

Hokhma | Revue de réflexion théologique

Dossier spécial:
Formation pratique

- « Je suis passé près du champ du paresseux. » Sagesse biblique et apprentissage par l'expérience
par Robin Reeve
 - Le pasteur, c'est qui ? c'est quoi ? Identité et compétences pastorales
par Michel Siegrist
 - L'Église et la formation
par David Rossé
 - Évaluez-vous les uns les autres ?
par Naomi Graber-Loesener
 - Advenir... pour devenir
par Lydie Ramasco-Paslier
-

- Trinité et *Sola Scriptura*
par Jonathan Conte
- Le concile de Nicée et le judaïsme
par Martin Hoegger
- La pentecôtisation de l'évangélicisme et l'évangélisation du pentecôtisme
par Raymond Pfister
- Chronique de livre
par Alain Décoppet

Le respect du Seigneur est le commencement de la sagesse. Proverbes 9,10

NOUVEAU HOKHMA

La revue *Hokhma* change de peau !

Vous pourrez aussi découvrir notre nouveau site internet
à l'adresse : <https://hokhma.org/>.

Outre un visuel rajeuni,
vous trouverez sur le site des ressources
comme les anciens numéros épuisés,
mais aussi des articles gratuits plus récents.

Il est bien entendu toujours possible de passer commande
des numéros en édition papier parus dans la série *Hokhma*
entre 1976 et 2024.

N'hésitez pas à nous écrire aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Michaël de Luca

Adresse de la rédaction : Benoît Lemestrez, Rue des prés du lac 30a,
1400 Yverdon-les-Bains (Suisse)

Pour soumettre un article : 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 : Charles Burgunder, Luigi Davi, Alain Décoppet, Rémi Gomez,
Patrick Hierl, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, Carmelo Mendola, Etienne Moret,
Anne-Catherine Pardon et Raymond Pfister.

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

Réiproquement,
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 : 2^e trimestre 2025.
N° d'impression 20250145 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : [www.hokhma.org](https://hokhma.org/)

3 Édito

Michaël de Luca

Formation pratique

- 5 « Je suis passé près du champ du paresseux ».**

**Sagesse biblique et apprentissage
par l'expérience**

Robert Reeve

- 17 Le pasteur, c'est qui ? c'est quoi ?**

Identité et compétences pastorales

Michel Siegrist

- 29 L'Église et la formation**

David Rossé

- 37 Évaluez-vous les uns les autres ?**

Naomi Graber-Loesener

- 47 Advenir... pour devenir**

Lydie Ramasco-Paslier

- 65 Trinité et Sola Scriptura**
Jonathan Conte
- 83 Le concile de Nicée et le judaïsme**
*Comment commémorer les 1700 ans
du concile de Nicée dans le contexte
des relations judéo-chrétiennes actuelles ?*
Martin Hoegger
- 105 La pentecôtisation de l'évangélicisme
et l'évangélisation du pentecôtisme**
*De la mésentente à la bonne entente –
Une mosaïque d'identités conflictuelles
à la croisée des chemins
au sein du protestantisme
en Europe francophone*
Raymond Pfister
- 123 Chronique de livre**
Alain Décoppet

Édito

Chers lecteurs,

Comme annoncé depuis quelques temps déjà, votre revue évolue et c'est dans l'élan de cette évolution que le comité de la revue *Hokhma* est heureux de vous présenter son nouveau site internet ainsi que son nouveau visuel de couverture ! Vous pourrez dorénavant le consulter à l'adresse : <https://hokhma.org/>. Outre un visuel rajeuni, vous trouverez sur le site des ressources comme les anciens numéros épuisés, mais aussi des articles plus récents. Le contenu s'enrichira au fur et à mesure, le projet étant de fournir à nos lecteurs le plus de ressources possibles, gratuites et en libre accès.

Ceci étant dit, passons au contenu du numéro que vous tenez entre les mains. Michel Siegrist, professeur à la HET-PRO (en Suisse), s'est chargé de piloter un dossier spécial orienté sur le thème de la formation pratique. Voici comment il le présente :

Ces dernières décennies, il existe ou a existé un modèle dominant pour la formation. La théologie ou formation au ministère (d'ailleurs est-ce la même chose ?) a principalement suivi ce modèle. Mgr Kallistos Ware ose poser la question de savoir dans quelle mesure la théologie comme discipline universitaire est de la théologie. Compte tenu de l'évolution de la pédagogie, de la complexité des questions liées aux ministères et l'avenir de ces derniers étant en jeu, il nous a semblé important de poser quelques jalons pour réfléchir à la formation théologique des pasteurs ou, dit autrement, à la formation des métiers de l'Église.

Au travers des articles publiés dans ce numéro de la revue *Hokhma*, nous avons cherché à proposer quelques éléments pour nourrir cette réflexion. Cela restera une vue impressionniste de la question à laquelle nous nous intéressons d'un point de vue pédagogique.

Le premier article posera la question du but : finalement, quel est le but professionnel de la formation ?

Ensuite, un passage par les Proverbes nous montrera en quoi ce livre témoigne d'une forme d'apprentissage, qui, tout compte fait, n'est pas si lointaine de ce que le socio-constructivisme a redécouvert ces dernières années. Madame Ramasco-Paslier, philosophe, soulignera les critères nécessaires à l'apprentissage et le besoin d'accompagnement dans un troisième article. Le texte suivant étudiera la question de l'évaluation : une formation, un apprentissage sans évaluation n'est pas très constructif, mais comment sortir de l'évaluation sanctionnante qui marque principalement la formation scolaire et étudiantine ? Enfin, un dernier point de vue tentera de montrer en quoi formation sans lien avec les Églises locales n'a pas de sens. En effet, c'est le lieu où les vocations se discernent et où les pasteurs exercent leurs ministères.

En plus de ce dossier pratique, plusieurs articles viennent compléter ce numéro 127 : Jonathan Conte nous propose de revisiter le lien entre la doctrine Trinitaire, telle qu'elle est exprimée dans les symboles, et la doctrine du *Sola Scriptura* en soulignant que le principe devrait toujours être de « justifier la doctrine par le texte ». Martin Hoegger, dans une perspective qui ne manque pas de faire aussi référence à la date anniversaire des 1700 ans du concile de Nicée, met en lumière un aspect souvent oublié : celui des relations entre christianisme et judaïsme exprimées par les canons du concile. Il en tire de façon utile des conclusions pour les relations inter-religieuses de notre temps. Raymond Pfister, pour sa part, nous livre une étude approfondie et actuelle des inter-relations entre pentecôtisme et mouvements évangéliques au sein du Protestantisme francophone.

En vous souhaitant une lecture édifiante de toutes ces diverses contributions,

Michaël de Luca,
responsable éditorial.

« Je suis passé près du champ d'un paresseux... »

Sagesse biblique et apprentissage par l'expérience

par Robin
REEVE,

professeur
en Ancien Testament
à la Haute-École de
Théologie HET-
PRO, Suisse

Comment penser la formation pratique à l'écoute de textes datant de près de trois millénaires ?

Les contextes, l'organisation sociale, les métiers, les méthodes d'apprentissage et le rapport à la communauté sont très différents.

Mais l'humanité, fondamentalement, n'a pas changé et la vision du monde biblique repose sur des repères dont la pertinence demeure pleine aujourd'hui.

En nous intéressant à la sagesse biblique, on touche à la même pâte humaine, aux mêmes défis fondamentaux que ceux auxquels on est confronté aujourd'hui.

Comment aussi penser les nouvelles approches de la formation par l'expérience à la lumière de la sagesse biblique ? Et comment ne pas imposer à celle-ci des schémas et des présupposés modernes ?

Le propos qui suit va chercher à poser quelques repères en réponse à ces questionnements.

1. La sagesse biblique : un contact avec le réel

La sagesse biblique n'est pas philosophe, même si les prémisses depuis lesquelles elle se déploie peuvent donner un cadre à une réflexion sur le monde et soi-même.

Ainsi, le préambule des Proverbes (Pr 1,2-7) donne une liste de vertus qui présentent le projet de formation du livre. On peut, au-delà de la première impression de désordre engendrée par l'effet

d'accumulation de cette liste, y voir une organisation en structure concentrique¹.

Les vertus intellectuelles (A-B² et A'-B', sagesse, instruction, connaissance) encadrent le tout ; puis elles sont suivies par des vertus instrumentales (C, instruction du bon sens, sagacité, prudence, perspicacité, art de diriger) ; finalement, les vertus morales servant la communauté (D, justice, droit et intégrité) sont au cœur de l'intention de la formation :

Sentences de Salomon, fils de David, roi d'Israël (1.1)

A Pour connaître sagesse et instruction/(2a)

B pour discerner des paroles de discernement, (2b)

C Pour recevoir instruction de réussir,/(3a)

D justice et droit et intégrité, (3b)

C' Pour donner aux inexpérimentés sagacité/(4a)

à un jeune homme connaissance et prudence (4b)

Qu'écoute un sage et qu'il augmente sa perspicacité,/(5a)

et celui qui discerne, qu'il acquière l'art de diriger ! (5b)

B' Pour discerner sentence et parbole,/ paroles de sages et leurs énigmes. (6)

A' La crainte de YHWH : commencement de connaissance/ sagesse et instruction les stupides méprisent. (7)³

Le « programme de formation » vise donc le service concret de la communauté, par la pratique de la justice. Le développement des capacités d'analyse et l'acquisition de la connaissance sont intégrés à la démarche d'apprentissage, mais l'horizon est l'engagement dans la réalité du vécu de la société israélite.

¹ William P. Brown, *Character in Crisis. A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 25, présente cette structure.

² Les sections B et B' présentent les conventions littéraires de la sagesse liées à la transmission des vertus intellectuelles, B' les détaillant (sentence, parbole, paroles et énigmes).

³ Nous présentons ici une traduction personnelle, très littérale. Les autres citations bibliques sont prises de la TOB (2010), sauf indication contraire.

2. La crainte de Dieu, moyeu du cycle d'apprentissage

Les méthodes modernes d'évaluation de l'apprentissage par l'expérience – tel par exemple le cycle de Kolb qui présente quatre phases d'apprentissage (pratiquer, analyser, généraliser, et transférer) – sont pourraient-on dire placées « sous le soleil⁴ »⁵. Anthropocentrees et donc sans référence au Dieu unique et transcendant, elles s'inscrivent dans les contingences du monde visible – ce qui n'invalide pas certaines de leurs intuitions, souvent tirées du bon sens, qui permettent d'évaluer la qualité d'un apprentissage.

Les livres bibliques de sagesse, tout en reconnaissant la nécessité de prendre en compte le réel, posent des repères plus objectifs et universels, fondés sur la réalité du Dieu révélé. Une théologie confessante, s'inscrivant dans la vision du monde biblique, affirme et assume des présupposés qui fondent et gardent l'engagement du croyant de s'égarer sur des chemins absurdes⁶.

Bruce Waltke évoque Proverbes 1,7 (« La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la connaissance » NBS) comme affirmant l'épistémologie du livre des Proverbes⁷.

La « crainte du SEIGNEUR » présente une facette rationnelle, qui touche à « une révélation objective qui peut être enseignée... et mémorisée... un coréférentiel à la ‘loi’, aux ‘statuts’, ‘commandements’ de YHWH⁸ ». Selon William Brown, « La révérence sainte présente rien moins que la base méthodologique pour s'approprier la

⁴ Bruce K. Waltke et Charles Yu, *Théologie de l'Ancien Testament. Une approche exégétique, canonique et thématique*, coll. Ouvrages de Référence, Charols, Excelsis, 2012, p. 1037, évoque l'idée – soutenue à raison par Kathleen Farmer – que « l'expression ‘sous le soleil’ implique qu'il y a une réalité au-delà du domaine observable », tant sur le plan d'une rétribution qui s'applique après la vie présente qu'avec la foi en un Dieu qui surplombe une réalité souvent incompréhensible et apparemment injuste.

⁵ Une présentation intéressante de l'apprentissage expérientiel, par l'Université TÉLUQ (université à distance de l'Université du Québec) peut être trouvée ici : https://wiki.teluq.ca/wikitedia/index.php/Apprentissage_exp%C3%A9riential#Description (site consulté le 7.8.2024).

⁶ La réfutation de toute connexion entre la foi en Dieu et la théologie se gausse souvent de ces présupposés (considérés comme naïfs et préscientifiques), mais elle s'aveugle des prémisses (naturalistes, scientistes, rationalistes) qui conditionnent sa propre prétention à la neutralité.

⁷ Bruce K. Waltke, *The Book of Proverbs. Chapters 1-15*, coll. NICOT, Grand Rapids/ Cambridge, Eerdmans, 2004, p. 173.

⁸ Waltke, *Proverbs 1-15*, p. 100.

sagesse... Elle est la posture à prendre pour exercer et élargir son répertoire de vertus⁹ ».

La crainte du SEIGNEUR présente aussi *un aspect non rationnel*, touchant à « une réponse émotionnelle de crainte, d'amour et de confiance¹⁰ ». La crainte et l'amour du SEIGNEUR sont ainsi quasi synonymes dans le Deutéronome¹¹.

La notion de « commencement » (*rēšît*) a le double sens de commencement temporel et de réalité première, sur le plan philosophique. Waltke ne pense pas que le second sens s'applique à Pr 1,7, car cela placerait la crainte de YHWH parmi les autres vertus¹². Il évoque le parallèle de Pr 9,10¹³, qui utilise un terme synonyme (*tehillâ*) au sens purement temporel. Il souligne que cette primauté temporelle de la crainte de YHWH ne doit pas se concevoir sur un plan horizontal, comme si on pouvait la laisser derrière soi, mais sur un *axe vertical*, sur lequel tout le reste repose¹⁴ – Dave Bland évoque Waltke en prenant dans ce sens l'image d'une échelle : « Si l'étudiant rate le premier échelon, il ne peut pas progresser vers le suivant¹⁵ ».

Cette prémissse n'est pas remise en question dans le livre de Job, mais son aparté du chapitre 28 évoque les limites humaines de la quête de sagesse, et conclut par l'affirmation radicale exprimée par Dieu même : « La crainte du SEIGNEUR, voilà la sagesse. S'écartez du mal, c'est l'intelligence ! » (Jb 28,28). Au cœur de la tourmente de la souffrance, la sagesse échappe à Job et à ses amis qui, tous, pensent pourtant se fonder sur la crainte de Dieu. Dans cette impuissance, la

⁹ Brown, *Character*, p. 28.

¹⁰ Waltke, *Proverbs 1-15*, p. 101.

¹¹ Waltke, *Proverbs 1-15*, p. 101, donne en exemple Dt 5,29 ; 6,2 et 5 : « Si seulement leur cœur était décidé à **me craindre** et à observer tous les jours tous mes commandements [...] afin que **tu craignes** le Seigneur, ton Dieu, en observant, tous les jours de ta vie... toutes ses prescriptions et tous ses commandements... **Tu aimeras** le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur... ».

¹² La version TOB 2010 propose un solutionnement du concept intéressant : « La crainte du SEIGNEUR est le principe du savoir ». Mais l'idée de « savoir » limite la portée de la *dā'at* hébraïque.

¹³ « La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la Sagesse et l'intelligence est la science des saints ». Émile Nicole, « La crainte du Seigneur, commencement et fin de la sagesse » dans *L'amour de la sagesse. Hommage à Henri Blocher*, éds Alain Nisus, coll. Interprétation, Vaux-sur-Seine/Charols, Édifac/Excelsis, 2012, p. 55, voit ici un approfondissement de la connaissance vers la sagesse : « Savoir n'est pas toujours comprendre, et de la compréhension à la sagesse, il y a un écart sensible ».

¹⁴ Waltke, *Proverbs 1-15*, p. 181.

¹⁵ Dave Bland, *Proverbs and the Formation of Character*, Eugene, Cascade Books, 2015, p. 4.

crainte du Seigneur et ses implications morales demeurent. Comme l'explique bien Émile Nicole : « Lorsqu'on ne sait plus vraiment où est la sagesse et où elle mène, car la difficulté est devenue trop grande, on peut au moins s'accrocher à cette certitude que craindre le Seigneur c'est être sage et s'éloigner du mal, c'est être intelligent¹⁶ ».

Nicole poursuit son examen de la progression des livres de sagesse sur la question de la crainte de Dieu avec le discours conclusif de Qohélet, où apparaît l'injonction : « Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme » (Qo 12,13). Alors que la démarche de sagesse se heurte à la réalité d'un monde déchu et parce que l'être humain est limité, « le retour au principe de base s'impose plus que jamais [...] même fondée sur la crainte du Seigneur, la sagesse reste une construction inachevée et aléatoire¹⁷ ». La démarche de sagesse n'est pas remise en question, mais le contact avec la réalité d'un monde mauvais et les limitations de l'être humain révèlent que, « même fondée sur la crainte du Seigneur, la sagesse reste une construction inachevée et aléatoire¹⁸ ».

Ainsi, tel le moyeu qui assure l'intégrité d'une roue, la crainte de Dieu au centre du cycle d'apprentissage expérientiel permet à celui-ci de prendre la réalité à bras-le-corps, sans livrer l'apprenant à un pur subjectivisme anthropocentrique ; et là où chancellent les capacités d'analyse et où s'érodent certains repères qui paraissaient solides, elle demeure.

Cette référence centrale est implicitement évoquée par Michel Siegrist dans sa présentation du cycle de Kolb, en lien avec les inévitables remises en cause des repères du chrétien au long de son apprentissage de vie : « La boucle de Kolb pourra l'accompagner pour que ce déséquilibre ne le fasse pas tomber, mais lui permette d'aller plus en profondeur *dans sa relation à Dieu*¹⁹ ».

Nous osons toutefois une nuance essentielle : c'est plutôt sa crainte de Dieu qui préviendra l'étudiant d'une chute dommageable²⁰,

¹⁶ Nicole, « La crainte du Seigneur, commencement et fin de la sagesse », p. 62.

¹⁷ Nicole, « La crainte du Seigneur, commencement et fin de la sagesse », p. 70.

¹⁸ Nicole, « La crainte du Seigneur, commencement et fin de la sagesse », p. 70.

¹⁹ Michel Siegrist, « Quand la pratique et la sagesse interagissent dans le discernement pastoral » dans *Redécouvrir la sagesse biblique*. – Actes du colloque 2023, Vaux-sur-Seine, éds Antony Perrot (éd.), coll. Interprétation, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2024, p. 232. C'est nous qui soulignons. Michel Siegrist est professeur chargé de la formation pratique à la HET-PRO. Celle-ci est une haute école dont l'enseignement de théologie appliquée vise à former des professionnels dans les métiers d'Église et autres organisations para-ecclésiales.

²⁰ Le lien entre la crainte du Seigneur et la protection est évoqué dans certaines sentences : « Il y a une puissante assurance dans la crainte du SEIGNEUR, pour ses

alors qu'il use des moyens d'analyse, de modélisation et d'action proposés par le cycle de Kolb – celui-ci servant plutôt de balisage d'un parcours dont il faut se donner les moyens de mesurer et de perfectionner la progression.

Par cette centralité de la crainte de Dieu dans l'application de la boucle de Kolb (ou de tout outil de formation expérientielle), on verra aussi la supériorité de la révélation spéciale sur les limites de la révélation naturelle, comme l'explique Jean Calvin dans son *Institution chrétienne* :

Car comme les vieilles gens ou larmeux, ou ayant comment que ce soit les yeux débiles, quand on leur présentera un beau livre et de caractères bien formés, bien qu'ils voient l'écriture, toutefois à grand' peine pourront-ils lire deux mots de suite sans lunettes, mais les ayant prises en seront aidés pour lire distinctement : ainsi l'Écriture recueillant en nos esprits la connaissance de Dieu, qui autrement serait confuse et épars, abolit l'obscurité, pour nous montrer clairement quel est le vrai Dieu²¹.

Plus qu'un garde-fou, la crainte du Seigneur permet ainsi une plus grande efficacité pour l'analyse des situations et la progression d'un apprentissage.

3. Trois livres pour trois parcours d'apprentissage

Selon William Brown, les trois livres de sagesse (Pr, Jb, Qo) présentent à la fois « le moi allant vers l'extérieur²² » et « le moi revenant²³ ».

Ainsi le jeune homme crédule²⁴ des Proverbes part de sa famille – lieu de son instruction – « au-delà des murs cloîtrés du foyer et de la maison » au contact du monde extérieur : « Comme voie droite vers

enfants il est un refuge. La crainte du SEIGNEUR est fontaine de vie ! Elle détourne des pièges de la mort » (Pr 14,26-27) ; cf. aussi Pr 16,6 et 19,23.

²¹ Jean Calvin, *L'Institution chrétienne*, vol. 1, I.6.1, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, p. 32.

²² Brown, *Character in Crisis*, p. 152.

²³ Brown, *Character in Crisis*, p. 154.

²⁴ Le prologue des Proverbes met en parallèle le *petî* « l'inexpérimenté, facilement séduit, mais requérant de l'instruction et capable d'apprendre » (HALOT, vol. 3, p. 989) et le *na'ar*, le jeune homme (Pr 1,4). Waltke, *Proverbs 1-15*, p. 111, souligne, au sujet du *petî* : « Bien que les crédules ne soient pas dits méchants ou impies ni qu'ils soient comparés aux 'insensés', leur crédulité n'est pas sans signification morale ou religieuse, ni sans danger pour eux-mêmes ou ceux qui leur sont associés ».

la maturité, la sagesse remplace doucement et progressivement la direction parentale qui a amené l'enfant au seuil de l'état adulte. Le livre des Proverbes parle autant de lâcher prise que de tenir ferme²⁵ ». Aboutissement du parcours de formation, le jeune homme devient un « patriarche en plein essor » qui « a atteint son but vocationnel : trouvant l'épouse idéale, développant une famille idéale et s'assurant l'estime de ses collègues patriarches²⁶ ».

Le cheminement de Job plonge celui-ci dans un « ordre mondial étrange » et lui-même « incarne l'étrangeté²⁷ ». Et, en fin de parcours, lorsque Dieu rétablit sa situation, « Job revient en étant un homme différent avec une famille reconfigurée et une nouvelle vision morale. Job et son monde sont réconciliés²⁸ ».

Quant à Qohélet, il « voyage du moi au non-moi, une quête ouvertement orientée vers la sagesse qui mène inévitablement à la négation d'une existence porteuse de sens²⁹ ». Mais la déconstruction ne l'abat pas : « Sans réponse satisfaisante, Qohélet réinvestit en lui-même en se concentrant sur les moments évanescents mais porteurs de rédemption de joie et de travail. Son caractère est reconstruit pour les savourer, les recevant comme des dons plutôt que comme un gain mérité³⁰ ».

Les trois parcours affectent non seulement les idées ou le comportement de la personne, mais son caractère : la foi, à l'épreuve de la vie réelle, en ressort approfondie, débarrassée des scories d'idées toutes faites. La démarche de déconstruction n'est pas validée en elle-même, mais toujours placée dans une vision du monde théiste ; ce qui permet une reconstruction utile et un perfectionnement de l'engagement dans le monde réel.

Nous allons maintenant nous intéresser plus particulièrement au livre des Proverbes.

4. Le contact avec le réel dans les Proverbes

Les Proverbes ne se présentent pas comme un point de départ absolu de l'enseignement de la sagesse, mais ils s'inscrivent dans un cycle d'apprentissage au contact du réel qui a déjà tiré ses leçons

²⁵ Brown, *Character in Crisis*, p. 152.

²⁶ Brown, *Character in Crisis*, p. 154.

²⁷ Brown, *Character in Crisis*, p. 153.

²⁸ Brown, *Character in Crisis*, p. 154.

²⁹ Brown, *Character in Crisis*, p. 153.

³⁰ Brown, *Character in Crisis*, pp. 154-155.

d’expériences passées ; et aussi venant d’ailleurs comme le montrent, à la fin du livre, les enseignements d’Agour (Pr 30) et les paroles que le roi Lémuel transmet à la suite de sa mère (Pr 31), d’origine manifestement étrangère au royaume d’Israël³¹.

Le formateur, lui-même transmetteur d’une expérience

Celui qui enseigne le jeune homme s’exprime à partir de son propre vécu ou de celui de la communauté dont il transmet plus loin les retours d’expérience. Dans le cinquième « sermon » de la première section du livre des Proverbes³², le père enjoint ses fils à recevoir son enseignement comme il l’a fait lui-même : « Moi aussi, j’ai été un bon fils pour mon père... Mon père m’enseigna en ces termes : Que ton cœur saisisse mes paroles... » (Pr 4,3-4).

Le père qui se réfère à son expérience d’apprenant présente une sorte de « rapport réflexif » : son vécu vient en appui aux attentes qu’il place sur ses fils à son école.

On peut aussi voir, par la transmission du savoir d’une génération à l’autre, la réalité d’une tradition familiale ou collective qu’un regard trop individualiste pourrait résumer à une connaissance théorique, voire à un carcan forcément néfaste, alors qu’elle est présentée ici sous un angle positif³³. Dans une culture où la communauté avait une grande importance et où l’oralité était le moyen de transmission principal, on peut voir ici une « mémoire collective », un retour d’expérience intégré par le groupe familial³⁴ : si le jeune homme est censé développer des vertus qui servent la communauté³⁵, il devra s’inscrire dans l’histoire de celle-ci.

³¹ La proximité de Pr 22,17–23,11 avec la Sagesse d’Amenemopet est aussi une indication des échanges culturels avec l’Égypte. Cf. Waltke, *Proverbs 1-15*, p. 30.

³² Pr 1,8–9,18.

³³ Waltke, *Proverbs 1-15*, p. 275, souligne que le père, « en citant son propre père et en se donnant en exemple, implique l’ancienneté de l’enseignement et son expérience positive au sein de la tradition, donnant à celle-ci de l’autorité et de la crédibilité ». On peut aussi noter que l’enseignement ici s’adresse à des fils, au pluriel (4,1-2 « Écoutez, fils... ne répudiez pas mon enseignement »).

³⁴ Peut-on concevoir une conceptualisation d’un cycle d’apprentissage dont le sujet ne serait pas un individu, mais une communauté et dont la modélisation serait portée et transmise collectivement ? La plupart des enseignements bibliques, dans les deux Testaments, visent la communauté des croyants, le *qâhal/ekklèsia*. Nous tendons ainsi trop facilement à individualiser, par exemple, les exhortations que Paul adresse aux Églises de manière collective.

³⁵ Cf. *supra*, la présentation du Préambule (Pr 1,2-7).

Dans les dix sermons des chapitres 1 à 9 des Proverbes, l'organisation de la formation du « fils » est une modélisation des leçons tirées de l'expérience.

En contre-point à cette structuration précise, la juxtaposition, fréquente dans la suite du livre, de sentences dont on discerne mal les liens logiques envoie aussi le message que la vie est trop complexe et marquée par l'inattendu pour qu'un modèle rigide permette d'interagir avec le réel de manière idoine. Comme l'a expliqué le maréchal Helmut von Moltke, grand stratège et artisan, avec Bismarck, de l'unité allemande : « Aucun plan de bataille ne résiste au premier contact avec l'ennemi ». En d'autres mots, la modélisation à partir d'un vécu ne peut être enfermée dans un règlement rigide. La formation à la sagesse pose à la fois un cadre de comportement, mais elle implique aussi une accumulation d'expériences que seul un engagement régulier dans des situations réelles permet de produire.

Exemple de retour d'expérience : les enseignements sur la paresse

L'implication directe de l'instructeur sous forme d'un témoignage personnel de son expérience pratique est rare dans les Proverbes. Seuls les passages suivants présentent cette approche : le père formateur témoigne avoir lui aussi été un fils apprenant (4,3-4 voir ci-dessus) ; deux descriptions d'une réalité observée par l'instructeur lui-même : celle d'un jeune homme séduit par une femme adultère (7,6-27) et celle du champ d'un paresseux (24,30-34).

Il existe d'autres sentences en « je », mais elles ne présentent pas une expérience dont le formateur tire une instruction³⁶. Nous écartons aussi le « témoignage » de Dame Sagesse (tel celui de l'admirable chapitre 8), car il s'agit ici d'un procédé littéraire qui ne présente pas l'expérience d'un formateur humain à laquelle l'apprenant pourrait s'identifier.

Mais bien des conseils impliquent une telle expérience préalable.

³⁶ Par exemple, pour exprimer l'intention du formateur : « Pour que ta confiance soit dans le SEIGNEUR, je vais t'instruire aujourd'hui toi aussi. Voici, j'ai écrit à ton intention trente maximes en matière de conseil et de savoir » (Pr 22,19-20). En Pr 30,3, Agour confesse son ignorance pour pointer l'attention vers le Dieu créateur – une démarche comparable à la réponse du Seigneur à Job (Jb 38,4ss). Beaucoup d'autres sentences reproduisent le discours hypothétique d'un protagoniste.

Ainsi, parmi les divers enseignements sur la paresse, nous trouvons des degrés différents de rapport à l'expérience vécue :

- Des énoncés généraux, où l'instructeur ne s'implique pas directement. Par exemple : « Celui qui se relâche dans son travail est déjà frère du destructeur » (Pr 18,9)³⁷.
- Une « leçon de choses » qui ne se fonde pas explicitement sur l'expérience personnelle du formateur mais qui appelle à aller examiner une situation – et qui entend assez certainement que l'instructeur a lui-même effectué l'observation : « Va vers la fourmi, paresseux ! Considère sa conduite et deviens un sage » (Pr 6,6). La description du phénomène (vv. 7-8) est suivie par une vive exhortation évoquant l'issue malheureuse de la nonchalance (vv. 9-11).
- Le témoignage direct du formateur :

Je suis passé près du champ d'un paresseux,
près de la vigne d'un homme sans courage.

Et voici : tout n'était qu'un roncier ;
tout était masqué par les épines
et la murette de pierres était écroulée.

Moi, je regardai, j'appliquai mon attention.

Je vis et j'en retins une leçon :
Un peu dormir, un peu somnoler, un peu s'étendre,
les mains croisées,
et, en se promenant, te viendra la pauvreté,
la misère comme un soudard.

(Pr 24,30-34)

On trouve ici la séquence :

- expérience : l'auteur s'est déplacé et a constaté la situation malheureuse,
- analyse³⁸,
- élaboration d'un modèle³⁹,
- mise en garde sur la paresse et ses conséquences négatives.

³⁷ Autres exemples d'énoncés généraux sur la paresse : 10,4 et 26 ; 12,27 ; 13,4 et 23 ; 15,19 ; 19,15 et 24 ; 20,4 et 13 ; 22,13 ; 26,13-16 ; et 28,19.

³⁸ « Je regardai » (le verbe *hzh* décrivant une observation évaluatrice) et, littéralement, « moi j'ai placé mon cœur » ('ānokí 'āšit libbī), qui implique la mobilisation de la raison.

³⁹ Il en prend une « correction », un avertissement. Le terme *mûsār* (qui apparaît trente fois dans les Proverbes, notamment dans son prologue, en Pr 1,2-3 et 7) peut évoquer la punition, mais aussi l'instruction.

Le quatrième temps de la séquence a une forme analogue aux énoncés globaux qui émaillent la majorité des Proverbes. Parmi ceux-ci, les sentences qui évoquent la paresse partagent certains éléments avec l'instruction du chapitre 24 : la somnolence coupable ; les mains inactives ; la pauvreté ; le (non) travail du champ.

Ainsi Pr 10,4 met en contraste la « paume de mollesse » qui appauvrit et la « main des assidus » qui enrichit ; 19,15 affirme qu'une personne paresseuse aura faim ; 20,4 explique que le nonchalant qui n'a pas labouré ne trouvera rien à la moisson ; 20,13 lie l'amour du sommeil à la pauvreté.

La connexion entre le témoignage du cheminement réflexif de l'instructeur et des énoncés généraux permet de voir en ceux-ci les retours d'expérience et d'observation concrètes, plutôt que des enseignements spéculatifs, « hors sol ».

Les livres de sagesse, guides de la formation pratique ?

Les Proverbes, Job et Qohélet sont profondément en contact avec la vie réelle.

Leur propos s'ancre dans des expériences vécues, tant pour en tirer des leçons à transmettre que pour reconnaître les limites de la sagesse humaine face aux aspects éprouvants ou inexplicables de l'existence.

Cet ancrage dans les défis concrets d'un monde marqué par le mal désoriente inévitablement toute personne qui ne se cache pas des problèmes qu'elle rencontre. Mais la progression de l'apprentissage de la vie est placée sous l'éclairage de la crainte du Seigneur, qui permet aux remises en question et aux déconstructions nécessaires d'être suivies par la reconstruction sécurisée de repères nouveaux.

Il serait sans doute malheureux de contempler les livres de sagesse comme de simples témoins de la culture israélite passée – ce qu'ils sont évidemment – sans s'interroger sur leur pertinence aujourd'hui pour l'apprentissage expérientiel.

Moyennant l'habituelle prise en compte du contexte, des formes littéraires et de la progression de la révélation, il serait intéressant d'intégrer le message et les orientations des livres de sagesse dans un projet de formation. *A minima* pour garder à l'esprit la vision du monde qui donne sens à notre existence (et qui vient éclairer les méthodes de formation pratique, qu'il faut adopter avec discernement) ; mais on peut pousser plus loin et penser un curriculum de formation qui inclue plus consciemment les apports des livres de sagesse.

Ainsi William P. Brown affirme : « Le livre des Proverbes est aussi un livre de vertus, d'abord écrit pour des jeunes. Du moins, c'est très clair dans les neuf premiers chapitres, qui comprennent la première unité de taille conséquente dans ce livre passablement complexe⁴⁰ ».

De manière comparable, dans la préface de son excellent commentaire sur les Proverbes, Bruce Waltke regrette que l'Église ait pratiquement mis de côté le livre des Proverbes, alors qu'il « a été écrit pour des jeunes comme une boussole pour diriger le navire de leur vie⁴¹ ». Il souligne son aspect de « programme d'étude » :

En tant que cours et source de la sagesse biblique, le livre des Proverbes demeure le modèle du curriculum de l'humanité, pour apprendre comment vivre selon Dieu et devant l'humanité. Par conséquent, il nous invite à une étude et une application diligentées. Pour le jeune non engagé [*uncommitted youth*], il est une pierre d'achoppement, mais pour le jeune qui s'y engage, il est une pierre de fondation⁴².

Le chantier de l'intégration des livres de sagesse dans les démarques de formation pratique chrétiennes est encore à exploiter : qui lui donnera le premier coup de pelle ?



⁴⁰ Brown, *Character in Crisis*, p. 22.

⁴¹ Waltke, *Proverbs 1-15*, p. xxi.

⁴² Waltke, *Proverbs 1-15*, p. xxi.

Le pasteur, c'est qui ? c'est quoi ? **Identité et compétence pastorale**

par Michel
SIEGRIST,

professeur
de théologie pratique
à la HET-PRO,
St-Légier, Suisse

Introduction

Réfléchir à l'identité du ministère pastoral et à son avenir n'est pas chose nouvelle. Il y a quarante ans Georges Crespy voyait déjà, dans l'incertitude qui entourait les « opérations » classiques du pasteur que sont la prédication et la cure d'âme la raison de la crise de l'identité pastorale¹. Se pencher à nouveau sur ce rôle ecclésial ne semble pas d'une grande originalité, mais au vu d'une évidente crise de la vocation², cela semble, dans tous les cas, une nécessité. En avril 2023, sur le site de la RTS³, la journaliste Gabrielle Desarzens signalait que la crise de la vocation menaçait même les bières trappistes qui pourraient perdre leur label⁴. Comme quoi, les implications peuvent être très variées.

Un prêtre sociologue ose cette question en regardant son Église : « Est-ce que la ‘crise des vocations’, insistante depuis bientôt deux générations, n'est pas le révélateur d'un appel très puissant de Dieu à entrer dans une nouvelle vision de la vie ecclésiale⁵ » ? Nous pouvons faire nôtre ce questionnement.

¹ Fritz Lienhard, « La théologie en stage », *ETR*, 1999/4, tome 71, p. 535.

² Plusieurs unions d’Églises partagent une préoccupation commune quant au renouvellement des ministères pastoraux dans les 10 ans à venir.

³ Radio Télévision Suisse.

⁴ Gabrielle Desarzens, « La baisse des vocations menace des bières trappistes en Belgique », RTS, 2023, <https://www.rts.ch/info/economie/13902820-la-baisse-des-vocations-menace-des-bieres-trappistes-en-belgique.html> (site consulté, le 13 novembre 2023).

⁵ Nicolas de Bremond d'Ars, « La crise des vocations révèle un appel à entrer dans une nouvelle vision de la vie de l’Église », *La Croix*, 2022, <https://www.la-croix.com/amp/1201203105> (site consulté le 10 octobre 2023).

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de nuancer la notion de crise de la vocation. Nous préférons faire notre la réflexion qui a été proposée par le Forum de la formation qui a eu lieu à Lyon le 12 mars 2024 pour dire qu'il est souhaitable de parler de crise du modèle pastoral et donc de mutation des ministères plutôt que de crise de la vocation.

Le ministère et les ministères ont un passé, une histoire dont nous sommes tous les héritiers⁶. Nous considérons que beaucoup de choses ont déjà été dites et écrites pour analyser la situation et rendre compte d'une approche biblique, de l'histoire et des changements sociaux, c'est pourquoi, nous ne nous attarderons pas sur ces aspects de la question, mais plutôt sur l'identité professionnelle et la pertinence d'une approche par compétences pour tenter d'amener une (ou des) réponse(s) pour définir les ministères de demain.

I. Un autre regard pour réfléchir aux ministères

Savoir si pasteur ou les divers autres ministères sont des professions est une question qui n'a pas de réponse unanime (encore une !). Mais sans vouloir trancher la question, nous trouvons que la réflexion menée par Jean Donnay et Évelyne Charlier⁷ sur la formation d'une identité professionnelle est intéressante pour décrypter (ou regarder autrement) les enjeux autour de la construction d'une identité ministérielle. Mais aussi pour aider à reconstruire l'identité d'un ministère et aider à accompagner une personne dans le discernement de sa vocation⁸.

Mais comment se passe la formation de cette identité ?

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 philo-

⁶ Jean-Bernard Paturet, « Qu'est-ce que l'héritage ? Un enjeu pour le travail social de demain », *Empan* 2007/4, n. 68, pp. 22-27.

⁷ Évelyne Charlier, d'abord professeur de psychopédagogie en Haute école, elle a réalisé et coordonné de nombreuses recherches sur l'analyse des pratiques des enseignants et les conditions favorisant leur développement professionnel. Jean Donnay, professeur émérite de la Faculté de Louvain à la faculté de psychologie et des sciences de l'éducation. 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.

⁸ Nous en avons déjà parlé dans « La formation pratique au service des pasteurs », *Hokhma*, n° 122 (2022), pp. 57-77.

sophie 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'interroger l'image que les personnes se font de leur profession, provoquant un brouillage des repères identitaires ».

Le pasteur est un acteur de son développement professionnel⁹ 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.

1. Une identité et trois axes de savoirs

a) Les savoirs 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'Églises tel que le pastorat 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.

b) Les savoirs métiers

C'est la partie technique de la profession. Ce sont les outils qui vont aider et soutenir l'exercice de la profession. 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 savoirs métiers qui vont aider à définir les actes spécifiques à la profession (ministère) et par conséquent à distinguer

⁹ 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 professionnelle (Jean Donnay, Évelyne Charlier, *Apprendre par l'analyse des pratiques. Initiation au compagnonnage réflexif*, p. 15).

un ministère des autres professions du même type, mais aussi des ministères entre eux. Mais en même temps, il est nécessaire de définir les savoirs partagés avec d'autres professions, tout en soulignant la particularité du ministère.

c) Les savoirs organisationnels (ecclésiaux)

Et enfin, il y a l'apprentissage des savoirs 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 ministre 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 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.

Par exemple, une personne peut avoir des savoirs personnels de prise de parole. Elle devra néanmoins acquérir quelques savoirs métier pour prêcher ou animer une réunion ou enseigner ou encore enregistrer un podcast. Et enfin ces deux savoirs devront être adaptés au contexte dans lequel ils s'exerceront. 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 de l'exercice du ministère.

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.

2. Une identité et deux représentations

La personne en formation et en poste va chercher à découvrir, définir ou redéfinir son identité professionnelle liée à son caractère, sa nature, son histoire et ses représentations symboliques des divers métiers d'Églises. Ce qui permet de souligner qu'il faut différencier la représentation située de la représentation en situation. La représentation en situation étant l'image que la personne se fait à un moment donné dans une situation donnée. Elle est singulière, sensible aux expériences personnelles et évolutives. C'est la représentation consciente que la personne peut expliciter. Elle est liée à la pratique et au contexte de la personne.

La représentation située est la définition plus large que la simple perception personnelle. C'est la définition du ministère en soi qu'im-

portent la personne et le lieu. C'est le noyau stable qui transcende la variété des situations vécues. Ce noyau peut servir de référence, de repère pour aider à se positionner par rapport à d'autres interlocuteurs, délimiter son champ d'action, ses marges de manœuvre. Tout l'enjeu est que le ministère ne soit pas qu'en situation et se vide de son sens et qu'il ne soit pas que situé sans adaptation aux dons et compétences de chacun. C'est donc un équilibre et une tension avec lesquels il faut apprendre à vivre.

Cependant cela reste un élément important à définir, notamment pour clarifier les compétences à acquérir.

3. Une identité et trois regards

Cette identité est aussi une construction sociale. L'histoire, les données bibliques et théologiques, les influences sociologiques ont défini et définissent l'identité du pastoraat et par conséquent du pasteur ou des pasteurs d'aujourd'hui. Le premier regard est donc l'histoire du ministère qui définit la première construction sociale.

Le deuxième est le résultat d'une création collective, du travail de groupe des ministres qui pour se faire connaître définissent les caractéristiques de leur ministère. Cette construction est favorisée par des échanges, des prises de positions du corps de métier en définissant leur spécificité. L'identité professionnelle du groupe apparaît comme un élément de référence, un point de repère pour définir ce qui relève d'un ministère et ce qui lui échappe.

Le troisième regard est celui des bénéficiaires. Dans les métiers d'Églises cela pose de multiples questions quant aux diverses références et attentes de chacun sur un ou l'autre ministère qui est soit une identité située par l'expérience et l'imaginaire de chacun et chacune mais aussi en situation par la construction symbolique au fil de l'histoire.

II. Une approche par compétences comme réponse

Nous avons largement exprimé les raisons et le fait que les ministères ont des identités floues. Nous avons proposé un outil pour lire et analyser les identités des ministères. Mais allons-nous nous arrêter aux constats, aux analyses, aux clés de lectures ? Dans cet article, nous souhaitons faire un pas de plus et proposer l'approche par compétences comme une réponse à la définition des profils ministériels. Et nous verrons également que cette approche ne sera pas sans incidence pour le vécu de l'Église et de la formation d'une manière générale.

Aujourd’hui l’approche par compétences est la plus pertinente pour définir les professions. C’est notamment ce que font les HES en Suisse pour les métiers dits relationnels, mais aussi les entreprises qui définissent les profils de la plupart de leur employé de cette manière.

Pourquoi cette approche ? Elle oblige à faire des choix¹⁰ (donc à clarifier) des compétences essentielles pour les ministères. Et par conséquent à clarifier la ou les identités situées. L’approfondissement des compétences se fera par les études et la pratique. Il est souhaité que cela se fasse dans une attitude réflexive conduisant le futur ministre ou ministre en permanence à interroger sa pratique et faire émerger de nouveaux savoirs. Ce qui fait que le professionnel continuera, dans l’exercice de son ministère, ce développement de compétences ou l’acquisition de nouvelles.

Nous choisissons cette approche comme une excellente proposition pour répondre à la question de l’identité pastorale ou de ministère, car elle nous oblige à faire des choix sur cette identité du ministère, mais aussi, car elle est en adéquation avec l’approche des GensYZ qui sont plus sensibles aux compétences qu’aux titres ou tâches¹¹.

Mais c'est quoi une compétence ?

Que faut-il au juste entendre par la notion de compétence appliquée aux professions ? Elle désigne ce qui permet aux professionnel·les de s’acquitter des tâches principales de leur profession. On peut la définir, à la suite de Jacques Tardif, comme un **savoir-agir complexe** qui repose sur la **mobilisation** et la **combinaison** efficace d’une variété de **ressources internes et externes** à l’intérieur d’une **famille de situations** professionnelles. Les ressources « internes » sont, pour le dire simplement, les ressources utiles à l’action. Elles peuvent être des savoirs disciplinaires, procéduraux ou conditionnels, des savoir-faire (psychomoteurs), des savoir-être (attitudes, postures professionnelles ayant trait à la gestion et à la mobilisation de soi dans une action professionnelle complexe) ou des capacités transversales (dont les fameuses « soft-skills »). Certaines ressources peuvent ne pas être maîtrisées par un·e professionnel·le donné·e. La compétence suppose alors d’être en mesure de rechercher et d’utiliser des ressources que l’on ne maîtrise

¹⁰ Dans le domaine social, il y en a huit et Jacques Tardif de dire qu'il est difficile d'en travailler plus de 7 à 10.

¹¹ <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/soft-power/radiographie-de-la-generation-z-5404556> (site consulté le 23 mars 2024) et Alain Boissinot, « Le numérique : nouvelle pédagogie et nouvelle rhétorique ? », *Administration et éducation*, 2015/2, n. 146, pp. 37-46.

pas en sollicitant, par exemple, un·e collègue expérimenté·e ou bien encore un article, un site web ou, depuis peu, une intelligence artificielle. Ce sont là les ressources dites « externes ». Enfin, par « famille de situations », il faut entendre l'idée que ce savoir-agir permet de réaliser des performances efficaces dans des situations professionnelles qui partagent des caractéristiques communes (les différentes situations dans lesquelles un·e enseignant·e accompagne des étudiant·es (travaux de bachelor, projets de groupes, mentorat...)) constituent par exemple une famille de situations pour la compétence « Accompagner les étudiant·es dans leurs apprentissages »). Ainsi, une compétence suppose un certain nombre de ressources mobilisables et combinables dans une famille de situations. Elle suppose en conséquence une certaine expérience des contextes professionnels, déterminante pour une mobilisation et une combinaison efficace des ressources. Cette dimension d'expérience incorporée est d'autant plus efficace qu'elle est éclairée par une posture réflexive sur les pratiques en jeu¹².

1. Proposition de huit compétences pour les métiers d'Églises

Nous nous basons sur divers entretiens que nous avons eus, sur le travail en amont qui a été fait à la HET-PRO sur la définition d'objectifs à acquérir dans les études pour un ministère (métier) en Églises et sur toute l'histoire et la théologie pour faire le choix de ce qui nous apparaît être **huit compétences majeures dans les métiers d'Églises quels que soient les titres que nous leur donnons**. Ces compétences ne sont pas que liées au pastorat, mais à tous ministères en Église salarié ou non.

- **Église et Société** – Penser la vie chrétienne en lien avec l'Église et la société, en développant des connaissances et des pratiques pertinentes et encourager à ce que chacun vive sa vocation là où il est.
- **Vie de l'Église envoyée** (mission et témoignage) – Contribuer à la mission de l'Église en identifiant les dynamiques interculturelles et en utilisant les ponts et divergences entre les convictions chrétiennes et celles des (groupes de) personnes avec lesquelles il y a interaction.

¹² <https://www.hes-so.ch/la-hes-so/soutien-a-lenseignement/conseil-pedagogique/approche-par-competence> (site consulté le 12 mars 2024).

- **Leadership** – Diriger, administrer et mettre en œuvre des ressources pour atteindre un but et organiser, coordonner le travail en équipe et en réseau.
- **Spiritualité personnelle** – Développer une discipline, pratique spirituelle et rencontre personnelle avec Dieu en adéquation avec ses convictions personnelles et ses réalités professionnelles.
- **Communication/prédication/prise de parole** – Communiquer et prêcher de manière claire et adéquate, oralement, par écrit et/ou selon des modalités appropriées, auprès de publics diversifiés et dans des contextes variés.
- **Accompagnement** – Avoir une posture d’accompagnant (coach, discipulat, relation d'aide, etc.) favorisant la croissance spirituelle et la foi des individus ou groupes accompagnés.
- **Vie de l’Église rassemblée** – Contribuer à la vie de l’Église rassemblée en pratiquant des actes rituels d’Église (cf. actes pastoraux), en développant la vie communautaire et en aidant à la rencontre avec Dieu.
- **Exégèse et théologie** – Connaître la Bible, les outils pour l’interpréter et la comprendre ainsi que les théologies pour construire ses positions bibliques et théologiques.

Ces compétences sont à mettre en lien avec l’identité professionnelle qui a été présentée ci-dessus. Il y aura donc pour chaque compétence des savoirs personnels, métier et organisationnels à développer. En fonction du ministère, il y a un choix de compétences à approfondir, étudier, maîtriser qui devra être fait et ce sera d’autres compétences pour d’autres ministères. Le défi sera la définition des compétences majeures en lien avec un ministère ou l’autre. En fonction de la vocation de chacun, il ne sera pas nécessaire de développer au même niveau chaque compétence.

Nous avons fait le choix de mettre la théologie comme une compétence au même titre que les autres. Nous sommes conscients que cela reste le fondement pour la foi, pensée et action. Par conséquent, il faut définir le plus petit dénominateur commun du savoir théologique et biblique pour tous les ministères. Quelle théologie doit absolument être connue par tous les ministères pour que ces derniers puissent rester dans une « norme évangélique » ? C’est en percevant la théologie comme une compétence que l’on peut commencer à différencier des identités professionnelles comme le théologien du pasteur ou le docteur de l’évangélise, etc.

Est-il nécessaire de signaler que ce n'est pas possible de penser ces compétences de manière indépendantes. Il y aura des recoulements, des liens, des interactions, des redondances qui seront inévitables. Mais c'est le degré d'approfondissement ou la priorité de la compétence qu'il sera nécessaire de préciser et choisir tant pour l'Église que pour l'institut de formation.

À ce stade, et pour éviter l'attente du mouton à cinq pattes, nous précisons que toutes ces compétences ne doivent pas être réunies en une seule et unique personne ou que dans des personnes salariées ou que dans une seule Église locale. Ce qui fait qu'il sera nécessaire de répondre à des questions comme : Quelle est la (ou les) compétence(s) à salarier ? Quelle est la (ou les) compétence(s) supra-Église ? Quelle compétence peut être développée par un bénévole ? Etc.

2. Pour être concret

Il faut oser le changement et la mise en pratique nécessaire pour entrer dans une nouvelle ère qui s'annonce passionnante. Frédéric Lenoir dit que tout changement important de société où l'être humain doit vivre autrement a amené un changement majeur dans la spiritualité et la religion¹³.

Pour être concret, nous avons besoin, en premier lieu, d'accepter que nous devons penser autrement et aller dans des territoires inconnus¹⁴, que ce soit au niveau de l'Église ou des instituts de formation. Sans cette prédisposition courageuse, nous ne pourrons pas vivre ces changements importants. Il y a vraiment un certain nombre de changements de paradigmes à vivre. La proposition de penser par compétences est pertinente pour nous aider à vivre ces changements. Elle ouvre la possibilité de les vivre de manière progressive.

Pour nous aider à nous projeter dans la concrétisation, nous donnons quelques exemples du terrain.

Il est intéressant d'examiner la dynamique d'Église à travers le prisme des compétences et d'identifier ce qui prime dans la pratique. En envisageant l'Église de nos rêves, nous ouvrirons la voie à sa concrétisation. Si l'accent est mis sur l'accompagnement et la vie communautaire rassemblée, il est légitime de se questionner sur les autres

¹³ Podcast, « #430 Frédéric Lenoir : L'Odyssée du sacré », *Métamorphose, éveille ta conscience*, <https://www.youtube.com/watch?v=PRvV1HP6uwU> (site consulté le 12 décembre 2023).

¹⁴ Nous recommandons l'excellent livre de Tod Bolsinger, *Canoeing the Mountains*, si vous voulez réfléchir à la manière dont l'Église peut aller dans des territoires inconnus.

compétences moins exploitées, voire négligées, et sur les mesures à prendre pour les revitaliser. Est-ce que l'équipe pastorale est en phase avec les compétences que l'Église ambitionne de cultiver ? Nous sommes conscients qu'il est impossible de toutes les mettre en œuvre simultanément et que l'histoire spécifique de chaque Église oriente vers des choix spécifiques. Le discours actuel évoque souvent la ‘missionnalité’ ou le ‘discipulat’. On peut avancer l’hypothèse que cela résulte des évolutions significatives des compétences liées à l’engagement de l’Église dans la société et à la dimension missionnaire, ces dernières années. La mission traditionnelle perd de son attrait au profit d’une reconnaissance accrue de l’importance du témoignage au quotidien. Il est donc crucial de restaurer la valeur de ces compétences. Des stratégies sont envisagées, mais il ne suffit pas de les suggérer : l’Église locale doit réfléchir aux connaissances requises pour les mettre en pratique et aux ministères nécessaires pour les soutenir.

On peut envisager différemment certains défis et tensions. En ce qui concerne les discussions sur le ministère pastoral des femmes, une approche axée sur les compétences offre une perspective utile. Si la question de la direction (et donc de l’autorité) suscite des préoccupations pour diverses raisons, il est important de reconnaître qu’il existe sept autres compétences potentielles et indispensables à la vitalité de l’Église.

La compétence sur la spiritualité personnelle, qui est, dans les ministères, fondamentale oblige l’Église locale ou la fédération/union à se poser la question de la manière dont elle aide et accompagne ses ministres à persévérer dans leur approfondissement de cette compétence.

Concernant les instituts de formation, c'est certainement le plus important et le plus difficile à accepter que la théologie soit une compétence. Il faut réussir à se mettre d'accord sur le degré d'approfondissement des connaissances théologiques. Un article des *Cahiers de l'École pastorale* propose des degrés d'approfondissement en théologie pour la définition de ce qu'ils appellent le pasteur-théologien¹⁵, mais il est important de pouvoir faire le même travail pour un pasteur-leader ou un pasteur-accompagnant. Nous restons convaincus que ce n'est pas le même degré d'approfondissement théologique qui est nécessaire à chaque type ministériel.

¹⁵ Collectif, « Pasteur-théologien : promouvoir et reconnaître un ministère nécessaire pour l’Église », *les Cahiers de l’École pastorale*, n° 129 (janvier 2024), p. 10.

Un autre aspect très concret est l'absolue nécessité à ce que les institutions de formation déterminent l'identité professionnelle qu'elles forment et donc les compétences qu'elles développent et donc les savoirs qu'elles transmettent ou accompagnent. Si nous encourageons les Églises à choisir un modèle de ministère, les instituts doivent également le faire (et si c'est en commun c'est encore mieux). La diversité des institutions aura du sens, car elles développeraient différentes compétences nécessaires pour que la vie de l'Église se développe dans sa globalité.

On pourrait penser que le concept de l'enseignant comme un coach d'apprentissage plutôt qu'un expert transmettant son savoir n'est qu'une tendance passagère. Cependant, nous percevons que c'est un changement significatif qui s'observe dans de nombreux domaines. La numérisation contribue également à cette évolution.

Bref, pouvons-nous rêver d'étudiants qui choisissent un profil de ministère, dans la prière en répondant à l'appel de Dieu, accompagnés spécifiquement par une personne de l'Église locale, et qu'ensuite ils puissent déterminer avec un accompagnant académique le degré d'apprentissage des compétences qu'ils doivent développer ? Il est évident que cela demande de la fluidité, de l'adaptabilité et de la reconnaissance entre institutions.

En conclusion

Nous sommes convaincus que l'approche par compétence ouvre de très belles perspectives et répond à certains défis que la société nous impose. Mais pour cela, il faut oser repenser (un peu) l'Église et les institutions de formation. Nous reconnaissons aussi, comme pour tout changement, que cela peut paraître une montagne. Mais comme dans tout processus, la question est : Quel est le pas suivant ? Un cheminement se fait pas à pas.

Nous ne pouvons qu'encourager les Églises et institutions de formation à implémenter cette approche pour proposer des modèles plus diversifiés pour vivre les ministères et pour que plus de personnes trouvent des modèles concrets pour vivre les appels spécifiques de Dieu.

Comment appellera-t-on ce ministère ? L'histoire et la sociologie nous rappellent que les titres ont une signification, il ne faut donc pas les changer pour les changer. Par contre, nous pouvons les habiter de manières diverses et variées.

– « C'est bien ! Mais avec quelles compétences ? »

C'est là la différence !



L'Église et la formation

Se former au(x) ministère(s) n'est pas seulement l'affaire de quelques années d'études dans une école ou faculté de théologie. L'Église, en tant que lieu où s'incarne la vocation, se doit d'être partie prenante de la formation de ceux qui la servent. Quelle place pour l'Église dans la formation au travers de l'expérience ?

par David Rossé,

pasteur dans la
FREE, Suisse

Qu'est-ce que l'Église pour toi ? À chaud, quelques personnes entre 15 et 25 ans se préparant au baptême dans une église de Suisse romande ont répondu de la manière suivante : une communauté, des amis, une famille, le corps du Christ, un endroit où il y a de l'hypocrisie, une maison, un endroit où l'on se sent en sécurité, la maison de Dieu, un lieu d'encouragement.

Ensuite, ces mêmes personnes ont été invitées à imaginer la réponse de leurs amis de classe ou d'apprentissage, de membres de leur famille et voici ce qui est ressorti : une secte, un lieu avec plein de règles, un endroit strict et religieux, un lieu où l'on est coupé du bonheur, un endroit avec des personnes hypocrites, un endroit où il y a des abus. Pour la plupart de ces réponses, ce sont des paroles qu'ils avaient entendues de la part de proches dans les semaines qui précédaient cette matinée de formation.

Dans un autre style, Jürgen Moltmann, un des théologiens majeurs du XX^e siècle, répond à cette même question de la manière suivante :

« L'Église est le peuple de Dieu, et elle est sans cesse responsable devant Dieu qui l'a appelée, libérée, rassemblée. Elle réfléchira donc sur sa vie, ses formes de vie, sa parole et son silence, son action et ses omissions devant le *forum de Dieu*. Mais l'Église est en même temps aussi débitrice des hommes (Rm 1,14). C'est pourquoi elle rendra compte en tout devant

les hommes de la mission que lui impose sa foi et de son exécution. Elle réfléchira sur sa vie et l'expression de sa vie dans le *forum du monde*.

Dans la communauté du Dieu incarné et de l'homme Jésus-Christ glorifié, il peut y avoir ici aucune séparation. L'Église se présentera toujours dans le *forum de Dieu et du monde*¹ ».

Même si des différences sont bien présentes, les futurs baptisés et un théologien majeur semblent se rejoindre sur trois éléments essentiels de l'Église : la dimension communautaire, une tension constitutive de son identité tiraillée entre le *dedans* et le *dehors*, entre la communauté et le monde pour reprendre une expression souvent utilisée, et une dimension spirituelle rendue par les images bibliques de « corps de Christ » ou « maison de Dieu ».

Quelle place pour l'Église dans la formation au travers de l'expérience ?

Le présent article cherche à explorer cette question en partant d'un exemple concret, récent et situté dans un lieu particulier mis en relation avec un appui théologique fort. Cette réflexion part donc à la fois de la réalité d'une Église locale enrichie d'une perspective académique. Ces choix, par définition contingents et situés, ne sauront être exhaustifs. Espérons toutefois qu'ils contribuent à colorer notre réflexion quant à la place de l'Église dans la formation des différents ministères, en particulier le ministère pastoral.

1. L'Église, une communauté qui élève

Dans le mini-sondage des baptisés, la dimension communautaire de l'Église ressort clairement, peut-être même plus que sa dimension spirituelle. Si cette primauté va certainement susciter diverses réactions, il en ressort que les personnes qui forment la communauté chrétienne restent la première dimension perceptible de l'Église. D'une certaine manière, dans le concret de la vie d'Église, on voit le Christ à travers ses représentants. Jean ne dit pas autre chose dans sa Première lettre :

Personne n'a jamais vu Dieu. Or, si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour se manifeste parfaitement en nous.

(1 Jean 4,12. NEC).

¹ Moltmann Jürgen, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, Paris, 1980 (première édition 1975, p. 13).

Pour Moltmann, la communauté est un donné instauré par Dieu lui-même. En ce sens, elle *est*, elle existe au sens le plus fondamental du terme. Elle ne peut *qu'être* prise en considération et sujette à notre réflexion critique dans le domaine de la formation.

Pour les futurs baptisés, cette dimension communautaire est vécue comme une force. Si l'âge des participants influe certainement sur cette perception, l'intuition mérite d'être relevée, car il n'est pas rare que la communauté soit d'abord considérée comme une source de problèmes. La perspective positive et constructive qui se dégage peut devenir structurante dans la manière de concevoir la formation en Église. La communauté représente avant tout une force, un espace où l'on peut se ressourcer, un lieu qui permet de grandir et de s'élever, aussi pour l'apprenant qui vit une expérience formatrice.

2. L'Église en tension entre l'intérieur et l'extérieur

Dans le mini-sondage, le contraste entre la perception de l'intérieur et de l'extérieur de l'Église est significatif ! La question ici n'est pas de savoir s'il faudrait mener une enquête à plus large échelle, ni même d'essayer de comprendre ce qu'il y a derrière ces réponses. Il semble refléter une réalité largement reconnue.

L'Église est vécue et comprise comme un lieu à part et qui pourtant fait partie intégrante de la société dans laquelle elle évolue, avec ses qualités, ses influences, ses lignes de force. Ces deux réalités ne se rejoignent pas forcément et il arrive qu'elles s'opposent. De plus, l'Église a pour mission d'aimer le monde, qui l'entoure à la suite de son Seigneur (Jean 3,16).

En complétant sa formation dans une Église locale, l'apprenant est pris dans cette tension constitutive, qu'il le veuille ou non. De même, cette tension a formé et façonné les personnes qui seront chargées de l'entourer et elle va également influencer son expérience immersive. L'apprenant et les personnes qui l'entourent seront responsables devant Dieu et devant les hommes.

3. L'Église comme réalité spirituelle

Finalement ou premièrement, l'Église est comprise par les chrétiens comme étant le corps du Christ (1 Co 12), c'est-à-dire une réalité spirituelle, qui dépasse les frontières du visible, du terrestre. Cette réalité spirituelle concerne également l'Église locale, le lieu concret, incarné où l'apprenant va continuer sa formation. L'Église locale comporte donc aussi une dimension spirituelle, cette caractéristique

n'étant pas uniquement laissée à l'Église universelle qui englobe tous les lieux à travers le monde et les siècles.

Partant de ces trois caractéristiques qui recèlent déjà bien des visées concrètes sur la formation en Église, il est possible de faire un pas supplémentaire et explorer comment l'Église peut-elle façonne et être un espace de formation pour les futurs ministères appelés à prendre une position de responsables ou de leadership dans l'Église ? Et plus en amont, en quoi peut-elle être un lieu où la vocation pastorale peut s'affirmer et/ou prendre corps ?

4. Un leadership d'écoute

Bien que cette posture d'écoute paraisse contre-intuitive après plusieurs années d'étude et que l'on peut être impatient de transmettre la richesse de tout ce qui a été appris, la formation passe avant tout par là et l'Église locale est un magnifique lieu pour l'expérimenter, l'exemple qui introduit cet article l'illustre bien.

La posture ou l'attitude d'écoutant est choisie et non subie, car on pourrait penser que c'est là le rôle premier du pasteur et/ou du théologien, le rôle que l'on veut bien lui donner. Même si cette réalité s'observe, le pasteur assume ce rôle d'écoutant car il partira de la conviction que l'écoute, à commencer par celle de Dieu, de son Esprit, de sa Parole reste le point de départ de toute son action.

On peut distinguer deux types d'écoute principaux.

1) L'écoute communautaire

« Il me semble entendre ceci ou cela de la part de Dieu », « J'ai reçu cette parole », « J'ai une image à te partager »... Fréquemment, notre écoute de Dieu est individuelle. Nous recevons une parole, une image, un verset dans un temps de prière et d'écoute personnelle. Ce type d'écoute est bien répandu dans nos vies de foi, si bien que l'on pourrait croire, à force, qu'il s'agit là du seul type d'écoute possible.

Un verset dans l'Évangile, souvent utilisé lorsqu'une activité ou une rencontre n'a pas rencontré le succès espéré, nous dit pourtant que « là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt 18,20). La présence de Dieu à travers le Saint-Esprit prend toute sa dimension lorsque deux ou trois sont rassemblés, c'est-à-dire lorsque la communauté de Dieu est réunie par lui. L'écoute communautaire joue notamment un rôle important dans le domaine de la vocation pastorale. La personne qui décide de s'engager

dans un ministère le fait souvent à la suite d'une parole reçue en communauté et/ou à travers la confrontation de son intuition avec d'autres membres du Corps.

L'Église est un lieu de vie assez unique qui regroupe autant d'expériences que de personnes présentes. Des personnes vivant leur vie, avec plus ou moins de bonheur, plus ou moins de foi, plus ou moins de réussite... Leur situation familiale et professionnelle est très différente, sans parler de leur origine, leur langue maternelle ou la manière dont ils vivent leur foi en Jésus-Christ.

L'apprenant rencontre ces personnes par les différentes activités qui viennent à lui, mais plus encore il désire rencontrer ces personnes pour se mettre à leur écoute. Quelles sont leurs questions ? Quelles sont leurs préoccupations ? Qu'est-ce qui les influence ? Qu'est-ce qui leur fait peur ? Ces quelques exemples de question vont orienter ses recherches et sa prière, plus encore elles vont stimuler son appel, sa vocation aussi de manière critique car elles sont signes de vie et de mouvement. De manière plus spécifique, ces rencontres offrent la possibilité d'être à l'écoute des expériences personnelles sur le terrain de la foi. Mon maître de stage pastoral aimait bien poser la question toute simple de savoir comment les personnes qu'il avait en face de lui avaient rencontré Jésus. Cette question ouvre sur un domaine vaste, essentiel et pourtant peu fréquenté, par pudeur ou par gêne. Elle permet non seulement de mieux connaître les personnes et de savoir pourquoi elles se retrouvent tout à coup en face de nous comme ministre et dans le même mouvement elle permet de les rejoindre sur un terrain particulier et commun, celui de la foi, où il est souvent moins facile d'aller.

2) L'écoute de la communauté ET l'écoute du monde

Au fil de l'écoute, il deviendra évident que les personnes rencontrées sont insérées dans la société qui les entoure, et généralement elles sont plus intégrées dans cette réalité-là que les « professionnels du spirituel », que l'on appelle pasteurs ou membre d'une équipe de ministère. En ce sens, leur écoute permet à l'apprenant d'être également à l'écoute du monde qui l'entoure, qu'il est appelé à rencontrer et à aimer. Ce ne sera certainement pas le seul moyen de se connecter avec l'extérieur de l'Église, le dehors ; on observe malgré tout que le temps passé à l'intérieur de l'Église, le dedans, est plus important que celui passé au dehors, donc il n'est pas inutile de valoriser ces ouvertures sur l'extérieur.

5. Un leadership d'action : un lieu pour expérimenter et agir

« Écouter ne suffit pas ! » L'écoute est essentielle, nous venons de le voir, mais elle ne suffit pas, elle *doit* s'accompagner de l'action. Pensons simplement à l'appel d'Abraham, il écoute la parole de Dieu ET il part ; il écoute ce que lui dit son Seigneur ET il prend une décision radicale pour la suite de sa vie et celle des siens (Gn 12). L'écoute ne va pas sans l'action, même si l'un précède l'autre. L'apprenant doit donc consentir à s'exposer, ce qui ne va pas de soi.

Car s'exposer dans l'action comporte une prise de risque indéniable. Plusieurs peurs peuvent apparaître : la peur de mal faire, la peur de ne pas être à la hauteur, la peur de passer à côté, la peur du regard des autres, peur de ne pas être entendu ou mal entendu, la peur de ne pas être digne de la vocation reçue de Dieu... Certaines peurs et/ou mauvaises expériences sont à même de ternir une vocation, voire de l'éteindre. Le sujet est donc sensible. Dans ce sens, il peut être séduisant de se cacher et il est même possible de se cacher dans l'écoute. Malgré tout, il est essentiel de savoir identifier cette envie et ensuite mettre en œuvre des moyens pour résister à la tentation de se cacher, de renoncer à s'exposer. Il est envisageable d'adapter les prises de risques en fonction des qualités de l'apprenant, d'en discuter avec lui, de créer un plan d'entraînement dans les différents types d'expériences proposées, avec la possibilité d'adapter au fur et à mesure des retours sur expériences.

L'action dans une Église locale est toujours publique et toujours devant Dieu. Les formes sont variées, mais toujours elles impliquent la présence d'autres personnes et celle de Dieu. Quel regard est-ce que l'apprenant va poser sur ces personnes qui sont avec lui et en face de lui ? Comment va-t-il appréhender le fait d'agir devant Dieu ? Quelle est l'image qu'il se fait de Dieu ? Autant de questions à aborder de front avec l'apprenant avant et après les temps d'expérimentation.

6. Un leadership tourné vers l'avenir

Ces différentes observations visent une perspective : l'avènement du Royaume de Dieu. L'Église reste tendue vers son Dieu et l'avènement de son Royaume. La mission de l'Église, et en son sein les différents ministères qui la servent, ne trouve pas sa finalité en elle-même mais dans le Royaume de Dieu qui vient.

Cela influence sa manière d'être, y compris lorsqu'il s'agit d'offrir un espace d'expérimentation et de formation. Tendre vers le

Royaume de Dieu implique une ouverture à Dieu, aux hommes, à l'avenir.

« Car l'Église du Christ est une ‘Église ouverte’. Elle est ouverte pour Dieu, ouverte pour l'homme et ouverte pour l'avenir de Dieu et de l'homme. L'Église s'étoile quand elle abandonne une de ces ouvertures et se ferme à l'égard de Dieu, de l'homme et de l'avenir² ».

Cette ouverture sera décisive pour l'apprenant comme futur *leader* tout autant que pour la ou les personnes qui l'entourent. L'apprenant est en devenir, ce qui rejoint une des caractéristiques-clés de la formation par essence tournée vers le futur. Avant d'être une simple observation pratique cette visée est théologique, car le chrétien place sa foi en Dieu qui regarde vers l'avant et pour lequel rien n'est figé. L'apprenant comme le formateur en Église, et comme l'Église dans son ensemble, place sa confiance, sa foi dans ce Dieu-là.

Il y a alors une forme d'égalité entre l'apprenant et celui qui accompagne l'apprentissage, qui sont les deux ouverts à ce que l'Esprit Saint veut faire de son Église à l'avenir. Une forme d'égalité aussi dans le fait d'être visités par ce même Esprit qui continue à façonner les cœurs à travers les expériences vécues en vue du Royaume.

Cette perspective, cette manière de vivre la foi refuse tout esprit de défaite, de peur, de scepticisme car l'Église dans son ensemble est embarquée dans son aventure par ce Dieu-là, un Dieu d'espérance et de nouveauté. Sa mission est de rester ouverte à l'Esprit Saint alors que de nombreuses forces centrifuges sont à l'œuvre. Sa mission est de rester ouverte à l'autre, alors que le courant pousse à s'occuper en priorité, sinon exclusivement, de soi. Sa mission est de se centrer sur la venue du Royaume et de sa justice (Mt 6,33), alors que les alternatives séduisantes sont légion.

Conclusion

De manière concrète, il est possible d'envisager un projet de stage découverte du ministère impliquant les instituts de formation et les Églises locales.

Il serait par exemple possible qu'un institut de formation développe une offre de stages découvertes. Le format serait de quelques

² Molmann Jürgen, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Éditions du Cerf, coll. Cogitatio Fidei, Paris, 1980 (première édition 1975, p. 14).

semaines au maximum dans le but d'offrir un espace d'écoute et d'expérience. Écoute qui peut permettre le discernement de la vocation et l'expérience qui permet d'élargir les représentations du ministère. Le format court permet d'abaisser le seuil et de rejoindre les personnes dans un moment de discernement qui n'est pas forcément adressé aujourd'hui.

La formation étant la raison d'être des instituts de... formation, il semble clair que ce soit leur responsabilité de prendre le leadership de cette offre. Le partenariat avec les Églises locales paraît également évident. Elles seraient sollicitées et sélectionnées par l'institut de formation comme étant des lieux propices à l'écoute et l'expérience, avec des personnes formées pour accompagner les personnes désirant approfondir une vocation. En ce sens et au niveau pratique, elles sont responsables d'une grande partie du projet tout en laissant le domaine d'expertise aux instituts de formation chargés de présenter, de coordonner et de mettre en relation les différents acteurs.

Il semble aussi préférable de commencer ce type de projet avec un nombre relativement restreint de lieux d'accueil potentiels, voir même d'individualiser encore plus en acceptant de collaborer avec le lieu proposé par la personne qui désire vivre ce stage.

Ces quelques balises placées sur le chemin de la formation en Église et ces quelques idées concrètes permettront, nous l'espérons, d'orienter certaines pratiques et favoriser la croissance de tous.



Évaluez-vous les uns les autres ?

par Naomi
GRABER-LOESENER,
collaboratrice scienti-
fique et académique à
la HET-PRO, Suisse

Que ce soit dans les milieux scolaire, professionnel ou ministériel... nous avons tous déjà eu, au moins une fois, une expérience en lien avec l'évaluation, elle qui est souvent tant redoutée. Souvenir d'enfance gratifiant ou désastreux, « l'évaluation attise nécessairement les passions, puisqu'elle stigmatise l'ignorance des uns pour mieux célébrer l'excellence des autres¹ ». Dans les cas désastreux, si l'on ne devait mentionner qu'eux, il peut y avoir du côté de l'évaluateur, l'appréhension de blesser, d'être méchant, peut-être un certain orgueil dû au rôle ou encore le fait de trouver ça inutile et donc de « le faire pour le faire ». Du côté de la personne évaluée, il peut y avoir l'angoisse d'être jugée, la peur d'être piégée ou d'échouer. Quoi qu'il en soit, évaluer est une tâche complexe.

Pourtant, à en croire les pédagogues et les experts, l'évaluation, lorsqu'elle est bien faite, est un véritable moyen pour accompagner la progression d'un individu ou d'une institution. Il s'agit d'une aide, d'un support d'évolution : le fait d'avoir un regard externe, une prise de recul, sur ce que l'on apprend ou ce que l'on fait, permet d'aller plus loin et d'améliorer ses compétences ou son environnement.

Qu'en est-il alors de l'évaluation dans l'Église ? Quel intérêt y a-t-il ? La première chose qui vient en tête est sûrement l'évaluation des pasteurs et ministres et nous en parlerons quelque peu dans cet article. Un second point qui attirera notre attention concerne la formation aux ministères.

¹ Philippe Perrenoud, *L'évaluation des élèves. De la fabrication de l'excellence à la régulation des apprentissages. Entre deux logiques*, DeBoeck Université, 1998, introduction.

Cet article s'adresse à tout un chacun, évaluateur ou personne évaluée, critique amateur ou formateur inné, dans le but d'explorer quelques pistes de réflexion et souligner la valeur de regards externes posés sur nos compétences ou celles de ceux qui nous entourent. En effet, l'évaluation peut être un véritable outil bénéfique pour l'Église et son édification.

Une pratique sociale

De nos jours, l'évaluation est un élément clef. Évidemment, elle l'est dans les milieux scolaires auxquels elle est le plus souvent rattachée, mais aussi dans les milieux d'entreprise. Certains regards se noircissent alors à la lecture de ces lignes car oui, l'Église n'est ni un milieu scolaire, ni une entreprise. Pourtant, il s'agit tout de même d'un lieu de formation et d'édification des croyants et c'est un « organisme et une organisation dont la vie et le développement se construisent à partir de divers ministères² », qui mériterait donc d'être évalué régulièrement, notamment en ce qui concerne les personnes qui en ont la responsabilité ou ses manières de fonctionner. Ici, nous nous concentrerons principalement sur l'évaluation des personnes et comment elle se pratique, de manière générale et dans le cadre de la formation aux ministères.

La thématique passionne premièrement les sciences de l'éducation. Entre « processus » et « pratiques », les chercheurs tentent de trouver de nouvelles manières de faire³. Cependant, si on reste dans un champ plus global, l'évaluation reste un « ensemble de pratiques sociales spécifiques et discernables que la recherche doit nous permettre de mieux comprendre ». À priori, évaluer est donc une chose plutôt naturelle car « avant d'être codifiée l'évaluation est une pratique sociale spontanée et tout objet est susceptible d'être évalué⁴ » et, en effet, on pose facilement un jugement (qui peut être positif !), en fonction de certaines attentes ou certains critères, sur un objet donné comme un article de *Hokhma*, une prédication, les chants qui ont été chantés le dimanche matin, voire sur la personne qui les a chantés... Ainsi, les communautés que nous fréquentons sont des lieux où l'on évalue énormément : faisabilité d'un projet, choix de nouveaux responsables,

² Noël K. N'Guessan, « Supervision, évaluation », *Dictionnaire de Théologie Pratique*, Charols, Excelsis, 2021, p. 785.

³ Bernard Donnadieu, « L'évaluation : un ensemble de pratiques sociales situées », *Les Dossiers des Sciences de l'Éducation* (2001), pp. 21, 24.

⁴ Jean Guichard et Michel Huteau, « Évaluation (Évaluation) » dans *Orientation et insertion professionnelle*, coll. Univers Psy, Paris, Dunod, 2022.

personnes en responsabilité ou encore qualité des contenus proposés, tout cela concerne chaque personne, bien sûr à des niveaux plus ou moins élevés.

Afin d'être plus efficace et juste dans nos pratiques, notre savoir-agir dans ce domaine pourrait donc, lui aussi, être évalué ! Parfois critiquées même du côté des « évaluateurs », les méthodes d'évaluation suscitent des questionnements. Quel regard portons-nous sur notre propre pratique ? Que pouvons-nous mettre en place pour l'améliorer ? Il ne s'agit pas ici de trouver de nouvelles manières d'évaluer mais plutôt d'observer les pratiques mises en place en ayant un regard critique sur le sujet.

S'informer, « juger », comparer

Parmi les nombreuses définitions qui engendrent également amalgames et confusions⁵, nous proposons de nous arrêter sur la suivante qui dit que l'évaluation consiste

après avoir prélevé de l'information, à poser un jugement de valeur, une appréciation, sur quelque chose et ce jugement de valeur lui-même. [...] Le jugement de valeur résulte toujours de la comparaison entre un référent (critères, normes, objectifs de formation ou de production, référentiel d'emploi ou de formation...) et la réalité observée (le référé)⁶.

Il est important de noter que tout jugement de valeur n'est pas une évaluation ou en tout cas, qu'il ne devrait pas être considéré comme tel. De plus, la dimension subjective de l'évaluation est aussi soulignée : il s'agit bien d'une appréciation personnelle, certes contenue dans un cadre de référence, mais tout de même influencée par les sujets. Nous pouvons souligner notamment trois points essentiels dans cette définition. Le point central est sans doute le fait de poser un jugement de valeur sur l'objet et sur ce jugement lui-même. En effet, chacun possédant ses biais cognitifs, l'évaluation reste toujours subjective (au moins en partie).

Juger

Il semble intéressant de souligner ici certains éléments bibliques sur la notion de jugement qui peuvent alimenter notre réflexion.

⁵ Bernard Donnadieu, « L'évaluation : un ensemble de pratiques sociales situées », *Les Dossiers des Sciences de l'Éducation* (2001), pp. 23-24.

⁶ Guichard, Huteau, « Évaluation (Évaluation) ».

Plusieurs ont sans doute déjà dû faire face à une certaine frilosité lorsqu'il s'agit d'évaluer ou même de parler d'évaluation dans l'Église. Aussi, il y a parfois une peur d'utiliser le terme *jugement*, tant il est connoté négativement dans de nombreux milieux. Souvent, les associations faites avec ce terme concernent plutôt le domaine légal et il rappelle évidemment le Jugement de Dieu, qui peut à la fois fasciner, être source d'espérance et terroriser. Pourtant les termes associés au jugement dans la Bible n'ont pas nécessairement une connotation péjorative et il est nécessaire de bien souligner la différence entre le jugement appartenant à Dieu seul et la capacité d'évaluation des pairs. Concernant le premier cas, en effet, Dieu seul est Juge, lui le seul Juste et Souverain. Lorsqu'il est question de jugement dans l'Ancien Testament, le terme hébreu מִשְׁפָט (*mišpât*) est le plus souvent associé à la dimension judiciaire, et est en général un thème de la parole des prophètes pour désigner le jugement eschatologique⁷. Dans la Septante, puis dans le Nouveau Testament, on retrouve le terme grec κρίνω (*krinô*), qui se rapporte plus globalement au fait de juger, et aussi au fait de décider ou encore de gouverner⁸.

Concernant le jugement par les humains, plusieurs textes bibliques du Nouveau Testament mettent en avant le fait de ne pas juger. Dans Matthieu (7,1) par exemple, il est surtout question de ne pas condamner l'autre et de ne pas le juger par fierté, de manière différente dont on se jugerait nous-mêmes, laissant de côté nos propres faiblesses⁹. Le chapitre 14 de Romains (vv. 4,10) quant à lui insiste sur la légitimité à juger, qui revient à Dieu seul, ce que l'on retrouve également dans la lettre de Jacques (Jc 4,11-12). En jugeant de cette manière, l'être humain se prendrait donc pour ce qu'il n'est pas et empiéterait sur un rôle divin¹⁰, prononçant son propre verdict sur autrui¹¹.

⁷ Peter Enns, « מִשְׁפָט », *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 2, Grand Rapids, Zondervan, 1997, pp. 1142-1144.

⁸ Moisès Silva, « Κρίνω », *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, vol. 2, Grand Rapids, Zondervan, 2014, p. 745.

⁹ Richard T. France, *L'Évangile selon Matthieu*, vol. 1, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2005, p. 162.

¹⁰ Samuel Bénétreau, *L'Épître de Paul aux Romains*, vol. 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1997, p. 212.

¹¹ Douglas J. Moo, *The Letter of James. An introduction and commentary*, coll. Tyndale New Testament Commentaries, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity/Eerd-mans, 1985, p. 152.

S'informer, discerner et reconnaître

En revanche, plusieurs commentateurs mettent en avant qu'il ne s'agit pas d'interdire toute forme de jugement¹², en faisant bien attention à la définition qu'on donne à ce dernier. En effet, il ne s'agit pas de juger la personne mais plutôt des actes ou des comportements. Le fait de discerner chez l'autre des qualités ou des défauts est d'ailleurs plutôt encouragé et « le Nouveau Testament sollicite souvent nos facultés critiques pour porter des jugements de valeur¹³ ». Peu après l'injonction de ne pas juger en Mt 7, il est question de reconnaître ce qui est saint (v. 6) puis, Jésus donne une « règle pour le discernement des esprits¹⁴ » afin que les disciples soient capables de reconnaître les faux-prophètes (vv. 15-20). Le terme ἐπιγνώσκω (*epiginōskō*) du v. 16 correspondrait à une reconnaissance dans le sens d'une connaissance pleine, d'une compréhension profonde¹⁵ suite à un examen attentif¹⁶. Les prophètes sont ici soumis à des critères et un jugement de valeur est porté sur eux, comparant les bons et les mauvais fruits. Les critères auxquels ils sont soumis dépendent évidemment du contexte de l'époque : c'est leur attitude personnelle, dans la société et dans la communauté qui permet la reconnaissance. De même, le contexte des Églises pauliniennes incite à une évaluation des ministres de l'Église¹⁷ et les lettres à Timothée et Tite, par exemple, proposent des critères relativement précis pour leur évaluation¹⁸. Encore aujourd'hui, les pasteurs et responsables d'œuvres ou d'Églises sont les premiers à être évalués (voire jugés !), et cela paraît sans doute évident du fait de leur rôle, de leur responsabilité et aussi de leur visibilité.

À titre d'illustration, nous pourrions également citer le livre de Deutéronome qui donne des exemples de critères simples et précis en ce qui concerne l'évaluation des prophéties (Dt 13,2ss ; 18,20-22).

¹² Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, coll. World Biblical Commentary, Dallas, Word Books, 1993., p. 169.

¹³ France, *L'Évangile selon Matthieu*, p. 162.

¹⁴ Daniel Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1995², pp. 189-191.

¹⁵ Moisès Silva, « Γνώσκω », *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, vol. 1, Grand Rapids, Zondervan, 2014, p. 575.

¹⁶ Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, p. 189.

¹⁷ N'Guessan, « Supervision, évaluation », p. 186.

¹⁸ À ce propos, voir la thèse de Noël K. N'Guessan, *L'évaluation du ministère pastoral : Une étude à la lumière des Épîtres pastorales (1 et 2 Timothée, Tite)*, Carlisle, Langham Partnership, 2017.

L'étude de ces textes vient aussi interroger la nécessité de l'évaluation et les pratiques utilisées dans notre contexte actuel. Qu'est-ce qui a besoin d'être évalué dans nos communautés et de quelle manière ? Car il ne s'agit pas d'évaluer tout le monde, ni tout le temps, mais plutôt de le faire à bon escient en vue de travailler à la croissance de la communauté et de ses membres.

Un besoin de cadre

Dans l'évaluation, on « [examine] le degré d'adéquation entre un ensemble d'informations et un ensemble de critères adéquats à l'objectif fixé, en vue de prendre une décision¹⁹ ». Il y a comparaison entre un référent et un référé, ce qui nécessite un certain cadre pour que cela soit fait correctement. Selon le cadre, la décision prise peut différer. Dans le contexte d'une formation, cela peut être de faire passer l'étudiant en année supérieure, ou de lui donner une certification. Au sein de l'Église, il peut s'agir de reconduire ou non un mandat, d'engager une personne ou encore de concrétiser un projet. Pour chacun de ces points, on peut remarquer que les critères ont une importance cruciale car ils sont en partie ce qui permet de garder un certain recul et une certaine objectivité. En effet, comme déjà mentionné, on ne peut nier une certaine part de subjectivité dans la prise de décision. C'est d'ailleurs à tort que l'on oublie parfois que l'évaluation nécessite que des critères ou des objectifs soient déterminés et qu'en général, il est bien, voire nécessaire, de les communiquer, afin de ne pas tomber dans un simple jugement de valeur mais bien dans une évaluation qui permet d'édifier la personne et la communauté. Ainsi, le cadre peut être déterminé par ce qui est attendu d'une personne sans besoin que des tableaux d'analyses soient érigés. Souvent, en ce qui concerne le ministère, il est également discuté avec la personne concernée par l'évaluation. Aussi, il peut simplement s'agir de rappeler ce que la Bible elle-même donne pour cadre, que ce soit pour le ministère, la vie des personnes et celle de l'Église. Citons encore la manière dont il nous est enseigné de traiter les cas de discipline, de manière communautaire, en Mt 18,15-18 et qui souligne l'importance du cadre. Exercer un jugement comme demandé par Dieu, avec la capacité de discernement donnée par l'Esprit est essentiel.

Regard sur l'évaluation dans la formation au ministère

La « crise des vocations ministérielles » évoquée depuis plusieurs années dans le milieu évangélique a débouché sur plusieurs études concernant le pastorat²⁰. Les questions principales traitent notamment de l'attrait du ministère aujourd'hui, des rôles pastoraux, et de la formation, à savoir comment mieux former les pasteurs et les personnes qui sont appelées au ministère – par ministère, entendons un sens plus large que le seul « ministère pastoral », incluant de la sorte les responsabilités et le service des milieux ecclésiaux et para-ecclésiaux de manière plus large –. Ainsi, les résultats des enquêtes semblent mettre en avant la nécessité de mieux comprendre comment préparer les personnes qui s'engagent au service des communautés de la meilleure manière. Quels sont les critères qui permettent de dire qu'un pasteur, ancien, diacre, missionnaire... exerce son ministère de la bonne manière ? Comment évalue-t-on si une personne peut être engagée et assumer le rôle qui lui est demandé ? Dans la formation en théologie, certaines manières de faire sont bien connues des étudiants et souvent, ce sont les dissertations et les examens de fin d'année qui évaluent leurs aptitudes et principalement les connaissances et les compétences théologiques. Globalement, cela vise à dire sur un exercice donné à un moment donné (il nous semble important de le préciser), que l'étudiant est capable d'exposer des connaissances et d'utiliser certains outils, qui devraient lui être utiles dans son ministère.

Ce modèle classique n'a pourtant pas la prétention d'être le modèle unique, les pratiques d'évaluation dépendant en fait de plusieurs facteurs :

- l'évaluateur : le plus souvent un superviseur ou un supérieur hiérarchique, un expert, ce qui donne aussi la légitimité de son évaluation. Il peut s'agir d'un professeur, formateur ou maître de stage, d'un accompagnant, d'un groupe employeur mais aussi d'un pair, ou de soi-même, dans le cadre d'une auto-évaluation.

²⁰ À ce propos, voir par exemple Luigi Davi, « Raréfaction des vocations pastorales : un défi pour la formation théologique ? », *Hokhma*, n° 124 (2023), pp. 95-118 ; Erwan Cloarec, *Être pasteur au 21^e siècle : Défis et enjeux du pastorat pour aujourd'hui*, coll. *Les Cahiers de l'École pastorale*, Paris, Croire Publications, 2020.

• le but de l'évaluation : pour conceptualiser imaginons... Lorsque l'on vous demande comment votre voyage était, évalue-t-on le voyage global, c'est-à-dire le cheminement et ses étapes, ou plutôt le point d'arrivée ? En quelque sorte, il en va de même pour l'évaluation : une personne est-elle évaluée sur son processus d'apprentissage (son cheminement, ses étapes, son évolution, sa capacité d'adaptation) ou sur le point d'arrivée, c'est-à-dire ses acquis à un temps t donné ? Cherche-t-on à évaluer sa capacité à réfléchir à un problème donné ? Ses compétences pour agir dans des situations auxquelles elle sera confrontée ? Ses connaissances théoriques sur un sujet ? La capacité à utiliser ces connaissances convenablement ? Aussi, il semble important de préciser à nouveau que l'évaluation n'est pas une fin en soi mais qu'elle vise plutôt à transformer les choses pour qu'elles soient plus efficientes²¹.

• l'objet de l'évaluation : si un examen de connaissances peut convenir à l'évaluation des savoirs, on remarque bien que d'autres pratiques seront nécessaires pour évaluer des savoir-faire, le lien à la spiritualité ou le savoir-être, par exemple.

Ainsi, il est à noter que l'évaluation joue un rôle important dans la formation des futurs ministres et qu'elle demande d'être adaptée, voire plurielle, afin de couvrir plusieurs domaines.

Des partenariats nécessaires

Ce dernier point souligne par ailleurs la nécessité du partenariat entre les instituts de formation et les Églises. Si les instituts de formation peuvent être garants de l'acquisition de certains savoirs et compétences ou de la confirmation d'une vocation, l'Église joue toujours son rôle dans l'accompagnement des personnes et la reconnaissance de leur ministère, ainsi que dans leur formation. Elle apporte aussi des éléments que les instituts et écoles ne sont pas en mesure d'apporter comme l'expérience²², si importante dans la construction de l'identité professionnelle. Pour aller plus loin, le partenariat permet aussi de valoriser le rôle de l'Église dans la formation de ceux qui la servent et la constituent. Parallèlement, les instituts, écoles et universités doivent pouvoir penser leurs formations en fonction des Églises, non pas pour former des personnes qui se fondaient simplement dans la masse des pratiques

²¹ Jessy Jaison, *Towards Vital Wholeness in Theological Education: Framing Areas for Assessment*, Langham Global Library, 2017, p. 120.

²² Cloarec, *Être pasteur au 21^e siècle*, pp. 40-43.

mais qui seraient justement capables de les évaluer avec discernement, car la question qui se pose est la mesure dans laquelle les personnes formées « ont un impact sur l’Église et, à travers celle-ci, sur la communauté environnante et la société en général²³ ».

De plus, en termes d’évaluation, on pourrait se poser la question de savoir qui serait mieux à même d’évaluer un pasteur ou responsable d’organisation chrétienne, si ce n’est des personnes avec de l’expérience et du discernement, les personnes qu’il sert ou encore la communauté avec laquelle il vit (en soulignant qu’un regard externe constructif est en général bienvenu). Encore une fois, cela demande cependant un cadre et des critères, ceux-ci devant pouvoir être mieux déterminés, premièrement en prenant en compte les critères bibliques qui posent eux-mêmes une base et deuxièmement, par une meilleure définition des rôles pastoraux et des besoins des communautés.

On peut se demander dans quelle mesure le fait de codifier et de préciser certaines pratiques d’évaluation vient donner un caractère trop « professionnel » aux ministères et à la formation. L’objet de cet article n’est pas de traiter de la tension vocation-profession déjà évoquée depuis de nombreuses années²⁴ mais il nous paraît intéressant, en guise d’ouverture, de mentionner ce point, souvent sujet à débat. Si on peut effectivement voir des risques dans le fait de parler de professionnalisation, et notamment en faisant le lien avec l’évaluation des ministres et le cadre qu’elle demande, il semble cependant important et juste de souligner ce qu’elle aurait de positif. Car l’évaluation doit viser à permettre une meilleure compréhension du ministère et surtout à donner les moyens qui permettent d’aller plus loin dans l’excellence, tout en restant dans un esprit d’humilité, de service et de dépendance à la grâce de Dieu²⁵. Cette meilleure compréhension du ministère devrait ainsi permettre aux instituts, écoles et universités de repenser la formation en intégrant cette dernière avec plus d’insistance comme partie prenante de l’Église et reliée au contexte, plus que comme un satellite, afin de préparer au mieux ses ministres, mais cela reste une chose de plus à évaluer.

²³ Stuart Brooking, *Sommes-nous performants ? Étudier notre contexte pour améliorer nos programmes d’études.*, coll. ICETE, Carlisle, Langham Global Library, 2018, p. 56.

²⁴ À ce propos, voir l’article de Lucie Bardiau-Huys, « L’évolution de la recherche autour du malaise pastoral et la professionnalisation de ce ministère », *Théologie évangélique* 14/1 (2015).

²⁵ Lucie Bardiau-Huys, « L’évolution de la recherche autour du malaise pastoral et la professionnalisation de ce ministère », *Théologie évangélique* 14/1 (2015), p. 23.

Une culture de l'évaluation ?

Évaluer a souvent eu (et a peut-être encore...) une connotation condamnatrice, mais une culture de l'évaluation visant à construire, transformer et édifier l'Église peut offrir de nouvelles perspectives, spécialement pour la formation au ministère mais aussi pour l'Église de manière plus générale.

Jugez-en vous-mêmes, si l'évaluation des personnes, des pratiques ou des institutions n'est et ne doit absolument pas être une finalité, serait-elle un moyen « nécessaire pour apporter une transformation dans notre identité et ce que nous avons l'intention d'accomplir²⁶ » ?



Advenir... pour devenir

par
Lydie RAMASCO-PASQUIER,
philosophe
de l'éducation

Au-delà de la place de l'expérience, notamment au travers de stages, il semble pertinent de souligner son importance en lien avec les apprentissages permanents du pasteur·e. Nous sommes tous apprenants. Si, dans les modèles d'enseignement proposés, le rapport aux apprentissages est évident pour certains, d'autres ont besoin de médiation pour apprendre à apprendre. Quels sont les critères nécessaires à l'apprentissage dans un monde académique ou professionnel ? Un regard philosophique sur la question.

Motivation

Dimension classiquement représentative du mouvement conatif, la motivation a été fort étudiée ces vingt dernières années par les sciences cognitives, de l'éducation ainsi que les psychologies cognitives et sociales. Elles ont su apporter la pertinence de leurs regards dans ce domaine. Arrimées au souci primordial d'une société en recherche de sens, leurs expertises permettent de trouver des issues constructives au recul de l'engagement général de l'humain face à aux apprentissages. Essentielle, la motivation ne représente toutefois que l'orée du mouvement conatif dans son ensemble ; les procédures *remotivationnelles* mises en place en formation, aussi capitales qu'elles puissent être, se font parfois au prix d'une certaine omission des ressorts conatifs fondamentaux perceptibles à la croisée des chemins du savoir. D'aucuns comprendront, par expérience, qu'il ne suffit pas seulement d'être motivé à faire quelque chose pour le concrétiser activement. Derrière les *procédures* suscitant l'engagement dans la tâche formulées par des experts et relativement applicables immédiatement (climat motivationnel, dynamique motivationnelle, stratégies

motivationnelles, entretien motivationnel, communication motivationnelle...), la compréhension des *processus* qui les rendent pérennes pourrait lentement s'effilocher à moyen terme. Son assise est pourtant fondamentale dans une carrière d'enseignant et d'apprenant. Fondamentale et ontologique. Plus qu'on ne l'imagine, les « *comment faire* » légitimement exigés par les praticiens, les moyens protocolés pour parer au plus pressé, focalisent leur attention sur les procédures concernant l'action proprement dite, réservant peu de temps à une réflexion sur les « *pourquoi* » et « *pour quoi* » relatifs à la construction singulière de sens¹. Même le terme même de *moyen* qu'on emploie à tour de bras devrait nous alerter : Aristote interpelle déjà ses interlocuteurs Nicomaque et Eudème à ce sujet dans ses deux *Éthiques*², en mettant en lumière l'existence de deux acceptations procédant de deux perceptions apparemment opposables, *Praxis* et *poiesis*. Certains commentateurs les recensent en effet comme deux élans en vis-à-vis fondant une éthique professionnelle et une vision éducative à long terme : deux épistémologies complémentaires pour un même objectif.

Respiration

L'éducation est un des objets privilégiés de la réflexion philosophique. La philosophie de l'Éducation, branche dédiée à sa compréhension, en révèle les tensions intrinsèques sans jamais s'en accommoder, soulignant dès le début de son analyse deux lignes de force et de fragilité qui la traversent. Deux étymologies sont mises en perspective pour en circonscrire les fondements ; elles en dévoilent deux mouvements paradoxaux :

- *educare* qui signifie *élever, avoir soin de, donner un apport substantiel* à un organisme incapable d'homéostasie sans nourrissement exogène, mouvement partant de l'extérieur vers l'intérieur,
- *educere* ou plus précisément *ex-ducere* qui exprime au contraire l'idée de *faire sortir, de mettre dehors, de tirer hors de, de mettre au monde* celui qui se serait attardé au dedans³.

¹ Les actions sont « faites en vue d'autres bien qu'elles-mêmes » (...). Aristote, *Éthique à Nicomaque*, « L'action requiert toujours deux termes, la fin et les moyens ». La vertu est une manière d'être stable ($\epsilon\varsigma\varsigma\varsigma$, $\delta\alpha\theta\epsilon\sigma\varsigma$), qui se traduit par des actes.

² L'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème* (cf. 1106b36-1107a6 et 1227b8-9).

³ Tirer du sein de sa mère, mettre au monde, faire éclore, élever un enfant, exhausser, élever en l'air, au ciel, célébrer, épouser le temps, passer le temps... Cette dernière traduction interpelle notre sujet de recherche lié à la temporalité. Dictionnaire



Ainsi, d'où qu'on l'observe, l'éducation, au travers de ces deux élans inversés, s'organise en un *mouvement respiratoire* qui rend compte de la faculté d'un être à mouvoir et se mouvoir en étant mu, affecté en retour par cet échange d'une fluidité presqu'entendue. Factuellement, chaque flux, pris isolément, ne peut être séparé de celui dont il reste tributaire pour exister. L'un engrène l'autre comme l'autre entraîne l'un cyclothymiquement⁴, dans une amplitude qui ne demande qu'à être exercée⁵ et valorisée dès la vie apparue. Il semble pourtant clair qu'à ce mouvement... il y ait un commencement.

D'espaces... et de temps

Deux dialectiques existentiales s'interpellent en phénoménologie de l'éducation (formation) : l'advenir et le devenir. Avec deux temporalités en vis-à-vis : le *déjà-là* et le *pas-encore*. En effet, le *pas-encore* empiète sur le *déjà-là* dans un entre-deux que représente le *maintenant*. Aucun ne peut être envisagé sans les autres. Revenir à l'étymologie latine renforce leurs liens temporels. En effet, *ad-venire*, signifie *ce qui survient*⁶ (ce que l'on voit arriver à soi – mouvement de l'extérieur à l'intérieur, de ce qui n'est pas moi et qui vient vers moi) tout en exprimant simultanément le fait de *parvenir* à un lieu⁷ (aller vers ce qu'on a projeté – mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, de ce que je suis vers ce qui se profile) ; dès lors, en se présentant autant sous la forme d'un *déjà-là* que celle d'un *pas-encore*, l'*a-venir*

Gaffiot Latin-Français, p. 572. <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?educare>.

⁴ Du grec κύκλος « cercle » ; θυμὸς « état d'esprit ».

⁵ Symboliquement, toute éducation respectueuse des droits universels de la personne humaine (Art. 26), ne peut que valoriser ces deux élans (*educare/inspiration-educere/expiration*), source et fruit de dignité (Art. 1), en les considérant comme des devoirs imprescriptibles envers celles et ceux qui ne peuvent les revendiquer parce que vulnérables dans les faits. Elle leur en est redévable : lieu privilégié de connaissance et de reconnaissance des capacités inhérentes à chacun·e, temps favorisant l'éclosion de leurs potentiels. Les notions de capacité et de potentiel que nous mettons en perspective sont à rappeler : la capacité est effective et manifeste alors que le terme potentiel « *recouvre un sous-ensemble au sein de ce dont le sujet est capable* ». Une capacité rend capable. *Rendre* capable permet de l'être au moment opportun en développant un panel de potentiels. Un potentiel actualisé devient à son tour une capacité acquise proposant d'autres potentiels en perspective à actualiser... Respiration.

⁶ *Advenir*, v. i., I^e siècle avant J.-C., dans les écrits de Cicero (Cicéron), arriver v. i : survenir, se produire.

⁷ *Advenir*, v. i., II^e siècle avant J.-C. dans les écrits de Plautus (Plaute), arriver v. i : parvenir en un lieu.

survient systématiquement accompagné de la promesse d'un *à venir*, (*avenir* ou *futur*, termes similaires clarifiant le processus du devenir). Chaque avenir stimule l'espérance d'avenir, en tant qu'« *actes de futurition* », grâce auxquels nous nous y rapportons, selon l'expression du phénoménologue Edmund Husserl. L'humanité ne peut se réaliser qu'éduquée et consciente de ces mouvements maturatoires. Le phénoménologue⁸ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), interroge cette dialectique dès 1945 en l'abordant comme une forme de *dynamique motivationnelle* dont on ne saurait séparer les aspects centripète et centrifuge : ainsi, « *Les rapports de motivation entre l'extérieur et l'intérieur* octroient (...) un sens pour nous, dans une présence ambiguë, (...) comme un *champ* sur lequel nous avons ouverture⁹ ». À bien l'écouter, chaque acte de signification se détache sur fond de motivation (*movere*, en latin *mouvoir – motivus* devient *ce qui met en mouvement*), et s'insère dans un mouvement d'homéostasie d'un sujet en relation avec son environnement¹⁰. Ainsi, sa relation au monde est de l'ordre d'une visée, d'un *embrassement*, d'un embrasement, d'une mystérieuse intimité qui n'a de cesse au même instant de l'engager à *se tourner vers* en *se détournant de*. Le sens du monde, jamais donné d'avance, naît au creux de cette diplopie¹¹ existentielle « dedans/dehors » qui, à l'instar du regard, se nourrit d'images monoculaires pour ne former qu'une seule vision.

Processus

L'utilisation du concept de processus est massive, sans qu'il ne fasse pourtant l'objet d'une entreprise particulière de définition. Sans ambages, tout comme Hegel (1770-1831), on peut le définir comme le fait de penser une pluralité¹² composée d'éléments « divers mais non opposés » comme un tout. À sa suite, nous le percevons

⁸ La phénoménologie procède d'une critique de la métaphysique classique, et sa tendance fondamentale est celle d'un retour au concret, « aux choses mêmes » selon l'injonction de Husserl, son fondateur.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, coll. Tel, 2009, p. 417.

¹⁰ Par cessation ou recherche de stimulation... tributaire de la culture ambiante porteuse d'attentes et d'expectations.

¹¹ Diplopie signifie vision double. La diplopie binoculaire survient lorsque les deux yeux sont ouverts mais qu'elle disparaît dès qu'on cache tel ou tel œil (perte du parallélisme des deux yeux, avec déviation d'un œil [strabisme]). La diplopie monoculaire persiste même si on cache un œil.

¹² Kant substitue au concept de multiple celui de pluralité qui, avec l'unité et la totalité, constitue l'une des trois catégories de la quantité.

comme la pensée de l'inachevé, comme le principe d'animation ouvert à la profondeur inépuisable du monde, à l'image d'une continue interrogation sur l'univers des procédures qui tentent de circonscrire ses horizons... Ce berceau d'intelligences (*inter legere*, cueillir ensemble), est un lieu de *liaison* et de *reliement*, un temps de *relation* et de *ralliement*. Reliement dans l'espace, ralliement dans le temps. Sa visée ontologique est vertigineuse, celle de faire *un* du *multiple* dans un mouvement de synthèse (σύνθεσις, composition, venant de σύν, avec, et θέσις, *action de poser*) qu'il est possible, en y perdant beaucoup, d'analyser avec la finesse qu'on lui doit (ἀνά, *ana*, en haut et λύω, *luō*, relâcher).

Identité

La philosophie parle d'*ontologie des identités*, travail de réflexion rationnelle qui s'ancre dans le débat portant sur la reconnaissance de la permanence dans l'impermanence¹³ : on reconnaît l'exigence existentielle¹⁴ de cette controverse qui peut se résumer en une question majeure : est-il possible de donner une identité à un être qu'on ne pourrait reconnaître du fait de son incessante transformation ? On comprend que l'identité d'une chose implique la mémorisation des caractéristiques essentielles conservées entre ses diverses présentations, ce que Merleau-Ponty appelle un *style*, une manière d'être en relation avec le monde. En résumé, on fabrique une identité en reliant des événements distincts¹⁵ et temporaires en une même entité. Une identité est une pure création temporelle, un instrument intentionnel qui fait du temporel avec du temporaire.

¹³ Paul-Emmanuel Stradda, *L'Un multiple. L'être et l'unité – Tome 2, Essai d'ontologie hénologique*.

¹⁴ Identifier des objets persistants et leur attribuer des propriétés. Rassembler en un « Je » des états de conscience différents. C'est le problème qu'Aristote pose en *Méta physique*, G, 3. C'est aussi les propos du romancier H.G. Wells : « (...) une série de portraits de la même personne, à huit ans, à quinze ans, à dix-sept ans, un autre à vingt-trois ans, et ainsi de suite. Ils sont évidemment les sections, pour ainsi dire, les représentations sous trois dimensions d'un être à quatre dimensions qui est fixe et inaltérable ». Quatre dimensions à la spatialité, les trois premières, transitoires, la quatrième étant le temps comme point d'application (voir note 56). H.G. Wells, *La Machine à explorer le temps*, trad. H.-D. Davray, Paris, Gallimard, 1982, p. 19.

¹⁵ ... laissant une impression de ressemblance dans leur sillage. Un concept par exemple est une entité, un assemblage fait d'objets dont on a trouvé des dénominateurs communs. En compréhension et en extension.

Perdurance/endurance

L'ontologie des identités dévoile les *dynamiques de perdurance* et d'*endurance* des processus, chacune travaillant un aspect de la temporalité de l'agir humain : 1) La *perdurance* analyse les logiques de la stabilité d'un processus¹⁶ et de son maintien dans des phases temporelles différentes. Elle porte sur la construction et l'organisation d'un continuum temporel porteur de sens en se préoccupant des *entre-deux*, des *zones franches*, des *passages* qui accompagnent le mouvement. « Les objets perdurants sont des agrégats ou des ‘fusions’ » (...) de parties temporelles¹⁷ », fait remarquer le philosophe Élie During. Le processus offre ainsi une certaine linéarité à des événements uniques et distincts dans le temps (*lien entre les différents*). Pour ainsi dire, la perdurance scelle le divers d'une *cohérence* qui l'unifie. Dans les actes, en pédagogie, elle demande de porter toute son *attention sur le sujet*, seul capable de soutenir et d'unifier ses actions. Aucune procuration n'est possible, personne ne pouvant le faire à sa place. Un apprenant qui peine à soutenir ses apprentissages, à en être le sujet, engrène plus que souvent les activités proposées sans tisser des liens de sens entre elles, sans discerner le processus qui les rassemble. De même pour l'entier du curriculum qui lui échappe. Il sera capital de travailler avec lui cette dynamique de perdurance au travers, un des aspects essentiels de la pédagogie conative. 2) L'*endurance* décrit plutôt l'effort de persistance¹⁸ pour exister intégralement à plus d'un moment¹⁹ du temps (*subsistance du même*). L'*endurance* porte son *attention sur l'action*, sur sa durée et sa persévérance dans le temps. Un effort est un projet en lui-même, il se gère comme tel. D'où l'importance d'y *consentir* en tant que sujet (emprunté du latin *cum sentire*, sentir ensemble – être d'accord avec). Il nous appartient, en tant que pédagogue, de comprendre que le consentement fait partie de la dynamique d'*endurance* à travailler en classe. Et qu'on ne peut « consentir à » que lorsqu'on a *compris* ce que signifie l'effort et le « faire » de l'effort. Chez nos contemporains, la pénibilité est une réalité indiscutablement négative, tenant à une

¹⁶ Paradoxe du changement comme étant le socle maintenant le processus.

¹⁷ Élie During, « Occuper le temps », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2011/4 (n° 72), pp. 451-468. <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-moralite-2011-4-page-451.htm>, p. 4.

¹⁸ Le conatus spinoziste.

¹⁹ Une chose « *endure si et seulement si elle persiste en étant entièrement présente à plus d'un moment du temps* ». D. Lewis, *De la pluralité des mondes* (1986), Éditions de l'Éclat, 2007.

certaine fatalité qu'apporte le fait d'être chroniquement un *homo faber*...

Effort

La nécessaire connaissance de soi dépend fondamentalement de la connaissance des choses. Le moi se rapporte à lui-même de manière foncièrement pratique²⁰. La persistance de l'effort (finalité du processus) diffère de l'effort de persistance (modalité du processus). Tentons un postulat pour se faire : l'endurance est l'effort devenu une conduite (un comportement endurant²¹) ; anthropologique, elle est le fruit d'une évolution, l'histoire d'un travail de représentation du réel réalisé par des traitements cognitifs de plus en plus sophistiqués, de vécus cognitivo-affectifs spécifiques qui rendent compte des seuils variables de tolérance d'une espèce ou d'un individu. En effet, chacun vit – survit même sa propre représentation de l'effort. Devenu un objet mental déterminant dans l'agir, il est essentiel d'en interpréter les soubassements, car l'humain est un *homo pictor*, un producteur d'images qu'il est parfois nécessaire de démythologiser. Ce phénomène est anthropocentré. Il en est souvent question en éducation lorsque l'élève imagine en négatif le travail que demande chaque apprentissage et auquel, le plus souvent, il se résigne dans un effort d'abnégation. Comprendre ontologiquement ce qu'est un effort permet souvent d'en sortir... parce qu'il est heureux de l'apprécier comme une manifestation positive de la vie, comme la condition d'émergence d'un avenir souhaité. 1) En premier lieu, il est impossible d'oublier,

²⁰ Cf. Charles Larmore, *Les pratiques du moi*, Éditions du Cerf, 2004, particulièrement le chap. III s'intitulant *Réflexion et connaissance de soi*, pp. 91-134.

²¹ Les conduites apparaissent comme le produit d'actes cognitivo-émotionnels. On parle de système comportemental à l'instar de ce qui est admis pour la cognition lorsqu'elle est abordée sous l'angle d'un système cognitif. « *Aujourd'hui, la psychologie est de plus en plus sollicitée par d'autres disciplines pour rendre compte, aux confins de ses propres intérêts, de son expertise en la matière. Des secteurs de recherche et d'applications connexes comme la sociologie (Markovsky, 1996), l'ergonomie (Benchekroum & Weill-Fassina, 2000), le management (Guastello, 2002), plus lointains comme la politique et l'économie (Krugman, 1998 ; Van Ginneken, 2003), aux antipodes comme l'informatique ou la robotique (Kohler & Gumerman, 2000) se tournent vers elle pour intégrer les caractéristiques du comportement humain dans leurs modèles dynamiques et leurs applications dont l'une des plus actuelles est la réalité virtuelle* ». Anne-Marie Toniolo, « Le comportement : entre perception et action, un concept à réhabiliter », dans *L'Année psychologique*, 2009/1 (vol. 109), pp. 155-193. Pourquoi ne pas utiliser la réalité virtuelle en éducation pour des exercices d'endurance, où l'effort pourrait être visualisé de bout en bout, dans son efficacité et sa capacité à transformer le réel... (une situation d'échec scolaire par exemple).

qu'en tant que modalité homéostasique²², il est le fait d'un organisme, d'un écosystème résistant aux perturbations qui hypothèquent son équilibre interne. L'effort s'envisage comme la condition « d'effectuation » de *la vie* à partir de ce qui lui est extérieur. L'endurance représente le processus de régulation qui enclenche les efforts maintenant certaines constantes vitales à niveau. L'effort de maintenance décrit ici est la conséquence d'une porosité indispensable entre l'organisme et ses entours. 2) L'effort s'envisage comme la condition « d'effectuation » de *sa vie*, ayant la puissance de donner corps à ce qui ne pourrait être sans lui. Il n'est plus seulement organique mais mental. Cette expérience est riche et risquée tout à la fois puisque, dans l'effort, *j'agis et je suis agi*²³. Cette passivité n'est pas assimilée à un dysfonctionnement accidentel dû à un événement marquant l'échec d'une procédure, mais laisse se déployer une dynamique qui révèle la zone de libre-échange entre le déterminé et l'indéterminé dans une existence. L'effort structure la vie intérieure de celui qui en use en tant que mécanisme d'émancipation et de transformation du contingent toujours en mouvement qui lui est donné d'expérimenter. Il n'est pas toujours simple de faire sa part d'avec le nécessaire, d'avec *ce qui ne peut pas ne pas être* et qu'aucun effort ne saurait changer. Enduré et consenti, n'étant plus une menace²⁴, l'effort est partie prenante de la mécanique existentielle de la liberté.

L'effort se loge entre l'ouverture du désir en tant que manque et sa satisfaction. Il se niche dans les tensions qui cherchent son apaisement. L'être humain n'est pas « jeté au monde (...), mais être-au-monde, toujours en pro-jet, en déséquilibre, en désir²⁵ ». C'est la dignité de sa fragilité.

Changements

L'étymologie latine du verbe exister nous renseigne à bien des égards sur les caractéristiques principales d'un processus ; il est une question d'équilibre : *ex sistere, sortir de, se montrer, se manifester,*

²² Le vital humain au centre...

²³ Douleur et souffrance choisies et provoquées dans l'effort – Douleur et souffrance *endurées* dans l'effort.

²⁴ La nature est neutre – aucune hostilité en elle-même envers l'homme (Hans Jonas). « La positivité de ces phénomènes qui est mise en évidence apparaît à l'essence même de la vie organique déployée par la nature ». « dans la diversité (...) de ses formes ». Michel Dupuis, *Le fardeau et la grâce de l'endurance*, p. 423. <https://www.jstor.org/stable/26341833>.

²⁵ *Ibid.*, p. 228.

et dans sa forme dérivée, *stare*, être debout, être stable. Sortir de et être stable : le mouvement respiratoire que nous étudions en éducation s'inspire de ce mouvement paradoxal... Notre vision en est souvent spatiale, adjointe de repères et de schémas touchant au corps. Mais se savoir exister exige aussi de se savoir temporel, de savoir se mouvoir sur tous les modes du temps et selon une grammaire qu'il est bon d'avoir apprise, d'avoir prise pour sienne pour pouvoir se lire. Pour pouvoir se dire. Pour pouvoir agir. Nous réalisons qu'exister, 1) c'est se risquer au changement, le manifester à la vue de tous dans un mouvement constitutif d'une intentionnalité. 2) c'est (re)trouver une stabilité sous la forme d'un équilibre unificateur des forces qui pourraient s'être montrées contradictoires²⁶. Les liens avec les temporalités des apprentissages se mettent logiquement en place. En effet, le processus du changement (*praxis*, πρᾶξις, action, l'agir comme étant sa propre fin, l'agentivité en action) n'est pas le changement lui-même (*poiesis*, ποίησις, production, le faire comme n'étant pas sa propre fin, le produit fini), mais il le porte. Sans être dichotomiques, *praxis* et *poiesis* s'articulent complémentairement sans réciprocité... Car en toute logique, seule la *praxis* peut amener la *poiesis* à l'existence.

La *perdurance* permet l'*endurance*. Existentiellement, on peut le comprendre ainsi : La perdurance du sujet (*subjicere* – placer dessous), projet de lui-même (*projicere* – jeter en avant), représente le socle de l'*endurance* qu'il déploie pour le concrétiser. Par exemple, le lanceur exerce une force, fixe son orientation, son sens, son intensité et son point d'application²⁷ dans l'espace et dans le temps. La connaissance de ce point est importante (entre sujet et objet, entre mes doigts et le stylo que je tiens par exemple) car ce contact exerce une déformation élastique sous l'ampleur de la pression²⁸. Par conséquent, la stabilité et la résistance du socle d'où elles s'exercent, les piliers

²⁶ Aristote distingue dans sa logique le contradictoire du contraire. En effet, deux propositions *contradictoires* sont opposées à la fois en *quantité* (quelques / tous) et en *qualité* (affirmation / négation) : « Tous les cygnes sont blancs » / « Quelque cygne n'est pas blanc ». Deux propositions *contraires* sont deux propositions universelles qui diffèrent en *qualité* seulement : « Tout cygne est blanc » / « Aucun cygne n'est blanc ».

²⁷ Modélisation d'une force par un vecteur en physique selon quatre éléments : la direction (orientation de la force), le sens (vers où elle agit), la norme (son intensité en newtons), le point d'application (l'endroit où elle s'exerce, centre d'inertie dans le cas du poids pour fournir le moins d'effort et le moins de vibrations possibles ; confusion avec le centre de gravité dans un champ uniforme).

²⁸ Réaction du support sur lequel est posé un objet ou poussée d'Archimède... Importance des forces qui s'exercent à distance, des forces volumiques, les attractions électrostatiques...

sur lesquels elle s'appuie sont déterminants à entretenir ; le sujet est ce fondement. Il est cet acteur²⁹ du changement auquel il consent et qu'il vise (perdurance) en déployant les efforts adéquats et durables pour le concrétiser (l'endurance) ; sa résistance dans le temps et les forces qui en émanent permettent de concrétiser les changements durables et féconds en les validant comme nouvelles ressources.

Accompagnement

La dimension conceptuelle de l'accompagnement, tout comme celle de la médiation³⁰ d'ailleurs, « fait appel à une pluralité de concepts, sur plusieurs niveaux de réalité, qui se croisent, s'entrechoquent, s'imbriquent plutôt que de produire une définition lisse³¹ ». Comment en sommes-nous arrivés là³² ? Maela Paul, dont l'expertise sur la question en sciences de l'Éducation est unanime, interpelle ses intentions plus ou moins ambiguës, entre façonnage et émancipation de la personne. Mais c'est en philosophe qu'elle rappelle la particularité de l'accompagnement maïeutique, tout à fait distinct du thérapeutique³³

²⁹ Perdurance du sujet – *subjicere* – placer dessous – qui porte le projet – *projicere* – jeter en avant. La force du lancer n'est possible que grâce à la résistance qui lui est opposée.

³⁰ Jacques Faget, *Médiation et action publique : La dynamique du fluide*, Presse Universitaire de Bordeaux, 2005, pp. 46-47. Nous relevons l'expression « dynamique du fluide » pour exprimer ce que médier signifie.

³¹ Maela Paul, *La démarche d'accompagnement, repères méthodologiques et ressources théoriques, Perspectives en éducation et en formation*, De Boeck Supérieur, 2020, p. 14. « Si l'accompagnement résiste à une définition, c'est qu'il est justement une interpellation à caractère éthique (...) », p. 16.

³² Maela Paul, *Une société d'accompagnement. Guides, mentors, conseillers, coaches : comment en est-on arrivé là ?*, Éditions Raison et Passions, 2021, 273 pages. Qu'est-ce qui constitue « l'héritage » des figures contemporaines de l'accompagnement ? « D'où vient cette idée qu'il faudrait être bienveillant, empathique, neutre ? Pourquoi l'accompagnement est-il lié à une visée d'autonomie systématisante ? » (p. 9). « Que prétendons-nous faire quand nous accompagnons ? » (p. 24). « Les attentes normatives, les contextes sociohistoriques dans lesquelles ces conceptions ont pris sens et en interrogeant leur validité pour ce que nous sommes aujourd'hui. Car tout héritage mérite d'être interrogé » (p. 152).

³³ *L'accompagnement : une posture professionnelle spécifique*, L'Harmattan, 2004. Cet ouvrage, issu de sa thèse de doctorat en sciences de l'éducation, décrit les formes de cette nouvelle pratique sociale, désormais proliférante depuis la fin du XX^e siècle : initiatique, maïeutique et thérapeutique. Dans *La démarche d'accompagnement. Repères méthodologiques et ressources théoriques* (De Boeck, 2020), Maela Paul analyse la posture et la relation d'accompagnement en la résumant comme le fait « de se joindre à quelqu'un pour aller où il va, en même temps que lui et à son rythme ». « L'accompagnement, qui vient du fond des âges, subit une



et de l'initiatique. Leurs intentions et leur posture ne peuvent se confondre ni entrer en concurrence tant elles sont différentes, exigeant des épistémologies et des savoirs particuliers³⁴. La maïeutique est philosophique et doit le rester dans ses modalités, sa tonalité et ses accents. Concrètement, c'est une philosophie pratique et incarnée permettant un soutien conatif important qui « ne consiste (...) ni à formater ou conformer un individu, ni à régulariser ou régler une situation. Le devenir de la personne, son 'allant dans l'existence' ne doit pas être confondu voire nié au profit d'une résolution normative de sa situation³⁵ ».

Que dire de l'accompagnement à l'école, lieu ambivalent d'émancipation et d'imprégnation prescriptive³⁶ d'une « (...) société hautement paradoxale ? Nous clamons haut et fort que nous sommes libres. Nous le voulons et l'exigeons. Mais la règle que nous appliquons est celle de la conformité³⁷ ». Dans ce contexte, entre le marteau et l'enclume, accompagner revêt simultanément deux dynamiques : 1) celle d'un mouvement d'exigibilité de performance qui prescrit la conformité au préférable³⁸ normatif par une sorte d'étayage identitaire social,

mutation fondamentale. L'accompagnateur n'est plus le Mentor de Fénelon qui certes suit Télémaque, mais connaît en réalité les chemins et les buts. Il relève davantage des tribulations d'Alice au pays des merveilles, qui ne sait trop où aller et ne sait quel chemin prendre, ou encore de la carte du Tendre, qui dessine le territoire sans imposer de but ni d'itinéraire ». Michel Fabre, « Maela Paul, *Une société d'accompagnement. Guides, mentors, conseillers, coaches : comment en est-on arrivé là ?* », *Recherches en éducation* [en ligne], 46 | 2022, mis en ligne le 01 janvier 2022.

³⁴ Martine Beauvais Azarro explique que « l'accompagnement doit être questionné d'un point de vue théorique et éthique ». « Conscientiser nos propres postulats paradigmatisques, nos 'Concepts Maîtres' (E. Morin, 1991, p. 216) ceux qui nous imposent une certaine lecture du réel, qui en contrôlent l'intelligibilité ». M. Beauvais, « Vers une éthique de l'accompagnement », 2004, p. 3. « Des principes éthiques pour une philosophie de l'accompagnement ». Savoires, Revue Internationale en éducation et formation des adultes, *De l'éducation permanente à la formation tout au long de la vie*, L'Harmattan, 2004-6, p. 108.

³⁵ Maela Paul, *Une société d'accompagnement. Guides, mentors, conseillers, coaches : comment en est-on arrivé là ?*, Éditions Raison et Passions, 2021, p. 122.

³⁶ *Ibid.*, p. 112. « (...) Tension entre humanisme et idéologie néolibérale », p. 221. « Comment les institutions qui hébergent les dispositifs d'accompagnement équilibrent-elles leur double mission de socialisation et d'autonomisation ? », p. 121.

³⁷ *Ibid.*, p. 115.

³⁸ Qui dit accompagnement dit accompagnateur dont il convient de contrarier la « posture d'expertise où (il) détiendrait le savoir sans besoin de le construire avec l'autre », *ibid.*, p. 145. « Sous le vocabulaire de l'émancipation, du perfectionnement, c'est finalement la réalité de l'ajustement, de la conformité sociale qui risque de s'imposer à travers l'action des guides, mentors, conseillers ou autres

et 2) celle d'une dialectique de singularisation existentielle encourageant la découverte et la construction d'un *préféré par et pour soi-même*. À vrai dire, quelles motivations déployer pour passer du préférable subi au préféré choisi³⁹ ! Quel cheminement faut-il poursuivre jusqu'aux préférences construites ?

coaches... L'accompagnement adopte le lexique du néolibéralisme (...) s'entend en recycler les valeurs humanistes venues du fond des âges. Le souci de soi devient l'impératif de se prendre en main, d'optimiser ses ressources. La connaissance de soi qui désignait chez les Grecs la pleine conscience de la place de l'homme dans l'univers s'interprète désormais en diagnostic psychologique des points forts ou faibles du compétiteur (...) se voit recadré en calcul stratégique (...). Les injonctions néolibérales favorisent en effet l'idée d'une toute-puissance du moi, d'une illusion narcissique. Dans cette expansion du domaine du moi, la santé, le bien-être ou la beauté deviennent les équivalents modernes du salut ». Comme le montre Julia de Funès, dans *Le développement (im)personnel : le succès d'une imposture*, L'Observatoire, Paris, 2019, « le coach se répand en promesses faciles : comment perdre du poids en dix jours, acquérir une culture générale en dix leçons ? Ces 'charlatans du moi' jouent avec les trois fantasmes infantiles bien identifiés par Freud : celui de la possession (la maîtrise de soi comme indépendance) ; celui de réparation (la compensation imaginaire à l'indigence du réel) ; celui de séduction (la complaisance narcissique) ». (...) Maela Paul « parle d'une véritable 'dictature du développement personnel' qui détourne la fonction d'accompagnement (et particulièrement celle de coach). Ces pratiques 'ne proposent pas des voies de développement, mais des solutions à consommer pour pallier les inconvénients du monde' ». Michel Fabre, « Maela Paul, *Une société d'accompagnement. Guides, mentors, conseillers, coaches : comment en est-on arrivé là ?* », *Recherches en éducation* [en ligne], 46 | 2022, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 27 septembre 2022, <https://doi.org/10.4000/ree.10270>. Pp. 17-19.

³⁹ On découvre parfois, après ce cheminement essentiel, qu'ils se ressemblent et s'imbriquent dans un projet intersubjectif d'éducation transgénérationnel. « L'individu biologique maintient son identité par des interactions constantes avec son milieu. Il en est de même pour les espèces et les sociétés qui doivent persévéérer à travers des individus éphémères. L'éducation, au sens anthropologique, assure ainsi la continuité sociale de la vie en acculturant les nouveaux venus et en leur transmettant un héritage de valeurs, de savoirs et de savoirs faire. (...) dans la perspective interactionniste qui est celle de l'École de Chicago de Georg Herbert Mead, à laquelle participe Dewey, ce n'est que par la transmission et la communication que tiennent les sociétés. Comme Durkheim, Dewey voit donc dans l'éducation, du point de vue social, la transmission intergénérationnelle de la culture d'une société donnée. Il s'agit d'emmener l'enfant à épouser les intérêts des adultes et à devenir leur partenaire dans des activités communes. Un tel partage des intérêts fait d'ailleurs le fond de cette société démocratique que Dewey a en vue lorsqu'il traite d'éducation. (...) Ce processus de transmission ne peut rester longtemps informel. Plus les sociétés se développent et se complexifient et plus se creuse le fossé entre l'immaturité des nouveaux et l'expérience des adultes, reçue des générations précédentes et capitalisée par l'écrit. Les sociétés développées inventent alors l'école toutes sortes de dispositifs d'apprentissages formels, organisés, réfléchis. Dewey assigne trois grandes fonctions à l'école qu'on peut élargir d'ailleurs à tout dispositif de formation : a) fournir un environnement simplifié, divisé en différents



Mettons-nous à rêver : et si l’accompagnement se révélait être le temps d’un questionnement authentique rassemblant l’éparpillé en celui qui cherche à retrouver une certaine forme de cohérence vitale ? L’accompagnement devient une sorte de « virage radical vers la réflexivité »⁴⁰ ? Fort de cette expérience, ne deviendrait-il pas le lieu d’une construction personnelle de sens⁴¹ ? Non selon l’adage du « ‘soi toi-même’, (...) injonction contemporaine qui couronne l’individualisme⁴² », mais selon l’apophtegme socratique⁴³ du « connais-toi toi-même » qui fonde l’individualité dans toute sa richesse et sa profondeur. En une phrase : se connaître pour se reconnaître, et s’énoncer en se restant fidèle. L’accompagnement revendique son espace d’interlocution⁴⁴, son temps où la parole court et compte tout autant que l’écoute, deux dimensions langagières favorisant la conscience et la formation de soi dont l’épaisseur existentielle reste trop souvent négligée. Selon Martine Beauvais Azzaro, chercheuse en Sciences de l’Éducation, « (...) Aider l’autre à se décider et à agir (...) lui permettant de prendre des décisions, de ‘se prendre en projet’⁴⁵ » est un parcours dont la complexité révèle « davantage une propriété du sujet qu’une propriété de l’objet (...). La complexité nous invite à concevoir sujet et objet, intérieur et extérieur sous la forme de « couple tensionnel », expression chère au philosophe Yves Barel⁴⁶, « d’où émerge une production de sens⁴⁷ ». (*lire la note 47 sur page suivante*)

éléments et selon une progression ; b) créer une clôture qui filtre les informations venues de l’environnement et en conserve le meilleur ; c) équilibrer les différents éléments de cet environnement, en prenant en compte les tensions qui peuvent exister entre eux et en faisant communiquer leurs codes sociaux : ceux de la famille, des groupes de jeunes, des adultes, des professionnels... (*ibid.*, pp. 37, 38) », Michel Fabre, « Dewey et le triangle de la formation », *Questions Vives*, N° 27 | 2017, consulté le 27 octobre 2022. <http://journals.openedition.org/questionsvives/2069> ; <https://doi.org/10.4000/questionsvives.2069>. P. 20.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴² *Ibid.*, p. 167.

⁴³ Du grec ἀπόφθεγμα / apóphthegma qui signifie « précepte ».

⁴⁴ « (...) Accompagner est participer d’une situation interlocutive rassemblant les conditions d’un exercice de la pensée et visant à ce qu’une personne, problématisant la situation dans laquelle elle se trouve, se problématise elle-même comme sujet existentiel, c’est-à-dire sujet éthique et politique ». *ibid.*, p. 220.

⁴⁵ « Se prendre en projet » comme on « se prend en charge », en tant que sujet responsable, capable de répondre de soi.

⁴⁶ *Système et paradoxe : autour de la pensée d’Yves Barel* (1993), Seuil, coll. La couleur des idées, 1993, p. 202. « Est complexe ce qui est à la fois de nature continue et discontinue (...) ; ce qui comporte un intérieur et un extérieur. La complexité est alors la mise en tension de ces pôles, dans une relation qui est à la fois de

Moyen et fin

Le processus de changement possède une dimension temporellement structurante⁴⁸. Il intervient comme pour soutenir l'herméneutique du soi ricœurienne si importante en éducation. Aristote postule, face à ceux qui voudraient le figer, que l'Être est un devenir⁴⁹ et qu'à la différence de certaines de ses catégories qui ne peuvent changer sans le fait d'une cause externe⁵⁰, l'être humain est l'agent de son propre mouvoir⁵¹ et l'acteur de son propre devenir. Possédant l'essence remarquable de disposer de lui-même selon des fins qui lui appartiennent, il est à la fois *moyen et fin* de lui-même ; particularité qui fait de lui son propre principe, son propre processus. Au vu de ces remarques, le Stagirite entreprend une *analyse dispositionnelle* d'une telle particularité en avançant les notions de *potentialité* et *d'actualité*, de *disposition* et *d'exercice* de cette disposition. Catégorisation que nous reprenons pour notre compte. En effet, la philosophie de l'éducation rend hommage à ce qu'Aristote nomme sa *philosophie pratique* en travaillant les notions de capacité et de potentiel.

connivence et de conflit, allant jusqu'à l'exclusion mutuelle, mais pas jusqu'à l'éclatement du couple tensionnel », https://www.intelligence-complexite.org/sites/default/files/media/text/conseil_scient/1506_barel89.pdf, p. 4.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁴⁸ Mais non « procédurante ».

⁴⁹ Le discours d'Aristote s'inscrit dans le débat opposant les notions d'être et de paraître, de l'Un et du Multiple, controverses alimentées depuis le VI^e siècle avant notre ère par les philosophies qu'on dénomme les présocratiques en histoire de la philosophie. Deux personnages célèbres s'affrontent sur ce thème : Parménide l'Éléate (-515/-460 av. J.-C.) et Héraclite d'Éphèse (env. -544/-480 av. J.-C.). La philosophie héraclitienne expose l'idée que l'Être est mobilité, qu'il est l'identité du revenir incessant du devenir. Le devenir de l'Être est son immuabilité. « *On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve ni toucher deux fois une substance périsable dans le même état, car elle se disperse et se réunit de nouveau par là* ».

⁵⁰ Un morceau de bronze dans l'atelier d'un sculpteur par exemple...

⁵¹ L'*Éthique à Eudème* pose le problème du « mouvoir » chez l'humain. Aristote cherche principalement à savoir ce qui distingue un mouvement comme l'action humaine, fruit d'un choix, d'un mouvement purement physique. Dans plusieurs passages du livre II, il considère la *praxis* comme une espèce de *kinèsis* : « L'action est un mouvement. » « Prenons alors un autre point de départ pour l'étude suivante. (...) L'homme est certes le seul des vivants à être, en plus, principe de certaines actions, car nous ne pourrions dire d'aucun être vivant : 'Il agit'. (...) L'homme est principe d'un certain type de mouvement, car l'action est mouvement ». (*EE*, 1222 b 15-29, texte de Walzer-Mingay ; cf. 1214 ba 28-30, 1220 b 21-27). Chez les êtres inanimés, le principe [moteur] est simple, mais chez les êtres animés il est multiple, car le désir et la raison ne s'accordent pas toujours (23-25).

Dynamis – *energeia*

Un potentiel dérange moins non perçu qu’affleurant... Par quel bout commencer ? Par expérience, nous sommes conscients que c’est le mouvement d’actualisation et le *pouvoir-devenir*⁵² du potentiel qui fait problème. Comment l’enclencher ? Comment se produit-il ? Sous quelle modalité s’exprime-t-il ? Quelle forme prendra son exécution dans l’espace et dans le temps ? Quelle endurance devra-t-il demander (en intensité et en persévérence) ?

Par principe, le processus génère une force et une forme. 1) La force du devenir-en-acte est la *puissance* (*δύναμις*, *dunamis*, pouvoir) à l’origine du mouvement d’actualisation ; elle est la cause de l’acte en lui-même. Aristote la considère comme son propulseur, sa poussée originelle. 2) La forme du devenir-en-acte est représentée par l’*énergie* (*ἐνέργεια*, ce qui est en plein travail), le mouvement dans son déploiement tangible. Ainsi, l’actualisation d’un potentiel repose sur une structure temporelle qui se manifeste par étape : le travail soutient la puissance qui fait naître l’action pour la mener jusqu’à son accomplissement appelé *entelechie* (*ἐντελέχεια*, acte accompli, qui séjourne dans sa fin)⁵³. Nous plongeons dans la maïeutique. Le travail avec un élève en difficulté repose sur la compréhension des processus qui sous-tendent les apprentissages, le devenir soi grâce aux connaissances acquises. Le devenir (*praxis*). Le devenu en tant que produit (*poiesis*). La forme que prendra ce devenir en plein travail (*energeia*). La force, la puissance originelle de l’acte (*dunamis*). L’acte accompli (*entelechia*). L’être humain est ce tout du devenir.

Ainsi, à l’infini d’une vie, existe une co-originarité de la capacité et du potentiel au travers d’un devenir progressif, un devenir dont la nature temporelle diffère cependant entre eux : si la capacité se conjugue au présent, le potentiel, capacité encore en puissance, s’adresse au futur 1) en tant que *probable* (prédictible par le calcul de probabilités eu égard aux acquis passés, construction faite d’éléments connus et assemblés en toute vraisemblance par déterminisme de principe), 2) en tant que *possible* (laissant apparaître l’opportunité, l’inattendu et l’ouverture à l’invraisemblable par indéterminisme de principe).

⁵² Nous ne comptons pas le *devoir-devenir*, très évident en éducation...

⁵³ Le devenir (*praxis*). Le devenu en tant que produit (*poiesis*). La forme que prendra ce devenir en plein travail (*energeia*). La force, la puissance originelle de l’acte (*dunamis*). L’acte accompli (*entelechia*). L’être humain est ce tout du devenir.

Un possible ?

Le probable et le possible sculptent et cisèlent une biographie au travers des représentations subjectives qu'on peut se faire des modalités du temps⁵⁴. Nous apprenons très tôt, que *passé*, *présent* et *futur*⁵⁵ sont les principaux modes du temps à conjuguer au fil de la narration de nos expériences du monde. Culturellement, cette chronologie s'impose dans son implacable linéarité, ancrant en chacun la conviction qu'il est ce qu'il a été et que son devenir en dépend. Logiquement on grandit à l'ombre de son passé. On s'y adosse même. Des trois, il est le plus déterminant. Peu ou prou de latitude pour changer de regard sur la frise de notre histoire ... Le schéma mental d'un élève en grande difficulté d'apprentissage suit cette logique qu'il subit : il auto-détermine son *faire* au regard de son passé. Les échecs répétitifs dans telle ou telle matière, par exemple, laissent peu imaginable qu'il puisse en être autrement lors d'une prochaine interrogation, ce qui ne le poussera pas à s'engager dans ses révisions. Il s'englue dans cette vision cognitivo-émotionnelle, ce qui gèle sa capacité à *agir*. Conativement, il projette son passé sur son futur. Et si on lui demande de nommer, à ce moment précis de désengagement, quelle est la modalité du temps qu'il estime la plus lourde à porter, c'est son passé qui se rappelle à lui. La probabilité qu'il ait une mauvaise note est calculable au regard de son passé ; elle est d'ailleurs facilement calculée dans un système d'accumulation des notes sans remise à zéro semestrielle. À un certain moment, tout est couru d'avance, et dans sa tête et dans l'inquiétude de ceux qui l'entourent. Dans un tel scénario, quelle place laisser au possible ? À un possible ? Pourquoi et comment apprendre à se déprendre, en toute liberté, d'une telle représentation aliénante du temps ? La précession du passé sur tous les autres modes du temps infléchit la liberté existentielle en hypothéquant la capacité de se choisir. Touchant aux limites, aux zones franches, aux entre-deux délicats de négociations intimes de

⁵⁴ L'événement fait sortir de l'anonymat, fait ad-venir (avènement) un point du temps qui pourrait passer inaperçu dans son indistinction objective. Il rend saillant un segment de la linéarité insipide du temps où se succèdent les instants sans discontinuité ni distinction. L'événement est la mise en forme d'une matière informe, sans nom, choisie par une subjectivité pour sa saillance. Elle le transformera en un repère, un jalon dans la continuité insignifiante d'un temps nivellant et sans aspérité. L'indistinct *en soi* fait signe à un *pour soi*. Le signe fera trace (souvenirs, mémoires explicites sémantiques et autobiographiques). Il semble avoir pour objectif de donner du sens à une existence qui fait sens à cet écoulement du temps (voir les 4 causes aristotéliciennes).

⁵⁵ De nombreuses langues, autres qu'en francophonie, font de même. Voir les exceptions dans les études de Kurt Stocker, *Human is a time machine*.

sens, le probable et le possible accompagnent de leurs senteurs les vastes étendues temporelles constituant la matière brute d'une existence. Ils la mettent en forme, tels les doigts d'un sculpteur, dans un élan singulier dont l'énergie et l'intention diffèrent entièrement. Le premier rétrécit les horizons comme une peau de chagrin. Le second les dilate sous l'effet de l'espérance qu'elle injecte. Plus qu'une question de point de vue, c'est un problème de point d'appui temporel.

Rien n'est *trace* en soi. Mais pour soi. Par le fait d'une subjectivité, une trace apparaît. Elle est l'avènement d'un événement, l'apparition de quelque chose qui va se distinguer d'un fond sans histoire. Elle fait signe à celui qui y est maintenant attentif. Si une trace peut être équivoque sous plusieurs de ses aspects, devenu signe, il est univoque pour son interprète⁵⁶ qui ne le voit plus que comme il le regarde désormais. Le signe est exclusif par son unilatéralité. Il est un danger dans ce phénomène : un signe n'est plus capable de s'ouvrir à tous les possibles qui auraient pu se glisser dans l'interprétation de la trace. Si l'on n'y prend pas garde, le signe peut faire de la trace une ornière. Tel est le cas du probable qui construit sa propre logique narrative. Les chemins se creusent, l'avenir est tout tracé, sans alternatives. On se raconte comme on s'envisage et on s'envisage comme on se raconte...

« Le changement est un fait indéniable, qui se révèle à la fois dans l'expérience objective et dans l'expérience subjective, le réel n'est pas figé dans l'immobilité, il devient autre : les objets de mon expérience changent de place, de grandeur, de forme, de couleur, de température etc. ; moi-même j'évolue sans cesse dans ma connaissance, mes tendances, ma vie corporelle⁵⁷ ».

La graine n'est qu'en puissance, là où la plante est accomplie « en acte ». Ce qui est « en acte » désigne soit ce qui est en cours d'accomplissement (*energeia*), soit ce qui est pleinement réalisé (*entelechia*). Ainsi on peut aussi dire que la plante est l'acte de la graine. Seul un être auquel rien ne manque ne peut être en puissance. Il est l'acte absolu. Être en acte c'est montrer sa perfectibilité, la réalité de celui qui a besoin incessamment d'actualiser son potentiel ; celui qui se détermine. ■

⁵⁶ « Une chose qui ne peut que faire l'objet d'une seule interprétation et ne peut avoir qu'une signification n'est pas une trace, mais plutôt le signe de quelque chose ». Sybille Krämer, « Qu'est-ce donc qu'une trace, et quelle est sa fonction épistémologique ? État des lieux », *Trivium*, 10 | 2012, mis en ligne le 30 mars 2012, consulté le 10 août 2022. <http://journals.openedition.org/trivium/4171>.

⁵⁷ F. Van Steenberchen, *Ontologie*, 3^e édition, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1961, p. 105.

Trinité et *Sola Scriptura*

par Jonathan CONTE,

étudiant en master à la FLTE,
impliqué au Foyer Évangélique
Universitaire de Reims
ainsi que pour la mission
France pour Christ

Introduction

Quel est le lien entre la doctrine de la Trinité et les Écritures ? La Trinité est-elle une évidence biblique ou une extrapolation tardive des théologiens ? Henri Blocher (1937-) explique que « de l'avis de plusieurs, c'est le *langage biblique* qui l'appelle et la garantit. [Même si] les auteurs catholiques ajoutent volontiers la tradition et la liturgie¹ ». Il affirme ensuite que : « Sans les mépriser, nous les subordonnerons à la référence scripturaire, qui les a, pour une grande part, engendrées² ». Qu'en est-il réellement ?

Pour répondre à cette question, nous commencerons par un bref survol historique³ du développement de la doctrine trinitaire ainsi que des raisons qui ont parfois amené sa remise en question. Nous évoquerons ensuite l'état de la justification de cette doctrine par les textes et le rapport que le croyant évangélique peut avoir au *Sola Scriptura* et aux Symboles œcuméniques.

¹ Henri Blocher, *Dieu et sa Parole*, Charols-Vaux-sur-Seine, Éditions Excelsis, 2022, p. 97.

² *Ibid.*

³ La section qui suit s'appuie en grande partie sur : Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 3rd Edition, Baker Academic, Div of Baker Publishing Group, 2013, pp. 332-337 ; Tim Chester, *Les délices de la Trinité. L'excellence du Dieu qui est Père, Fils et Saint-Esprit*, Lyon, CLÉ, 2024, pp. 87-117 ; Gerald Bray, *God Has Spoken: A History of Christian Theology*, First Edition, Wheaton, Illinois, Crossway Books, 2014, pp. 985-1021.

I. Développement trinitaire et remise en question

1. Survol historique

Étymologiquement, « Trinité » vient du latin *trinitas*. On attribue souvent la primauté de son emploi⁴ à Tertullien (≈150/160-220), le théologien montaniste nord-africain, qui défendit une protodoctrine trinitaire face au modalisme de Praxéas. Les modalistes, dont l'histoire a retenu Sabellius comme principal représentant, insistait sur l'unité divine au point de confondre les personnes. Selon eux, le Fils et l'Esprit étaient des « modes » d'apparition du Père mais pas des personnes distinctes. Tertullien insista sur cette distinction du Père et du Fils. Il réfuta toute proposition « patriconfessionnelle⁵ » impliquant la souffrance du Père en croix. Dans son sillage, Origène (185-253) argumenta en faveur de la pluralité ontologique de Dieu et de l'engendrement éternel du Fils. Ils introduisirent les termes de « personne » et d'« essence ».

Terminologie trinitaire ⁶	Grec	Latin	Français
Pour l'Un	<i>Ousia/Phusis</i>	<i>Substantia/Essentia</i>	Être/Substance/ Essence/Nature
Pour les Trois	<i>Hupostasis/Prosôpon</i>	<i>Personae</i>	Personnes/Subsistances/ Modes de subsistances

Les contributions des deux théologiens ouvrirent toutefois la porte au subordinationisme, l'idée selon laquelle le Fils est « subordonné » au Père parce que de rang moindre, dont Arius (250-336) se fit l'un des plus fervents défenseurs. Il relayait le Christ au rang des créatures, et ne lui concédait son caractère divin qu'en vertu d'une

⁴ On trouve une formule proche chez Théophile d'Antioche dès le II^e siècle : « Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γενομέναι τύποι εἴσι τῆς τριάδος, τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ » ainsi traduite par Jean Sender : « De même encore, les trois jours qui précèdent les lumineux sont les types de la Trinité : de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse ». Il précise : « C'est la première fois qu'apparaît dans la littérature chrétienne le nom de Trinité appliqué à Dieu. Mais Théophile n'en est pas l'inventeur. Il l'emploie au contraire comme un terme courant, sans avoir besoin de donner la moindre explication à son sujet » (Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, Les éditions du Cerf, 1976, p. 139.). On peut néanmoins s'interroger sur l'équivalence stricte entre τριάδα (*triada*) en grec et *trinitas* en latin, τριάδα pouvant aussi être traduit par « triade » qui rend bien compte de la pluralité, mais fait fi de l'unité.

⁵ Du latin *patris* (père) et *passus* (passion).

⁶ Paul Wells, *La grâce (étonnante) de Dieu : une théologie biblique et systématique de l'alliance*, vol. 1, Charols, Excelsis, 2021, p. 261.

adoption particulière (adoptianisme). Son conflit ouvert avec l'évêque d'Alexandrie contraint le fraîchement converti empereur Constantin à réunir un concile à Nicée en 325. Le concile excommunia Arius et adopta le terme d'engendrement en refusant l'idée d'une création du Fils (*γεννηθέντα*, où *προιηθέντα* : « engendré, pas créé »). Le terme « consubstantiel » (*ὁμοούσιον* – *homocousion*) fit son apparition pour affirmer que Père et Fils étaient de « même substance » divine. Toutefois, Nicée ne mit pas réellement fin au débat. Après le concile, le terme *όμοούσιον* (*homoousion*) dériva progressivement vers *όμοιούσιον* (*homoiousion*) qui n'impliquait pas la stricte équivalence des substances, mais la simple similitude ! On doit la subsistance du premier à l'acharnement d'Athanase (293-376) qui le défendit seul contre tous aux prix de nombreux exils.

Quelques années plus tard, le concile de Constantinople, en 381, amplia le Symbole de Nicée en développant certains angles laissés morts, notamment concernant l'Esprit. Ce concile intégra les réflexions des Pères cappadociens, Basile de Césarée (329-379), Grégoire de Nazianze (329-390) et Grégoire de Nysse (335-395), qui avaient mis en avant l'interdépendance des trois personnes de la Trinité. Le terme « périchorèse » (*περιχώρωσις* – *perichoresis*), c'est-à-dire « compénétration » s'imposa par la suite pour décrire cette dynamique interne à la Trinité. C'est à cette époque également que la formule « une seule essence (*οὐσία* – *ousia*) en trois hypostases (*ὑπόστασις* – *hypostasis*) » devint populaire. Par ailleurs, à Constantinople, il fut ratifié que l'Esprit procédait du Père. La clause *filioque*, « et du Fils », fut ajoutée au fil du temps en Occident, jusqu'à son adoption officielle en 1017. En désaccord sur ce point, les Églises d'Orient et d'Occident s'excommunièrent mutuellement en 1054⁷. En somme, « la contribution marquante de la théologie patristique fut de reconnaître la distinction des trois personnes divines tout en maintenant que les œuvres extérieures de la Trinité (par exemple, la création, la rédemption) sont indivisibles : *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*⁸ » (les œuvres de la Trinité vers l'extérieur sont indivises). Même si toutes les propositions n'ont pas été retenues pour manque d'orthodoxie, voire condamnées, pensons à Sabellius ou Arius, il faut souligner

⁷ Cette excommunication réciproque fut toutefois annulée plus de neuf siècles plus tard, en 1965, par la « Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Athénagoras ».

⁸ Kevin J. Vanhoozer, « Three (or More) Ways of Triangulating Theology », dans *Revisioning, Renewing, Rediscovering the Triune Center: Essays in Honor of Stanley J. Grenz*, D.J. Tidball, B.S. Harris, J.S. Sexton, et al., sous dir., Illustrated edition, Cascade Books, 10 novembre 2014.

leurs mérites à une époque où la doctrine n'avait rien d'une évidence. Les contributions respectives de ces divers théologiens ont alimenté les débats et permis d'aboutir aux symboles.

2. Trinitas et Sola Scriptura ?

Il ressort de ce survol non exempt de raccourcis que la doctrine de la Trinité, avec le vocabulaire qui en découle, s'est développée au fil des siècles, notamment par la confrontation avec ces fameuses propositions jugées, elles, non orthodoxes. Les formulations finales, même si elles ne sont pas qu'apophatismes, sont avant tout des réfutations. « Ce sont en effet les hérésies qu'écartent ces symboles, qui prétendaient résoudre des problèmes théologiques apparents, en privilégiant l'un des aspects du mystère au détriment d'un autre⁹ ». Concédant l'incompréhensibilité de Dieu, les théologiens du passé ont essayé de tenir les paradoxes là où divers courants ont tenté de les résoudre en faisant fi d'une partie des données.

Louis Berkhof (1873-1957) conclut son propre compte rendu historique de la formation de la doctrine en soulignant que « la variété des termes utilisés montre bien que leur inadéquation était parfaitement perçue¹⁰ ». Pour autant, les Symboles que nous laissèrent ces controverses théologiques jouirent d'un large crédit tout au long de l'histoire de l'Église. Être « nicéens » était, et est toujours en bien des lieux, gage d'orthodoxie, quand bien même le vocabulaire employé était absent du canon biblique.

Ce n'est qu'au XVI^e siècle, avec la réforme protestante, que l'héritage théologique traditionnel a été remis en question de manière significative et que la question trinitaire a été réabordée. Des tentatives, sans toucher directement à la Trinité, avaient bien eu lieu en amont sans trouver grand écho. Citons à titre d'exemple John Wyclif (1330-1384) qui proposa le « principe scripturaire¹¹ » :

Selon lui, la Bible [était] l'émanation terrestre du livre céleste de la vie (cf. Ap 20,12), et la « loi évangélique » [était] le critère exclusif du gouvernement de l'Église. Dans le débat sur la légitimité des traditions non explicitées dans la Bible, mais considérées comme des interprétations inspirées de l'Écriture même

⁹ Daniel J. Treier, *Introduction à la théologie évangélique*, Charols, Excelsis, 2023, p. 117.

¹⁰ Louis Berkhof, *Le Dieu trinitaire et ses attributs*, 2^e édition, Éditions Excelsis, 2006, p. 105.

¹¹ Pierre-Olivier Léchot, *Introduction à l'histoire de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 99.

ou comme une deuxième source de révélation, Wyclif [avait opté] pour une opposition radicale de l’Écriture au droit canonique qui par d’autres était considéré comme une expression paradigmatische de cette tradition¹².

Le préréformateur Jean Hus (1369-1415) le suivit en brandissant ce principe scripturaire comme une troisième option au moment où « le débat ecclésiologique au sein du catholicisme occidental [était dominé] par la confrontation entre ‘curialisme’ et ‘conciliarisme’¹³ ». La question était de savoir à qui revenait l’autorité : au pape et à la hiérarchie ecclésiale, ou aux conciles. À cette époque, le conciliarisme l’emporta et les voix de Wyclif et Hus ne menèrent à rien d’autre que leur excommunication. Quelques décennies plus tard, cependant, en s’appuyant sur les intuitions de ces précurseurs et sur le *retro ad fontes* humaniste, les réformateurs aboutirent le principe du *Sola Scriptura*¹⁴. Si la primauté de l’Écriture fut réaffirmée sur toute autre source d’autorité (*norma normans* (norme normante) par laquelle sont évaluées les *norma normata* (normes normées)), « [ce] ’principe scripturaire’ a eu pour effet, non désiré par les réformateurs, la découverte du fait que le dogme de la Trinité n’est attesté dans la Bible que de manière précaire¹⁵ ».

En découla que, même si « tous les grands réformateurs étaient attachés à la doctrine historique de la Trinité, estimant qu’elle était clairement enseignée dans les Écritures¹⁶ », plusieurs autres théologiens protestants la rejetèrent. Michel Servet (1511-1548), qui est devenu un célèbre argument *ad hominem* contre les théologiens réformés¹⁷ en raison de son différent trinitaire avec les réformateurs et en particulier à cause du rôle tenu par Jean Calvin (1509-1564) dans l’arrestation qui le mena jusqu’au bûcher, fit partie de ceux qui refusèrent cette doctrine au nom de l’absence de preuve scripturaire :

Servet s’appuyait sur la conviction que, puisque le vocabulaire utilisé pour décrire la Trinité ne se trouvait nulle part dans l’Écri-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ D’aucuns pourrait rire du fait que le *Sola Scriptura* est lui-même un développement doctrinal, mais, en tant que bon évangélique, nous ne saurions nous livrer à de tels persiflages.

¹⁵ Pierre-Olivier Léchot, *Introduction à l’histoire de la théologie*, p. 130.

¹⁶ Stephen R. Holmes, *The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity*, Downers Grove, Ill, IVP Academic, 2012, p. 166.

¹⁷ Cf. par exemple Dudley Ward, *Programmés par Dieu ou libres de choisir ?*, Olonzac, Éditions l’Oasis, 2013, p. 22.

ture, celle-ci n’enseignait pas la doctrine. Si Servet avait raison, quiconque prétendant fonder sa foi sur la doctrine du *Sola Scriptura* devait rejeter la Trinité comme une corruption de celle-ci, ou tout au moins l’écartier comme un ajout inutile au corps de la vérité révélée¹⁸.

Servet parla même de cette doctrine comme d’un « blasphème¹⁹ » et il ne fut pas seul :

En Italie, il y eut parmi les disciples de Juan de Valdès une radicalisation, encouragée (selon quelques dépositions devant l’Inquisition) par une maïeutique qui introduisait graduellement aux doutes à l’égard des dogmes ecclésiastiques jusqu’au point de refuser, lors d’un « concile » tenu à Venise, la conception virginal et la divinité de Christ. Quant aux Siennois Lelio (1525-1562) et en particulier Fausto Socin²⁰ (1539-1604, neveu du premier), ils développèrent une position à la fois bibliciste et rationaliste, qui, par absence d’une documentation scripturaire, niait la divinité et du Fils, et du Saint-Esprit. En Pologne, où Fausto Socin émigra en 1579, l’antitrinitarisme produisit la séparation d’une *ecclesia minor* (« Église plus petite ») de l’*ecclesia maior* (« Église plus grande ») calviniste. Aux synodes de Raków en 1602-1603, l’*ecclesia minor* approuva un catéchisme qui, traduit ensuite en plusieurs langues, est devenu le texte de référence de l’unitarisme²¹.

Socin donna son nom au socianisme, un mouvement antitrinitaire libéral. Selon Christoph Schwöbel (1955-2021), « les débuts des enseignements antitrinitaires dans les Églises de la Réforme montrent tous que le ‘principe scripturaire’ [a été] utilisé pour critiquer l’enseignement trinitaire ou pour le rejeter comme ‘papiste’, comme une extravagance doctrinale liée à la tradition et à la structure de l’Église de Rome²² ».

Cette remise en question du dogme trinitaire trouve encore des échos de nos jours. Un « pentecôtisme unitarien » a vu le jour en 1913 pour résoudre une apparente contradiction biblique entre le comman-

¹⁸ Gerald Bray, *God Has Spoken*, p. 972.

¹⁹ Michel Servet, *De trinitatis erroribus libri*, VII, s.l. 1531, cité par Pierre-Olivier Léchot, *Introduction à l’histoire de la théologie*, p. 149.

²⁰ Cf. aussi Stephen R. Holmes, *The Quest for the Trinity*, p. 170.

²¹ Pierre-Olivier Léchot, *Introduction à l’histoire de la théologie*, pp. 130-131.

²² Christoph Schwöbel, « The Trinity between Athens and Jerusalem », *Journal of reformed theology*, vol. 3, n° 1, 2009, p. 23.

dément de Jésus de baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » en Mt 28,19 et la pratique apostolique d'un baptême au nom de Jésus seulement en Ac 2,38²³. La solution a été trouvée en faisant de Jésus à la fois le Père, le Fils et l'Esprit, et donc de son nom celui par lequel administrer le baptême. Le mouvement *Oneness Pentecostalism* dans les pays anglophones et *Jésus seul* dans les francophones perdure aujourd'hui encore. Fred Sanders (1955-) l'évalue en relevant tout ce qu'il a d'évangélique :

Ils ont une haute opinion de l'autorité des Écritures, un cœur pour l'adoration, une passion pour l'évangélisation et un engagement à vivre une vie marquée par la sainteté. Bien qu'ils luttent avec le légalisme, ils sont souvent marqués par la grâce, et ils disent certainement toutes les bonnes choses sur le salut par l'action unilatérale de miséricorde imméritée de Dieu²⁴.

Ce qui l'amène à en proposer un descriptif paradoxal : « En raison de leur grave déviation doctrinale, il est tentant de dire qu'ils se trouvent dans la position étrange d'être évangélique, mais pas chrétiens²⁵ ». D'autres encore, de manière bien plus subtile et académique, à l'image de Charles Hodge (1797-1878) ou Robert Reymond (1932-2013), ont remis en cause certaines conclusions nicéennes, particulièrement la « génération éternelle ». Hodges estime que « les Pères de Nicée, au lieu de laisser la question là où les Écritures la laissent, entreprennent d'expliquer ce que signifie la filiation, et enseignent qu'elle signifie la dérivation de l'essence²⁶ » alors que plusieurs autres options sont, selon lui, tout autant plausibles. Reymond va dans le même sens et plaide :

Notre préoccupation première ne devrait-elle pas être de nous assurer que notre foi satisfait avant tout aux exigences bibliques, en employant la foi et les croyances des anciens pères, tandis que nous vénérons leurs travaux de croyance, seulement comme

²³ Fred Sanders, « The State of the Doctrine of the Trinity in Evangelical Theology », *Southwestern Journal of Theology*, vol. 47, n° 2, 2005, p. 170.

²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, p. 172. Pour une évaluation plus détaillée de ce mouvement, voir Fred Sanders « Oneness Pentecostalism: An Analysis », *The Scripturum Daily*, 2014 (2005), <https://scriptoriumdaily.com/oneness-pentecostalism-an-analysis/>, consulté le 18 décembre 2024.

²⁶ Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. 1/3, Charles Scribner and Company, London and Edinburgh, 1872, p. 468.

aides et aides secondaires alors que nous cherchons à apprendre et à énoncer la vérité des Écritures infaillibles²⁷ ?

Il ajoute : « J'aurais souhaité que davantage de théologiens et de pasteurs réformés soient moins soucieux d'être « credolement corrects » et plus soucieux d'être gouvernés bibliquement dans leurs croyances et déclarations trinitaires²⁸ ».

Qui suivre, finalement ? Faut-il, comme certains l'ont fait, cesser d'essayer de faire tenir ensemble *Sola Scriptura* et *Trinitas* ? Il nous semble que nous sommes plutôt en présence d'un sophisme récurrent : un faux dilemme qui pousse aux renoncements sans réelle nécessité.

II. *Regula fidei*

1. Justifier la doctrine par le texte

La doctrine trinitaire est essentielle à la foi chrétienne. Tim Chester (1966-) en dit qu'elle « est tout sauf insignifiante. La Trinité est au centre de notre connaissance de Dieu, de notre délivrance du péché, de notre compréhension de la vie chrétienne et la mission de l'Église, et même de notre existence en tant qu'humains²⁹ ». Sa justification étant impérative, beaucoup ont œuvré à la prouver par le texte. Certaines conclusions exégétiques patristiques ne sont guère convaincantes et font plutôt le jeu des adversaires de la doctrine. Évoquons Chrysostome, à titre d'exemple, qui allégorisa le massacre des enfants de Bethléem sous Hérode dans ses *Spuria*. Selon lui, « le fait que seuls les enfants de deux ans et moins aient été assassinés alors que ceux de trois ans ont vraisemblablement échappé est censé nous enseigner que ceux qui ont la foi trinitaire seront sauvés alors que les binitariens et les unitariens périront sans aucun doute³⁰ ». Quand le dilemme entre *Sola Scriptura* et *Trinitas* est apparu, certains ont tenté de reconstruire la doctrine en renonçant à son vocabulaire.

²⁷ Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith: 2nd Edition – Revised and Updated*, Second édition, Zondervan Academic, 2020, p. 326 cité par Fred Sanders, « The State of the Doctrine of the Trinity in Evangelical Theology », p. 160.

²⁸ Fred Sanders, « The State of the Doctrine of the Trinity in Evangelical Theology », p. 161 ; Robert L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, p. 326.

²⁹ Tim Chester, *Les délices de la Trinité. L'excellence du Dieu qui est Père, Fils et Saint-Esprit*, p. 14.

³⁰ Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible*, Eerdmans Pub Co, 1963, pp. 238-239.

L'anabaptiste Menno Simons (1496-1561), par exemple, s'est livré à l'exercice dans sa « Confession du Dieu trinitaire, Éternel et vrai, Père, Fils et Saint-Esprit³¹ ». Il a volontairement choisi de ne faire référence à aucun credo. Samuel Clarke (1675-1729) a eu une démarche similaire dans son livre de 1712 : *The Scripture Doctrine of the Trinity*³². Il y a « entrepris une enquête exhaustive sur chaque verset de l'Écriture qui fournit une preuve du trinitarisme³³ ».

Par ailleurs, en plus du *Sola Scriptura*, la Réforme a mis l'accent sur la méthode historico-grammaticale qui a considérablement remis en question les conclusions exégétiques des Pères. Nombre de versets considérés comme un appui sûr pour la doctrine ont été relus et les interprétations anciennes désavouées. Stephen Holmes explique :

Aujourd'hui, nous avons tendance à supposer qu'un texte signifie ce que l'auteur a voulu dire. Si tel est le cas, il sera très difficile de trouver dans l'Ancien Testament un traitement de la doctrine de la Trinité. [...] Ce n'était pas le cas, cependant, pour les théologiens du quatrième siècle dont les arguments nous ont donné la doctrine œcuménique de la Trinité. Il ne s'agit pas d'affirmer que leur utilisation du texte était en quelque sorte lâche ou non régie par des pratiques d'interprétation correctes ; au contraire, ils avaient une vision différente des pratiques d'interprétation correctes. Ils travaillaient avec une herméneutique différente³⁴.

John Wilson, qui était unitarien, a publié en 1845 *The Concessions of Trinitarian*³⁵, dans lequel il liste sur près de six cents pages des cas où des érudits trinitariens ont néanmoins annulé les lectures trinitaires de divers passages bibliques³⁶. Les tentatives pour discerner une pluralité au sein de la divinité vétérotestamentaire peuvent s'avérer convaincantes par endroit, notamment les propositions d'exégèses

³¹ Disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.mennosimons.net/ft090-confession.html>, consulté le 26 mars 2024.

³² Samuel Clarke, *The Scripture doctrine of the Trinity*, London : Printed for James Knapton, 1712. <http://archive.org/details/scripturedoctrin00clar>. Consulté le 26 mars 2024.

³³ Fred Sanders, *The Triune God*, Zondervan Academic, 2016, p. 162.

³⁴ Stephen R. Holmes, *The Quest for the Trinity*, p. 34.

³⁵ John Wilson, *The Concessions of Trinitarians: Being a Selection of Extracts from the Writings of the Most Eminent Biblical Critics and Commentators*, James Munroe, 1845.

³⁶ Fred Sanders, *The Triune God*, p. 154.

prosoponiques³⁷, mais n’aboutissent jamais aux énoncés trinitaires des Symboles.

Le Nouveau Testament n’a pas non plus été épargné par la critique. Augustus Strong (1836-1921), au siècle dernier concédait déjà, en citant George Fisher (1827-1909) que « ce que nous rencontrons dans le Nouveau Testament, c’est la *membra disiecta* de la trinité³⁸ », c’est-à-dire des fragments épars. Benjamin Warfield (1851-1921) lui-même a reconnu que le mot « trinité » n’était pas dans la Bible³⁹, tout comme Calvin pour le vocabulaire relatif aux personnes et à l’essence⁴⁰.

Sanders relève que « la tendance générale des travaux sobres d’histoire et de grammaire a été vers la suppression progressive des implications trinitaires passage après passage⁴¹ ». Il donne l’exemple de la virgule johannique (1 Jn 5,7-8), jusqu’à récemment considérée comme un argument biblique solide en faveur du trinitarisme, que la critique textuelle a relayé au rang des ajouts tardifs. Les exégètes évangéliques, même les plus évangéliques, se rallient à cet avis⁴². Si les preuves sont indéniables dans ce cas précis, le risque d’une sélection arbitraire des textes émane de la généralisation de la conclusion. Si chaque passage trinitaire est considéré comme un développement doctrinal du protochristianisme, appartenant à une strate rédactionnelle récente, et non un authentique témoignage apostolique, alors il deviendra impossible d’effectivement justifier la doctrine par la Bible⁴³.

Pourtant sous le feu des critiques, la doctrine tient bon. Elle reste confessée par la majorité orthodoxe, dont la plupart des protestants en dépit du *Sola Scriptura*. Comment l’expliquer ?

³⁷ Cf. Matthew W. Bates, *The Birth of the Trinity*, Reprint édition, Oxford University Press, 2016, p. 28. Nous reviendrons sur l’exégèse prosoponique par la suite.

³⁸ Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, Independently published, 2022, p. 299.

³⁹ Fred Sanders, *The Triune God*, p. 148.

⁴⁰ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence-Charols, Éditions Excelsis, 2009, pp. 81-86.

⁴¹ Fred Sanders, *The Triune God*, p. 153.

⁴² Cf. John Stott, *Les épîtres de Jean. Commentaire biblique CEB*, Edifac, 2001, p. 171.

⁴³ Un phénomène similaire est observé concernant l’AT. Les présupposés critiques de l’impossibilité des prophéties (*vaticinium ex eventu*) impliquent une datation des textes postérieure aux événements décrits. De même, si l’on part du postulat que la doctrine trinitaire est un développement doctrinal tardif et que toute trace dans le texte est un ajout, alors la justification du dogme par le texte est impossible. Mais il s’agit là d’un autre sophisme puisque rien ne justifie la généralisation du cas de la virgule johannique. La doctrine peut tout aussi bien avoir été développée sur la base des textes. C’est ce en faveur de quoi nous argumentons.

2. Sola Scriptura non est nuda scriptura ?

Pour Matthew Bates (1977-), quatre explications sont avancées pour justifier le déploiement de la doctrine trinitaire⁴⁴.

(1) La première raison évoquée est la rencontre avec le Jésus historique. En tant qu'être humain, Jésus a eu une vie si extraordinaire qu'il n'aurait pas laissé d'autres choix à ses disciples que de le vénérer.

Pour les fervents partisans de cette position, même si le langage technique trinitaire distinctif – *hypostase, ousia, substantia, prosōpon, persona, homoousios*, etc. – ne serait employé dans l’Église pour décrire la Trinité que des siècles plus tard, le passage du Nouveau Testament aux croyances nicéennes et post-nicéennes est minuscule, parce que le dogme trinitaire est, à toutes fins pratiques, fonctionnellement déjà présent dans les idées du Nouveau Testament lui-même⁴⁵.

Une variante de cette position se trouve chez Georg Hegel (1770-1831) pour qui la Trinité ne peut être connue que dans l'économie. La particularité d'Hegel, toutefois, ce n'est pas de faire de l'économie la seule source de révélation, mais aussi la cause trinitaire. Henri Blocher (1937-) explique ainsi la proposition hégélienne :

Les mystères distincts de la Révélation se trouvent systématiquement confondus : la génération éternelle du Fils se confond avec son incarnation ; celle-ci est interprétée contre l'Écriture comme une mutation de la nature divine ; l'incarnation et la croix ne se distinguent plus dans leur sens ; la communauté devient l'Esprit, Dieu se réalisant dans l'histoire⁴⁶.

Hegel est suivi par Jügen Moltmann (1926-). Blocher résume également sa position :

À la croix, [...] les personnes se constituent mutuellement là, de telle sorte que la Trinité « protège la foi contre le mono-théisme aussi bien que contre l'athéisme [...]. Le contenu de la doctrine de la Trinité est la croix du Christ. La forme du Crucifié est la Trinité⁴⁷ ».

⁴⁴ Matthew W. Bates, *The Birth of the Trinity*, pp. 14-40.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁶ Henri Blocher, *Les grandes questions de la théologie. Volume 1 : Textes choisis*, Charols-Vaux-sur-Seine, Editions Excelsis, 2021, p. 21.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

L'avantage des propositions de Hegel et Moltmann, c'est qu'elles permettent de balayer d'un revers de main les exigences récentes de justification de la doctrine par le texte, et notamment de preuves scripturaires dès l'AT. Si la Trinité se constitue par l'incarnation et la passion, alors nulle trace ne peut en apparaître avant les événements. Elles se heurtent toutefois à de sérieuses implications dogmatiques que peu sont enclins à concéder : quid de l'immuabilité⁴⁸ et de l'impossibilité divine ? Quel rapport entre immanence et temporalité ? En fait, Moltmann réouvre la porte au patripassianisme. Blocher avertit :

Mais rien n'autorise à confondre l'ordre de la connaissance avec celui de l'être (*ordo essendi*). Rien n'autorise à supprimer la libre discontinuité entre la Trinité immanente (ontologique, éternelle) et son action dans l'histoire, l'économie. Rien n'autorise à minimiser la distinction, manifestement importante selon l'Écriture, entre le Projet et sa réalisation⁴⁹.

De son côté, l'approche historiciste plus classique ne résout pas intégralement la crise générée par le *Sola Scriptura*. Si le Jésus historique est la démonstration de la Trinité, il n'en demeure pas moins que nous le rencontrons aujourd'hui par le biais du texte. L'éventualité d'une tradition orale⁵⁰, parallèle à l'écrite, qui aurait abouti aux credo est possible. Mais que serait-elle sinon tradition ? C'est plus ou moins ce que Geoffrey Wainwright (1939-2020) concède :

Les credo classiques ont été formulés en même temps que le canon des Écritures était reconnu et déterminé ; il y a eu interaction entre les deux processus, et les Écritures et les credo continuent à fonctionner réciproquement. Dans un sens, l'histoire que les Écritures racontent et l'histoire qu'elles rapportent sont

⁴⁸ D'aucuns pourrait répondre que l'incarnation nuit à l'immuabilité divine dans tous les cas puisque la nature divine du Christ n'était portée par aucune personne humaine avant l'incarnation (anhypostasie), de même que la nature humaine du Christ n'est apparue qu'à l'incarnation portée par la personne du Christ (enhypostasie). Or, Christ est resté porteur de la double nature après l'ascension puisque l'union hypostatique perdure. Quid, donc, de l'immuabilité ? Nous touchons ici aux limites de la réflexion théologique.

⁴⁹ Henri Blocher, *Dieu et sa Parole*, p. 82.

⁵⁰ 2 Th 2,15 pourrait être compris de la sorte : « Ainsi donc, frères et sœurs, tenez ferme et retenez les *enseignements* (παραδοσίς) que nous vous avons transmis, soit *oralement*, soit par notre lettre » (S21), ou « Ainsi donc, frères, tenez ferme et restez attachés aux *traditions* que nous vous avons enseignées, soit *de vive voix*, soit par lettre » (NBS).

résumées dans les credo. Dans l'autre sens, les credo servent de clé pour l'interprétation des Écritures complexes⁵¹.

C'est une tendance catholicisante qui rejoint presque Henri de Lubac lorsqu'il affirme que le « Credo nous enseigne avant tout le mystère de la Trinité divine⁵² ». En pareil cas, c'est le *Sola Scriptura* qui semble mis à mal.

(2) La deuxième justification au déploiement de la doctrine trinitaire évoqué par Bates, et l'imposition philosophique hellénistique⁵³. Selon cette approche largement critique, le monothéisme juif aurait été incapable de produire une christologie haute et une conception trinitaire de Dieu. C'est le recours à la philosophie grecque qui l'aurait permis en « [tordant] le christianisme dans une forme très éloignée de ses racines⁵⁴ ». Là encore, la doctrine n'est pas justifiée par l'Écriture.

(3) La troisième option voit le trinitarisme comme une conséquence du monothéisme juif médiatisé⁵⁵. Puisque l'AT présente plusieurs figures de rang second au côté de Dieu (l'Ange de l'Éternel, la Sagesse, les anges, Satan, etc.), Jésus a sans doute été classé parmi ces dernières avant qu'une évolution sémantique et théologique ne le divinise. « Le titre de ‘Fils de Dieu’ en [serait] venu à impliquer quelque chose de plus que le messie seulement dans le cadre d'un développement progressif dans l'Église primitive⁵⁶.

Bates ne se satisfait d'aucune des trois premières approches. Il en propose donc une quatrième.

(4) Pour Bates, le déploiement de la doctrine trinitaire se justifie par « une stratégie de lecture théodramatique mieux appelée ‘exégèse prosoponique’⁵⁷ ». Bates défend que les auteurs néotestamentaires ont relu l'AT en cherchant la pluralité hypostatique au sein

⁵¹ Geoffrey Wainwright, « Trinity », dans *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, K.J. Vanhoozer, C.G. Bartholomew, D.J. Treier, et al., sous dir., Edition Unstated, Baker Academic, 1^{er} novembre 2005, p. 815.

⁵² Henri de Lubac, *The Christian Faith: An Essay on the Structure of the Apostles' Creed*, San Francisco, Ignatius, 1986, p. 10, cité par Fred Sanders, *The Triune God*, p. 180.

⁵³ Matthew W. Bates, *The Birth of the Trinity*, p. 16.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 28.

des dialogues. Bien sûr, comme Sanders le rappelle, « il ne faut pas perdre de vue l'aspect rétrospectif de cette stratégie de lecture : c'est seulement grâce à l'avènement du Christ et de l'Esprit que l'on peut chercher à revenir en arrière et à les identifier⁵⁸ ». Il semblerait que Luc rende compte d'une pareille herméneutique du Christ en Lc 20,41-44. Jésus y cite le Ps 110 et interroge sur les spécialistes de la loi sur l'usage de אֱלֹהִים (Adon) par יְהוָה (YHWH) soulevant donc la question cruciale : qui parle à qui ? L'auteur de l'épître aux Hébreux s'y livre aussi en He 1,9 lorsqu'il cite le Ps 45,7-8 : « C'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu [...] ». Bates y voit de solides appuis scripturaires en faveur de la doctrine trinitaire parce que rien d'autre ne permet d'expliquer ces phénomènes :

Je tiens à affirmer avec force que les dés avaient été jetés bien avant – au cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne – parce que « Dieu » avait déjà été lu de manière dialogique et prosoponique dans les anciennes Écritures juives, et donc que la décision conceptuelle fondamentale de privilégier la métaphore de la « personne » dans la considération des distinctions internes au sein du Dieu unique avait déjà été prise via l'interprétation scripturaire⁵⁹.

La force de la proposition de Bates réside dans la reconnaissance que la doctrine de la Trinité n'est pas énoncée explicitement dans le texte, mais que les auteurs néotestamentaires, fins exégètes de l'AT, ont façonné une herméneutique chrétienne dont découle inéluctablement la doctrine trinitaire. Nous rejoignons alors Bray lorsqu'il dit que « l'approche fondamentaliste du principe de la *Sola Scriptura* n'est ni valable en soi ni viable en tant qu'option, pour les chrétiens aujourd'hui⁶⁰ ». Comprendons, l'Écriture est le seul « matériel » à notre disposition pour construire la doctrine (*norma normans*), mais elle appelle bien à la construction. La prudence de Charles Hodge, qui reproche aux nicéens d'avoir été au-delà de ce que les textes disent, l'honore. Mais elle fait malheureusement fi de l'invitation des textes eux-mêmes à relier les faits relatés et à déployer leurs implications. Tim Chester propose la parlante métaphore d'un travail scientifique⁶¹. Comme des chercheurs qui, après avoir expérimenté,

⁵⁸ Fred Sanders, *The Triune God*, p. 212.

⁵⁹ Matthew W. Bates, *The Birth of the Trinity*, p. 40.

⁶⁰ Gérald Bray, *La Doctrine de Dieu*, Charols, Excelsis, 2018, p. 236.

⁶¹ Tim Chester, *Les délices de la Trinité. L'excellence du Dieu qui est Père, Fils et Saint-Esprit*, p. 87.

consigné et classifié des données, se doivent de les interpréter, nous sommes appelé à utiliser le « matériel trinitaire » pour aboutir à la doctrine. « La doctrine de la trinité est le résultat du travail de compilation de ces données, cherchant à proposer une image cohérente de Dieu, fidèle au témoignage biblique et préservant les vérités centrales de l’Évangile⁶² ». En somme, selon Arthur Wainwright (1925-2019), l’Écriture nous met face au problème trinitaire sans le résoudre⁶³ :

Dans la mesure où une doctrine est une réponse, même fragmentaire, à un problème, il existe une doctrine de la Trinité dans le Nouveau Testament. Dans la mesure où il s’agit d’une déclaration formelle d’une position, il n’y a pas de doctrine de la Trinité dans le Nouveau Testament⁶⁴.

Nous sommes, cependant, invités à nous pencher sur ce « problème » pour en déduire ce qui peut l’être sur Dieu. « Puisque Dieu s’adresse [au croyant] comme à ‘un homme intelligent’ (1 Co 10,15), il montrera sa gratitude par un effort d’intelligence⁶⁵ ». Les credo n’ont pas eu la prétention de résoudre totalement les paradoxes. En revanche, ils sont le compte rendu de l’effort d’intelligence de nos prédecesseurs, à une époque et dans un contexte précis. Les réformateurs l’avaient bien compris et c’est pourquoi la plupart n’ont pas renoncé au dogme malgré le *Sola Scriptura*. Les credo ne leur sont apparus que comme les leçons naturellement tirées du texte. Calvin l’exprime ainsi : « Mais pourquoi nous empêcher d’exposer en termes plus clairs les choses qui sont exposées de façon obscure dans l’Écriture, dès lors que nous le faisons de façon sobre et à bon escient⁶⁶ » ? De même François Turretin (1623-1687) disait que :

C’est une chose [qu’une doctrine] soit dans l’Écriture selon le son (*quad sonum*) et les syllabes, ou formellement et dans l’abs- trait ; et une autre d’être dans l’Écriture selon le sens (*quad sensum*) et selon la chose signifiée (*rem significatam*), ou maté- riellement et dans le concret⁶⁷.

Les Symboles sont des paradigmes par lesquels aborder les Écritures. Les évangéliques d’aujourd’hui sont parfois victimes de

⁶² *Ibid.*, p. 88.

⁶³ Cf. Fred Sanders, *The Triune God*, p. 170.

⁶⁴ Arthur W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, Londres, SPCK, 1962, p. 3, cité par *ibid.*

⁶⁵ Henri Blocher, *Les grandes questions de la théologie. Volume 1*, p. 9.

⁶⁶ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, p. 83.

⁶⁷ Cité par Fred Sanders, *The Triune God*, p. 149.

leur snobisme moderne et oublient tous les bienfaits dont nous avons simplement hérités. Ainsi en est-il théologiquement parlant : nous ne sommes pas les premiers à avoir compris, et nous ne serons pas les derniers. Daniel Treier (1972-) l'exprime avec beaucoup de justesse :

Les symboles œcuméniques [...] expriment une *règle de foi*, une grammaire qui régit le discours chrétien sur Dieu. La règle de foi n'est pas une grammaire au sens où elle traiterait simplement des règles du discours. La métaphore de la grammaire est utile pour dire qu'il est mystérieux de parler du Dieu trinitaire. Prendre part au culte de l'Église, c'est un peu comme apprendre une langue ; le but des règles formelles de la langue est de nous transmettre progressivement une sensibilité relationnelle intuitive. Les symboles et confessions de foi n'expliquent pas comment Dieu peut être trinitaire, ni même ne décrivent vraiment les relations trinitaires. Loin de prétendre faire la lumière sur le mystère du Dieu trinitaire, elles préservent plutôt ce mystère. [...] En tant que grammaire régulatrice, les symboles et confessions de foi nous aident à témoigner fidèlement, bien qu'indirectement, de la vérité du Dieu qui est amour⁶⁸.

Conclusion

Peut-on faire mieux ? C'est aussi la question que nous posons aux détracteurs des Symboles. Beaucoup ont essayé, mais jusqu'ici, jamais la rigueur et la prudence nicéennes n'ont été égalées. Rien n'indique que les Symboles ne seront pas remis en question un jour. Si la perception que nous avons de Dieu s'en trouve améliorée, nous nous en réjouirons. En attendant, n'oublions pas l'avertissement de Péluse, au Ve siècle : « Si vous vous efforcez, par la violence, d'attirer et d'appliquer des textes au Christ qui apparemment ne lui appartiennent pas, nous n'obtiendrons rien d'autre que cela : rendre suspects tous les endroits où l'on parle de lui ; et ainsi discréditer la force des autres témoignages⁶⁹ ». ■

Bibliographie

Antioche Théophile, *Trois livres à Autolycus*, Les éditions du Cerf, 1976.

⁶⁸ Daniel J. Treier, *Introduction à la théologie évangélique*, p. 117.

⁶⁹ Cité par Fred Sanders, *The Triune God*, p. 154.

- Bates Matthew W., *The Birth of the Trinity*, Reprint édition, Oxford University Press, 2016.
- Berkhof Louis, *Le Dieu trinitaire et ses attributs*, 2^e édition, Éditions Excelsis, 2006.
- Blocher Henri, *Dieu et sa Parole*, Charols Vaux-sur-Seine, Editions Excelsis, 2022.
- Blocher Henri, *Les grandes questions de la théologie. Volume 1 : Textes choisis*, Charols Vaux-sur-Seine, Editions Excelsis, 2021.
- Bray Gerald, *La Doctrine de Dieu*, Charols, Excelsis, 2018.
- Bray Gerald, *God Has Spoken: A History of Christian Theology*, First Edition, Wheaton, Illinois, Crossway Books, 2014.
- Calvin Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence Charols, Éditions Excelsis, 2009.
- Chester Tim, *Les délices de la Trinité. L'excellence du Dieu qui est Père, Fils et Saint-Esprit*, Lyon, CLE, 2024.
- Clarke Samuel, *The Scripture doctrine of the Trinity*, London : Printed for James Knapton, 1712. 117403. URL : <http://archive.org/details/scripturedoctrin00clar>. Consulté le 26 mars 2024.
- Erickson Millard J., *Christian Theology*, 3rd édition, Baker Academic, Div of Baker Publishing Group, 2013.
- Hodge Charles, *Systematic Theology*, vol. 1/3, Charles Scribner and Company, London and Edinburgh, 1872.
- Holmes Stephen R., *The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity*, Downers Grove, Ill, IVP Academic, 2012.
- Léchot Pierre-Olivier, *Introduction à l'histoire de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2018.
- Mickelsen Berkeley, *Interpreting the Bible*, Eerdmans Pub Co, 1963.
- Reymond Robert L., *A New Systematic Theology of the Christian Faith: 2nd Edition - Revised and Updated*, Second édition, Zondervan Academic, 2020.
- Sanders Fred, *The Triune God*, Zondervan Academic, 2016.
- Sanders Fred, « The State of the Doctrine of the Trinity in Evangelical Theology », *Southwestern Journal of Theology*, vol. 47, n° 2, 2005, pp. 153-176.
- Schwöbel Christoph, « The Trinity between Athens and Jerusalem », *Journal of reformed theology*, vol. 3, n° 1, 2009, p. 22.

- Stott John, *Les épîtres de Jean. Commentaire biblique CEB*, Edifac, 2001.
- Strong Augustus Hopkins, *Systematic Theology*, Independently published, 2022.
- Treier Daniel J., *Introduction à la théologie évangélique*, Charols, Excelsis, 2023.
- Vanhoozer Kevin J., « Three (or More) Ways of Triangulating Theology », dans *Revisioning, Renewing, Rediscovering the Triune Center: Essays in Honor of Stanley J. Grenz*, D.J. Tidball, B.S. Harris, J.S. Sexton, et al., sous dir., Illustrated edition, Cascade Books, 2014.
- Wainwright Geoffrey, « Trinity », dans *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, K.J. Vanhoozer, C.G. Bartholomew, D.J. Treier, et al., sous dir., Edition Unstated, Baker Academic, 2005.
- Ward Dudley, *Programmés par Dieu ou libres de choisir ?*, Olonzac, Editions l'Oasis, 2013.
- Wells Paul, *La grâce (étonnante) de Dieu : une théologie biblique et systématique de l'alliance*, Vol. 1., Charols, Excelsis, 2021.
- Wilson John, *The Concessions of Trinitarians: Being a Selection of Extracts from the Writings of the Most Eminent Biblical Critics and Commentators*, James Munroe, 1845.

Le concile de Nicée et le judaïsme.

Comment commémorer les 1700 ans du concile de Nicée dans le contexte des relations judéo-chrétiennes actuelles ?

par Martin HOEGGER,

chargé de cours en théologie œcuménique à la HET-PRO, Suisse

L'année 2025 marque les 1700 ans du concile de Nicée, dont le credo a permis de confesser sans équivoque la foi en Jésus-Christ comme « vrai Dieu », contre l'arianisme qui rejetait sa divinité. Nicée a été un moment décisif dans le chemin de l'Église et reste d'actualité. Comme l'a dit un séminaire, ce concile est une source pour « *le début d'un nouveau départ* » pour marcher ensemble vers l'unité¹.

Le concile de Nicée nous rappelle nos racines chrétiennes communes. Son credo basé sur les Écritures définit les convictions christologiques qui définissent notre foi : le Christ est « le vrai Dieu et la vraie lumière » (1 Jean 5,20) Il offre ainsi une base solide pour marcher vers l'unité, laquelle exige un accord sur les contenus essentiels de la foi.

Cependant des recherches doivent être faites sur des aspects critiques de ce concile, tel que le rôle décisif qu'il a joué dans les relations entre juifs et chrétiens. Le christianisme et le judaïsme se sont alors définis l'un contre l'autre et leur histoire a désormais été davantage une tragédie qu'un enrichissement mutuel.

¹ « *Depuis Nicée, marcher ensemble vers l'unité. Le début d'un nouveau départ* ». Séminaire organisé le 8.2.2024, par l'initiative « Pasqua together 2025 », dont je suis membre. <https://www.hoegger.org/article/commemorer-le-concile-de-nicee-le-debut-d-un-nouveau-depart/>.

À Nicée, l’Église ne s’est pas seulement opposée aux Juifs, mais les a aussi exclus et dénigrés. Bientôt, elle les persécutera, préparant ainsi l’antisémitisme séculier encore plus virulent qui culminera dans la Shoah. Antisémitisme qui perdure aujourd’hui et qui est amplifié par le conflit israélo-palestinien.

De plus, Nicée a aussi conduit à l’éloignement des communautés judéo-chrétiennes composées de disciples juifs de Jésus, qui existaient encore à l’époque. La polémique antijuive, en particulier dans le contexte de la séparation de la date de Pâques juive, s’adressait, en effet, aussi à cette « Église issue de la circoncision », ainsi qu’à des disciples non-Juifs de Jésus qui ont intégré dans leur foi et leur pratique des éléments du judaïsme.

Après une introduction sur la vision de l’unité de Constantin, d’où les Juifs étaient exclus, ce chapitre s’intéresse aux divers lieux de fractures entre juifs et chrétiens, au lendemain de Nicée. Il finira par donner la parole à deux théologiens juifs sur Nicée et par une invitation à la réparation des relations.

1. La perception des juifs dans l’Empire romain

La perception de l’Église par rapport aux Juifs est aussi à situer dans le contexte de l’Empire romain. Elle est influencée par celle de nombreux auteurs romains. À partir de la prise de Jérusalem par Pompée (63 avant J.-C.), les Juifs apparaissent, en effet, comme un groupe caractérisé par des coutumes religieuses bizarres et exclusives et par son opposition politique à Rome².

Certes, le judaïsme a exercé aussi une attraction, comme en témoignent la présence des prosélytes et des « craignants Dieu » dans le Nouveau Testament. De plus les Juifs, constituant une minorité importante, étaient relativement bien protégés sur le plan légal³. Cependant beaucoup d’auteurs romains portent un jugement sévère sur les Juifs. Ainsi, Sénèque parle de *sceleratissima gens* (« peuple très scélérate ») pour critiquer l’influence néfaste des coutumes juives parmi les Romains⁴. La tendance à la dépréciation s’accroît après la

² Cf. Katell Berthelot. « Les Juifs au miroir des perceptions romaines : entre gens et religio ». En : Yann Lignereux ; Alain Messaoudi ; Annick Peters-Custot ; Jérôme Wilgaux. *Ethno-politique des empires. De l’Antiquité au monde contemporain*, Presses Universitaires de Rennes, pp. 63-79, 2021, <https://hal.science/hal-03405102v1/> document. Je suis redevable à Berthelot dans les lignes qui suivent.

³ Cf. Abel Mordechai Bibliowicz, *Jewish-Christian Relations. The First Centuries*, Movement Publishing, 2016, p. 40. Consulté sur le site Academia de l’auteur.

⁴ D’après une citation d’Augustin en *La Cité de Dieu* VI.11.

première révolte contre Rome. Quintilien utilise l'expression *perniciosa gens* (« peuple pernicieux »)⁵. Tacite traite les Juifs de *taeter-rima gens* (« peuple repoussant ») et *projectissima ad libidinem gens* (« peuple très porté à la débauche »)⁶.

La religion des Juifs est marquée du sceau de la superstition. Ils sont, selon Florus (II^e siècle) un « *peuple impie* », *inpia gens*⁷. Leur « *superstition* » est souvent liée à l'observance du shabbat. Sénèque dénonce cette pratique dans son traité *De la superstition* et s'étonne qu'ils renoncent à combattre ce jour-là, devenant ainsi des proies faciles⁸. Rutilius Namatianus voit dans l'observance du shabbat une « *racine de folie* » (*radix stultitiae*)⁹.

Dion Cassius (III^e siècle) note, au sujet de la prise de Jérusalem par Pompée, que les Romains, « *informés de ce trait de fanatisme, agissaient sans vigueur le reste du temps et attendaient le retour périodique de ce jour férié pour attaquer le rempart avec toutes leurs forces. C'est ainsi que le temple fut pris le jour de Saturne (c'est-à-dire le shabbat), sans aucune résistance, et tous les trésors livrés au pillage* »¹⁰.

Notons encore que la fondation d'*Aelia Capitolina* à la place de Jérusalem, ainsi que la construction du temple de Jupiter sur le mont du Temple, après la catastrophe de 135, ont signifié le remplacement d'Israël par Rome¹¹. Déjà en 56 avant J.-C., Cicéron évoquait avec mépris « *les Judéens et les Syriens, nations nées pour la servitude (Iudaeis et Syris, nationibus natis servituti)* »¹². Avec le triomphe de Rome, la soumission juive semble totale.

2. Constantin, homme d'État chrétien soucieux d'unité... mais sans les Juifs

Après la très dure persécution de Dioclétien contre les chrétiens au début du IV^e siècle, le règne de l'empereur Constantin (306-337) ouvrit une nouvelle époque pour ceux-ci. Son règne produisit

⁵ *Institution oratoire* III.7.21.

⁶ *Histoires* V.8.2 ; V5.2.

⁷ *Epitome* I.40.30.

⁸ Cf. Katell Berthelot, *art. cit.*, p. 7.

⁹ *Sur son retour* I.389.

¹⁰ *Histoire romaine* XXXVII.16.3-4.

¹¹ Cf. Katell Berthelot, « L'Empire romain, un défi politico-religieux pour le judaïsme antique » *Études théologiques et religieuses* (tome 91) (3), 2016, pp. 339-349. <https://doi.org/10.3917/etr.0913.0339>.

¹² *De Provinciis Consularibus* V.10.

un incroyable retournement de situation. Devenu disciple de Jésus-Christ, Constantin avait une haute vision de sa mission et était convaincu de l'importance de l'unité de l'Église pour la paix sociale.

Dans ses lettres, en effet, « il se considère comme le ‘serviteur du Tout-Puissant’ (*Lettre* 16,17), lui confessant dans sa prière : ‘Sous ta direction j’ai entrepris des actions salutaires et je les ai menées à bien’ (15,11). Il se présente comme le ‘compagnon de service’ des évêques (16,10 ; 18,3), qu’il appelle ses ‘frères’ (7 ; 12,9 ; 14,2 ; 17 ; 27,8). Il ne se prive pas de leur reprocher leurs querelles (par ex. *Lettres* 36 et 37). Il paraît très contrarié par leurs divisions (4,1 ; 16,4.10.16 ; etc.) et s’empresse de prendre toutes les initiatives possibles pour restaurer l’unité (4,3) et la paix dans le peuple de Dieu (15,13), se posant en arbitre (16,7), recourant aux méthodes éprouvées des procédures civiles (4,2) et convoquant un concile local à Arles en 314, et un concile universel à Nicée en 325 (17)¹³ ».

Constantin estimait que les divisions de l’Église étaient aussi, sinon plus, dangereuses que les affrontements politiques. Dans son discours à Nicée, rapporté par Eusèbe de Césarée, il affirme : « Je considère la division interne dans l’Église de Dieu comme un trouble plus funeste que toute guerre et tout furieux combat, et ces choses-là m’apparaissent plus affligeantes que celles du dehors¹⁴ ».

Constantin s’est engagé pour l’unité de l’Église afin d’unifier son empire. Ainsi commença la longue histoire de l’enchevêtrement de l’État et de l’Église. Mais, ce lien a eu des conséquences désastreuses pour le peuple juif¹⁵. On le constate, tout de suite après le concile, dans la lettre que Constantin a écrite pour annoncer ses résultats, en particulier la question de la fixation de la date de Pâques. S’y exprime très explicitement la polémique antijuive :

« Il a été déclaré qu’il serait particulièrement indigne, pour cette fête, la plus sainte de toutes, de suivre la coutume des juifs, dont les mains ont été souillées par le plus effroyable des crimes, et dont les esprits ont été aveuglés... Nous ne devons pas avoir quoi que ce soit de commun avec les Juifs... Et, par conséquent, en adoptant à l’unanimité cette attitude, nous désirons, très chers frères, nous séparer

¹³ Je cite Marcel Metzger : « Trois lettres et un discours de l’empereur Constantin le Grand aux évêques ». *Droit et religion en Europe*, Presses universitaires de Strasbourg, 2014, <https://doi.org/10.4000/books.pus.9531>. § 30.

¹⁴ P. Maraval, *Constantin le Grand. Lettres et discours*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 156-157.

¹⁵ Ce césaro-papisme aura des conséquences pas seulement pour les juifs, mais aussi pour les hétérodoxes, à tel point qu’ils seront mieux traités en terre d’islam que dans l’Empire byzantin, accueillis puis encouragés à embrasser l’islam.

de la détestable compagnie des Juifs, car il est vraiment honteux pour nous de les entendre se vanter que, sans leur direction, nous ne pourrions pas célébrer la fête¹⁶ ».

Avec ses « frères » les évêques, Constantin a rejeté, de manière très impressionnante, toute référence à une quelconque dépendance à l’égard du peuple juif pour la foi et la pratique de l’Église. Ce positionnement de l’Église nicéenne était soutenu par la plus haute autorité impériale : l’empereur lui-même, qui se considérait comme « un évêque du dehors » et qui est vénéré comme un saint égal aux apôtres dans l’Église orthodoxe.

Toutefois, les lois religieuses édictées par Constantin et les empereurs successifs donnent une certaine protection à l’exercice de la religion juive. Ainsi le code théodosien règle la juridiction des tribunaux juifs et protège les synagogues et la pratique du shabbat¹⁷.

3. Lieux de séparation entre chrétiens et juifs à la suite du concile de Nicée

L’apôtre Paul avait la vision d’une Église où juifs et gentils sont réconciliés grâce à l’œuvre de Jésus-Christ, mais en gardant la distinction au sein de l’unique communion ecclésiale de foi (Éphésiens 1,13-14). Le « concile de Jérusalem » est un exemple de cette « unité dans la diversité » : les croyants issus du paganisme n’auront pas à suivre les règles alimentaires du judaïsme. (Actes 15). Juifs et païens sont appelés à « s’accueillir » mutuellement : « Accueillez-vous les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis, pour la gloire de Dieu » (Romains 15,7). Ensemble, ils forment le « mystère de l’Homme nouveau » (Éphésiens 2,11-18)¹⁸.

Mais, très tôt, à la fin du premier siècle déjà, cette vision a été battue en brèche, au nom d’une « théologie de la substitution » selon laquelle les promesses données à Israël sont considérées comme caduques et concernent désormais l’Église. D’autre part, l’Église issue des nations a progressivement tenté d’assimiler les Juifs croyants en Jésus-Christ.

« À partir de la seconde moitié du II^e siècle, les chrétiens d’origine grecque ne semblent plus avoir conscience de tout ce qu’ils

¹⁶ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* III, 18.

¹⁷ *Code théodosien*, vol. XVI, chap. 8, en *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodore II (312-438)*, vol. 1. Sources chrétiennes. Le Cerf, Paris, 2005.

¹⁸ Cf. Robert F. Wolff, éds, *Awakening the One New Man*, Destiny Image, Shippenburg, 2011.

doivent au judaïsme, du point de vue liturgique, exégétique et institutionnel. L'idée même d'une origine commune semble s'estomper totalement, à quelques exceptions près », résume Simon Claude Mimouni¹⁹.

Toutefois, bien que certains chercheurs le remettent en question et que la question doive être abordée avec prudence, des communautés judéo-chrétiennes ont survécu jusqu'au VI^e siècle. En effet durant les premiers siècles du christianisme, il y eut des hommes et des femmes pour qui il était naturel d'être à la fois juifs et disciples de Jésus de Nazareth. À commencer par les apôtres ! Il n'y avait pas de contradiction entre leur croyance messianique et leur pratique halakhique : ils restaient fidèles à la loi mosaïque qui n'a pas été abrogée à cause du Messie Mais ils ont été occultés à la fois par la tradition juive et par la tradition chrétienne, ou renvoyés dans les franges de l'hérésie.

« Dans l'état actuel de la recherche... les sources permettent de constater que les communautés judéo-chrétiennes ont survécu bien longtemps – sous diverses formes, d'ailleurs aussi riches que variées – aux deux grandes catastrophes militaires et humaines qu'a essuyées la nation judéenne », écrit le même Mimouni²⁰.

Jérôme, par exemple, polémique contre elles au début du Ve siècle, en affirmant que, malgré leur confession du Christ, fils de Dieu, mort et ressuscité, « tandis qu'ils veulent tout ensemble être juifs et chrétiens, ils ne sont ni juifs ni chrétiens²¹ ».

Ces polémiques contre les Juifs dévoilent (en négatif) l'existence d'une zone grise dans laquelle devaient exister des communautés et des pratiques « judéo-chrétiennes ». Elles révèlent aussi que l'Église a oublié peu à peu son origine composite, faite de Juifs et de non-Juifs. À Rome, cependant, le souvenir perdurera d'une Église composée de juifs et de gentils, en raison de ses apôtres fondateurs : Pierre, apôtre des circoncis et Paul, « chargé de l'évangélisation des incirconcis » (Galates 2,8).

Deux magnifiques mosaïques, parmi les plus anciennes du christianisme, le montrent : celles des Églises de Sainte Pudentienne (fin du IV^e siècle) et de Sainte Sabine (milieu du V^e siècle), à Rome, représentant l'« *Ecclesia ex circumcisione* » (l'Église issue de la cir-

¹⁹ Simon Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*. Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 273.

²⁰ Simon Claude Mimouni, *ibid.*, p. 276 ; et du même auteur, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Albin Michel, Paris, 2004.

²¹ *Lettres*, 112, 4 (*Les Belles-Lettres*, t. VI, Paris 1958, pp. 31-32).

concision) en face de l'« *Ecclesia ex gentibus* » (l'Église issue des nations, voir l'image ci-dessous)²².



La polémique antijuive qui s'exprime à Nicée se rencontre également dans les canons des synodes et des conciles qui ont suivi ce concile²³. Cette polémique a été précédée par des écrits de plusieurs écrivains chrétiens qui ont influencé les décisions synodales et conciliaires. Quantité de traités « *Adversus Iudaeos* » – « contre les Juifs » – ont été publiés. On consultera le récent livre de Jean-Miguel Garrigue – « *L'impossible substitution* » – pour une étude approfondie de l'histoire de la théologie de la substitution, depuis la fin du I^{er} jusqu'au III^e siècles²⁴. L'antijudaïsme s'exprime aussi dans la liturgie et demeure

²² Jean-Miguel Garrigue, *L'impossible substitution. Juifs et Chrétiens (I^{er}-III^e siècles)*. Les Belles Lettres, Paris, 2024, p. 145.

²³ Pour une étude sur la législation ecclésiale manifestant l'hostilité du clergé à l'égard des juifs, en Afrique du Nord, voir l'article de Thomas Villey : « L'antijudaïsme dans la littérature canonique africaine tardo-antique », *Tsafon* [En ligne], 78 | 2019. <http://journals.openedition.org/tsafon/2354> 4.

²⁴ Cf. Jean-Miguel Garrigues, *op. cit.*, pp. 147-201.

un problème jusqu’aujourd’hui, en particulier dans la liturgie orthodoxe²⁵.

Voyons maintenant quelques lieux où, à la suite de Nicée, les conciles et les synodes ont voulu marquer la séparation entre juifs et chrétiens²⁶.

a. Refus de la convivialité entre juifs et chrétiens

Ce que ces conciles indiquent par leur volonté de marquer une nette distanciation entre juifs et chrétiens est qu’il existait une vraie convivialité entre juifs et chrétiens au début du IV^e siècle. Par exemple, le concile d’Elvire (en Espagne) a décrété en 306 : « Si l’un des prêtres ou des croyants prend son repas avec un Juif, nous décidons qu’il ne participe pas à la communion afin qu’il se rachète ». Le canon 49 de ce même concile décriait aussi la pratique des agriculteurs chrétiens demandant aux Juifs de bénir leurs récoltes²⁷. Plus tard, le Code théodosien interdit à une Juive d’épouser un chrétien, à un Juif de posséder des esclaves chrétiens ou de circoncire des enfants nés dans une famille qui n’est pas juive²⁸. Il faut souligner l’extraordinaire sévérité de l’interdiction des mariages mixtes entre juifs et chrétiens : elle les assimile au crime d’adultère, passible de peine capitale²⁹.

Dans les siècles suivants de nombreuses législations ont régulé ces relations jusqu’au concile de « Nicée II » en 787, qui a publié sans doute le texte le plus dur à l’égard des Juifs, puisqu’il décréta

²⁵ Cf. Alexandru Ioniță/Stefan Tobler (éds), *Orthodox Liturgy and Anti-Judaism*. Peter Lang, Berlin, etc., 2024. Sandrine Caneri, dans son article de ce livre – *The Liturgical Prayer in the Sight of the Gospel : How Are Jews Presented ?* – attire l’attention sur le nombre croissant de chrétiens orthodoxes qui vivent en Europe occidentale et aux États-Unis et qui sont en contact direct avec les croyants de la communauté juive. De ce point de vue, Caneri soutient que « les textes liturgiques antijuifs blessent la conscience des chrétiens et offensent les fidèles, alors ils ne sont plus des ‘prières’ et ne peuvent continuer à figurer dans nos livres de prières » (p. 41ss).

²⁶ Voir aussi Michael Ipgrave, « Nicaea and Christian – Jewish Relations », *The Ecumenical Review*, volume 75, number 2, April 2023, pp. 238ss, DOI : 10.1111/erev.12784.

²⁷ Canon 50 du concile d’Elvire. Cf. Jane Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, Free Press, New York, 1992, pp. 5ss.

²⁸ Code théodosien, vol. XVI, chap. 9, en *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1. Sources chrétiennes. Le Cerf, Paris, 2005.

²⁹ Cf. Capucine Nemo-Pekelman, « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? » 2012, <https://hal.science/hal-00711056>.

l'impossibilité pour un Juif de recevoir le baptême s'il ne « *répudie publiquement les coutumes et les rites juifs* » (Article 8)³⁰.

Ainsi, le 7^e concile dit « œcuménique » – qui, encore aujourd'hui, a autorité dans les Églises orthodoxe et catholique affirme que le Juif venu à la foi dans son Messie et qui voudrait garder des éléments de sa foi et de sa pratique est rejeté de la société des baptisés.

b. Rejet du Shabbat

Le concile de Nicée n'a pas instauré le dimanche au lieu du shabbat, car cette pratique s'est imposée progressivement avant le concile. Une étape importante a été la décision de l'empereur Constantin, en 321, de faire du dimanche le jour du repos dans son empire³¹. Une révolution sociale en un temps où le rythme d'un repos hebdomadaire n'existaient pas³² !

Constantin a sans doute aussi pris cette décision pour faciliter la célébration du culte chrétien ce jour-là. Le canon 20 du concile de Nicée, qui interdit de s'agenouiller le dimanche et pendant le temps pascal, indique que la célébration de la résurrection du Christ est devenue centrale dans le culte, mais présume aussi qu'elle doit être célébrée le premier jour.

Cette décision impériale a conduit l'Église à interdire aux chrétiens de se reposer le jour du shabbat, comme le faisaient les Juifs et les communautés judéo-chrétiennes, sous peine d'anathème.

Quatre décennies plus tard, un canon du Synode de Laodicée – un concile régional, vers 364 en Asie Mineure – défend aux chrétiens de garder le shabbat ou « d'observer quel qu'autre rite judaïque » : « Les chrétiens ne doivent pas judaïser et garder le repos du sabbat, mais travailler ce jour-là ; ils préféreront garder le repos, si possible, le jour du Seigneur, en leur qualité de chrétiens. S'ils persistent à judaïser qu'ils soient anathèmes auprès du Christ (§29)³³ ».

³⁰ Pour les canons des divers conciles et synodes, consulter Périclès-Pierre Joannou, *Discipline générale antique*, tomes I/1 et I/2, Fonti, fasc. IX, Tipografia Ital-Orientale S Nilo, Rome, 1962, t. I/1, pp. 261s. <https://archive.org/details/JoannouFontiDisciplineGeneraleAntiqueIVeIXeS.Vol.1.2LesCanonsDesSynodesParticuliers>. Voir aussi « la Bibliothèque des Pères de l'Église », de l'Université de Fribourg (Suisse), <https://bkv.unifr.ch/fr>.

³¹ Cf. Yann Rivière, « Du ‘jour du Soleil’ au ‘jour du Seigneur’ : Des empereurs romains légifèrent sur le dimanche (321-468 apr. J.-C.) ». Grief, 2015/1, n° 2, 2015. pp. 138-149, <https://droit.cairn.info/revue-grief-2015-1-page-138?lang=fr>.

³² Voir ma prédication sur ce thème : <https://www.hoegger.org/article/91-800-dimanches>.

³³ Cf. Périclès-Pierre Joannou, *op. cit.*, t. I/2, p. 142.

Ce concile interdit donc expressément l'observation du shabbat par les chrétiens, il le fait au motif que cette pratique est « judaïsante » ; l'accent mis sur le dimanche marque une volonté de séparer les chrétiens de leurs voisins juifs.

c. Rejet des fêtes et des pratiques de piété juives

Les canons ont aussi voulu cadrer les pratiques de piété et la participation aux fêtes. Ainsi, le synode de Laodicée prescrit « On ne doit accepter des Juifs ou des hérétiques aucun cadeau de fête, ni célébrer des fêtes avec eux. On ne doit pas accepter des Juifs des azymes, ni communier à leurs impiétés (§37-38)³⁴ ».

De même les « Canons des Saints Apôtres », qui datent probablement du début du V^e siècle, défendent de participer aux fêtes juives : « Si un évêque ou un clerc jeûne avec les Juifs, ou célèbre avec eux leurs fêtes ou reçoit d'eux les cadeaux de leurs fêtes, par exemple des azymes ou quelque chose de semblable, qu'il soit déposé. Si c'est un laïc, qu'il soit excommunié » (§70).

Ces mêmes canons interdisent la pratique d'allumer une lampe dans une synagogue : « Si un chrétien apporte de l'huile à un temple païen ou à une synagogue juive, ou y allume des lampes, qu'il soit excommunié (§71)³⁵ ».

d. Rejet de la datation juive de Pâques

Ce souci de séparation d'avec le judaïsme est également un facteur très important dans les disputes sur la date de Pâques et dans la résolution de cette question controversée à Nicée. Les débats à son sujet sont complexes. En simplifiant, deux positions sont en présence : celle qui fixe la célébration annuelle de la résurrection du Christ le jour de la Pâque juive : le 14 nisan. C'est la position « *quartodécimaine* » en vigueur dans les Églises de l'Orient.

L'autre position, majoritaire, est celle qui veut que la fête de la résurrection soit toujours célébrée un dimanche. Les pères du concile de Nicée ont clairement opté pour ce point de vue. La règle obligatoire décidée à Nicée a été de fixer la fête le premier dimanche suivant la pleine lune, après l'équinoxe de printemps³⁶.

³⁴ Cf. Périclès-Pierre Joannou, *op. cit.*, t. I/2, p. 146.

³⁵ On trouve ces canons sur le site de l'Église orthodoxe d'Estonie <http://www.orthodoxa.org/FR/orthodoxie/droit%20canon/canonsApotres.htm>.

³⁶ Voir la discussion détaillée des questions en jeu chez Daniel P. McCarthy, « The Council of Nicaea and the Celebration of the Christian Pascha », en *The*



L'argument central pour justifier cette décision est que l'opinion minoritaire est à rejeter parce qu'elle se fonde sur la pratique juive de datation. Un virulent antijudaïsme s'exprime explicitement dans la *Lettre du Concile de Nicée aux Égyptiens*, trouvée parmi les écrits d'Athanase³⁷, et surtout dans la *Lettre de Constantin aux Églises* citée supra.

Le langage de la lettre de Constantin est très négatif : suivre la pratique des Juifs est « *indigne* » et il faut rompre tout commerce avec eux. Non contente d'appeler à la rupture, la lettre porte un jugement abusif sur eux : « *Leurs mains ont été souillées par le plus effroyable des crimes* », « *leurs esprits ont été aveuglés* », ils sont « *coupables de parricide en tuant le Seigneur* » (*patroktonia, kyrioktonia*).

Le but d'une telle diatribe, que plusieurs Pères de l'Église reprennent à leur compte, n'est pas de dénigrer les Juifs pour le plaisir, mais de « nous séparer de la détestable compagnie des Juifs ». Il faut établir une nette séparation entre juifs et chrétiens. Tout signe donnant à penser que l'Église était dépendante du peuple juif pour sa foi et sa pratique doit être rejeté.

Le synode d'Antioche ira plus loin en excommuniant ceux qui célèbrent à la date juive de Pâques, et en déposant les clercs qui oseraient le faire (Canon § 1)³⁸.

En résumé, Michael Ipgrave voit dans ces décisions sur la date de Pâques « un marqueur clé sur le chemin de la différenciation entre deux communautés qui étaient encore, dans une certaine mesure, dans une relation de symbiose, ou au moins de coexistence³⁹ ».

4. La foi en la divinité du Christ : un marqueur d'identité contre les Juifs.

La négation de la divinité du Christ par le prêtre alexandrin Arius constituait un défi encore plus grave pour l'unité de l'Église que la date de Pâques. Il n'est pas établi qu'Arius ait été influencé par le judaïsme, quand bien même son évêque Alexandre d'Alexandrie ait écrit au sujet d'Arius et ses acolytes, dans une lettre adressée à Alexandre de Constantinople : « Ils condamnent toute la doctrine

Cambridge Companion to the Council of Nicaea, éds, Young Richard Kim (Cambridge : Cambridge University Press, 2021, pp. 177-201. <https://doi.org/10.1017/9781108613200.009>).

³⁷ Cf. Athanase d'Alexandrie, *Lettres sur les synodes* (Sources chrétiennes 563), Le Cerf, Paris, 2013.

³⁸ Périclès-Pierre Joannou, *op. cit.*, t. I/2, pp. 104-105.

³⁹ Michael Ipgrave, *art. cit.*, p. 241

des Apôtres, et ayant conspiré à la façon des Juifs contre le Sauveur, ils nient sa divinité et publient qu'il n'a rien au-dessus du reste des hommes⁴⁰ ».

Quelle que soit la parenté historique de l'arianisme avec les penseurs juifs, le credo de Nicée trace une distinction nette entre l'orthodoxie chrétienne et le judaïsme. L'incarnation de notre Seigneur, sa divinité ainsi que le mystère de la Trinité deviennent les marques de la foi chrétienne. L'affirmation, en particulier du Fils comme « *homoousios* », « de même nature (ou substance) » que le Père, affirme sans équivoque possible sa pleine divinité.

Le credo nicéen est devenu un marqueur qui a clairement différencié les chrétiens des juifs. En réponse à cela, les penseurs juifs ont de plus en plus mis l'accent sur l'unité divine dont le *Shema* témoigne (Deutéronome 6,4). La définition de la foi à Nicée a donc fourni aux deux communautés des repères clairs pour les délimiter l'une de l'autre.

a. Jésus « vrai juif »

Nicée et les conciles qui l'ont suivi ont souligné l'identité de Jésus comme « *vrai Dieu* » et « *vrai homme* ». Les textes confessionnels de la Réforme protestante ont considéré cette christologie comme fidèle aux Écritures. Comme « *réformé confessant* », je la reçois aussi et me positionne contre des tendances « néo-ariennes » présentes dans le protestantisme actuel⁴¹.

Toutefois, je déplore que le credo de Nicée et tous les credo ultérieurs aient gommé toute référence à l'humanité juive de Jésus et à son enracinement dans l'histoire de son peuple, bien qu'elle soit implicite dans l'affirmation que Jésus soit « né de la vierge Marie » et que l'Esprit saint ait « parlé par les prophètes », dans l'ajout de l'article sur le Saint-Esprit au concile de Constantinople.

Jésus a été « *vrai juif* » et le dialogue judéo-chrétien actuel permet de redécouvrir sa judéité qu'il ne faut jamais passer sous silence. Reconnaître à la suite du concile de Constantinople « l'égale divinité du Père, du Fils et de l'Esprit⁴² » n'implique pas de dénigrer

⁴⁰ Théodore, *Histoire ecclésiastique*, I.4.

⁴¹ Durant le séminaire « Depuis Nicée, marcher ensemble vers l'unité. Le début d'un nouveau départ » (voir note 1), j'ai apporté une contribution sur le credo de Nicée en montrant son actualité pour faire face à ces tendances : *Le Credo de Nicée dans le protestantisme : rejeté, facultatif ou normatif ?* <https://www.hoegger.org/article/nicee-protestantisme/>.

⁴² Canon 5 du concile de Constantinople.

le judaïsme. Au contraire, celui-ci permet aux chrétiens d'approfondir le sens de l'humanité de Jésus, qui, comme le proclame le livre de l'Apocalypse, est « *le lion de la tribu de Juda* », lequel reste juif jusque dans la gloire de sa résurrection (5,5).

b. Deux points de vue juifs sur Nicée

Dans son livre « *Le Christ juif* », qui a marqué le dialogue judéo-chrétien, Daniel Boyarin constate que Nicée a réussi à créer à la fois ce qu'on désigne par « christianisme », mais aussi par « judaïsme » : « En fin de compte, on réalisa à Nicée et Constantinople l'établissement d'un christianisme complètement séparé du judaïsme... L'effet historique secondaire fut que le pouvoir de l'Empire romain et de ses autorités ecclésiales servit aussi l'avènement d'un judaïsme 'orthodoxe' entièrement séparé ».

D'un point de vue juridique au moins, judaïsme et christianisme devinrent des religions complètement séparées au IV^e siècle. Auparavant, personne (sinon Dieu bien sûr) n'avait l'autorité de dire aux gens qu'ils étaient juifs ou chrétiens ou ne l'étaient pas et beaucoup avaient choisi d'être les deux. Au temps de Jésus, tous ceux qui suivaient Jésus étaient des Juifs, même ceux qui croyaient « qu'il était Dieu⁴³ ». Avec d'autres penseurs juifs, Boyarin soutient que le « Shema Israël » (« Écoute Israël », Deutéronome 6,4-9) a fini par être interprété à travers le prisme de la pensée de Maïmonide, qui soutenait l'unité absolue du Dieu d'Israël et excluait toute idée d'incarnation de Dieu comme faisant de la tradition juive. Le judaïsme a ensuite rétroprojeté son point de vue sur la pensée biblique.

Pour Mark Kinzer, coprésident du dialogue entre le Vatican et le judaïsme messianique, le problème le plus grave est que l'*ecclesia ex circumcisione* (l'Église issue de la circoncision) n'était pas représentée à Nicée. Il lui est par conséquent difficile de le considérer comme un concile véritablement « œcuménique⁴⁴ ». C'était un concile de l'Église des nations. Pour lui, l'Église doit avoir une « *constitution bilatérale* », où les Juifs ne sont pas assimilés, mais où, dans l'esprit de l'apôtre Paul, juifs et gentils se reconnaissent et s'accueillent les uns les autres comme le Christ les a accueillis (Romains 15,7).

⁴³ Daniel Boyarin, *le Christ juif*, Le Cerf, Paris, 2013, p. 12.

⁴⁴ « Œcuménique » est à comprendre dans le sens géographique : un concile qui n'est pas régional mais concerne toutes les Églises dans l'Empire romain. On trouve ce sens quand Auguste ordonne un « *recensement de toute l'oikoumène* » (Luc 2,1).

« Nicée représente donc un moment décisif dans l'histoire de la substitution chrétienne, où l'Église chrétienne, en alliance avec l'empereur romain, a formellement renoncé à sa constitution bilatérale. De manière consciente et décisive, l'Église s'est détournée du peuple juif et s'est tournée vers l'Empire romain⁴⁵ ».

Selon Kinzer, en gommant toute référence au peuple d'Israël et à son rôle crucial dans l'histoire des relations de Dieu avec le monde, le problème relatif au credo est la substitution par omission, à savoir « un péché consistant à omettre plutôt qu'à commettre ». Cette omission se reflète dans pratiquement toutes les confessions de foi chrétienne historiques⁴⁶. Le credo est juste dans ce qu'il affirme, mais pas dans ce qu'il omet (c'est-à-dire à propos d'Israël) ; ce sont les affirmations qui intéressent Kinzer⁴⁷.

Toutefois, Kinzer pense que ce credo doit être pris au sérieux et traité avec respect par les juifs messianiques, car il résume l'enseignement essentiel et durable de leur « partenaire ecclésiologique », à savoir les chrétiens issus des nations. Il constate aussi que dans les milieux où la fidélité à l'orthodoxie de Nicée décline, la foi et la vitalité spirituelle des Églises s'affaiblissent. Mais « quand des chrétiens honorent le concile de Nicée, ils ne font qu'une seule et même chose : rendre hommage à Jésus, et le glorifier en tant que Fils de Dieu, ‘resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance’ (Hébreux 1,3)⁴⁸ ».

5. Conclusion : réparer les relations

À Nicée, l'Église a décrit, de manière abusive, le Juif comme la représentation de « l'autre », du « différent » avec lequel on ne veut pas avoir de relations. L'héritage de Nicée reste essentiellement celui d'un rejet du judaïsme par le christianisme : « Nous désirons, très chers frères, nous séparer de la détestable compagnie des Juifs », n'hésitait pas à écrire Constantin aux évêques, *urbi et orbi*. Mais, cette séparation est le résultat de plus de deux siècles de théologie du remplacement et les décisions de Nicée ont été précédées et suivies par celles d'autres synodes et conciles.

⁴⁵ Mark Kinzer, *Scrutant son propre mystère*, Parole et Silence, Paris, 2016, p. 281.

⁴⁶ Mark Kinzer, *op. cit.*, pp. 282s.

⁴⁷ Cf. le chapitre « Finding Our Way through Nicaea: The Deity of Jesus, Bilateral Ecclesiology, and Redemptive Encounter with the Living God ». En Mark S. Kinzer, *Stones the Builders Rejected: The Jewish Jesus, His Jewish Disciples, and the Culmination of History*. Cascade, Eugene, 2024.

⁴⁸ Mark Kinzer, *Scrutant son propre mystère*, pp. 278, 282.

Un rapport récent de l’Église d’Angleterre exprime cette blessure des relations comme suit : « Depuis au moins le quatrième siècle, le christianisme et le judaïsme ont été des religions séparées qui, dans une large mesure, se sont définies l’une par rapport à l’autre⁴⁹ ».

Pour sortir du séculaire « enseignement du mépris⁵⁰ », il faudra attendre le dialogue judéo-chrétien né au lendemain de la guerre mondiale, où les « Dix points de Seelisberg⁵¹ » (1947) et la « Déclaration Nostra Aetate » (1965) sont des jalons et introduisent une tout autre approche, celle qu’on peut décrire comme un « échange des dons » plutôt qu’une exclusion mutuelle⁵².

La quatrième thèse de Seelisberg rappelle en effet que « le précepte fondamental du christianisme, celui de l’amour de Dieu et du prochain, promulgué déjà dans l’Ancien Testament et confirmé par Jésus, oblige chrétiens et juifs dans toutes les relations humaines, sans aucune exception » (point 4), tandis que la partie sur le judaïsme de « Nostra Aetate » commence par ces paroles marquantes : « Scrutant le mystère de l’Église, le saint concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d’Abraham » (§4).

Alors comment commémorer les 1700 ans du concile de Nicée dans le contexte des relations judéo-chrétiennes actuelles ?

a. Nourrir des relations fraternelles

Pour œuvrer à la réparation de ces relations, il faut nourrir la fraternité entre juifs et chrétiens, en avançant dans une meilleure connaissance mutuelle par des dialogues, en nous visitant, en répondant aux invitations de nos sœurs et frères juifs, en participant à leurs

⁴⁹ Faith and Order Commission of the Church of England, *God’s Unfailing Word: Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations*, Church House Publishing, London, 2019, § 7.

⁵⁰ Cette expression a été forgée par Jules Isaac dans un livre déterminant dans les relations judéo-chrétiennes, *L’Enseignement du mépris*, Fasquelle, Paris, 1962.

⁵¹ <https://www.crif.org/fr/dossierpage/les-dix-points-de-seelisberg/29536>.

⁵² L’année 2025 verra non seulement les célébrations de Nicée, mais aussi le 60^e anniversaire de la Déclaration sur les relations de l’Église catholique avec les religions non chrétiennes du concile Vatican II. Le chapitre sur le judaïsme représente un tournant décisif. Voir https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html. La même année, la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises a aussi commencé un travail qui aboutira au document de Bristol « *l’Église et le peuple juif* », publié en 1967. Sur l’engagement du COE dans les relations judéo-chrétiennes, dont le rapport de Bristol est le plus complet, voir David Marshall, « The World Council of Churches and theology of Christian-Jewish Relations », *The Ecumenical Review* 72:5 (2020), pp. 861-894.

offices religieux, en mettant l'accent sur les relations, plus que sur les institutions.

Cela peut aussi conduire des chrétiens à s'engager dans des projets d'entraide et à faire preuve de générosité envers des frères et sœurs juifs, pour sortir de la pauvreté et résister à l'antisémitisme.

En 2022, j'ai fait une retraite spirituelle dans le monastère d'Abu Gosh, à une vingtaine de kilomètres de Jérusalem. Ce monastère bénédictin se trouve dans une ville à 95 % musulmane, avec une vocation de dialogue : être auprès des habitants « une présence fraternelle », mais également être « à l'écoute du mystère d'Israël ». C'est pourquoi de nombreux Juifs visitent ce lieu béni.

Dans l'église construite par les Croisés au XI^e siècle, on peut voir de nombreuses fresques. Les visages de Jésus, Marie et des anges avaient été effacés par l'occupant musulman. L'une d'entre elles m'a frappé : celle d'un ange repoussant une femme qui tient une lance brisée et dont le visage est empreint de frayeur et de désarroi. Avec l'inscription « *Synagoga* », elle représente le judaïsme exclu par le christianisme, comme au concile de Nicée.



« Tandis que je contemple la Synagogue, mes pensées m'entraînent à travers le temps. Des photos de Juifs du XX^e siècle avec ce même regard empreint de frayeur et de désarroi aux côtés de ceux

qui les haïssent et les chassent sans la moindre hésitation », écrit le peintre juif Peter Maltz à propos de cette fresque⁵³.



Mais, à la lumière des relations que P. Maltz a entretenues avec les moines et moniales d'Abu Gosh, il a dessiné cette esquisse exprimant ce qu'il éprouve vraiment. L'ange embrasse maintenant la synagogue !

« Mon expérience de la religion chrétienne a été marquée par la guérison et la compassion et non par une volonté de rejet », dit l'artiste peintre à la suite de son compagnonnage avec les moines et les moniales d'Abu Gosh qui lui ont toujours manifesté leur amour. « Le rapprochement est authentique et la ‘réparation du monde (*tikoun olam*)’ est à l’œuvre tous les jours⁵⁴ ».

b. Humilité et repentance

La réparation ne peut pas se réaliser sans humilité. Mettre l'accent sur les relations plus que sur les institutions, c'est reconnaître notre

⁵³ Peter Jacob Maltz, « Synagoga », en Jean-Baptiste Delzant, *L'église d'Abu Gosh. 850 ans de regards sur les fresques d'une église franque en Terre Sainte*, Tohu-bohu – Archimbaud, Paris, 2018, p. 218.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 221.

condition de créature tirée de « l’Humus ». Dieu est attiré par l’humilité et se penche sur les humbles : « Si haut que soit le Seigneur, il voit les humbles, et il repère de loin les orgueilleux » (Psaume 138,6) et il les élève (Luc 1,51 ; Jacques 4,6).

Une attitude d’humilité rend possible la repentance qui ne doit cesser d’accompagner la rencontre entre juifs et chrétiens. Après le jubilé de l’an 2000, celui des 1700 ans de Nicée en 2025 sera à nouveau l’occasion, pour les Églises de déplorer et condamner les manifestations d’antijudaïsme qui se sont alors exprimées, tout comme les manifestations antijuives actuelles. Passer sous silence cette dimension problématique du concile de Nicée signifierait être d’accord avec elle.

La repentance est une composante essentielle de la tradition des jubilés. Dans l’Ancien Testament l’année jubilaire commence et se termine en effet au jour du Grand Pardon (Lévitique 25,8s). Dans une interview, le patriarche de Constantinople Bartholomé 1^{er} a évoqué la nécessité de la dimension pénitentielle pour que le Jubilé des 1700 ans de Nicée en 2025 soit authentique⁵⁵.

Dans le cadre du séminaire « *Depuis Nicée, marcher ensemble vers l’unité. Le début d’un nouveau départ* », j’ai proposé qu’à l’occasion du jubilé de Nicée en 2025, avec l’horizon de celui de 2033, les Églises réformées entrent dans une démarche de repentance pour leurs compromis théologiques actuels sur la christologie. En effet, bien que la plupart aient intégré le credo de Nicée, elles tolèrent la négation de la divinité de Jésus-Christ, dans leurs synodes⁵⁶. Une « conversion » à vivre dans l’esprit de « l’œcuménisme de la réception » et des propositions des Groupes des Dombes et de Princeton⁵⁷.

La relation des Églises avec le judaïsme continue d’être un lieu fondamental de repentance. Dans une étude sur le théologien catholique Peter Hocken, grand artisan de réconciliation judéo-chrétienne, Mary Paul Friemel écrit :

« La question de la repentance et de la confession des péchés de nos Églises est essentielle. Sans un véritable repositionnement et une purification des coeurs par la repentance et la confession, nous pourrons difficilement accomplir un repositionnement théologique ».

⁵⁵ Dans une interview du journal italien *Avenire* (13.2.2021). Voir : <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/intervista-bartolomeo-patriarca-ecumenico-di-costantino-polli>.

⁵⁶ J’avais lancé cette invitation lors du séminaire « *Depuis Nicée, marcher ensemble vers l’unité. Le début d’un nouveau départ* ». Voir note 1 de cet article.

⁵⁷ Sur l’œcuménisme réceptif, voir Paul Murray, grand promoteur de cette féconde démarche œcuménique, en « *Introduction à l’œcuménisme réceptif (Receptive Ecumenism)* ». *Lumen Vitae* 2022/4 (volume LXXVII).

Cette repentance fait partie d'un « repositionnement » historique de l'Église dans sa relation avec le peuple juif. Face à la dureté de l'Église contre les Juifs à Nicée et à travers l'histoire, la réponse de Hocken était simplement : « Il faut davantage de repentance ». Et, ajoute M. Friemel, « il faisait souvent cela, à genoux et avec de vraies larmes de repentir. C'est seulement alors que la réconciliation pouvait avancer et qu'une nouvelle vision pouvait s'élaborer pour les deux parties⁵⁸ ».

c. Un appel pour un nouveau départ.

Pour préparer le jubilé de l'an 2000, le pape Jean-Paul II avait appelé à la repentance et à la conversion, afin d'entrer dans le nouveau millénaire par une « purification de la mémoire », c'est-à-dire de « toutes les formes de contre-témoignage et de scandale » que l'on peut recenser. Sa prière au « Kotel », le Mur occidental à Jérusalem, durant ce jubilé, a été un moment symboliquement très fort⁵⁹. Par cet acte, je pense que l'évêque de Rome ne représentait pas seulement son Église, mais les chrétiens de toutes les Églises. Je me suis senti représenté par lui. Et je pense que mon Église aussi !

J'espère que dans le prolongement des commémorations du concile de Nicée en 2025, il y ait aussi des rencontres entre les plus hauts représentants du judaïsme et ceux des Églises⁶⁰. Que ces responsables ecclésiaux reconnaissent la tragique exclusion du judaïsme à Nicée et donnent une fraternelle accolade à leurs frères et sœurs juifs, comme l'ange embrassant « *Synagoga* », si bien dessiné par P. Maltz. Et que cette étreinte soit « *le début d'un nouveau départ* », comme nous y a invités le récent séminaire avec ce titre !

d. Redéfinir les relations avec « l'Église issue de la circoncision »

Les décisions de Nicée ont influencé les relations des chrétiens avec les Juifs – et réciproquement – jusqu'à aujourd'hui en établissant

⁵⁸ Sœur Mary Paul Friemel, « Le défi posé aux Églises par le mouvement juif messianique. Repositionner l'écclésiologie dans les réflexions de Mons. Peter Hocken (1932-2017) », en Jan-Heiner Tück, Johannes Cornides, Mark S. Kinzer, éds. *Jésus roi des Juifs ?* Éditions des Béatitudes, Nouan-le-Fuzelier, 2022, p. 133.

⁵⁹ Voir Mgr Roland Minnerath, « Mémoire et réconciliation », Revue des sciences religieuses, 96/1-3 | 2022, <http://journals.openedition.org/rsr/11279>.

⁶⁰ Comme la relation avec le judaïsme concerne toutes les Églises, celles qui forment les « piliers » du Forum chrétien mondial – l'organisme œcuménique le plus représentatif – devraient être représentées par leurs plus hautes autorités. Cf. <https://globalchristianforum.org/about-us/who-we-are/>.

une nette séparation entre les deux communautés. Ainsi, il est devenu étrange pour un chrétien d'intégrer certains éléments de la pratique juive. De même, un Juif qui reconnaît Jésus comme Messie d'Israël n'est plus considéré comme juif par certains courants du judaïsme, alors qu'avant le concile de Nicée ce n'était pas le cas. Cet éloignement réciproque est un héritage du processus de séparation qui a été mis en œuvre à Nicée.

Le jubilé de Nicée permettra aussi une réflexion sur la relation avec l'*« ecclesia ex circumcisione »*, éclipsée à Nicée. Sa résurrection actuelle, au cours des 50 dernières années, est un appel puissant adressé à toutes les Églises⁶¹. En participant à plusieurs « Montées de Jérusalem » durant 20 ans, à la rencontre de plusieurs communautés messianiques en Israël, comme des diverses Églises historiques, j'ai pu me rendre compte du défi que ces nouvelles communautés issues du judaïsme représentent⁶². Récemment j'ai été invité à participer à une initiative semblable : « *Vers un second concile de Jérusalem* » (*TJCII*), où j'ai pu rencontrer des membres de communautés messianiques d'autres pays⁶³.

Comment transformer l'éclipse de *l'ecclesia ex circumcisione* en un accueil réciproque ? C'est la question que pose cette initiative « *Vers un second concile de Jérusalem* », dont la réponse est claire : convoquer un concile dans lequel cette « *ecclesia* » est partie prenante, contrairement aux sept conciles « œcuméniques », depuis le premier à Nicée jusqu'au septième tenu dans la même ville !

Le théologien réformé Thomas Torrance a bien explicité l'enjeu de son accueil pour le chemin de l'Église vers l'unité, par cette simple phrase :

« Le schisme le plus profond de l'unique peuple de Dieu est le schisme entre l'Église chrétienne et l'Église juive, et non entre le christianisme oriental et le christianisme occidental, et le christianisme romain et le christianisme protestant. L'âpre séparation entre l'Église catholique et la synagogue... a été l'une des plus grandes

⁶¹ Pour une introduction au judaïsme messianique, dont la majorité des personnes se trouvent aux USA, voir Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology: A Constructive Approach*. Milton Keynes, Paternoster, 2009. Dan Juster, *Jewish Roots: Understanding Your Jewish Faith* (revised edition), Destiny Image, 2013. Sur sa grande diversité en Israël, voir David Serner & Alexander Goldberg, *Jesus-believing Israelis – Exploring Messianic Fellowships*. Caspari Center, Jerusalem, 2021. Pour une revue académique, on consultera *Kesher. A Journal of messianic Judaism*, <https://www.kesherjournal.com/>.

tragédies de toute la civilisation occidentale... Ce n'est que par la guérison de cette scission dans une réconciliation en profondeur, que toutes les autres divisions avec lesquelles nous sommes aux prises dans le mouvement œcuménique, seront finalement vaincues⁶⁴ ».

Que l'année 2025 soit une étape importante dans le pèlerinage vers 2033, le grand jubilé des 2000 ans de la résurrection de Jésus le Messie, lumière des nations et gloire d'Israël (Luc 2,32)⁶⁵. Prions et travaillons pour une grande effusion de l'Esprit durant cette année et le chemin qui y mène, afin que l'Église corresponde davantage à ce que son Seigneur a voulu pour elle : une communion dans son amour entre juifs et gentils ! Ainsi, nous tendrons vers cette profonde unité que Paul décrit dans sa lettre aux Romains :

« Accueillez-vous donc les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis pour la gloire de Dieu. Car je vous le déclare : le Christ s'est fait le serviteur des Juifs, en raison de la fidélité de Dieu, pour réaliser les promesses faites à nos pères ; quant aux nations, c'est en raison de sa miséricorde qu'elles rendent gloire à Dieu » (15,7-9). ■

⁶⁴ Thomas Torrance, « The divine Vocation and Destiny of Israel in World History », en : *The Witness of the Jews to God*, David Torrance, éds, Hansel Press, Edinburgh, 2011, p. 92.

⁶⁵ Sur ce Jubilé, voir <https://www.jc2033.world.fr/>.

La pentecôtisation de l'évangélicisme et l'évangélisation du pentecôtisme

De la mésentente à la bonne entente – Une mosaïque d'identités conflictuelles à la croisée des chemins au sein du protestantisme en Europe francophone

par Raymond PFISTER,

professeur associé en théologie pratique et directeur de thèse au Trinity Graduate School, Ellendale, Dakota du Nord (États-Unis)

Il y a parfois des néologismes qui peuvent s'imposer pour clarifier le discours tout comme il y a des néologismes inutiles qui ne font que gêner le discours. Les mots « pentecôtisation » et « évangélisation » utilisés dans cet article ne sont pas si nouveaux que ça et font – il faut l'espérer – plutôt partie de cette première catégorie. Mais une définition claire et simple est à ce stade nécessaire. Il s'agit ici de la rencontre de deux mondes suffisamment différents pour les distinguer. Il y a les mouvements pentecôtistes et charismatiques d'un côté, mettant tous de quelque manière l'accent sur la participation à la vie de l'Esprit, qui font partie désormais du paysage religieux de la plupart des traditions ecclésiales chrétiennes, anciennes et nouvelles¹, et il y a les Églises et œuvres évangéliques de l'autre (quelquefois appelés *évangélisme*²), se distinguant par le rôle central d'une conversion personnelle et délibérée à Jésus-Christ, qui eux représentent des confessions et organisations souvent associées à divers réveils spirituels

¹ Anne E. Dyer, « Introduction » dans *European Pentecostalism*, sous la direction de William K. Kay et Anne E. Dyer (Leiden : Brill, 2011), pp. 1-15.

² <https://www.universalis.fr/encyclopedie/evangelisme-et-eglises-evangeliques/>.

protestants³. Ils partagent une histoire complexe empreinte de similitudes et de dissimilarités, souvent marquée par un militantisme qui n'est pas resté sans conséquence sur l'un comme sur l'autre. Cette interaction et ce jeu d'influence méritent une véritable réflexion théologique.

Pour une approche plus englobante du pentecôtisme

L'apport en la matière du monde académique de l'espace francophone s'est surtout distingué par un ensemble d'études historiques, sociologiques ou anthropologiques. Cédric Mayrargue, spécialiste de la sociologie des recompositions religieuses et de la sociologie politique du religieux en Afrique subsaharienne, parle d'une « volonté de pentecôtisation de la société⁴ ». Le sociologue des religions Jean-Paul Willaime a développé dans divers articles des analyses concernant ce qu'il appelle l'« évangélisation sociologique » du christianisme pour désigner l'influence de *la sensibilité évangélique* (particulièrement ancrée dans le monde anglo-saxon⁵), que l'on retrouve notamment au sein du protestantisme français⁶.

C'est en relevant la vitalité de la version pentecôtiste (en particulier) du protestantisme évangélique, que Valérie Aubourg, ethnologue et professeure de l'Université Catholique de Lyon, est amenée à souligner la signification de l'« évangélisation » au sein du catholicisme, un phénomène où se dissipe progressivement la frontière entre pratiques évangéliques et renouveau charismatique⁷. Aubourg préfère parler de la « charismatisation » du christianisme⁸, plutôt que

³ Christophe Sinclair, « Introduction : définition et historique » dans *Actualité des protestantismes évangéliques*, sous la direction de Christopher Sinclair (Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 2002), pp. 7-25.

⁴ Cédric Mayrargue, *Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne*. Note de l'Institut français des relations internationales, Ifri Programme « Afrique subsaharienne » (avril 2008), p. 16. https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/dynamiques_paradoxales_pentecotisme_afrique_mayrargue_2008.pdf.

⁵ Historiquement, l'apport évangélique anglo-saxon inclut autant des figures nord-américaines (États-Unis) qu'européennes (Grande-Bretagne).

⁶ Jean-Paul Willaime. *Les Protestants en France, une minorité active*. Fondapol (mars 2021), p. 18. <https://www.fondapol.org/app/uploads/2021/03/fondapol-etude-jean-paul-willaime-les-protestants-en-france-une-minorite-active-03-2021.pdf>

⁷ Valérie Aubourg, *Réveil catholique, emprunts évangéliques au sein du catholicisme* (Genève : Labor et Fides, 2^e éd., 2024), pp. 14, 20, 23, 156, 188, 303, 304, 315, 317, 322, 325.

de pentecôtisation. D'ailleurs, le *Parcours Alpha*, un outil d'évangélisation qui en France tient une place particulière en milieu catholique depuis 1998 et qu'elle présente avec beaucoup de détails dans son ouvrage, est issu d'une paroisse anglicane charismatique à Londres, la Holy Trinity Brompton, qui fait partie du courant évangélique anglican (Low Church). Au vu de son accent sur le baptême dans le Saint-Esprit, il n'est pas étonnant cependant que pour Aubourg, *Alpha* est un programme d'initiation chrétienne qui « s'apparente au pentecôtisme⁹ ».

Il ne s'agit nullement de nier l'importance ou l'utilité de toutes ces études, mais celles-ci ne peuvent se substituer au regard distinctif du théologien et donc de la lecture qui lui est propre. Quand on parle de pentecôtismes au pluriel, ce n'est pas seulement pour relever son caractère transnational, mais aussi la nature transconfessionnelle d'une diversité de mouvements qui se sont à différents degrés implantés dans toutes les grandes familles chrétiennes (catholicisme, orthodoxie, anglicanisme et protestantisme) et au-delà. Si l'évangélicalisme ne manque pas de diversité non plus à l'échelle mondiale, il trouve sans nul doute son ancrage au sein des confessions ecclésiales issues, directement ou indirectement, de la Réforme protestante du XVI^e siècle. L'historien Sébastien Fath valide pour 2021 des statistiques évangéliques globales faisant mention de 665 millions d'adeptes dans le monde, chiffre qui inclut sans distinction les pentecôtistes (protestants ?)¹⁰. Le centre de recherche nord-américain Center for Global Christianity, affilié au séminaire évangélique Gordon-Conwell (situé à South Hamilton, état du Massachusetts) continue quant à lui de distinguer entre évangéliques (plus de 413 millions mi-2024, près de 621 millions en 2050) et pentecôtistes/charismatiques (plus de 683 millions mi-2024, plus d'un milliard d'ici 2050) dans la publication annuelle de ses statistiques pour 2024¹¹.

Pour une différenciation théologique du pentecôtisme

Dans le monde académique francophone, on retrouve les classifications des mouvements pentecôtistes et charismatiques empruntées à la littérature de langue anglaise. Cela a conduit à un schéma narratif

⁹ *Ibid.*, pp. 277-278.

¹⁰ <http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/media/01/02/2438635067.pdf>.

¹¹ <https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/resources/status-of-global-christianity/>.

marqué par un certain nombre de récits choisis, pouvant conduire à des simplifications abusives, voire même à une ritualisation du discours historique utilisé. L'histoire n'est-elle jamais qu'à deux doigts de la fiction ? Le philosophe et historien Robin G. Collingwood parle de fiction issue d'un imaginaire collectif, qui rendrait possible la reproduction du passé dans le présent¹². En empruntant une histoire écrite « ailleurs » pour justifier ici et maintenant un récit pré-déterminé, ne s'invente-t-on pas son passé ?

En faisant d'*Azusa Street* le berceau par excellence du pentecôtisme au niveau mondial, y compris donc du pentecôtisme français, une volonté d'uniformiser l'histoire ne prend-elle pas le risque d'adopter des raccourcis historiques pourtant difficiles à justifier ? L'étude historique peut se transformer en hagiographie (un récit certes bien intentionné, mais exagérément flatteur !) dans le but de monopoliser le sujet¹³. Tant par leur ancienneté que par leur forte implantation sur l'ensemble du territoire français, les Assemblées de Dieu de France (ci-après ADD) s'imposeront dans l'histoire du pentecôtisme français comme une « dénomination de référence¹⁴ », alors même que celui-ci se diversifiera et que d'autres expressions du pentecôtisme français ou francophone verront le jour¹⁵. Les vicissitudes de l'histoire qui ont changé le paysage religieux de la France marqueront les esprits et feront en sorte que ADD et pentecôtisme deviendront des synonymes pour de nombreuses personnes en Europe francophone. D'autres mouvements choisiront d'adopter, le cas échéant, une terminologie différente, en utilisant d'autres vocables tels que « pentecôtisant » en Suisse romande. C'est ainsi, par exemple, que le pentecôtisme alsacien à ses origines sera considéré comme pas

¹² Jeffrey Andrew Barash, « Qu'est-ce que la ‘réalité’ du passé historique ? Réflexions à partir de la théorie de l'histoire chez Paul Ricœur », *Le Télémarque* 2017/1 (N° 51), p. 96.

¹³ Une thèse de doctorat sur l'histoire du Mouvement de Pentecôte en France soutenue en 1973 illustre une telle démarche, où pentecôtisme français rime avec Assemblées de Dieu de France. Cf. George R. Stotts. *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, Grézieu-la-Varenne : Association Viens et Vois, 1981.

¹⁴ Thibaud Lavigne, « L'identité pentecôtiste à l'épreuve de la diversité » in *L'identité pentecôtiste*, sous la direction de Jean-Claude Boutinon. Collection d'études pentecôtistes n° 1 (Léognan : SFE, 2013), p. 106.

¹⁵ Si on trouve aussi les Assemblées de Dieu francophones en Belgique (une vingtaine en Wallonie et région bruxelloise), on n'en trouve que quatre en Suisse romande (dont trois dans le seul canton de Genève). En Suisse romande, le mouvement pentecôtiste protestant est davantage représenté par l'Union des Eglises Évangéliques de Réveil et par les Eglises Évangéliques Apostoliques (renommé MouvementPlus, voir Constitution publiée en juin 2022).

« vraiment » pentecôtiste par certains pionniers des ADD, car trop différent d'eux dans leur théologie et leur ecclésiologie¹⁶. Il faut préciser néanmoins, que cela ne signifie nullement qu'il existe aujourd'hui une telle revendication. Si l'histoire laisse effectivement ses marques, elle ne définit pas le futur.

Le langage religieux utilisé a toujours un contexte historique. C'est ainsi que la terminologie dominante actuelle parle de *pentecôtisme classique*¹⁷ pour se référer au pentecôtisme protestant. En fait, c'est Kilian McDonnell (1921-), théologien catholique nord-américain, qui en 1976 s'est servi d'une telle désignation quelque peu nébuleuse – aujourd'hui pourtant largement repris malgré son imprécision dans bien d'autres langues que l'anglais – pour identifier ces pentecôtistes protestants nord-américains avec lesquels le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens avait amorcé un dialogue. À l'origine, une telle définition avait pour but de clarifier le profil des interlocuteurs pentecôtistes protestants, mais elle se révélera être inadéquate dès le départ, car trop inclusive pour les uns et trop exclusive pour les autres¹⁸.

Nous devons reconstruire l'importance de l'évaluation critique du langage que nous utilisons pour définir qui nous sommes. Nous utilisons tous des étiquettes. Nous l'avons toujours fait, mais il ne s'agit pas d'une science exacte – précise, exacte et définitive – impliquant qu'il ne serait pas permis de remettre en question un choix spécifique de mots. En utilisant des expressions telles que « pentecôtisme classique », certaines dénominations protestantes pentecôtistes tentent, consciemment ou non, de s'approprier ce qu'est « réellement » l'identité pentecôtiste et la manière dont elle devrait être comprise et formulée théologiquement. Toutes les autres expressions ecclésiales protestantes pentecôtistes seraient considérées comme plus ou moins éloignées de ce que le pentecôtisme est « réellement » ou devrait être. Elles sont ce que l'on peut appeler différentes, mais elles ne sont certainement pas « classiques ». On pourrait faire la même remarque à propos de l'utilisation d'expressions telle que « églises historiques » (en référence à des édifices religieux séculaires ou à des églises ayant un patrimoine important), ce qui suggérerait implicite-

¹⁶ Raymond Pfister, *Soixante ans de pentecôtisme en Alsace (1930-1990) : une approche socio-historique*, Études d'histoire interculturelle du christianisme 93 (Frankfurt am Main : Peter Lang, 1995), pp. 94-95.

¹⁷ Michel Mallèvre, *Les évangéliques* (Paris : Éditions jésuites, 2015), p. 26.

¹⁸ Cecil M. Robeck, « The Current Status of Global Pentecostalism: A Brief Overview », Global Christian Forum Committee meeting, Istanbul Turkey, January 2011.

ment que crédibilité et légitimité seraient proportionnelles à l'ancienneté constatée.

Mais l'attitude « nous étions là avant vous » n'est-elle pas très problématique, voire très inquiétante ? Avec une telle perception de soi, l'évaluation de ce qui est différent peut donc conduire à un besoin ressenti de prononcer un jugement de valeur, c'est-à-dire une évaluation de quelque chose comme bon ou mauvais en termes de normes ou de priorités définies par ceux qui se mettent en scène.

Dans le contexte français tout spécialement, il est nécessaire de distinguer entre le pentecôtisme protestant (courant minoritaire) et le pentecôtisme catholique (courant majoritaire)¹⁹, d'autant plus qu'en Europe francophone un dialogue constructif entre les deux est souvent resté fragmentaire. Dès la naissance du mouvement charismatique chez les catholiques français (au début des années 1970), René Laurentin parlera sans équivoque de *pentecôtisme catholique* pour évoquer les questions posées par l'essor de ce renouveau dans l'Esprit au sein de l'Église catholique post-conciliaire²⁰. Alors que différents courants se dessinent et continuent de franchir les frontières géographiques et religieuses, on continuera de parler de *pentecôtisme catholique*, comme au Brésil, par exemple, pour se référer au mouvement du Renouveau Charismatique Catholique (RCC)²¹. En juin 2017, dans son allocution lors du Colloque « Viens, Saint-Esprit ! » à l'Université de Fribourg (Suisse), intitulée « L'Esprit met en mouvement – Mouvements de l'Esprit », le cardinal Christoph Schönborn, archevêque de Vienne (Autriche), reprend résolument l'expression *pentecôtisme catholique* pour décrire l'expérience de la vie de l'Esprit au sein de l'Église catholique romaine²².

Ne faire référence qu'au seul vocable « pentecôtisme » est des plus significatif, car c'est un choix délibéré d'ordre théologique et non sociologique, qui permet de focaliser sur une spiritualité qui est ancrée dans le récit biblique de la Pentecôte (Actes 2), expérience communautaire de l'Esprit par excellence. Celui-ci se présente en

¹⁹ William W. Kay, with Kees Slijkerman, Raymond Pfister and Cornelis van der Laan, « Pentecostal Theology and Catholic Europe », in *European Pentecostalism* (Leiden/Boston : Brill, 2011), p. 324.

²⁰ René Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques : Risques et avenir* (Paris : Beauchesne, 1974), p. 13.

²¹ Andrea Damacena Martins, « Le pentecôtisme catholique au Brésil : sa croissance et ses courants » in *Spiritus* n° 216 (septembre 2014), pp. 307-317.

²² Journées d'études sur le thème « Viens, Saint-Esprit ! » organisées par le Centre d'études pour la foi et la société de la Faculté de théologie de Fribourg, du 19 au 21 juin 2017. https://www.unifr.ch/glaubeundgesellschaft/fr/assets/public/files/Flyers%20und%20Jahresberichte/RZ3_02_Studientage_2017_Leseflyer_F.pdf.

effet comme événement rassembleur pour une mission d'ouverture au monde. C'est le point de convergence essentiel pour un mouvement de l'Esprit à caractère universel qui, au-delà du seul monde juif, aura pour vocation de marquer l'histoire de l'humanité tout entière.

Une telle classification qui est davantage lisible et intelligible permet une meilleure prise en considération du pluralisme pentecôtiste, vu l'usage aléatoire d'autres termes, qui peuvent avoir été retenus ou non par les Églises et œuvres concernées à divers moments de leur histoire et cela pour des raisons pas toujours évoquées clairement, officiellement ou publiquement.

L'accueil du pentecôtisme en terre protestante

Le pentecôtisme moderne est manifestement né au début du XX^e siècle en terre protestante et ses racines les plus profondes sont évangéliques (notamment piétistes et wesleyennes). Il est vrai que la diversité des termes utilisés jusqu'à aujourd'hui²³ n'a pas toujours permis d'identifier facilement différences et ressemblances entre pentecôtistes et évangéliques²⁴. Diverses approches ont été utilisées avec plus ou moins de succès pour décrire la nature de la relation évolutive entre pentecôtistes (protestants) et évangéliques (fondamentalistes pour certains et en tout cas non charismatiques). Le vocabulaire et la terminologie en constante évolution associés aux différents développements n'ont pas toujours apporté la clarté nécessaire. Ces dernières décennies, la généralisation d'une appellation plus générique et plus consensuelle au sein du pentecôtisme protestant français comme « Église évangélique », tout simplement, ou encore « Église

²³ Parmi la terminologie utilisée : Mouvements pentecôtistes et néo-pentecôtistes, charismatique et néo-charismatique, renouveau, (différentes) vagues (successives) ou encore communautés nouvelles.

²⁴ Affiliée à la Fédération des Églises du Plein Évangile en francophonie et membre du Conseil national des évangéliques de France (CNEF), la méga-église « Porte Ouverte Chrétienne de Mulhouse » illustre cette difficulté à trouver le descriptif le plus approprié, car dans sa présentation sur son site internet (<https://porteouverte.com/qui-sommes-nous/>), elle ne fait nullement mention des termes « pentecôtiste » ou « charismatique », mais explicitement se revendique de la spiritualité pentecôtiste-charismatique (« Le baptême dans le Saint-Esprit est donné aux croyants, et le Saint-Esprit agit par les dons spirituels, comme la guérison, la prophétie, le parler en langues »). En Suisse, on notera aussi l'importance et l'impact d'Églises de type revivaliste au sein de la Fédération Romande des Églises Évangéliques (FREE), tel que le Gospel Center à Oron, qui s'identifie explicitement au mouvement apostolique Gospel Wave (dédié à l'implantation de communautés nouvelles avec une spiritualité pentecôtiste-charismatique – <https://gospel-wave.org/ministères/>).

protestante évangélique », a rendu plus difficile encore de relever le caractère spécifique des unes et des autres. La façon de créer des statistiques a aussi montré l'existence d'une certaine ambiguïté méthodologique quant à l'analyse typologique pouvant être retenue.

Il sera question ici à juste titre de *pentecôtisme protestant*²⁵. Le Pew Research Center parle ainsi de « pentecôtistes dans la tradition évangélique²⁶ ». À bien des égards, ces pentecôtistes ont dû faire face à une vive opposition et à une hostilité de la part des autres évangéliques, fondamentalistes pour l'essentiel, dont ils étaient pourtant issus²⁷. Au cours du siècle dernier, le pentecôtisme et l'évangélisme ont ainsi entretenu dans de nombreuses régions du monde, y compris en Europe francophone, une relation complexe marquée par des identités conflictuelles pouvant aller jusqu'à lancer l'anathème²⁸. Mais il faut penser que devoir « créer une identité par séparation²⁹ » a dans certains cas favorisé un exclusivisme créant la distance, qui sera source de suspicion et de rejet.

On notera que c'est en terre baptiste que la pentecôtisation du protestantisme français laissera très tôt une empreinte toute particulière. C'est à l'intérieur même des Églises de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France que dès les années 1930 la vague pentecôtiste sera ressentie – en quelque sorte un mouvement « charismatique » avant l'heure³⁰ (avec un pentecôtisme baptiste assumé) –

²⁵ Celui-ci inclut un très large éventail de confessions, dénominations et groupes allant des Assemblées de Dieu aux baptistes charismatiques, en passant par les Tsiganes pentecôtistes, la Fédération des Églises du Plein Évangile en francophonie ou encore les Églises pentecôtistes issues plus particulièrement de l'immigration.

²⁶ <https://www.pewresearch.org/religion/religious-landscape-study/religious-family/pentecostal-family-evangelical-trad/>.

²⁷ Dans ouvrage *Mit folgenden Zeichen* (1954), le pasteur pentecôtiste suisse Leonard Steiner qualifiera les pentecôtistes de fondamentalistes avec une différence (pp. 169 à 182).

²⁸ En Europe, la déclaration de Berlin (1909) entrera dans l'histoire comme une des déclarations les plus virulentes s'opposant au pentecôtisme et à ses manifestations, formulée par le courant piétiste (Gnadauer Verband) du protestantisme allemand. Voir D. Paul Fleisch, *Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland von 1900 bis 1950* (Marburg an der Lahn : Verlag der Francke-Buchhandlung, 1983), pp. 109-116.

²⁹ Jean-Daniel Plüss, « Le culte pentecôtiste : entre sources d'identité et défis contemporains » dans *Le culte pentecôtiste*. Collection d'études pentecôtistes n° 4, sous la direction de Jean-Paul Boutinon et Romuald Hanss (Léognan : SFE, 2019), p. 5.

³⁰ L'approche chronologique traditionnelle anglo-saxonne des « quatre vagues » pentecôtistes successives situe habituellement le début des mouvements charismatiques dans les années 1960.

avec une grande ouverture à la manifestation de caractéristiques de type pentecôtiste dans la spiritualité baptiste. Ce ne sera pas le cas pour tous les groupes baptistes français, qui pour certains réagiront sur un ton très hostile avec des propos anti-pentecôtistes extrêmement agressifs³¹. Dans une moindre mesure, on trouvera aussi à partir des années 1970 un nombre croissant de pasteurs et de membres ayant vécu l'expérience pentecôtiste dans les autres Églises protestantes (réformée et luthérienne, par exemple), sans pour autant les quitter.

Au fur et à mesure que les pentecôtistes protestants et les (autres) évangéliques interagissaient de manière significative, les adversaires de la foi d'hier sont devenus progressivement des partenaires de la foi. C'est donc longtemps un rapport de « frères ennemis » que tout semble opposer avant d'entretenir une bonne relation de « cousinage » de plus en plus amicale. Il s'agissait de pouvoir se distinguer sans avoir à s'exclure. Ce sera chose faite avec l'institutionnalisation de ce mouvement de rapprochement.

La nouvelle alliance entre pentecôtistes et évangéliques français

Le Conseil National des Évangéliques de France (CNEF), fondée en 2010, est une alliance évangélique nationale affiliée à l'Alliance évangélique mondiale et l'Alliance évangélique européenne, qui a joué un rôle majeur dans le rapprochement entre pentecôtistes (protestants) et évangéliques. Le CNEF affirme représenter plus de 70 % des Églises protestantes évangéliques de France avec 34 unions d'Églises réparties dans quatre pôles différents, dont la moitié est pentecôtiste-charismatique³². Les Assemblées de Dieu, une des principales composantes du pentecôtisme protestant avec 530 Églises membres en 2023 (sans compter plusieurs unions apparentées se trouvant en Métropole et dans certains départements et régions d'Outre-mer), constituent le pôle numériquement le plus important (Pôle ADD), alors que neuf autres unions d'Églises de moindre taille forment un pôle désigné « pentecôtiste charismatique³³ ». La plupart des unions

³¹ Sébastien Fath, « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? » dans *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, juillet-septembre 2000, pp. 523-567.

³² <https://www.lecnef.org/page/170867-le-cnef>. Consulté le 4 février 2024.

³³ Calvary Chapel France, Église apostolique, Entente et coordination des œuvres chrétiennes, Ensemble dans la mission apostolique, Fédération des Églises et communautés baptistes charismatiques, Fédération des Églises du Plein Évangile en Francophonie, Nouvelles frontières France, Union d'Églises missionnaires, Union nationale des Églises pentecôtisantes indépendantes.

d’Églises pentecôtistes-charismatiques affiliées à la Fédération Protestante de France (FPF) ne sont pas membres du CNEF et ne se retrouvent donc pas dans le « pôle évangélique FPF ». Exception notoire est la Communior des Églises de l’Espace Francophone (CEEF) –aussi appelée Églises du Réseau Nouvelles Connexions (avec 62 Églises membres). À cela s’ajoute sur la page du site internet du CNEF une liste non exhaustive mentionnant au moins une dizaine d’unions d’Églises pouvant être considérées comme pentecôtistes-charismatiques, dont la Mission Évangélique des Tziganes de France (avec 214 Églises membres), l’Union des Églises protestantes Foursquare France (avec 24 Églises membres), l’Union de l’Église de Dieu en France (avec 19 Églises membres), et l’Union d’Assemblées Protestantes en Mission (avec 19 Églises membres), qui ont toutes comme particularité d’être membres de la FPF, mais pas du CNEF³⁴ ». Le CNEF publie sur son site des statistiques pour 2023 faisant état de 745 000 protestants évangéliques pratiquants réguliers en France³⁵. Celles-ci ne font aucune distinction entre évangéliques incarnant la spiritualité pentecôtiste et les évangéliques s’identifiant à d’autres tendances (non pentecôtiste-charismatique). Même sans avoir des indications chiffrées concernant le nombre d’adeptes des différentes unions d’Églises, le nombre des lieux de culte à lui seul indique clairement que les pentecôtistes protestants forment la force dominante du CNEF.

Une spiritualité pentecôtiste en quête de réflexion théologique

Le protestantisme est loin de représenter une réalité monolithique, car les identités polarisantes ont été liées à une grande diversité théologique et à de nombreuses divisions ecclésiastiques, aussi bien au sein du pentecôtisme que de l’évangélicisme. Ceci dit, alors que ce dernier se distingue par différents courants théologiques partageant un certain nombre de marqueurs communs³⁶, on peut se poser la question si le pentecôtisme – du moins en Europe francophone – a véritablement une théologie en tant que tel. Le théologien pentecôtiste suisse Jean-Daniel Plüss observe que les liens fraternels avec le

³⁴ <https://www.eglises.org/poles/>. Consulté le 4 février 2024.

³⁵ <https://www.lecnef.org/page/445846-cartes-et-statistiques>.

³⁶ Selon l’historien britannique David Bebbington, l’identité évangélique se distingue par le biblicisme, le crucicentrisme, la conversion et l’engagement. Voir Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau : Le protestantisme évangélique en France 1800-2005* (Genève : Labor et Fides, 2005), p. 23.

monde évangélique n'ont en tout cas pas favorisé le développement d'une théologie pentecôtiste à proprement parler³⁷.

Il est à noter que pendant près d'un siècle d'histoire, le pentecôtisme protestant de l'espace francophone européen n'a pas privilégié les études théologiques (enseignement supérieur)³⁸ et n'a pas cherché à établir en Europe une faculté de théologie pentecôtiste-charismatique de langue française³⁹. Les candidats au ministère pastoral dans les Églises pentecôtistes en Europe francophone peuvent suivre *en langue française* une formation académique en théologie de type *évangélique* (de niveau post-secondaire ou universitaire avec l'obtention d'un bachelor ou master en théologie) en optant pour un institut de théologie évangélique en France (la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine ou la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence) ou en Suisse (la Haute École de théologie de Saint-Légier, HET-PRO, fondée en 2017⁴⁰).

On ne s'étonnera pas vraiment de l'absence de traité de théologie pentecôtiste en français, contrairement au monde anglophone⁴¹, mais par contre on trouvera une lecture sociologique du pentecétisme,

³⁷ « ... La confrérie avec le mode évangélique ralentit le développement d'une théologie pentecôtiste indépendante », Plüss, p. 6.

³⁸ La situation de l'enseignement biblique et théologique pentecôtiste en Afrique francophone est complètement différente. Le service africain de formation théologique (SAFT) liste sur sa page internet non seulement un grand nombre d'écoles et d'instituts bibliques, mais spécifiquement quatre Facultés de Théologie des Assemblées de Dieu (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, République Démocratique du Congo et Togo) offrant Bachelor (licence) et Master en théologie : <https://africaatts.org/fr/bible-schools/> (consulté le 9 mai 2024). Il existe aussi un Séminaire théologique panafricain (Lomé, Togo) d'orientation pentecôtiste, mandaté par l'Alliance des Assemblées de Dieu d'Afrique (AADA) pour proposer aux Assemblées de Dieu d'Afrique un programme de doctorat (PhD et DMin) « afin d'offrir la meilleure formation théologique possible sur le continent africain » (voir point V.G. de Constitution et Règlement de l'AADA, 1^{er} mars 2013).

³⁹ Exception faite du Continental Theological Seminary (affilié aux Assemblées de Dieu des États-Unis d'Amérique) qui a une section francophone, mais dont seul le programme de Master en théologie (Études évangéliques et pentecôtistes) en langue anglaise est accrédité par les autorités belges compétentes (Ministre belge de l'Éducation en Flandres). Cette reconnaissance académique ne s'applique pas au programme proposé en français.

⁴⁰ La HET-PRO prendra la succession de l'Institut Biblique et Missionnaire Emmaüs (1926-2016). Elle est l'aboutissement d'un projet émanant d'un groupe de travail de pasteurs et théologiens réformés et évangéliques.

⁴¹ C'est dans les années soixante que les premiers universitaires pentecôtistes nord-américains à obtenir des doctorats en théologie et c'est en 1970 que fut fondée aux États-Unis la Société pour les études pentecôtistes (Society for Pentecostal Studies). Cf. Christopher A. Stephenson, « Pentecôtisme, théologie universitaire

qui l'examine avec rigueur en tant que phénomène religieux⁴². S'aidant de structures très diverses, le pentecôtisme serait-il moins une théologie qu'une spiritualité orientée vers l'expérience de la présence de Dieu par l'intermédiaire du Saint-Esprit ? Dans un numéro spécial de la revue *ISTINA* traitant des « Aspects de la théologie pentecôtiste⁴³ », le théologien pentecôtiste d'origine allemande, Wolfgang Vondey, reconnaît que « la théologie pentecôtiste est issue du besoin de raconter les expériences de l'œuvre salvifique de Dieu en Christ et dans le Saint-Esprit, et de le faire en termes qui tiennent compte des expériences des fidèles plutôt que des formulations officielles de la doctrine⁴⁴ ». Vondey reste persuadé qu'en dépit d'un scepticisme très répandu quant à la question de savoir si la théologie pentecôtiste représente une véritable tradition théologique, il existe bel et bien pour lui une théologie pentecôtiste distincte des autres traditions chrétiennes, considérant que celle-ci s'est manifestée dès le début des réveils pentecôtistes modernes qui ont eu lieu dans le monde entier au tournant du vingtième siècle⁴⁵.

Fort est de constater que le dénominateur commun à tout pentecôtisme a toujours clairement été sa spiritualité et l'importance accordée à l'expérience de la foi, et non pas sa théologie. On comprendra aisément pourquoi le pentecôtisme adoptera tout naturellement la ou les théologies de la tradition chrétienne qu'il côtoie et dans laquelle il se manifeste : une théologie qui sera protestante (évangélique par défaut ?), catholique, anglicane ou orthodoxe, selon le cadre correspondant. Quand même il y aurait une théologie de l'Esprit, elle sera protestante, catholique, anglicane ou orthodoxe avec les amendements qui s'imposent, le cas échéant, au vu de l'expérience pentecôtiste.

Dans sa quête de réflexion théologique, le pentecôtisme protestant a opté pour une démarche méthodologique se traduisant le plus souvent en termes de *théologie systématique* plus ou moins dépen-

et œcuménisme : une introduction interprétative », *ISTINA* 57, n° 4 (Octobre-décembre 2012), p. 365.

⁴² Yannick Fer, *Sociologie du Pentecôtisme*. Paris : Karthala, 2022.

⁴³ Toutes les contributions sans exception sont traduites de l'anglais.

⁴⁴ Wolfgang Vondey, « La théologie pentecôtiste selon une perspective œcuménique : Défis et opportunités pour son intégration » dans *ISTINA* 57, n° 4 (Octobre-décembre 2012), p. 376.

⁴⁵ Wolfgang Vondey, « Pentecostal Theology » dans *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, publié en ligne 26 janvier 2023. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/PentecostalTheology>.

dante de la scolastique protestante⁴⁶, mais aussi sous forme de *théologie biblique* soucieuse d'identifier chronologiquement les différentes étapes de l'histoire du salut⁴⁷. Pour mettre en valeur son orientation première, il se revendique volontiers d'une *spiritualité-comme-théologie* (spirituality-as-theology⁴⁸), capable d'élaborer et de façonner de façon créative une théologie en mouvement qui traduit toujours et à nouveau la foi exprimée.

Une spiritualité pentecôtiste avec une théologie évangélique à contours variables

En Europe francophone non plus, le pentecôtisme n'a jamais été une spiritualité désincarnée. La théologie pentecôtiste en milieu protestant est en fait à la base une théologie évangélique avec quelques nuances nécessaires, adjonctions ou soustractions, qui se sert largement de tous les registres de l'évangélicalisme pour interpréter l'expérience pentecôtiste-charismatique⁴⁹. « Les pentecôtistes intègrent de nombreux aspects de la théologie protestante : l'Écriture seule, le Christ seul, la foi seule, la grâce seule... », fait remarquer le théologien pentecôtiste nord-américain Amos Yong, au point qu'il parlera même d'« un certain alignement des pentecôtistes sur les évangéliques⁵⁰ » – une observation qu'il fait pour les pentecôtistes protestants aux États-Unis⁵¹, mais qui n'est pas moins vraie dans le contexte

⁴⁶ Christopher A. Stephenson, *Types of Pentecostal Theology: Method, system, Spirit* (Oxford : Oxford University Press, 2013), p. 111.

⁴⁷ Roger Stronstad, *A Pentecostal Biblical Theology: Turning Points in the Story of Redemption*. (Cleveland, TN : CPT Press, 2016), p. 1-4.

⁴⁸ Martina Björkander, *Worship, Ritual, and Pentecostal Spirituality-as-Theology: A Rhythm That Connects Our Hearts with God*. Global Pentecostal and Charismatic Studies, vol. 48 (Leiden : Brill, 2024), p. 37.

⁴⁹ Le pentecôtisme catholique s'exprime ainsi tout naturellement en termes de théologie catholique pour décrire et interpréter une même expérience de l'Esprit aux caractéristiques similaires ou avoisinantes. C'est ainsi que la synthèse historique et théologique en trois tomes du cardinal Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (4^e édition, Cerf, 2012) reste une ressource inégalée pour le mouvement charismatique catholique, qui n'a pas son pareil dans le protestantisme. Déjà en 1949, Congar constate un manque de pneumatologie dans le domaine théologique. Il publiera le premier volume de sa pneumatologie sur *l'expérience de l'Esprit* en 1979.

⁵⁰ Serge Carrel, « Le théologien pentecôtiste Amos Yong dessine l'apport de son mouvement au christianisme global, » *lafree.info*, <https://lafree.ch/info/le-theologien-pentecotiste-amos-yong-dessine-l-apport-de-son-mouvement-au-christianisme-global> [consulté le 9 février 2024].

⁵¹ Dans la littérature anglo-saxonne, il est souvent fait mention de « Pentecôtisme classique » pour désigner ce que le présent article appelle « Pentecôtisme protestant ».

européen. Wolfgang Vondey fait partie de ces théologiens pentecôtistes qui ont repris comme point de départ de leur réflexion théologique le modèle du quadruple Évangile du pasteur évangélique Albert Benjamin Simpson (1843-1919), le fondateur de l’Alliance Chrétienne et Missionnaire⁵². Ce modèle théologique évangélique exprime la logique caractérisée des différentes combinaisons qu’on peut trouver dans la théologie pentecôtiste protestante⁵³. C’est sur lui qu’on a greffé une doctrine pentecôtiste du Plein Évangile en rajoutant un cinquième pilier qui sert de trait d’union entre la sotériologie et l’eschatologie pentecôtistes : salut, sanctification, *baptême de l’Esprit*, guérison divine et parousie⁵⁴.

Le pentecôtisme protestant français et son corps pastoral ont toujours été caractérisés par un pragmatisme prononcé et le souci permanent de l’efficacité, ce qui a grandement freiné son intérêt pour la réflexion théologique, et donc pour la formation théologique, souvent jugée trop théorique et abstraite. La question de savoir si la théologie, en tant que discipline universitaire, doit être traitée comme une amie ou une ennemie, reste à bien des égards un dilemme non résolu dans beaucoup d’Églises de type pentecôtiste-charismatique. La réflexion théologique de niveau universitaire en milieu pentecôtiste est aujourd’hui une aspiration bien réelle dans certaines dénominations, mais elle reste encore l’occupation d’une minorité, pour ne pas dire d’une élite. Si les publications existantes restent rares et ne représentent pas forcément une ligne officielle, elles ont au moins le mérite d’exister. Ce souci grandissant de formation académique s’est traduit ces dernières années par plusieurs initiatives de formation théologique francophones en ligne de sensibilité pentecôtiste-charismatique, et le fait que celles-ci semblent connaître un franc succès atteste qu’elles sont en bonne voie de développement, même si on peut regretter que leur orientation s’inscrive pour l’heure dans une matrice strictement évangélique. S’interroger si les théologiens pentecôtistes (pas seulement francophones !) ont le potentiel ou non de faire de la théologie autrement reste une question qui attend une réponse (voir ma proposition dans mon dernier point).

⁵² A.B. Simpson, *L’Évangile dans sa Plénitude : Jésus-Christ Sauveur, Sanctificateur, Guérisseur, Roi* (Camp Hill, PA : Christian Publications, 1984), pp. 1-76.

⁵³ Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Grand Rapids, MI : Francis Asbury Press, 1987), pp. 21-22.

⁵⁴ Wolfgang Vondey, *Pentecostal Theology: Living the Full Gospel* (London : T & T Clark, 2017), p. 131.

Spiritualité pentecôtiste et théologie évangélique à la croisée des chemins

Tout en s'opposant fermement aux principales caractéristiques du pentecôtisme, telles que le baptême du Saint-Esprit en tant que seconde expérience, postérieure à la conversion, la glossolalie (ou parler en langues, défini comme étant le *signe initial* du baptême de l'Esprit), la prophétie (message ciblé de la part de Dieu pouvant être adressé à des individus ou à toute une communauté) ou encore la guérison divine (comme partie intégrante du salut, comprise dans le sacrifice expiatoire du Christ), l'évangélicalisme n'a pas pu résister à l'attrait de la spiritualité pentecôtiste. Mis à part sa dimension *charismatique* et l'accent mis sur les dons spirituels, la spiritualité pentecôtiste met en valeur la catharsis, la libération d'émotions précédemment refoulées, telles que la joie ou la tristesse, émotions pleinement acceptées et encouragées. Mais il y a avant tout l'expérience (spontanée) de la présence de Dieu à travers le Saint-Esprit, qui pour un nombre grandissant de chrétiens est devenue une réalité fraîche et nouvelle au-delà des frontières ecclésiales. L'évolution des chœurs et cantiques et de la musique chrétienne contemporaine dans la louange collective lors des célébrations dominicales a été très largement influencée par le monde pentecôtiste-charismatique anglo-saxon, d'abord avec les recueils *J'aime l'Éternel* de Jeunesse En Mission (organisation fondée par le pasteur pentecôtiste nord-américain Loren Cunningham, issu des Assemblées de Dieu des États-Unis), puis tout particulièrement avec le développement international d'Églises pentecôtistes telles que Hillsong (Sidney, Australie) et Bethel (Redding, Californie, États-Unis), sans oublier pour autant un certain nombre d'auteurs-compositeurs francophones.

La théologie évangélique a été remise en question à bien des égards par la spiritualité pentecôtiste, comme par exemple, l'expressivité émotionnelle, la gestuelle, le sentiment d'une habilitation spontanée par l'Esprit, en particulier à travers la démocratisation et le caractère participatif du culte collectif⁵⁵, qui met l'accent sur la présence imminente du divin et sur son intervention transformatrice. D'autre part, la spiritualité pentecôtiste a été continuellement remise en question par la théologie évangélique et ses divers systèmes théologiques (par exemple, le fondamentalisme, le dispensationalisme, ou encore

⁵⁵ Peter Zimmerling, « Adoration et expérience de l'Esprit dans le culte : La communion dans l'Esprit – De la compréhension charismatique du culte », *Fascinant Saint-Esprit : Les défis de la spiritualité charismatique*, sous la direction de Michel Sommer (Charols : Excelsis, 2008), pp. 77-88.

le néo-calvinisme), étant donné qu'ils constituent le berceau dans lequel le pentecôtisme protestant est implanté et qui continue de définir pour l'essentiel son credo et ses doctrines cardinales. Ce sont les caractéristiques distinctives du dispensationalisme, notamment colportées au travers de l'édition française de la Bible Scofield (1975), qui serviront de base doctrinale au pentecôtisme francophone. Ce sera longtemps sa seule grille de lecture des Saintes Écritures et tout particulièrement des prophéties bibliques portant sur la fin des temps, et il s'accommodera de ses thèses cessationistes et de ses propos peu flatteurs relatifs à l'exercice du parler en langues⁵⁶.

Comme les études sur le pentecôtisme en Europe francophone sont essentiellement de nature historique ou sociologique, on est en droit de se poser la question : existe-t-il une théologie pentecôtiste en Europe francophone ? La réflexion théologique au sein du pentecôtisme protestant francophone s'inscrit généralement dans le cadre des catégories évangéliques, et sa raison d'être dépasse rarement le cadre de l'apologétique et de l'endoctrinement (légitimation de ce que l'on croit être la seule et unique compréhension de la vérité évangélique) et de la justification des modèles existants de la pratique pentecôtiste.

Contours d'une théologie pentecôtiste-charismatique pour le XXI^e siècle

Est-il possible de concevoir en Europe francophone la théologie pentecôtiste autrement qu'au travers d'un prisme confessionnel, qu'il soit protestant évangélique ou catholique romain ? On peut aussi se poser la question, à savoir si théologie pentecôtiste il y a, si celle-ci sera forcément une théologie « dogmatique » ou « systématique », selon l'appellation retenue, c'est-à-dire une discipline de synthèse, apologétique et/ou kérygmatische, validée par un corps ecclésial ou non, qui cherche à définir le sens et à établir la cohérence de la foi chrétienne pour aujourd'hui en termes d'*énoncé doctrinal* par regroupement thématique.

L'esquisse d'une véritable théologie pentecôtiste-charismatique, qui soit confessionnellement *indépendante*, pourrait se concevoir comme l'élaboration d'une théologie multi-dimensionnelle, qui par son unique combinaison serait à la fois biblique, expérientielle, historique, œcuménique, contextuelle et interdisciplinaire, centrée

sur le Christ, œuvre créative émanant de l’Esprit-Saint pour en faire une théologie dialogique pour laïcs accessible à tous.

1. Une théologie *biblique* :
Comment méditer, lire et étudier l’Écriture ?
2. Une théologie *expérientielle* :
Comment comprendre l’expérience de sa foi ?
3. Une théologie *historique* :
Comment apprécier la (les) tradition(s) ecclésiale(s) ?
4. Une théologie *œcuménique* :
Comment acquérir des compétences œcuméniques ?
5. Une théologie *contextuelle* :
Comment se situer dans son environnement culturel ?
6. Une théologie *interdisciplinaire* :
Comment intégrer une perspective multiple ?
7. Une théologie *centrée sur le Christ* :
Comment apprendre de Jésus ?
8. Une théologie *pneumatologique* :
Comment démontrer un style de vie rempli de l’Esprit ?
9. Une théologie *pour les laïcs* :
Comment penser théologiquement en tant que croyants ?
10. Une théologie *dialogique* :
Comment donner du sens à la conversation ?

Tenter d’expliquer comment une telle théologie pentecôtiste-charismatique pourrait se conjuguer nécessitera un traitement à part dans un autre article. Quoi qu’il en soit, elle ne saurait être un produit final, mais un voyage communautaire participatif avec des réponses en cours d’élaboration pour tenter de répondre aux questions les plus difficiles d’aujourd’hui.

■

Chronique de livre

Michaël Gonin et Frédéric Hammann (sous dir.), *(Mal) heureuse tension ? Amour et Vérité en théologie, en Église et en pratique –* Saint-Légier 2024, Éditions HET-PRO – ISBN : 978-2-940650-22-4 – 152 p. – CHF 18.10.

Pour les chrétiens, il n'est pas facile de trouver le juste équilibre entre amour et vérité dans leurs relations quotidiennes avec les autres, qu'ils soient membres ou pas d'une Église : le danger est grand, soit d'asséner rigoureusement la vérité sans amour, soit, sous prétexte d'amour, d'être gentil, en oubliant la vérité. Le thème est délicat. La HET-PRO, à Saint-Légier (Suisse), lui a consacré une journée d'étude au cours de laquelle, Michaël Gonin, Frédéric Hammann, Étienne Lhermenault, Marie-Noëlle Yoder, Claude-Henri Gobat et Jean-René Moret se sont succédé pour traiter, chacun à sa manière, un aspect particulier de cette question sous un angle soit théologique, pratique ou ecclésial. Le livre que nous présentons est la mise par écrit de ces diverses interventions.

Résumer les exposés de chacun serait fastidieux. Je préfère vous partager quelques pensées glanées en cours de lecture, que je reformulerais, pour les besoins de la cause :

Voir amour et vérité comme un dilemme, c'est fractionner la réalité. La théologie de la Trinité aide à éviter cet écueil : en effet, il y a le même type de rapport entre le Père créateur et son Fils incarné par l'Esprit qu'entre l'amour et la vérité.

La tension amour-vérité se retrouve aujourd'hui dans la société où la survalorisation de l'ego amène à adopter des lois pour légitimer les désirs personnels (dépénalisation du cannabis – autorisation de la « Grossesse Pour Autrui » qui admet la naissance d'enfant sans père).

Accueillir l'autre, c'est lui offrir une place où il peut être lui-même, à l'aise, mais c'est aussi être soi-même, face à lui, pour lui offrir un lieu de confrontation qui lui permette d'évoluer. Exemples : Zachée

ou la femme adultère dont la vie est changée suite à leur rencontre de Jésus ; ou aujourd’hui, le CNEF a aidé des Églises tentées par la théologie de la prospérité à revoir leur position.

Ce livre offre encore des outils pratiques pour mettre sur pied un projet, une réflexion sur la discipline ecclésiastique ou sur le témoignage chrétien par la rédaction d’articles pertinents dans les journaux « laïcs ». Dans chaque circonstance, il faut arriver à un juste équilibre entre amour et vérité.

Dans sa conclusion, Jean Decorvet insistera sur l’humilité qui devra régir notre conduite, sachant que le Christ n’est pas encore revenu et que nous sommes encore dans un monde du provisoire, marqué par l’imperfection.

Un bon livre qui stimule notre réflexion sur une question à laquelle nous sommes confrontés quotidiennement ! ■

Alain Décoppet

Albocicade, *Chrétiens en débat avec l’islam, VII^e-XXI^e siècle* – Paris 2022, Éditions de L’Harmattan – ISBN : 978-2-14-026799-4 – 229 p. – 23,50 € (existe aussi en version numérique, 17,99 €).

Albocicade, est un chercheur indépendant qui s’est intéressé, depuis bien des années, aux chrétiens orientaux, particulièrement syriaques, largement méconnus en Occident. En effet, qui pourrait dire quelque chose sur Théodore Abu Qurrah, Paul d’Antioche, Anba Jirji al-Semani ou Timothée de Bagdad ? Grâce à l’effort persévérant d’Albocicade, le public francophone peut aujourd’hui accéder à ces auteurs, les lire et les connaître. Il leur a consacré plusieurs pages sur le site Académia ou Wikipedia. L’ouvrage ici présenté peut être considéré comme un condensé de ses publications.

Le contexte de ces écrits : lors de l’avancée de l’islam, les chrétiens du Moyen-Orient, se sont vite trouvés en situation de dhimmitude. Que faire ? Se soumettre à la pression qui les incitait à la conversion ? Des évêques et d’autres ont répondu, poliment, mais fermement, pour aider leur troupeau à rester fidèles à Jésus.

L’ouvrage présenté ici se compose de trois parties :

- D’abord la lettre de l’évêque Paul d’Antioche à un ami musulman, qui répond « coraniquement » à la question de savoir si les chrétiens devraient ou non se convertir à l’islam.
- Ensuite un florilège de citations anciennes ou modernes en rapport avec des questions qui sont encore fréquemment sou-

levées de nos jours, comme la falsification de la Bible, la Trinité, la divinité de Jésus, etc. C'est une sorte de mini-manuel de « self-défense » face à des musulmans trop convaincus, ou trop entreprenants.

- Enfin, la traduction intégrale du *Dialogue entre le moine Jirji et plusieurs lettrés musulmans*, qui se déroula en 1217 à Alep. J'ai été frappé de voir que le moine Jirji n'hésite pas à faire remarquer à ses interlocuteurs que l'islam s'étend par la coercition et l'épée.

Précisons que ces textes sont abondamment annotés pour permettre au lecteur de bien saisir les enjeux des points discutés. En fin de volume, on trouvera aussi, en annexes :

- Deux glossaires, l'un de l'islam, l'autre du christianisme.
- Un index des auteurs chrétiens cités dans ce livre.
- Le texte des confessions de foi chrétiennes exprimées lors des conciles de Nicée-Constantinople et de Chalcédoine.
- Les accords portant sur la christologie entre les Églises « chalcédoniennes » et « non-chalcédoniennes ».
- Une bibliographie.

On peut être reconnaissant à Albocicade d'avoir mis à notre portée ces textes largement ignorés, mais qui n'ont pas perdu de leur pertinente aujourd'hui. ■

Alain Décoppet

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 !

Tarifs 2025

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 2025	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° 99 (2011) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 100 à 126 :

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.

Hokhma

Revue
de réflexion
théologique

Partage



La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Églises 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 Écritures. Être 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'Église.

Recherche



L'étude des Écritures 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'Écriture 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 :

**Être science dans le respect
du seul sage.**