

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2023



Éditorial par Michaël de Luca

Autorité de l'Écriture et inspiration(s) spontanée(s) : quelle articulation ?
Une approche biblique et pentecôtiste par Jean-Claude Boutinon

L'adoration éclairée par l'Ancien Testament : connaître, honorer,
respecter et servir Dieu par amour par Élisabeth Schulz

Quelques jalons pour une histoire du mouvement juif messianique
par Michaël de Luca

La généalogie de Jésus (Matthieu 1,1-17) et le Midrash
par Alain Décoppet

Raréfaction des vocations pastorales : un défi pour la formation théologique ?
par Luigi Davi

Chronique de livres par Alain Décoppet et Julien Petit

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

ÉDITORIAL

Chers amis et fidèles lecteurs,

Nous sommes heureux de vous présenter cette nouvelle édition de la revue *Hokhma*, à lire en continuité avec les précédents numéros. Le lecteur attentif retrouvera dans le présent numéro des noms d'auteurs déjà publiés dans nos pages et des thèmes qui se complètent ou se rejoignent. C'est que la réflexion (théologique, mais pas uniquement) se construit suivent par « étage » comme les marches d'un escalier, une réflexion nous amenant plus loin vers une autres, et ainsi de suite.

Commençons par la contribution de Jean-Claude Boutinon. Cette contribution est volontairement placée en premier car elle s'inscrit dans la suite directe du N°123 consacré aux actes du colloque de l'AFETE 2021. Jean-Claude Boutinon intervenait sur le thème « Autorité de l'écriture et inspiration(s) spontanée(s) » en binôme avec le professeur Yannick Imbert. Chacun des participants articulait ce thème d'après sa propre perspective théologique, charismatique et réformée. Les contributions de ces deux auteurs sont donc à lire en parallèle pour approfondir la réflexion à ce sujet.

Nous passons ensuite au thème de l'adoration dans l'Ancien Testament, thème traité par Elisabeth Schulz qui nous avait livré l'étude sur le « Serviteur » de Dieu dans le livre du prophète Esaïe, paru dans le N°122. Dans cette nouvelle contribution, Elisabeth Schulz nous ramène aux racines (littéralement les racines des lettres hébraïques) de l'adoration, qui ne se résume pas à un simple chant ou quelques rites, mais implique une mise à disposition totale du croyant au service de Dieu. Nous y découvrons que les mots « service » et « amour » riment avec l'adoration.

Ensuite vous découvrirez une contribution de Michaël Girardin touchant aux questions d'historicité du texte biblique. Les lecteurs du N°122 de *Hokhma* se souviennent sans doute de la contribution de Michaël Girardin sur « Jésus, rebelle à l'impôt ? ». Cette fois-ci, il est encore question de fiscalité biblique ! L'auteur s'intéresse au « demi-sicle » imposé comme contribution financière du peuple en Exode 30,12 et le compare aux autres prélèvements imposés jusqu'à l'époque hellénistique pour déterminer si ce texte d'Exode est un ajout ultérieur ou pas.

Michaël de Luca, pour sa part, vous propose un parcours historique des « judéo-chrétiens » de l'Antiquité jusqu'au mouvement moderne des « Juifs messianiques ». Ces Juifs croyants en Jésus comme le Messie occupent une position ambivalente entre les deux grandes traditions religieuses dont ils se réclament, l'une de par leur origine ethnique et l'autre de par leur confession de foi. La lecture de cet article pourra être complétée par l'article d'Evert van de Poll « Vers une reconnaissance de 'l'église juive'. Mouvement juif messianique et christianisme en dialogue » paru (lui aussi) dans le N°122 de *Hokhma*.

Presque sur la même thématique des rapports entre Judaïsme et Christianisme, Alain Décoppet nous partage son étude comparative sur la généalogie de Jésus dans le chapitre d'ouverture de l'évangile de Matthieu (Matthieu 1,1-17), en parallèle avec la lecture du Midrash d'Exode Rabbah (15,26). Cette courte étude synoptique met en relief l'arrière plan « messianique » de la pensée de l'évangéliste.

Après ces considérations bibliques, Luigi Davi nous parlera de théologie pratique en soulignant l'enjeu majeur de la « raréfaction des vocations pastorales » (et aussi, hélas, le problème de l'abandon du ministère). Son article replace la problématique de la formation théologique dans une perspective historique en montrant qu'une telle formation se doit d'être holistique, car il ne s'agit pas seulement de former intellectuellement le futur candidat au ministère, mais de le former tout entier dans les trois grands domaines : « cognitif », « affectif » et « comportemental ». Cet article ne sera pas sans rappeler cer-

tains échos de celui de Michel Siegrist « La formation pratique au service de la formation des pasteurs », paru dans... le N°122 de *Hokhma* !

Pour terminer, nous vous invitons à ne pas refermer cette édition de *Hokhma* sans parcourir la rubrique des chroniques de livres, assez fournie dans ce numéro.

Vous l'avez compris, comme nous avons tenté de le montrer dans ces lignes éditoriales, il y a des richesses de réflexion et d'étude à puiser non seulement dans ce numéro, mais aussi dans ceux qui précèdent. C'est pourquoi, pour ne rien manquer, n'hésitez pas à vous abonner à la revue et n'oubliez pas non plus qu'il est possible de commander d'anciens numéros à l'unité selon vos centres d'intérêt (voir les modalités sur les pages intérieures).

En vous souhaitant à toutes et à tous une lectures édifiante,
Michaël de Luca

AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE ET INSPIRATION(S) SPONTANÉE(S) : QUELLE ARTICULATION ? UNE APPROCHE BIBLIQUE ET PENTECÔTISTE

par **Jean-Claude BOUTINON** enseignant et pasteur des Assemblées de Dieu de France

Le *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* (Ortolang)¹ s'intéresse à la dimension psychologique de l'inspiration. Victor Hugo disait qu'il avait parfois une inspiration très lumineuse (*Notre-Dame de Paris*, 1832, p. 450). Pour Bernanos, l'inspiration du moment serait « un mouvement de cette douce pitié de Dieu » (Bernanos, *Journal d'un curé de campagne*, 1936, p. 1230). On parle d'une inspiration géniale, ou irrésistible... L'inspiration est une idée subite, spontanée. Notre titre « inspiration(s) spontanée(s) » est quelque peu pléonastique ! Le nom suppose une certaine soudaineté. C'est une intuition qui pousse à agir d'une certaine façon ; cette impulsion, ce mouvement intérieur influence les décisions et la conduite.

Dans le domaine religieux, **il s'agit d'une influence divine ou surnaturelle par laquelle l'homme a une révélation de ce qu'il doit dire ou faire**. Le mot « spontané » évoque un aspect passif, une réalité qui se produit apparemment sans l'intervention de l'être humain. On se réclame, par exemple, de l'inspiration de l'Esprit-Saint (Dupanloup, *Journal*, 1866, p. 276)².

I - PAROLE DE SAGESSE ET PAROLE DE CONNAISSANCE

* En partant de la Bible, on peut faire un tableau des charismes et des ministères³. Nous allons survoler cette liste et **préciser en quoi certaines de ces manifestations spirituelles peuvent être plus spécialement associées aux inspirations spontanées**. Il faut préciser que les charismes en 1 Co 12,5 sont désignés par les termes suivants :

- services (διακονια : *diakonia*) ;
- φανέρωσις (*phanerôsis*) : ce terme correspond au fait de rendre quelque chose visible. L'adverbe correspondant (φανερῶς : *phanerôs*) insiste sur une réalité publique, visible de tous. C'est ce que l'on peut voir, ce qui se montre, ce qui est en vue ;
- ἐνέργημα (*energèma*) : il s'agit d'une opération ; la racine évoque quelque chose qui agit, est actif et efficace.

* Le premier charisme mentionné en 1 Co 12,4ss est la parole de sagesse. La connaissance suppose une « familiarité avec les faits ». Il s'agit d'être informé. La sagesse suppose, en plus, « la faculté de savoir quoi faire dans certaines circonstances »⁴. La parole de sagesse consiste donc à manifester un élément de la sagesse de Dieu (cf. Jc 3,17-18) !

¹ Site consulté le 17 août 2021. Ortolang signifie « Outils et Ressources pour le Traitement Optimisé de la LANGue ».

² D'un point de vue théologique, c'est aussi l'action de Dieu exercée sur la volonté et l'intelligence d'un auteur sacré lors de la rédaction des livres canoniques. C'est ainsi que l'on parle de l'inspiration biblique, littérale des Écritures. Nous ne retenons pas cet aspect dans le présent document.

³ Cf. p. 173 de Jean-Claude BOUTINON, « Charismes », *Dictionnaire de théologie pratique*, Charols, Excelsis, 2011, pp. 172-178. Voir aussi Amar DJABALLAH, « Dons spirituels », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, pp. 437-449. Pour aller plus loin, consulter les bibliographies « fournies » ; la mienne comporte des écrits pentecôtistes absents ailleurs.

⁴ PETTS, *Body Builders*, p. 221ss.

Ce n'est pas une sagesse naturelle acquise par l'expérience ; Moïse était « instruit dans toute la sagesse des Égyptiens » ; il ne s'agit pas de cette sagesse-là. 1 Co oppose vigoureusement la sagesse humaine à la sagesse spirituelle (cf. 1 Co 1,23s par exemple). La sagesse du monde est folie devant Dieu (1 Co 3,19). Les discours qu'enseigne l'Esprit sont tout autres (1 Co 2,13).

C'est une parole particulière, inspirée de Dieu et dite à propos ; dans une situation qui peut être « difficile ou dangereuse... (elle) résout la difficulté ou réduit l'adversaire au silence »⁵. Pour H. Carter, cette parole de sagesse est une révélation surnaturelle de la pensée et du dessein divin communiquée par le Saint-Esprit⁶ ; pour lui, elle est accordée à l'homme comme le don de guérison qui ne dépend nullement de la faculté humaine de guérir par la médecine ou la chirurgie. Cette « parole » est le plus souvent exprimée oralement⁷.

Comme exemples bibliques, on peut proposer le jugement de Salomon : 1 R 3,16-28. Il y a une dimension d'inspiration immédiate, de « flash ». La parole prononcée par Jésus à propos de l'impôt dû à César est un autre exemple (Lc 20,20-26) ; là encore, l'Oint est dans une situation difficile. La parole « flash » reçue lui permet de sortir de « ce mauvais pas. »

*** La parole de connaissance est « une connaissance... surnaturelle de faits du monde visible ou invisible, inaccessible par des voies naturelles »⁸.** De même, Grossmann insistait sur la nature extraordinaire de ce *pneumatikon* ; il parlait d'images reçues ou de paroles « entendues »⁹. En ce qui concerne la question des images reçues par révélation, et à titre d'exemple, on peut noter l'emploi du verbe הִזָּהַן (*hâzâh*) en Mi 1,1 ; la TOB (2010) traduit : « visions qu'il eut à propos de Samarie et de Jérusalem ». Littéralement : « ce qu'il a vu (הִזָּהַן) au sujet de Samarie et de Jérusalem »¹⁰.

Petts a de bons arguments qui vont dans le sens de l'aspect miraculeux de ce don :
- 1 Co 1,4-7 dit que les Corinthiens sont comblés concernant la connaissance... il ne leur manque aucun don...

- 1 Co 13,2 : Paul dit que les charismes cesseront : prophétie, foi à transporter les montagnes et... connaissance. Il « a en tête une forme de don surnaturel »¹¹.

D. Gee comprend la parole de connaissance comme « la perception surnaturelle des choses dans l'enseignement ou la prédication »¹².

*** Comme exemples bibliques, on peut citer Élisée dont « le cœur » allait dans les endroits les plus secrets et voyait tout (2 R 5,26). De même, Pierre savait ce qui s'était passé entre Ananias et Saphira ; Ac 5,1-11 : « alors, Pierre lui dit : comment donc avez-vous pu décider ensemble de défier l'Esprit du Seigneur ? »**

Un exemple actuel : A. Kuen raconte que dans une Église d'Édimbourg, un prédicateur a révélé qu'un jeune homme avait trompé quelqu'un de 3 livres et 28 shillings¹³.

5 Cf. A. BITTLINGER, *Gifts and graces*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 27.

6 Cf. H. CARTER, *Questions et réponses sur les dons spirituels*, Paris, Viens et Vois, 1967, p. 25.

7 Cf. David PETTS, *Body Builders ; les dons reçus*, Mattersey-Angleterre, Mattersey Hall, 2007, p. 226s.

8 Cf. A. KUEN, *Dons pour le service*, Saint-Légier, Emmaüs, 1982, p. 65.

9 Cf. S. GROSSMANN, *Haushalter der Gnade Gottes*, Wuppertal und Kassel, Oncken Verlag, 1977, p. 115.

10 Le verbe הִזָּהַן signifie « voir » ; cf. p. 1907 de *l'Ancien Testament interlinéaire hébreu-français* Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2007.

11 PETTS, *Body Builders*, p. 238.

12 PETTS, *Body Builders*, p. 226s.

13 *Dons*, p. 66.

II - LA PROPHÉTIE¹⁴

* 1 Co 14,3s dit que celui qui prophétise parle aux hommes, les édifie, les exhorte, les console. Il édifie l'Église. Ce don est accordé par le Saint-Esprit. Il vient de lui ; il est surnaturel. On peut donc donner la définition suivante au don de prophétie : parler aux gens de la part de Dieu, sous l'inspiration du Saint-Esprit pour fortifier, encourager, consoler et édifier l'Église. **Kuen donne la définition suivante : la prophétie correspond aux paroles d'exhortation, d'édification et d'encouragement** (1 Co 14,3) qui étaient données dans les « réunions 'informelles' qui constituaient la réunion-type des chrétiens du premier siècle »¹⁵.

En 1 Co 14, rien ne permet de dire que le « simple » don de prophétie contient des éléments de prédiction. Le fait d'annoncer l'avenir ne fait pas partie de sa définition. Notons que, dans l'Ancien Testament même, la fonction primordiale du prophète est de parler de la part du Seigneur. Il faut noter que, dans toute la Bible, le prophète est un porte-parole de Dieu. Ainsi, on ne doit pas confondre la prophétie avec la prédiction, le fait d'annoncer le futur. Dans tout le premier Testament, de nombreux passages prophétiques annoncent des choses à venir en particulier la venue de Jésus. Le prophète y prédit parfois des choses à venir mais prophétiser ne signifie pas obligatoirement annoncer l'avenir.

Quand Agabus, le prophète, annonce la famine (Ac 11,28) ou l'arrestation de Paul (Ac 21,11) ; il va au-delà du simple don de prophétie. Le message prophétique donné dans une assemblée peut contenir des prédictions ; alors, d'autres dons peuvent être impliqués en plus du simple don de prophétie : parole connaissance ou parole de sagesse...

* Cependant, la prophétie est associée à l'idée de révélation. Les deux mots apparaissent en 1 Co 14,6 où une distinction semble exister : une parole de révélation, de connaissance, de prophétie ou d'enseignement. Deux textes sont très clairs :

- 1 Co 14,24s : « les secrets du cœur sont dévoilés ».

- 1 Co 14,29-30 : « un autre prophète a-t-il une révélation ? »

Les versets 24-25 disent que si un incroyant vient et que les chrétiens prophétisent, « il est convaincu par tous, jugé par tous, les secrets de son cœur sont dévoilés ». **Il y a donc un élément de révélation surnaturelle dans l'exercice du don de prophétie.**

* **La prophétie ne doit pas être confondue avec la prédication ou l'enseignement** ; certes, celui qui prêche parle de la part de Dieu mais il ne prophétise pas forcément. Un prophète peut être un prédicateur compétent (Jude et Silas : Ac 15,32) et inversement, le sermon du prédicateur peut très bien contenir des éléments prophétiques¹⁶. Une vraie prédication exprime la pensée de Dieu exposée sur la base des Écritures. Une vraie prophétie exprime la pensée de Dieu sans relation directe avec les Écritures. Le message donné par la prophétie vient de Dieu directement ; il est le plus souvent très spécifique.

Nous avons besoin d'enseignement et nous avons besoin de prophéties ; chacun de ces dons est accordé à l'Église ; la Bible nous dit d'aspirer au don de prophétie (1 Co 14,39). Prophétiser, c'est parler de la part de Dieu par une inspiration immédiate et directe du Saint-Esprit indépendamment des Écritures mais toujours en accord avec elles.

¹⁴ Cf. Sylvain ROMEROWSKY, « Prophétisme », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 1339-1356. Jean-Claude BOUTINON, « Prophète », *Dictionnaire de théologie pratique*, Charols, Excelsis, 2011, p. 590. Voir là aussi, les bibliographies de ces deux articles ; la mienne comporte des écrits pentecôtistes absents ailleurs.

¹⁵ KUEN, *Dons*, p. 50.

¹⁶ PETTS, *Body Builders*, p. 143.

Le Saint-Esprit n'inspire rien qui soit en contradiction avec les Écritures.

* L'exhortation (παράκλησις : Rm 12,8) est très proche :

- de la prophétie ; en 1 Co 14,3, celui qui prophétise parle aux hommes produit édification, réconfort et *paraklèsis* !

- et du ministère de prophète ; en Ac 15,32, les frères sont fortifiés et réconfortés (*parakaléô*) par Jude et Silas. Barnabas, le « fils d'exhortation » est un prophète (Ac 13,1). A. Kuen a raison de penser que la *paraklèsis* « garde un homme debout lorsque, livré à lui-même, il s'affalerait. C'est le réconfort qui rend un homme capable de dépasser le point de rupture sans craquer »¹⁷. Rappelons que le *Paraklètos* est le Saint-Esprit lui-même ; le verbe *parakaléô* signifie « appeler quelqu'un à ses côtés ».

L. B. Flynn¹⁸ fait bien d'illustrer ce don d'exhortation en se référant à Joseph que les apôtres avaient surnommé Barnabas c'est-à-dire « fils de consolation (*paraklèsis*) » (Ac 13,1) ; on peut se faire une idée de ce don, de « son fonctionnement » et de la personnalité de ce prophète¹⁹ en se reportant aux textes suivants :

- Ac 4,36-37 : il vient en aide aux chrétiens dans le besoin en abandonnant ses possessions personnelles.

- Ac 9,26-27 : il accueille le converti indésirable qu'était Saul.

- Ac 11,23-24 : il accepte des croyants étrangers ; c'est un homme bon, plein d'Esprit Saint et de foi.

- Ac 11,25 : il enrôle l'enseignant capable qu'était Saul de Tarse.

- Ac 11,26 : il accepte de passer en second après Paul.

- et Ac 15,37-39 : il restaure un jeune déserteur (cf. 2 Tm 4,11) ... Marc qui a écrit ensuite l'un de nos évangiles !

L. Flynn dit très justement que sans le don de consolation de Barnabas, nous n'aurions que la moitié des livres de notre Nouveau Testament !

III - IL FAUT GÉRER BIBLIQUEMENT LA PROPHÉTIE TOUT COMME LES AUTRES INSPIRATIONS ET CHARISMES

* 1 Co 12,31 demande « d'aspirer aux dons spirituels les meilleurs ». 1 Co 14,1 et 14,39 disent d'*aspirer au don de prophétie*. Certains dons ont plus de valeur que d'autres. Le critère d'évaluation de n'importe quel don est la mesure selon laquelle il édifie l'Église ; 1 Co 14,5 : « pour que l'Église en reçoive de l'édification ». Le motif pour l'exercice de chacun des dons doit être l'amour (1 Co 13) ; c'est la voie par excellence. Si nous aimons nos frères chrétiens, nous désirons les édifier. Ainsi, **le don de prophétie a beaucoup de valeur car celui qui prophétise édifie l'Église ; c'est un des dons les meilleurs.**

La prophétie est inspirée par Dieu ; 2 S 23,2 : David dit « l'Esprit du Seigneur a parlé par moi ! » Jr 1,9 : « j'ai mis mes paroles dans ta bouche ». Ac 21,11 : « voici ce que dit l'Esprit Saint : l'homme à qui cette ceinture appartient les Juifs le lieront à Jérusalem pour le livrer aux non-Juifs ».

La prophétie est un don désirable et merveilleux ; c'est un privilège étonnant de parler de la part de Dieu à son peuple. La prophétie est également utile pour l'incroyant qui entrerait « par hasard » dans une réunion (1 Co 14,23-25). Ceux qui ne possèdent pas ce don sont encouragés à le désirer ardemment (1 Co 14,1 et 39). Si Paul nous exhorte ainsi c'est que la pensée de Dieu est de le répandre plus largement qu'on ne le réalise habi-

¹⁷ En fait, A. Kuen cite et approuve ici la pensée de W. BARCLAY, *Conversion in the New Testament*, Wuppertal, 1966, p. 222.

¹⁸ Cf. Leslie B. FLYNN, *19 Gifts of the Spirit*, Wheaton, Victor Books, 1976⁵, p. 84-88.

¹⁹ Dans le domaine des ministères et des dons spirituels, on peut constater des évolutions ; c'est ainsi que Barnabas est vraisemblablement appelé prophète en Ac 13,1 ; il est dit apôtre en Ac 14,4.

tuellement.

* « **Paul ne dit pas que ce don est infaillible** »²⁰. Le charisme vient de Dieu mais il est exercé par des êtres humains faillibles et les paroles prophétiques doivent être « pesées avec soin », « jugées » ; 1 Co 14,29 : « deux ou trois prophètes parlent ; les autres jugent ». On ne doit pas mépriser ce don mais on doit l'éprouver et retenir ce qui est bon (1 Th 5,21).

Comment juger la prophétie ? **Le premier critère est celui de l'enseignement des Écritures** ; 1 P 1,19 à 21 et 2 Tm 3,16 enseignent que la Bible est la parole infaillible de Dieu. Elle est donc la référence par laquelle doivent être mesurées toutes les prophéties. Ce fait semble totalement ignoré par ceux qui enseignent qu'ils n'ont plus besoin de la Bible parce qu'ils sont instruits directement par les dons de l'Esprit.

Ce don spirituel doit s'exercer « selon l'analogie de la foi » dans le sens où, vraisemblablement, il s'agit de ne pas ajouter de « nouvelles révélations » à la Parole ; la prophétie doit être en accord avec « le contenu de la foi transmise aux saints une fois pour toutes » (Jude 3).

* **Si une parole prophétique n'est pas en accord avec les Écritures d'où vient-elle ?** On peut envisager deux sources possibles. Un homme peut prophétiser ses propres pensées comme c'est le cas en Jr 23,16 : « n'écoutez pas les paroles des prophètes qui prophétisent pour vous ! Ils vous abusent par des discours futiles ; ils ne racontent pas ce qui vient la bouche du Seigneur mais les visions leur propre cœur ». Ez 13,23 : « vous n'aurez plus de visions illusoires et vous ne vous livrerez plus à la divination ; je délivrerai mon peuple de vos mains ».

Une manifestation ressemblant à une prophétie peut être inspirée par un mauvais esprit ; c'est ce que nous voyons dans 1 Co 12,1-3 : « personne, en parlant par l'Esprit de Dieu, ne dit 'anathème à Jésus', et personne ne peut dire « Jésus est Seigneur » sinon par l'Esprit Saint ».

Notons, qu'une prophétie largement inspirée par le Saint-Esprit peut contenir un élément de pensée humaine. Quand une prophétie spécifique concerne la pensée divine pour une personne en particulier ou pour un groupe du peuple de Dieu, cette inspiration doit être jugée (1 Co 14,29).

* Une fois reçu, ce don doit être exercé avec foi. **Il est soumis à notre contrôle d'après 1 Co 14,32 : l'esprit du prophète est soumis au prophète.** L'inspiration prophétique biblique n'est pas une possession, une transe qui rend inconscient du monde qui nous entoure. C'est pour cela que Paul donne des instructions spécifiques pour son emploi. Si ce n'était pas le cas de telles instructions serait à la fois inappropriées et inutiles²¹ ; nous sommes capables de :

- régler le nombre de messages prophétiques durant une réunion ; 1 Co 14,29 : « deux ou trois et que les autres jugent » ;

- commencer ou cesser de prophétiser si c'est nécessaire ; 1 Co 14,30 : « que le premier se taise... »

Il faut se souvenir que chaque enfant de Dieu est conduit personnellement par l'Esprit ; Rm 8,14 : « ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu ». Souvent, une direction reçue par prophétie devrait être une confirmation de quelque chose que Dieu a déjà mis dans nos cœurs ; Ac 13,1-3 : Barnabas et Paul doivent entrer dans « l'œuvre à

20 PETTS, *Body Builders*, p. 144.

21 PETTS, *Body Builders*, p. 146.

laquelle Dieu les a appelés apparemment auparavant » (προκέκλημαι : *prokeklèmai*)²².

* La prophétie est présente au II^e siècle dans les Églises. Vers 140 à Rome, le *Pasteur d'Herma*s en Préceptes 11, parle des prophètes vrais et faux (43,1-2). Les croyants mal affermis « viennent à lui [au faux] comme à un devin et le questionnent sur leur avenir... sans avoir aucune puissance d'esprit divin, il répond selon leurs questions et leurs désirs de vice ». Il accepte des rémunérations (v. 12) ; il fait des prophéties « dans les coins » (v. 13).

En revanche, l'E(e)sprit donné par Dieu n'a pas besoin d'être questionné... il dit tout spontanément (v. 5). **Le vrai prophète ne parle pas en particulier (v. 8) mais dans une assemblée d'hommes justes qui ont la foi.** Rempli de l'Esprit Saint (v. 9, 14), le vrai prophète manifeste la puissance du Seigneur (v. 10, 17). L'Esprit qui vient d'en haut est puissant ; c'est comme les petites choses qui tombent d'en haut sur la terre. Le comportement du vrai prophète est une confirmation de l'authenticité de son ministère : il est doux, calme et modeste. C'est ainsi qu'il se fait reconnaître. Le faux prophète veut le premier rang.

IV - LE SEIGNEUR DEMEURE LE DIEU DES INSPIRATIONS, DES MIRACLES ET DES CHARISMES !

* C'était vrai hier et c'est vrai aujourd'hui ! Isabeau Vincent est analphabète et apparemment sans aucune éducation. Quand l'Édit de Nantes est révoqué (1685), elle a une douzaine d'années. On est surpris par les capacités de controversiste de la bergère²³ ; comment a-t-elle acquis une telle culture biblique ? On tente de répondre à cette question en notant que :

- sa mère est une femme pieuse ; cependant, elle décède en 1680 ;
- elle participe aux cultes du temple
- ou, ensuite, à ceux qui ont lieu dans les familles.

Il faut insister sur l'immense popularité d'Isabeau :

- son état de catalepsie intrigue beaucoup ;
- au début, elle s'adresse à son auditoire en patois ; ensuite, elle s'exprime essentiellement en français²⁴ ; c'est la langue de la Bible et donc celle du sacré. Quand elle parle, son français est « exact comme si elle avait été élevée à Paris », dit-on ! Tous les témoins mentionnent l'usage de cette langue par la plupart des inspirés.
- il faut noter aussi que c'est une femme ; à l'époque, on insiste sur les versets bibliques qui semblent inviter la femme à garder le silence.
- on est dans une situation de vide institutionnel et spirituel et la communauté des croyants est désespérée.

* Il semble que, de février à mai 1688, Isabeau « prêche » apparemment toutes les nuits sans attirer l'attention des autorités ; la ferme dans laquelle elle se trouve est dans un lieu très retiré. Cependant, **le comportement de la bergère est tellement surprenant que le secret n'est pas gardé longtemps :**

- au début du mois d'août 1688, une gazette de Paris s'en fait l'écho ;

22 Le parfait fait penser, non seulement que Dieu l'avait décidé ainsi auparavant mais qu'il l'avait aussi communiqué aux intéressés ; Peterson note que ce participe « suggest that they have already been called to this work » : cf. David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2009, p. 376.

23 Cf. Philippe JOUTARD et Jean-Clément MARTIN, *Camisards et Vendéens ; deux guerres françaises ; deux mémoires vivantes*, Nîmes, Alcide, 2018, p. 23. Philippe Joutard est professeur émérite d'histoire moderne à l'Université de Provence ; c'est un ancien recteur d'Académie. Il est spécialiste du protestantisme français et en particulier cévenol.

24 Voire en latin quand elle se moque de la messe !

- dans sa lettre pastorale d'octobre 1688, Jurieu parle du miracle « arrivé dans la personne d'une bergère du Dauphiné »²⁵.

- le dernier trimestre 1688, à Amsterdam, on publie l'histoire d'Isabeau et on parle des prédictions de la jeune femme.

* Des jeunes gens, filles ou garçons, prophétisent à partir de l'automne 1688. On les appelle « petits prophètes » ou « prophètes dormants » :

- à partir de la fin octobre, de nouveaux inspirés paraissent ; la plupart sont des enfants de sept à huit ans exceptés un -dit-on- qui n'a que 11 mois ; ce dernier est au berceau mais il se contente de chanter des psaumes.

- **ensuite, des gens de tous âges et des deux sexes (de 7 à 60 ans) sont concernés.** Dans une seule province, Jurieu parle de 200 à 300 enfants qui tombent en extase ; ils s'endorment et durant leur sommeil « annoncent des choses merveilleuses de Dieu, prient d'une manière excellente, exhortent, menacent, promettent, chantent les psaumes de David et prédisent même des choses futures »²⁶. Quand ils sont réveillés, ils retournent à leur première simplicité.

En février 1689, on instruit le procès de 80 inculpés : 33 sont condamnés à mort et 12 sont effectivement pendus. Les autres peines capitales sont commuées en condamnation aux galères. Un certain nombre de jeunes filles sont probablement placées dans des couvents.

Quelques années plus tard, Claude Brousson recueille de nombreux récits de manifestations merveilleuses qui ont touché la province du Dauphiné :

- pluies de sang,
- chutes de rochers,
- psaumes célestes.
- on parle, dans la région de Crest, de prophétesses dont une de neuf mois ; Brousson considère le prophétisme juvénile comme un véritable miracle. Il existe aussi des prophètes adultes qui sont prédicants.

Le pouvoir semble échouer à faire taire les inspirés dauphinois ; ils sont très actifs vers 1700 ; ce prophétisme disparaît durant les premières décennies du XVIII^e siècle²⁷.

Sourions quelques instants ! Le prédicateur pentecôtiste Douglas Scott (fondateur de beaucoup d'Assemblées de Dieu) fut un jour invité par une pastorale réformée qui avait lieu à Dieulefit dans la Drôme. Lors de son exposé, il raconta de nombreux miracles. Chaque fois, les pasteurs réformés lui répondaient que, au temps des prophètes cévenols, eux aussi avaient vécu des choses semblables. Quelque peu irrité par ces remarques, Douglas Scott leur répondit qu'il demeurait une différence entre eux et lui : pour eux, Dieu le fit mais pour lui, Dieu le fait !

* Passons à une époque beaucoup plus proche de nous ! Comme autrefois Énée, guéri en réponse à la prière de l'apôtre Pierre, se dressa de sa couche de paralysé (Ac 9.33), dix-neuf siècles plus tard, la même puissance du Christ vivant, répondant à la prière du prédicateur évangélique gitan, Poubil Joseph, guérit en un instant le corps torturé de Georges Duc²⁸. Le temps des miracles n'est pas passé !

Écoutons Georges Duc :

Quand j'étais jeune, je cherchais Dieu ; je voulais être prêtre. Je suis donc entré au séminaire de Marseille ; j'y étais un bon élève, consciencieux. Ensuite, j'ai quitté le sémi-

25 CHABROL, *Le prophétisme huguenot*, p. 43.

26 CHABROL, *Le prophétisme huguenot*, p. 49.

27 CHABROL, *Le prophétisme huguenot*, p. 50.

28 Cf *Documents Expériences*, 196, sept 2019. Site *Documents Expériences* consulté le 11 mars 2021. C'est en 1970, que les pasteurs Yvon Charles et Clément Le Cossec recueillent le témoignage de Georges Duc pour la revue *Vie et Lumière*.

naire. Après mon retour de l'armée, je cherchais du travail. Après 1948, **j'ai vécu comme un mécréant**. J'étais clochard ; je couchais dans une cave. J'étais dégoûté de tout ce que l'on peut appeler religion. À partir de ce jour-là, je n'ai plus voulu entrer dans une église, je n'ai plus voulu entendre parler de Dieu. J'ai ensuite trouvé un travail de manoeuvre puis d'employé de bureau ; j'ai connu plusieurs maladies et je suis resté trois ans en sanatorium. En 14 ans, j'ai totalisé 11 années d'hôpital, de maisons de repos et de sanatorium. C'est alors que j'ai été accidenté en scooter : j'ai été pris en sandwich entre deux voitures. Le tribunal m'a accordé des dommages et intérêts importants (20 millions d'anciens francs). Les chirurgiens m'ont dit : avant 5 ans vous serez paralysé et, sachez-le bien, ce sera de votre faute pour avoir refusé les soins médicaux et la ré-éducation. **Quatre ans et demi après, je me suis effectivement retrouvé paralysé, couché sur une planche**. J'étais père de famille de quatre enfants ; un remords épouvantable me rongait. Les professeurs ont essayé de me récupérer sur le plan médical ; cependant, ils me disaient que l'arthrose amènerait une paralysie. Les douleurs étaient atroces ; j'avais l'impression qu'un rat me rongait la nuque. Je hurlais. J'ai eu des injections de morphine d'abord toutes les 8 heures, puis toutes les 6 heures, puis toutes les 4 heures, puis toutes les heures ; à la fin, elles ne faisaient plus effet. Les gens me regardaient dans la rue. Je ne pouvais plus sortir, j'étais une véritable épave sur le plan physique. J'entendais les passants murmurer : « pauvre homme, pauvre type ! » J'ai cherché un endroit à la campagne pour me retirer. Nous avons choisi une maison isolée sur la colline à 2 km du village. Nos enfants nous ont été enlevés et placés. Ma femme a commencé à apprendre à faire des piqûres intramusculaires. La morphine n'agissait plus ; j'étais au bout du rouleau et je me suis mis à songer à l'au-delà. J'avais une peur panique de la mort. Je me souviens à deux heures du matin, le 16 novembre 1964, ma femme m'a fait une injection de 4 calmants dans une même seringue. 1/4 d'heure plus tard, je hurlais comme une bête. Les calmants n'agissaient plus. Ma femme m'a fait une deuxième piqûre et voyant qu'il n'y avait pas de résultats, elle est partie dans la nuit chercher le médecin. Là, **seul dans ma chambre, je me suis tourné vers Dieu et j'ai crié. Je lui ai demandé de venir à mon secours**.

La réponse de Dieu me vint à 7 heures du matin : un homme est venu se présenter à la maison pour vendre du linge. Il a entendu mes cris et il a demandé à ma femme : « je veux le voir ! » C'était un prédicateur gitan qui vendait du linge pour gagner sa vie. L'homme est entré et ses premières paroles ont été : « **frère, je viens te guérir parce que Dieu t'appelle à prêcher l'Évangile**. » Je me suis demandé si c'était un charlatan. Il a dit : « non, je ne veux pas d'argent... je viens simplement t'apporter la guérison au nom de Jésus ». Pendant une heure, il m'a parlé de l'Évangile. À chaque occasion, je l'arrêtais et je lui disais : « tu perds ton temps ! » Il a sorti sa Bible. Il ne savait pas lire mais il avait une Bible toute bariolée de couleurs. Il cherchait dans sa mémoire visuelle un passage et puis, il dit à ma femme : « lisez-lui ce passage ». Ma femme a commencé à lire le passage où Jésus guérit l'aveugle Bartimée. Et moi, j'ai dit : « arrête, je connais ». Je lui disais : « tu perds ton temps, je connais tout cela, je peux te raconter l'Évangile en latin et en grec. J'ai appris cela au séminaire. Au fond, après tout, qu'est-ce que tu veux ? ». Il répondit : « je veux prier pour que tu reçoives la guérison ». Cet homme a prié, mais je n'avais pas la foi. Il s'est rendu compte que j'étais toujours paralysé. Son visage était profondément attristé. « Quel dommage, a-t-il dit, si tu avais cru, tu aurais été guéri. » Je lui ai dit : « comment peux-tu croire qu'une prière peut me redresser les vertèbres, enlever l'arthrose et faire le travail du bistouri... tu ne vois donc pas que je suis perdu. » Il a dit : « Jésus est Fils de Dieu. Qu'est-ce qu'une colonne vertébrale ? Si tu avais cru, tu aurais été guéri. » Il dit : « je reviendrai demain. » J'ai pensé : « pauvre homme, ils ne sont pas tous enfermés dans les asiles d'aliénés ». Mais à partir de ce moment, je n'ai plus eu de douleurs, plus besoin de piqûres. Je devais entrer à la clinique mais je n'y suis pas allé. À 5 heures du soir le médecin est venu, catastrophé de me voir encore à la maison, irrité de ce que je n'avais pas obéi. Lorsqu'il apprit que je

n'avais pas eu de calmants depuis le matin et que je n'avais plus de douleurs, il a appelé ma femme à la cuisine et lui a dit : « faites-lui ses doses ». J'ai refusé en disant : « je n'ai plus mal. » J'ai passé, pour la première fois depuis que j'étais paralysé, une nuit calme, j'ai dormi d'un seul trait. Je me suis réveillé à 7 heures du matin et j'ai prié et j'ai senti que Dieu me parlait et qu'il me disait : « tu m'appelles, dans la nuit ; je t'ai envoyé un gitan qui te parle de Jésus et tu le rejettes ! Quel dommage, si tu avais cru... ». Alors j'ai compris que la douleur était partie parce que Jésus avait fait son œuvre et m'avait donné ce signe. Je regrettais de ne pas avoir eu la foi, de ne pas avoir saisi cette bénédiction que Dieu me présentait. Je me répétais : « pourvu que cet homme revienne ! ». À 9 heures arrive à nouveau le gitan. Depuis 24 heures, je n'ai plus de douleurs. Il dit : « je sais qu'aujourd'hui tu vas marcher ».

« Mais, enfin, comment puis-je marcher ? ».

« Jésus est tout-puissant, donne-lui ton cœur maintenant. »

*Je voyais ma vie défilier, je voyais tout ce que j'étais : orgueilleux, croyant tout connaître mais ne connaissant rien, et puis ce remords qui me rongeaient. Je disais : « est-ce que vraiment le Seigneur peut me pardonner, est-ce qu'il peut oublier ? » Il me disait : « il va faire de toi une nouvelle créature, tu vas changer ! » Alors, j'ai fait ce pas en avant, j'ai donné mon cœur à Jésus. Le gitan a dit : « **maintenant nous allons prier et je sais qu'après la prière tu vas marcher.** » « Fais confiance au Seigneur et tu vas marcher. » Après la prière, il m'a dit : « maintenant tu es guéri, debout, lève-toi ! » Il m'a pris par le bras et il m'a assis sur le lit. Lorsque je me suis vu assis sur le lit, j'ai pensé aux deux vertèbres lombaires L 4 et L 5 « mais c'est vrai, je me plie en deux, mais ce n'est pas possible ! » Il me dit : « debout maintenant ! » Je me suis retrouvé debout, à gauche de mon lit, sans corset, sans béquille. Je me suis pincé la main gauche pour réaliser si vraiment j'étais réveillé. Une autre explication surgit alors dans mon esprit : « je suis mort et c'est mon esprit qui est sorti de mon corps et j'ai regardé dans mon lit pour voir s'il n'y avait pas mon corps allongé. » Deux larmes coulaient sur les joues de ma femme et en mon cœur une voix me disait : « tu ne comprends pas que tu es guéri... » Je me suis effondré en larmes, effondré devant la fidélité de Dieu, effondré de voir que je doutais encore, étant debout, guéri. À partir de ce moment-là, j'ai été heureux, je marchais, je sautais. Le soir de ce jour, à 5 heures, le médecin est venu. Je l'ai aperçu, venant avec sa voiture. Que faire ? Je ne voulais pas créer d'ennuis à ce gitan. Alors je me suis recouché sur ma planche dans ma position de paralysé.*

« Comment allez-vous ? »

« Docteur, je marche ! »

*« Le moral est meilleur aujourd'hui, vous plaisantez ! Puisque vous marchez, montrez-le moi ! » Devant le médecin, je me suis fait une joie de me lever. Il a fait les tests. Il m'a ausculté et il m'a emmené immédiatement chez le radiologue à Aubagne. Le médecin est sorti du laboratoire, les clichés développés, il était livide ! Il a dit : « je ne comprends pas, **vous avez une colonne vertébrale plus belle que la mienne.** Que s'est-il passé ? » Il dit : « vous avez la main de Dieu sur vous » ; ce médecin était conseiller municipal communiste. Les experts durent se rendre à l'évidence... Cinq ans après, Georges Duc dit : « je ne sais plus ce que c'est que la maladie. Le Seigneur m'a pleinement relevé. Après ma guérison, avec l'aide de ma femme, j'ai moi-même construit ma villa. J'ai porté des sacs de ciment, toutes sortes de fardeaux et je n'ai jamais rien ressenti. Devant la fidélité et la bonté de Dieu, j'ai désiré le servir. C'est ainsi que je suis entré dans le ministère évangélique. »*

Le pasteur Duc avait en sa possession toutes les preuves : rapports médicaux, examens radiologiques qui, de manière absolument indéniable, attestaient ce miracle. Parmi les grands professeurs et éminents médecins qui l'ont examiné lors d'expertises et contre-expertises nous retenons, parmi d'autres un nom, celui du docteur de Vernejoul qui était à l'époque président de l'ordre national des médecins. Après un long ministère,

notamment auprès de jeunes en difficulté dans la région de Marseille, Georges Duc a été repris par le Seigneur il y a quelques mois (en sept. 2019).

* Dans un document daté de 1973, **Jean-Marc Thobois rapporte une expérience qui illustre bien le don de parler en langues et d'interprétation**. Il écrit : *je me souviens d'une expérience qui m'a profondément bouleversé et encouragé en même temps et qui confirme, pour moi, l'inspiration des Écritures. C'était à une convention interrégionale (ADD) Nord à Elbeuf où la question de l'inspiration des Écritures devait être abordée. Dans un moment de prière que nous avons eu le matin, un frère s'est levé et a donné « un parler en langues » assez banal en apparence. Pour moi, il ne l'était pas, car ce frère parlait hébreu et j'étais capable de comprendre l'essentiel du message ; j'ai signalé le fait aux pasteurs qui étaient assis à côté de moi et je me suis mis à leur traduire « avec l'intelligence » ce que je comprenais au fur et à mesure. Quelques instants plus tard, celui qui avait donné le message se leva et apporta l'interprétation. J'étais curieux de savoir si l'interprétation allait correspondre à ce que j'avais compris et cela d'autant plus qu'il y avait des expressions typiquement hébraïques, difficiles à traduire en français ; je m'étais heurté à ces expressions et n'avais pas su les rendre avec exactitude. L'interprétation a été impeccable, étonnante ! Or ce frère, questionné ensuite, ne connaissait absolument pas l'hébreu et n'avait jamais eu aucune relation avec des Juifs qui le parlaient.*

Il y a là, la preuve d'une inspiration verbale, mot à mot. On peut donc en conclure que, si nous pentecôtistes, dans l'inspiration limitée qu'est la nôtre, nous pouvons faire des expériences miraculeuses et d'une telle précision, il n'est pas difficile de penser que la Bible est inspirée de cette façon-là !

V - PERPLEXITÉ ET FIASCOS RETENTISSANTS

* Passons maintenant à des réalités beaucoup moins édifiantes. Au nom de l'expérience de l'Esprit, il faut noter l'existence d'événements parfois hautement condamnables ! En 1534, la ville luthérienne de Munster est entièrement dominée par des anabaptistes²⁹. **Les « prophètes », dont J. de Leyde (Bockelson) y établissent « le royaume du Christ »**. On y vit une sorte de communisme, le re-baptême, la polygamie et... des exécutions sommaires ! Après un long siège, la ville est reprise par les catholiques et les habitants massacrés. Cette expérience met fin aux anabaptistes « violents », mais encourage les persécutions impitoyables qui vont s'abattre sur les pacifiques. Après Munster, les anabaptistes s'organisent aux Pays-Bas, en Allemagne, en Suisse... Menno Simon (1496-1561), un ancien prêtre est le chef du groupe principal qui s'appellera plus tard les Mennonites.

* Je vais donner maintenant un exemple historique important pas aussi scandaleux mais qui laisse perplexe ! Pour bien comprendre les *French Prophets*, une longue étude sur les prophètes cévenols et le prophétisme chez les camisards serait très utile ; toute cette mouvance est importante à explorer en tant que préhistoire au pentecôtisme. Soyons brefs ! Durant l'été 1706, quatre anciens camisards, tous prophètes, s'installent dans cette cité (dont Élie Marion). Londres devient le nouveau « théâtre sacré » du prophétisme cévenol. Très vite, les inspirés font des émules chez les Anglais³⁰. **Ces French**

²⁹ On les dit Melchiorites ; Melchior Hoffman (vers 1495 - vers 1543) est un prophète anabaptiste et un leader visionnaire dans le nord de l'Allemagne et aux Pays-Bas.

³⁰ Manifestant une amnésie spectaculaire, le Colonel Jean Cavalier prend position contre ses anciens compagnons d'armes. Cf. JOUTARD, *Camisards et Vendéens*, p. 37s : le roi d'Angleterre le nomme général ; il meurt en étant gouverneur de Jersey. Ses mémoires sont publiées en 1727 ; il y occulte totalement son prophé-

Prophets soulèvent les passions. Ce qui choque le public c'est surtout l'aspect spectaculaire et tapageur des cultes. Les réunions deviennent une attraction pour le public londonien friand de théâtre populaire. Le corps des inspirés est animé de tremblements de la tête ; des choses surprenantes se passent : reptation sur les genoux, reniflements, sifflements, gesticulations verbales, rires, coups, hurlements comme des chiens...

Autre élément significatif : la publication des *Avertissements prophétiques* de Marion en 1707. Il y annonce la destruction par le feu de « Babylone » ; ses détracteurs prétendent qu'il menace ainsi Londres et qu'il est un dangereux agitateur. Partisans et adversaires des inspirés s'affrontent verbalement et par écrit. On assiste à une sorte de guerre ouverte médiatique ; on publie beaucoup de choses. Des chansons, des poèmes satiriques, des caricatures inondent Londres et environ 150 ouvrages sont publiés. La publicité faite autour du long procès des *French Prophets* attire de nouvelles recrues³¹.

*** Sous l'influence d'un nommé John Lacy³², on expérimente de nouveaux « charismes » peu connus, ou inconnus, des Cévenols :** glossolalie, « écriture automatique », lévitation (!?), guérison miraculeuse...

En 1708, on annonce que, 6 mois plus tard, aura lieu la résurrection d'un fidèle qui vient de mourir. Le jour J étant arrivé, on déterre le mort en présence d'un greffier et de devant environ vingt mille personnes ; on a fait une publicité considérable à ce sujet ! Après beaucoup de « pieuses contorsions », le mort ne donne aucun signe de vie ; quelques années plus tard, cette journée a fait les délices de Voltaire. Marion, en retrait dans cette affaire, se lance ensuite dans un travail de réorganisation de la secte pour éviter les débordements passés.

*** Le Théâtre sacré des Cévennes est un livre important pour l'histoire du prophétisme :** entre 1707 et 1714, les *French prophets* poursuivent leur œuvre éditoriale. La publication du *Théâtre sacré des Cévennes* s'inscrit dans le contexte de la polémique qui oppose, à partir de 1707, les *French prophets* au consistoire calviniste. Maximilien Misson se donne comme objectif de défendre l'honorabilité des prophètes camisards ; pour lui, ils ne sont ni des imposteurs ni des simulateurs. Lacy et lui sollicitent une vingtaine de témoins dont huit femmes. Ils utilisent également des extraits de deux ouvrages catholiques. Le *Théâtre Sacré* est donc un recueil de témoignages d'inspirés et sur les inspirés ; il est fondamental pour comprendre la révolte des Camisards de l'intérieur.

*** La postérité des French Prophets est assez impressionnante ;** ils se lancent dans des missions en Angleterre, Allemagne... Marion (et Allut) séjournent à deux reprises à Halle, la capitale du piétisme germanique où se sont réfugiés quelques Français originaires des Cévennes ; ainsi, naît une société d'inspirés à Berlin qui essaime ensuite à Francfort... En 1720, quelques prophètes sont toujours présents en Suisse. Quelques personnalités très proches des Cévenols émigrent aux États-Unis ; ils sont à l'origine de quelques expériences communautaires marquantes et passionnantes.

Les shakers sont d'origine anglaise ; sous la conduite de leur « mère » spirituelle Anne Lee (1742-1784), ils s'installent en Amérique du Nord en 1774. L'arrivée des prophètes à Londres en 1707 est l'une de leurs sacro-saintes dates. Leurs livres mentionnent

tisme si remarquable !

³¹ Les *French Prophets* semblent toucher plus de 500 personnes. Ensuite, ce mouvement se transforme en une secte.

³² Cf. Jean-Paul CHABROL, *Le prophétisme huguenot en 40 questions*, Nîmes, Alcide, 2014, p. 125. L'auteur répond à des questions ; c'est une forme dynamique pour aborder de manière simple, rigoureuse et complète les différents aspects de ce prophétisme : les acteurs, les aspects militaires, religieux ainsi que les lendemains de la guerre et ses échos.

explicitement le prophétisme cévenol comme source du mouvement. En fait, on peut voir dans les shakers le fruit du croisement d'influences entre les inspirés des Cévennes et le méthodisme ; ils insistent, en particulier, sur le message millénariste de Marion. De nouvelles recherches sur les shakers invitent à être prudent. Il n'empêche que les premiers shakers n'ont pas pu ignorer les *French Prophets*. On est alors, en Angleterre dans un contexte culturel très favorable à l'expressionnisme prophétique et aux débordements millénaristes.

Un retour de flamme du prophétisme provocateur se situe dans le contexte du « grand réveil religieux anglo-saxon de la seconde moitié du XVIII^e siècle auquel il a peut-être contribué »³³. Ainsi, ces champions de l'éloquence torrentielle et sacrée « incontestablement marquent positivement ou négativement » tous ceux qui les approchent ou les lisent. Les non-conformistes, les piétistes et les mouvements religieux du Réveil revendiquent une filiation réelle ou imaginaire avec les prophètes camisards. De plus, le message d'Élie Marion est entendu en Amérique note Jean Delumeau³⁴.

* Oui, le prophétisme peut dégénérer et la Parole de Dieu nous met en garde contre la venue des faux prophètes ; au temps de Jérémie, par exemple, ils étaient grandement majoritaires ! Dans notre monde contemporain, il existe de nombreux personnages de ce type. On pourrait évoquer les nombreux inspirés néo-charismatiques (et d'autres peut-être) qui ont prophétisé la victoire de D. Trump lors des dernières élections étatsuniennes ; ils ont même dit que l'ex-président allait avoir la majorité dans les deux assemblées dirigeantes aux États-Unis. Quelle tristesse !

Pour terminer, nous illustrons les fiascos retentissants de prétendus inspirés en prenant l'exemple d'un « prophète » ivoirien contemporain qui s'appelle Philippe Kacou³⁵. Ce jeune homme se présente comme l'actuel Fils bien-aimé de Dieu. **Notre lumière ne serait plus Jésus mais Philippe Kacou, seul prophète de notre époque.** Il prétend apporter une bonne nouvelle contemporaine. L'Évangile annoncé dans le Nouveau Testament est maintenant devenu très ancien ; il faut l'associer au domaine de la préhistoire et des découvertes archéologiques. La nouvelle vraiment nouvelle est ce que lui annonce. Il met en avant le fait que beaucoup d'Églises dans le monde suivent maintenant son enseignement ; il faut le placer au même rang que Jésus lui-même. Il estime qu'il faut ajouter son livre aux Écritures ; si ce n'est pas le cas, notre Bible est incomplète ! D'ailleurs, lors de son interview, il se présente avec la Bible et un livre de taille plus importante qu'il présente comme le livre du prophète Kacou Philippe.

L'Église évangélique de Sarcelles a reçu deux de ses fascicules ; ce sont deux chapitres de sa prophétie ; nous avons été ainsi mis sur la piste de ce faux prophète. Sa « révélation » comporte plus de 140 chapitres. Dans le numéro sept³⁶, il développe l'idée que la Bible Darby est la seule valable « loin de ces canaris de fétiches que vous appelez Bibles Louis Segond, King James, Tob, Scofield, Thomson... Ce sont des sorciers et des magiciens ». Dans le fascicule Kacou 146, il milite pour la confession publique et rejette « la confession auriculaire faite à un prêtre ou un pasteur ». Maintenant, les portes du Paradis ne s'ouvriront qu'à ceux qui diront « j'étais disciple du prophète Kacou Philippe »³⁷.

33 CHABROL, *Le prophétisme huguenot*, p. 136.

34 CHABROL, *Le prophétisme huguenot*, p. 137.

35 Cf. site *L'imposture dévoilée du faux prophète Philippe Kouacou*, site consulté le 21 août 2021.

36 Cf. Philippe KACOU, *Kacou 7 ; Comparaison entre Darby et Louis Segond*, s. l., 2017 (?), p. 9. Sur la page de couverture, on voit la photo d'une quarantaine de pasteurs angolais de son mouvement.

37 Cf. Philippe KACOU, *Kacou 146 ; Le commandement actuel de Dieu pour l'humanité*, s. l., 2021 (?), p. 57. Ces fascicules invitent à charger l'application « Prophète Kacou Philippe (Officiel) » sur le téléphone (Android ou iPhone).

Conclusions

La Bible présente de manière positive **diverses inspirations spontanées comme la parole de connaissance ou la parole de sagesse** ; elles sont inaccessibles par les moyens naturels de la connaissance.

Les Écritures valorisent aussi le don de prophétie et le ministère de prophète ; elles appellent à **gérer bibliquement, en particulier, les révélations qui dévoilent les secrets des cœurs**.

Dieu demeure le Dieu des inspirations : **Isabeau Vincent et les prophètes cévenols... ont redonné de la vigueur à tout le protestantisme** traumatisé de leur époque.

Les exhortations claires d'un gitan illettré ont suscité la foi et conduit Georges Duc à la guérison ; Dieu reste le Dieu des merveilles. **Les inspirations spontanées sont bibliques** et, pour moi, indispensables pour vivre un christianisme réellement victorieux.

Influencés par leurs révélations, certains se sont comportés de manière scandaleuse et inadmissible : Jean de Leyde, le faux prophète contemporain Philippe Kacou... Je comprends les anticharismatiques mais je ne les excuse pas totalement ! Luther, Calvin, Antoine Court, Bénédicte Pictet avaient raison... en partie. Cependant, ils sont allés trop loin en direction du cessationnisme.

Actuellement, le pentecôtisme a un impact énorme car il donne de la place aux « inspirations spontanées » et aux miracles : Reinhard Bonnke, Daniel Kolenda... **La Parole de Dieu doit rester la référence absolue**. Merci à la théologie évangélique d'établir d'excellents garde-fous. Nous nous réjouissons de l'esprit de collaboration que manifeste le CNEF.

LISTE DES MINISTÈRES ET DES CHARISMES						
Ministères et dons		Rm 12.6-8	1 Co 12.8-10	1 Co 12.28	1 Co 12.29s	Ep 4.11
ministères-dons	APÔTRE			1	1	1
	PROPHÈTE			2	2	2
	ÉVANGÉLISTE					3
	ENSEIGNANT/DOCTEUR	3		3	3	5
	PASTEUR					4
	Ministère	2				
χαρίσματα	Parole de sagesse		1			
	Parole de connaissance		2			
	Foi		3			
	Don de guérisons		4	5	5	
	Don d'opérer des miracles		5	4	4	
	Prophétie, exhortation	1, 4	6			
	Discernement des esprits		7			
	Diversité des langues		8	8	6	
	Interprétation des langues		9		7	
	Donner	5				
Présidence, gouverner	6		7			
Miséricorde, secourir	7		6			

L'ADORATION ÉCLAIRÉE PAR L'ANCIEN TESTAMENT :

connaître, honorer, respecter et servir Dieu par amour

Dans notre compréhension occidentale moderne, l'acte d'adoration est souvent limité à un espace-temps défini et à une notion d'intimité entre le croyant et Dieu. Ainsi, dans son étude sur le pentecôtisme en Polynésie, Yannick Fer décrit des moments d'effervescence collective où « l'émotion partagée avec la communauté d'église est subjectivement ressentie comme un des signes de la présence immédiate de Dieu »³⁸. La pratique de ce que nous considérons comme étant « l'adoration » renvoie donc à une expérience collective durant des temps de louange ou de prière, ou à un temps de communion personnelle avec Dieu (seul dans sa chambre par exemple) pendant un moment mis à part dans la journée.

Parce que l'adoration est un acte central dans notre culte, il semble intéressant de revenir sur la pratique de l'adoration dans l'Ancien Testament afin de prendre conscience des différentes dimensions qu'elle revêt. Nous allons donc voir que l'adoration ne correspond pas seulement à une activité limitée à un cadre spatio-temporel précis, comme la célébration d'une fête solennelle au Temple. Mais comme les prophètes l'enseignent, il s'agit aussi d'un style de vie. En d'autres termes, l'adoration renvoie à la fois à des temps particuliers avec Dieu et à un mode de vie.

Comme nous le verrons, dans l'Ancien Testament, l'adoration est liée au fait de connaître Dieu, l'honorer et le servir, ou encore le craindre. À travers cet article nous voulons montrer que, dans la Bible, le fait d'adorer Dieu ne se limite pas juste à le dire mais qu'il s'agit véritablement d'un acte qui impacte notre vie entière, nos choix, nos décisions (Dt 6,5). Ainsi peu importe si les mots « adorer » et « aimer » sont interchangeable dans notre vocabulaire moderne, ce qui importe pour Dieu, c'est que nous l'adorions par nos actes et pas seulement en paroles.

Dans cette étude³⁹ qui porte sur le thème de l'adoration dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament nous apportera un éclairage indispensable pour expliquer le sens théologique de certains rites et pratiques parce que la notion d'adoration y est approfondie. Notre but est de comprendre ce qu'est l'adoration et ce que cela implique d'adorer Dieu. Dans notre réflexion, nous nous appuyerons sur l'étude du vocabulaire hébreu biblique lié à l'adoration. Alors que Jésus dit que Dieu recherche des adorateurs en esprit et en vérité (Jn 4,23), de quelle manière cette parole résume-t-elle ce que les prophètes ont unanimement répété ? Dès lors, comment devenir un adorateur selon le cœur de Dieu ? Comment expérimenter véritablement une vie d'adoration ? Pour répondre à ces questions il est nécessaire de comprendre le cœur de Dieu et de connaître sa volonté. La Bible nous dévoile ces aspects, mais quelle est notre réponse ? En effet, toute l'Écriture nous pousse à adorer Dieu parce qu'elle nous permet de prendre conscience de son amour, sa grâce, sa sagesse et sa souveraineté. Ainsi en examinant le thème de l'adoration dans l'Ancien Testament, le but est d'élargir notre manière de percevoir et de comprendre la notion d'adoration pour éventuellement en élargir notre pratique. Nous allons voir que les prophètes enseignent que, pour entrer dans une vie d'adoration, une transformation intérieure est nécessaire et indispensable. Tel est le message qui parcourt tout l'Ancien Testament et que viennent relayer les auteurs du Nouveau Testament.

38 Yannick Fer, *Sociologie du pentecôtisme*, Khartala, 2022, p. 113.

39 Pour cette étude, les principaux outils de travail sont les ouvrages suivants : F. Brown, S. Driver et C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Version* (BDB), Massachusetts, Hendrickson Publishers Marketing, 2012 ; R. Lairds Harris, Gleason L. Archer, Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament* (TWOT), Chicago : Moody Publishers, 1980. (Les abréviations, respectivement, BDD et TWOT seront utilisées pour faire référence à ces ouvrages) ; N. Ph. Sander et I. Trelnel, *Dictionnaire hébreu-français*, Genève : Slatkine Reprints, 1979 ; G. Johannes Botterweck, *Theological Dictionary of the Old Testament* et (TDOT) : Willem ; A. Vangemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE) ; Robert Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* ; HALOT, *le Dictionnaire of Classical Hebrew* (DCH) de David Clines et le DHAB de Philippe Reymond.

1.1 L'adoration n'est pas un acte intéressé

Dans la onzième tablette de l'épopée babylonienne de Gilgamesh datant du III^{ème} millénaire av. J.-C.⁴⁰, l'auteur raconte les circonstances qui entourent un déluge sur terre. Il nous rapporte alors que les dieux se réunirent et qu'ils prirent la décision de détruire la terre par un déluge mais que le Dieu Ea s'éclipça secrètement pour prévenir un humain Uta-Napishtim. Ce dernier fabriqua alors une arche cubique en utilisant comme matériaux sa propre maison. Puis, il y fit rentrer sa famille, son timonier et des paires d'animaux. Il referma la porte quand le Dieu Soleil Shamach lui en donna le signal. Durant deux semaines, le déluge s'abattit avec violence sur terre au point que même les dieux prirent peur. Or, dans l'épopée de Gilgamesh, l'auteur nous explique que durant tout ce temps les dieux furent privés de nourriture c'est-à-dire des offrandes que leur apportaient les humains. Quand Uta-Napishtim quitta enfin l'arche, il décida d'offrir un sacrifice aux dieux. Il est alors écrit que ces derniers « s'agglutinèrent comme des mouches » autour de l'offrande.

Dans l'Ancien Orient, les personnes apportaient des offrandes à leurs divinités dans un but intéressé. En effet, en échange de leurs offrandes, les dieux étaient censés leur apporter leurs faveurs⁴¹. Le rapport avec les dieux consistait donc en un échange d'intérêts : donner des offrandes pour recevoir des bénédictions. Or le culte à Yahvé est à contre-courant de ces pratiques et de ces croyances, puisque Dieu invite son peuple à l'adorer pour qui il est, sans rien attendre en retour⁴². Ce n'est pas parce qu'on lui apporte des sacrifices et des offrandes qu'il bénit son peuple mais il le bénit parce qu'il aime son peuple. Il a choisi le peuple d'Israël pour faire alliance avec lui et se révéler aux nations. C'est parce qu'Israël se repent, cherche la réconciliation avec son Dieu et manifeste de l'amour que la bénédiction vient.

Comme l'illustre le récit d'Uta-Napishtim, selon les croyances religieuses de l'époque, les Baals, Astarté, Mardouk, et autres dieux et déesses avaient besoin des offrandes des hommes pour vivre parce qu'ils n'étaient pas souverains et tout-puissants. Ainsi, ils dépendaient de la main de l'homme. Mais Dieu se démarque de toutes les croyances de l'Ancien Orient parce qu'il ne cède pas à toutes ces formes de manipulation. Contrairement à la conception des dieux dans l'Ancien Orient, il n'a pas besoin des offrandes des hommes pour vivre. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament, l'adoration est avant tout un acte de reconnaissance envers Dieu non un acte de marchandage. C'est un acte qui marque une double reconnaissance : le peuple reconnaît qu'il est le Dieu d'Israël et il reconnaît ce qu'il a fait (création du monde, délivrance d'Égypte, expiation possible par les sacrifices, etc.). Les textes de l'Ancien Testament montrent que Dieu ne rejette pas juste l'idolâtrie, c'est-à-dire la croyance en d'autres divinités, mais il rejette la mentalité associée à l'idolâtrie par laquelle le fidèle donne pour recevoir. La vraie adoration rendue au Dieu d'Israël est un acte désintéressé qui puise dans l'amour de l'adorateur.

1.2 Pas d'adoration sans expiation

Dans l'Ancien Testament, nous découvrons diverses formes d'adoration comme les sacrifices d'animaux, les offrandes de céréales, les prières et les louanges. La loi mosaïque orchestre et réglemente ces rituels. Les *Psaumes* composés, entre autres, de louanges et de lamentations, sont riches en expression d'adoration. Ils sont d'ailleurs encore utilisés aujourd'hui. Or, ce qui nous rend capables de véritablement adorer Dieu, c'est-à-dire de nous tenir dans un cœur un cœur dans sa présence, c'est le fait que nos péchés ont été expiés. Ainsi, le système sacrificiel, qui avait été mis en place avec la loi mosaïque, avait pour but de permettre à l'être humain pécheur de s'approcher de Dieu en étant rendu saint. Ce système nous préparait à comprendre et à accepter le plan de rédemption de Dieu pour nous à

40 Les tablettes datent d'environ 2600 av. J.-C. Lire la traduction commentée de Jean Bottéro. *L'épopée de Gilgamesh*, coll L'Aube des peuples, Paris : Gallimard, 1992.

41 Douglas Stuart, « Malachi », pp. 1245-1396, in McCominskey, *The Minor prophets. A Commentary on Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (1^{er} ed. 1998), vol 3, Grand Rapid: Baker Academic, 2018, p. 1334.

42 Après le déluge, Noé bâtit un autel en l'honneur de l'Éternel. Les offrandes qu'il apporte sont considérées comme une odeur agréable aux yeux de Dieu, parce que ce dernier voit l'état de cœur de Noé (Gn 8.20-21).

travers l'expiation de nos péchés par Jésus sur la croix. La venue de Jésus marque donc un basculement puisque désormais par le sacrifice du Fils, nous avons accès au Père de manière permanente. En d'autres termes, nous pouvons adorer Dieu en esprit en vérité parce que le sacrifice de Jésus a permis d'expier nos péchés. Le Saint-Esprit nous remplit de manière permanente, alors qu'avant son accès était ponctuel. Il est la puissance surnaturelle qui rend l'adoration possible. Nous voyons donc que la repentance est une étape incontournable avant de parler d'adoration. Ainsi David rappelle que Dieu regarde au cœur (Ps 51,16-17) :

Si tu eusses voulu des sacrifices, je t'en aurais offert ; mais tu ne prends point plaisir aux holocaustes. Les sacrifices qui sont agréables à Dieu, c'est un esprit brisé : Ô Dieu ! tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit⁴³.

Une repentance sincère marque le premier pas vers Dieu. La grâce de Dieu peut alors agir car l'expiation de nos péchés – symbolisée par les sacrifices dans l'Ancien Testament puis accomplie au travers de Jésus – nous ouvre le chemin et rend l'adoration possible. Mais les choses ne s'arrêtent pas avec la repentance...

1.2 L'adoration a des conséquences dans la vie quotidienne

Nous voyons que les prophètes jouent un rôle crucial en rappelant au peuple l'importance d'une adoration sincère. Or, les livres des prophètes, qui se situent entre le VIII^e et le V^e siècle, montrent que l'injustice sociale sévit, avec l'approbation de la prêtrise. Ils dénoncent l'hypocrisie religieuse qui consiste à avoir l'air juste et droit en apparence tout en pratiquant l'injustice et le mal.

Au I^{er} siècle de notre ère, Jésus affirme que Dieu recherche des adorateurs qui adorent en esprit en vérité c'est-à-dire des personnes qui aiment sincèrement leur Créateur. Ce dernier ne cherche pas des personnes qui veulent juste recevoir ses bénédictions. Au contraire, ils cherchent des personnes qui l'aiment sincèrement. Dieu sonde les cœurs et connaît nos motivations cachées. Il sait si on l'aime sincèrement ou non. C'est pourquoi, à travers la bouche de Samuel (1 S 15,22) il nous fait comprendre ce qui touche son cœur :

L'Éternel trouve-t-il du plaisir dans les holocaustes et les sacrifices, comme dans l'obéissance à la voix de l'Éternel ? Voici, l'obéissance vaut mieux que les sacrifices, et l'observation de sa parole vaut mieux que la graisse des béliers.

Or, à quoi Samuel fait-il référence quand il parle d'obéissance ? Jésus résume les commandements de Dieu en deux paroles : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, ton âme et ta pensée » et « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lc 10,27 ; Mt 22,37 ; Mc 12,31). L'essence des lois mosaïques est ainsi résumée par Jésus : c'est l'amour. Or l'amour se traduit par des actes concrets : faire le bien, être droit et juste. En revanche, accomplir toutes ces choses sans amour ne sert à rien. La religiosité, le légalisme et les démonstrations liturgiques sans amour ne servent à rien, comme le dénonce Dieu à travers Ésaïe (1,11) :

Qu'ai-je affaire de la multitude de vos sacrifices ? dit l'Éternel. Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux ; je ne prends point plaisir au sang des taureaux, des brebis et des boucs.

En effet, Dieu connaît l'état de cœur de celui qui s'approche de lui pour l'adorer (Es 29,13) :

Le Seigneur dit : quand ce peuple s'approche de moi, il m'honore de la bouche et des lèvres ; mais son cœur est éloigné de moi, et la crainte qu'il a de moi n'est qu'un précepte de tradition humaine.

43 Dans le cadre de notre travail d'exégèse en hébreu biblique, nous avons choisi de travailler avec la version Louis Segond dont la traduction préserve la structure du texte. Toutefois, les traductions seront parfois les nôtres.

Comme nous allons le voir l'adoration est avant tout un acte d'amour même quand il revêt une forme cultuelle. L'adoration est la manifestation de l'amour de l'être humain pour son roi et suzerain à travers son obéissance à sa Parole⁴⁴. Cet amour peut prendre la forme d'un cœur à cœur intime et profond avec Dieu durant un temps particulier (cf. les *Psaumes* de David, le chant de Myriam, le chant de Déborah, le *Psaume* de Jonas). Mais l'obéissance par amour se manifeste aussi, chaque jour, à chaque instant, envers notre prochain. En effet, notre adoration envers Dieu s'exprime dans notre manière d'aimer notre prochain, à travers notre comportement dans la vie de tous les jours. Un des messages qui caractérise l'enseignement du prophète Amos, qui fait l'unanimité chez les prophètes est le fait de dénoncer l'injustice sociale, l'idolâtrie et les pratiques superficielles du culte et du *shabbat* (Am 5,21-24) :

Je déteste, je méprise vos fêtes, je ne peux pas sentir vos assemblées. Quand vous me présentez des holocaustes et des offrandes, Je n'y prends aucun plaisir, [...] Mais que la droiture soit comme un courant d'eau, et la justice comme un torrent qui jamais ne tarit.

Comme Dieu le dit au travers d'Amos mais aussi de Michée, Ésaïe, ou encore Samuel, il n'y a pas d'adoration sans les actes qui en découlent. Celui qui adore Dieu pratique le bien et la justice ! C'est-à-dire qu'il met en pratique « les fruits de l'amour ». Le peuple d'Israël a été enseigné sur que Dieu demande, notamment par Zacharie, un des derniers prophètes de l'Ancien Testament, qui rappelle à deux reprises :

Za 7,7-10

Ne connaissez-vous pas les paroles qu'a proclamées l'Éternel par les premiers prophètes, lorsque Jérusalem était habitée et tranquille avec ses villes à l'entour, et que le midi et la plaine étaient habités ? La parole de l'Éternel fut adressée à Zacharie, en ces mots. Ainsi parlait l'Éternel des armées : Rendez véritablement la justice, et ayez l'un pour l'autre de la bonté et de la miséricorde. N'opprimez pas la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre, et ne méditez pas l'un contre l'autre le mal dans vos cœurs.

Za 8,16-17

Voici ce que vous devez faire : dites la vérité chacun à son prochain. jugez dans vos portes selon la vérité et en vue de la paix ; que nul en son cœur ne pense le mal contre son prochain, et n'aimez pas le faux serment, car ce sont là toutes choses que je hais, dit l'Éternel.

Dieu le déclare à plusieurs reprises par la bouche des prophètes du VIII^e siècle av. J.-C., il « recherche la droiture et la justice qui sont les fruits d'un amour sincère envers lui »⁴⁵ (Mi 6,6-8) :

Avec quoi me présenterai-je devant l'Éternel, pour m'humilier devant le Dieu Très Haut ? Me présenterai-je avec des holocaustes, avec des veaux d'un an ? L'Éternel agréera-t-il des milliers de béliers, des myriades de torrents d'huile ? Donnerai-je pour mes transgressions mon premier-né, pour le péché de mon âme le fruit de mes entrailles ? On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien ; et ce que l'Éternel demande de toi, c'est que tu pratiques la justice, que tu aimes la miséricorde, et que tu marches humblement avec ton Dieu.

À notre époque, le message reste pertinent. Comme dit cet idiome : l'habit ne fait pas le moine. Dieu n'attend pas de nous d'avoir une apparence « chrétienne » par notre manière de parler ou de nous

44 J'ai bien conscience que dans son étude approfondie sur l'adoration, David Peterson affirme que dans l'Ancien Testament « l'adoration n'était ni une forme d'intimité avec Dieu, ni la marque d'une affection particulière à son égard, mais plutôt l'expression d'une soumission mêlée de crainte et de reconnaissance, face à sa grâce et à sa souveraineté » (David Peterson, *En Esprit et en vérité. Théologie biblique de l'adoration*, Excelsis, 2005, p. 77). Toutefois, il semble que même si l'amour n'est pas expressément nommé, c'est bien lui qui apparaît en filigrane derrière ce que Dieu demande. En découvrant Dieu comme son rédempteur et son sauveur, le peuple hébreu apprend à l'aimer et ensuite à lui rendre un culte d'adoration.

45 Elisabeth Schulz, *Nouvelle Bible Commentée. Amos*, Viens et Vois, 2020, pp. 106-107.

habiller. Dieu n'a pas besoin que nous soyons des vitrines. Il veut des adorateurs authentiques qui ne dissimulent pas leurs péchés derrière de belles apparences. De plus, parfois, nous sommes plus en quête de temps émotionnels forts, que de Dieu lui-même. Nous avons l'impression que si nous faisons une expérience émotionnelle, ce sera le signe que nous sommes en relation avec Dieu. Mais Dieu veut nous conduire plus loin : il n'attend pas de nous que nous soyons des vases beaux à l'extérieur, alors que nos cœurs contiennent de l'eau croupie. Il attend de nous que nous pratiquions le bien et la justice parce que nos cœurs sont changés par l'œuvre du Saint-Esprit. Celui qui aime connaît Dieu. Il sait que c'est ainsi que Dieu agréé une adoration sincère.

2 *Dis-moi qui tu sers, je te dirai qui tu aimes*

David Peterson déclare que l'adoration n'est réellement définie nulle part dans l'Écriture⁴⁶. En effet, il n'y a pas de terme hébreu pour traduire le mot français « adorer ». Au contraire, en hébreu biblique, il existe plusieurs termes comme « se prosterner », « honorer », « servir », « travailler », « craindre » que les traducteurs traduisent parfois par le mot « adorer ». Ce qui signifie que derrière ce simple mot « adorer », dans le texte hébraïque, il existe diverses significations qui traduisent la richesse et l'étendue de ce qu'implique l'adoration. Pour rappel, en français le mot latin *adorare* vient du mot *ados* c'est-à-dire « à la bouche ». *Adorare* signifiait « prononcer un plaidoyer, une formule rituelle, puis une prière. En français, nous comprenons l'acte d'adorer comme le fait de rendre un culte à Dieu, de manifester un attachement et une vénération à une divinité, d'aimer d'une affection ou d'un amour passionné. Ainsi, dans notre conception occidentale « l'adoration est une activité qui consiste à glorifier Dieu en élevant nos voix devant lui de tout notre cœur »⁴⁷.

Or, en hébreu la réalité derrière l'acte d'« adorer » est beaucoup plus vaste et complexe. Quand nous reprenons l'Ancien Testament et que nous examinons les termes relatifs à l'adoration, les mots bibliques montrent avant tout que l'adoration est liée conjointement au fait d'honorer ou rendre hommage et de servir. Ainsi, on dégage deux grandes familles de mots en hébreu biblique :

- « l'hommage/la prosternation » est traduit par *shahah* (שחה) ou *sagad/segid* (סגד)
- « travailler » et « servir » sont traduits respectivement par *avad* (עבד) et *sharat* (שרת).

Mais nous allons voir que l'adoration est également associée à d'autres verbes comme « craindre », « connaître », « chercher » et « aimer ». En effet, il faut savoir que les traducteurs choisissent parfois le mot « adorer » pour traduire ces divers verbes hébreux. Par exemple (comme en grec *koiné*)⁴⁸, les termes « adorer » et « chercher » sont interchangeable dans Ex 25,11 ; 2 R 17,18, Né 9,35 ; Es 55,5 ; Jr 3,17 ; 8,2 ; 9,14 ; 26,19 ; 44,3 ; 51,44 ; Os 9,10 ou encore Am 2,4 ; 5,5.

2.1 Est-ce que nous aimons vraiment Dieu ? Adorer c'est servir Dieu

Avad (עבד), *sharat* (שרת)

46 David G. Peterson, « Adoration », pp. 418-427, in T. Desmond Alexander et Brian S. Rosner (dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Charols : Editions excelsis, 2006.

47 « L'adoration », pp. 1107-1122, Wayne Grudem, *Théologie systématique*, Charols : Excelsis, 2007, p. 1107.

48 En grec *koiné*, selon K. J Kendall, on emploie deux termes : *proskunéo*/προσκυνέω (signifie « adorer, rendre hommage, se prosterner, baiser la main ») et *latreuo* (λατρεύω « service »). Mais si le premier terme peut être traduit par « adorer », le second n'est jamais traduit par ce verbe. D'autre part, le terme adorer en français est parfois une traduction de « craindre » dans la LXX, comme c'est le cas dans Matthieu. Nous voyons que ces deux termes sont alors interchangeables.

Les verbes *avad* et *sharat* sont souvent traduits par « adorer » quand ils sont employés dans le cadre du culte rendu à Dieu (ou à des idoles). Or, ces verbes ne renvoient pas à une action ponctuelle c'est-à-dire un espace-temps limité (exemple : lors d'un temps de louange au Temple) mais ils renvoient à une activité continue qui implique le quotidien du fidèle. En effet, les notions d'« adoration » et de « service (dans le cadre du culte) » sont étroitement associées :

Le concept biblique fondamental est celui du service. Les principaux termes bibliques désignant le culte signifiaient à l'origine « le travail de serviteur à gage ». L'accent dans l'Ancien Testament porte sur le culte communautaire [...] bien que les prophètes aient souligné que le culte implique un mode de vie aussi bien que la participation au rassemblement⁴⁹.

En hébreu biblique, il y a une distinction entre *sharet* (שרת) qui signifie « service » et *avad* (עבד), c'est-à-dire « travailler », « servir ». En effet, le terme *avad* est employé dans Ex 20,4-5 quand, dans le cadre de l'alliance, Dieu recommande au peuple hébreu : « Tu ne feras pas de sculptures sacrées [...], tu ne te prosterner pas devant elles et tu ne les serviras pas ». Or l'expression « et tu ne les serviras pas » ולא תעבדם peut être traduite par « tu ne travailleras pas pour elles » ou « tu ne les adoras pas ». L'emploi du verbe *avad* implique alors un lien entre le fait de travailler et d'adorer comme le suggère le parallélisme avec les deux recommandations qui précèdent « tu ne feras pas de sculptures taillées [...] » לא תעשה לך פסל et « tu ne te prosterner pas » לא תשתחוה להם. Or, ne soyons pas surpris, une enquête sur l'étymologie du mot *avad* montre qu'il contient des idées communes avec des racines sémitiques comme la racine araméenne qui signifie « faire » ou « fabriquer » et la racine arabe qui signifie « adorer » « obéir » (sous-entendu Dieu)⁵⁰.

Il est important de souligner que le verbe *avad/עבד* implique une relation entre deux partenaires : on travaille pour quelqu'un ou pour quelque chose. Quand *avad/עבד* est employé dans un autre contexte que « travailler » pour Dieu, nous constatons que le travail *avoda/עבודה* asservi l'être humain (Ex 1,14 ; Jr 22,13). En effet, quand ce dernier travaille pour un autre homme, il devient le sujet d'un roi ou d'un chef. C'est ainsi que « travailler » est associé à la servitude et l'esclavage. De cette racine vient d'ailleurs le mot *eved/עבד* « esclave », « serviteur ».

Mais quand le terme *avad/עבד* est employé pour parler du service/travail offert à Dieu, il n'y a pas de notions d'esclavage ou de servitude. Au contraire, *avad/עבד* est alors associé à la libération et la joie (Ex 3,12 ; Jr 2,20 ; Ml 3,14). En voici un exemple dans *Sophonie* où *avad* est employé avec une connotation positive (So 3,9) : « Alors je donnerai aux peuples des lèvres pures afin qu'ils invoquent tous le nom de l'Éternel pour le servir d'un acte commun ». En d'autres termes, quand Dieu recommande à son peuple « ne servez pas des idoles », son but est que le peuple ne soit pas asservi⁵¹. Il le met en garde par amour, pour son propre bien. C'est ainsi, que lorsqu'il recommande aux Hébreux « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi » (Ex 20,3), cet appel à l'adoration conduit à la vraie liberté. En effet, il n'y a qu'un seul Dieu sur terre, lui seul est saint. Toute autre adoration est rendue à des dieux qui ne sont pas réellement des dieux (cf. des puissances spirituelles mauvaises, des êtres humains, des choses matérielles). C'est pourquoi ces choses asservissent l'être humain. Au contraire Dieu seul rend libre.

D'autre part, il existe une association entre le fait de travailler pour des idoles et le fait de les adorer car celui qui choisit de travailler pour des idoles y consacre sa vie, son temps et ses priorités. Un des messages des auteurs des *Proverbes* est de nous avertir que celui qui choisit les idoles se tourne vers le mal tandis que celui qui se tourne vers Dieu se tourne vers le bien et la sagesse. Servir des idoles a donc un impact sur toute l'orientation de la vie du fidèle. L'emploi du terme *avad/עבד* montre qu'il

49 « Culte, adoration », in *Dictionnaire biblique pour tous*, (New Concise Bible Dictionary, University and Colleges Christian Fellowship, 1989), Valence : Editions LLB, 1994, p. 131.

50 Selon la TWOT ; p. 639.

51 On retrouve la même idée quand Dieu recommande au peuple de ne pas prendre un roi. En effet, Dieu étant saint – donc parfaitement juste –, lui seul est capable de régner avec équité et droiture.

s'agit d'un engagement sur le temps et non juste d'un acte ponctuel. Celui qui « travaille » pour des idoles se positionne contre Dieu. Par ce choix, il entraîne sa vie dans le péché (cf. étymologie « rater la cible ») parce qu'il passe à côté des plans de Dieu. L'adoration est donc sous-entendue dans le fait de servir des idoles ou Dieu.

Le second terme employé en lien avec le culte d'adoration est *sharat*/שרת qui signifie « service », « officier dans le tabernacle ». Le nom *sharet*/שרת fait référence à un « service » d'une catégorie élevée tandis qu'*avad*/עבד concerne les travaux subalternes. En fait, le terme *sharet* est employé pour parler d'un service rendu à une personne importante ou d'un travail pour un employeur de haut statut social⁵². Par exemple, on peut citer Joseph qui « sert » Potiphar dans Gn 39,4.

D'autre part, dans l'Ancien Testament, *sharet*/שרת renvoie au ministère d'adoration effectué par ceux qui ont une relation spéciale avec Dieu, notamment les prêtres. Notons que ce statut ne relève pas seulement d'une réjouissance mais implique de lourdes responsabilités. En effet, les personnes concernées représentent le peuple devant Dieu : c'est à travers son service que celui-ci accède à Dieu. À ce titre, dans le *Psaume* 101,6, Dieu déclare : « J'aurai les yeux sur les fidèles du pays pour qu'ils habitent près de moi ; celui qui marche dans la voie des hommes intègres sera à mon service » (שָׁרְתִי הוֹאֵ). Mais une progression a lieu : les prêtres ne sont pas les seuls concernés car, dans Es 61,6, toute la nation est appelée à servir : « Quant-à vous, on vous appellera « prêtres de l'Éternel », on vous dira : « serviteurs de notre Dieu ». Ce qui renvoie à Ex 19,6 où il est écrit « vous serez pour moi un royaume de sacrificateurs et une nation sainte. Voilà les paroles que tu diras aux enfants d'Israël ». C'est d'ailleurs à ce verset qu'il est fait référence dans Ap 1,6, quand il est question de Jésus-Christ « [...] qui a fait de nous un royaume de sacrificateurs pour Dieu son Père, à lui soient la gloire et la puissance, aux siècles des siècles ! Ainsi, avec la nouvelle alliance inaugurée par la croix, un peuple entier d'adorateurs est appelé à servir Dieu dans un Temple fait de pierres vivantes.

Pour conclure cette partie, retenons que dans l'Ancien Testament, le verbe *avad*/עבד est associé au travail plutôt subalterne tandis que *sharat*/שרת est associée au travail plus élevé notamment au Temple. Le fait que ces termes soient associés à l'adoration nous montre que cette dernière fait partie de tous les aspects de notre vie quotidienne, que ce soit ce qui nous paraît insignifiant ou élevé. De plus, cette brève étude des termes *avad*/עבד et *sharat*/שרת dans l'Ancien Testament montre également que l'adoration ne se limite pas à une action ponctuelle dans la journée ou dans la semaine. Contrairement à notre vision souvent étroite concernant l'adoration, elle est liée au service.

On peut transposer ces notions à notre contexte contemporain et voir une double résonance. Le premier concerne notre service à l'Église (en lien avec *sharet*/שרת) : comment utilisons-nous notre temps pour consolider le Royaume de Dieu ? En effet, puisque nous sommes qualifiés de « peuple de sacrificateurs » dans la nouvelle alliance, de quelles manières mettons-nous en pratique cette responsabilité ? Est-ce que nous contribuons à faire vivre l'Église de l'intérieur ? L'étude du terme *avad*/עבד peut nous conduire à l'introspection suivante : pour qui travaillons-nous ? En effet, il est important de s'interroger : qui servons-nous dans nos vies ? D'ailleurs, derrière la question « qui servons-nous », la véritable question qui se cache en filigrane est : qui aimons-nous ? À qui ? ou pour qui ? consacrons-nous notre temps, nos priorités, nos finances ?

Comme nous met en garde Thomas Constable, « le culte ne doit jamais être une fin en soi »⁵³. L'étude de l'Ancien Testament n'est pas faite ici pour nous encourager à multiplier les pratiques rituelles mais à nous amener à une réflexion personnelle : notre adoration entraîne-t-elle une dynamique qui impacte l'extérieur et renforce le Royaume de Dieu sur terre ? Or, servir Dieu n'est pas limité aux murs d'une église. Servir Dieu, c'est répondre à son appel avec un cœur de serviteur rempli d'amour pour son Seigneur. Dans le livre de l'Apocalypse, Jean voit d'ailleurs les croyants qui « adoreront Dieu et le serviront » (Ap 22,3). L'adoration et le service sont ainsi liés parce qu'ils entraînent ensemble un mouvement : l'adoration entraîne un style de vie d'adoration. Or nous avons vu ce que Dieu attend

52 TWOT, p. 958.

53 Thomas Constable, *Notes on John*, 2023 edition, <https://planobiblechapel.org/tcon/notes/pdf/john.pdf>.

d'un cœur de serviteur : être bon, juste et droit. Celui qui adore Dieu, porte ou cherche à porter les fruits de l'amour.

2.2 Qui plaçons-nous au-dessus de nous ? Adorer, c'est honorer Dieu et se prosterner devant lui

Shaḥah (שַׁחַח)

Ce terme *shaḥah*/שַׁחַח est construit à partir de la racine primaire *Shaḥ*/שַׁח qui signifie « humble, modeste, devenir bas, être abaissé », comme dans Es 2,11 ; 2,17 ; 60,14. Le terme *shaḥah*/שַׁחַח au qal (forme simple), possède plusieurs sens, dont le plus connu est « courber ». Il s'agit de : « se baisser au sens d'obéir à un être humain » (Es 60,14), « marcher dans une posture courbée », « être abattu dans une période de deuil » (Ps 35,14 et 38,6). Aux formes niph'al et hiph'il (respectivement passive et causative), le sens devient alors « être amené bas » et « avoir son arrogance renversée ». Enfin, au hithpa'el (la forme réflexive), *hishtachavé*/הִשְׁתַּחֲוֶה signifie « se prosterner » ou « se prosterner » dans le sens de « se prosterner en hommage devant un supérieur, devant Dieu dans l'adoration ou devant une statue et des faux dieux ». Ce mot est étroitement associé au fait d'honorer (*kavod*/כְּבוֹד) car dans la coutume du Moyen-Orient antique, se prosterner représente une marque commune de respect devant un étranger ou un acte commun de soumission devant un supérieur. Nous en trouvons des exemples dans les lettres d'*Armana*⁵⁴, mais également dans les textes vétérotestamentaires : dans le protocole avec Joseph Gn 42,6 et 43,24-28 ou encore dans l'attitude des fils d'Éli (1 S 2,36). Si David Peterson traduit *hichtachavé* (הִשְׁתַּחֲוֶה) par « se pencher en avant à partir de la taille », de manière générale, on le traduit par « se coucher sur le ventre ou à plat ventre », « allongé la face contre terre », « adorer », ou « s'accroupir »⁵⁵. Dans l'Ancien Testament, il a souvent un sens péjoratif car il est lié aux idoles (Gn 44,15 et 66,3).

Une scène du Nouveau Testament montre que le fait de « se prosterner » est interprétée comme un acte d'adoration par un juif. Ainsi, dans Ac 10,26-27, alors que Corneille tombe à terre, Pierre le relève en lui disant « Lève-toi, moi aussi je suis un homme », ce qui est vraisemblablement une manière de lui dire de ne pas l'adorer. Dans l'Ancien Testament, nous pouvons citer 1 R 18,19, quand Dieu dit à Éli : « Je laisserai en Israël sept mille hommes, tous ceux qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal et dont la bouche ne l'a pas baisé »⁵⁶. Fléchir le genou implique d'accorder son adoration à Baal et de reconnaître son autorité.

Selon cette brève étude, le fait de se prosterner est lié à trois notions : l'obéissance, l'humilité et le respect.

Sagad-Segid (סַגַּד)

Dans l'Ancien Testament, un autre terme signifie « se prosterner » : il s'agit de l'araméen *segid*/סַגַּד « rendre hommage en se prosternant », qui correspond à l'hébreu *sagad*/סַגַּד « être prostré dans

54 Ce sont des tablettes d'argiles d'ordre diplomatique, nommé ainsi d'après le nom du site El Armana en Egypte, sous le règne d'Akhenaton (c'est-à-dire Amenhotep IV qui régna en Égypte antique entre 1369 et 1353 av. J.-C.). Ce sont des correspondances entre la cour égyptienne et les vassaux (Babylone, Assyrie, Hatti, Mitattori). Il y a des parallèles linguistiques avec l'hébreu de l'Ancien Testament (bien que le royaume d'Israël soit créé plus tard).

55 David G. Peterson, « Adoration », pp. 418-427.

56 Notons qu'un des sens de *proskunéo* (προσκυνέω) en grec koiné est « baiser la main de quelqu'un en signe de révérence ». On adore à genoux en se prosternant pour embrasser la main, les pieds.

l'adoration ». *Segid* apparaît vingt-huit fois dans *Daniel* (Dn 3,5 ; 6 ; 7 ; 10 ; 11 ; 12 ; 14 ; 15 ; 18 ; 28, etc.) et son équivalent *sagad* est employé quatre fois dans *Ésaïe* lorsqu'il fait référence à un homme qui se prosterne devant une idole fabriquée avec du bois qu'il a coupé (Es 44.17-19) ou avec de l'or qu'un orfèvre a transformé en statue (Es 46.6).

Or, dans Dn 3.5 et 6, on lit cette traduction « prosterner et adorer » alors qu'on vient de dire que « prosterner » signifiait « adorer ». On a ici la même distinction qu'en grec entre *pitpo* et *proskunéo*/προσκυνέω. Lors de l'épisode de « la tentation », le diable dit à Jésus de tomber et de l'adorer. De même dans Dn 3 et 5, nous lisons *néphal vé segid*/נפל וסגד. Le verbe *néphal*/נפל vient de l'araméen à la forme péal (en hébreu l'équivalent est *naphal*/נפל qui est la forme qal) qui signifie (1) « tomber, être étendu, être couché » ou (2) « se jeter à terre ». *Segid*/סגד signifie « se prosterner, rendre hommage, adorer, faire un culte ». Ainsi, l'acte d'adoration est ici associé à un acte de prosternation où on reconnaît l'autorité de Dieu.

L'adoration comporte deux dimensions interdépendantes : les termes *segid*/סגד et *shaḥah*/שחך sont associés à un acte ponctuel qui marque un moment précis d'adoration où le croyant prend conscience de l'autorité de Dieu. Tandis que les termes *sharat*/שרת et *avad*/עבוד sont des actions continues qui expriment un style de vie consacré à Dieu. En fait, l'acte de se prosterner devant Dieu trouve sa continuité et son accomplissement dans le fait de servir Dieu. En d'autres termes, l'adoration a lieu à un moment précis, ce que traduit le geste de se prosterner mais c'est aussi un mode de vie. Notre adoration pour Dieu se manifeste dans la vie quotidienne à travers le fait que nous employons nos vies pour le servir. Or nous servons Dieu en aimant notre prochain.

3 Respecter et aimer celui qu'on connaît

3.1 Connaître Dieu pour l'adorer

Adorer : connaître

Un des sens du verbe *yada*'/ידע, communément traduit par « connaître », « savoir » ou « apercevoir » est : « adorer », « soigner », « cultiver », « choisir ». Il existe, en effet, un lien étroit entre connaître et adorer, comme on le lit dans Os 8,2 « Dieu nous te connaissons nous, Israël. Dans le Ps 9,11, il est écrit aussi « ceux qui te connaissent, adorent ton nom ». Connaître c'est reconnaître qui Dieu est. Il ne s'agit pas d'une connaissance théorique mais « d'une relation pratique, existentielle avec ce qui est connu »⁵⁷. En effet, « connaître une chose, *yada*'/ידע, signifie accueillir cette chose dans son âme »⁵⁸. Lorsqu'on a une intimité avec Dieu, cela entraîne de la crainte et un profond respect envers lui. Connaître Dieu implique alors d'obéir à ses commandements, de se soumettre à lui, et de l'honorer. Mais connaît-on Dieu si l'on n'a pas compris combien il nous aime ? Dès lors, comment ne pas répondre à un tel amour ? Comme nous l'avons dit, l'adoration est un acte de connaissance et de reconnaissance.

3.2 Celui qui connaît Dieu, le craint

Adorer : craindre

Dans 2 R 17,35, nous voyons que l'Éternel ordonne à son peuple : « Vous ne craignez pas d'autres dieux, vous ne les adorerez pas et vous ne les servirez pas ». Les trois termes « craindre », « prosterner » et « servir » apparaissent dans le même verset. En effet, la crainte est indissociable de l'adoration. On retrouve le lien entre le service – ou le culte rendu à Dieu – et la crainte dans

⁵⁷ Sigmund Mowinckel, « Connaissance de Dieu chez les prophètes de l'Ancien Testament », pp. 69-105, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 22^e année, n°2-3, 1942, p.71.

⁵⁸ Sigmund Mowinckel, p.71.

Dt 10,20 : « Tu craindras l'Éternel ton Dieu, tu le serviras [...] ». Effectivement, on adore en se prosternant – c'est-à-dire en adoptant une position d'obéissance et de soumission – et on adore au cours d'un culte rendu à Dieu. Or ces deux actes n'ont de sens que s'il y a une vraie crainte de l'Éternel. D'où le Pr 9,10 qui dit : « Le commencement de la sagesse, c'est la crainte de l'Éternel ». Nous trouvons l'exemple d'une « adoration » sans crainte dans 2 R 17,32. L'adoration religieuse formelle apparaît dans la description du syncrétisme religieux du royaume du Nord qui craignait à cause du culte d'adoration et non par obéissance à la loi : « ils craignaient l'Éternel tout en servant leurs dieux d'après la coutume des nations d'où ils avaient été exilés ».

Le terme craindre en hébreu se dit *yara'* (יָרָא). Il a le sens de « se tenir en ayant conscience, révérence, honneur » mais également de « peur ». Or le terme *yara'* /יָרָא est proche de la racine « voir » *ra'a*/רָא ⁵⁹ et inclut les sens de « percevoir », « sentir ». Nous supposons que le lien qui existe entre « voir » et « craindre » vient du fait que celui qui craint regarde en lui-même et qu'il a conscience que Dieu voit aussi ce qu'il a en lui. La crainte est donc associée à l'intériorité, c'est-à-dire au fait que Dieu voit au-delà des apparences. Or dans 2 R 17, les individus craignaient Dieu sans l'ensemble des dimensions de l'adoration que nous avons déjà évoquées. En effet, s'ils avaient été obéissants, ils n'auraient pas été adorer des idoles.

3.2 Adorer Dieu, c'est l'aimer en esprit et en vérité

Adorer : aimer

L'Ancien Testament ne présente pas directement l'adoration comme un acte d'amour et d'intimité avec Dieu⁶⁰ mais comme un acte de reconnaissance, de soumission, d'honneur et d'obéissance. Cependant, Jésus met l'accent sur le lien entre l'adoration et l'amour qui existe implicitement dès l'Ancien Testament :

- Dans Dt 30,6, il est écrit : « L'Éternel ton Dieu circoncirca ton cœur et le cœur de ta postérité et *tu aimeras* l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives ».
- Ou encore dans Dt 11,1, il est écrit : « *Tu aimeras* l'Éternel ton Dieu, tu observeras toujours ses préceptes ». Pour rappel, le verbe aimer se traduit par *ahav*/אהב en hébreu.

Dans Mt 4,10, lors de l'épisode de la tentation, le diable dit à Jésus : « Je te donnerai toutes ces choses si tu te prosternes et m'adores ». Pour être plus exact, on doit traduire « tombant, tu m'adores »⁶¹. Or Jésus répond à Satan : « Retire-toi Satan ! Car il est écrit, *tu adoreras* le Seigneur ton Dieu, et *tu le serviras* lui seul ». Jésus emploie le terme « adorer » alors que dans Dt 11,1 ou Dt 30,6 le terme utilisé est « aimé » puisqu'il est écrit en hébreu « *tu aimeras* l'Éternel ».

C'est ainsi que, comme rapporté dans Mt 4,10 et Lc 4,8, Jésus met l'accent sur deux éléments : « seul Dieu » et « adorer ». En fait, par ces deux précisions, il approfondit le sens : l'Ancien Testament parle d'aimer, mais Jésus appelle cet amour « l'adoration ». En effet aimer sincèrement Dieu conduit à l'adorer. L'adoration est indissociable de l'amour car celui-ci est le fondement de l'adoration.

D'autre part, Jésus souligne un autre aspect par rapport à Dt 30,6 où il est écrit « *tu aimeras* l'Éternel Dieu de tout cœur et de toute ton âme afin que tu vives ». Dans Mt 22,37 alors que l'on de-

59 D'après la BDB. Cf. Index of hebrew verbal roots, p. 1185.

60 Lire David G. Peterson, *En Esprit et en vérité. Théologie biblique de l'adoration*, Excelsis, 2005.

61 En grec, le participe *pésôn* (πρὸσκυνών) tombant) et *proskunésès* (προσκυνήσας : tu te prosternes/tu m'adores). *Pésôn* vient du verbe *pipto* (tomber, jeter) et correspond à *naphal* en hébreu. Tandis que *proskunéo* signifie « adorer », « se prosterner », « prier » et correspond à *שָׂחָה*. Cette expression rappelle bien *Daniel* où l'auteur emploie l'expression *Nephal vé seged*/נפלו וסגדו. Un mouvement symbolisant l'obéissance, l'humilité et l'hommage précède une posture qui correspond à une disposition de cœur.

mande à Jésus « Maître quel est le plus grand commandement ? », celui-ci répond : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée ». Ce verset s'accorde d'ailleurs avec Mc 12,30. Par rapport à Dt 30,6, le terme « pensée » est ajouté bien qu'il ne modifie pas le sens de la phrase. Jésus met ici l'accent sur le caractère conscient de l'adoration et non d'un automatisme religieux⁶². Il invite à prendre pleinement conscience de l'amour pour Dieu. L'adoration est un culte rendu à Dieu avec soumission, respect, crainte et amour. En faisant un parallèle avec 1 Co.13, nous constatons que sans amour conscient, l'adoration n'est rien.

Conclusion

Dans l'Ancien Testament, nous voyons que l'adoration est bien plus qu'une série de rituels religieux. C'est un acte de foi, de dévotion et de soumission à Dieu. Elle reflète la quête de justice, d'intégrité morale et de bonté. Comme notre étude a pu le montrer, nous pouvons tirer des enseignements qui s'appliquent encore aujourd'hui dans nos vies. L'adoration possède deux dimensions : verticale – de nous vers le ciel – et horizontale – vers les autres). L'adoration « verticale » fait appel à la fois à notre raison et à nos émotions ; elle correspond à un moment singulier où nous répondons à l'amour de Dieu en lui apportant notre adoration. On en voit l'expression dans le livre des *Psaumes*. Pendant un temps particulier, nous faisons monter des louanges et des prières en reconnaissance de ce qu'il est et de ce qu'il fait. L'adoration est liée à la connaissance de la nature divine. Aujourd'hui, grâce à l'action du Saint-Esprit, nous prenons particulièrement conscience de notre petitesse face à son infinie grandeur. Nous prenons conscience de son amour et de sa grâce envers nous qui étions pécheurs. Enfin, nous avons conscience de sa souveraineté et de sa sagesse. L'adorateur réalise que le jugement devait tomber sur lui et il adore Dieu pour la grâce infinie d'être réconcilié avec lui. Or ce cœur à cœur avec Dieu n'est pas un temps stérile, ni une parenthèse dans la vie du croyant. Cette prise de conscience entraîne un style de vie marqué par le service. À son tour, ce style de vie entraîne ces temps particuliers d'adoration, créant une prise de conscience/vie pratique. Un adorateur est une personne qui aime Dieu et qui répond à son appel en le servant.

Les prophètes de l'Ancien Testament dénonçaient l'hypocrisie des croyants qui apportaient des offrandes au Temple et qui multipliaient les règles religieuses sans démontrer un amour sincère pour leur prochain. Or l'amour se démontre quand nous faisons le bien, quand nous sommes droits et justes envers les autres. Par leurs enseignements, les prophètes nous montrent que l'adoration se manifeste dans notre vie quotidienne. C'est ainsi que la marque qui singularise un adorateur est l'amour. Tout ce qu'un adorateur fait, il le fait par amour pour Dieu et pour son prochain. C'est pourquoi il est un adorateur en esprit et en vérité. En fait, dès l'Ancien Testament, Dieu manifeste sa volonté : l'adoration n'est pas déconnectée de la vie courante. La vie de l'adorateur reflète son obéissance à Dieu à travers son respect et son amour envers son prochain. Car, comme nous l'avons vu celui qui connaît Dieu cherche à l'honorer et à le respecter.

Le monde moderne est comme un TGV lancé à vive allure dans lequel l'adoration s'apparente à un moment où nous marquons une pause en reconnaissant qui il est. Quand nous adorons Dieu, nous pouvons nous imaginer une porte ouverte sur le Royaume des cieux, qui nous donne accès au père à travers de l'action du Saint-Esprit. Mais nous ne regardons pas Dieu d'en bas, nous sommes littéralement assis avec Christ dans les lieux célestes. L'adoration nous amène à regarder le monde avec la perspective céleste. Et quand nous regardons notre vie et notre prochain avec l'amour et la sainteté de Dieu, alors nous avons envie de les aimer de la même manière que Dieu les aime. La proximité avec lui nous

62 Dans la pensée hébraïque, « aimer » inclut le cœur et la pensée. Jésus restitue bien ce double sens.

pousse à consacrer notre vie à faire connaître l'Évangile mais également à le manifester nous-mêmes. L'adoration touche profondément nos cœurs et notre manière de penser parce que c'est un moment où on cherche à connaître Dieu, à l'honorer et à lui manifester notre amour. D'où le fait que cette relation entraîne un changement de notre vie entière. L'adoration est une prise de conscience où la lumière se fait en nous : nous réalisons notre position en Christ et la royauté du Dieu tout-puissant devant lequel nous nous tenons. Et c'est ainsi que nous décidons de vivre ici-bas en tant qu'ambassadeur de ce Royaume.

Par Dr. Élisabeth Schulz,
chercheuse associée au sein de l'équipe *La Bible et ses lectures*,
UCO (Université catholique d'Angers) affilié au laboratoire Orient & Méditerranée (UMR 8167
Textes, Archéologie, histoire : Antiquité classique & tardive)

QUELQUES JALONS POUR UNE HISTOIRE DU MOUVEMENT JUIF MESSIANIQUE

par Michaël de Luca

Cette contribution a pour objectif de donner quelques jalons pour permettre aux lecteurs intéressés de mieux situer l'arrière-plan historique du mouvement juif messianique contemporain⁶³. Les Juifs messianiques sont souvent préoccupés par la recherche de leurs racines au sein des deux grandes traditions religieuses juive et chrétienne. Méthodologiquement parlant, en se plaçant du point de vue des Juifs messianiques en quête de leur propre histoire, cet article ne prétendra pas être un exposé totalement objectif ni exhaustif⁶⁴. Malgré le peu de données disponibles sur le sujet, nous verrons dans ce parcours le cheminement spirituel marquant de plusieurs Juifs croyants en Jésus dans l'histoire, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

I. Les judéo-chrétiens dans l'antiquité

1. Questions de définitions : judéo-christianisme et Juifs messianiques

Comme nous l'avons évoqué en introduction, les termes « Juif messianique » ou « judaïsme messianique » sont des termes qui décrivent un mouvement historiquement récent (du XX^e siècle essentiellement). Pour la période de l'antiquité, les historiens parleront le plus souvent de « judéo-chrétiens » pour désigner les premiers chrétiens d'origine juive. Nous avons dit aussi que les études histo-

63 Pour une présentation succincte du mouvement juif messianique contemporain, voir l'interview réalisée par Sebastien Fath sur le site de Regards Protestants : <https://regardsprotestants.com/actualites/francophonie/juifs-messianiques-en-francophonie/> (consulté le 1er Août 2023).

64 Ce n'est bien évidemment pas la posture méthodologique qu'adopterait l'historien, chrétien ou juif, dans une recherche plus objective du phénomène des Juifs croyants en Jésus, comme nous le verrons dans le point suivant qui nous rappelle les problèmes de définitions et de cadrage historique au sujet des Juifs messianiques. De plus, un traitement approfondi de ces questions historiques dépasserait le cadre de la présente étude. Cet article peut donc être considéré comme une introduction historique au mouvement juif messianique sur la base des données les plus récentes, et nous espérons que cette contribution viendra combler le relatif manque de données à ce sujet, surtout en français. Mentionnons pour la période moderne le récent article de Frank La Barbe, « L'invention d'une tradition. Jalons pour une histoire du judaïsme messianique contemporain, un « crypto-protestantisme" ? », à paraître dans la revue Cahiers d'Études du Religieux (2024).

riques sur le mouvement juif messianique sont relativement rares. Le premier ouvrage de référence sur le sujet est celui de Hugh Schonfield⁶⁵, *The History of Jewish Christianity*, écrit dans la première moitié du XX^e siècle, dans le contexte particulier de l'entre-deux-guerres. Cette étude a été poursuivie et approfondie dans les années récentes par le chercheur norvégien Oskar Skarsaune et son équipe⁶⁶. En langue française, citons comme référence l'ouvrage de Simon Claude Mimouni sur le judéo-christianisme ancien⁶⁷. Cette période de l'antiquité chrétienne a été plus particulièrement étudiée du fait de l'intérêt de la recherche sur les origines du christianisme depuis la fin du XIX^e siècle.

Rappelons ici brièvement les problèmes de définitions déjà soulignés par ailleurs : parler de « Juifs messianiques » dans l'antiquité serait bien entendu un anachronisme⁶⁸. L'historien préférera le terme de « judéo-chrétien », même si ce terme ne fait pas l'unanimité non-plus, comme le souligne Mimouni :

En caricaturant quelque peu la situation des études judéo-chrétiennes, on peut dire qu'il existe autant de façons de se représenter le judéo-christianisme ancien qu'il y a de chercheurs qui se sont intéressés, de près ou de loin, à la question. Force est d'avouer qu'il n'y a en réalité aucun consensus scientifique non seulement quant à la définition mais aussi, par ce fait même, quant à l'histoire des groupes religieux chrétiens d'origine juive⁶⁹.

Dans la présentation historique du mouvement juif messianique, il faut donc être conscient que nous appliquons, d'une certaine manière, des catégories contemporaines dans une tentative de relecture historique *a posteriori*⁷⁰. Mimouni donne du judéo-christianisme la définition suivante : « Le judéo-

65 Hugh J. Schonfield, *The History of Jewish Christianity, From the First to the Twentieth Century*, (London: Duckworth, 1936). Reprint 1995. Pionnier sur le plan de la recherche historique du mouvement juif messianique, Schonfield n'en est pas moins une personnalité controversée. En effet, un an à peine après la publication de cet ouvrage de référence, en 1937, il a été exclu de l'*International Hebrew Christian Alliance*, parce qu'il ne souscrivait plus au dogme de la Trinité et de la divinité de Jésus-Christ. Lire à ce sujet l'article de Richard Harvey dans la revue *Mishkan* : « Passing over the Plot? The Life and Work of Hugh Schonfield », *Mishkan* 37, (2002): pp. 35-48. Si aujourd'hui les Juifs messianiques reconnaissent presque tous la divinité du Christ et acceptent la Trinité, il se peut que certains se limitent à la reconnaissance de sa messianité. Voir sur ces questions théologiques l'ouvrage de Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology: an Introduction to Messianic Judaism, Focusing on the Developing Theological Streams Within the Movement*, *Studies in Messianic Jewish Theology*, (Carlisle, GB: Paternoster, 2009).

66 Oskar Skarsaune et R. Hvalvik (éd.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, (Peabody: Hendrickson, 2007). Ouvrage majeur de près de 930 pages. Du même auteur, on peut aussi citer les ouvrages préliminaires : Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002) et Oskar Skarsaune, « We have Found the Messiah! Jewish Believers in Jesus in Antiquity. » » *Mishkan* 45, (2005).

67 Simon Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien, essais historiques*, coll. Patrimoines, (Paris : Cerf, 1998).

68 Skarsaune le rappelle aussi en optant pour le terme Juif croyant en Jésus : « To call first or second-century Jews who believed in Jesus 'Messianic Jews' would be grossly anachronistic (...). But we do need a short term to refer to them, and since 'Jewish believers [in Jesus]' s more or less neutral, we use it here. It refers in this book to Jew (by birth or conversion) who came to believe in Jesus as the Messiah of Israel. » Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, p. 179.

69 Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, p. 475.

70 C'est ce que font tous les auteurs Juifs messianiques en général quand ils traitent de questions historiques. David Rudolph explique par exemple en préambule de son chapitre historique : « When we speak of Messianic Judaism in antiquity and the modern era, we are referring to a religious tradition in which Jews have claimed to follow Yeshua (Jesus) as the Messiah of Israel while continuing to live within the orbit of Judaism. Communities of such Jews existed in the first four centuries of the Common Era and then reappeared in the eighteenth century. The aim of this essay is to survey this

christianisme ancien est une formulation récente désignant des chrétiens d'origine juive qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent à observer la Torah. »⁷¹

Ce dernier point serait à préciser, car divers degrés d'observance de la Torah étaient pratiqués au sein du judaïsme de la période du second Temple. *A minima*, cela peut concerner la circoncision, la pratique du sabbat, les rituels de purification et les fêtes religieuses juives⁷². C'est donc en partie (et en partie seulement) que l'on peut définir les judéo-chrétiens sur la base de leur pratique de diverses ordonnances de la Torah.

Dans les paragraphes qui vont suivre, nous adopterons donc essentiellement la première partie de la définition donnée ci-dessus par Mimouni, à savoir « des chrétiens d'origine juive qui ont reconnu la messianité de Jésus, » d'où l'appellation large de « Juifs croyants en Jésus » utilisée dans cette partie.

2. L'église « primitive » dans la perspective juive messianique

Un cadre néo-testamentaire juif

La première chose que les Juifs messianiques contemporains rappellent est que les premiers disciples de Jésus sont des Juifs et que les textes du Nouveau Testament sont nés dans un contexte juif. En effet, il est incontestable que l'arrière-plan culturel et religieux des premiers écrits chrétiens est un arrière-plan juif. Les premiers disciples de Jésus dans les Évangiles sont tous des Juifs issus de différents milieux sociaux et religieux (un groupe de pécheurs galiléens, un péager collecteur d'impôts, un zélate révolutionnaire...)⁷³.

history up until the present day. » David Rudolph et Joel Willitts, (éd.). *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundation*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013), p. 21.

71 Ce point serait à nuancer, même pour le mouvement juif messianique ancien. Ceci dit, un certain nombre de Juifs messianiques contemporains se reconnaîtraient dans cette définition.

72 Anders Runesson souligne la diversité des pratiques religieuses juives au premier siècle. Selon lui, il serait illusoire de penser qu'il y avait une pratique unifiée de la Torah au premier siècle, c'est plutôt la diversité qui prime, en fonction des assemblées/synagogues locales, mais avec certaines préoccupations communes notamment le respect du sabbat, et les règles de pureté rituelle tirées du Lévitique. C'est surtout les livres du Lévitique et du Deutéronome qui forment les bases de la vie pratique et religieuse. Cf. Anders Runesson, « Entering a Synagogue with Paul: First-Century Torah Observance », in *Torah Ethics and Early Christian Identity*, sous la direction de Susan J. Wendel et David M. Miller, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), pp. 14-25.

73 Voir à ce sujet les présentations historiques faites par Jeffrey Wasserman, *Messianic Jewish Congregations: Who Sold this Business to the Gentiles?* (Lenham, MD: University Press of America, 2000) pp. 16 et suivantes, et Paul Liberman, *The Fig Tree Blossoms: Messianic Judaism Emerges*, (San Diego, CA: Tree of Life, 2001), p. 42 (NB : cet ouvrage est une réédition de l'ouvrage paru en 1976 chez Fountain Press).

L'église primitive, une communauté mixte

Dès les débuts de sa proclamation, l'Évangile de Jésus-Christ touche des non-Juifs. En fait, probablement en premier lieu des prosélytes du judaïsme. Ces prosélytes étaient une sorte de catégorie intermédiaire de non-Juifs déjà convertis au judaïsme et religieusement très proche de celui-ci, avec néanmoins des limites dans leur communion religieuse avec les Juifs⁷⁴. Puis des non-Juifs, des non-circis, se convertissent en grand nombre à la prédication de l'Évangile, en particulier par le biais du ministère de l'apôtre Paul, comme on le constate à la lecture du livre des Actes.

La première communauté, l'Église dite « primitive, » fondée à Jérusalem après la proclamation de Pierre à la Pentecôte (Actes chapitre 2), dirigée successivement par Pierre puis par Jacques, est considérée comme la référence pour les Juifs messianiques. Jacques est mentionné en Actes 12,17 au moment où Pierre quitte Jérusalem pour poursuivre son activité missionnaire, loin de la ville où sa vie est menacée. On peut donc penser que c'est à cette période que s'effectue la transition entre Pierre et Jacques dans la direction de l'Église de Jérusalem. Jacques est, avec Pierre et Paul, l'une des principales figures de l'Église naissante, d'où son aura particulière parmi les Juifs messianiques. Jacques meurt martyr en l'an 62. Après la mort de ses leaders c'est, dans la perspective juive messianique, l'Église majoritairement païenne fondée par Paul qui devient la principale référence⁷⁵. Les guerres juives de 70 à 135 (révolte de Bar-Kochba) ont sans doute accéléré le déclin de l'Église judéenne et élargi le fossé entre les chrétiens d'origine païenne et ceux d'origine juive. L'Église devient ainsi, dans son ensemble et dès les temps bibliques, une assemblée mixte composée à la fois de croyants d'origine juive et de croyants d'origine païenne. La réalité de cette mixité est apparente dans les lettres de l'apôtre Paul. Cette mixité n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes pratiques, notamment en ce qui concerne les règles de pureté et les fêtes⁷⁶. Ces questions concrètes, auxquelles l'apôtre prend le soin de répondre, témoignent d'une diversité des pratiques dans l'Église ancienne, communauté composite, incluant des Juifs et des non-Juifs.

74 Cf. Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, pp. 40-42.

75 Josèphe mentionne le martyre de Jacques dans ses *Antiquités* (Ant. 20/199-203). Un auteur proche du mouvement juif messianique écrit à ce sujet : « The death of James and the martyrdom of Peter left the Judean church without strong leadership. », Jeffrey S. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 23.

76 Voir la question de la consommation des viandes en 1 Co 8 et 10, et au sujet des jours : Rm 14,5 et Col 2,16.

3. Un déracinement progressif

« Déjudaisation » de l'Église et permanence d'un courant de Juifs croyants en Jésus

Dans leur présentation de l'histoire, les Juifs messianiques parlent volontiers de « paganisation » de l'Église pour indiquer le point de rupture avec les racines juives de la foi chrétienne. L'expression peut sembler péjorative, mais elle désigne un phénomène réel que les historiens attestent en effet⁷⁷. Assez rapidement (sans que cela puisse être exactement daté) les chrétiens d'origine non-juive deviennent majoritaires dans l'Église. C'est probablement déjà le cas dans certaines assemblées du temps de l'apôtre Paul, lorsqu'il écrit ses épîtres⁷⁸.

La question que se posent certains historiens est celle du « schisme » survenu entre chrétiens d'origine juive et chrétiens d'origine païenne. La distance qui se creuse progressivement entre, d'une part une chrétienté de plus en plus majoritairement d'origine païenne, et d'autre part un judaïsme de plus en plus résistant à la proclamation de la messianité de Jésus, conduit à ce que certains historiens ont eu coutume d'appeler le premier schisme de l'Église ancienne, schisme entre chrétiens Juifs et chrétiens non-Juifs. Cela dit, l'expression est remise en question par Skarsaune comme étant inadéquate pour décrire la réalité de cette séparation, qui est donc à nuancer⁷⁹. Le processus peut se décrire davantage comme une distanciation progressive entre judaïsme et christianisme. Cette prise de distance conduit l'Église chrétienne, devenue globalement non-juive et coupée de ses racines juives, à une réinterprétation particulière de l'Ancien Testament, notamment par le biais de la réappropriation de ses institutions culturelles (le temple, le prêtre, les rites de purification...). L'historien catholique Jaroslav Pelikan parle plutôt d'un phénomène de « rejudaïsation » du christianisme qu'il explique et nuance de la

77 Comme le rappelle un historien catholique, un seul auteur du Nouveau Testament n'était pas Juif (Luc) et tous les Pères de l'Église ancienne étaient des non-Juifs. « La transition représentée par ce contraste eut des conséquences à longue échéance pour tout le développement de la doctrine chrétienne. Les premiers chrétiens étaient des Juifs et ils trouvaient dans leur nouvelle foi une continuité avec l'ancienne, » alors que pour les chrétiens d'origine païenne, rompre avec le judaïsme n'était pas un problème en soi. Cf. Jaroslav Pelikan, *L'émergence de la tradition catholique 100-600*, Collection La tradition chrétienne, tome I, (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), pp. 13-14.

78 Sur la base d'une étude contextuelle des noms cités dans les Actes et dans les épîtres de Paul, Reidar Hvalvik suppose qu'un tiers des collaborateurs de Paul étaient d'origine juive : « if those mentioned by name are representative, the Jewish believers comprise about 30 percent of the total number of believers connected with the Pauline mission and churches. », Reidar Hvalvik, « Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission » in *Jewish Believers in Jesus*, éd. Skarsaune and Hvalvik, p. 145.

79 Skarsaune relativise cette notion de « schisme » : « The 'ways' that allegedly 'parted' continued to intersect and overlap – they never parted completely. », Skarsaune et Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, p. 9.

façon suivante :

Mais cette rejudaïsation n'indique pas le moindre rétablissement d'une étroite association entre judaïsme et théologie chrétienne ; elle montre au contraire combien *la doctrine chrétienne était devenue indépendante de ses origines juives*, et combien elle se sentait libre de s'approprier termes et concepts de la tradition juive après les avoir tant dénigrés au début. Maintenant que les théologiens chrétiens n'étaient plus obligés d'engager un dialogue sérieux avec le judaïsme, ils étaient en droit de suivre leur propre voie chrétienne (...). Non seulement les Écritures juives et le sacerdoce lévitique furent transférés très logiquement à l'Église, mais d'autres prérogatives et exigences du peuple élu le furent aussi — cette pratique fut à la fois pour la pensée chrétienne issue de la gentilité la marque et la cause de sa rupture avec le judaïsme aussi bien qu'avec le christianisme juif dont elle était née⁸⁰.

Alors que Justin Martyr est encore conscient que les chrétiens sont dépositaires d'un héritage juif, l'antagonisme grandissant entre les deux religions en train de s'instituer fait que, dans l'Église, toute pratique affiliée de près ou de loin à une pratique juive est peu à peu bannie. Il est donc plus clair de parler d'un phénomène de « déjudaïsation » de l'Église que de « rejudaïsation » au sens de récupération des éléments culturels, notamment, du judaïsme vétéro-testamentaire.

Malgré cela, et jusqu'à l'époque de Jérôme et d'Augustin, des groupes de chrétiens d'origine juive persistent en marge de l'Église officielle. Ces groupes sont qualifiés de diverses manières, tantôt de Nazaréens ou d'ébionites⁸¹. Il semble qu'il y ait eu différents groupes judéo-chrétiens de théologie différente, certains reconnaissant la divinité du Christ, d'autres la niant⁸². C'est ce dernier point qui, en plus de la persistance de pratiques juives, a attiré les foudres des Pères de l'Église qui classeront très vite tous les différents courants judéo-chrétiens dans le camp des hérétiques⁸³.

De même, du côté du judaïsme, l'introduction de la *birkat haminim* (prière contre les hérétiques) dans le *shmone esre* (prière juive quotidienne récitée dans les synagogues) visait probablement à exclure les judéo-chrétiens de la synagogue⁸⁴. On trouve par ailleurs des traces de polémiques avec

80 Pelikan, *L'émergence de la tradition catholique 100-600*, p. 26. Nous reproduisons ce paragraphe en son entier, car son contenu nous semble tout à fait pertinent pour illustrer notre propos (italiques ajoutées).

81 Il semble que Jérôme faisait la distinction entre « Juifs chrétiens » et « Chrétiens judaïsants ». Jérôme serait d'ailleurs le premier à utiliser le terme « Juifs chrétiens » dans son commentaire sur Zacharie. Il semble par ailleurs que c'est à Tertullien qu'Augustin reprend le terme « nazaréens » pour désigner les ébionites. Cf. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, pp. 62-63. Jérôme mentionne dans l'une de ses lettres adressée à Augustin (datée de l'an 404) des Nazaréens (ou Nazoréens) qui prétendent être à la fois Juifs et Chrétiens, mais ne sont, selon lui, ni l'un ni l'autre : « The adherents to this sect are known commonly as Nazarenes; they believe in Christ the Son of God, born of the Virgin Mary; and they say that He who suffered under Pontius Pilate and rose again, is the same as the one in whom we believe. But while they desire to be both Jews and Christians, they are neither the one nor the other. » Lettre 112 §13 dans les collections de Jérôme (lettre 75 dans les collections d'Augustin), accessibles par exemple sur le portail newadvent.org : <http://www.newadvent.org/fathers/1102075.htm> (consulté le 1er Août 2023).

82 Cf. Oskar Skarsaune, « The History of Jewish Believers in the Early Centuries - Perspectives and Framework, » in *Jewish Believers in Jesus*, Skarsaune et Hvalvik, p. 755.

83 Certains de ces Judéo-chrétiens, classés globalement comme ébionites par les Pères de l'Église, insistent sur la lignée davidique de Jésus par Joseph au point de l'envisager sur le plan physique, renonçant à la naissance virginale par Marie, ce qui constitue un déni de la divinité du Christ pour les Pères. Cf. Skarsaune, « We have Found the Messiah! Jewish Believers in Jesus in Antiquity. » *Mishkan* 45 (2005): pp. 50-51.

84 Voir à ce titre l'article de Simon Claude Mimouni, « La *Birkat Ha-Minim* : une prière juive contre les Judéo-chrétiens », *Revue des Sciences Religieuses* 71, no. 3 (1997): pp. 275-98.

des hérétiques (*minim*) dans le Talmud, ce qui n'est sans doute qu'un écho indirect d'intenses débats entre Judéo-chrétiens et rabbins jusqu'au milieu du II^e siècle en Israël, débat dont seulement des bribes nous sont parvenues dans le Talmud et chez les Pères de l'Église, lesquels citent toujours de façon indirecte ce qu'ils ont entendu ou appris⁸⁵.

Néanmoins, comme le défend Skarsaune, les frontières entre Chrétiens juifs et non-juifs dans la pratique ne sont pas si étanches, et malgré les interdictions et les anathèmes réciproques, des relations persistent⁸⁶. Skarsaune indique qu'il y avait une réelle proximité géographique et des relations de co-existence pacifique entre Juifs et Chrétiens (y compris Judéo-chrétiens) jusqu'à la fin du III^e siècle⁸⁷. Skarsaune va même jusqu'à parler d'une tendance au philosémitisme chez les chrétiens de la base (non chez les élites)⁸⁸. L'auteur se base sur les données du ministère de Jean Chrysostome à Antioche. Ce dernier vise dans ses homélies les judaïsants qui participent aux fêtes juives, mangent avec les Juifs, ont les Juifs en estime plus que leur propre évêque. Ces judaïsants semblent nombreux dans l'Église d'Antioche, la plupart étant des gens simples. Cela témoigne d'une certaine proximité entretenue entre Chrétiens et Juifs. C'est précisément ce que Chrysostome condamne et cherche à décourager dans l'Église, d'où ses propos souvent méprisants vis-à-vis des Juifs. Skarsaune souligne que, si l'antisémitisme chrétien (nourri par ce genre de prédication) s'explique aisément, c'est davantage la persistance d'un certain philosémitisme qui demande explication⁸⁹.

Le problème de l'antisémitisme

Malheureusement, à mesure que l'Église devient dominante, certains éléments d'anti-judaïsme s'installent (dans le discours chrétien, dans la théologie, dans les pratiques de l'Église...) qui forme-

85 Cf. Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, p. 273, au sujet des sources de Justin Martyr pour son *Dialogue avec Tryphon*.

86 Skarsaune explique : « Religious leaders on both side have worked in to pretend incompatibility between Judaism and Christianity. Jews Believing in Jesus have always been 'Border-dwellers.' But this normative incompatibility is an historical theological construction to reject each side. », Skarsaune et Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, pp. 8-9.

87 « The literary evidence supports and confirms the archaeological evidence that there was extensive interaction between Christians and Jews. » « In the Jewish Galilee of the second and third centuries we find the Jewish believers living closely together with their non-believing Jewish neighbours. » Skarsaune et Hvalvik, *Jewish Believers in Jesus*, respectivement p. 752 et p. 757.

88 Sur la tendance au philo-sémitisme chrétien, voir Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, pp. 438-39.

89 Marcel Simon définit le phénomène des « judaïsants » comme étant, non pas un mouvement organisé ou un courant sectaire, mais « simplement une tendance dans l'Église. » Cf. Marcel Simon, *Verus Israel : étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, (Paris : De Boccard, 1964), p. 357.

ront le terreau d'un futur antisémitisme funeste⁹⁰.

Notons qu'il ne faut pas trop vite parler d'antisémitisme chez les Pères de l'Église ou dans l'Église ancienne. Ce terme serait anachronique dans ce contexte. Il est plus exact de parler d'anti-judaïsme⁹¹. La différence se situe non pas dans le mépris et la persécution raciale, mais dans le champ de l'antagonisme religieux, le mépris envers un judaïsme considéré comme religion concurrente.

Et il ne faut pas oublier qu'à cet anti-judaïsme chrétien répond un anti-christianisme juif dénigrant en particulier la personne de Jésus⁹² et excluant radicalement de la synagogue ceux qui le confessent. Le judaïsme aussi évolue durant cette période et tend à se figer, notamment en réaction au message de l'Évangile⁹³. David Stern parle à ce propos du développement d'une « théologie défensive » de la part du judaïsme à l'égard du christianisme⁹⁴.

On le voit, au terme de ce rapide parcours, il n'y a plus officiellement de place pour les Juifs croyants en Jésus comme leur Messie et ce, non pas à cause d'une incompatibilité sur le plan de la foi, mais d'une impossibilité de l'ordre de l'antagonisme religieux⁹⁵.

90 L'essai de Jules Isaac reste une référence pour la compréhension du développement de l'antisémitisme chrétien. L'auteur montre que l'origine de l'antisémitisme est d'abord païen, mais le christianisme s'est développé de telle sorte que son discours envers les Juifs a contribué à former les racines des antisémitismes ultérieurs. Lire en particulier son chapitre « l'enseignement du mépris ». Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme, essai historique*, coll. liberté de l'esprit, (Paris: Calmann-Lévy, 1956).

91 Sur l'anti-judaïsme des Pères de l'Église révélé dans leur interprétation de Jérémie 31,31, voir notre contribution au colloque sur l'antisémitisme organisé par le Conseil National des Évangéliques de France (CNEF) le 5 Octobre 2018 : Michaël de Luca, « Exégèse et traces d'anti-judaïsme : étude de la réception de Jérémie 31:31-34 (la nouvelle alliance) chez les Pères de l'Église, de Justin à Augustin. »

92 On mentionne parfois les *toledot Yeshu*, texte satirique de la vie de Jésus, qui est un texte tardif datant du Moyen-âge, mais probablement révélateur de polémiques plus anciennes. Pour un traitement récent sur les *toledot Yeshu*, voir : Peter Schäfer, Michael Meerson et Yaacov Deutsch (éd.), *Toledot Yeshu ('The Life Story of Jesus') Revisited*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 143, (Tübingen, DE: Mohr Siebeck, 2011).

93 « Judaism before that time (avant la chute du second Temple) was multi-formed, free, largely focused on the Torah and the Temple, and engaged in a struggle against idolatrous polytheism. The Judaism of the second century became increasingly monolithic, focused on ritual and tradition, and engaged in a conscious struggle against the gospel. » Baruch Maoz. *Judaism Is Not Jewish: A Friendly Critique of the Messianic Movement*, (Ross-shire, GB: Christian Focus, 2003), p. 160. Voir aussi Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, p. 273.

94 « (...) defensive theology, by which I mean that it (Judaism) has taken theological positions in reaction to Christian theological positions. Because Christianity has taken such-and-such a stand, Judaism has taken a stand more oppositional than it would have taken, had Christianity not existed. » David H. Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, (Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications, 1988), p. 92. Cette position apologétique défensive peut aussi potentiellement expliquer certains silences, notamment dans l'exégèse juive de passages controversés de l'Ancien Testament comme Esaïe 53 ou Jérémie 31,31 par exemple, mais ce n'est là qu'une supposition.

95 Comme le note à juste titre Richard Harvey : « there is little discussion of methodology or the historical processes by which the formulations of Judaism and Christianity have influenced each other in antithetical and complementary ways. » Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, 94.

II. Évolution du contexte des Juifs croyants en Jésus

Dans les années 1930, Hugh Schonfield, un auteur faisant partie du mouvement juif messianique, a entrepris une étude historique des précurseurs de ce mouvement dans un ouvrage qui a fait date⁹⁶. Cet auteur, lui-même précurseur dans son domaine, montre bien que les données concernant les Juifs croyants en Jésus durant la période du Moyen-âge et l'époque moderne sont parcellaires, et ce jusqu'au tournant du XIX^e siècle qui marque la « renaissance » du mouvement tel que nous le connaissons aujourd'hui.

1. Au Moyen-âge

En en-tête de cette partie sur la période du Moyen-âge, nous mentionnerons la récente publication d'Oskar Skarsaune sur la situation spécifique des Juifs croyants en Jésus en Espagne durant la période entre le IV^e et le XIV^e siècle⁹⁷.

Le Moyen-âge est la période où le christianisme et le judaïsme sont institués comme religions établies et antagonistes⁹⁸. Les potentiels Juifs croyants en Jésus sont relégués en marge des courants majoritaires et finissent par côtoyer l'hétérodoxie⁹⁹. Il sera donc utile à l'historien d'enquêter parmi les

96 Dans cette partie nous allons suivre les pistes proposées par Hugh Schonfield, *The History of Jewish Christianity, From the First to the Twentieth Century*, (London: Duckworth, 1936). Reprint 1995. Même si ses affirmations manquent parfois d'appui, ses intuitions fournissent des pistes de recherche utiles.

97 Oskar Skarsaune, *Jewish Believers in Jesus in Spain, 300-1300 C.E.*, (Oslo/Jérusalem, 2022). Document pdf en libre accès édité avec la collaboration du Caspari Center for Biblical and Jewish Studies (Jérusalem). <https://www.caspari.com/2022/06/20/jewish-believers-in-jesus-spain-300-1300-c-e/>, consulté le 1^{er} Août 2023.

98 Comme l'écrit Paul Liberman, un Juif messianique, dans son résumé historique : « From the end of the fourth century onward, Messianic Judaism disappeared as a movement. From that point on, the history of the movement is a tableau of individual Jewish believers. The Messianic movement disappeared because of its inability to defend itself against majority forces - Rabbinical Judaism on the one hand; Gentile Christianity on the other. », Paul Liberman, *The Fig Tree Blossoms*, p. 42.

99 Schonfield fait cette remarque pertinente : « (...) the Nazarenes that have been continually treated as heretics, they did eventually become heretical. Cut off from communion with their brethren by race on one side and faith on the other, their resistance to Gnostic influences was steadily worn down, and their doctrines became more and more divergent (...). » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 64. Schonfield note que le gnosticisme a influencé une partie de la chrétienté et du judaïsme pour donner la Kabbale.

groupes marginaux pour y trouver des cas de Juifs croyants en Jésus¹⁰⁰. À ce titre, Schonfield mentionne en Europe centrale le groupe des Bogomiles¹⁰¹, et celui des Cathares (en Provence) en faisant le lien entre ces mouvements et une certaine origine judéo-ghnostique.

Les Marranes en Espagne, au temps de l'Inquisition au XV^e siècle, forment une catégorie à part entière. Ces Juifs convertis de force sont aussi appelés *Anusim*¹⁰². Au Moyen-âge, c'est donc surtout en Espagne et au Portugal que l'on trouvera trace de Juifs croyants en Jésus, comme par exemple Julien de Tolède¹⁰³, apologiste d'origine juive mort en 690. Schonfield cite aussi le cas de certaines grandes familles juives espagnoles ou italiennes aux itinéraires marquants¹⁰⁴.

Particulièrement intéressante est l'histoire de la conversion de Salomon HaLevi. Né en 1351, fils d'Isaac HaLevi, riche rabbin de Burgos en Espagne, Salomon devient un sage versé dans le Talmud et apprécié de ses contemporains Juifs pour son érudition et sa piété. C'est en entamant une étude des prophéties messianiques à visée apologétique qu'il est interpellé par la lecture de Jérémie 31 sur la nouvelle alliance. Pour aller plus loin, il poursuit la lecture du Nouveau Testament et en particulier des épîtres de Paul qui achèveront de le convaincre. Il se fera baptiser le 21 Juillet 1391 et prendra le nom de Paul de Santa Maria, aussi appelé Paul de Burgos car il deviendra archevêque de Burgos à partir de 1415 jusqu'à sa mort en 1435¹⁰⁵.

100 Schonfield mentionne des Juifs arabes qui pourraient potentiellement être des descendants de nazaréens orientaux accommodés à l'islam : « These Arabs, as they call themselves, keep Sabbath and circumcision, are vegetarians and non-smokers, reject image worship and govern their lives by the precepts of the Sermon on the Mount. They look for Christ to return and reign for a thousand years. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 67. La possibilité de cette accommodation viendrait du fait que l'islam reconnaît un Dieu unique et Jésus y est considéré comme un prophète respecté. Cela dit, Schonfield ne vérifie pas ses sources. Considérons donc cela comme une piste à approfondir.

101 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 93. L'hérésie Bogomile est associée à une secte gnostico-charismatique de Bulgarie, d'où dérive son nom.

102 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 69. Le terme hébreu désigne « les forcés » c'est-à-dire les convertis de force qui ont été obligés de renoncer au judaïsme. Ce terme désigne surtout des Juifs espagnols et portugais. Notons que ce nom est repris aujourd'hui par des non-Juifs en quête d'un rapprochement spirituel avec les Juifs messianiques. Ces non-Juifs seraient hypothétiquement descendants de Juifs convertis de force et ensuite assimilés dans la société chrétienne.

103 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 84.

104 L'histoire de Pierre Pierleoni (*Pietro Pierleoni*), fils d'un Juif d'une grande famille italienne de Rome, devenu cardinal puis pape en 1130 (pape Anaclet II, ou plus exactement antipape contre le pape officiel Innocent II). Outre les intrigues politiques autour de sa papauté, Pierleoni fut aussi stigmatisé pour son ascendance juive.

105 « When in his fortieth year he began a serious study of the claims of Christianity, being led thereto by his intercourse with Christians and the loan to him by a friend of Thomas Aquinas' treatise *De Legibus*. He was induced to notice the Messianic prophecies in the Old Testament, especially Jeremiah xxxi, and from this point he went on to read the New Testament, and particularly the Pauline Epistles. It was these that finally brought about his conversion, as he afterwards said 'Paulus me ad idem convertit.' » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 85. Salomon HaLevi est aussi cité par Louis Goldberg : « Solomon HaLevi (1351-1435), as rabbi of Burgos, was encouraged to read the Messianic prophecies of the *Tanak*, especially Jeremiah 31. He came to faith and took the name Pablo de Santa Maria. » Louis Goldberg (ed.), *How Jewish is Christianity: 2 Views on the Messianic Movement*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003), p. 21.

2. à la Renaissance

À la Renaissance, une nouvelle ouverture aux Juifs se profile au début de la Réforme. Des études sur Luther et son rapport ambivalent au judaïsme et aux Juifs ont été publiées récemment avec la célébration des 500 ans de la Réforme¹⁰⁶. Le rapport de Calvin au judaïsme et aux Juifs est lui aussi ambivalent. Sur le rapport à la Loi mosaïque et aux Juifs, les opinions divergent entre les réformateurs, comme le souligne Wersterholm¹⁰⁷. Pour Luther, la Loi mosaïque continue à s'appliquer aux Juifs mais est caduque pour les chrétiens. Pour Calvin, la continuité des alliances fait que les ordonnances restent valables pour le chrétien dans leur aspect moral. Même les aspects cérémoniels des prescriptions lévitiques sont transférés dans la dispensation de la nouvelle alliance, de sorte que le baptême en tant que sacrement vient remplacer la circoncision pratiquée dans l'ancienne alliance. On le voit, les positions des réformateurs comportent à la fois des points de contacts et des points de divergence avec le judaïsme, notamment dans leur rapport à la Loi de Moïse¹⁰⁸.

Dans l'élan de la Réforme et de la Renaissance, les intellectuels redécouvrent l'Ancien Testament : la Loi de Moïse devient intéressante sur le plan de la législation et la lecture des Prophètes relance les attentes eschatologiques. Cela tend à redonner aux Juifs une place d'influence. D'après Schonfield, certains intellectuels juifs ont pu se démarquer à la Renaissance par le regain d'intérêt pour l'apprentissage de l'hébreu et des sciences, de même que l'intérêt grandissant pour la Kabbale, y compris parmi les chrétiens, et surtout parmi les intellectuels humanistes¹⁰⁹.

Par la suite, le protestantisme en général aura une inclination plutôt positive envers les Juifs, par

106 Citons par exemple la contribution de Richard Harvey dans la revue *Mishkan* : « A Messianic Jew looks at Luther », *Mishkan* 77 (2017): pp. 12-18. Par ailleurs, notons que les deux numéros de la revue *Mishkan* de l'année 2017 (77 et 78) sont consacrés aux rapports entre Luther, la Réforme et les Juifs.

107 « (...), Luther insists that the law of Moses (all the laws of Moses), as such, have never bound any but the Jews to whom they were given. » p. 213. Et plus loin : « The point, for Calvin, is that since the divine plan for humankind has remained constant throughout the ages, there can be no contrast between the Mosaic law (rightly understood) and the gospel, nor should one speak of different covenants. » p. 215. Stephen Westerholm, « Canonical Paul and the Law » in *Torah Ethics and Early Christian Identity*, édité par Susan J. Wendel et David M. Miller, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), aux pages mentionnées entre parenthèse.

108 Sur la question des usages de la Loi chez les réformateurs et dans le mouvement juif messianique, voir notre article : Michaël de Luca, « Torah, Torah pas ? Convergences et divergences entre la théologie réformée et le mouvement juif messianique contemporain concernant les trois usages de la Loi. » *La Revue réformée* 288, tome LXIX, no. 4 (2018): pp. 1-28.

109 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 101. Harvey mentionne notamment parmi les kabbalistes chrétiens de la Renaissance, Johann Christian Jakob Kemper of Uppsala. Cf. Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, p. 115.

« affinité élective »¹¹⁰. C'est le cas notamment des réformés néerlandais dont la piété tend à se rapprocher de celle du judaïsme¹¹¹. De même, c'est au sein du protestantisme que les premiers sympathisants de la cause juive se feront remarquer par leurs écrits et par la promotion de missions d'évangélisation auprès des Juifs d'Europe. Là encore les néerlandais s'avèrent être des pionniers dès le XVII^e siècle, suivis par les allemands, puis les anglais¹¹². Le XVII^e siècle est aussi marqué par le début des idées sionistes chez les Juifs et certains chrétiens protestants¹¹³.

Du côté du judaïsme, un événement marquant au XVIII^e siècle est la revendication en tant que messie de Sabbataï Tsevi (שַׁבְּתַאִי טֵבִי) qui relance l'engouement messianique parmi les Juifs¹¹⁴. En effet, aucun Juif n'avait été proclamé messie depuis Bar-Kokhba. Mais à son arrivée à Constantinople, Sabbataï Tsevi se fait emprisonner et, par la suite, se convertira à l'islam. Schonfield note que cette déception messianique a sans doute conduit des Juifs à reconsidérer la messianité de Jésus. De plus, les disciples de Sabbataï Tsevi ont donné lieu à une secte kabbaliste, menée par Jacob Frank, mouvement qui sera rapidement exclu du judaïsme. Les membres de cette secte convertis au christianisme, mais avec une forte dose de mysticisme, seront bientôt reconnus comme hérétiques du côté chrétien. Comme le note Schonfield : « The movement is noteworthy for the attempt to combine mystical Judaism and Christianity. »¹¹⁵

3. à l'époque moderne

Dès le XVIII^e siècle, comprendre le judaïsme et son histoire commence à être intellectuellement intéressant pour les chrétiens érudits. Citons quelques exemples.

110 Pour reprendre l'expression célèbre forgée par l'historien français Patrick Cabanel, *Juifs et Protestants en France : Les Affinités électives*.

111 « In Holland the Reformed Church was no less active in promoting an almost Jewish domestic life and faith. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 105.

112 « The Dutch led the way in founding a Jewish mission. In Germany Esdras Edzard constituted himself apostle to the Jews, (...). He was followed by Professor John Henry Callenberg at the beginning of the eighteenth century, and later in 1728 the famous Callenberg Institutum Judaicum was founded. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 105. Callenberg est l'un des premiers à écrire au sujet de la nécessité de la prédication aux Juifs, dès 1732, soit un siècle pratiquement avant la fondation de la première société de mission auprès des Juifs.

113 Voir à ce sujet : Michaël de Luca, « Le développement historique du 'sionisme chrétien' moderne », *La Revue Réformée* 259, tome LXII, no. 4, (Juillet 2011), pp. 66-88, où nous montrons que le philosémitisme protestant a dans une certaine mesure précédé et encouragé la naissance du sionisme politique. Voir de même l'approche historique de Frank La Barbe, « L'invention d'une tradition. », qui fait remonter aux puritains la naissance des idées messianiques et sionistes.

114 « A mystic, a Kabbalistic visionary » d'après la description de Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 106.

115 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 107.

En France, Jacques Basnage¹¹⁶, en précurseur de l'historiographie juive, écrit une *Histoire de la religion des Juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent*¹¹⁷. Après une première édition passée inaperçue, une version revue et augmentée en plusieurs tomes paraîtra en 1716 et deviendra rapidement une référence traduite en plusieurs langues.

Christiaan Meyer¹¹⁸ (1661-1738), venu à la foi chrétienne en 1690, découvre que la Loi juive n'est pas incompatible mais complémentaire avec la foi en Jésus le Messie. Toutes ses découvertes, il a à cœur de les partager avec ses frères Juifs. Il est surtout connu en Allemagne pour son ministère auprès des Juifs. Il a traduit plusieurs écrits juifs, notamment des parties du Talmud. Avec pratiquement un siècle d'avance, il écrit des traités sur le rapport entre L'Église et Israël, les Juifs et les Chrétiens, les prophéties relatives au messie... Ses écrits sont surtout destinés à un lectorat juif. Il étudie tout particulièrement les prophéties de l'Ancien Testament en rapport avec le Nouveau Testament. Pour lui, Jésus est le messie promis à Israël, il est le prophète comme Moïse. Le Nouveau Testament est la nouvelle alliance, accomplissement de l'ancienne¹¹⁹.

Enfin, parmi les précurseurs néerlandais, citons encore Christiaan Salomon Duijtsch¹²⁰ (1734-1795), auteur de *De wonderlijke leiding Gods* (son témoignage), édité en 1768 et *Israels verlossing en eeuwige behoudenis* en 1769 (ouvrage dédié à un rabbin). Par ailleurs, Jacob Emden, polémiste juif, affirme que le christianisme a été donné aux païens comme une forme de judaïsme. Selon lui, les chrétiens servent de témoignage du Dieu unique pour les païens¹²¹.

à noter que, outre ces quelques exemples, à la même époque, les frères Moraves sont parmi les premiers à admettre en leur sein des communautés constituées de croyants d'origine juive dès 1735, incluant même le projet de former une sorte de synagogue judéo-chrétienne (*Judenkehille*) en Pologne¹²².

C'est donc bien au sein du protestantisme au sens large que se dessine un espace propice au développement du futur mouvement juif messianique. Le retour à l'étude de la Bible et en particulier de l'Ancien Testament crée chez les protestants un point de contact avec le judaïsme et les Juifs. De plus,

116 Jacques Basnage de Beauval, issu d'une famille huguenote, formé à l'académie de Genève, sera à la fois pasteur réformé, diplomate et historien. Après la Révocation de l'Édit de Nantes, il émigre aux Pays-Bas où il poursuit son ministère pastoral et travaille à compléter l'édition de son ouvrage d'histoire juive.

117 L'ouvrage est édité par Henri Scheurleer à La Haye en 1716.

118 Cf. T. Brien, *Christiaan Meyer (1661-1738)*, *Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen*, (Leiden, NL: Groen en Zoon, 1992). Meyer a d'abord été rabbin allemand pendant 14 ans.

119 Brien, *Christiaan Meyer (1661-1738)*, pp. 43-44.

120 Salomon Duijtsch est né en Hongrie en 1734, converti au travers de tout un cheminement spirituel, il est finalement baptisé en 1767 dans L'Église réformée aux Pays-Bas. Cf. J. Haitsma, *Christiaan Salomon Duijtsch*, *Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen*, (Leiden, NL: Groen en Zoon, 1993). Duijtsch est cité comme précurseur dans l'ouvrage de C.J. Meeuse, G. Roos et C. Sonneveld (éd.), *Trouw aan Israel*, (Houten, NL: Den Hertog, 2004).

121 Sorte de prémisse à la théologie des deux alliances, chacune destinée à une branche du monothéisme soit le judaïsme, soit le christianisme. Cf. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 108.

122 Cf. Rudolph et Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, pp. 25-26 note 18.

chez certains auteurs protestants, une théologie (et en particulier d'une eschatologie) incluant la conversion des Juifs et le rétablissement d'Israël va être le moteur de la création de missions d'évangélisation qui fleuriront surtout à partir du XIX^e siècle.

III. Le mouvement des chrétiens hébreux (*Hebrew Christians*) au XIX^e et au début du XX^e siècle

C'est au XIX^e siècle, dans l'élan missionnaire qui anime ce siècle, que naîtront les premières missions d'évangélisation parmi les Juifs. C'est dans ce cadre que le premier mouvement « Chrétien Hébreu », ancêtre européen des mouvements juifs messianiques modernes, va se développer. L'air du temps durant ce siècle, notamment les révolutions, la philosophie des Lumières, la promotion de l'égalité des droits de l'homme et la remise en question des carcans religieux, forment un terreau propice à une certaine liberté politique, sociale et religieuse, qui permet aux Juifs de s'intégrer dans la société sans avoir à renier leur origine juive¹²³.

Dans ce climat d'émancipation national et intellectuel, les Juifs sont reconnus et libres en droit, ils ne sont plus obligés d'être chrétiens pour espérer un meilleur statut social (même si en pratique cela reste plus avantageux au regard de la société). Cette nouvelle liberté, au lieu de les écarter définitivement du christianisme, les encourage au contraire à s'en rapprocher, à le redécouvrir sans contrainte religieuse¹²⁴.

Ce nouvel espace de liberté va donc être favorable à la revendication d'une identité mixte chez les Juifs croyants en Jésus et ce, non plus seulement au cas par cas, de façon isolée, mais de façon organisée dans le mouvement qui prendra le nom de chrétiens hébreux (*Hebrew Christians*).

123 La *Haskalah* est le nom donné au courant de pensée juive influencé par la philosophie des Lumières, courant qui a donné naissance aux premiers intellectuels sionistes, comme le note Wasserman : « The *Haskalah*, in the context of the rise of nationalism among the European peoples, had stirred feelings of Jewish national consciousness (...). Some began to speak of an independent Jewish homeland. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 38.

124 Comme le constate Schonfield : « Rather is it striking that when all compulsion and necessity for Christian baptism was removed there was an increase and not a diminution of conversions. (...) The emancipation of the Jews also brought with it the emancipation of Jewish Christianity. », Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, pp. 111-12.

1. Les précurseurs néerlandais

À la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, des auteurs juifs néerlandais, d'origine portugaise ou espagnole, vont jouer un rôle pionnier dans la définition de l'identité juive messianique¹²⁵.

Abraham Capadose (1795-1874) est l'un de ces précurseurs. Né d'une famille de médecins à Amsterdam, baptisé en 1822 avec sa femme à Leiden, il se définira lui-même comme Israélite portugais qui a trouvé son messie. Devenu chrétien, il se considère toujours comme juif. Il sera très impliqué sa vie durant dans l'évangélisation auprès de ses frères juifs, allant jusqu'à écrire à son rabbin pour lui expliquer sa démarche et l'assurer qu'il prie pour ses frères juifs. Son témoignage a été traduit en 60 langues et utilisé pour l'évangélisation des Juifs. Ce qui est remarquable c'est que son témoignage a d'abord été écrit et édité en français en 1837 sous le titre « Conversion de M. le Docteur Capadose, Israélite Portugais... »¹²⁶. L'ouvrage est édité et distribué par la société des amis d'Israël à Neuchâtel et à Toulouse. En effet, Capadose se trouve alors en Suisse pour des raisons de santé. Il y fait la rencontre d'Abraham-François Pétavel¹²⁷, éditeur et recteur de l'académie de Neuchâtel. Ce dernier, en tant qu'auteur, poète et éditeur a oeuvré toute sa vie au rapprochement entre Juifs et Chrétiens. Ses écrits, teintés de sionisme, visent à encourager les Juifs à retrouver leur messie¹²⁸. Capadose, pour sa part, contribuera à fonder aux Pays-Bas la société Vrienden van Israël, créée en 1846. Entre autres ouvrages, il écrit sur le rétablissement d'Israël : *De Toekomst Israëls*¹²⁹, publié en 1852.

Isaac Da Costa¹³⁰ (1798-1860) est un autre nom célèbre en tant que chrétien juif prônant le rétablissement d'Israël et la venue du règne du Messie sur terre comme roi sur Israël. En cela, il est précurseur du *restaurationisme* caractéristique du XIX^e siècle. Il contribue à ranimer l'amour pour Israël dans les cercles chrétiens du réveil. Da Costa est un personnage important par sa présence dans le réseau des

125 Notes d'après l'ouvrage de Willem Westerbeke, *Messiasbelijdende joden in Europa*, (Middelburg, NL: Stichting Gihonbron, 2011), pp. 32-44.

126 Ouvrage réimprimé en 2011 chez Nabu Press.

127 Outre son nom, rien n'indique que Pétavel ait été un Juif chrétien. Protestant, c'est sans doute par tradition qu'il porte un nom hébreu.

128 L'ouvrage majeur de Pétavel est un recueil de poésie intitulé : *La Fille de Sion ou le rétablissement d'Israël. Poème en sept chants avec notes et éclaircissements bibliques*, (Neuchâtel: Gerster, 1844). Réimprimé par Forgotten Books en 2018.

129 Abraham Capadose, *De Toekomst Israëls. Twaalfstal redevoeringen uitgesproken in de bidstonden voor Israël*, (Gorinchem, NL: 1852).

130 Baptisé en 1822 en même temps que son ami Abraham Capadose. Cf. J. Haitsma, *Isaac Da Costa, Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen*, (Leiden, NL: Groen en Zoon, 1993).

chrétiens hébreux en formation, et par sa participation à de nombreuses œuvres et associations. Il contribuera à la première association des amis d'Israël créée à Berlin en 1822.

Enfin, mentionnons encore le nom de John Toland, l'un des premiers à écrire une vie de Jésus :: *Nazarenus*, publié dans les années 1820. Toland est un précurseur de la recherche sur le mouvement juif messianique et très moderne dans son approche¹³¹.

2. Au sujet des missions et de l'émancipation des chrétiens hébreux

Ce qui marque réellement la renaissance du mouvement juif messianique moderne, c'est ce tournant où l'on passe de biographies de convertis isolés à une volonté de la part des Juifs croyants en Jésus de faire corps, dans la foi en Christ, tout en restant Juifs et en revendiquant comme légitime le maintien de cette identité juive¹³². Le fait que les missions chrétiennes qui se mettent en place au XIX^e siècle aient contribué à l'émancipation des chrétiens hébreux est un tournant historique pour Schonfield¹³³.

Parmi les noms de fondateurs de missions envers les Juifs, Joseph Samuel Frey¹³⁴ (1771-1837), Ridley Herschell (1807-1864) et Carl Schwartz¹³⁵ (1817-1870) sont célèbres pour avoir co-fondé la

131 Citation de l'ouvrage de Toland très proche des conceptions messianiques modernes : « (...) Jesus did not take away or cancel the Jewish Law in any sense whatsoever, Sacrifices only excepted; (...). » cité dans Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 109.

132 Schonfield fait ainsi la différence entre les termes « Jewish Christian » et « Jewish Christianity » dans son approche historique, soulignant la spécificité de ce dernier terme : « If our history had been one of Jewish Christians and not of Jewish Christianity there would be no difficulty, as all would be required would be a rewriting and expansion of Bernstein's *Some Jewish Witnesses for Christ*. (...) The names that will live in Jewish Christian history will be those of men who were not always highly thought of by their own generation (...), but who by their steadfast adherence to their racial obligations as Jews have sought to restore what Toland realised was the 'Original Plan of Christianity'. », Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 110.

133 « It must be clearly recognised, however, that the Missions to the Jews, mainly founded in the nineteenth century, paved the way directly for the reconstitution of Jewish Christianity as an organic spiritual community, not only because their high-souled efforts won thousands of Jews for Christ and so provided the living materials for such a reconstitution, but because some of them sponsored and assisted the first hesitant steps of Jewish Christians to unite with one another in a corporate existence. », Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 110.

134 Juif chrétien allemand, missionnaire parmi les Juifs.

135 Salomon Schwartz est né en 1817 en Pologne. Comme plusieurs Juifs de son temps, il se convertit pendant ses études. Il est baptisé à Berlin en 1837. Il étudie ensuite la théologie à Halle. En 1842, il devient missionnaire pour la LSPCJ. Ses deux principaux objectifs étaient l'évangélisation de ses frères juifs et contribuer à créer une association juive chrétienne. En 1850, Schwartz lance un journal juif chrétien pour parler aux Juifs, appelé *The Heraut* avec l'aide de Da Costa et Capadose. Quelques années plus tard, le magazine est repris comme organe politique. Abraham Kuyper en deviendra rédacteur. En conséquence, un autre journal est créé, en 1856 *de vriende Israels* qui deviendra plus tard le magazine de l'association des amis d'Israël aux Pays-Bas dont Da Costa fut le président. Cela dit, sur bien des points, Schwartz est un vrai précurseur du mouvement juif messianique. Cf. W. de Greef, *Carl A.F. Schwartz, Messiasbelijdende joden - vergeten eerstelingen*, (Leiden, NL: Groen en Zoon, 1990).

London Society and British Society for Promoting Christianity among the Jews en 1809. Allant un pas plus loin, l'idée de former une association à l'initiative et composée essentiellement de membres Juifs chrétiens se concrétise dans la création de la *Hebrew Christians Association* le 9 septembre 1813 à Londres¹³⁶. Au début, cette association organise surtout des réunions de prière. Cette union de prière sera relayée par la *Hebrew Christian Prayer Union* fondée en 1882 par H.A. Stern. Mais il fallait aller plus loin que simplement l'organisation de réunions de prière. Les chrétiens hébreux avaient besoin d'un organe fédérateur pour le mouvement naissant. Il faudra néanmoins attendre la deuxième moitié du siècle pour voir la création de la *Hebrew Christian Alliance*¹³⁷ en 1866. Les buts affichés de l'alliance sont : 1) promouvoir les rencontres entre Juifs appelés « chrétiens israélites » ; 2) chercher l'unité entre frères (visant aussi les autres Juifs) ; et 3) étudier les Écritures saintes en ce qui concerne le Messie et Israël.

L'Alliance est marquée à la fois par la revendication de son identité juive et le début du sionisme en tant que revendication nationale juive : « The Rev. A. M. Meyer introducing the subject of the desirability of Hebrew-Christian Alliance, said : 'Let us not sacrifice our identity. When we profess Christ, we do not cease to be Jews; (...). We cannot and will not forget the land of our fathers, and it is our desire to cherish feelings of patriotism.' »¹³⁸ Sionisme et messianisme sont donc liés dès les origines du mouvement juif messianique.

À titre de repère, les principales organisations, messianiques et non-messianiques, liées à la mission envers le peuple juif qui se forment au XIX^e siècle sont les suivantes :

- The London Society for the Promotion of Christianity Amongst the Jews (LSPCJ), fondée en 1809, est la première mission spécialement consacrée à l'évangélisation des Juifs.
- The Episcopal Jews's Chapel Abrahamic Society, fondée en 1835.
- The Hebrew Christian Alliance (HCA), fondée en 1866 à Londres, est considérée comme la première organisation juive messianique.
- The British Hebrew Christian Alliance, fondée en 1888, est la branche britannique de la HCA.
- The American Board of Missions to the Jews (ABMJ), fondée en 1896 par Leopold Cohn, est la version américaine de la LSPCJ.
- The Hebrew Christian Alliance of America (HCAA), fondée en 1915, est la version américaine de la HCA.
- The International Hebrew Christian Alliance (IHCA), fondée en 1925 à Londres, est l'extension internationale de la HCA.

Comme on le voit, dès la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, le mouvement messianique eu-

136 Schonfield écrit : « It was in London, in Palestine Place, for so many years an oasis for wandering Israelites, that the first exclusively Hebrew Christian Association was formed. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 114.

137 Schonfield souligne que c'est la première initiative d'union des chrétiens hébreux : « The first united stand of Jewish Christians, as such, was made in 1866 by the Hebrew-Christian Alliance. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 115.

138 Cité dans Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 116.

ropéen s'exporte outre Atlantique avec la création de la *Hebrew Christian Alliance of America*¹³⁹ en 1915. Dans un même élan, le mouvement s'internationalise, avec la création de l'*International Hebrew Christian Alliance* en 1925.

En Europe et dans le reste du monde, le bilan de l'activité de ces missions donne approximativement, d'après Schonfield, près de 250 000 Juifs touchés par le message de l'Évangile¹⁴⁰.

Le problème des missions chrétiennes envers les Juifs, souligne Schonfield, est qu'elles sont financées par des dénominations chrétiennes, ce qui implique que les Juifs chrétiens missionnaires pour ces organisations devaient en tout point se conformer à la théologie de leur mission, sans quoi ils encouraient le risque d'être accusé de « judaïser ». Face à ce problème, des voix distinctement juives messianiques et labellisées comme telles se font entendre¹⁴¹. Schonfield conclut, à la lumière des débats provoqués par cette poussée à coloration plus résolument juive : « a separate Jewish Christian consciousness was taking form. »¹⁴²

Cette conscience juive messianique, indépendante des missions d'évangélisation, est illustrée par le cas particulier de Joseph Rabinowitz. En effet, l'histoire de Joseph Rabinowitz est singulière à plus d'un titre. Rabinowitz est le fondateur à Kichinev¹⁴³ du mouvement « Israelites of the New Covenant »¹⁴⁴. L'originalité de ce mouvement est qu'il est spontané, à l'initiative d'un Juif et non d'une mission chrétienne¹⁴⁵. Rabinowitz, un Juif ayant reconnu en Jésus son messie, entreprend de fonder la première synagogue messianique. Schonfield écrit à son sujet : « Here was no imposing of Christian faith on Jews from without, but an adoption, or rather a reclamation, of Christianity by Jews from within »¹⁴⁶. Cette première église/synagogue messianique est inaugurée en 1890.

139 « In 1915 the movement crossed the Atlantic and the Hebrew Christian Alliance of America was founded under the presidency of the Rev. S. B. Rohold. », Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 116.

140 « Many other societies were subsequently formed, and by the end of the nineteenth century there were nearly a hundred agencies working among the Jews in different parts of the world. The result of their work is shown by the fact that at least a quarter of a million Jews were won for Christ during this century. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 111. Notons que les chiffres avancés par Schonfield sont assez difficiles à vérifier.

141 « Elsewhere others were raising the standard of Jewish Christian independence; in Galicia there was Christian Theodore Lucky; in Hamburg Paulus Grün through the columns of his magazine Ephratha, organ of the Jewish Christian Association, and again in South Africa Philip Cohen, who edited *The Messianic Jew* for the Jewish Messianic Movement. » Schonfield ajoute au sujet de Philip Cohen : « Cohen gives three cogent reasons for a change of attitude on the part of Jewish Christians : 1. Deep love to our own nation, to its history and its traditions; 2. A deep conviction that we who are Hebrew Christians can best serve the cause of Christ by demonstrating to our people that we still belong to them; 3. The conviction that Jewish Christianity can only impress the Jewish mind by taking on a distinctively Jewish colouring. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 121 (italiques et soulignement ajoutés par nos soins, pour indiquer que, très tôt, des auteurs s'identifient officiellement comme « Juifs messianiques »).

142 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 123.

143 Actuelle capitale de la Moldavie, faisant partie de l'empire russe à l'époque de Rabinowitz.

144 « The faith of the movement, which called itself 'Israelites of the New Covenant', was set forth in thirteen articles of faith on the model of those drawn up by Maimonides. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 117.

145 « Subsequently he built a hall which became a Jewish Christian Synagogue. », *ibid.*

146 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 119.

Un élément en particulier est à signaler dans le cadre de notre étude¹⁴⁷ : le lieu de culte est pensé comme une église sur le plan architectural et décoré comme une synagogue, avec des textes bibliques choisis fixés aux murs¹⁴⁸ et, au-dessus de l'autel, le texte de Jérémie 31,31 sur la nouvelle alliance¹⁴⁹. Notons par ailleurs la référence explicite à Jr 31,31 dans le nom même du groupe des « Israelites of the New Covenant ». L'assemblée fondée par Rabinowitz affiche donc, d'une manière ou d'une autre, un lien avec la prophétie de la nouvelle alliance de Jérémie.

Cela dit, l'initiative de Rabinowitz n'a pas été sans susciter méfiance et controverses, comme le rappelle Schonfield :

A Committee in Great Britain was formed to support the work, but there were many Christians who looked askance at this combination of Judaism and Christianity as if the hydrogen of the Old Covenant and the oxygen of the New did not naturally combine to produce the Water of Life. The old fear still persisted.

The position of these New Covenant Jews raised an acute problem in the Christian Church. They would not be absorbed, they would not be assimilated. They claimed the right as Jews to maintain the name and the customs of their race. They held that they had not forsaken Judaism, but crowned it with Jesus, the chief cornerstone¹⁵⁰.

Par la suite, le mouvement est rapidement taxé d'ébionisme, accusé de faire ressurgir de vieilles hérésies judaïsantes dans l'Église¹⁵¹. En effet, Rabinowitz prêchait qu'un Juif devenu un croyant en Jésus reste un Juif¹⁵². De fait, Rabinowitz est resté un cas isolé. Après cette controverse, les Juifs convertis qui finalement ont rejoint les rangs des Églises ont souvent été reçus avec indifférence, demeurant dans la solitude spirituelle au milieu de leur frères chrétiens. Parfois, pire encore, ces Juifs convertis ont fait face à l'antisémitisme latent dans l'Église, comme l'évoquait Schonfield ci-dessus : « the old fear still persisted ».

Néanmoins, Rabinowitz et son mouvement ont eu une influence notable en Europe de l'Est,

147 Notes d'après Kai Kjaer-Hansen, *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, (Edinburgh: Handsel / Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), p. 147.

148 Ps 19:14, Dt 6:4, Lv. 19:18, Dt 18:15, Mt 4:4, Es 53:12, dans cet ordre.

149 « On the altar in the prayer-hall were the words from Jer 31:31... », Kjaer-Hansen, *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, p. 147. Cet élément provient du témoignage d'un certain Poulsen, visiteur dans cette assemblée, mais Kjaer-Hansen souligne que les photos de l'époque n'attestent pas d'inscription sur l'autel. Il y a donc litige sur l'exactitude de cette inscription, même si sa présence dans ce contexte est très plausible.

150 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, 117 (pour la première citation), 120 (pour la seconde).

151 Sur la controverse au sujet du mouvement suscité par Rabinowitz et ses défenseurs, voir le numéro de la revue *Mishkan* 60 (2009) consacré à la figure emblématique de Chajim Jedidjah Pollak, surnommé Lucky. Ce Juif croyant en Jésus a défendu la position de Rabinowitz contre les accusations d'hérésie. Notons aussi que Franz Delitzsch fut aussi, pendant un temps, supporter de Rabinowitz. Cf. en particulier Kai Kjaer-Hansen, « Controversy about Lucky — Reflections in Light of the Stockholm Conference in 1911 », *Mishkan* 60 (2009): pp. 46-64.

152 Rabinowitz place l'accent sur la dimension ethnique de l'appartenance juive : « ...the Jews who come and hear me preach the Gospel, and who accept the Gospel of Christ, remain Jews still as much as they were formerly ... The Jew may receive Christ and remain a Jew still, even as the Englishman, Frenchman, or German receives Christ and remains an Englishman, Frenchman, or German as before. » cité dans Kjaer-Hansen, *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, pp. 183-184.

dans la dernière moitié du XIX^e siècle et jusque dans l'entre-deux-guerres, en matière de présence et de témoignage auprès de la communauté juive¹⁵³. À titre d'exemple, citons le cas du Rabbi Isaac Lichtenstein, contemporain de Rabinowitz qui, tout en confessant Jésus comme le messie, est demeuré dans le giron du judaïsme traditionnel¹⁵⁴.

Le terme « juif messianique » en tant que tel fait son apparition officielle en 1910. En effet, le premier journal messianique à être publié à Johannesburg en décembre 1910 porte comme nom : « the Messianic Jew »¹⁵⁵. On y retrouve notamment les noms de Philip Cohen (éditeur de la revue) et de Jeddiah (Lucky) Pollak. La publication de cette revue et ses positions en faveur du maintien d'une identité et d'une pratique juive pour les Juifs croyants en Jésus provoquera une levée de boucliers de la part des missions chrétiennes et de la *Hebrew Christian Alliance*. La polémique enfle jusqu'en 1917, moment où le courant juif « messianique » défendu par la revue *The Messianic Jew* est labellisé comme hérétique et judaïsant¹⁵⁶. Cette controverse entre Juifs messianiques et chrétiens hébreux laissera une cicatrice durable dans l'histoire des rapports entre les différents courants de Juifs croyants en Jésus.

Après un temps d'arrêt durant la Première Guerre Mondiale, l'activité des organisations messianiques reprend dans les années 1920. C'est en 1925, à l'initiative de la *British Hebrew Christian Alliance* et de la *Hebrew Christian Alliance of America*, qu'est organisée la première conférence messianique internationale (*International Hebrew Christian Conference*). Elle se tiendra à Londres du 5 au 12 septembre 1925. Dix-huit pays sont représentés. Le 8 septembre, l'assemblée présente votera la création de l'*International Hebrew Christian Alliance* (IHCA), aboutissement du processus d'unification du mouvement messianique initié au XIX^e siècle¹⁵⁷.

La création de cet organe international de référence permettra par la suite la création de mul-

153 Schonfield note la présence de groupes similaires à celui initié par Rabinowitz ailleurs en Europe de l'Est jusque dans les années 1930 : « Spontaneous movements of a deeply spiritual character were to be noted expressing devotion to Jesus, but distinct from any missionary endeavour — the 'Seekers after God' in Russia, the 'Christ-Believing Jews' in Hungary. » Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 125.

154 Rabbi Isaac Lichtenstein (1824-1909) était rabbin en Hongrie à Tapio-Szele. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 119. Voir aussi Stern, *Messianic Jewish Manifesto*, pp. 74-75.

155 En 1895, le magazine chrétien juif *Our Hope* mentionne déjà le terme « Messianic Judaism » dans le titre de sa première édition (Mars 1895) : « A Monthly Devoted to the Study of Prophecy and to Messianic Judaism. » Cf. Rudolph et Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, p. 27, note 22.

156 Pour un récit illustré de cette controverse, voir Rudolph et Willitts, *Introduction to Messianic Judaism*, pp. 27-29.

157 Schonfield rapporte les 6 points de l'IHCA :

1. To foster a spirit of fellowship and co-operation among Hebrew Christians throughout the world.
2. To present a united witness on behalf of Christ, not only to the Jewish people but to the world.
3. To interpret the spirit of the Jewish people to the Christian world, and the spirit of the Christian Gospel to the Jews.
4. To make it possible for Hebrew Christians, (...), to share in activities of Zionism (...)
5. To aid Churches and Societies in their selection of Hebrew Christian candidates (for ministry)
6. To identify Hebrew Christians with the Jewish people in the defence of their just rights (...), and, to protest against the spirit of Anti-Semitism.

Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, pp. 125-126.

tiples antennes nationales en Suisse, Allemagne, Hollande, Russie, Pologne, Suède, Danemark, Lituanie, Autriche, Hongrie, Roumanie, Yougoslavie, mais aussi au Portugal, en Palestine¹⁵⁸, et même jusqu'en Australie¹⁵⁹. Dans les années 1920, des projets de kibboutz messianiques se développent en Palestine et en Pologne. En 1931, l'Alliance forme même le projet de devenir une dénomination chrétienne à part entière. Pour Schonfield, le bilan dressé au terme de son historique du mouvement juif messianique est plutôt positif : « A measure of actual cooperation has been achieved which augurs well for the future, and even in the Church the Alliance has brought recognition that the Jewish Christian has a special position to occupy in the economy of the Kingdom of God. »¹⁶⁰

Seule ombre au tableau, la situation préoccupante de la montée du nazisme en Allemagne où les signes de persécution sont déjà tangibles. Schonfield pressent que la situation en Allemagne pourrait encore dégénérer pour les Juifs¹⁶¹. Mais il est loin d'anticiper l'ampleur de la tragédie qui se profile pour tous les Juifs d'Europe durant la Seconde Guerre Mondiale, tragédie dont les Juifs chrétiens subiront les horreurs de la même façon que leurs coreligionnaires. De fait, le mouvement messianique naissant en Europe de l'Est sera complètement annihilé par la Shoah¹⁶².

Transition

Pour faire le lien avec le mouvement juif messianique contemporain, nous avons donné quelques jalons historiques concernant l'évolution de la place des Juifs croyants en Jésus, place problématique entre deux religions qui se sont construites sur un antagonisme réciproque. Cette section a aussi été l'occasion de souligner deux problèmes préoccupants dans une perspective juive messianique que sont l'antisémitisme dans l'Église et la théologie du remplacement (ou théologie de la substitution) qui ont conduit à une marginalisation progressive des chrétiens d'origine juive. Les données sont rares et parcellaires, mais nous avons pu tout de même évoquer quelques cas remarquables de Juifs croyants en Jésus qui ont cherché à communiquer leur foi à leurs coreligionnaires juifs et ce jusqu'à l'avènement du mouvement des chrétiens hébreux (*Hebrew Christians*) au XIX^e siècle. Ce bref parcours historique

158 En Palestine, l'IHCA est approchée par un groupe de Marranes qui veulent adhérer à l'association. Ils formeront par la suite la *Portuguese Hebrew Christian Alliance*. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 127.

159 Cf. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, pp. 126-127.

160 Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 127.

161 « The accession to power of the Nazi party in Germany initiated a bitter period of Jewish persecution which still continues » Cf. Schonfield, *The History of Jewish Christianity*, p. 127. Schonfield note d'ailleurs que des Juifs chrétiens en Allemagne ont fait appel à l'Alliance car ils faisaient eux aussi l'objet de discriminations de la part du régime Nazi. Pour rappel, la première édition du livre de Schonfield date de 1936.

162 Wasserman indique à titre d'exemple que la ville de Kishinev comptait environ 65 000 Juifs avant 1941. Environ 53 000 d'entre eux ont été tués durant la guerre. La communauté juive, et celle de Rabinowitz au même titre, a été complètement balayée. Cf. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 43.

nous servira d'éclairage en arrière-plan pour mieux comprendre le cadre de pensée du mouvement juif messianique contemporain dans la section suivante.

IV. Le développement du mouvement juif messianique dans la deuxième moitié du XX^e siècle et au XXI^e siècle

Après le drame de la Shoah, le mouvement des chrétiens hébreux en Europe a été quasiment éradiqué. Les Juifs croyants en Jésus, surtout en Europe de l'Est, ont subi le même sort que leurs coreligionnaires juifs. C'est aux États-Unis que renaît, après-guerre et surtout dans les années 1960-70, le mouvement qui va progressivement se définir comme « juif messianique ». Le mouvement connaît un certain essor à partir des années 1980 aux États-Unis et devient assez visible pour susciter l'intérêt des chercheurs universitaires¹⁶³, qu'ils soient Juifs ou non-Juifs. Alors que le mouvement se développe et prend forme, avec une grande variété de courants internes, un certain nombre de questions épineuses se posent pour le présent et le futur du mouvement. Nous terminerons cette section par un bref éclairage du mouvement juif messianique et son développement en France.

1. Naissance du mouvement juif messianique aux États-Unis dans les années 1960-1970

C'est durant les années 1960 aux États-Unis que des groupes de jeunes Juifs devenus croyants en Jésus commencent à revendiquer leur double appartenance juive messianique. Cette revendication s'inscrit dans le cadre de la liberté d'expression et de croyance (ou de non croyance) générée par le mouvement hippie durant cette période¹⁶⁴. En effet, le mouvement des jeunes hippies tend à créer un espace de liberté vis-à-vis des carcans sociétaux (notamment religieux) et ouvre la possibilité pour certains jeunes Juifs d'exprimer leur croyance en Jésus en même temps que leur identité juive, au regard des institutions religieuses établies.

C'est dans cette dynamique qu'est créée en 1973 l'organisation Juifs pour Jésus (*Jews for Je-*

163 À titre de rappel, voici quelques ouvrages de référence du mouvement juif messianique, en anglais et en français, qui formeront la base de notre parcours pour cette section : David Stern, *Messianic Jewish Manifesto* (1988) réédité en 2007 sous le titre *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past* ; les travaux de recherche de Shoshanah Feher, *Passing Over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism* (1998), et Jeffrey Wasserman, *Messianic Jewish Congregations* (2000) ; Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology* (2009) ; David Rudolph et Joel Willitts, éditeurs du collectif déjà cité *Introduction to Messianic Judaism* (2013) ; et enfin l'ouvrage traduit en français de Mark Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère Nostra Aetate, Le Peuple juif et L'identité de l'Église* (2016). Pour les références complètes, voir les notes dans cette section.

164 Jeffrey Wasserman, *Messianic Jewish Congregations: Who Sold this Business to the Gentiles?* (Lenham, MD: University Press of America, 2000), pp. 47-48.

sus) en marge du mouvement évangélique américain *the Jesus movement*¹⁶⁵. L'objectif de Moshe Roisen, fondateur de l'organisation *Jews for Jesus*, est de faire connaître aux Juifs la messianité de Jésus. Juifs pour Jésus s'inscrit donc dans la catégorie des missions d'évangélisation, même si son histoire est indépendante des missions protestantes issues du XIX^e siècle. Le cas de Juifs pour Jésus est remarquable en ce sens que cette organisation composée exclusivement de missionnaires juifs croyants en Jésus marque en quelque sorte le point de départ visible du nouveau mouvement juif messianique. De plus, les campagnes d'évangélisation, aux méthodes parfois controversées¹⁶⁶, tendent à rendre le mouvement messianique visible pour les Juifs aussi bien que pour les non-Juifs¹⁶⁷.

Mais c'est surtout à partir de 1975 et de la conférence Messiah'75 que le mouvement juif messianique s'officialise en tant que mouvement religieux à part entière¹⁶⁸. En effet, cette conférence marque un tournant majeur, avec la réunion de près de six cents participants de nationalités différentes, tous liés au mouvement juif messianique¹⁶⁹. Cet événement marquant donnera lieu à d'autres réunions et conférences par la suite alors que le mouvement juif messianique se développe et se structure progressivement¹⁷⁰.

165 « The reemergence of Messianic Jewish congregations in the late twentieth-century North America (...) is an outgrowth of evangelical Protestantism (...). American Messianic Jewish congregations represent another adaptation of Evangelical Protestantism to the diverse American context. » De même en Israël d'après Wasserman : « there is a strong connection, and even a direct relationship, between the American 'Jesus Movement' of the sixties and the development of Israeli Messianic Judaism. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 73 et p. 115.

166 Wasserman note que *Jews for Jesus* acquiert rapidement une grande notoriété, en bien comme en mal. Cf. Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, pp. 47-48.

167 Ce n'est sans doute pas un hasard si, pour bon nombre de Juifs américains, les Juifs messianiques sont appelés les *Jews for Jesus*. De même en France, dans le champ des études de sciences religieuses, on parle des Juifs pour Jésus, et non des Juifs messianiques. Voir en particulier la notice de Frank La Barbe, « les Juifs pour Jésus (*Jews for Jesus*) » in *Les minorités religieuses en France, panorama de la diversité contemporaine*, éd. Anne-Laure Zwilling, (Montrouge, FR: Bayard, 2020). Le problème d'une telle terminologie est qu'elle est réductrice en ce qu'elle renvoie à une organisation en particulier qui, malgré sa visibilité, ne caractérise pas l'ensemble du mouvement juif messianique. De plus elle revêt, pour certains Juifs, une connotation missionnaire négative.

168 « When Messianic Judaism emerged as a viable form of worship in the late 1960s, it paralleled the growth of the Jesus movement, but it did not officially coalesce until Messiah'75, a national conference that drew six hundred Messianic Jews from all over the world. » Shoshanah Feher, *Passing Over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism*, (Walnut Creek, CA: Altamira, 1998), p. 47.

169 Voir la citation de Feher ci-dessus : Feher, *Passing Over Easter*, p. 47. Pour Paul Liberman, deux dates clefs sont à retenir pour la naissance du mouvement Messianique : 1967 avec la guerre des six jours (cette guerre et la réunification de Jérusalem ont marqué les esprits, y compris chez les Juifs messianiques) et 1975 avec la première grande conférence Messianique (Messiah'75). Liberman écrit dans sa préface : « If 1967 was the birthdate of modern Messianic Judaism, then 1975 was the year the movement officially began to blossom. », Paul Liberman, *The Fig Tree Blossoms: Messianic Judaism Emerges*, (San Diego, CA: Tree of Life, 2001, réédition de l'ouvrage paru en 1976 chez Fountain Press).

170 Mark Kinzer raconte dans son témoignage qu'il est entré en contact avec le monde messianique pour la première fois lors d'une grande conférence charismatique organisée à Kansas City en 1977, conférence qui comportait officiellement une délégation juive messianique. Kinzer rapporte que David Stern avait été désigné comme président de cette délégation juive messianique, constituée aussi des orateurs suivants : Moishe Rosen, Manny Brotman, Art Katz, David Chernoff, Paul Liberman, Ray Gannon et Mike Evans. Dan Juster, membre fondateur de l'UMJC n'était pas présent à cette conférence. Cf. Mark Kinzer, *Scrutant Son Propre Mystère, Nostra Aetate, Le Peuple Juif et L'identité de l'Eglise*, (Les Plans-sur-Bex, CH: Parole et Silence, 2016), pp. 56-57. L'ensemble du chapitre 2 de cet ouvrage (pp. 45-63) décrivant le parcours personnel de Kinzer est instructif pour l'histoire du mouvement juif messianique à la fin du XX^e et au début du XXI^e siècle.

Cette même année 1975, la *Hebrew Christian Alliance of America* (celle fondée en 1915) est renommée *The Messianic Jewish Alliance of America* (MJAA), dont la branche internationale devient l'*International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues* (IAMCS).

D'autres anciennes missions ou organisations changeront également de noms par la suite comme par exemples la *Hebrew Christian Alliance* (fondée en 1866) qui devient la *British Messianic Jewish Alliance*, et aux Etats-Unis la *Chicago Hebrew Mission* (fondée en 1887) devient l'*American Messianic Fellowship*¹⁷¹. Autre changement de nom à noter : l'*American Board of Missions to the Jews* (fondé en 1896) est renommé *Chosen People Ministry* en 1984.

Ces changements de noms marquent un tournant historique significatif dans la définition du mouvement officiellement labellisé dorénavant « juif messianique » et « judaïsme messianique ». L'ancienne dénomination « Hebrew Christian » est abandonnée pour la dénomination « Messianic Jew » plus largement acceptée et employée. Cela dénote aussi une redéfinition identitaire en direction du judaïsme et des racines juives du mouvement de façon plus marquée¹⁷². De même, historiquement, le mouvement juif messianique américain n'affirmera pas « nous sommes les héritiers des chrétiens hébreux du XIX^e siècle » mais plutôt « nous sommes les héritiers de la communauté primitive judéo-chrétienne » et des Juifs croyants en Jésus des premiers siècles¹⁷³. Wasserman note que ce détachement est en partie le résultat de la contreculture des années 1960 dont les nouveaux Juifs messianiques sont issus¹⁷⁴.

2. Développement du mouvement aux Etats-Unis et en Israël dans les années 1980-1990

Deux ans après la conférence *Messiah'75*, en 1979, le mouvement juif messianique continue à se structurer. L'*Union of Messianic Jewish Congregations* (UMJC) est créée en 1979, notamment à

171 Feher, *Passing Over Easter*, p. 45.

172 L'abandon du terme « Hebrew » peut s'expliquer par son aspect un peu ancien, quant à l'abandon du terme « Christian », il dénote une volonté de se démarquer du christianisme et d'éviter toute confusion, au regard des Juifs non-messianiques. Cela dit, le terme « Messianic » renvoie aussi à la notion de Messie/Christ, mais sans l'emploi du terme grec. Il semble donc plus neutre, d'une certaine façon. Voir à ce sujet les questions de définitions évoquées en introduction.

173 Schiffman affirme par exemple : « Present day Messianic Jews are the theological descendants of the Nazarenes (...) » en tant que communautés de Juifs croyants en Jésus avec une théologie orthodoxe, par opposition aux ébionites hérétiques des premiers siècles. Cf. Michael Schiffman, *Return of the Remnant: The Rebirth of Messianic Judaism*, new ed., (Baltimore, MD: Lederer Messianic Publishers, 1996), p. 96.

174 « This influx of young people, many from the sixties' counterculture, changed the American Messianic Jewish movement. (...) Now it was under the influence of a largely theologically uneducated and socially radical group of leaders who had little, if any, knowledge of traditional Gentile Christianity. », Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 49.

l'initiative de Daniel Juster et John Fischer. La MJAA et l'UMJC représentent ensemble les deux plus grandes dénominations juives messianiques aux Etats-Unis¹⁷⁵.

Sur le plan de la littérature juive messianique, des publications représentatives paraissent dans les années 1980. Arnold G. Fruchtenbaum fait office d'auteur pionnier avec son ouvrage *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*¹⁷⁶, réédité en 1983. David Stern publie son fameux *Messianic Jewish Manifesto*¹⁷⁷ en 1988 et justifie ainsi l'opportunité de la publication de son ouvrage : « The development of Messianic Judaism in the last twenty years, including the emergence of Messianic Jewish congregations by the dozens, suggests that the time for the Messianic Jewish Manifesto has come. »¹⁷⁸ Ce dernier sera aussi l'auteur d'une traduction juive messianique du Nouveau Testament, puis de l'ensemble de la Bible, assez largement diffusées¹⁷⁹. L'année suivante, Arnold Fruchtenbaum publie son imposant volume intitulé : *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*¹⁸⁰. D'autres ouvrages de référence pour le mouvement juif messianique sont publiés dans les années 1990. Citons tout particulièrement l'ouvrage de Dan Juster, *Jewish Roots*¹⁸¹ en 1995.

Le mouvement juif messianique aux Etats-Unis connaît durant cette période une croissance numérique de sorte que, vers la fin des années 1990 (1997) on estimait qu'il y avait entre 10 000 et 20 000 Juifs messianiques. Mais comme le rappelle Feher, ce genre d'estimation reste très approximative¹⁸².

Parallèlement, en Israël, les premières congrégations messianiques naissent principalement dans le sillage des dénominations chrétiennes implantées sur place¹⁸³, puis avec le désir d'avoir des congrégations juives messianiques réellement israéliennes, le mouvement s'autonomise¹⁸⁴.

175 Feher, *Passing Over Easter*, p. 46.

176 La première édition est publiée dès 1974 chez Canon Press. Une édition revue et augmentée est parue en 2011. Le changement dans le titre est révélateur de l'évolution du mouvement. Cf. Arnold G. Fruchtenbaum, *The Remnant of Israel: The History, Theology, and Philosophy of the Messianic Jewish Community*, (San Antonio, TX: Ariel Ministries, 2011). Sachant qu'il faut aussi prendre en considération le fait que l'opinion de Fruchtenbaum a évolué avec le temps. Dans les années 1980, il était opposé à l'idée de fonder des congrégations juives messianiques et s'affiliait plutôt au courant *Hebrew Christian*. Mais à partir des années 2000, Fruchtenbaum s'affilie plus volontiers au mouvement juif messianique dans son ensemble.

177 Comme nous l'avons dit, cet ouvrage reste une référence, d'où sa réédition à l'identique en 2007 sous le titre : *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past*.

178 David H. Stern, *Messianic Jewish Manifesto: A Modern Movement with an Ancient Past*, (Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2007), p. 75.

179 La traduction de David Stern, *The Complete Jewish Bible*, a été publiée en 1998.

180 Arnold G. Fruchtenbaum, *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*, Rev. ed. (Tustin, CA: Ariel Ministries, 1996). Première édition en 1989. Ouvrage majeur pour le mouvement juif messianique, quoi que très marqué par la théologie dispensationaliste.

181 Daniel Juster, *Jewish Roots: A Foundation of Biblical Theology*, (Shippensburg, PA: Destiny Image Publishers, 1995).

182 « Messianic Judaism has grown from a handful of members in 1975 to a substantial movement today, although it is very difficult to obtain accurate numbers of Messianic Believers. » Feher, *Passing Over Easter*, p. 47.

183 « Many of the congregations in Israel had their genesis under the auspices of foreign missionary agencies. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 55.

184 « We have demonstrated that modern Messianic has its genesis in Protestant Evangelical Christianity. It grew out of the Western individualistic tradition and was greatly influenced by the American counter-cultural revolution of the 1960s. This

Harvey résume les sept questions fondamentales, relatives à la définition du mouvement juif messianique, posées par Arnold Fruchtenbaum dans son premier ouvrage, questions qui demeurent pertinentes et que nous reproduisons ici¹⁸⁵ :

- 1- Le problème de définition (identitaire), non seulement entre « chrétien hébreu » et « judaïsme messianique », mais aussi entre « judéité » et « judaïsme ».
- 2- Le problème de la relation entre « le judaïsme biblique » et « le judaïsme rabbinique ».
- 3- La question du positionnement, à savoir si le judaïsme messianique devrait être considéré « comme une branche de l'Église ou bien comme faisant partie de l'éventail du judaïsme ».
- 4- La question théologique qui consiste à considérer si Juifs et chrétiens adorent le même Dieu, sachant que le Dieu trinitaire d'après les Écritures est pourtant « exactement le type de Dieu que le judaïsme rejette »¹⁸⁶.
- 5- La question de la place de la Loi de Moïse dans la vie du croyant juif.
- 6- La question de la nature de l'autorité du Nouveau Testament.
- 7- La question de la terminologie pour parler des assemblées juives messianiques : faut-il les qualifier « d'églises », « d'assemblées » ou de « synagogues » et quel style de liturgie devrait être pratiqué.

La question 3 de l'encadré ci-dessus est tout particulièrement pertinente pour le mouvement juif messianique à la fin des années 1990 et au début des années 2000, avec la question 5, elle-même objet de nombreux débats internes. En ce qui concerne la question du positionnement par rapport au judaïsme, l'évolution du mouvement juif messianique tend vers un rapprochement du judaïsme, tant du point de vue de l'identification aux racines juives du mouvement que dans un but de reconnaissance de la part du judaïsme, certains parmi les Juifs messianiques souhaitant que le mouvement juif messianique soit officiellement reconnu comme une branche du judaïsme¹⁸⁷.

Comme le souligne Feher dans son étude menée à la fin des années 1990, le mouvement juif messianique demeure en plein questionnement quant à son identité et son positionnement religieux vis-à-vis de ses deux parents que sont le judaïsme et le christianisme (principalement évangélique)¹⁸⁸.

Comme l'exprime David Stern, le mouvement juif messianique traverse une période de crise identitaire

is true of both North American and Israeli Messianic Judaism. The differences in American and Israeli Messianic Judaism are largely a matter of context. », Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 154.

185 D'après Arnold G. Fruchtenbaum, *Hebrew Christianity: Its Theology, History and Philosophy*, (Tustin, CA: Ariel Ministries Press, 1983), résumé par Richard Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, pp. 43-44 (notre traduction).

186 « (...) the Triune God of the scriptures is ' exactly the type of God that Judaism claims not to believe in ' » et dans ce sens, Harvey souligne plus loin : « (...) Maimonides' second Principle of Faith excludes the possibility of a plural unity. In declaring that God's unity was unlike that of any other, his choice of the word *yachid* rather than *echad* was deliberate. » Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, pp. 68-69.

187 Sur ce recentrage du mouvement, Feher écrit : « (...) the movement has shifted from a primarily Christian-centered system of belief to one that increasingly celebrates its Jewish roots. » Feher, *Passing Over Easter*, p. 61. Et Wasserman fait un constat semblable : « Some congregations seem to understand evangelism as the ' existenc of a Messianic congregation within a Jewish community, hoping that one day Messianic Judaism would be recognized as another branch of Judaism. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 53.

188 « The Messianic community is constantly working to form its identity. This work entails an ongoing negotiation between Jewish and Christian cultures, and thus results in ambiguities, dilemmas, and hierarchis. A Question that arises from this process is *whether Messianic Believers can identify satisfactorily with two communities that traditionally call for exclusive identification.* » « Messianic Believers are between two social worlds: the worlds of Evangelicalism and of Judaism. *Messianics consider themselves a continuation of both*, a bridge that joins the two traditions. Both parent traditions, however, view them as apostates. » Feher, *Passing Over Easter*, p. 75 pour la première citation et p. 142 pour la seconde. Italiques ajoutées.

qui est l'un des principaux défis du mouvement au tournant du siècle¹⁸⁹.

3. Essor et enjeux au début du XXI^e siècle

Les questionnements évoqués ci-dessus n'empêchent pourtant pas le mouvement de grandir. Les réflexions se poursuivent parmi les Juifs messianiques dont les positions divergentes sont exprimées sur un certain nombre de sujets dans le livre édité par Dan Cohn-Sherbok en 2001, *Voices of Messianic Judaism*, dont le sous-titre est révélateur : *Confronting Critical Issues Facing a Maturing Movement*¹⁹⁰. Le mouvement juif messianique est en effet en voie de maturation, mais encore loin d'être un mouvement mature au début du XXI^e siècle¹⁹¹. Le mouvement demeure très multiforme, comme en témoigne la diversité des opinions exprimées dans l'ouvrage. Cette diversité, comme le note Richard Harvey, provient des multiples facteurs d'influence qui orientent le positionnement du mouvement (rapport entre christianisme et judaïsme, rapport entre Juifs messianiques en Israël et dans la Diaspora, etc.)¹⁹².

Un facteur à prendre en compte est la proportion de non-Juifs dans la croissance numérique des assemblées messianiques. Ray Gannon, rabbin juif messianique de la première heure, estime qu'il y aurait 400 assemblées messianiques aux Etats-Unis. Celles-ci ne compteraient, en proportion, qu'environ 5% de Juifs croyants en Jésus¹⁹³. Les assemblées juives messianiques sont donc majoritairement composées de non-Juifs¹⁹⁴. Se pose alors la question de l'intégration de ces non-Juifs dans les assemblées

189 « As we are saying here and there throughout this book, Jewish believers have an identity crisis, (...). The identity crisis consists in how to put together and express the Jewish and Messianic elements in their own lives. », Stern, *Messianic Judaism*, p. 137.

190 Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Voices of Messianic Judaism: Confronting Critical Issues Facing a Maturing Movement*, Baltimore, (MD: Lederer Books, 2001). On retrouve dans cet ouvrage collectif certains contributeurs majeurs du mouvement juif messianique comme Dan Juster, Mark Kinzer, David Rudolph, Michael Schiffman, John Fischer, Arnold Fruchtenbaum, *et al.*

191 Wasserman l'affirme au sujet du mouvement messianique israélien : « The Messianic Jewish congregational movement in Israel is not yet a mature movement, but something about it is working. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 145.

192 Sur la différence de contextualisation identitaire, Harvey écrit : « Such pluralism of practice and interpretation reflects the Jewish and Christian influences in the Messianic Jewish movement. The Diaspora nature of much of the movement emphasises the religious expression of Judaism as a means of cultural identification, whereas in the Land of Israel the majority of Israeli Messianic Jews do not need to assert 'Jewishness' in such 'religious' ways, and react against the Orthodox influence. », Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, p. 221.

193 Propos recueillis à la suite de la conférence de Ray Gannon, « Messianic synagogues and models of Jewish ministry » (conférence, HET-Pro, St-Légier: CH, 21 Mars, 2019). La statistique mentionnée est d'autant plus intéressante que l'on retrouve à peu près les mêmes proportions en France dans un contexte numérique tout à fait différent.

194 « Who then is being won to American Messianic Jewish congregations? For the most part, the majority of members and leaders of American Messianic Jewish congregations are Gentiles. », Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*,

juives messianiques. Cette question est l'une des problématiques principales du mouvement dans sa phase de croissance.

Baruch Maoz, responsable d'une assemblée en Israël, ne se définissant lui-même pas comme « Juif messianique », formule dans un ouvrage publié en 2003, un certain nombre de critiques au mouvement juif messianique dont il questionne à la fois les pratiques et l'évolution¹⁹⁵. L'une de ses préoccupations concerne justement la place des non-Juifs au sein des assemblées juives messianiques. Maoz souligne qu'il est embarrassant pour le mouvement qu'une bonne partie voire la majorité des membres d'assemblées messianiques soient des non-Juifs... y compris parmi les leaders¹⁹⁶. Ce fait est d'autant plus problématique selon lui que les non-Juifs qui fréquentent les assemblées juives messianiques en viennent à pratiquer des coutumes juives qui ne les concernent pas¹⁹⁷. Même s'il reconnaît comme louable l'effort d'adaptation du mouvement juif messianique en vue du témoignage auprès des autres Juifs¹⁹⁸, il critique le fait que les assemblées juives messianiques se rapprochent de la logique des églises ethniques, ecclésiologie qu'il ne considère pas comme bibliquement fondée¹⁹⁹. Il demeure très critique à l'égard des pratiques issues du judaïsme dans les assemblées juives messianiques tout en remarquant une augmentation de ces pratiques, y compris dans les assemblées messianiques israéliennes²⁰⁰.

En lien avec cette problématique se pose la question d'une *halakha* juive messianique²⁰¹. Cette initiative est notamment celle du mouvement *Hashivenu*, dont Mark Kinzer est l'un des porte-paroles²⁰². Kinzer défend une approche positive de la Torah et encourage le mouvement juif messianique

p. 160. Il est bien entendu difficile d'annoncer une statistique fiable sur la composition de ces assemblées.

195 Baruch Maoz, *Judaism Is Not Jewish: A Friendly Critique of the Messianic Movement*, Ross-shire, (GB: Christian Focus, 2003).

196 Maoz, *Judaism Is Not Jewish*, p. 171.

197 « The greater part of the Messianic Movement is made up of Gentiles who have no business embracing Jewish national customs in the first place. And most of the Jewish people in the movement had no interest in these customs prior to their conversion. » Et plus loin, « In an effort to be different, Messianic Judaism has created liturgical practices that can in no case be recognised as Jewish, although a large and still growing Gentile populace seems to think that they are. » Maoz, *Judaism Is Not Jewish*, p. 146 et pp. 183-184. Maoz a une position très critique au point de considérer que les pratiques juives dans les cultes messianiques relèvent du folklore.

198 « The goal - highly commendable in itself - is to create within the Jewish people a distinct entity that will be recognisably Jewish and, at the same time, true to the gospel and therefore uniquely capable of presenting the gospel to our nation. », Maoz, *Judaism Is Not Jewish*, p. 38.

199 « There are no biblical and therefore no theological grounds for ethnically focused congregations. » Maoz, *Judaism Is Not Jewish*, p. 198.

200 « Having said that, it is necessary to recognise that there is a growing tendency among some Israeli congregations to emphasise their Jewishness in terms of the American-born Messianic Movement. », Maoz, *Judaism Is Not Jewish*, p. 40. Il nuance en cela l'analyse de Wasserman dont la conclusion était la suivante : « The issue that critically impacts Messianic Jewish discipleship is Torah observance. Although there is some movement toward a stricter Torah-observant lifestyle in Israel, the real debate is in American Messianic circles. » Wasserman, *Messianic Jewish Congregations*, p. 158.

201 La *halakha* désigne tout à la fois la pratique religieuse et la conduite du croyant dans la vie quotidienne.

202 Kinzer est aussi membre du *Messianic Jewish Rabbinical Council* (<http://ourrabbis.org/main/>, consulté le 5 août 2023), une branche du mouvement des *Messianic Jewish Synagogues*.

à la maturité en assumant pleinement la tradition du judaïsme²⁰³.

De fait, deux courants principaux se distinguent aujourd'hui au sein du mouvement juif messianique américain²⁰⁴ incarnés par les deux principales organisations que sont, d'une part la *Messianic Jewish Alliance of America* (MJAA), qui représente l'aile proche du christianisme évangélique, moins centrée sur la Torah, et d'autre part l'*Union of Messianic Jewish Congregations* (UMJC), qui est la partie du mouvement la plus proche du judaïsme et qui défend davantage l'importance de la Torah dans une perspective rabbinique²⁰⁵.

Cela dit, malgré cette diversité et certaines tensions, le mouvement juif messianique dans son ensemble continue de se donner les moyens de la maturité avec des outils tels que la traduction de David Stern qui a servi de base à l'édition d'une Bible d'étude juive messianique : *The Complete Jewish Study Bible*²⁰⁶ publiée en 2016. Notons aussi la poursuite de la réflexion théologique juive messianique via les conférences académiques du *Borough park symposium*²⁰⁷. Mais aussi par la création de la *Society of Post-Supersessionist Theology*, dans laquelle on retrouve les noms de leaders du mouvement comme David Rudolph, Mark Kinzer et Kendall Soulen²⁰⁸.

D'après Rudolph, le défi actuel du mouvement juif messianique (en tout cas aux Etats-Unis) est sa reconnaissance dans le panorama religieux et son acceptation dans le dialogue inter-religieux²⁰⁹. Cette problématique soulignée par Rudolph renvoie au fait que, pour les Juifs messianiques, la question principale qui se pose en réalité est celle de la définition de leur judaïsme. Si tous semblent d'accord pour dire qu'un messianique reste un Juif, selon quel critère définir sa judéité ? Par la naissance et/ou par un certain degré de pratique du judaïsme traditionnel ? C'est en réalité cela l'un des principaux défis du mouvement juif messianique actuel.

203 Voir en particulier la 5e des 7 valeurs du groupe *Hashivenu* sur la valorisation de la tradition juive. Cf. le site <http://hashivenu.org/> (consulté le 5 août 2023).

204 D'après une étude de Gabriela Reason, « Competing Trends in Messianic Judaism: The Debate Over Evangelicalism » (senior thesis, department of religious studies, Yale university, 2002) cité par Harvey qui en donne le commentaire suivant : « The UMJC identifies closely with the Jewish community and seeks acceptance within it, whilst the IMJA, with its revivalist and Fundamentalist leanings, remains within evangelical sub-culture. » Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology*, p. 38.

205 Sur cette question du rapport à la Torah chez les Juifs messianiques, voir notre article : Michaël de Luca, « Torah, Torah pas ? » *La Revue Réformée* 288, tome LXIX, (2018): pp. 1-28.

206 *The Complete Jewish Study Bible*, (Peabody, MA: Hendrickson / Clarksville, MD: Messianic Jewish Publishers, 2016).

207 Le cinquième cycle de conférences sur le thème « New Testament Studies from Christian and Jewish Perspectives » a eu lieu en Février 2020. Cf. <https://boroughparksymposium.com/> (consulté le 5 août 2023).

208 Ce dernier est un non-Juif très impliqué dans le mouvement juif messianique. Il préside actuellement cette organisation dont le dernier meeting s'est tenu en novembre 2019. <https://www.spostst.org/> (consulté le 5 août 2023).

209 Dans l'échange à la suite de sa conférence, David Rudolph, « Messianic Judaism and Jewish-Christian Dialogue », (conférence, HET-Pro, St-Légier: CH, 21 Mars, 2019), Rudolph indique : « In 2018, Messianic Judaism applied to be part of the larger Jewish-Christian dialogue. [But] Religious dialogue excludes Messianic Judaism because it threatens the integrity and distinctiveness of both Christianity and Judaism. They must be respected in their distinctiveness. [The problem is that] Messianic Judaism blurs the distinctiveness. Messianic Jews are not moving from one tradition to another, they remain Jews. » Et il conclut : « Messianic Jews are challenging a deep historical religious distinction ».

4. Le mouvement messianique en France au XX^e siècle

Mimouni, spécialiste du judéo-christianisme ancien que nous avons déjà cité, fait indirectement référence au mouvement juif messianique contemporain. Il écrit :

Le judéo-christianisme n'a, en effet, pas disparu, il existe toujours. On peut certes difficilement rattacher le judéo-christianisme moderne au judéo-christianisme ancien, mais force est de constater que des personnes se disent judéo-chrétiennes, se veulent judéo-chrétiennes. Ce sont, la plupart du temps, des personnes d'origine juive qui confessent les croyances du christianisme, sans abandonner pour autant les observances du judaïsme²¹⁰.

Ayant donné cette définition des judéo-chrétiens « modernes », Mimouni affirme que ceux-ci sont « trop souvent ignorés ». En s'appuyant sur les travaux de Jacques Gutwirth²¹¹, il conclut que ce mouvement est « un phénomène typiquement nord-américain »²¹². Ces affirmations sont vraies, comme l'exposé historique de notre section précédente l'a montré. Cela dit, Mimouni semble pour autant ignorer le phénomène juif messianique français.

En France pourtant, le mouvement juif messianique est représenté par au moins trois types d'organisations : le journal juif messianique *Le Berger d'Israël*, l'organisation *Juifs pour Jésus* basée à Paris, et quelques assemblées juives messianiques à Paris et à Marseille. Donnons quelques repères historiques pour chacune.

Le Berger d'Israël est un journal qui est né durant l'entre-deux-guerres et qui était à l'origine destiné à l'évangélisation des réfugiés Juifs d'Allemagne et d'Europe de l'Est arrivés à Paris. L'historique donné sur le site du Berger d'Israël rappelle le lien fondateur avec l'organisation *Chosen People Ministries* :

L'œuvre du Berger d'Israël a été fondée en 1936 par le pasteur Henri Vincent, au sein de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France (FEEBF), en coopération avec une organisation juive américaine (*American Board of Missions to the Jews*, aujourd'hui *Chosen People Ministries*). En 2002, l'organisation du Berger d'Israël a été restructurée et ses activités redynamisées avec un renforcement des liens avec le Mouvement messianique international et l'œuvre américaine des origines²¹³.

Le Berger d'Israël est aujourd'hui en France le principal journal à caractère juif messianique, outre le magazine de l'organisation *Juifs pour Jésus*.

210 Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, pp. 40-41.

211 Jacques Gutwirth, *Les Judéo-chrétiens d'aujourd'hui*, Sciences Humaines et Religions, (Paris: éditions du Cerf, 1987).

212 Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien*, p. 41.

213 <https://lebergerdisrael.org/qui-sommes-nous/> (consulté le 5 août 2023).

« Juifs pour Jésus » est la branche française de l'organisation *Jews for Jesus*. Le bureau de Juifs pour Jésus à Paris a été créé 1992. En France, « Juifs pour Jésus » est l'organisation juive messianique la plus connue, notamment parce qu'elle est rendue visible par le biais de ses campagnes d'évangélisation. De fait, « Juifs pour Jésus » fait office, dans une certaine mesure, de figure représentative du mouvement juif messianique en France.

Il existe pourtant aussi, dans le panorama français, quelques assemblées juives messianiques. On en compte, à l'heure actuelle, deux à Paris et une à Marseille. La plus ancienne de ces assemblées est celle de la rue Omer Talon à Paris. L'assemblée *El Bethel*²¹⁴ a été fondée en 1964 par Paul Genassia. L'association d'abord appelée TMPI (Témoignage Messianique auprès du Peuple d'Israël) vise à rassembler des Juifs et des non-Juifs croyants en Jésus dans un cadre culturel juif messianique, ce qui apparaît comme une entière nouveauté dans le panorama ecclésial français à l'époque. Paul Genassia a été le premier à être consacré rabbin messianique en France. Il a aussi contribué à fonder l'assemblée *Beth Yechoua* à Bruxelles. En 1986, l'assemblée *El Bethel* a officiellement été affiliée à l'Association des Synagogues Messianiques²¹⁵. Récemment, l'assemblée *El Bethel* est devenue partenaire du programme international *Yeshivat Shuvu*, en lien avec l'organisation *ahavat ammi*²¹⁶. Mentionnons aussi l'assemblée *Gan Eden*, menée par le pasteur juif messianique David Cohen, qui s'est constituée en 2005. Elle est aussi affiliée à l'IMJA²¹⁷. De fait, malgré leur petit nombre, les assemblées juives messianiques en France sont représentatives des principales tendances qui existent au sein du mouvement juif messianique au niveau global.

214 Cf. <https://el-bethel.fr/> (consulté le 5 août 2023). Les informations sur l'historique de cette assemblée proviennent de notre interview avec Emmanuel Rodriguez Perez, entretien par vidéo conférence, le 4 Avril 2019.

215 Francisation du nom de l'*International Alliance of Messianic Congregations and Synagogues*. Cf. <https://iamcs.org/congregations> (consulté le 5 août 2023). Celle-ci recense officiellement deux assemblées juives messianiques en France et une en Belgique.

216 <https://ahavatammi.org/> (consulté le 5 août 2023).

217 Cf. <https://theimja.org/france/> (consulté le 5 août 2023). David Cohen était mentionné comme antenne de la branche française de l'IMJA en 2020, à l'heure actuelle aucun représentant n'est mentionné pour la France.

Conclusion

Disons simplement pour conclure ce parcours historique qu'il existe, même en France, un mouvement juif messianique, certes méconnu, mais qui soulève, pour ceux qui s'y intéressent, un certain nombre de problématiques théologiques, ecclésiologiques et socio-religieuses, en particulier en ce qui concerne les frontières entre judaïsme et christianisme. Dans le cadre limité de notre étude, nous nous contenterons de remarquer que, du point de vue des observateurs du mouvement juif messianique et des acteurs du dialogue œcuménique, la question de la continuité de l'alliance et des promesses faites à Israël est au coeur des débats. Ces quelques considérations nous invitent à nous questionner sur le rapport que le protestantisme évangélique peut entretenir avec le mouvement juif messianique en tant que « nouveau » mouvement religieux. Dans quelle mesure le mouvement juif messianique tel que nous l'avons présenté dans ces pages est-il un mouvement issu du protestantisme évangélique du XX^e siècle ? Ce mouvement contemporain, multiforme, encore en recherche de sa propre identité religieuse relève, nous semble-t-il, d'une aspiration bien plus ancienne de Juifs qui désirent revendiquer à la fois leur croyance en Jésus comme le messie d'Israël, mais aussi leur pleine appartenance au peuple juif, dans ses différents aspects culturels et religieux. L'avenir nous dira si, et comment, les Juifs messianiques parviendront à faire entendre leur voix.

LA GÉNÉALOGIE DE JÉSUS (MATTHIEU 1,1-17) ET LE MIDRASH

Les chrétiens peu familiers du judaïsme sont souvent inconscients de la manière dont les auteurs du Nouveau Testament étaient pétris de la tradition orale d'Israël. Beaucoup de lecteurs, par exemple, sautent le texte qui ouvre le Nouveau Testament, la généalogie de Jésus (Mt 1,1-17), la trouvant trop ennuyeuse. Pour ceux qui la lisent malgré tout, elle est tout au plus une information leur indiquant que Jésus était un descendant de David et d'Abraham. Les plus férus de la Bible savent que, pour les auteurs bibliques, donner la généalogie d'un personnage équivalait à présenter sa carte d'identité.

Tel est bien le but de ces 17 premiers versets de Matthieu, certes ! Mais que veulent-ils dire ? Pour en renouveler l'approche, je vous propose de les comparer avec un texte de la tradition rabbinique trouvé dans Exode Rabbah 15,26²¹⁸ ; il offre d'étonnantes parallèles avec cette généalogie de Jésus. Voici un tableau synoptique de ces deux textes mis en parallèle :

Tableau synoptique

Matthieu 1,1-17 (Traduction de l'auteur)

¹Livre de la généalogie de Jésus, messie, fils de David, fils d'Abraham.

218 Exode Rabbah est une partie du Midrash Rabbah, un commentaire rabbinique systématique des cinq livres de la Torah (pentateuque) et des *Cinq Rouleaux* (Ruth, Cantique, Qohéleth, Lamentations et Esther). Il s'agit d'une compilation des explications rabbiniques du texte biblique dont certaines remontent aux premiers siècles apr. J.-C., peut-être même avant. Ces interprétations variées, voire divergentes, sont placées l'une à côté de l'autre pour l'édification du lecteur qui peut choisir celles qui conviennent le mieux à ses besoins présents. Pour les citer, j'utiliserai l'abréviation courante du livre biblique, suivie d'un R majuscule ; ainsi ExR 15,26 signifie Exode Rabbah, chapitre 15, section 26.

Exode Rabbah 15.26²¹⁹

15,26 — Autre interprétation²²⁰.
CE MOIS²²¹ SERA POUR VOUS...
Voici ce qui est écrit : « En ses jours justice fleurira et grande paix jusqu'à la fin des lunes » (Ps 72,7). Avant même la sortie d'Égypte, le Saint béni soit-il fit savoir à Israël par allusion que la royauté ne durerait pas plus de trente générations, comme il est dit : « Ce mois sera pour vous en tête des autres mois » (Ex 12,2). Un mois compte trente jours et votre royaume ne durera pas plus de trente générations. Le premier jour de Nissan, la lune commence à briller et sa lueur ne cesse de croître jusqu'au quinze du mois, puis elle devient pleine. Mais du quinze au trente, sa lumière diminue, et le trentième jour, la lune devient invisible. De même, il y a quinze générations d'Abraham à Salomon²²².

²Abraham devint père d'Isaac,

Isaac devint père de Jacob,

Jacob devint père de Juda et ses frères.

Juda devint père de Pharès et Zérah

- de Tamar,

Pharès devint père de Heçron,

Heçron devint père de Aram,

⁴Aram devint père de Aminadab,

'Aminadab devint père de

Nahshon,

Nahshon devint père de Salmon,

⁵Salmon devint père de Boaz - de

Rahab,

Boaz devint père de Obed - de

Ruth,

Obed devint père de Jessé,

⁶Jessé devint père de David, le roi.

219 Exode Rabbah est un commentaire rabbinique sur l'Exode daté du XI^e s., mais contenant des traditions sans doute très anciennes et pouvant remonter à avant l'ère chrétienne. La traduction est tirée de l'édition numérique, *Midrash Rabba*, Version 2.0 © Objectif-Transmission – © Éditions du Cerf pour la traduction française.

220 Une bonne partie d'ExR 15 est consacrée à mettre côte à côte diverses explications d'Ex 12,2, traduit habituellement : « Ce mois sera pour vous le premier des mois », (TOB), mais que Chouraqui traduit littéralement : « Cette lunaison est pour vous, tête des lunaisons » ; en hébreu : הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֵם רִאשׁוֹן הַחֹדֶשִׁים ;

221 La racine שׁוּדַח (cHDSH) traduite ici par « mois » signifie « nouveau », d'où « nouvelle lune », « lunaison » = « mois », puisque les mois lunaires vont d'une nouvelle lune à l'autre. Cela permet de comprendre pourquoi le Midrash Rabbah passe facilement de « mois » à « lune » et inversement.

222 Pour la différence entre 14 et 15 générations ou jours pour la demi-lunaison, voir notre commentaire infra. Ce passage aurait pu être placé comme parallèle à Mt 1,17.

C'est Abraham qui commença à répandre la lumière, comme il est dit : Qui a suscité de l'Orient celui que la justice appelle à sa suite ? (Is 41,2)²²³.

223 ExR cite bien Texte Massorétique : מִי הָעִיר מִמְּזוּחַח (« Qui a suscité [הָעִיר] de l'Orient »), mais le contexte montre que le commentateur devait lire « fait briller » (הָאִיר). En hébreu la prononciation est quasiment similaire, et GnR 43,3 témoigne et confirme que la lecture « fait briller » était utilisée par les rabbins.

Vint ensuite Isaac qui, irradiait lui aussi, comme il est dit : La lumière se lève pour le juste (Ps 97,11).

Vint enfin Jacob qui apporta encore plus de lumière, comme il est dit : La lumière d'Israël deviendra un feu (Is 10,17).

Ensuite, il y eut Juda,
Pharès,
Heçron,
Ram,
Aminadab,
Nahshon,
Salmon,
Boaz,
Obed,
Jessé,
David.

David devint père de Salomon de la femme d'Urie.

C'est à l'avènement de Salomon que la lune fut pleine, comme il est dit : « Salomon s'assit sur le trône de Yahvé pour régner » (1 Ch 29,23). Comment donc un homme peut-il s'asseoir sur le trône du Saint béni soit-il ? N'est-il pas écrit : Son trône était flammes de feu (Dn 7,9). En fait, le Saint béni soit-il règne d'un bout à l'autre de l'univers, il domine tous les rois, comme il est dit : « Tous les rois de la terre te rendent grâce » (Ps 138,4). Or Salomon régna lui aussi d'un bout à l'autre de l'univers, comme il est dit : « Tous les rois de la terre voulaient être reçus par Salomon » (2 Ch 9,23). « Et chacun apportait son présent » (ib. 24). C'est pourquoi il est dit : « Salomon s'assit sur le trône de Yahvé pour régner » (1Ch 29,23). Le Saint béni soit-il est revêtu de gloire et de splendeur ; il a donc conféré à Salomon la gloire de la royauté, comme il est dit : « Il le revêtit d'une gloire royale » (ib. 25). Et à propos du trône du Saint béni soit-il, il est dit : « Quant à la forme de leurs faces, ils avaient une face d'homme, et tous les quatre avaient une face de lion » (Ez 1,10). Or, de Salomon il est dit : « Sur les traverses du châssis, il y avait des lions, des taureaux et des chérubins » (1 R 7,29). Et un autre verset affirme : « La forme des roues était celle d'une roue de char » (ib. 33). Rien de mauvais ne touche le trône du Saint béni soit-il, comme il est dit : « le méchant n'est pas ton hôte » (Ps 5,5). Et de Salomon il est dit : « je n'ai ni adversaire ni contrariété du sort » (1 R 5,18) Le Saint béni soit-il fit

six firmaments ; lui-même trône dans le septième. Or il est dit du trône de Salomon : « Ce trône avait six degrés » (1R 10,18). Et Salomon trônait sur le septième degré. C'est alors que la lune fut pleine.

⁷Salomon devint père de Roboam,
Roboam devint père de Abyah,
Abyah devint père de Assa.

⁸Asa devint père de Josaphat,
Josaphat devint père de Joram,

Joram devint père de Osias,
⁹Osias devint père de Jotam,
Jotam devint père de Achaz,
Achaz devint père de Ézéchiass,
¹⁰Ézéchiass devint père de Manassé,
Manassé devint père de Amon,
'Amon devint père de Josias,
¹¹Josias devint père de Jékonia et ses
frères,
lors de l'exil à Babylone.

eux et maintenaient la paix entre Israël et Dieu (ha-maqom), comme il est dit : « Écoutez, montagnes, le procès de Yahvé » (Mi 6,2). Jusqu'à quand les Patriarches prièrent-ils pour Israël ? Jusqu'à ce que Sédécias perdît ses yeux et que le Temple fût détruit, comme il est dit : « Et une grande paix jusqu'à l'extinction de la lune » (Ps 72,7). Autrement dit, pendant les trente générations qui s'écoulèrent depuis l'instauration de la royauté.

Par la suite, les rois se mirent à décliner :
Fils de Salomon : Roboam ;

Abiya son fils,
Asa son fils (1 Ch 3,10).
Puis Josaphat,
Joram,
Ochozias,
Joas,
Amasia,
Ozias,
Jotam,
Achaz,
Ézéchiass,
Manassé,
Amon,
Josias,
Joachim.

À l'avènement de Sédécias dont il est dit :
« Puis il creva les yeux de Sédécias : (Jr 39,7) la lumière de la lune vint à cesser.
Pendant toutes ces années, Israël avait
beau pécher, les Patriarches priaient pour

¹²Après l'exil à Babylone,
 Jékonia devint père de Shéalthiel, -----
 Shéalthiel devint père de Zorobabel, -----
¹³ Zorobabel devint père de Abihoud, -----
 Abihoud devint père de Éliakim, -----
 Éliakim devint père d'Azour, -----
¹⁴Azour devint père de Sadoq, -----
 Sadoq devint père de Jakin, -----
 Jakin devint père de Élihoud, -----
¹⁵Élihoud devint père de Éléazar, -----
 Éléazar devint père de Matan, -----
 Matan devint père de Jacob, -----
¹⁶Jaacob devint père de Joseph, -----
 l'époux de Marie, de qui est né Jésus,
 appelé le messie. -----

¹⁷Toutes les générations sont donc :
 d'Abraham à David : quatorze
 générations.
 De David à l'exil de Babylone : quatorze
 générations.
 Et de l'exil de Babylone jusqu'au messie :
 quatorze générations.

Par la suite, qui assura la paix à
 Israël ? Dieu lui-même, comme il
 est dit : « Que Yahvé te découvre
 sa face et t'apporte la paix ! » (Nb
 6,26).

Commentaire :

Tout d'abord, une remarque : la différence 14 ou 15 jours (générations) entre Matthieu et le Midrash Rabbah pour un demi-cycle lunaire n'est pas significative : une lunaison dure un peu plus de 29,5 jours ; donc la moitié d'un cycle se situe entre 14 et 15 jours. Et ici, dans le texte qui nous intéresse, on est davantage orienté vers la théologie que vers l'astronomie. De plus, le compte qui permet de passer d'Abraham à David en 14 générations est le même, sauf que le Midrash Rabbah situe la pleine lune, au règne de Salomon, alors que Matthieu la situe à celui de David. C'est clairement sur ce dernier (le seul à être désigné comme « roi » dans ce passage) qu'est centrée la généalogie de Jésus, « fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1). Notons d'ailleurs le rapport, établi par beaucoup d'exégètes, entre les quatorze générations attribuées par Matthieu à chaque période et le nom hébreu de David qui a une valeur numérique de 14 : τ (D) 4 + ι (W) 6, + τ (D) 4 = 14²²⁴.

La similitude de ces deux traditions, provenant de milieux différents - l'un rabbinique, l'autre judéo-chrétien - qui n'ont guère pu avoir de rapport l'un avec l'autre, montre qu'on a à faire à une interprétation très ancienne, transmise oralement, et remontant au moins au premier siècle de notre ère, et même probablement avant. Matthieu s'en est servi pour présenter la généalogie de

224 Cf. Alberto Mello, *Évangile selon saint Matthieu – commentaire midrashique et narratif*, Paris 1999, Éditions du Cerf, Collection Lectio Divina 179, p. 61.

Jésus et, ainsi, sa carte d'identité.

À la lumière de ce midrash, le sens de la généalogie de Matthieu saute aux yeux : elle reprend la courbe ascendante, puis descendante de la lune d'Abraham à l'Exil ; mais au lieu de s'arrêter là, comme le Midrash, elle reprend un mouvement ascendant de l'Exil jusqu'à Jésus²²⁵. C'est dire que Jésus est le Roi messianique attendu, le « Roi des Juifs » (Mt 2,2 et 27,37) ; sa venue signifie en même temps celle du Règne des cieux (Mt 3,2 ; 4,17 ; 10,7), un thème majeur du premier Évangile.

Une question vous est peut-être venue à l'esprit : « Pourquoi aller chercher dans un commentaire d'Exode 12,2 un éclairage sur la généalogie de Jésus, alors que le premier verset de Matthieu, « *Livre de la généalogie de Jésus, messie, fils de David, fils d'Abraham.* » renvoie clairement à Genèse 2,4 ou 5,1 ?

La clef de cette énigme se trouve chez Rashi de Troyes (1040-1105), l'un des plus grands maîtres du Judaïsme, commentateur à la fois de la Bible et du Talmud. Dans son commentaire sur Genèse 1,1, il écrit : « **Au commencement** : Rabbi Yits'haq²²⁶ a enseigné : La Torah, [en tant qu'elle constitue essentiellement un code de lois], aurait dû commencer par : « Ce mois-ci est pour vous le commencement des mois » (Exode 12,2), puisque c'est par ce verset qu'est édictée la première mitzwa (= le premier commandement) prescrite à Israël. Pourquoi débute-t-elle avec Beréchith (= *Au commencement*) ? [Réponse :] « La puissance de Ses hauts faits, Il l'a révélée à Son peuple, en lui donnant l'héritage des nations » (Ps. 111.6) »²²⁷.

Cela signifie donc que pour une partie, tout au moins, de la tradition juive, la Torah aurait dû commencer à Ex 12,2, puisque c'est là que l'on trouve le premier des 613 commandements, donc que commence la « Loi ». Gn 1,1 à Ex 11,10 ne constituent qu'une sorte de prélude destiné à faire connaître Dieu à Israël par ses œuvres. Or c'est précisément ce verset d'Ex 12,2 qui sert de point de départ à ce commentaire sur la lune qui monte, puis descend et symbolise ainsi l'histoire de la royauté d'Israël qui aboutit au Messie, c'est-à-dire à Jésus, pour Matthieu. Est-ce que l'évangéliste, en plaçant au début de son récit la généalogie de Jésus calquée sur ce midrash interprétant le premier des commandements de la Torah, ne voudrait-il pas nous désigner Jésus aussi comme nouveau législateur d'Israël ? La suite du premier Évangile confirme cette hypothèse ; elle présente Jésus comme celui qui « accomplit » la Loi de Moïse (Mt 5,17ss), lui donne sa vraie signification : par sa vie et ses œuvres, certes, mais aussi par son enseignement ; par exemple, dans le Sermon sur la montagne (Mt 5-7), dans la discussion sur la pureté (Mt 15,1ss) sur le divorce (Mt 19,1ss), etc.

À la lumière d'Exode Rabah 15,26, la généalogie de Jésus ne nous donne pas qu'une information sur ses ancêtres, mais elle présente deux des thèmes importants de la christologie matthéenne : Jésus est le « Roi des Juifs » et l'interprète de la Torah.

Alain Décoppet

225 Alberto Mello, op. cit. p. 61, signale cette interprétation au conditionnel, mais sans faire de lien avec le Midrash Rabbah.

226 Yits'haq est un rabbin de la 4^e génération des Tanaïm, contemporain de Rabbi Juda le Prince, le compilateur de la Mishna, fin du II^e / début du III^e siècle de notre ère. Voir H.I. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, collection Patrimoine – Judaïsme, p. 107.

227 Traduction trouvée sur le site : https://www.sefarim.fr/Pentateuque_L%C3%A9vitique_19_1.aspx

RARÉFACTION DES VOCATIONS PASTORALES : UN DÉFI POUR LA FORMATION THÉOLOGIQUE ?

RECENSIONS

Fritz Lienhard, *L'avenir des Eglises Protestantes. Evolutions religieuses et communication de l'Évangile*, Labor et Fides, 2022

Le sujet annoncé par l'auteur est ambitieux, d'autant plus qu'il l'est sous la forme d'une affirmation, et non d'une question. Fritz Lienhard prend pourtant ses distances, avec humour, avec toute posture prophétique : « *ma boule de cristal est durablement en panne. Je ne dispose pas non plus d'une « révélation prophétique » particulière* » (p. 9). Professeur de théologie pratique à l'université de Heidelberg en Allemagne, après l'avoir été à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier, Fritz Lienhard est un enseignant-chercheur très concerné par l'insertion de l'Église dans la société. Il s'est beaucoup intéressé à la diaconie, traçant un sillon européen et francophone à la théologie de la libération²²⁸. Plus récemment, et cette fois inspiré par l'école sociologique allemande et sa théorie des milieux, c'est le sujet de la différenciation culturelle dans les églises qui a retenu son attention²²⁹.

Ce dernier ouvrage affiche une autre ambition : serait-ce de répondre à la question que tout le monde se pose dans le milieu des Eglises protestantes, du moins dans leur partie luthéro-réformée ? Ambition qui a déjà donné lieu à d'autres livres plus ou moins programmatiques²³⁰. Premier fait remarquable dans la démarche de Fritz Lienhard : « *Il s'agit plutôt de susciter des évolutions que des ruptures* » (p. 368) : pas d'ambition révolutionnaire, pas d'appel à la radicalité, mais des infléchissements, des renouvellements théologiques et pratiques, afin que l'Église soit davantage en phase avec les attentes contemporaines.

Et le deuxième, qui se concrétise à la fin de la lecture par un sentiment d'inachèvement : tel un pisteur, l'auteur assure l'ouverture de différentes routes possibles, sans nécessairement à les poursuivre dans toutes leurs conséquences pratiques. Ce qui peut, suivant le cas, laisser le lecteur sur sa faim, ou lui donner la liberté d'avancer avec d'autres en suivant les traces du théologien. La structure de la réflexion proposée serait un troisième point à souligner d'emblée, car elle relève d'un choix méthodologique qui a toute son importance.

Les deux premiers chapitres de l'ouvrage sont ainsi essentiellement descriptifs. Lienhard s'y attache à y expliciter deux constats mis en évidence par des travaux historiques et sociologiques : d'une part le phénomène de marginalisation des Eglises ; d'autre part celui d'un retour du religieux dans la post-modernité. A eux seuls, ces deux chapitres représentent en volume la moitié du livre. Leur contexte est situé : c'est celui de l'Europe, et même de l'Europe de l'Ouest, dans lequel l'auteur évolue. « *La pluralisation des convictions, la différenciation fonctionnelle, la volonté de changer le monde, phénomènes accompagnés par l'individualisation* » donnent des contours plus précis au constat incontournable de la sécularisation, elles en dessinent les tendances lourdes et leurs conséquences : la marginalisation des Eglises. Celle-ci ne fait pas de doute, bien qu'elle ne soit pas « *un destin irrévocable* » (p. 163).

Le troisième chapitre est consacré à des développements théologiques entrant en résonance avec la situation de l'époque telle que décrite auparavant. Le cadre assumé est celui d'une théologie comparative des religions, la plus à même de tracer un chemin viable dans un régime de pluralité religieuse, sans tomber dans les travers de l'inclusivisme ou de l'exclusivisme, tout en évitant encore les affirmations pluralistes molles. Lienhard déploie ainsi deux articulations théologiques, utiles à ses yeux pour permettre aux Eglises à la fois de rencontrer ce religieux sur le retour : d'abord une théologie du Saint Esprit, ouvrant une large porte à une herméneutique de l'expérience religieuse en tant qu'expérience d'une intériorité ; ensuite, une affirmation christologique indispensable. Le Christ dont il est question porte l'*extra nos* cher aux

²²⁸ *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, 2000

²²⁹ *La différenciation culturelle en Europe*, Lyon, Olivétan, 2017

²³⁰ Cf. par exemple Eric Fuchs et Pierre Glardon, *Turbulences. Les réformés en crise*, Le Mont sur Lausanne, Ed.

Ouverture, 2012 ; Virgile Rochat, *Le temps presse. Réflexions pour sortir les Eglises de la crise*, Genève, Labor et Fides, 2012

Réformateurs. Une dimension d'extériorité libératrice pour l'individu contemporain livré à lui-même, plongé dans une triste solitude.

Enfin, le quatrième chapitre se tourne logiquement vers des déclinaisons ecclésiologiques, orientées autour de l'évangélisation et du témoignage, et de propositions sur la prédication. L'auteur y donne sa perception d'une Eglise de témoins, fondée dans son identité à être missionnaire, pour ne pas être « *démissionnaire* ». Une Eglise offrant les lieux et les temps pour des rencontres hybrides, notion clé ici, actant que le religieux ne constitue pas un domaine autonome d'action. Le religieux n'étant jamais *pur*, l'Eglise doit être un corps mélangé, assumant une prédication indirecte par le biais de rencontres ordinaires, non spécifiquement religieuse. Il en va ainsi de l'intérêt porté à l'église en tant que bâtiment, ou la mise en œuvre d'activités jeunesse : les motivations des personnes concernées varient autour d'un centre d'intérêt commun. C'est aussi sous cet angle que peut être repensée la prédication, notamment dans les liens qu'elle peut entretenir avec l'art, une voie singulière que l'auteur prend le temps de suivre.

L'ouvrage de Fritz Lienhard fourmille de réflexions stimulantes, très souvent présentées dans un style alerte, avec des formulations qui font mouche. Les références historiques et sociologiques sont nombreuses et le cheminement proposé, s'il lui arrive de s'égarer par moments, témoigne d'une grande recherche de cohérence et d'articulation entre les différents domaines d'exploration. Nous pouvons cependant nous interroger si ce point, qui fait la force de l'acte théologique, n'est cependant pas un point de faiblesse pour le sujet traité. Nous parlons là de la méthode nettement inductive de l'auteur, dans laquelle la place accordée aux constats sociologiques a la primauté, pas seulement dans un sens chronologique, mais aussi par leur caractère contraignant. Les tentatives de corrélation font rage, l'Evangile ne provoque plus de crises, mais de simples réinterprétations de l'expérience religieuse, une notion centrale pour Lienhard. De fait, l'effort est constant pour que l'approche théologique colle à la modernité, qu'elle s'y adapte. Toute distance critique n'est cependant pas exclue : le Christ reste un ferment d'extériorité, et la source d'une libération de l'individu enfermé dans son temps. Mais il faut tout de même fondamentalement, dit Lienhard, opter pour le « *synchrétisme* », il faut incorporer ces expériences religieuses qui seraient a priori étrangères à la foi chrétienne, pour les redessiner sur le fondement du Christ et de l'Esprit. Par conséquent, l'impression vient plus d'une fois d'assister à un assemblage théologique de circonstance pour parvenir à cette fin, à la mise en place d'un « *dispositif* » - terme consacré dans l'ouvrage - approprié à apporter une réponse chrétienne dans la modernité, que ce dispositif soit celui de la « *pensée réformatrice* » (Cf. p. 249) ou de l'Eglise dans sa pratique. L'optique générale tendant plutôt à l'adéquation à la réalité qu'à la force critique et salutaire de la lumière de cet Evangile que « *le monde [n'a] pas reconnue* » (Jean 1, 10).

Très ancré dans les problématiques des Eglises de multitude, et certes contestable dans ses choix méthodologiques, cet ouvrage s'avère stimulant pour les nombreuses questions et perspectives qu'il suscite.

Julien N. PETIT

Gérard Siegwalt, *Rétrospective d'un théologien, Paris, Cerf Patrimoines, 2022, 205 pages*

Professeur de théologie systématique à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg de 1964 à 1997, auteur d'une œuvre dogmatique rédigée en l'espace d'une vingtaine d'années²³¹, puis complétée par des écrits théologiques, Gérard Siegwalt a, à 90 ans, encore quelque chose à dire. Dans cette dernière publication, comme dans celles qui l'ont précédée²³², ce quelque chose ressort davantage du témoignage et de la transmission, sur un mode aussi personnel que réflexif. Voilà ce qui est proposé dans cette *Rétrospective*, avec une énergie et une lucidité remarquables. Le lecteur ayant déjà rencontré le professeur Siegwalt y reconnaîtra sans peine l'homme qui vous adresse une poignée de main chaleureuse, en vous mettant la main sur l'épaule, et s'adressant à

231 *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, 5 tomes, chacun à 2 volumes. Les 3 premiers tomes en co-édition : Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides. Les 2 derniers tomes édités par : Genève, Labor et Fides. Publiée de 1986 à 2007

232 Cf. en particulier : *Lettres d'un craignant-Dieu à ses petites-filles. Et à quelques autres sur plusieurs questions existentielles*, Paris, Cerf-Patrimoines, 2019, 244 p.

vous avec une grande sollicitude. Le même étant désireux et capable de vous laisser entendre, le temps d'un bref échange, quelques mots choisis qu'il semble avoir réservés pour vous. Si vous n'avez pas fait l'expérience d'une telle rencontre, cette description vous la suggérera.

C'est d'un itinéraire théologique qu'il est question dans cet ouvrage. Nous découvrons en l'espace de trois chapitres - denses, comme toujours - illustrant ce que l'auteur appelle les tenants et aboutissants de cet itinéraire. Ceux de l'existence et des engagements (1^{er} et 3^{ème} chapitres). Ceux de la pensée (2^{ème} chapitre).

Plutôt qu'une autobiographie intellectuelle, un compte rendu, écrit Siegwalt, et sans tiret au milieu pour faire ressortir la littéralité du terme, et la nuance qu'il contient : il s'agit bien de rendre compte d'une existence. D'user encore d'une responsabilité qui donne sens au travail théologique. Le compte rendu qui est livré au lecteur est effectivement celui de soixante ans de « *responsabilité théologique* », car un théologien se doit de répondre, tant « *au réel de Dieu qu'au réel pour lequel vaut Dieu.* » (p.14)

Le réel, notion chère à l'auteur, apparaît d'abord ici comme celui de sa propre existence, où se dressent notamment la figure de son père pasteur, et d'autres, plus fugaces. Il est encore celui des appels entendus pour soi, et des appels lancés, en particulier aux Églises, dont le récit est à mettre au compte des « *aboutissants pratiques* », sujet du 3^{ème} chapitre : appel sur la question de l'autorité doctrinale dans l'Église luthérienne alsaco-mosellane (1965) ; pour l'intercommunion (1969) ; jusqu'à l'appel pour des Assises inter-ecclésiales (2017). Un témoignage précieux, de l'intérieur, est donné dans ces pages, où est reconnu un « *mal à l'Église* » ressenti durant toute une vie, douloureux, mais source aussi d'éveil théologique et d'engagement.

Au détour d'une page, nous apprenons que le professeur de philosophie du jeune Gérard au lycée de Bouxwiller avait dit de lui qu'il était doué d'un « *esprit infiniment scrupuleux* ». À l'aune de la relecture existentielle que constitue cet ouvrage, il est difficile de lui donner tort, tant le propos tenu se fait précis.

À celui de scrupules, Gérard Siegwalt préfère le terme de « *réceptivité* ». Cette notion donne matière à réflexion sur ce que peuvent signifier action et repos, volonté et attente dans une existence théologique. Réceptivité aux appels qui dessinent la trame d'une vie, à l'image de celui qu'adresse au jeune Siegwalt son professeur, Charles Hauter, afin qu'il entreprenne un doctorat. Réceptivité ensuite du professeur Siegwalt aux préoccupations de ses étudiants concernant la crise écologique en vue, ou la problématique sociétale de l'homosexualité. Par ce terme de réceptivité, l'auteur désigne bien une « *dimension fondamentale* » du travail théologique. Elle ne concerne pas seulement le cadre universitaire dans lequel il s'exerce prioritairement. Elle caractérise une position singulière, à la frontière de la théologie et de la spiritualité, mises en lien dans l'exergue de l'ouvrage. Pour répondre théologiquement, il s'agit tout autant de « *laisser mijoter, de laisser se faire* » que de faire et d'entreprendre. Une approche caractéristique de la mystique, qui se trouve nuancée, ou enrichie chez l'auteur par des engagements dans le champ social, et ecclésial détaillés dans cette *Rétrospective*.

« *Homme, bipède, mon semblable, mon frère* » : c'est ainsi que l'on peut comprendre le nœud intellectuel de cette existence théologique, essentiellement développé dans le chapitre central de l'ouvrage. Cela consiste à vouloir « *Être homme et chrétien* », et cela commence par l'articulation biblique des deux alliances que sont l'alliance noachique inclusive, et l'alliance abrahamique exclusive. Ce bipédisme originaire conduit presque nécessairement à une « *théologie du juste milieu* », s'appuyant sur la méthode de la corrélation chère à Paul Tillich, auteur de référence pour Siegwalt. Car encore une fois, tout se joue à partir du réel : « *C'est du ras du bas de l'être, au ras donc du questionnement existentiel relatif à l'authenticité - la vérité - de soi-même [...] qu'il faut partir* » (p.89) Dans cette tension entre le haut et le bas, entre exclusivisme et inclusivisme, entre vérité et réalité, la foi chrétienne reçoit sa vocation particulière, elle qui est un « *appel adressé, au nom de sa confession de foi, par l'humanité abrahamique-ecclésiale à l'humanité noachique-œcuménique, dans le respect du bipédisme de l'humanité.* » (p.110)

Ce bipédisme de référence a fait du théologien un artisan de différents dialogues : entre science de la nature et foi dans le cadre de la recherche universitaire, dialogue inter-ecclésial, en particulier avec les instances catholiques, et interreligieux, notamment sur son lieu de vie, le quartier du Neudorf à Strasbourg. Absence notable à ce tableau : le dialogue avec le monde évangélique, moins prioritaire semble-t-il, absence qui se double de fortes interrogations quant au caractère confessant du christianisme et les conditions qu'il requiert pour rester porteur de vie et structurant.

Reste la question : ce compte rendu vaut-il pour un bilan, un point final ? Ce serait enclorre le mystère d'une vie. De même que Dieu est plus grand que Dieu, l'existence humaine est conduite elle aussi à son dépassement, qui est « *abandon de soi* », dans l'appel à mourir et à ressusciter chaque jour avec le Christ. Si l'on reconnaîtra dans cette note finale une sérieuse radicalité spirituelle, on goûtera aussi avec plaisir, toujours dans la conclusion de l'ouvrage, quelques belles lignes sur l'humour nécessaire au soir d'une vie, « *don de la vérité, unie à l'amour [...] Il apaise sans endormir. Il panse, en stimulant. Il a en lui une force d'éveil.* » (p.201-202).

C'est un témoignage saisissant par sa cohérence, son humilité et son incarnation qu'il est donné de découvrir dans ces pages. Un témoignage qu'étudiants en théologie, ou théologiens confirmés liront avec gratitude, porté par la conviction qu'il est possible et riche de mener une existence marquée par la théologie.

Julien N. PETIT

Christiane Tietz, Karl Barth. Une vie à contre-courant, Genève, Labor et Fides, 2023, 643p.

La sortie de cette somme biographique sur le théologien bâlois Karl Barth (1886-1968) constitue sans aucun doute un événement éditorial. Parue en allemand en 2018, puis dans sa traduction anglaise en 2021, la voici enfin disponible en français. Par son ampleur, l'ouvrage fera date dans les études barthiennes, notamment parce qu'il jette une lumière nouvelle sur les coulisses humaines des grands débats que Barth contribua à animer au cours de l'histoire si tragique du 20^e siècle.

Non que les initiatives biographiques francophones aient manqué jusque-là²³³. Elles ont connu un regain tous les vingt ans. Leur publication commença du vivant même de Barth, dont la notoriété avait largement dépassé les frontières de sa Suisse natale et de l'Allemagne, lieu de théâtre historique et théologique de bien des combats. Ces initiatives ont toujours dépassé le strict champ biographique, pour toucher à la théologie. Mentionnons à ce titre les ouvrages du jésuite Henri Bouillard, et de Georges Casalis²³⁴, qui furent contemporains de l'essai autobiographique de Barth lui-même, rédigé à la demande de la revue américaine *The Christian Century*, en 1961²³⁵. De nouvelles publications marquèrent le centenaire de la naissance du théologien, au milieu des années 1980, avec notamment la traduction en français d'un texte du professeur de Tübingen Eberhard Jüngel²³⁶. Vint enfin un renouveau au début des années 2000, avec les publications de Denis Müller et, un peu plus tard, d'Henry Mottu²³⁷, alors que parallèlement commença une réédition de certains ouvrages de Barth²³⁸. Le point commun de ces ouvrages tient à leur volonté de restituer la théologie de Barth dans son contexte et dans son évolution, de rendre compte de ce que Denis Müller a appelé son « *geste théologique* » : le mouvement d'une pensée qui s'élabore dans les crises et les débats du monde. Ils furent nombreux dans ce 20^e siècle européen qui fut celui du théologien : débuts du socialisme, montée du nazisme, guerres mondiales, guerre froide, sans compter les débats proprement théologiques. L'ouvrage de Christiane Tietz, professeure de théologie systématique à l'université de Zurich, n'échappe pas à cette logique du « *geste théologique* », mais se distingue de ses prédécesseurs en la

233 Signalons la biographie de référence d'Eberhard Busch, en allemand, non traduite en français : *Karl Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Chr. Kaiser, 1978.

234 H. Bouillard, *Karl Barth*, 3 Vol., Aubier, 1957 ; Georges Casalis, *Portrait de Karl Barth*, Labor et Fides, 1960

235 Sous le titre : *How my mind has changed*. Pour la version française : *L'Eglise en péril*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

236 Dans l'ouvrage Pierre Gisel (Dir.), *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987 ; mais aussi : Klauspeter Blaser, *Karl Barth 1886-1986. Combats – Idées – Reprises*, Berne/Francfort/New-York/Paris, Peter Lang, 1987

237 Denis Müller, *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005 ; Henry Mottu, *Karl Barth. Le « Oui » de Dieu à l'humanité*, Lyon, Olivétan, 2014.

238 En 1998, l'*Ethique* (PUF), puis, à partir de 2016 aux Editions Labor et Fides : l'*Epître aux Romains*, l'*Esquisse d'une dogmatique*, les études bibliques de l'*Avent*, l'hommage à Mozart.

suisant de bout en bout, sans quitter la progression chronologique de son propos, à l'exception du chapitre 13 consacré à une description du contenu de la *Dogmatique*. Elle parvient à le faire en restituant l'essentiel de la substance théologique de chaque période avec une grande précision. Le détail avec lequel elle rend compte de la jeunesse et de la formation de Barth, dont l'existence théologique ne commence pas avec l'*Épître aux Romains*, mais dans les échanges avec son père, professeur de théologie à Berne, est particulièrement éclairant, et inédit.

Cette remarque vaut aussi pour la fameuse relation du théologien avec sa collaboratrice, Charlotte von Kirchbaum, relation imposée à sa femme Nelly et partiellement acceptée par elle.

« *Communauté de fortune* » à trois, selon les mots de Barth lui-même, dont il a mesuré toujours à nouveau combien elle était une « *impossible possibilité* ».

« *Ce qui constitue le plus grand bienfait terrestre qui m'ait été offert constitue justement aussi le jugement le plus sévère prononcé à l'encontre de ma vie terrestre. C'est donc ainsi que je présente devant Dieu, sans moyen de lui échapper d'une façon ou d'une autre.* » (p. 343)

Christiane Tietz lève le voile sur cet aspect controversé et douloureux de la vie de Barth, en recourant notamment à des correspondances restées longtemps inconnues du public : celle entre Eduard Thurneysen et Barth, celle entre Barth et Charlotte von Kirchbaum, et dans tous les cas non accessibles en français.

L'humanité de Barth²³⁹ : le recours aux correspondances, largement citées, donne effectivement à cette biographie une couleur unique. Par le biais d'une très ample documentation, l'auteure retrace un parcours, tâchant d'en donner les moindres détails, dressant un portrait d'une grande humanité, dans lequel les doutes, les fragilités, et la solitude foncière du penseur sont palpables. Nous y découvrons l'insécurité, et même l'angoisse dans lesquelles Barth, tout jeune professeur de Göttingen, prépare ses cours ; sa lucidité lorsque, nommé pasteur du village de Safenwil, il constate l'accueil pour le moins mitigé de ses prédications. Mais aussi les déclarations de fidélité du lion théologique, toujours prêt à livrer combat et à apporter encore des inflexions à sa pensée jusqu'à la fin de sa vie. Fidélité dans la critique même, quand le vieux Barth rend hommage à Emil Brunner juste avant la mort de celui-ci, ou encore à Schleiermacher, dont il ne cessa de contrer l'influence, mais qu'il ne cessa pas non plus d'étudier. Ces deux hommages loyaux signalant que l'on ne peut se déclarer *contre* sans être aussi *avec, en compagnie de*.

Convie à entrer dans ces coulisses, le lecteur se surprendra à oublier parfois l'ampleur des événements traversés, et des déflagrations provoquées par les gestes barthiens. Par sa rigueur et la maîtrise de son propos, Christiane Tietz nous invite à y revenir, sans jamais quitter son point de vue, au plus près de l'homme, de ses frontières intérieures et extérieures. A propos de ces celles-ci, un dernier mot s'impose, mis en relief par l'ouvrage. Barth n'a pas été un grand voyageur. Comment pourrait-on l'être lorsqu'on ambitionne de rédiger une somme telle que la *Dogmatique* ? La frontière entre la Suisse et l'Allemagne a longtemps suffi pour situer ses grandes singularités : celle d'un théologien réformé invité à enseigner dans des facultés luthériennes, comme ce fut le cas à Bonn, ou se démarquant sur des points essentiels de l'Église confessante qu'il avait pourtant largement contribué à fonder ; celle d'un Suisse envisageant dès la fin de la 2nde guerre mondiale la perspective d'un pardon adressé au peuple allemand et la remilitarisation de l'ancien bastion national-socialiste ! Nous mesurons dans ces pages la fécondité humaine et théologique du double attachement de Barth, dont l'une des dernières prises de parole publiques, en septembre 1968, voulut rendre compte de son *lieu* propre : « *Je ne suis en fin de compte chez moi ni dans la théologie, ni dans le monde politique, ni même dans l'Église [...], j'en viens maintenant au lieu où je suis réellement chez moi – ou je dirais plutôt : à celui auprès duquel je suis réellement chez moi [...] : Jésus Christ* » (p. 592). Les lecteurs seront reconnaissants à Christiane Tietz de pouvoir rencontrer l'homme Barth dans sa complexité et dans l'attention constante qu'il eut à se tenir devant Dieu.

239 Ce qui était déjà le titre d'un chapitre des « Fragments d'une vie » présentés par Denis Müller. *Op. Cit.*, p.39

Yannick Imbert, *Le repos des pèlerins – accueillir et vivre le sabbat du Christ*, Éd. La Rochelle, Trois-Rivières Qué, 2023, ISBN 978-2-924895-61-0 – 356 pages - € 19,95.

Yannick Imbert est professeur d'apologétique et directeur de Master à la Faculté Jean Calvin (Aix-en-Provence). Il est aussi président des Éditions Kérygma, ainsi que membre de la Commission Théologique du Conseil National des Évangéliques de France (CNEF). Il a écrit plusieurs ouvrages dont une introduction à l'apologétique, « Croire, expliquer, vivre », ainsi qu'un ouvrage consacré au transhumanisme, « *Le charme de l'andréide* ».

Dans cet ouvrage, l'auteur nous propose un *pèlerinage* de trente jours à travers toute la Bible, sur le repos sabbatique qu'on trouve en Christ. Il s'agit de trente méditations, chacune étant introduite par un verset biblique : les chapitres 1-13 parcourent l'Ancien Testament, 14 à 19, le Nouveau, et 20 à 30 traitent de l'expression communautaire et apologétique du sabbat.

Son message pourrait se résumer de la manière suivante : Dieu a créé le monde, l'a béni, et par le sabbat a permis à l'homme de se trouver dans la sainteté de sa présence. Malheureusement, l'homme s'est coupé de ces bienfaits par le péché ; mais en Christ, il peut les retrouver lors de célébrations sabbatiques (qui peuvent avoir lieu le dimanche) en écoutant la Parole de Dieu et en participant aux sacrements. Par cet esprit sabbatique, l'homme est affranchi de la tyrannie et de l'aliénation du travail ; il n'a plus besoin d'activisme ou de consumérisme pour se valoriser et retrouver son identité : il retrouve sa véritable vocation divine, dans le repos de Dieu. Concrètement, cela se traduira par une action en vue de la sauvegarde de la création, avec une dimension sociale, dans l'aide aux pauvres, aux défavorisés, aux immigrés, etc, et par la louange du Créateur.

Parmi les points qui m'ont particulièrement intéressé, je relèverai :

- Le sabbat et le temple sont équivalents, un espace-temps saint où l'on peut rencontrer Dieu. Notons qu'à la p. 134, il fait deux fois une référence au *Lévitique* (16) alors qu'il faudrait lire *Exode*.
- L'une des conséquences de l'oubli du repos sabbatique est l'angoisse (parfois source de violence) dans laquelle vivent beaucoup de nos contemporains - notamment à cause des réseaux sociaux, leur identité étant fondée sur ce que les autres disent d'eux et non en Christ.
- L'incarnation de Jésus amène une nouveauté : dans l'AT, la sainteté du temple et du sabbat devaient être protégés de la contagion de l'impureté ; dans le NT, c'est la pureté de Jésus qui est contagieuse et qui purifie les lépreux, par exemple. De même la sainteté du jour du repos dans la nouvelle alliance déborde sur le reste de la semaine (p. 283) par l'amour, le travail, etc.
- Aux pages 319ss, il met en évidence la distinction que fait l'AT entre le *ger*, un étranger qui s'installe en Israël et qui a des devoirs et des responsabilités (pas de blasphème) et le *nekar* qui est de passage, qu'on doit accueillir et aider. Cela donne des pistes de réflexion pour notre politique d'accueil des réfugiés.

J'ai eu l'impression que l'auteur s'appuyait plus fréquemment dans ses exégèses sur les travaux de systématiciens (souvent anglophones) que sur des exégètes - mis à part Calvin, fréquemment cité ! Ainsi, Imbert relie à plusieurs reprises l'idée de *saint/sainteté* à celle de *séparation/mise à part*. Cette interprétation, remontant à une lointaine antiquité et répétée par des générations d'historiens des religions et de prédicateurs, est aujourd'hui sérieusement remise en question par la masse des textes moyen-orientaux découverts depuis 150 ans²⁴⁰.

Le « repos des pèlerin » est un livre intéressant qui stimulera la réflexion sur un thème biblique important, mais rarement abordé.

Alain Décoppet

Matthias Konradt, *L'Évangile selon saint Matthieu, Coll. Commentaire du Nouveau Testament (CNT), 2^e série, 1bis – Genève, Labor et Fides, 2023 – ISBN 978-2-8309-1788-8 — 503 pages — € 49.- ou CHF 63.*

Matthias Konradt, l'auteur de ce volume, est professeur de Nouveau Testament et du judaïsme ancien à l'Université de Heidelberg, après avoir notamment enseigné les mêmes matières à celle de Berne, en Suisse.

240 Voir par exemple, Jean-Bernard Costecalde, *Aux origines du sacré biblique*, Paris, Letouzey & Ané, Paris 1986.

Une soixantaine d'années après le commentaire de Pierre Bonnard sur Matthieu, il était important d'offrir à la collection du CNT un nouvel ouvrage qui tienne compte des développements de la recherche biblique sur le premier Évangile qui s'est beaucoup enrichie par une meilleure connaissance du Judaïsme du Second Temple.

L'ouvrage présenté ici est une traduction française, due à Philippe Nicolet, de « Das Evangelium nach Matthäus », publié en allemand en 2015, dans la collection *Das Neue Testament Deutsch* (NTD 1), mais qui tient compte des mises à jour prévues pour la 2^e édition allemande de 2023.

Pour rédiger son commentaire, Matthias Konradt se base sur l'hypothèse, classique en méthode historico-critique, que Matthieu (nom conventionnel) a utilisé Marc complété par la Source Q et ses propres sources. Sa méthode consiste à mettre en évidence les orientations particulières du premier Évangile après avoir comparé minutieusement son texte avec celui de Marc, principalement. Mais il tient compte aussi du fait que Matthieu a construit très soigneusement l'ensemble de son récit, avec des indices textuels (répétitions, reprises) qui permettent d'en saisir la structure globale et d'en comprendre toute la portée. Il a aussi repéré les nombreux passages de l'Écriture (Ancien Testament) que l'Évangéliste présente comme « accomplis » en Jésus. Il présente ainsi, pour chaque péripécie, une traduction originale, suivie d'une analyse de bonne facture qui resitue chacune d'elles dans l'ensemble de l'œuvre, puis commente chaque verset.

Pour Konradt, Matthieu reflète la situation prévalant après la destruction du Temple, (vers 80 apr. J.-C.), époque marquée par la confrontation entre une Église judéo-chrétienne naissante et un Judaïsme en pleine restructuration sous l'impulsion des Pharisiens. Les expériences qu'ont vécues les disciples de Jésus dans l'Évangile, sont certes du passé, mais elles sont racontées de telle façon que la communauté matthéenne puisse y percevoir sa propre situation et en tirer enseignement. Le risque de cette approche est de nous présenter un portrait du Christ plus proche de la manière dont l'Évangéliste se le représentait en l'an 80 que du Jésus de l'histoire. Notons qu'à certains endroits, Matthias Konradt déborde à mon avis de son rôle d'exégète, par exemple quand, dans l'encadré des pages 473-4) il reproche à Matthieu de tomber dans l'apologétique (« qui n'est pas la meilleure conseillère en théologie ») en usant de l'argument du tombeau vide pour prouver la résurrection de Jésus ; « La foi pascale ne saurait être confirmée d'un point de vue historique » ; et de préciser : cette « tendance à l'objectivation » irait dans le sens de l'Évangile apocryphe de Pierre (10.38-42).

Par ailleurs, en lisant ce commentaire, j'ai été déçu de ne pas y trouver un travail exégétique se référant directement au grec : « pas de grec » est l'une des exigences de la collection du NTD auxquelles s'est soumis l'auteur. À mon avis, l'un des points forts de la collection du CNT est de permettre au lecteur francophone d'avoir un outil de travail sérieux lui permettant d'étudier le texte biblique dans sa langue originale. L'autre règle imposée aux auteurs du NTD est de ne pas insérer de notes. En soi, cette limitation n'est pas très gênante, mais elle empêche le rédacteur de renvoyer en notes des informations, non indispensables mais néanmoins utiles, ou des références qui pourraient intéresser le chercheur. Certaines de ces informations doivent cependant bien être casées quelque part, d'où, à certains endroits, l'aspect un peu touffu de ce commentaire. Pour palier cela, on trouve de fréquents encadrés utiles et éclairants, avec de nombreuses références tirées de la littérature antique, où l'auteur déploie toute sa connaissance du judaïsme du second temple.

D'autre part, j'ai trouvé regrettable que les en-têtes de pages ne contiennent pas la référence (chapitre – versets) du texte commenté sur la page en question ; cela faciliterait grandement la recherche d'une péripécie voulue ; dans les marges, on trouve certes la mention des versets, mais sans l'indication du chapitre !

Remarquons que dans la collection du CNT, le commentaire de Matthias Konradt a la cote *I bis*, celui de Pierre Bonnard gardant la cote *I* ; cela signifierait-il que le *I bis* est voulu comme une simple mise à jour du *I* ?

Matthieu Richelle, 2 ROIS 2,19-13,25 – le cycle d'Élisée, - Coll. Commentaire de l'Ancien Testament (CAT) - Genève, Éditions Labor et Fides, 2023 – ISBN : 978-2-8309-1782-6 – 400 p. - € 34.- ou CHF 41.-.

Matthieu Richelle est professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Université catholique de Louvain, après avoir enseigné la même matière à la Faculté Libre de Théologie Évangélique, à Vaux-sur-Seine. Spécialiste des livres des Rois et de leur critique textuelle, il a publié plusieurs ouvrages sur ce sujet, en anglais et français, ainsi notamment qu'un commentaire sur les 11 premiers chapitres de la Genèse et un *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament*.

Ce volume, portant sur le cycle d'Élisée (2 R 2,19 à 13,25), est le premier d'un plan prévoyant le commentaire des deux livres des Rois, dans le cadre du CAT ; c'est dire qu'on se trouve face à un ouvrage « costaud » qui correspond bien aux standards auxquels la collection nous a habitués.

Le commentaire contient une introduction à la critique textuelle des deux livres des Rois en tenant compte du Texte massorétique, des manuscrits de la Mer Morte, des Targums, des versions grecques (LXX, etc.), latines et Syriaques – une introduction générale à 1-2 Rois étant réservée à un autre volume. En revanche, on trouve une introduction au cycle d'Élisée avec un plan qui permet au lecteur de comprendre comment il est structuré.

Le commentaire de chaque péricope est très complet, avec :

- Une bibliographie.
- Une traduction du texte hébreu, parfois reconstitué en tenant compte des anciennes versions. Une abondante annotation justifie ensuite ces reconstitutions ou fait état de variantes, parfois significatives.
- Une vue d'ensemble synchronique présentant le texte tel qu'il est, complétée ensuite d'une analyse diachronique qui tente d'expliquer l'histoire de la rédaction du texte. Je remarquerais personnellement le caractère relativement subjectif de ces reconstitutions de l'histoire rédactionnelle : Richelle voit par exemple à plusieurs endroits des interpolations que les scribes auraient indiquées en faisant une « reprise » (*Wiederaufnahme*) : il s'agit d'une phrase ou d'une partie de phrase que le scribe écrirait au début de son interpolation et répéterait à la fin pour indiquer qu'il va reprendre le fil de son texte. C'est certes possible, mais ma pratique de la *Rhétorique biblique sémitique* (RBS), m'a habitué à voir, dans de tels répétitions, ce que Roland Meynet appelle, selon les cas, soit des *termes initiaux, finaux ou extrêmes* qui servent à marquer les unités littéraires – ces deux types d'analyse pourraient d'ailleurs se combiner.
- Une évaluation historique, quand c'est pertinent – par exemple quand un roi d'Israël ou de Syrie est mentionné dans les sources du proche orient ancien.
- Une explication.

La force de ce riche commentaire est qu'il se prête à divers usages où chacun pourra trouver ce dont il a besoin : le spécialiste curieux d'avoir l'avis d'un collègue éclairé y

trouvera une abondante matière, mais le pasteur cherchant à bien comprendre le texte pour une prédication ou une étude biblique y trouvera aussi son compte. Par ce savant dosage entre approches diachronique et synchronique, Matthieu Richelle présente un commentaire qui pourrait servir de modèle à d'autres commentateurs.

Alain Décoppet

Alain DECOPPET, La lumière brille dans les ténèbres. Mes mémoires de la Mission Evangélique Braille (MEB) des origines à 2020, UNixtus, Le Mont sur Lausanne, 2023

« *Mes mémoires* » dit modestement le titre de cet ouvrage copieux, et très documenté. On aurait pu lire : « *Mémoires* », sans en être floué. Certes l'auteur de ces pages, bien connu des lecteurs et lectrices de Hokhma, et collaborateur de longue date de la Mission Evangélique Braille, s'y exprime bel et bien. Mais l'histoire qu'il retrace est si bien renseignée que l'on ne peut y entrer qu'avec une grande confiance. Ce fut mon cas, d'autant plus que je ne savais pour ainsi dire rien de cette belle œuvre menée depuis 1931 auprès des aveugles et des malvoyants dans le monde francophone, Europe et Afrique. Un lecteur plus au fait trouvera certainement dans la galerie de personnages qui y est présentée des noms et des personnes connus, vus sous l'angle de leur apport et de leur participation à l'aventure de la MEB. En savoir peu ou rien préservera le plaisir d'une découverte totale.

Le témoignage d'Alain Décoppet suit deux directions, annoncées dans la *Préface* : la première fait connaître la Mission dans sa chronologie, depuis la publication par la fondatrice Edith Huber en 1931 des premiers journaux d'édification en braille, jusqu'au souffle de rajeunissement qui gagna l'association entre 2010 et 2020. Soit près d'un siècle de vie, où une place particulière est naturellement faite aux temps fondateurs, puis aux secrétaires généraux successifs et à leurs charismes. Mais aussi aux trois lieux emblématiques ayant accueilli la MEB en Suisse : l'hôtel Rosat à Château d'Oex, puis l'Auberson, et enfin Vevey. Les difficultés, les conflits ne sont pas passés sous silence. Autant de crises de croissance à travers lesquelles, à de multiples reprises, l'action de Dieu est soulignée avec reconnaissance.

La seconde revient sur cette aventure en traitant de différentes thématiques. Elle ne peut éviter certaines répétitions avec la première, et par conséquent certaines longueurs, mais l'on souscrit aisément à l'intention de l'auteur de rendre hommage aux acteurs de cette œuvre pionnière, et d'en souligner les traits marquants.

Car bien des aspects exposés ici se révèlent passionnants.

A commencer par l'extraordinaire aventure de la publication de la Bible en braille : une aventure spirituelle et pédagogique, naturellement, mais aussi, on y pense moins, technique. La production et la diffusion de cette Bible accessible aux aveugles renvoie à une autre époque, quand la mise au point des procédés d'imprimerie a soudain permis l'édition de ce même livre pour un large public - large mais voyant - au 16^{ème} siècle. Savons-nous que l'écriture braille, du nom de son inventeur, Louis Braille, né en 1809, s'écrit à l'envers, afin que les picots en reliefs puissent être lus ? Que la reliure des volumes demande une attention des plus soutenues ? Que l'une des principales difficultés de lecture consiste à identifier les lignes ? Qu'il existe une écriture abrégée du braille, demandant un apprentissage spécifique ? Au fil du récit qui en est fait, nous mesurons au prix de quels efforts, de quels actes de foi cette entreprise de la Bible en braille a été rendue possible, pour lire finalement, au détour d'une lettre présentée en document, la joie d'une croyante recevant chez elle après une longue attente un exemplaire du livre de la Genèse, et disant éprouver un « *bonheur ne venant pas de la terre, mais du ciel* » : la joie ineffable de l'accès au texte ! Cependant sur terre, des mains s'activent pour poinçonner, imprimer, relier, trouver une clicheuse, réparer une clicheuse, informatiser, porter et envoyer les volumes, etc ... En suivant les défis rencontrés pas l'édition en braille, c'est toute l'évolution technique qu'a connu le 20^{ème} siècle que nous suivons, et à une révolution que nous assistons avec la possibilité de diviser par 5, 10 et plus le temps de production par l'informatisation. Avec une idée plus juste des proportions : pour les voyants : un livre ; pour les aveugles et malvoyants : 40 volumes imprimés, entre 15 et 20 colis

de 7kg chacun !

Un autre aspect de la MEB ressort particulièrement de l'ouvrage, c'est la compréhension de sa mission comme d'une mission « *intégrale* ». Comme au 16^{ème} siècle, éditer une Bible concerne en même temps l'évangélisation et l'alphabétisation. Par ailleurs, l'ouvrage le plus imprimé en braille français l'a été grâce à la MEB, et n'est pas religieux. Les personnes handicapées de la vue ont besoin de vivre des temps de répit, que leur propose la mission avec ses séjours de vacances. Sans compter les aides financières si nécessaires étant donné les coûts d'impression de la documentation en braille. Pionnière dans l'édition, l'œuvre de la MEB ne l'a pas été seulement pour les croyants, mais elle a rayonné bien au-delà, dans la prise en compte plus générale du handicap visuel. Les multiples coopérations établies en Afrique, au Burkina-Faso, en Côte d'Ivoire notamment, le montrent bien, comme l'engagement des acteurs dans d'autres cercles que les cercles chrétiens. L'auteur lui-même a présidé la Commission Romande du Braille pendant 17 ans, et participé à la Commission pour l'Evolution Française du Braille, l'Académie Française de cette écriture !

La qualification d'intégrale donnée à l'œuvre de la MEB explique pourquoi elle a pu compter sur plusieurs salutistes dans son parcours, qui ont vu là une cohérence avec le slogan de leur Eglise : « *Soupe savon, salut* ». L'auteur revient d'ailleurs sur les liens entre la Mission et les Eglises, en insistant sur le caractère inter-confessionnel de l'association, qui s'est, de fait, trouvée plus d'une fois à coopérer avec ses alter-ego sur ce point : les Sociétés Bibliques nationales, l'Alliance Biblique, ou encore la Ligue pour la Lecture de la Bible.

Alain Décoppet signe ici un ouvrage certainement nécessaire pour la MEB qui, grâce à lui, a pour la première fois accès à son histoire avec un grand renfort de détails et de portraits, que l'auteur a d'ailleurs pris soin de rassembler dans une Annexe. Une seconde Annexe prenant soin de d'expliquer utilement certains termes techniques. Et bien que nécessaire, l'ouvrage n'en manque pas d'humour : il est parsemé d'anecdotes et de clin d'œil, à l'image de celui adressé à la France et à ses lourdeurs administratives !

Mais il faut avant tout insister sur l'intérêt de cette histoire pour tout un chacun, car elle est d'abord celle d'une inclusion : celle des personnes handicapées visuelles dans la famille de Dieu par l'accès aux Saintes Ecritures (Cf. le chapitre intitulé : *Ceux que nous servons*), et, dans le même élan, dans la société. Une histoire de foi, de courage, de dévouement et .. de guérison. 38 ans : c'est le temps du service de l'auteur à la MEB. Et dans ces 38 années, précise-t-il, il n'aura assisté qu'à une seule guérison de la vue. 38 ans, 1 guérison : cela rappellera au lecteur un fameux épisode biblique (Jean 5). Et incitera fortement à penser que d'autres guérisons se sont accomplies : autres qu'un strict retour à la vue pour des milliers de personnes depuis la décision d'engagement d'Edith Huber, en 1931 : par un accès direct à la Parole de Dieu, et à sa vérité qui rend libre.

Les secondes Assises de la formation théologique qui se sont tenues à Chevilly-Larue en avril 2022 ont été marquées par la communication d'une donnée interpellante : en France, nous avons « besoin de 1000 pasteurs formés au cours des 10 prochaines années pour renouveler le corps pastoral évangélique²⁴¹ ».

Un chiffre impressionnant qui a certainement un équivalent en Belgique et en Suisse. Car la situation de la France n'est pas unique, sans compter que cette problématique n'est pas nouvelle et qu'elle ne se limite pas au monde évangélique.

En effet, le manque de candidat à la prêtrise dans l'Église catholique est criant depuis plusieurs dizaines d'années même dans les pays traditionnellement catholiques. À l'heure actuelle, très peu de pays forment suffisamment de prêtres pour couvrir leurs propres besoins. Face à cette crise des vocations dans l'Église catholique, à l'époque, certains protestants ont peut-être été tentés de l'expliquer en pointant du doigt le célibat des prêtres ou le refus d'ordonner les femmes. Mais, visiblement, le feu couvait en profondeur et ne s'est pas arrêté aux limites de l'Église catholique puisqu'il s'est étendu aux Églises protestantes dites « historiques ».

241 <https://www.lecnef.org/articles/96823-formation-besoin-de-1000-pasteurs>, consulté le 1 juillet 2023.

En ce début de 21^e siècle, en quelques dizaines de pages, Raphaël Picon se donnait pour mission de « Ré-enchanter le ministère pastoral » dans les Églises réformées en recréant, écrivait-il, la joie du service²⁴². Dans les milieux évangéliques, combien ont considéré alors que ce sujet était pertinent et opportun ? Peut-être que certains auront conclu un peu trop rapidement que les causes de cette raréfaction des vocations étaient principalement liées à la théologie libérale.

Aujourd'hui, ce chiffre (1000) nous oblige à réfléchir à cette problématique. Une problématique qui n'est pourtant pas nouvelle dans nos milieux, puisqu'on observe depuis plusieurs années une érosion du nombre d'étudiants dans les instituts et facultés de théologie évangéliques francophones. Au point où l'on est en droit de se demander si la formation théologique intéresse encore les chrétiens de nos Églises.

Cela dit, si l'on considère le succès que rencontrent les formations en tout genre organisées par et dans les Églises pour former les chrétiens au service, il semblerait que oui. À première vue donc, le problème ne se situe pas au niveau de l'envie d'apprendre des disciples de Christ, même si on peut regretter la pauvre qualité de certaines de ces formations qui sont données par des personnes qui clament être des enseignants de ce qu'ils n'ont jamais appris²⁴³.

Si la soif de connaissance ne s'est pas éteinte, comment expliquer cette raréfaction généralisée des vocations ? Il y a, bien entendu, de nombreuses raisons à ce phénomène, mais je vous propose de porter notre attention sur l'une d'entre elles en lien avec l'état de santé précaire du corps pastoral en fonction à l'heure actuelle.

Dans une de leur dernière étude²⁴⁴, Barna, un institut de sondage américain qui mène des enquêtes dans le monde évangélique depuis 1984, révèle que le nombre de pasteurs qui sont en burn-out, isolés ou en difficulté aux États-Unis est grandissant. En 2015, 72% des pasteurs se disaient « très satisfaits » de leur ministère. En 2022, ils n'étaient plus que 52 % à donner la même réponse, soit une baisse de 20 points²⁴⁵.

Cette enquête a également révélé un écart important entre les âges en ce qui concerne la satisfaction des pasteurs. Les pasteurs de moins de 45 ans ne sont que 35 % à se déclarer « très satisfaits » de leur vocation, alors que 58 % des pasteurs de 45 ans et plus se déclarent « très satisfaits ».

D'autres mesures reflètent des baisses similaires. En 2015, deux tiers des pasteurs ont déclaré qu'ils étaient « plus confiants » dans leur vocation que lorsqu'ils ont commencé à exercer leur ministère. En 2022, les résultats montrent que cette proportion s'est inversée, avec seulement un tiers se déclarant « plus confiants ».

Cette enquête révèle également que les pasteurs doutent de plus en plus de leur aptitude à exercer le ministère. Ceux qui ont déclaré avoir douté de manière significative de leur vocation de pasteur à un moment donné sont passés de 24% en 2015 à 55% en 2022. Tandis que 42% des pasteurs interrogés envisageaient de quitter le ministère, contre 29% l'année précédente.

Bien entendu, on peut incriminer la Covid 19 et les multiples périodes de confinement. Cependant, comme vous l'aurez sans doute constaté, la pandémie n'a, le plus souvent, fait qu'accélérer le développement et la mise en évidence de problèmes existants qui couvaient sous la cendre.

242 Picon, Raphaël, *Ré-enchanter le ministère pastoral. Fonctions et tensions du ministère pastoral*, Lyon, Éditions Olivétan, 2007.

243 cf. GRÉGOIRE le Grand, Règle pastorale, I, 1.

« Personne n'a la prétention d'enseigner un art sans l'avoir appris par une étude soutenue. Dès lors, se charger sans formation du magistère pastoral, quelle témérité ! C'est l'art des arts que le gouvernement des âmes. Ignorerait-on que les blessures de l'esprit sont plus secrètes que des blessures aux entrailles ? Et cependant il arrive souvent que des hommes n'ayant aucune connaissance des enseignements de l'Esprit ne craignent pas de se présenter en médecins du cœur, alors qu'on aurait honte de passer pour médecin des corps si l'on ignorait les propriétés des préparations pharmaceutiques. »

244 <https://julieroys.com/barna-survey-pastors-confidence-ministry-calling-sharply-declined/>, consulté le 1 juillet 2023.

245 L'enquête Barna a été menée aux États-Unis auprès de 585 pasteurs principaux. Elle a été réalisée du 6 au 16 septembre 2022 et présente une marge d'erreur de 3,8 %.

Par ailleurs, ces chiffres provenant d'outre-Atlantique pourraient, de ce fait, nous sembler très éloignés des réalités du ministère pastoral en francophonie. Mais, selon Lucie Bardiau, il n'en est rien, puisqu'après avoir analysé 42 études menées dans 7 pays différents, dont 5 études effectuées en France, elle affirme dans sa thèse que, malgré les spécificités du milieu évangélique français, elle n'a observé aucune différence significative avec le vécu des pasteurs d'autres pays, ce qui l'a amené à conclure que les problématiques des pasteurs évangéliques en France sont les mêmes qu'ailleurs²⁴⁶.

Une triste réalité que nous avons pu observer également lors des nombreuses visites que nous effectuons chaque année dans des Églises de divers pays et dénominations dans le cadre des conférences, formations et séminaires que nous proposons. Ces missions qui vont de plusieurs jours à plusieurs semaines nous ont permis de rencontrer un nombre étonnamment important de couples pastoraux en proie au doute quant à leur vocation et qui réfléchissent même sérieusement à quitter le ministère.

On peut donc, très certainement, parler de désenchantement, de doutes, de découragement, de désillusion des ministres du Culte. Pourtant, dans la mesure où les ministères d'Éphésiens 4, dont le ministère pastoral, ont été donnés à l'Église « pour le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du ministère et de l'édification du corps de Christ » autrement dit, pour enseigner, conseiller, encourager, guider, prendre soin des disciples de Christ afin qu'ils soient ce qu'ils devraient être, c'est-à-dire, à leur tour, des serviteurs dans le corps de Christ, nous sommes en droit de nous poser certaines questions :

- Comment des pasteurs qui doutent et envisagent de quitter le ministère pourraient-ils motiver la nouvelle génération à entrer dans le ministère pastoral ?
- Comment des pasteurs en difficulté pourraient-ils se consacrer à cette tâche qui leur incombe ?
- D'ailleurs, pensent-ils seulement à prier pour que des jeunes se lèvent ?

Il est aisé de deviner que la réponse à ces questions ne peut être que négative, étant donné l'état de santé émotionnel et spirituel du corps pastoral.

Triste constat ! Mais, en définitive, en quoi concerne-t-il la formation théologique ?

Selon le Conseil International pour l'Éducation Théologique Évangélique, « l'enseignement théologique est appelé à s'engager à fournir des programmes éducatifs qui sont adaptés à l'objectif de servir la mission de Dieu²⁴⁷ ».

Cet appel mérite que nous nous interroguions sur nos programmes de formation théologique et, plus particulièrement, sur leur adéquation à la mission que le Seigneur nous a confiée. Après réflexion et au vu de la situation actuelle, il est permis de nourrir quelques doutes ; des doutes qui constituent autant de défis lancés aux acteurs de la formation théologique.

En matière d'éducation, la deuxième moitié du 20^e siècle fut propice à plusieurs avancées significatives puisque, dès 1948, un groupe de chercheurs en éducation, dirigé par Benjamin Bloom, entreprit de développer un système de classification des niveaux d'acquisition des connaissances pour les

246 BARDIAU-HUYS, Lucie, *Quitter ou non le ministère pastoral ? Une analyse des motifs et du processus décisionnel*, Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Évangélique, 2012, p. 225.

247 ICETE MANIFESTO II, *Call and Commitment to the Renewal of Theological Education*, International Council for Evangelical Theological Education, Version 1, August 2021, p. 3.

domaines cognitifs, affectifs et psychomoteurs. Leurs travaux dans le domaine cognitif furent achevés en 1956²⁴⁸ avec la présentation d'une taxonomie devenue célèbre : la taxonomie de Bloom qui comporte 6 niveaux.

Mais concentrons-nous sur les trois domaines d'apprentissage déterminés par Benjamin Bloom et son équipe : les domaines cognitif, affectif et psychomoteur. Pour rappel :

Le domaine cognitif se focalise sur les processus de réflexion et d'acquisition des connaissances. Ces processus rejoignent l'un des objectifs de la formation théologique qui est de communiquer des informations et d'aider l'étudiant à comprendre ces informations.

Le domaine affectif concerne les valeurs et les attitudes des étudiants. Dans le domaine affectif, l'objectif de l'enseignant est d'amener l'étudiant à développer de nouvelles convictions et de nouvelles croyances.

Le domaine psychomoteur ou comportemental vise le changement des actions de l'étudiant ou la transmission de nouvelles compétences.

Remarquez qu'il serait erroné de croire qu'il aura fallu attendre 1956 pour que soient identifiés ces trois domaines d'apprentissage. En effet, Luc, le médecin bien-aimé dans son livre des Actes au chapitre 2 nous résume l'enseignement de l'apôtre Pierre le jour de la fête de Pentecôte à Jérusalem. On y apprend la réaction des auditeurs après son annonce du plan de Dieu pour le salut des hommes accompli dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ : « Après avoir entendu ce discours, ils eurent le cœur vivement touché, et ils dirent à Pierre et aux autres apôtres : Hommes frères, que ferons-nous ? » (Actes 2.37 - LSG)

En une simple phrase, Luc résume et met en relief les trois domaines d'apprentissage qui furent atteints par l'enseignement de l'apôtre Pierre inspiré par le Saint-Esprit.

« Après avoir entendu ce discours »

L'enseignement de Pierre passa tout d'abord par l'analyse et la réflexion de ses auditeurs. Ses auditeurs comprirent ce que Pierre disait et changèrent leur manière de penser à ce sujet. Ils acquièrent des informations nouvelles et les traitèrent de manière réfléchie. Nous sommes ici dans le domaine d'apprentissage cognitif.

« Ils eurent le cœur vivement touché »

Les auditeurs de Pierre furent donc affectés émotionnellement par son enseignement. Pierre n'atteignit pas seulement la tête de ses auditeurs, mais son message atteignit également leur cœur, leurs émotions. Ils développèrent ainsi de nouvelles convictions. Nous sommes là dans le domaine d'apprentissage affectif.

« Hommes frères, que ferons-nous ? »

Cette question émanant de la foule nous indique que l'enseignement de Pierre atteignit non seulement les domaines d'apprentissage cognitif et affectif, mais qu'il motiva également une réponse comportementale. L'enseignement de Pierre toucha donc le domaine d'apprentissage psychomoteur.

Ce verset résumé du livre des Actes écrit il y a près de 2000 ans illustre parfaitement nos trois domaines d'apprentissage. Idéalement donc, **la formation théologique devrait couvrir chacun de ces trois domaines d'apprentissage et résister à la tentation commune de privilégier un domaine au détriment des deux autres.**

Tout est dit. Néanmoins, attardons-nous sur de possibles manquements de la formation théologique ; des manquements qui, comme nous le verrons, représentent autant de défis pour son avenir.

248 BLOOM, B., ENGLEHART, M. FURST, E., HILL, W., D. KRATHWOHL, *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals. Handbook I: Cognitive Domain*, New York/Toronto, Longmans/Green, 1956.

C'est ainsi que, dans la suite de cet article, nous nous concentrerons sur deux des défis majeurs auxquels la formation théologique est confrontée. Le premier concerne le domaine affectif, tandis que le second s'intéresse au domaine comportemental et, corollairement, à la place qu'occupe la théologie pratique dans la formation théologique.

Abordons le premier défi.

1. Le domaine affectif : former le cœur comme la tête

Force est de constater que le domaine affectif de la formation théologique a généralement tendance à être négligé au profit du domaine cognitif. Ce dernier permet l'examen de la foi sous un angle théorique et est enclin à réduire la Parole de Dieu à une série d'idées théologiques. Dès lors, la maturité de l'étudiant se voit définie en termes d'acquisition de connaissances et non de transformation de caractère.

Mais ce constat n'est pas nouveau, puisque dans l'histoire de l'Église plusieurs périodes nous livrent des situations similaires. Dès le 4^e siècle, la conversion de l'empereur Constantin marqua le début du déclin du catéchuménat dans l'Église. Le catéchisme obligatoire qui, selon les régions, pouvait aller jusqu'à 3 ans pour tous les nouveaux convertis désirant passer par les eaux du baptême et faire partie de l'Église chrétienne se réduisit peu à peu comme peau de chagrin. Le catéchisme précédant le baptême perdit ensuite logiquement de son sens lorsque le christianisme, devenu religion d'État, fit de tout Romain un chrétien !

La prise de Rome par les Goths au début du 5^e siècle et les invasions germaniques qui s'en suivirent accélèrent le déclin du catéchuménat, mais virent l'émergence de grands docteurs de l'Église. Cette période trouble favorisa la création de monastères comme centres d'études et de préparation pour le ministère. Plusieurs grands auteurs devinrent la source principale de la formation théologique des ministères durant le Moyen-âge. Parmi eux, Jérôme de Stridon avec sa traduction de la Bible latine « la Vulgate » ou encore Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone.

Cependant, l'objectif des peuplades germaniques qui avaient envahi les territoires romains n'était pas de détruire l'empire et sa civilisation, mais de prendre possession de ses biens comme de ses traditions et ses institutions. Le résultat logique fut que les conquérants adoptèrent progressivement la religion et la plupart des coutumes des conquies. Le latin fut rapidement restauré afin de favoriser la communication entre les différents peuples et l'administration fut confiée aux soins de fonctionnaires maîtrisant le latin.

La principale institution romaine qui résista aux invasions germaniques fut l'Église chrétienne et dans la mesure où elle recelait des personnes très éduquées, les membres du clergé acquirent des positions politiques importantes. Bien entendu, cela concernait principalement les évêques qui avaient généralement une bonne éducation. En revanche, ceux qui exerçaient concrètement le pastorat dans les communautés chrétiennes avaient peu ou pas de formation. En quelques générations, l'ignorance du clergé de base devint abyssale.

C'est grâce au monastère que beaucoup d'écrits de l'Antiquité furent préservés. Plusieurs auteurs permirent la transmission et la préservation des connaissances de l'Antiquité. L'une des œuvres parmi les plus significatives pour la formation des responsables d'Église en ce début de Moyen-âge fut « La règle pastorale » qui traitait des devoirs et des obligations du clergé. Un texte écrit par Grégoire le Grand (évêque de Rome de 590 à 604 AD) où il déclare que la connaissance ne suffit pas et doit être accompagnée par la pratique de la foi :

Il en est, d'autre part, qui font preuve d'un travail intelligent dans l'étude sérieuse des choses spirituelles ; mais qui foulent aux pieds par leur vie les vérités que leur esprit approfondit. Ils prêchent tout de go des choses qu'ils ont acquises non par la pratique, mais par la seule ré-

flexion ; et ce que publient leurs paroles ils le démentent par leurs actes. D'où il s'ensuit que, le pasteur allant par des voies périlleuses, son troupeau le suit vers l'abîme²⁴⁹.

Faisons maintenant un bond dans l'histoire pour rejoindre le 14^e siècle ; un siècle qui va voir la distance entre la théologie académique des universités et la vie religieuse du peuple s'accroître considérablement. Toutefois, cette distance donna naissance à des initiatives remarquables comme la création d'une communauté appelée « Les frères et sœurs de la vie commune » dans les Pays-Bas bourguignons. Une communauté qui s'attela à fonder des écoles dont l'objectif était, au départ, d'éduquer la population. C'est ainsi que ces écoles se mirent à enseigner les rudiments de la lecture et des mathématiques. Mais, à brève échéance, leur cursus fut étendu afin d'inclure également la philosophie et la théologie. Dès lors, ces écoles devinrent des centres pour la formation du clergé dans tous les Pays-Bas et dans plusieurs régions de l'Allemagne actuelle. L'enseignement qui était dispensé dans ces écoles était très différent de celui qui avait cours dans les universités, puisqu'il était inspiré par une nouvelle forme de dévotion appelée « *devotio moderna* ». Le point de départ de cette dévotion était que toute connaissance devait être dirigée vers la vie de dévotion et la pratique de la foi. Cette méthode et discipline d'étude devait mener à la connaissance de Dieu, pas seulement intellectuelle, mais affective, afin que le caractère de la personne puisse être façonné selon le caractère de Dieu²⁵⁰.

Autre exemple, deux siècles plus tard, en réaction à la Réforme protestante, l'Église catholique romaine entreprit sa propre réforme dans laquelle elle mit l'accent, entre autres, sur l'éducation des prêtres. C'est ainsi qu'Ignace de Loyola fonda la « Compagnie de Jésus » en 1539. Les jésuites furent le tout premier ordre religieux à déclarer dès le départ que l'une de leurs principales occupations serait l'éducation. Lorsqu'elle fut dissoute en 1773, la Compagnie de Jésus avait fondé près de 800 écoles qui proposaient à la fois une éducation séculière et une préparation au ministère.

Cet accent sur l'éducation prit sa forme officielle au Concile de Trente (1545-63) puisque dans sa 23^e session en 1563, le Concile ordonna que chaque diocèse établisse des séminaires en vue de la formation du clergé. Des « *seminarium* », c'est-à-dire des pépinières qui devaient accueillir un grand nombre de candidats dont il fallait prendre soin afin qu'ils grandissent et puissent, à maturité, être transplantés dans leur lieu de ministère.

Dans ces séminaires, les étudiants étaient enseignés dans les arts du langage et dans les disciplines scientifiques, mais aussi dans la manière de prêcher, d'administrer les sacrements et de diriger l'adoration. Les séminaires se différenciaient des écoles monastiques et des universités de théologie, non dans leur enseignement théologique, mais dans leur objectif qui était de former des candidats à l'exercice du ministère dans l'Église, même s'ils combinaient l'ancien mode de vie monastique, c'est-à-dire la vie en communauté (temps de prière, discipline, etc.) avec les études universitaires.

Le but de cette éducation théologique était non seulement de transmettre une information, mais de conduire l'étudiant vers une « *eloquentia perfecta* », ce qui pour les jésuites revenait à : développer un caractère en harmonie avec ce qui a été enseigné ; un caractère enraciné dans une spiritualité profonde. C'est ainsi que l'éducation théologique catholique se fixa pour objectif : la formation en parallèle à l'instruction²⁵¹.

Cette évolution historique fait écho à l'enseignement biblique puisque, en matière de service, la Bible met l'accent sur le savoir-être du disciple plus que sur son savoir. C'est ce que Dieu enseigna au prophète Samuel lorsqu'il lui signifia que c'est le savoir-être qu'il considère en premier lieu ; que c'est au caractère qu'il regarde avant tout (1 Samuel 16.7b).

C'est ainsi que :

249 GRÉGOIRE le Grand, *La règle pastorale*, I, 2.

250 GONZALES, Justo. L., *The History of Theological Education*, Nashville, Abingdon Press, 2015, pp. 83-86.

251 *Ibid.* pp. 102-109.

- Lorsque Dieu appelle une personne au pastorat, il ne l'appelle pas seulement à prêcher de manière correcte sur le plan homilétique, exégétique et théologique, mais il l'appelle à méditer sur les applications concrètes de la Parole de Dieu dans sa propre vie et dans celle de ses auditeurs.
- Lorsque Dieu appelle une personne au pastorat, il ne l'appelle pas seulement à enseigner la théologie aux chrétiens, mais à mettre concrètement en œuvre cette théologie avec eux !
- Lorsque Dieu appelle une personne au pastorat, il ne l'appelle pas seulement à aimer les superstructures des concepts théologiques des Écritures, mais à aimer l'Église et les disciples qui la composent.

Malheureusement, la faiblesse de la formation théologique dans le domaine affectif produit :

- Des pasteurs au caractère inchangé dont le couple fleurte avec le bord du précipice parce que le conjoint est négligé ou parce qu'il subit des violences verbales ou physiques.
- Des pasteurs au caractère inchangé en proie à la colère. Une colère qui abîme leurs relations familiales, suscite des conflits dans leur entourage et dans l'Église et les pousse à faire de mauvais choix.
- Des pasteurs au caractère inchangé qui demeurent dépendants de péchés sexuels secrets ou de pensées compulsives et obsessionnelles.
- Des pasteurs au caractère inchangé en lutte constante avec la dépression et l'anxiété.

Il y a deux ans lors du colloque théologique de la FLTE « Vocation : tous appelés ? », le professeur Henri Blocher nous surprenait en concluant la deuxième soirée avec ces paroles poignantes :

Qu'en est-il de l'interruption du ministère auquel on a été appelé, une interruption forcée ? Cela m'attriste profondément, mais je connais nombre d'anciens étudiants qui sont sortis diplômés ; qui ont commencé un beau ministère et qui l'ont interrompu ; qui ne sont plus dans ce qu'on ap-

pelle le ministère pastoral aujourd'hui... Très souvent, ce sont des difficultés conjugales ; certains cas de divorce qui sont impliqués en l'affaire²⁵².

Durant la formation théologique d'un candidat au pastorat, l'Écriture ne devrait pas seulement être un objet d'étude qui fournit des informations importantes à l'intellect, mais elle devrait être également un objet de guérison et de transformation du cœur.

Durant leur formation théologique, les futurs responsables d'Église devraient affronter ce que Thomas d'Aquin appelait les « vices capitaux ». Ces vices, c'est-à-dire ces tendances à commettre certains péchés que sont : l'orgueil ; l'accumulation de richesses recherchées pour elles-mêmes ; le sexe en dehors du mariage ; l'envie ; la gourmandise ou l'idée de démesure ; la colère et l'acédie ou ce mal de l'âme qui s'exprime par l'ennui et l'éloignement de la communion avec Dieu.

Ces vices qui préoccupaient l'Église primitive expliquent, en partie, les échecs retentissants que vivent de nombreux pasteurs de nos jours. Il y a peu, nous nous sommes inquiétés d'une pandémie virale qui nous a tous affectés, mais peut-être devrions-nous nous inquiéter davantage de la pandémie de narcissisme qui a cours depuis un certain temps au sein des Églises. Une pandémie diffusée par les médias sociaux qui alimentent l'appétit d'estime de soi jusqu'à ce qu'il devienne un monstre narcissique.

Combien de responsables d'Églises tombent dans ce piège ? Combien de pasteurs échouent parce qu'ils n'ont pas nommé et affronté leurs vices durant leur formation et qu'ils n'ont pas eu de chrétiens matures auprès d'eux pour les guider et les maintenir dans la sainteté par la suite ? Grégoire le Grand estimait que :

Le chrétien doit tirer de l'Écriture plus une nourriture quotidienne pour son âme que des connaissances théoriques... car ne s'y intéresser que pour un personnel désir de connaissance veut dire céder à la tentation de l'orgueil... L'humilité intellectuelle est la règle première pour qui tente de pénétrer le surnaturel à partir de l'Écriture. Ceci, qui n'exclut toutefois pas d'étudier sérieusement, permet d'atteindre des résultats spirituels utiles... Et puis, lorsqu'il s'agit de la Parole de Dieu, comprendre est inutile si cette compréhension ne porte pas à agir²⁵³.

Je me souviens d'un exposé que j'ai eu l'occasion de présenter durant mon parcours de formation théologique en parallèle au ministère pastoral. Je suivais un cours d'exégèse du Nouveau Testament et je devais présenter l'exégèse détaillée d'un passage biblique devant la classe. Cette exégèse m'avait passionné, mais m'avait également interpellé. C'est ainsi que dans ma conclusion, j'en vins à la signification du passage pour notre vie ou, si vous préférez, à l'application concrète des vérités que l'exégèse nous avait permis de dégager de ce texte biblique.

Je me rappelle, comme si c'était hier, du regard réprobateur de mon professeur d'exégèse du Nouveau Testament qui m'interrompit pour me dire : « Mais, vous vous croyez où ? Dans votre Église ? Vous nous avez pris pour vos paroissiens ? » J'ai conclu précipitamment mon exposé et j'en ai déduit que ma formation théologique avait peu à voir avec ce que l'Écriture voulait révéler de l'état de nos cœurs. Il ne m'a pas fallu longtemps pour comprendre que les questions admises auprès des professeurs devaient concerner la compréhension ou l'assimilation de la matière et non l'application à la vie.

Pourtant, la foi n'est pas une matière scolaire comme une autre. Le but premier de l'Écriture n'est pas de transmettre une information théologique, mais de produire par le Saint-Esprit une transformation des cœurs et des vies. Nous ne pouvons donc pas éluder les implications personnelles du message biblique alors que nous formons des prédicateurs et des enseignants de ce message ! Nos programmes de maîtrise ne devraient pas seulement produire des « Maîtres en théologie biblique », mais des serviteurs dont le cœur s'est laissé totalement maîtriser par la théologie biblique.

252 BLOCHER, Henri, *Colloque théologique de la FLTE* « Vocation : tous appelés ? », exposé final du 4 juin 2021.

253 Cité par Benoît XVI, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080604.html, consulté le 14 juillet 2023.

Tout ce que nous venons de voir implique que nos objectifs de formation théologique intègrent non seulement des objectifs cognitifs d'acquisition des connaissances, mais aussi des objectifs affectifs qui interpellent les valeurs et les attitudes des étudiants afin que leur cœur soit peu à peu façonné à l'image du Christ que les Écritures présentent. Car nous ne pouvons pas dissocier la transformation du caractère de la formation théologique. Elles vont de pair. Tout en continuant d'offrir le meilleur de l'enseignement théologique, il nous faut davantage veiller à la formation à la vertu ! Par conséquent, nos objectifs de formation théologique devraient inclure la progression de chaque étudiant vers une maturité spirituelle à la mesure de la stature parfaite de Christ.

Le mal-être de beaucoup de pasteurs aujourd'hui n'est certainement pas étranger à la raréfaction des vocations pastorales, c'est pourquoi l'un des défis majeurs de la formation théologique d'aujourd'hui et de demain sera d'accorder autant d'attention aux cœurs qu'aux cerveaux des étudiants, afin de former les ministères dont l'Église a besoin ; des ministères dont la lecture de la Parole de Dieu sera non seulement correcte, mais de plus en plus en harmonie avec leur propre cœur ! Car les objectifs cognitifs et affectifs ne sont pas opposés, mais complémentaires dans la formation théologique.

Il nous faut donc tendre vers un rééquilibrage des trois domaines d'apprentissage, en commençant par le domaine affectif qui s'est considérablement appauvri. Je perçois dans cet appauvrissement l'influence de certains milieux théologiques libéraux gangrenés par la dictature de la raison qui se nourrit de l'orgueil humain et le renforce. Cette influence n'a pas fait qu'appauvrir le domaine d'apprentissage affectif de la formation théologique, mais a même eu tendance à le corrompre en polluant le cœur d'étudiants désormais passionnés par les idées, mais privés de la puissance de transformation de la Parole de Dieu.

Dès lors, nous plaidons pour que les établissements de formation théologique allient, en mettant en tension dans leurs objectifs éducatifs, l'acquisition de connaissances théologiques solides et la maturation du caractère à l'image du caractère parfait de Christ. Cela constitue aujourd'hui un défi essentiel, bien que sans fin, à relever !

Intéressons-nous maintenant au deuxième défi.

2. Le domaine psychomoteur : former les mains comme la tête

Si notre premier défi se situait au niveau du domaine affectif de la formation théologique, le second se situe au niveau du domaine d'apprentissage psychomoteur ou comportemental. Un domaine qui vise le changement des actions de l'étudiant ou la transmission de nouvelles compétences ; un domaine qui, comme le premier, a tendance à être négligé au profit du domaine cognitif ; un domaine qui est généralement présent dans la formation théologique sous l'appellation « théologie pratique ».

Je me vois encore à table, il y a quelques années, en train d'essayer d'expliquer mon champ de recherche en théologie pratique et les cours qui en découlaient à un doyen d'institut biblique qui, visiblement, n'arrivait pas à saisir ni le contenu ni la raison d'être de tels cours.

Est-ce étonnant ? Pas vraiment, puisque dès le début de ma formation théologique, je me suis aperçu que pour bon nombre de personnes, la théologie est une discipline intellectuelle qui ne peut souffrir d'être associée au mot « pratique ».

Pour mieux comprendre cet état de fait, je vous propose de nous remettre en mémoire quelques moments significatifs de l'histoire de l'Église.

Le plus célèbre des penseurs formés dans les écoles des « frères de la vie commune » fut Érasme de Rotterdam (1469-1536). C'est grâce aux frères de la vie commune qu'Érasme fit la connaissance des nouveaux courants humanistes de son temps. Des courants qui traversèrent l'Europe grâce à l'invention de la presse à imprimer à caractères mobiles qui favorisa la diffusion des livres et des idées, mais aussi grâce à la prise de Constantinople par les armées turques en 1453, qui poussa de nombreux

érudits de langue grecque à se réfugier en Europe de l'Ouest en emportant avec eux un nombre considérable d'anciens manuscrits inconnus en Occident.

En 1518, Érasme publia un traité intitulé « De ratio verae theologiae » dans lequel il rejetait l'opinion commune prétendant que les études théologiques devaient être fondées sur la logique et la théologie spéculative et proposait, à la place, qu'un étudiant commence ses études par l'apprentissage des langues classiques comme le latin, le grec et l'hébreu, ainsi que par l'histoire et la philosophie morale. Un parcours qui était censé favoriser chez l'étudiant la mise en œuvre d'un jugement critique et d'une vie morale, tout en rendant possible l'étude approfondie des Saintes Écritures et des Pères de l'Église²⁵⁴.

Alors que les théologiens du Moyen-âge s'interrogeaient pour savoir si la théologie pratique devait être définie à partir d'une réflexion sur la foi ou à partir de la pratique de l'Église, au 16^e siècle, Luther n'hésita pas à affirmer que la vraie théologie est pratique et son fondement c'est le Christ. Et même si le réformateur n'a, *in fine*, écrit aucun ouvrage de théologie pratique, bon nombre de ses écrits, traitant de cas concrets, étaient en réalité des textes de théologie pratique.

L'université de Wittenberg fondée en 1502 en était encore à ses débuts lorsqu'elle accueillit un jeune professeur du nom de Philipp Melanchthon. Dès sa première lecture, Melanchthon rallia le thème humaniste d'un « retour aux sources », en l'occurrence, d'un retour à l'autorité des Écritures. C'est ainsi qu'il insista sur l'étude de l'hébreu, du grec et du latin qui, selon lui, devait être au cœur de la formation théologique²⁵⁵. Très rapidement, tous ceux qui voulaient réformer l'Église vinrent étudier à l'université de Wittenberg. C'est ainsi que les cours de Melanchthon qui, au départ, comptaient environ 120 étudiants atteignirent jusqu'à 2000 étudiants 2 ans plus tard. C'est sous son impulsion que l'université de Wittenberg proposa en 1533 un nouveau cursus théologique dans lequel l'enseignement était fondé non sur la scolastique philosophique des théologiens des générations précédentes, mais sur une étude de la Bible à partir d'une solide exégèse effectuée dans les langues originales. Cette réforme, Melanchthon l'étendit à plusieurs autres universités allemandes.

À peu près au même moment Heinrich Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich, proposait des réformes similaires pour les études théologiques, tandis que Jean Calvin exerçait son influence à travers ses écrits et le programme d'études qu'il avait mis en place à Genève. Dès lors, l'académie de Genève devint pour les réformés l'équivalent de ce qu'était l'université de Wittenberg pour les luthériens dans la formation des responsables d'Église. Très tôt, Calvin s'intéressa aux programmes et aux établissements de formation théologique. Dès 1541, il fit adopter par le Conseil de la ville de Genève ses « Ordonnances ecclésiastiques » dans lesquelles il stipulait, entre autres, qu'il était nécessaire de créer une école pour instruire et préparer les étudiants en vue du ministère et du gouvernement civil.

Il en résulta une insistance grandissante sur le besoin de formation théologique pour les responsables d'Église. Jusque-là, c'est l'ordination qui faisait d'un homme un pasteur ou un prêtre et les études théologiques étaient superflues. Mais, dès le milieu du 16^e siècle, il devint normal pour les candidats au ministère dans les Églises de la Réforme d'étudier la théologie afin de se préparer à la tâche d'enseignement du peuple chrétien. Cette éducation théologique était d'autant plus nécessaire pour les pasteurs, puisqu'ils devaient faire face à des opposants catholiques qui les considéraient comme hérétiques et s'armaient désormais d'arguments élaborés dans les séminaires.

Ce type de formation théologique aurait pu perdurer jusqu'à nos jours, mais c'était sans compter sur le rationalisme moderne et l'un de ses principaux représentants, René Descartes, qui allait semer le doute sur tout ce qu'il n'était pas capable de prouver au moyen de la raison. Et même si, sur base de cette méthode, Descartes en vint à affirmer l'existence de Dieu et de l'âme, le rationalisme moderne jeta un doute sur l'autorité des Écritures : un point fondamental pour les protestants ; mais aussi sur l'autorité de l'Église : un point fondamental pour les catholiques romains. Les cartésiens ne niaient pas l'exis-

254 GONZALES, *op. cit.*, pp. 88-90.

255 MELANCHTHON, Philipp, *School Order for the Schools of Mecklenburg*, in ROBIN, C. L., *Teachers in Germany in the Sixteenth Century*, New York, Columbia University, 1912, p. 106.

tence de Dieu, mais limitaient sévèrement ce qui pouvait être dit à son sujet, tout en rejetant toute autorité qui n'était pas empirique ; ce qui incluait la Bible.

Plus d'un siècle plus tard naquit Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dans une famille pastorale de tendance piétiste. Bien qu'il fit ses études dans un séminaire morave, il fut influencé par différents philosophes des lumières comme Spinoza ou Kant. Ces influences l'amènèrent à penser que le siège de la religion ne se trouve ni dans la connaissance, l'action, la doctrine ou la moralité, mais dans les sentiments.

Alors qu'il venait d'être engagé comme professeur à l'université de Berlin ; une université qu'il avait aidé à fonder en 1810, il proposa un cursus dans lequel la théologie allait être scindée en 3 parties : la théologie philosophique, la théologie historique et la théologie pratique. Cette dernière devait mettre l'accent sur tout ce qui est nécessaire pour l'accomplissement d'une fonction de dirigeant dans une Église locale. C'est pour cette raison que Schleiermacher est considéré par plusieurs comme « le père de la théologie pratique » même si, ce qu'il entendait par théologie pratique ne correspond pas vraiment à l'ensemble des disciplines qui aujourd'hui sont regroupées dans ce champ d'études. Pour Schleiermacher, il s'agissait d'une manière de faire de la théologie qui prenait en compte le sentiment de dépendance absolu, tel qu'il est exprimé dans la communauté dans laquelle un pasteur sert, tout en tenant compte de la manière dont ce sentiment doit être nourri et exprimé. Dès lors, il considérait que la théologie pratique était « la couronne des études de théologie ». Couronne dans le sens où la théologie pratique bénéficiait des travaux de la théologie philosophique et historique comme les branches d'un arbre bénéficient de la sève des racines et du tronc pour porter du fruit²⁵⁶.

Pour mieux comprendre les prises de position de Schleiermacher, il faut se souvenir que le 19^e siècle, considéré comme le siècle des Lumières, vit le développement de la méthodologie scientifique qui, par conséquent, eut tendance à exclure les études religieuses et théologiques de l'université. Par exemple, dans l'université moderne, dont l'université de Berlin voulait être un modèle, la science régnait et un champ tel que la théologie devait justifier sa présence. L'ironie de cette situation c'est que la théologie qui, quelques siècles auparavant, avait donné naissance aux universités, comme celle de Paris, devait maintenant défendre sa place en leur sein.

L'impact du modèle européen calqué sur l'université de Berlin fut tel qu'il mit de nombreuses facultés de théologie en danger d'être marginalisées au sein de leur propre université. En réponse à ce danger, beaucoup de facultés de théologie pensèrent devoir justifier leur présence en insistant sur leur propre objectivité.

C'est ainsi que Schleiermacher et d'autres durent démontrer que la théologie est une science, pas nécessairement dans le sens où elle suit une méthodologie de discipline empirique, mais dans le sens où elle a une méthodologie spécifique et critique. Par exemple, les historiens et les spécialistes de la Bible durent démontrer que leurs études étaient scientifiques et, par conséquent, que l'objectif de ces études n'était pas de s'enquérir de ce que l'histoire de l'Église ou la Bible voulait dire à la société et à l'Église, mais d'atteindre une connaissance scientifique de la Bible comme de l'histoire. Dès lors, dans les disciplines théologiques l'accent fut mis sur l'objectivité. Le véritable théologien, digne de faire partie de l'université, devait être capable d'étudier la Bible avec la même objectivité qui caractérise le lépidoptériste lorsqu'il étudie un papillon sous son microscope²⁵⁷.

Schleiermacher s'employa donc à élever la théologie pratique au rang de discipline théologique universitaire aux côtés des autres disciplines. Il s'efforça de la dégager de l'ornière des « conseils pastoraux » dans laquelle on l'avait poussée en l'incitant à travailler méthodiquement avec les sciences humaines.

Mais, il y a plus, puisque dans le cours de l'histoire, il nous faut également prendre en considération l'influence de Karl Barth et de ses disciples après lui, dans la mesure où dans sa « Dogmatique » Barth entremêla, un peu comme l'avait fait Calvin avant lui, la théorie et la pratique. Plus tard, l'école

256 ZORN, Jean-François, « La théologie pratique, de la maison de ses pères à aujourd'hui », *Hokhma* 77/2001, p. 78.

257 GONZALES, *op. cit.*, p. 135.

barthienne accorda la primauté à la théorie sur la pratique en mettant l'accent sur la proclamation de la Parole. Par exemple, la cure d'âme fut considérée comme la proclamation de la Parole de Dieu à un individu et l'homilétique comme la proclamation de la Parole de Dieu à une communauté rassemblée.

Une fois encore, la théologie pratique fut assimilée, au sein des disciplines théologiques, à la simple transmission d'un savoir-faire professionnel lié au pastorat. Il en résulta pour la théologie pratique un statut mal assuré au sein des établissements de formation théologique parce qu'elle était pratique au lieu d'être critique. Par conséquent, elle n'était pas digne de l'environnement scientifique de l'université. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore dans le cursus théologique de beaucoup de facultés de théologie, un étudiant peut passer cinq années à approfondir toutes les disciplines théologiques tout en ne faisant qu'aborder superficiellement quelques matières de théologie pratique parmi les plus fondamentales.

Pourtant, comme le résume le théologien catholique Clemens Sedmak dans cette belle formule : « La dogmatique sans la pastorale est vide, la pastorale sans la dogmatique est aveugle. Une théologie vide ou aveugle est un luxe que nous ne voulons pas nous permettre²⁵⁸. »

L'importance de la théologie pratique n'est plus à démontrer, puisqu'à chaque fois que l'Église prêche, enseigne, sert, prend soin, accompagne, etc., elle accomplit la mission que son Seigneur lui a confié qui est de « faire des disciples » en pratiquant sa théologie. Et cette théologie est impossible à mettre en pratique sans un minimum de réflexion théorique. C'est ainsi que, dans une formation théologique, la théologie pratique peut être définie comme un essai de théorisation de la pratique.

Malheureusement, combien de fois n'avons-nous pas entendu de la bouche de dirigeants d'établissements de formation théologique la phrase suivante répétée comme un slogan : « Nous ne formons pas des pasteurs, mais des théologiens ! » Un slogan qui exprime une opposition surprenante entre le pasteur et le théologien établie dans un contexte de plaintes répétées des Églises au sujet de la formation des étudiants au ministère pastoral. Car, bien qu'il n'y ait, à notre avis, pas d'opposition entre un pasteur et un théologien, l'Église manque, de toute évidence, de théologiens formés dans la pratique du ministère pastoral.

C'est d'ailleurs l'un des engagements du manifeste de l'ICETE : « L'éducation théologique s'engage à "pratiquer la théologie" dans des contextes spécifiques en abordant les questions, les défis et les besoins qui découlent des différents contextes²⁵⁹. »

« Nous ne formons pas des pasteurs, mais des théologiens ! » Si nous répétons ce slogan, c'est parce qu'il se révèle encore d'actualité dans certains établissements, même s'il l'est davantage dans le profil des programmes de formation théologique que dans les déclarations de ses dirigeants.

Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, rencontrent des difficultés à considérer ce slogan, notamment à la lumière de tous ces pasteurs qui, quoique bien instruits théologiquement, éprouvent de grandes difficultés dans leur ministère pastoral, car :

258 Cité par Ott, Bernhard, « La formation ministérielle : un des enjeux de la formation théologique pour le monde évangélique, *Les cahiers de l'école pastorale*, 122, octobre 2021, p. 10.

<https://www.croirepublications.com/cahiers-ecole-pastorale/formation/article/la-formation-ministerielle-un-des-enjeux-de-la-formation-theologique-pour-le-monde-evangelique>, consulté le 24 juillet 2023.

259 ICETE MANIFESTO II, *op. cit.*, p. 5.

- ils n'ont pas appris à faire la différence entre une prédication et un enseignement dans un cours de didactique chrétienne.
- ils appliquent les principes de leadership des entreprises et utilisent dans l'Église des approches techniques plutôt que pastorales puisqu'on ne leur a pas proposé de cours de leadership chrétien.
- ils sont incapables de gérer la tension grandissante entre leurs impératifs familiaux et ecclésiaux puisqu'ils n'ont pas suivi de cours de théologie pastorale présentant les défis et les écueils du pastorat.
- ils ignorent comment venir en aide et accompagner les chrétiens en difficulté puisqu'ils ne l'ont pas appris dans un cours d'accompagnement pastoral.
- ils ronronnent dans un style de prédication qui les enferme et qui lasse leurs paroissiens puisqu'ils n'ont pas été formés aux différents types de prédication dans leur cours d'homilétique.
- ils n'ont aucune idée concrète de la manière dont ils pourraient revitaliser leur Église et lui permettre de croître puisqu'on ne leur a pas proposé de cours spécifique sur les facteurs de revitalisation et de croissance d'une Église locale.
- ils ne savent pas comment s'y prendre pour faire des disciples puisqu'ils n'ont pas suivi de cours d'évangélisation ou de missiologie.
- Etc.

Lucie Bardiau cite, dans sa thèse, la réaction caractéristique de certains pasteurs à ce sujet. Comme ce pasteur qui pense que les formations manquent de pertinence en n'abordant pas la gestion des bénévoles, des conflits, des personnes présentant des problèmes psychologiques ou psychiatriques et qui affirme ne pas être formé pour entendre les gens parler constamment de leurs problèmes alors que personnellement, il préfère s'enfermer dans son bureau pour préparer une étude biblique.

Ou cet autre pasteur qui considère que les pasteurs ne sont pas formés à la gestion des conflits entre personne ou entre l'Église et le pasteur. De plus, poursuit-il, dans la mesure où les dénominations demandent des pasteurs et que Dieu lui demande d'utiliser ses dons, les facultés et les instituts devraient savoir ce qu'ils veulent former. En définitive, son constat est que l'utilisation du grec et de l'hébreu est intéressante pour faire une étude personnelle, mais se situe très loin de la réalité de sa vie en tant que pasteur²⁶⁰.

260 BARDIAU-HUYS, *Quitter ou non le ministère pastoral. Une analyse des motifs et du processus décisionnel*, op. cit., p.

Lucie Bardiau, dans une enquête menée en 2010 en France, en milieu évangélique, parmi les ex-pasteurs comme parmi les pasteurs en fonction, relève, pour conclure, leurs trois points de frustration les plus saillants :

- 1) Le premier, et donc le plus important point de frustration, concerne la formation initiale qui est jugée insatisfaisante, surtout par l'absence de cours théoriques sur les aspects pratiques, mais aussi par le besoin de stages qui devraient être mieux encadrés et évalués ;
- 2) Le deuxième point de frustration se situe en cours d'exercice du ministère : les pasteurs pointent le déficit de ressources dans le domaine de l'accompagnement et de la médiation en cas de conflit ;
- 3) Le troisième point majeur de frustration concerne le manque d'engagement des laïcs, mais également les attentes irréalistes que certains peuvent manifester envers le pasteur et sa famille²⁶¹.

Et d'ajouter enfin...

Pour être infirmier, enseignant, militaire, la vocation ne suffit plus : il faut aujourd'hui une formation certaine, des compétences bien définies. Cette même évolution pour accéder au ministère a commencé, mais les formations, si elles ont bien élevé le niveau des connaissances théologiques/académiques, sont encore souvent insuffisantes au niveau pratique, et surtout ne préparent pas le futur professionnel à la réflexion sur ses pratiques, à l'échange avec ses pairs. Les professionnels des secteurs social, médical et éducatif ont appris au cours de leur formation à réfléchir sur leurs actes, à partager avec les collègues leur ressenti, etc. Ce sont des moyens essentiels pour éviter l'usure professionnelle, pour durer dans un métier, mais qui ne sont pas encore systématiquement intégrés dans la préparation au ministère pastoral²⁶².

Le seul point de consolation, si l'on peut dire, nous est donné par Bernhardt Ott qui nous informe que le problème n'est pas spécifique au monde francophone puisque « les Églises du monde entier se plaignent de recevoir des pasteurs issus d'écoles de théologie qui sont bien formés sur le plan académique, mais qui n'ont pas les compétences pratiques et spirituelles nécessaires pour exercer un ministère pastoral²⁶³ ».

La mise en place d'un mentorat durant les premières années de ministère peut-elle répondre à l'attente des Églises ? Pour être honnête, la réponse ne peut être entièrement positive. Car, sans une étude théorique qualitative et exhaustive de la pratique durant la formation théologique ; sans une étude

147.

261 BARDIAU-HUYS, Lucie, « Quitter ou non le ministère ? » *Les cahiers de l'école pastorale*, 90, 4^e trimestre 2013, p. 3. <https://www.croirepublications.com/cahiers-ecole-pastorale/ministere-pastoral/article/quitter-ou-non-le-ministere>, consulté le 24 juillet 2023.

262 BARDIAU-HUYS, « Quitter ou non le ministère ? », *op. cit.*, p. 6.

263 Ott, « La formation ministérielle... », *op. cit.*, p. 6.

qui recense les principes d'application de la théologie en fonction du contexte, le mentorat a tendance à se réduire à l'apprentissage par mimétisme d'une pratique donnée dans un contexte donné. Quand il ne s'agit pas, purement et simplement, d'une « direction spirituelle » où un pasteur en formation se soumet entièrement à la conduite de son directeur qui lui dicte les décisions qu'il doit prendre.

Ces types de mentorat encourent le risque de produire des pasteurs qui ignorent les principes d'application de la théologie et qui, une fois en charge d'Église, peuvent se trouver totalement démunis face à des situations qu'ils n'ont jamais rencontrées durant leur mentorat.

Voilà pourquoi, l'étude de la théologie pratique est indispensable et devrait être renforcée. Mais, encore faut-il que la théologie pratique soit bien une étude théorique de la pratique de l'Église recensant les principes d'application de la théologie systématique et non une étude théorique de la pratique de l'Église au moyen des sciences humaines.

Il faut se rappeler que le développement des sciences humaines au 19^e et 20^e siècle compliqua le cursus théologique en envahissant le domaine de la théologie pratique dans les facultés de théologie. Ce qui, à l'époque de Schleiermacher, était une discipline théologique vouée à la réflexion critique sur la pratique du ministère se mua rapidement en une série de disciplines pratiquement indépendantes les unes des autres, bâties sur les découvertes et les théories de nouvelles disciplines séculaires comme la psychologie, la pédagogie ou le leadership.

Bien entendu, la théologie pratique se nourrit souvent de la rencontre entre la théologie systématique et les sciences humaines. Malheureusement, lors de cette rencontre, certains professeurs de théologie pratique font le choix d'accorder aux sciences humaines la primauté de l'analyse, ce qui, me semble-t-il, fausse le rapport entre la théologie et les sciences humaines, en accordant à ces dernières une prééminence sur ce qu'enseigne la Bible. À ce sujet, l'exemple de l'accompagnement pastoral est éloquent, dans la mesure où l'on peut soit :

- Mettre en priorité l'analyse psychologique d'une personne ou d'une situation et sonder ensuite l'Écriture pour y chercher quelques textes bibliques justifiant ce qu'enseigne la psychologie, soit...
- Fonder l'analyse d'une personne ou d'une situation sur ce que l'Écriture dit de l'homme, de ses besoins, de ses faiblesses, de ses relations, etc., et consulter ensuite la psychologie pour compléter l'analyse en vue d'un accompagnement pastoral efficace.

Bien entendu, pour chacune de ces approches, le résultat sera différent !

Le siècle des Lumières avec son développement de la méthodologie scientifique a conduit à une dérive flagrante en théologie pratique où certains professeurs, dans leur désir de justifier leur présence dans le cursus de formation académique, sont devenus obnubilés par l'objectivité. Voilà pourquoi, dans le va-et-vient continuel entre l'Écriture et les sciences humaines, l'Écriture doit toujours conserver la primauté et servir de filtre à tout ce qu'enseignent les sciences humaines et non l'inverse. C'est ce que nous avons essayé de faire, plus haut, en soumettant le travail de l'équipe de Benjamin Bloom au texte inspiré et premier de l'évangéliste Luc.

Cependant, au-delà du renforcement de l'étude de la théologie pratique, il est primordial de répondre également au besoin de mentorat qu'expriment de nombreux pasteurs aujourd'hui.

- Un mentorat qui aide le pasteur à développer ses compétences, sa personnalité et ses connaissances.
- Un mentorat dont le mentor n'est pas un maître suprême ou un directeur spirituel, mais un compagnon de route qui peaufine ses propres compétences et connaissances tout en accompagnant un pasteur moins expérimenté.
- Un mentor qui est comme un pionnier qui présente la multitude des voies ouvertes et possibles.
- Un mentor qui est comme un guide ou un éclaireur qui fournit une carte, mais qui permet également au mentoré de concevoir ses propres cartes.
- Un mentor qui est comme un sauveteur qui peut lancer des bouées de sauvetage, parce qu'il est toujours disponible pour écouter et en capacité de reconnaître les sentiments du mentoré dans le cadre de son développement.
- Un mentor qui, en définitive, partage avec le mentoré les diverses ressources spirituelles fournies par Dieu dans une relation qui aboutit à l'autonomisation spirituelle du mentoré²⁶⁴.

Il y a moins d'un mois, j'ai été très surpris de prendre connaissance des besoins de l'Église persécutée en Asie à travers la lettre de nouvelles de l'organisation « Portes Ouvertes » dont voici un extrait :

Ces dernières années en Asie centrale, une forme de persécution interne, insidieuse, pèse sur les chrétiens. Les pasteurs et leurs familles sont particulièrement visés... C'est dans les cœurs des pasteurs et au sein de leurs familles, que se développe cette épidémie. Dans un seul district, déjà quatre familles ont été brisées et ont quitté le ministère. Deux pasteurs ont abandonné leur Église et sont partis travailler dans un autre pays. Plusieurs autres couples pastoraux sont au bord du divorce... Afin de fortifier l'Église d'Asie centrale, Portes Ouvertes soutient plusieurs projets dans différents pays... Ainsi... les jeunes pasteurs sont invités à se rapprocher de pasteurs confirmés qui les forment sur le terrain²⁶⁵.

De manière étonnante, « Portes Ouvertes » nous informe que le besoin de mentorat des pasteurs d'aujourd'hui s'étend même aux Églises persécutées dans le monde.

La question qui se pose est dès lors : où forme-t-on ces mentors ? Existe-t-il un cursus de formation spécifique pour pasteurs expérimentés qui soit en mesure de lever l'armée de mentors dont nous

²⁶⁴ OSTERHOUSE Jim et Gary Teja, *Le mentorat au service de l'Église*, Sauk Village, Illinois, Multiplication Network Ministries, 2021, pp. 12-20.

²⁶⁵ « Le fil rouge, l'e-mail de prière de l'Église persécutée », Portes Ouvertes, 9 août 2023.

avons besoin ? Voilà qui rejoint les deux défis que nous avons évoqués jusqu'ici et que la formation théologique devra relever à l'avenir.

Conclusion

Pour conclure, revenons au 18^e siècle, un siècle marqué par le piétisme ; un mouvement religieux considéré par certains comme une sorte de protestation contre l'intellectualisme de l'orthodoxie protestante. Bien entendu, on ne peut certainement pas en déduire que les piétistes étaient des anti intellectuels obtus ou qu'ils pensaient que l'éducation des ministres de l'Église n'était pas importante. En fait, ce qui dérangeait les piétistes ce n'était pas tant la théologie protestante dans sa rigueur intellectuelle, que le fait que la prédication et les soins pastoraux n'aidaient pas les disciples à expérimenter l'amour du Christ plus profondément ni de grandir dans la foi ou dans l'obéissance. Il faut dire que les prédications, à l'époque, consistaient souvent en de longs exposés théologiques qui n'avaient pas grand intérêt pratique pour la vie des chrétiens.

C'est ainsi qu'August Hermann Francke²⁶⁶ (1663-1727) estima que l'éducation théologique devait constituer un moyen d'honorer Dieu. Dès lors, il fit en sorte que l'instruction théologique combine la piété avec la sagesse qui conduit à une connaissance de Christ à travers la dévotion, la prière, l'étude de la Bible et l'évangélisation.

Le principal apport du piétisme à la formation théologique tient peut-être dans l'accent que ses porte-parole mirent non sur une éducation purement rationnelle, mais sur une éducation holistique faisant le lien entre les connaissances acquises par l'esprit, les sentiments du cœur et la pratique de la vie chrétienne.

À l'exemple de ce qui s'est fait il y a trois siècles, il nous apparaît évident que le défi majeur que la formation théologique est appelée à relever consiste à proposer des programmes de formation théologique dont les objectifs tendent vers une éducation holistique qui couvre les domaines d'apprentissage cognitif, affectif et psychomoteur ; la finalité étant de pourvoir pour les 1000 futurs candidats au pastorat dont nos Églises ont besoin une formation plus qu'une instruction.

Luigi DAVI

Professeur et directeur de Scopos Formations

266 Disciple de Philipp Jakob Spener (1635-1705) considéré comme l'initiateur du mouvement piétiste.