

## Discours prononcé par le Pasteur Alain Massini le 24 octobre à Paris lors de la remise du Prix 2011 de l'AJCF

### Merci

C'est avec beaucoup d'émotion et de gratitude que je reçois en ce jour le prix de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France.

Ma profonde reconnaissance va d'abord à Monsieur Hubert Heilbronn qui a créé ce prix et l'occasion de ces rencontres, et au Comité, présidé par ma très chère collègue Florence Taubmann, qui me fait l'honneur de me le décerner cette année.

Ce prix qui nous rassemble ce soir nous réjouit tous, non seulement les protestants, mais encore tous mes amis catholiques et juifs et, parmi eux, ceux du Service National des Evêques pour les Relations avec le Judaïsme, ceux de l'archidiocèse de Clermont dont je salue l'Archevêque Mgr Simon ; les membres de la communauté juive de Clermont, et leur président Sabino Moustacchis, les membres du groupe de contact CRIF/FPF, les membres du Groupe des Dombes, les Sœurs de notre Dame de Sion et les Bénédictines de Pradines, tous les paroissiens que j'ai eu à servir pendant les 40 années de mon ministère pastoral et tous les miens qui, par leur présence, leur pensée ou leur intercession, témoignent des liens d'amitié et d'affection qui nous lient, mais aussi de l'intérêt qu'ils portent à ce dialogue.

Je suis aussi très sensible à tout ce qui vient d'être dit avec sérieux, humour et amour, par mes compagnons de route et leur suis reconnaissant d'avoir accepté d'intervenir pour ce moment.

Enfin, je sais bien qu'à travers ma personne, le comité a voulu honorer le protestantisme français, comme il le fit en l'an 2000, lorsque le prix fut accordé au professeur Fadiey Lovsky et, au-delà, le travail accompli par la Communion ecclésiale de Leuenberg et notamment le texte de 2001 « *Eglise et Israël* ». Ce prix revient donc aussi à tous ceux avec qui j'ai cheminé : aux membres de la commission doctrinale qui a mis au point le texte de Leuenberg, mais encore aux membres de la commission « *Chrétiens et Juifs* » que j'ai eu l'honneur de présider et à ceux de l'actuelle « *Commission de la FPF pour le dialogue avec le Judaïsme* » qui est présidée par le pasteur François Clavairoly que je remercie de nous accueillir ce soir. Je n'oublie pas d'associer aussi tous les présidents de la FPF qui nous ont constamment encouragés et soutenus dans ce travail. Je voudrais particulièrement saluer l'apport du pasteur Jean-Arnold de Clermont qui, bien souvent, n'a pas été compris. Il a, pendant sa présidence de la FPF, soutenu et ouvert cette commission, faisant d'une commission technique de la Fédération une véritable commission de dialogue avec le judaïsme.

### Dédicace

J'aimerais encore, si vous m'y autorisez, dédier ce prix à plusieurs des miens qui ne sont plus :

- Tout d'abord à mes parents : à ma mère qui m'a transmis en héritage la tradition huguenote et cévenole, et particulièrement à la mémoire de mon père qui fut déporté à RAWA-RUSKA, le sinistre camp

de la goutte d'eau, comme le grand-père du Père Patrick Desbois et le beau-père de Florence Taubmann, ainsi que le rappelait l'avant-dernier éditorial de *Sens*.

- J'aimerais le dédier aussi à la mémoire des arrière-grands-parents maternels de mon fils Nathanaël :

○ Tzadik et Simkha Danon qui disparurent tous deux dans la tourmente de la Shoah, lorsque les nazis occupèrent Sarajevo.

○ Shlomo et Shoshanna Altarac que j'ai eu la grâce de connaître. Originaires eux aussi de Sarajevo, ils s'étaient installés à Lyon avant la 2<sup>ème</sup> guerre mondiale et échappèrent miraculeusement aux rafles lyonnaises.

- Enfin, je voudrais également associer l'un de mes maîtres, le pasteur Alain Blancy, qui me fit entrer dans la démarche œcuménique entre chrétiens et m'encouragea quand je fus appelé à m'engager en ce dialogue si spécifique entre juifs et chrétiens.

Puisse ce prix rappeler aussi leur mémoire.

XXX

Depuis le printemps, je me demande quel ange facétieux a inspiré le comité de l'AJCF en lui soufflant mon nom. Ayant du mal à croire et à comprendre ce qui m'arrive et qui pourtant nous réunit ce soir, je m'en tiendrai d'abord à deux paroles qui sont pour moi fondamentales, puis, après avoir évoqué quelques éléments significatifs de mon parcours, j'en viendrai aux enjeux de la rencontre que propose le texte de Leuenberg.

### 1)- Le choc et la grâce de la rencontre.

Deux paroles sont pour moi essentielles :

- La première est celle du livre des Proverbes, chapitre 20, 24 : « *C'est l'Eternel qui dirige les pas de l'homme, mais l'homme peut-il comprendre sa voie ?* » ;
- La seconde est une affirmation de Martin Buber : « *Toute vie véritable est rencontre.* »

On pourrait dire que c'est en chemin que l'homme trouve sa voie et son identité, dans ses hésitations, ses égarements et ses échecs, mais surtout dans le choc et la grâce de la rencontre qui seuls peuvent lui conférer son « être », comme le dit avec tant de profondeur Martin Buber dans *Je et Tu* : « *C'est par grâce que le « Tu » vient à moi ; ce n'est pas en le cherchant qu'on le trouve. ... Le « Tu » vient à ma rencontre. Mais c'est moi qui rentre en relation immédiate avec lui. Ainsi, il y a dans cette rencontre celui qui élit et celui qui est élu... Je m'accomplis au contact du « Tu », je deviens « Je » en disant « Tu ». Toute vie véritable est rencontre.* »<sup>1</sup>

Autrement dit, c'est l'autre, image de l'ombre du Tout Autre, qui nous révèle notre identité, dans le risque et la grâce de la rencontre, rencontre qui ne peut avoir lieu que si l'on est en chemin, si l'on ose sortir de soi et, par-là, se risquer à remettre en question ce qui constitue notre univers, nos sécurités, nos certitudes en les confrontant aux autres.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Martin BUBER, « *Je et tu* », Aubier, 1938 pp.29-30.

<sup>2</sup> Comme le suggère aussi l'image du miroir que donne Nahman de Brastlav : Un homme contemple son image dans un miroir et s'interroge : « Est-ce moi ? », 'aNiY en hébreu et le miroir lui renvoie certes son image mais aussi la réponse à sa question, en un mot 'éYN, composé avec les mêmes consonnes que le mot 'aNiY, qui signifie : rien. Ainsi, dans un face à face avec soi-même, l'on n'est rien.

A ce titre, la geste du patriarche Abraham (Cf. Gn 12 à 22) est exemplaire. Comme nous l'indique ce récit, la première étape du cheminement d'Abraham est d'abord un exil, un arrachement à son monde et à sa culture ; la seconde, plus terrible, plus radicale, plus intime, est de renoncer à avoir un avenir à travers la descendance d'Isaac, le fils de la promesse. Ce n'est qu'en accomplissant cette dernière et dixième épreuve, selon la tradition juive, qu'il rencontrera le Dieu de toute miséricorde.<sup>3</sup> Et ce n'est pas pour rien que les Ecritures juives nous présentent le début de l'histoire comme un cheminement personnel, celui d'Abraham *l'hébreu*, celui qui passe, qui se présentera à Hébron comme « un étranger et un hôte » (Gn 23, 4), définition que reprendra plus tard la 1<sup>ère</sup> épître de Pierre pour définir le statut des chrétiens dans le monde, comme « gens de passage et étrangers » (1P. 2, 11)<sup>4</sup>

La vie véritable se joue donc pour chacun de nous sur le chemin de notre propre histoire. Son sens ne peut être révélé, se recevoir et s'éprouver que dans le choc et la grâce de la rencontre.

## 2)- Point de départ

Le prix que vous me décernez aujourd'hui m'a conduit à faire retour sur mon parcours personnel. Vous me pardonneriez d'en rappeler quelques étapes.

Issu et formé dans la tradition protestante, huguenote et cévenole, la fréquentation de l'Ancien Testament m'avait rendu proche des juifs. Les juifs avaient leur place dans mon propre cheminement de foi. Ils occupaient une place centrale dans l'histoire biblique en tant que témoins de Dieu dans l'histoire, et nous avaient transmis la foi en ce Dieu que le juif Jésus, le Christ, nous révélait.

---

<sup>3</sup> La geste d'Abraham commence en Genèse 12 par l'ordre de Dieu, *lekh-lekha*, qui ne se trouve que deux fois dans la Bible (Gn 12,1 et 22,2) et se termine par le même ordre, *lekh-lekha*, au début du chapitre 22 qui nous conte « le sacrifice d'Isaac », appelé par les juifs « *laqédah*, la *ligature d'Isaac*. »

Cet ordre singulier de Dieu est traduit dans la plupart de nos Bibles par « *va-t-en* », « *pars de ton pays* » (TOB). Si cette traduction donne bien le sens de la formule, elle ne rend pas la richesse de l'expression qui, en hébreu, renvoie à la quête personnelle : *lekh lekha* signifie littéralement *va pour toi, va vers toi*.

Selon la tradition juive, la *ligature d'Isaac* constitue la dixième et dernière épreuve comme le rappelle le Pirkei Aboth, 5,3 « *Abraham notre père fut soumis à 10 épreuves et il triompha de toutes ; ceci nous apprend combien a dû être grand son amour* »

Selon les commentaires, ce passage constitue le sommet de la quête spirituelle d'Abraham, puisqu'il rencontre Dieu dans la théophanie du Moriah. C'est ce que signifie le redoublement du nom d'Abraham, lorsque le Seigneur l'appelle au moment fatidique où il lève le bras pour sacrifier son fils, comme l'indique la *Grande Massore* qui note que seulement quatre personnages bibliques sont gratifiés d'un double appel. Outre Abraham, il concerne Jacob, en Genèse 46, 1-5, où Dieu se révèle à lui dans une vision nocturne, Moïse, en Exode 3, dans l'épisode du « buisson ardent » et Samuel, en 1 Samuel 3, 10. Chaque fois, nous avons affaire à une théophanie.

Le *Zohar* dans son commentaire spirituel dit même qu'Abraham s'unit à Dieu dans une sorte d'extase mystique. Le poète Claude Vigé, reprenant une tradition séculaire, va jusqu'à dire qu'il faut voir dans le nom du bélier *'ayl*, qualifié d'*unique* par la LXX, les deux aspects de Dieu. Ce nom serait l'acronyme des noms divins : El, Elohim, le Dieu créateur, ordonnateur du cosmos et YHWH : Le Dieu miséricordieux.

Ainsi, dans cette expérience, Abraham fait un bon prodigieux dans sa compréhension de Dieu. Si nous suivons simplement la structure du texte hébreu nous observons que d'une vague conception de Dieu (ha-Elohim, les dieux), il passe à Dieu (Elohim) vu comme l'ordonnateur du cosmos, pour découvrir le Seigneur (YHWH), le Dieu de miséricorde et d'amour.

<sup>4</sup> La 1<sup>ère</sup> épître de Pierre ne fait que reprendre sans le dire le propos d'Abraham dans la version grecque de la Bible hébraïque. (Cf. Alain Massini *L'Eglise un peuple d'émigrés ? De la « paroikia » à la paroisse*, d'Exode 23,9 à 1 Pierre 2, 11. in Unité Chrétienne n° 133, février 1999.)

Je m'inscrivais donc dans une affinité non pas élective mais naturelle avec le monde juif reprenant, sans le savoir encore, l'intuition calvinienne, que rappelait Michel Leplay, de l'alliance continuée et non brisée par le surgissement du christianisme que je serai amené à découvrir plus tard. Par ailleurs, l'histoire douloureuse et tourmentée du protestantisme français qui avait connu, lui aussi, la persécution et l'exil renforçait en moi ce lien et cette proximité.<sup>5</sup>

### Début de prise de conscience

Ces certitudes d'adolescent furent quelque peu ébranlées par deux rencontres :

- En 1968, visitant Sarajevo, Elie Danon me montra tous les édifices religieux de la ville qui fut, semble-t-il, un lieu de concorde et de paix au temps de l'empire ottoman qui avait accueilli les juifs chassés d'Espagne après 1492. Vers la fin, nous arrivâmes près d'un édifice de style austro-hongrois où se réunissaient les protestants et il me dit : « *Aujourd'hui, ils sont peu nombreux mais, pendant la guerre, c'était la 5<sup>ème</sup> colonne.* » Ce commentaire me rappelait brutalement que le protestantisme avait, lui aussi, participé dans son ensemble à l'antijudaïsme séculaire des chrétiens qui avait préparé la Shoah au 20<sup>ème</sup> siècle.

- Quelques années plus tard, en 1973, alors que je m'apprêtais à prendre mon premier poste pastoral à Thonon-les-Bains, j'eus l'opportunité d'aller écouter Elie Wiesel qui donnait une conférence à Genève sur Rabbi Aqiba. Brillante conférence dans laquelle, s'appuyant sur les textes du Talmud qui rapportent la mort d'Aqiba, il montrait que le martyre d'Aqiba n'était pas seulement un *Qidush haShem*<sup>6</sup>, mais aussi un défi envers Dieu. A la fin de la conférence, alors que je le remerciais de son approche, j'eus le malheur de me présenter et de lui dire qu'en tant que pasteur réformé, je terminais un mémoire de maîtrise dans lequel j'essayais de comprendre comment il s'était reconstruit après l'épreuve de la Shoah. J'eus l'impression que mes paroles le blessaient et notre entretien prit fin.

Je découvrais à la fois la blessure qu'imprudemment j'avais ravivée en lui, mais aussi la distance qui s'ouvrait, tel un abîme infranchissable entre nous, distance qui me blessait elle aussi.

- Enfin l'orientation décisive dans mon cheminement me fut donnée par la rencontre d'Alain Blancy. Issu d'une famille juive polonaise qui avait émigré à Berlin, et s'était réfugiée à Versailles lors de l'arrivée du nazisme en Allemagne, Evard Bielschoswsky fit l'expérience du camp de Gurs et échappa miraculeusement à la mort. C'est lors de l'un de ses internements avec son frère Edouard qu'un gardien allemand leur donna une Bible. Ils la lurent, et décidèrent de se mettre au service de Dieu, s'ils en réchappaient : promesse qu'ils tinrent tous deux après la guerre. Devenu Alain Blancy lors de sa naturalisation, il exerça le ministère de pasteur, devint directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, et finit par soutenir sa thèse de doctorat sur *le principe espérance* d'Ernst Bloch.

S'il m'ouvrit à l'œcuménisme en me faisant entrer dans le Groupe des Dombes, il m'accompagna dans la compréhension du dialogue entre juifs et chrétiens et me parla parfois de l'enseignement du rabbin Léon Askénazi, auquel il se référait. Il portait en lui cette question qu'il résuma un jour en précisant le sens de son engagement : « *Je pense que le véritable œcuménisme signifie cette liberté de réunir et de relier même ce qui - par nature - sépare les humains. Me sera-t-il permis de me reconnaître chrétien, même avec cet héritage de mon passé juif, droit dans le lignée de mes ancêtres, sans être déchiré moi-même et sans devoir trahir ou Christ, ou mes ascendants ? Me*

---

<sup>5</sup> Voir à ce propos ce que dit Patrick Cabanel de l'enracinement biblique des Camisards dans *Cévennes, un jardin d'Israël*, La Louve Edition, 2006, notamment au chapitre 1 et 2.

<sup>6</sup> *Qidush haShem* signifie littéralement : sanctification du Nom divin. Cette expression est utilisée pour désigner le martyre.

*sera-t-il donné de faire avancer cette unité, cet œcuménisme dans mon propre corps et dans ma propre vie, de manière à ce que je puisse éprouver cette nouvelle unité en moi-même et par moi-même, afin de vivre la réconciliation de ce qui est séparé dans le monde et s'y oppose en ennemi ? Je ne pourrai éviter ce conflit, moi qui suis un homme de recherche et qui vis et vivrai toujours de la grâce. Il n'existe pas d'autre œcuménisme pour moi que celui qui ose tenir ensemble la repentance et la lutte et qui les met en pratique. "*

Il m'a laissé en héritage ses questions et ses orientations qui n'ont cessé d'inspirer mon ministère de pasteur et mon engagement au service du dialogue œcuménique et du dialogue si spécifique qu'est le dialogue judéo-chrétien, comme vient de le rappeler avec force le Père Jean Dujardin.

### **3)-L'apport de la Communion ecclésiale de Leuenberg**

Dans leur intervention, Sœur Anne-Étienne et Mgr Francis Deniau ont rappelé l'apport de la Communion ecclésiale de Leuenberg et je les en remercie. Je me dois d'y revenir un instant en pointant quelques enjeux du dialogue auquel ce document invite Juifs et Chrétiens.

A bien lire « Eglise et Israël »<sup>7</sup>, nous nous apercevons que ce document s'inscrit dans la réflexion menée par les luthéro-réformés, mais aussi par le Conseil Œcuménique des Eglises et l'Eglise catholique romaine dans les dernières décennies du 20<sup>ème</sup> siècle. Ce texte n'invente rien, mais entend relire les résultats des discussions de la fin de ce siècle pour en donner l'évaluation et la perception des Eglises issues de la Réforme, tout en approfondissant une affirmation d'un précédent document *L'Eglise de Jésus-Christ (II, 109)* qui rappelle que « *par le fondement de sa foi, l'Eglise dépend d'Israël, et sa relation avec Israël fait donc partie intégrante de la question du fondement de sa foi* ».

Ce texte entend orienter ce dialogue émergent dans un respect absolu de l'altérité. Il dit très clairement dans sa conclusion que : « *La coexistence de l'Eglise et d'Israël ne sera pas remplacée dans l'histoire par une « union » des deux* »

Cette coexistence doit être comprise comme une invitation à approfondir le dialogue en découvrant et respectant l'irréductible identité de chacun. Comme l'a souligné Elisabeth Parmentier : « *L'acceptation de l'altérité de la foi juive, le respect de ce chemin de salut spécifique demande que l'on partage la quête de la foi. Car un dialogue de rencontre de la foi juive et de la foi chrétienne permet le respect de l'autre dans son identité profonde qui est la relation à son Dieu. Pour connaître vraiment l'autre il faut s'aventurer vers le cœur de son identité. La proximité et la distance peuvent être maintenues, car elles ne sont pas antagonistes d'un vrai dialogue, si l'on a dépassé les notions de supériorité et d'infériorité* ».<sup>8</sup>

Aller vers le cœur de l'identité de l'autre, tel est bien le défi qu'il nous faut relever aujourd'hui.

---

<sup>7</sup> Le document « *Eglise et Israël* », après avoir reconnu la coresponsabilité et la culpabilité des Chrétiens dans le processus qui a conduit à la Shoah et présenté une demande de pardon, affirme avec force le rejet de *la théologie de la substitution* (l'Eglise n'a pas remplacé Israël dont l'élection aurait été retirée), rappelle l'élection irrévocable du peuple juif, les racines juives de la foi chrétienne, le lien indissoluble entre l'Eglise et Israël, invite à abandonner toute « mission » envers les Juifs, et reconnaît le rôle central de l'Etat d'Israël pour le judaïsme ; tout en rappelant la nécessité de trouver une résolution juste et pacifique du conflit au Moyen-Orient.

Les versions allemande et anglaise de ce document ont été publiées en 2001 à Francfort sur le Main par Verlag Otto Lembeck, dans la série Leuenberg Texte Heft 6. La version française par les revues : *Foi et Vie*, CI, n°1. Février 2002 et *Istina*, XLVII, 2002, n°2. Avril-Juin. On peut consulter aussi le site internet de la CEPE: <http://www.Leuenberg.net>

<sup>8</sup> Elisabeth PARMENTIER. *Un regard chrétien sur le judaïsme : le tournant des Eglises de la Réforme*, Sens, 5/2005, pp. 280-281.

Dans un de ses romans, Eliette Abécassis dit que : « *le présent n'est rien d'autre que le futur qui est lui-même un passé converti* »<sup>9</sup> !

Si cette réflexion est vraie, ce que je crois, il faut tout d'abord reconnaître la difficulté de cette démarche, tant le poids de notre histoire commune pèse sur ce dialogue qui commence à peine. Comment, en effet, convertir ce passé de sang, de feu et de cendres entre nous pour arriver à un dialogue apaisé et respectueux de l'identité de chacun ?

Il ne suffit pas seulement que les chrétiens demandent aux juifs de leur pardonner les crimes et injures du passé pour qu'il en soit fait table rase. Difficile chemin du pardon qu'évoque la Guémara de la Mishna de Kippour, (Yoma 85a-85b), notamment lorsqu'elle nous raconte la démarche de Rav qui, voulant à tout prix se réconcilier avec celui qui l'avait offensé, provoqua sa mort.<sup>10</sup>

Nous ne pouvons plus que cheminer ensemble, comme le rappelait Johan-Baptist Metz<sup>11</sup>, et tenter de nous connaître car, après notre rupture originelle et séculaire, nous ne nous connaissons pas.

Dans une conférence de 1997, le Cardinal Etchégaray, évoquant ce que Fadiey Lovsky a appelé si fortement « *la déchirure de l'absence* », rapporte un propos du rabbin Léon Askénazi qui commentait l'expression « *frères séparés* ». Il disait : « *Nous ne sommes même pas des frères séparés, car nous ne nous sommes jamais rencontrés* »<sup>12</sup>.

Dans une réflexion sur la diaspora juive en exil parmi les nations, Léon Askénazi évoque cette rencontre manquée. Concernant le rapport entre le judaïsme et le christianisme, il utilise le type Jacob-Esaü, et se réfère à Edom, descendance d'Esau, qui est devenue dans la tradition juive, l'image de la civilisation occidentale et du christianisme. Il écrit :

« *Edom, lui, est le frère devenu faux frère, chez qui il faut préférer se réfugier plutôt que dans l'exil chez les nations. Il y aurait donc entre les nations et Israël, en risque d'exil, un havre qui serait Edom.*

*Probablement qu'Edom n'a pas réussi à être Edom, à être ce relais entre l'identité d'Israël et l'identité des goyim. L'identité chrétienne prétend être l'Israël des nations. L'identité hébraïque en exil, devenue juive, aurait trouvé refuge chez ces goyim, se prétendant Israël, mais en tout cas, devenus suffisamment familiers de l'identité biblique d'Israël pour qu'Israël puisse espérer se considérer chez un frère, faux frère, certes, mais frère quand même. Mais avec le temps, cela a échoué, semble-t-il. Effectivement, les Ashkenazim ont subi chez Edom ce qu'ils auraient subi chez les barbares. Le point d'aboutissement étant Auschwitz.* »<sup>13</sup>

Ce jugement sans appel peut-il être surmonté et converti afin que dans l'avenir Edom réussisse à être Edom et redevienne un vrai frère qui respecte l'irréductible identité d'Israël et renonce à se substituer à lui ?

En notre temps où le christianisme découvre la richesse de la tradition juive longtemps occultée et s'engage dans ce dialogue, une vigilance de tous les instants est requise.

---

<sup>9</sup> Eliette ABECASSIS, *Le trésor du temple*, Albin Michel, 2001, Livre de Poche, p.187.

<sup>10</sup> Cité par Emmanuel LEVINAS, in *Quatre lectures talmudiques*, Les Editions de Minuit, 1968, Collection « critique », p.50.

<sup>11</sup> Johann Baptist METZ. *En face des Juifs, la théologie chrétienne après Auschwitz*, Concilium n° 195, 1984, pp. 45-56. Il écrivait dans les années 80 : « *Nous chrétiens nous ne pouvons plus jamais revenir en de ça d'Auschwitz ; mais à bien regarder nous ne parvenons plus seuls au-delà d'Auschwitz, mais seulement avec les victimes d'Auschwitz.* »

<sup>12</sup> Cardinal Roger ETCHEGARAY, *Est-ce que le christianisme a besoin du judaïsme ?* Conférence donnée, le 8 septembre 1997 au centre Rocca di Papa, lors d'un colloque organisé par l'« International Council of Christians and Jews ».

<sup>13</sup> Léon ASKENAZI, *Préfiguration des exils dans les sources midrashiques et talmudiques*, in *La parole et l'écrit*, Tome II, Penser la vie juive aujourd'hui, Albin Michel, 2005, p.89.

Comme disait le théologien protestant Karl Barth : « *La question décisive n'est pas : « Que peut être la Synagogue sans Jésus-Christ ? » mais bien « Qu'est-ce que l'Eglise aussi longtemps qu'elle a en face d'elle un Israël qui lui est étranger ? »*<sup>14</sup>

Je suis très inquiet de l'enthousiasme que suscite chez bien des chrétiens la découverte de la richesse de la tradition juive et qui s'y engouffrent sans discernement, se l'approprient sans l'approfondir et succombent à nouveau à la tentation séculaire de la captation d'héritage.

Mais que dire des mouvements messianiques contemporains, juifs ou chrétiens, qui se revendiquent comme les héritiers des judéo-chrétiens du 1<sup>er</sup> siècle, et dont certains pensent ingénument qu'en réunissant un second concile de Jérusalem, à l'image du 1<sup>er</sup> rapporté dans les *Actes des apôtres*, l'on pourrait combler la déchirure des origines ?

C'est méconnaître le pouvoir dévastateur du temps lorsque la rupture est consommée et que la radicalisation des positions transforme le frère en étranger, voire en ennemi. Nous l'avons hélas connu entre chrétiens et juifs, mais aussi entre chrétiens. Le mouvement œcuménique peine encore aujourd'hui à rétablir la communion entre les Eglises.

C'est, aussi, en méconnaître ou ne pas vouloir reconnaître les enjeux théologiques et culturels qui ont produit cette rupture. L'enjeu principal étant la réponse que nous portons à la question de Dieu, question qui commande pour le christianisme, non seulement l'ecclésiologie, mais aussi la christologie.

Armand Abécassis, à la fin de sa relecture midrashique des Evangiles, *En vérité je vous le dis*, rappelle l'enjeu du débat entre foi juive et foi chrétienne. Il écrit que ce qui caractérise le christianisme c'est : « *l'affirmation d'une présence dans l'homme de Dieu lui-même par laquelle le Transcendant devient en un point de lui-même immanent ; bref qu'une communion est possible où les deux substances, divine et humaine, se confondent, que Dieu peut se faire homme d'un certain point de vue. Alors que le judaïsme accentue l'absence de Dieu dont le nom même est imprononçable, le christianisme souligne davantage sa présence. Telle est notre question actuelle : la présence peut-elle évacuer l'absence ? L'absence peut-elle cesser d'espérer en la présence ? La garantie de la présence n'est-elle pas l'absence ?... »*<sup>15</sup>

C'est bien à cette question que répond indirectement la protestation de la Réforme, en critiquant les médiations ecclésiales et religieuses de son temps et en replaçant l'homme devant Dieu (*coram*

---

<sup>14</sup> Cité par le Cardinal ETCHEGARAY, op.cit.

<sup>15</sup> Armand ABECASSIS, *En vérité je vous le dis, une lecture juive des évangiles*. Editions n°1, Paris, 1999, p. 339.

C'est bien ce que suggère d'ailleurs la symbolique du Saint des Saints du Temple de Jérusalem, lieu vide par excellence qui nous révèle pourtant la présence du Saint d'Israël.

C'est la même symbolique sans doute qui sera utilisée plus tard dans les récits des évangiles présentant le tombeau vide et l'évangéliste Luc dans le récit des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24, 13-35.) abordera de front la question de la présence dans l'absence.

Seuls le vide, l'absence, la séparation peuvent rendre compte de cette tout autre présence. Je n'ose apporter à cette thèse la réflexion étrange du Talmud de Babylone, traité Yoma (54a) qui s'interroge pour savoir ce que le grand sacrificateur voit lors de la fête du Yom Kippour, lorsqu'il est autorisé à entrer dans le Saint des Saints. Il voit « *comme deux seins de femmes qui apparaissent sous un voile, 'visible et invisible'.* » (Cité par Marc-Alain OUKNIN, in *Méditations érotiques*, Payot, 1998, p.25.), autrement dit, il ne voit rien mais perçoit tout.

deo), dans un face à face unique et personnel. Elle a remis au premier plan de la réflexion théologique la question de Dieu, en insistant sur l'altérité du Transcendant.

Ce principe protestant que dans une série d'articles Paul Tillich<sup>16</sup> distingue de la *substance catholique*, tout en montrant d'ailleurs que ces deux éléments se retrouvent dans chacune de ces traditions confessionnelles, ce principe doit être réévalué et approfondi.

Parmi les réformateurs, Calvin peut nous aider à avancer dans cette réflexion, car il me paraît avoir été celui qui a le plus insisté sur l'altérité de Dieu : Mystère qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître, même à travers la médiation de Jésus-Christ ; mystère qui est le fondement de sa conception de la double prédestination, selon laquelle tous les hommes et avec eux les juifs et les chrétiens sont soumis aux décrets éternels de Dieu et ne peuvent espérer qu'en sa grâce.

Parmi les textes de Calvin rassemblés après sa mort par Théodore de Bèze, j'avais repéré dans *l'Opera Calvini*, un texte en latin qui entendait répondre aux questions et aux objections d'un certain juif<sup>17</sup>. Mon latin étant plus que rudimentaire, je l'avais fait traduire par mon amie Anne Olombel et, à sa lecture, je me demandais s'il ne s'agissait pas d'un exercice de style où Calvin aurait imaginé les questions comme on en trouve parmi les Pères apologistes des premiers siècles et notamment chez St Justin dans le *Dialogue avec Tryphon*.

Bien que les historiens discutent encore de l'authenticité calvinienne de ce texte, je m'y référerai en suivant l'approche de Marc Faessler, qui en a récemment publié une traduction<sup>18</sup>, munie d'une précieuse introduction et d'un commentaire herméneutique qui ne l'est pas moins.

Si l'introduction semble résoudre le mystère de l'origine de ce texte qui serait en fait une réponse aux 23 questions posées en hébreu à la fin de l'ouvrage polémique *Even Bohan*, (La pierre d'épreuve, Esaïe 28,16) rédigé vers 1385 par le rabbin espagnol Schemtob ben Isaak ibn Schaput, le commentaire que nous propose Marc Faessler montre qu'avec Calvin nous ne sommes plus dans l'apologie, mais dans une réflexion théologique qui place en son centre ce que l'auteur appelle la *Transcendance messianique* qu'il distingue du *Messie christique* (Jésus-Christ).

Si Calvin reste un homme de son temps, marqué par l'antijudaïsme chrétien ambiant, il connaît Rachi, le midrash, mais s'y réfère essentiellement pour des raisons philologiques. C'est pourquoi il manque parfois les enjeux de certaines questions, ne voit pas les ponts qu'il pourrait jeter entre la tradition chrétienne et la tradition juive, notamment lorsqu'il parle de l'évidement de Dieu dans l'abaissement du Messie chrétien en des termes que l'on pourrait rapprocher de la doctrine juive du *Tzimzoum* que l'on doit d'ailleurs à l'un de ses contemporains, Izaac Louria (1534-1572), doctrine dans laquelle Dieu se retire pour laisser place à l'homme.

Il ouvre donc des pistes sans pouvoir les penser, pistes que relève Marc Faessler, dans ce qu'il nomme les *impensés*. Je ne prendrai qu'un exemple qui touche au cœur du débat que rappelait Armand Abécassis : la réponse à la question trois qui porte sur l'incarnation de Dieu.

Calvin, après avoir montré que, dans l'Ancien Testament, l'on parle de Dieu par métaphores qui font signes vers ce qu'il désigne sans l'amener à la représentation idolâtrique, dit qu'il en va de même lorsque les chrétiens parlent de l'incarnation de Dieu en Jésus, le Christ : « *Dans le Messie, Dieu n'est pas fait semblable à l'humain, mais, revêtant la chair humaine, il est fait homme de manière à*

---

<sup>16</sup> Paul TILLICH, *Substance catholique et principe protestant*, Cerf, Labor et Fides, Presses de l'université de Laval, 1995

<sup>17</sup> *Ad quaestiones et obiecta iudaei cuiusdam responsio Io. Calvini*. Les historiens discutent encore de l'authenticité calvinienne de ce document.

<sup>18</sup> Jean CALVIN, *Réponse aux questions et objections d'un certain juif*. Traduit du latin, présenté et commenté par Marc Faessler, *Transcendance messianique, l'ouverture et l'impensé*. Labor et Fides, 2010



*rester sans changement dans sa nature éternelle et immuable. En effet nous ne croyons pas, [...], que Dieu est changé, mais qu'il **est manifesté** dans la chair tout en restant semblable à lui-même. »<sup>19</sup> Comme le souligne Faessler, « Calvin engage ici le plus profond de sa doctrine théologique. Il est très sensible à l'affirmation que « Dieu est Dieu », hors prise. Mais cette Transcendance inaccessible, impénétrable en sa vérité éternelle, se manifeste. La modalité de cette manifestation est sa manière d'habiter le réel sans perdre son Altérité. [...] Sans modifier son secret dessein de salut, Dieu le lie à l'espérance messianique. Sans altérer la Transcendance de sa majesté, Dieu vient - comme au Temple de Jérusalem - habiter de sa gloire, non seulement la parole, non seulement le souffle, mais la corporéité même du Messie christique. [...]*

*Le positionnement de Calvin<sup>20</sup> implique [...] l'idée d'une séparation essentielle entre les deux natures humaine et divine du Messie christique, afin que l'ubiquité de Dieu demeure la caractéristique de la seule Transcendance [...] et ne devienne pas une déification idolâtrique [...] du substrat corporel de l'incarnation. Au cœur même de la doctrine christologique, Calvin a voulu maintenir que Dieu est Dieu ! »<sup>21</sup>*

Une telle lecture faite à partir d'une compréhension renouvelée des métaphores de l'Ancien Testament appliquées à Dieu, pourrait nous aider à convertir le débat sur le Christ « qui sépare », ou pour le moins le réorienter, car l'évangile de Jésus, le Christ, nous parle avant toute chose du mystère de Dieu qui est le fondement de notre témoignage commun, bien qu'exprimé de manière différente.

Elle pourrait, dans une explicitation commune de nos énoncés de foi, même s'ils doivent demeurer, sans doute, toujours différenciés, nous donner la possibilité de mettre en œuvre ce compagnonnage singulier entre juifs et chrétiens que Calvin ne pouvait concevoir, ni penser, et, comme le suggère encore Faessler, de reconnaître dans la fidélité juive, une vocation particulière : celle de « témoigner de l'absolue extériorité de la transcendance en vue de préserver le christianisme lui-même de toute tentation idolâtrique dans l'expression de sa propre foi messianique. »<sup>22</sup>

C'est bien un tel compagnonnage que nous propose la démarche de Leuenberg quand elle nous invite à entrer en ce dialogue en vérité que nous entreprenons en ce début du 3<sup>ème</sup> millénaire.

A ce point d'étape entre-nous, il convient de nous réjouir d'être à nouveau ensemble en chemin, au bénéfique de l'unique alliance et de la grâce de Celui que nous invoquons avec confiance en le nommant faute de mieux : Abinu, Malkenu, notre Père, notre Roi !

A Lui seul soit la gloire !

---

<sup>19</sup> Jean CALVIN, op.cit. pp.40 à 42.

<sup>20</sup> Ce positionnement a été appelé l'*extra calvinisticum*. Voir sur ce point l'analyse de Pierre Gisel dans *Le Christ de Calvin*, Mame- Desclée, 2009, Col. Jésus et Jésus-Christ n°44, pp 96-110.

<sup>21</sup> Jean CALVIN , op.cit. pp.87 à 90.

<sup>22</sup> Jean CALVIN , op.cit. p.90.