



J. Beau, B. Charmet, Y. Chevalier (présentent), *Juifs et chrétiens, pour approfondir le dialogue*, préface du père Michel Remaud, (Juifs et chrétiens en dialogue) Paris, Parole et Silence, septembre 2013, pp. 240.

Ce livre est le fruit des travaux de l'Amitié judéo-chrétienne de France (AJCF) – fondée en 1948 par l'historien Jules Isaac – qui se donne depuis sa fondation la tâche de promouvoir le dialogue, la connaissance et l'estime réciproques en invitant à débattre des personnalités juives et chrétiennes (catholiques, protestantes, orthodoxes). Le volume en question est un recueil des plusieurs articles publiés auparavant dans la revue *Sens* de l'AJFC, avec dans ce deuxième volet (après *Juifs et chrétiens, pourquoi nous rencontrer*, mars 2013), l'intention de faire connaître la pensée des principaux acteurs au niveau national et international. Les protagonistes présents dans ce volume sont assez nombreux. Les articles ont été organisés et divisés en quatre parties. Deux contributions seulement restent en dehors de cette partition: la préface de Michel Remaud et la reprise d'un écrit d'Olivier Clément qui avait été rédigé après l'attentat contre la synagogue de la rue Copernic à Paris.

La première partie (*Identifier les différences*, 15-69) propose une réflexion sur l'identité et les différences entre christianisme et judaïsme après le renouvellement des recherches scientifiques tout au long du XX^e siècle. Cela permet d'envisager les divisions entre judaïsme et christianisme, aux premiers siècles de l'ère commune, en se fondant sur le postulat d'«une incompréhension profonde entre deux secteurs





d'un même peuple» ou bien «une querelle de famille» (15-16). À ce propos, la thèse de Jacob Neusner est simple: «le judaïsme tel que le définissent le système et la méthode des Pharisiens, s'attachait au problème de la sanctification d'Israël, tandis que le christianisme défini par les évangélistes se préoccupa de la question du salut d'Israël» (18). Il s'agit pour l'auteur d'une différence fondée sur le binôme *salut/sanctification*, le fait d'avoir développé un aspect spécifique de la doctrine des Écritures hébraïques. Cet approfondissement des origines va de pair avec une persistance, pour le Révérend James Parkes, d'une fausse interprétation contemporaine du judaïsme. Cela se vérifie quand on cherche à éclaircir, par exemple, la christologie à partir des catégories juives. Le résultat est une véritable mécompréhension du judaïsme en tant que religion « autre » (37-52). Les approches « fausses et insuffisantes » sont aussi le point de départ de la réflexion de la contribution de Pierre Lenhardt, qui définit les limites de certaines analyses historiques et sociologiques (53-69).

La deuxième partie (*Sur la voie de l'enseignement de l'estime*, 73-139) après la présentation de Nostra Aetate §4, commence par une synthèse des événements qui ont caractérisé l'histoire de l'Église catholique entre les deux guerres, pour enfin arriver à discerner le lien véritable qui, à l'avenir, doit lier l'Église au Peuple juif. Ceci, pour Mgr Oesterreicher, doit passer par une relation de solidarité, en développant le sens d'appartenance à une même famille (77-94). Le Révérend Jacob Schoneveld, de son côté, se pose la question de l'influence de la Shoah sur la pensée chrétienne (95-111). Son constat est clair: «La pensée théologique a continué à se développer *comme si la Shoah* n'avait jamais eu lieu» (95). Il est évident en fait que la confrontation et la proximité avec le Peuple juif amèneraient à «un réexamen des fondements de la foi chrétienne» (*ibidem*). L'auteur soutient que, étant donné que la rédemption n'est pas encore accomplie et que le monde par conséquent n'est pas encore rédimé, le refus de Jésus et de l'Évangile pourrait être «un refus pour notre bien» (109), comme rappel constant de la pratique de la Torah. Dominique Cerbelaud o.p. identifie dans la relation de l'Église naissante à la Synagogue un modèle à travers lequel portera son regard sur les autres (113-124). Dialogue judéo-chrétien, donc, et dialogue interreligieux sont inévitablement liés, même si ces deux-là sont deux catégories de la pensée contemporaine. C'est pourquoi «ayant nié d'emblée l'altérité juive, la tradition chrétienne s'est aveuglée sur toute autre forme d'altérité», en cela cette relation garde un «statut d'archétype» (117). Le fait de repenser les relations judéo-chrétiennes est bien entendu basé sur le renouvellement de la théologie et de l'exégèse (voir à ce sujet, notamment l'influence de Bultmann), suggère John T. Pawlikowski (125-139). Il s'agit maintenant de la difficulté de la reformulation des identités. Les différents chercheurs s'efforcent de trouver des modèles théologiques représentatifs et acceptables pour le judaïsme et le christianisme.

La troisième partie (*Vers une théologie juive du christianisme*, 143-176), présente au lecteur à nouveau *Dabru Emet*, la déclaration juive sur les chrétiens et le christianisme, parue aux États-Unis en 2000. Peter Ochs et David Sandmel soulignent l'apport fondamental de la recherche juive pour l'élaboration d'une « théologie juive » du christianisme (*Christianity in Jewish Terms*, 2000), parce qu'il est maintenant acquis, du moins parmi les chercheurs, que les deux traditions ont des rapports «symbiotiques» (149-164). La nouvelle prise de conscience consiste sans doute en la capacité des Juifs à voir également dans le christianisme un phénomène complexe et multiple, mais aussi à aller au-delà de l'affirmation que «la théologie est une démarche exclusivement chrétienne» (158). Dans





cette continuité, le Rabbin Haddad croit que les points communs sont plus nombreux et plus forts que les lignes de démarcation, parce qu'il constate que la Synagogue a elle aussi aujourd'hui a besoin de l'Église (165-168). Cette conscience de relation est approfondie par Armand Abécassis (169-176), lequel reformule une différence, peut-être insurmontable, des deux chemins: la voie du christianisme qui conduit à Dieu par Jésus et la voie du judaïsme qui conduit à Dieu «par la Torah et par la Torah seulement» (176).

La quatrième partie (*Nouveau regard des églises sur les juifs et le judaïsme*, 179-234) est un rapide aperçu de l'état de la théologie chrétienne et des chrétiens qui sont depuis plusieurs décennies engagés dans le dialogue, comme c'est le cas du *Christian Scholar Group* qui invite à réfléchir sur les conséquences pour la théologie de la validité de l'Alliance d'Israël et sur le lien incontournable que les Juifs ont avec la terre d'Israël (179-185). C'est dans cette continuité que se situe le propos de Jean Dujardin, qui fait le bilan de la réception de *Nostra Aetate* en évaluant lui aussi les évolutions, mais également les difficultés rencontrées dans le dialogue (187-211). L'auteur sait qu'il reste à établir un véritable dialogue théologique, du côté chrétien comme du côté juif. En effet, cela est confirmé par l'écrit du théologien américain Pawlikowski, dont l'article original publié en 2000 n'a rien perdu en force. Il pense donc qu'il s'agit pour les catholiques d'assumer encore le «volte-face théologique» du Concile Vatican II à l'égard des Juifs (203-211). Ses réflexions ne sont pas très éloignées des considérations, qui concluent le volume, faites par Élisabeth Parmentier sur l'évolution des Églises de la Réforme (213-234). Le mouvement de la théologie est dans la Réforme assez similaire: de l'antijudaïsme au pardon, du pardon à la reconnaissance de l'altérité, de l'acceptation du mystère d'Israël aux enjeux théologiques qui restent à affronter et à résoudre.

La différence de points de vue rassemblés dans une même et seule publication en 2013, selon Remaud (préface, 10) est peut-être déjà le signe tangible de la persévérance du désir d'un engagement mutuel.

Marco La Loggia
Les Sables d'Olonne

