

Comptes rendus

Jonathan A. KRUSCHWITZ, *Interludes and Irony in the Ancestral Narrative*. Eugene, OR, Pickwick Publications, 2021. 261 p. 23 × 15. 52 \$. ISBN 978-1-7252-6077-1.

Cet ouvrage est la publication de la thèse que l'A. a rédigée sous la direction du Pr. Hugh Pyper à l'Université de Sheffield. Il y propose une interprétation originale et novatrice de quatre passages qui détonnent au sein de l'histoire patriarcale de Gn 12–50 : les histoires d'Hagar (ch. 16 et 21,8-21), de Dinah (ch. 34) et de Tamar (ch. 38). Elles tranchent par rapport au récit principal, non pas tant parce que leur protagoniste est une femme (ce n'est d'ailleurs pas le cas de Gn 34), que parce que, focalisées sur un personnage étranger, elles rompent la continuité du macro-récit qui relate la saga de la famille des patriarches. Ces épisodes sont souvent considérés par la critique comme des repoussoirs dont le but est surtout de mettre en évidence les personnages principaux et les thèmes dont ils sont porteurs. Prenant le contre-pied de cette interprétation, l'A. fait de ces interludes étranges la clé d'une lecture différente de l'histoire patriarcale. En dépayasant le lecteur, ils questionnent les évidences construites par l'exégèse classique concernant l'identité de la famille patriarcale, son rôle dans le dessein divin, sa relation avec les habitants du pays et sa lignée endogamique. Selon cette approche conventionnelle, l'identité de la famille patriarcale se construit au moyen d'une nette distinction, voire d'une franche opposition, des ancêtres vis-à-vis de la population du pays. Cette séparation est liée à la relation d'alliance avec Dieu et elle se marque dans le récit par les mariages endogames. C'est ce que l'étude de l'A. s'efforce de relativiser grâce à son approche originale.

Cette approche est délibérément narratologique et se déploie dans le seul cadre du livre de la Genèse. Elle développe une interprétation qui émane de l'interaction évolutive entre texte et lecteur : partant de l'interprétation majoritaire, elle évolue par étapes vers une lecture « pionnière ». L'ouvrage procède en trois temps, à partir de cette intuition que l'A. met ensuite en œuvre : « The strange stories might be read as interludes that ironize ancestral identity » (p. 240, cf. p. 16). (1) L'A. détermine d'abord la nature poétique des épisodes abordés. Il les considère comme des « interludes », à la manière des épisodes musicaux interrompant le refrain récurrent de rondo-sonates. Insérés dans le fil principal de l'œuvre, ils développent son matériau thématique sur le mode du contre-point et contribuent, en la déplaçant, à la signification de l'œuvre. (2) En vue de dégager en quoi ces interludes sont signifiants, l'A. adopte ensuite une clé herméneutique : l'*irony*, définie comme mode de discours « that consists in quoting a prior proposition and implying a negative judgment toward it », ce qui invite à en réévaluer la signification (p. 241). Lus avec cette clé, les interludes apparaissent comme dotés d'une force à

même de subvertir les composantes essentielles du thème dominant qui détermine l'axe principal de la narration patriarcale, à savoir l'identité des ancêtres. (3) Le troisième temps – de loin le plus long (p. 85-238) – est consacré à la lecture de chacun des interludes selon une *close ironic reading*. Il est exposé en trois temps : un regard sur l'interprétation conventionnelle qui cherche à intégrer l'interlude dans le récit principal en escamotant son étrangeté ; une lecture alternative qui, partant de particularités qui résistent à l'exégèse classique, dégage une meilleure signification de l'épisode en lien avec une des composantes de l'identité des ancêtres ; l'observation du fonctionnement de l'ironie dans l'interlude et le développement thématique qui en résulte.

Les interludes d'Hagar concernent la relation de la famille des ancêtres avec Dieu. Loin de fournir un contraste destiné à mettre en relief la place unique de la famille d'Abraham dans le dessein de Dieu, Hagar offre plutôt une mise en abyme du statut d'immigré (*gēr*) du clan patriarcal puisqu'elle est elle-même une étrangère en son sein. Or ce statut est lié à un partenariat privilégié avec Dieu. En tant qu'étrangère, mais aussi comme bénéficiaire d'une promesse divine, elle conteste l'idée que la famille ancestrale détient l'exclusivité des promesses et est l'unique centre du programme divin. Dans l'épisode de Dinah, il est surtout question du rapport de la famille des ancêtres au pays et à ses habitants. La lecture classique y voit une histoire de jugement – positif ou négatif – de l'action des fils de Jacob et de l'idéologie qui la sous-tend. Sur cet arrière-plan, l'interprétation ironique sème le doute sur l'exclusivisme qui guide les choix des frères et plaide pour une ouverture à des relations plus inclusives, comme celles que proposent les responsables de la ville de Sichem dans leurs discours. Dans l'histoire de Tamar, l'exégèse conventionnelle a souligné la cohérence entre l'action de la femme et le projet divin pour le clan des ancêtres dont elle assure la continuité en donnant une descendance à Juda ; d'autres considèrent l'épisode comme une clé de compréhension de l'histoire de Joseph. Pour l'A., c'est plutôt une parodie d'histoire de naissance d'un ancêtre, puisque les fils que Tamar donne à un Juda « unpatriarchal » sont le fruit de l'union avec une étrangère. Une lecture ironique y voit une relativisation de la représentation traditionnelle de l'identité du patriarche et de la matriarche, et donc de l'idéal d'une descendance pure garantie par l'endogamie. L'étude de ces trois histoires lues en clé ironique « promotes the viewpoint that Genesis sketches an inclusive and unresolved ancestral identity. It opposes the common interpretation that the ancestral identity prefigures the relatively exclusive formulations of Israelite identity » (p. 244-245). C'est plutôt l'interprétation traditionnelle qui fait refluer ces formulations sur la façon dont elle comprend les récits de la Genèse.

Cet essai remarquablement écrit et édité avec soin – mais malheureusement privé d'index des textes bibliques – manifeste une grande maîtrise du sujet et de la méthode. Dans l'exégèse de la saga biblique des patriarches, l'A. développe un déplacement amorcé par d'autres exégètes, comme il le signale à la fin de l'ouvrage. En exploitant les potentialités grâce à sa conception de l'interlude et de l'ironie, il montre tout l'intérêt que le lecteur

peut tirer de cette approche. Les conclusions de son étude sont convaincantes, sans parler de leur pertinence pour notre temps, dans la mesure où elles mettent en question l'opposition entre « insiders » et « outsiders » comme trait essentiel de l'identité, pour proposer une vision plus inclusive de celle-ci.

Certains choix sur lesquels repose cet essai aussi brillant que stimulant se prêtent à la discussion. La sélection des interludes examinés se justifie par un souci d'efficacité et la cohérence de l'analyse. Du reste, l'A. lui-même indique des pistes susceptibles d'être retenues pour prolonger son étude, et il pointe les figures de Lot au ch. 19 et d'Isaac au ch. 26. Mais il est permis de se demander si la sélection n'est pas guidée aussi par le repérage des trois marqueurs essentiels de l'identité du clan ancestral, que permettent de problématiser, chacune à sa façon, Hagar (relation à Dieu), Dinah (relation au pays et à ses habitants) et Tamar (relation de la famille à elle-même). De même, l'élément servant de point de départ à la lecture alternative des interludes peut soulever des questions. Par exemple, Hagar, bien qu'égyptienne, n'est jamais présentée comme une « résidente temporaire » (*gûr*) et on peut se demander si le jeu sur son nom (*hāgār*) suffit à l'associer au statut qui est celui des patriarches en Canaan. Questionnables, selon moi, de tels choix n'invalident pas pour autant l'interprétation proposée, et encore moins le plaidoyer pour une lecture ouverte qui se laisse interroger par les écarts et autres étrangetés d'un texte qu'aucune interprétation ne pourra jamais épuiser.

André WÉNIN

Marie-Gabrielle LEMAIRE, *Prendre conscience du Christ. Du Surnaturel à l'intelligence spirituelle de l'Écriture : le mouvement de la conversion chez Henri de Lubac* (coll. *Études lubaciennes*, XIII). Paris, Cerf, 2023. 594 p. 13,5 × 21,5. 44 €. ISBN 978-2-204-15832-9.

Le travail présenté comme dissertation doctorale en 2022 a pour ambition de saisir la pensée théologique d'Henri de Lubac selon ses deux aspects les plus structurants, à savoir sa théologie du surnaturel, d'un côté, l'exégèse spirituelle des Écritures, de l'autre, en identifiant dans le mouvement de la conversion leur unité dialectique. C'est donc selon un axe singulier et original que l'essentiel de la théologie du jésuite français est envisagé, en recourant abondamment à une documentation inédite tirée des Archives de Lubac à Namur (Centre d'Archives et d'Études Cardinal Henri de Lubac), dont Mme Lemaire a assuré la conservation. L'intérêt de l'ouvrage est donc multiple : ses résultats relèvent de la recherche sur l'œuvre d'Henri de Lubac, en manifestant le ressort de sa visée sur plusieurs décennies ; ils relèvent aussi bien de la théologie dogmatique dans l'un de ses traités constitutifs, à savoir la théologie de la grâce, et par là les dérives de la théologie catholique liées au concept de la nature pure, le dépassement de l'extrinsécisme, la distorsion de la pensée de saint Thomas par les thomismes postérieurs à Cajetan, comme viennent de l'établir les deux thèses d'Émilie de Vigouroux

d'Arvieu, alias Sœur Marie de l'Assomption (2021-2022) ; on notera aussi la réflexion significative portant sur l'anthropologie chrétienne, entre corps, esprit et âme, en fonction du désir naturel du surnaturel, ce point d'ancrage du désir de Dieu au sein de la nature humaine ; mais les résultats de cette recherche relèvent également de la doctrine des quatre sens de l'Écriture et de l'exégèse spirituelle telle que de Lubac en a analysé la théorie et la pratique, avec tant d'érudition, à l'école d'Origène, des Pères de l'Église et des théologiens médiévaux. On mesure ainsi l'apport considérable d'Henri de Lubac à la théologie catholique du XX^e siècle : renouveau patristique, renouveau biblique, renouveau théologique vont de pair, non sans le soutien d'un point de vue philosophique renouvelé grâce aux contributions de Blondel, Maréchal et Fessard. Sur ce dernier point, Lemaire considère que de Lubac, dans le sillage de Blondel, appelle de ses vœux un rapprochement plus étroit entre philosophie et théologie. Pour de Lubac, écrit-elle, « [...] une philosophie ne doit plus faire l'*epochè* de ce qui lui tient le plus à cœur. Cette philosophie ne se déploie pas dans les limites de la foi ou, inversement, de la raison pure, mais dans la raison dilatée par la foi ; la raison introduite dans la "transformation spirituelle en Jésus-Christ" » (p. 369).

Dans une première partie, la présence du mouvement de la conversion est repérée respectivement dans la théologie du surnaturel et dans l'intelligence spirituelle de l'Écriture, en les comprenant l'un par l'autre : désir naturel de Dieu et intelligence des Écritures s'éclairent mutuellement. Ces deux pôles majeurs de sa théologie sont corrélés au point de jonction du mouvement de la conversion. Lemaire note que « [...] l'exégèse de l'Écriture faite à la lumière du Mystère du Christ œuvre à la libération et à la transformation de ce désir de Dieu insrit dans notre nature, si bien que *l'intelligence spirituelle de l'Écriture est le lieu d'une transformation anthropologique* ; le lieu de la conversion et donc, aussi, le lieu de l'épreuve, du "combat spirituel" » (p. 173). En effet, écrit-elle plus loin, « [...] la libération du sens spirituel de l'histoire, de l'homme et de l'univers, va nécessairement de pair avec la libération du désir spirituel en l'homme. L'une et l'autre se font par l'unique Esprit, donné avec le Christ, dans un acte qui a, pour toujours, tout transfiguré, mais dont nous n'aurons jamais fini de prendre conscience tant que dure ce monde. Or, c'est l'exégèse spirituelle de l'Écriture qui nous arrime à ce progrès de conscience [...] » (p. 206).

Dans la deuxième partie, l'intériorité mutuelle du dogme et de la morale est étudiée dans les contributions du jésuite qui préparent tant *Surnaturel* (1946) que les ouvrages ultérieurs relatifs à l'exégèse origénienne et médiévale. La genèse de ces deux pôles, telle qu'on peut la suivre dans ses textes inédits, atteste le rôle d'articulation du thème de la conversion. La doctrine du désir naturel du surnaturel peut être repérée très tôt dans l'évolution du jésuite. La question de la gratuité du surnaturel, qui a tant polarisé la théologie catholique de la grâce depuis le xvi^e siècle, et qui, par l'usage du concept de nature pure, a si efficacement gauchi le rapport entre nature et surnature en théologie catholique, est dûment documentée. De Lubac écrit dans un document datant d'avant la deuxième guerre mondiale, qu'il a soigneusement conservé au fil de ses nombreux déménagements : « Il reste donc à montrer

comment le surnaturel n'est pas seulement gratuit par rapport à la nature humaine en général, mais aussi par rapport aux hommes concrets de notre humanité présente, par rapport à moi. [...] l'esprit ne désire par Dieu comme une proie ; il le désire comme un don. Il ne cherche pas à posséder un objet infini ; il veut la communication libre, gratuite, d'une personne » (p. 228-229). Cela revient, ainsi que l'écrit Lemaire, à « assurer la gratuité du surnaturel dans la reconnaissance même d'une exigence du surnaturel présente au fond de l'esprit de l'homme » (p. 229). De Lubac sort de l'abstraction d'une nature pure, celle d'un Adam mythique d'avant la chute, pour revenir au concret et au réel de la personne humaine, dont saint Augustin exprime le vœu le plus viscéral et la vérité de sa destinée dans cette confession (cité p. 289 dans la thèse, et dans *Paradoxes*, 1959) : « Seigneur, tu nous as fait pour toi, et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en toi ». Pour trouver la bonne disposition vis-à-vis de l'Écriture, il convient selon de Lubac, de se mettre à l'école des Pères de l'Église qui ont su y trouver pour leurs contemporains la nourriture de l'âme. De Lubac écrit : « La recherche du sens spirituel de l'Écriture décrit cette manducation spirituelle qui nourrit notre esprit, c'est-à-dire notre désir naturel de Dieu, afin de nourrir notre âme : afin de nous convertir au Seigneur, de nous faire revenir à Lui » (p. 256). Mme Lemaire indique que, pour le jésuite français, « le mode ordinaire de l'assistance de l'Esprit-Saint promis à l'Église est [...] l'interprétation de l'Écriture au fond des cœurs. [...] Dire qu'"il en va de l'Écriture comme de l'âme humaine, et comme de l'Univers entier" signifie bien plus qu'une correspondance entre les développements lubaciens relatifs au Surnaturel et ceux consacrés à l'intelligence spirituelle : c'est tout un » (p. 261).

La troisième partie dresse des perspectives en quatre directions (correspondant à autant de questions, p. 405) : le primat de l'expérience religieuse sur la spéculation rationnelle ; la typologie distinguant les figures de l'intégriste, du progressiste et du mystique ; la conversion anthropologique et sacramentelle de la mémoire et enfin le lieu d'édification de l'Église qu'est l'eucharistie. La conclusion générale du travail tresse habilement les thématiques rencontrées en les ressaisissant autour de la conversion au Christ.

Après la publication du t. 3 de la biographie de de Lubac (2023), Marie-Gabrielle Lemaire offre ici une nouvelle étude majeure de l'œuvre du jésuite français. Entre *Catholicisme, Surnaturel, Sur les chemins de Dieu*, d'un côté, et *Histoire et Esprit, Exégèse médiévale*, de l'autre, c'est la production théologique la plus conséquente d'Henri de Lubac qui est considérée. L'un des intérêts de ce volume est de mettre à la disposition de la recherche un grand nombre de textes de de Lubac non publiés, mais sélectionnés et conservés par lui. L'usage d'inédits est toujours délicat ; leur emploi, en relation avec l'œuvre publiée, suit dans ce travail une rigueur méthodologique impeccable. L'ouvrage atteste le dynamisme des études lubaciennes ; il fait également entendre une voix singulière de théologienne, qui honore la discipline de la théologie dogmatique.

Benoît BOURGINE

L'alliance irrévocable. Joseph Ratzinger – Benoît XVI et le judaïsme (coll. *Communio*). Paris, Éditions Parole et Silence, 2018. 284 p. 23,5 × 15. 22 €. ISBN 978-2-88918-540-5.

Le sous-titre de cet ouvrage « Joseph Ratzinger – Benoît XVI et le judaïsme » est quelque peu trompeur, comme si les 284 pages qu'il comporte étaient consacrées au rapport du théologien, puis pape allemand, avec le judaïsme. C'est en réalité seulement le cas des 68 premières pages et d'une préface (p. 81-87) à un texte de la Commission biblique pontificale de 2001. En effet, à partir de la p. 71, ce sont des textes magistériels et théologiques (catholiques ou juifs), dont le cardinal Ratzinger ou le pape Benoît XVI n'est pas l'auteur, qui sont ici (re)publiés en français et rassemblés : *Nostra Aetate* (Vatican II) ; *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (Commission biblique pontificale, 24 mai 2001) ; *Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et Juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de Nostra Aetate* (n° 4) (Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme, 10 décembre 2015) ; *Entre Jérusalem et Rome. Le partage de l'universel et le respect du particulier* (Déclaration de la Conférence des rabbins européens, 1^{er} février 2017) ; *Discours aux représentants de la Conférence des rabbins européens, du Conseil rabbinique d'Amérique et de la Commission du Grand rabbinat d'Israël* (Pape François, 31 août 2017).

Le rassemblement de ces prises de position est utile et même précieux, l'une ou l'autre de celles-ci étant plus difficile à trouver, notamment en français. En outre, ces documents relativement récents (2001-2017/2018) manifestent les progrès considérables du dialogue entre catholiques et Juifs grâce à l'enseignement du concile Vatican II : *Nostra Aetate* a permis de répudier l'enseignement du mépris vis-à-vis des Juifs et de reconnaître que les dons de Dieu à son peuple élu (l'Alliance avec Israël, peut-on donc interpréter) sont irrévocables (il en découle que l'Église ne se substitue pas à Israël comme Peuple de Dieu : Israël reste le Peuple de Dieu, l'Église étant ce [nouveau] Peuple de Dieu désormais ouvert et étendu aux nations). C'est sur cette base solide et fondamentale que s'est construit tout le dialogue postérieur. Dans *Le peuple juif et ses saintes Écritures*, la Commission biblique peut ainsi affirmer : « L'élection d'Israël s'est concrétisée dans l'alliance du Sinaï et les institutions qui lui étaient liées, surtout la Loi et le sanctuaire. Le Nouveau Testament se situe en continuité avec cette alliance et ces institutions. La nouvelle alliance annoncée par Jérémie et fondée dans le sang de Jésus est venue parfaire le projet d'alliance entre Dieu et Israël, en dépassant l'alliance du Sinaï par un nouveau don du Seigneur qui intègre et porte plus loin son premier don. (...) Quant au sanctuaire terrestre, le Nouveau Testament s'exprime en des termes préparés par l'Ancien Testament, en relativisant la valeur d'un édifice matériel comme habitation de Dieu (*Actes* 7,48) et en appelant à une conception du rapport avec Dieu où l'accent se déplace vers l'intériorité. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, on voit donc que la continuité se fonde sur le mouvement prophétique de l'Ancien Testament » (n° 85). Dans *Une réflexion théologique*, la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme écrira aussi : « L'unité et

la différence entre judaïsme et christianisme apparaissent en premier lieu dans les témoignages de la révélation divine. Puisque l'Ancien Testament fait partie intégrante de la Bible chrétienne, il existe entre le judaïsme et le christianisme un sentiment de parenté intrinsèque profondément enraciné. (...) Mais d'autre part, le christianisme se fonde sur la personne de Jésus de Nazareth en qui il reconnaît le Messie promis au peuple juif, le Fils unique de Dieu (...). (...) les chrétiens lisent l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau » (n° 28-29) ; « [Après la catastrophe de la destruction du second Temple en l'an 70] il y eut deux types de réponse à cette situation, ou plus exactement deux nouvelles façons de lire l'Écriture, à savoir l'exégèse christologique des chrétiens et l'exégèse rabbinique de cette nouvelle forme de judaïsme qui se développait dans l'histoire. (...) Après des siècles de positions antagonistes, le dialogue juif-catholique s'est donné pour tâche de faire dialoguer ces deux façons de lire les Écritures bibliques, afin de mettre en évidence leur 'riche complémentarité' là où elle existe et de 'nous aider mutuellement à approfondir les richesses de la Parole' (*Evangelii Gaudium*, n° 249) » (n° 30-31). Dans *Entre Jérusalem et Rome*, c'est au tour de la Conférence des rabbins européens de saluer le tournant qu'a constitué *Nostra Aetate*, avec, ultérieurement, « l'établissement par le Vatican de relations diplomatiques plénières avec l'État d'Israël » (p. 274). La Conférence ne passe pas pour autant sous silence les profondes différences théologiques entre le judaïsme et le christianisme : « Les articles fondamentaux de la foi chrétienne axés sur la personne de Jésus considéré comme le Messie et l'incarnation de la deuxième personne d'une Trinité divine créent une séparation irréductible avec le judaïsme. (...) Les différences doctrinales sont essentielles et ne peuvent être ni discutées ni négociées ; leur sens et leur importance relèvent des délibérations internes des différentes communautés religieuses » (p. 278). Cela ne saurait cependant « empêcher une sereine collaboration en vue de l'amélioration du monde que nous partageons et de la vie des enfants de Noé » (p. 278-279). « Malgré leurs profondes différences théologiques, catholiques et Juifs partagent la foi en l'origine divine de la *Torah* et en la rédemption finale » (p. 280).

Parmi ces prises de position magistérielles et théologiques que je viens d'évoquer (p. 71 et suivantes), seul un texte, celui de la Conférence des rabbins européens, aborde indirectement la question de la « terre d'Israël », par le biais de la reconnaissance de l'État d'Israël par le Vatican. Or cette question est précisément celle qui a suscité la polémique dans l'étude de Joseph Ratzinger/Benoît XVI publiée dans la première partie du présent ouvrage (p. 13-68). Venons-y précisément.

Cette étude, intitulée *Les dons et l'appel sans repentir. À propos de l'article 4 de la déclaration Nostra Aetate* [sous-titre original : *Remarques sur le traité De Judaëis*], a été publiée en français dans *Communio* XLIII, septembre-octobre 2018, n° 259, p. 123-145. Elle est une réponse à l'invitation à l'approfondissement doctrinal que souhaitait le document de 2015 de la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme (*Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et Juifs à l'occasion du 50^e anniversaire de Nostra Aetate* [n° 4]). Après avoir rappelé la signification théologique du dialogue

entre Juifs et chrétiens, elle résume en deux affirmations la nouvelle vision du problème depuis Vatican II : l'Église ne se substitue pas à Israël ; il est beaucoup plus juste de tenir, à partir de *Romains* 9-11, que l'Alliance avec Israël n'a jamais été révoquée. Avec finesse, Joseph Ratzinger observe que ces deux thèses, fondamentalement justes, « sont à bien des égards imprécises et doivent continuer à être élaborées de manière critique » (p. 26). Il relève d'abord que la « théorie de la substitution » n'a pas existé comme telle, même si, d'une part, « l'idée d'un rejet d'Israël par Dieu a largement déterminé la représentation de sa fonction dans l'histoire présente du salut » et si, d'autre part, « il restait clair qu'Israël, ou plutôt le judaïsme, conservait toujours un statut particulier et ne se confondait pas avec le monde des autres religions » (p. 27).

La question de la substitution ne se pose pas seulement dans l'absolu ou de manière globale pour Israël en tant que tel, mais elle se concrétise à travers certains éléments dans lesquels l'élection se manifeste : le culte du Temple, les lois du culte, droit et morale, le Messie, la promesse de la terre (p. 28-39). Les remarques sur ces différents éléments effectuées à partir d'une enquête biblique précise reposent sur deux présupposés méthodologiques, bien repérés par Olivier Artus (p. 15-16) : 1) les textes de l'Ancien Testament « ne doivent pas être lus de manière statique », mais compris comme « mouvement en avant », qui, selon une herméneutique chrétienne, conduit vers le Christ (celle-ci n'est pas en rupture mais en continuité avec l'herméneutique juive) ; 2) l'analyse des textes bibliques doit conjuguer la recherche du sens littéral et la prise en compte du sens canonique des textes (p. 15-16). « La conception statique de la substitution ou de la non-substitution est ainsi remplacée par un regard dynamique sur toute l'histoire du salut qui trouve dans le Christ sa récapitulation (*anakephalaiôsis*) (voir *Éphésiens* 1,10) » (p. 30).

C'est la même démarche herméneutique que le pape émérite applique ensuite à la notion d'Alliance irrévocable (p. 39-44), estimant néanmoins que cette notion « ne suffit pas à long terme pour exprimer la grandeur de la réalité d'une manière suffisamment adaptée » (p. 43).

Il nous faut cependant nous arrêter sur un des éléments dans lesquels l'élection se manifeste et la question de la substitution se pose : la promesse de la terre. Le sujet est très sensible en lien avec l'État d'Israël (ce passage de l'article a d'ailleurs fait réagir des autorités religieuses juives). La promesse de la terre, écrit Joseph Ratzinger, est adressée aux enfants d'Abraham en tant que peuple dans l'histoire. S'ils se comprennent comme de véritables enfants d'Abraham, les chrétiens ne se comprennent pas comme un peuple dans le sens historico-terrestre (en tant que peuple à travers tous les peuples, ils n'attendent pas une terre déterminée en ce monde). Le judaïsme, quant à lui, « a conservé l'idée de la filiation abrahamique concrète, et a donc dû nécessairement chercher encore et encore, d'une manière ou d'une autre, une interprétation terrestre concrète de la promesse de la terre » (p. 37). Face à ce qui deviendra au XIX^e siècle le projet sioniste, la manière de se positionner de l'Église catholique a été controversée. La position dominante a, cependant, été, dès le début, « qu'une acquisition de la terre, théologiquement comprise

dans le sens d'un nouveau messianisme politique, serait inacceptable » (p. 37). La reconnaissance de l'État d'Israël par le Vatican repose sur une doctrine théologique au centre de laquelle « il y a la conviction qu'un État qui serait compris dans un sens strictement théologique, un État fondé sur la foi juive, un État qui se prendrait lui-même pour l'accomplissement théologique et politique des promesses, qu'un tel État, selon la foi chrétienne, n'est pas envisageable dans notre histoire, et serait en contradiction avec la compréhension chrétienne des promesses » (p. 37-38). En même temps, il faut affirmer « que le peuple des Juifs, comme chaque peuple, possède le droit naturel de revendiquer une terre propre. (...) En ce sens, le Vatican a reconnu l'État d'Israël comme un État de droit moderne, et il y voit la patrie légitime du peuple juif, dont la justification ne peut pas cependant être directement déduite de l'Écriture sainte, mais dont on peut néanmoins penser, dans un sens plus large, qu'elle exprime la fidélité de Dieu au peuple d'Israël » (p. 38).

Dans sa réaction *Le dialogue en péril ?* (dans le journal *Jüdische Allgemeine*, 8 juillet 2018), le Grand rabbin de Vienne Arie Folger estime d'abord que « la thèse de Benoît XVI selon laquelle la théorie de la substitution n'a jamais fait partie de la doctrine de l'Église est un révisionnisme anhistorique qui ignore la souffrance réelle qui au nom de la doctrine du *Verus Israel* a été faite aux Juifs pendant des siècles » (p. 48). Après avoir regretté, à propos de l'alliance irrévocable de Dieu avec Israël, que la commission vaticane ne parle que de l'alliance avec Abraham, et jamais de l'alliance avec Moïse, il en vient à la position de l'Église sur le sionisme : « Benoît XVI avoue qu'un retour juif à Sion était théologiquement insoutenable. Par conséquent, pendant des décennies, l'Église a tenté d'ignorer toute interprétation religieuse de la création de l'État d'Israël. (...) En disant que 'le caractère non théologique de l'État juif signifie qu'il ne peut pas être considéré comme accomplissant les promesses de l'Écriture sainte en tant que telle', il est conscient que cette dévalorisation théologique du sionisme est malhonnête et dépourvue de sérieux. Oui, il est temps que l'Église reconnaisse la signification religieuse du retour à Sion. Bien que nous discutons en interne entre Juifs de la signification religieuse du sionisme, le fait que cela ait un sens est clair même pour les Hasidim de Satmar qui sont antisionistes [opposés au sionisme politique] » (p. 50-51). Selon Benoît XVI, « la promesse d'une terre serait dépassée. Non, pape émérite Benoît, ce n'est pas ainsi que nous voyons la réalité ! » (p. 51). Et le Grand rabbin de citer alors le document *Entre Jérusalem et Rome* évoqué ci-dessus : « (Après l'assassinat haineux de six millions de Juifs par les nazis) l'alliance éternelle de Dieu s'est une fois de plus manifestée : rassemblant ses forces, ce qui restait d'Israël a opéré un réveil miraculeux de la conscience juive. Des communautés se sont reconstituées dans la Diaspora et bien des Juifs ont répondu à l'appel retentissant au retour en terre d'Israël où a été édifié un État juif souverain » (p. 51).

S'ensuivit une correspondance entre le Grand rabbin de Vienne, Arie Folger, et le pape émérite Benoît XVI (p. 53-68). Ce dernier y revient sur la promesse de la terre et réitère « que ce n'est pas seulement pour les chrétiens qu'est importante la thèse que l'État d'Israël en tant que tel ne peut pas être classé théologiquement comme l'accomplissement de la promesse de la terre,

mais est en lui-même un État laïque, qui a toutefois des fondements religieux. Pour les pères de l'État d'Israël – Ben Gourion, Golda Meir, etc. –, il était évident que l'État qu'ils créaient devait être un État laïque – simplement parce que c'était le seul moyen que cet État survive. (...) Le Saint-Siège n'a pu établir de relations diplomatiques avec l'État d'Israël qu'à cette condition. (...) Néanmoins je crois qu'il n'est pas difficile de voir que dans la création de l'État d'Israël, la fidélité de Dieu à Israël est révélée de manière mystérieuse » (p. 61). On perçoit ici des inflexions dans la pensée de Joseph Ratzinger : État laïque, qui a toutefois des fondements religieux ; révélation mystérieuse de la fidélité de Dieu à Israël dans la création de l'État d'Israël... Sur ce point, Arie Folger manifeste une certaine satisfaction dans sa réponse : « vous écrivez vous-même que même un État laïque n'est pas exclu de la bénédiction de Dieu et qu'il confirme l'alliance éternelle avec le peuple juif. Ainsi donc, l'écart entre nos positions respectives s'est certainement réduit. (...) si la structure de l'État démocratique d'Israël est une entité laïque séculière, comme vous l'écrivez, elle ne peut pas, à tout le moins, être religieusement insignifiante pour le retour massif de Juifs du monde entier vers Sion » (p. 66).

L'ouvrage que je viens d'analyser ici, s'il manifeste combien l'estime et la collaboration mutuelles ont progressé entre Juifs et chrétiens, révèle aussi les divergences, voire les incompatibilités qui demeurent, notamment sur la question très sensible de la terre promise. Sur ce point, la position des chrétiens n'est pas unanime, loin de là, et a évolué dans le temps (voir, par exemple, Conférence des évêques de France/Secrétariat national pour les relations avec le judaïsme, *Déconstruire l'antijudaïsme chrétien*, Paris, Éditions du Cerf, 2023, p. 149-150). La revue *Transversalités* de l'Institut catholique de Paris (n° 159, octobre-décembre 2021) offre un très bon dossier œcuménique sur le sujet, intitulé *La terre d'Israël*. Si l'État d'Israël est « une *crux theologiae* » (Thérèse M. Andrevon, p. 29-41), « une voie s'ouvre pourtant, résume Luc Forestier dans l'Introduction (p. 12), si l'on veut bien honorer le caractère irrévocable des dons de Dieu et entrer dans une perspective sacramentelle et donc eschatologique pour comprendre le statut singulier de cette terre où vit aussi une Église vivante, celle de Jérusalem », ainsi que des musulmans, ajouterais-je. Quant à Anne-Marie Reijnen (p. 65-75), elle montre la diversité des points de vue protestants sur l'émergence de l'État d'Israël, et « comment le théologien luthérien [Paul Tillich] est passé d'une conception insistant sur le caractère prophétique du peuple juif, lui interdisant de se 'paganiser' sous forme d'un État [relativisation de la terre], à une position plus dialectique tenant compte de l'inaccompli de l'histoire qu'Israël rappelle au christianisme, maintenant ainsi la primauté du don de Dieu [de la terre notamment] » (p. 12-13).

Joseph FAMERÉE