

Le dialogue judéo-chrétien : théologie et politique

Julien Bauer

Volume 11, Number 1-2, Fall 2003

Juifs et chrétiens. L'à-venir du dialogue.

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/009524ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/009524ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bauer, J. (2003). Le dialogue judéo-chrétien : théologie et politique. *Théologiques*, 11(1-2), 35–57. <https://doi.org/10.7202/009524ar>

Le dialogue judéo-chrétien : théologie et politique

Julien BAUER¹

Département de science politique
Université du Québec à Montréal

Le dialogue entre chrétiens et Juifs est une nouveauté dans l'histoire des relations entre les deux groupes. Si, pendant les premiers siècles, la distinction entre judaïsme et christianisme existait, elle était moins prononcée que par la suite, les deux groupes partageant le même calendrier et de nombreuses coutumes et constituant surtout, dans une société païenne, une minorité qu'unissait la croyance monothéiste. À partir de l'empereur Constantin, le christianisme devint religion d'État. Les relations se détérièrent. Petit à petit, l'Église triomphante marginalisa les Juifs. Le symbole du « dialogue » était une « disputation », une joute entre représentants de l'Église et représentants du judaïsme sur des questions de théologie devant un tribunal. Le résultat était connu d'avance. Dans son explication du verset d'Isaïe (54,17) : « Aucune arme forgée contre toi ne réussira, toute langue qui se lève contre toi en justice sera condamnée », Abarbanel (1437-1508), s'inspirant de ses expériences depuis des postes élevés dans les monarchies d'Espagne et du Portugal jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492, faisait référence au glaive de l'Islam pour imposer cette religion et aux disputations orchestrées par l'Église pour manifester sa supériorité.

Cette situation d'hostilité, avec des hauts et des bas, allait durer des siècles. Avec la montée des idées modernes traitant la religion avec dédain ou indifférence, les querelles d'ordre théologique disparurent. À quelques

1. L'auteur remercie le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour la subvention qu'il lui a octroyée, ainsi que son assistante de recherche, Susan Landau-Chark.

rarissimes exceptions près, chrétiens et Juifs ne ressentait guère le besoin de communiquer.

Les relations entre chrétiens et Juifs qui existaient néanmoins ne se manifestaient pas dans un vacuum, elles s'inscrivaient dans l'évolution de la pensée politique. À l'époque où l'identité se déterminait essentiellement par la religion, les relations s'établissaient sur une base religieuse au niveau des croyances et des institutions ecclésiales. Avec la laïcisation des sociétés, ces relations se sont déplacées progressivement sur le terrain des peuples. Alors que les Juifs se considéraient comme étant à la fois des adeptes d'une religion, le judaïsme, et des membres d'un peuple, le peuple juif, les chrétiens ont perçu les Juifs comme n'étant plus exclusivement une religion. La transformation de la haine antijuive a suivi ce cheminement : elle est passée d'un antijudaïsme à l'antisémitisme, d'une hostilité au judaïsme à une haine raciale. Dans le premier cas, un Juif converti était considéré comme un chrétien à part entière et était accepté comme tel par la société ; dans le deuxième cas, l'appartenance, considérée comme raciale, est indélébile. Plus récemment, les sociétés ont exprimé leur identité sur une base de plus en plus nationale et étatique. Du côté juif, l'État d'Israël est devenu, depuis 1948, une composante toujours plus importante de l'identité juive. Il ne faut cependant pas oublier le cas exceptionnel, du côté chrétien, que constitue le Vatican. Depuis le Traité de Latran (1929), l'Église catholique romaine est la seule institution religieuse qui puisse jouer un rôle religieux, au nom de la foi, et un rôle politique, par l'intermédiaire du Vatican, État souverain de plein droit.

Ces transformations de l'environnement socio-politique se sont reflétées sur les relations entre chrétiens et Juifs. Elles comprennent trois éléments : un théologique — entre Églises et Synagogues —, un sociétal — reconnaissance des origines chrétiennes de l'antisémitisme et répudiation de celui-ci —, et un politique — entre chrétiens, leurs Églises, une Église-État, d'une part, et Juifs, leurs institutions et Israël, d'autre part. « Dialogue judéo-chrétien » a ainsi une triple signification : théologique, sociétale et politique. Il met en relations institutions et individus dont les origines, les motivations et les objectifs ne concordent souvent pas. Son développement peut être analysé à partir des déclarations des intervenants, des énoncés de politiques et de leur implantation. L'analyse ne relève ni de la simple théologie, comme si la réalité concrète non-religieuse n'existait pas, ni de la simple science politique, comme si la transcendance n'existait pas. Nous nous proposons d'étudier le premier

demi-siècle du dialogue judéo-chrétien en fonction de l'influence réciproque qu'exercent l'une sur l'autre religion et politique.

1. Naissance et développement du dialogue judéo-chrétien

L'énormité de la Shoah ne pouvait laisser les chrétiens indifférents. Un certain nombre se réunirent avec quelques Juifs à la Conférence internationale des chrétiens et Juifs qui se tint à Oxford en 1946. Ils publièrent un texte très général parlant de vie, liberté et dignité, sans aucune allusion à ce qui avait conduit à la Shoah. Un an plus tard, à Seelisberg, les participants chrétiens lancèrent un appel aux Églises. Ils y condamnèrent le massacre, ce qui était évident, mais reconnurent un « manque de vigilance » de leur part pour limiter l'antisémitisme. Cet appel comprend dix points dont certains nous paraissent aller de soi, mais qui, à l'époque, devaient être rappelés, comme : Jésus est né d'une mère juive (point 2), les apôtres étaient Juifs (point 3). D'autres sont un appel à ne pas ridiculiser le judaïsme (point 5), à repousser l'amalgame Juifs – ennemis de Jésus (point 6), à ne pas présenter la Passion pour condamner exclusivement le peuple juif (point 7), à ne pas promouvoir « la notion superstitieuse que le peuple juif est maudit, destiné à une vie de souffrance » (point 9).

La rédaction de ce texte fut influencée par Jules Isaac. Historien dont la femme et la fille avaient disparu dans les camps d'extermination, Isaac consacra sa vie à comprendre les racines chrétiennes de l'antisémitisme et à militer en faveur des amitiés judéo-chrétiennes. Le rôle de Jules Isaac dans la création de l'Amitié judéo-chrétienne en France et son influence dans d'autres pays ne sauraient être surestimés².

Le dialogue s'établit sur des fondements asymétriques. Les chrétiens sont obligés de faire référence au judaïsme ne serait-ce que pour s'inscrire dans sa lignée. Il est impossible pour la théologie chrétienne d'ignorer la Torah — baptisée Ancien Testament —, les prophéties juives, le fait que Jésus et les apôtres étaient Juifs, etc.

Les Juifs, eux, peuvent ignorer le christianisme, non pas sociologiquement, car la majorité ont vécu dans des sociétés chrétiennes, mais

2. J. ISAAC est l'auteur de *Jésus et Israël*, Paris, Albin Michel, 1948; *Genèse de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1956; *L'enseignement du mépris*, Paris, Fasquelle, 1967.

théologiquement, car la fondation d'une nouvelle religion ne remet pas en cause celle déjà existante, pas plus que l'Islam ne remet en cause le christianisme. Un chrétien qui n'a jamais vu de Juif ne peut pas ignorer le judaïsme, au moins celui de l'époque de Jésus. Un Juif qui n'a jamais vu de chrétien peut tout ignorer du christianisme sans que sa foi juive n'en souffre.

Dans un autre ordre d'idées, les chrétiens constituaient la quasi-totalité de la population en Europe alors que les Juifs n'y étaient que de petites minorités. Les chrétiens jouaient le rôle de discriminateurs puis de bourreaux, à partir du ^v^e siècle avec son cortège d'autodafés, d'accusations de crimes rituels, de massacres (Croisades), le tout culminant dans la Shoah, planifiée et exécutée par des chrétiens et des Européens imbus de culture européenne chrétienne. Nous parlons ici des individus et des peuples, et non pas des Églises. Enfin, les chrétiens se voyaient comme convertisseurs alors que les Juifs avaient abandonné le prosélytisme.

Les fondements asymétriques aident à comprendre la différenciation des approches. Pour des raisons de nombre, il est plus facile pour les chrétiens d'avoir une panoplie de politiques que pour les Juifs, même si, nous le verrons plus bas, ils ont aussi des approches différentes.

Après l'horreur de la Shoah, des prêtres catholiques et des pasteurs protestants ainsi que des laïcs, sont passés d'une attitude méprisante, consciente ou non, à une attitude de recherche de la connaissance puis de respect pour le judaïsme. Ces hommes étaient surtout intéressés par un dialogue théologique où sont débattues les croyances fondamentales des religions. D'autres prêtres, pasteurs et laïcs, appartenant aux mêmes Églises, ne se sentaient guère impliqués dans ce dialogue.

Chez les Juifs, trois attitudes étaient observables. Une d'opposition à tout dialogue, car « Ésaü déteste Jacob³ », car c'était une perte de temps, car le dialogue venait trop tard. Même s'il y avait une possibilité de compréhension, le dialogue était loin sur la liste des priorités, la première étant de reconstituer une vie juive dans les communautés juives survivantes. Une autre attitude était l'ouverture au dialogue, car tout dialogue est bien en soi, car l'opportunité de créer une nouvelle atmosphère ne saurait être perdue, car l'optimisme était requis surtout après la Shoah. Le troi-

3. Cette expression qui symbolise l'hostilité au judaïsme et au peuple juif est attribuée à Siméon bar Yochai (*Sifrei Nombres*, 69) et à Siméon ben Éléazar (*Genèse Rabbah*, 78,9).

sième groupe, les attentistes, oscillaient entre rejet et acceptation et attendaient avant de se prononcer.

En Europe, en particulier en France, les leaders religieux de l'Église catholique, de la Fédération protestante et du Consistoire israélite se sont impliqués dans l'Amitié judéo-chrétienne. Ce qui semblait impossible devenait une réalité : des chrétiens et des Juifs se rencontraient, discutaient, comparaient leurs points de vue religieux, tissaient des liens, bref créaient un climat nouveau.

Le rapprochement aurait pu être remis en cause par des événements comme l'affaire Finaly. Avant leur arrestation en avril 1944, le docteur Finaly et sa femme avaient mis à l'abri leurs deux fils, Robert, né en 1941, et Gérald, en 1942. Les parents furent arrêtés et assassinés. À la libération, mademoiselle Brun, alors en charge des deux orphelins, refusa de les remettre à leurs tantes. S'ensuivit une saga judiciaire où malgré les décisions des tribunaux, Brun refusait de rendre les enfants à la famille car elle les avait baptisés et alla jusqu'à les cacher dans un couvent en Espagne. Ce ne fut qu'en 1954, après que ce qui était devenu « l'affaire Finaly » ait fait les manchettes de la presse, que les enfants retrouvèrent la liberté et leur famille⁴. Ceci n'est pas sans rappeler l'affaire Mortara. Le 23 juin 1858, Edgardo Mortara, âgé de six ans, fut enlevé par la police du Pape après qu'il ait été secrètement baptisé. Malgré les demandes des parents et d'une partie de l'opinion publique, Pie IX répondit par un « *non possumus* », au nom de l'impossibilité de remettre un enfant converti à sa famille juive. Si plusieurs éléments de l'Église catholique en France et en Espagne aidaient Brun dans son kidnapping d'enfants, l'Amitié judéo-chrétienne prenait une toute autre position. Après un communiqué des membres catholiques de l'Amitié judéo-chrétienne, le 11 février 1954, qui ménageaient la chèvre et le chou, le 26 mars, le président catholique et les trois vice-présidents, juif, orthodoxe et protestant, déclaraient qu'un baptême contre la volonté des parents était condamnable, que les complicités pour soustraire les enfants à leur famille étaient scandaleuses et que tout devait être fait pour empêcher la répétition d'une telle situation.

Ce qui retient notre attention est que l'existence d'un lieu d'échanges, l'Amitié judéo-chrétienne, le développement des mentalités — le rapt

4. J. KAPLAN, *L'affaire Finaly*, Paris, Cerf, 1993.

d'enfants juifs baptisés est inadmissible — et le désir d'aller au-delà des provocations avaient eu comme conséquences non seulement la libération des enfants Finally, mais le maintien des liens tissés entre chrétiens et Juifs. Les optimistes semblaient avoir gagné. Une dizaine d'années plus tard, tout allait être remis en cause.

On se rappelle aujourd'hui la guerre des Six-Jours en 1967 comme d'une victoire écrasante d'Israël sur trois armées arabes. On a oublié les mois qui ont précédé. À la demande de Nasser, l'ONU quitte le Sinaï où elle servait de tampon entre l'Égypte et Israël. L'Égypte déclare un blocus du golfe d'Akaba. Syrie et Jordanie joignent l'Égypte pour ce qui sera, selon elles, une guerre d'extermination contre Israël. Shoukeiri, prédécesseur d'Arafat à la tête de l'OLP, assure qu'il y aura peu de survivants juifs. Le chef d'état major égyptien donne rendez-vous sur ce qui seront les ruines fumantes de Tel-Aviv. Dans cette atmosphère de haine où des États déclarent officiellement leur plan de détruire Israël et de tuer les Juifs, un deuxième génocide en 25 ans, la réaction des Églises membres de l'Amitié judéo-chrétienne a été un silence retentissant. Les participants juifs ne s'attendaient pas à ce que leurs homologues chrétiens prennent position pour telle ou telle politique au Proche-Orient mais qu'ils condamnent publiquement le discours génocidaire qui émanait des capitales arabes. Les Juifs qui ne croyaient pas en un rapprochement étaient justifiés dans leur opposition. Ceux qui y croyaient avaient le sentiment d'avoir été trahis. L'Amitié judéo-chrétienne de France a failli ne pas survivre à cette crise et ce n'est qu'après un hiatus de plusieurs mois que des rencontres ont repris.

La crise de 1967 a clairement indiqué les limites du dialogue. Autant le judaïsme — l'âme juive — intéresse les chrétiens, autant le peuple juif — les corps — les laisse indifférents. La méfiance sur les intentions réelles des Églises s'est réintroduite. La crise témoigne également de la solidité du dialogue : malgré des visions divergentes, les deux groupes, chrétien et juif, ont décidé de continuer leur cheminement.

Les organisations de dialogue judéo-chrétien, y compris au Canada, présentent une caractéristique commune : les participants chrétiens sont presque tous des prêtres — ceux qui ne le sont pas ont néanmoins de bonnes connaissances en théologie — et sont intéressés par un dialogue entre les institutions religieuses, églises et synagogues ; les participants juifs sont presque tous des laïcs sans formation particulière en théologie et sont intéressés par un dialogue visant à lutter contre l'antisémitisme et

son nouvel avatar, la judéophobie, qui s'exprime de plus en plus par une condamnation d'Israël. Les participants ont ainsi des bagages intellectuels différents et des attentes différentes.

Les Églises ont des approches diversifiées de ce que devraient être leurs relations avec le judaïsme — comme religion —, avec les Juifs — comme groupe plutôt que comme peuple — et avec Israël — comme État.

2. Les participants et leurs approches

2.1. *L'Église catholique romaine*

L'Église catholique romaine, en raison de sa taille — Église chrétienne qui a le plus grand nombre d'adeptes — et de sa situation unique — corps religieux et État (le Saint-Siège) — a joué un rôle prédominant dans l'établissement de nouvelles relations entre chrétiens et Juifs.

Nostra Aetate, la Déclaration sur les relations avec les non-chrétiens, a marqué un tournant. À l'origine, Jean XXIII voulait limiter la portée du texte aux seules relations avec les Juifs. Il semble que, influencé par les dix points de Seelisberg et une rencontre avec Jules Isaac (13 juin 1960), le Pape souhaitait qu'une déclaration reconnaissant la légitimité du judaïsme soit acceptée. Une première ébauche présentée à la Commission centrale du Concile en 1961 fut rejetée suite à des pressions internes — des évêques conservateurs et de ceux du Proche-Orient — et des pressions externes — des États arabes⁵. Les mêmes oppositions reprochaient au texte d'exonérer les Juifs du crime de déicide. Des discussions « laborieuses », selon l'expression du cardinal Bea, aboutirent à un texte, remanié et dilué dans le cadre général des relations avec les non-chrétiens, présenté au Concile en 1964. Cette fois, ce sont les libéraux et les organisations juives qui firent part de leurs objections. C'est finalement un texte de compromis, où l'accusation de déicide était rejetée mais la condamnation de l'antisémitisme édulcorée, qui fut accepté à une très forte majorité (1763 contre 250) en 1965.

Nostra Aetate § 4 est un texte majeur car, pour la première fois, l'Église catholique romaine renonçait à l'accusation de déicide, affirmant

5. Voir à ce propos A. de VALK, « Catholic and Jewish Examining New Obstacles », *Catholic Insight* (Mars 1994) p. 2-5.

que « les Juifs ne doivent pas être présentés comme rejetés ou maudits par Dieu », que Dieu a un lien spécial avec les Juifs en raison des Patriarches et qu'Il « ne se repent pas des dons qu'Il a offerts » (Rm 11,29).

Ce texte nous montre un double mouvement : une réflexion théologique interne à l'Église, influencée entre autres par les participants catholiques au dialogue judéo-chrétien et une activité politique où l'Église tient compte des rapports de force dans la société.

Dans le domaine des relations internationales, l'*Accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël* du 30 décembre 1993 indique une ère nouvelle. Les raisons pour lesquelles le Saint-Siège a attendu quarante-cinq ans pour établir des relations officielles avec Israël sont multiples. Dans un premier temps, le Vatican hésitait sur le sens à donner au retour des Juifs sur leur terre et, à partir de 1967, sur la souveraineté israélienne sur Jérusalem, donc ses Lieux saints, alors que la souveraineté britannique (1922-1948) et, auparavant, ottomane avaient été acceptées. Le Saint-Siège, devant des développements non anticipés et soucieux de la sauvegarde de ses intérêts au Proche-Orient, ne savait trop comment maintenir un équilibre entre Arabes et Juifs, Palestiniens et Israéliens. Dans un deuxième temps, le Saint-Siège fit passer le statut du conflit arabo-israélien d'humanitaire (le sort des réfugiés palestiniens) à politique. Il commença à recevoir des dirigeants politiques israéliens (Abba Eban en 1969, Golda Meïr en 1973) et palestiniens (Khaddoumi en 1981). Le 15 septembre 1982, Jean-Paul II recevait Arafat qui, à l'époque, n'était que le leader de l'OLP. Les rencontres devinrent un rituel répété pas moins de onze fois. Après les accords d'Oslo en 1993 entre Israël et l'OLP, le Saint-Siège estima que plus rien ne l'empêchait d'établir des relations diplomatiques en bonne et due forme avec Israël. L'*Accord fondamental* a suivi la reconnaissance mutuelle Israël-OLP, ce qui montre à quel point la politique vaticane est près des réalités politiques.

L'*Accord* est un modèle d'équilibre politico-religieux, où le dit et le non-dit sont révélateurs. Dans son préambule, il fait référence au dialogue judéo-chrétien : « Conscients de la nature unique de l'amitié entre l'Église catholique et le peuple juif, du processus historique de réconciliation, de la croissance dans la compréhension mutuelle et l'amitié entre les catholiques et les juifs... ». Dans l'article 2, les deux parties « s'engagent à combattre l'antisémitisme ». Les autres articles insistent sur des questions plus prosaïques comme les propriétés de l'Église (art. 10). Faisant preuve de prudence, le Saint-Siège réaffirme « son engagement

solennel à demeurer à l'écart de tous les conflits uniquement temporels, ce principe s'appliquant en particulier aux conflits territoriaux et aux frontières disputées » (art. 11).

Dans un texte explicatif⁶, il est précisé que l'*Accord* « n'est pas un traité entre deux États ou deux religions mais un traité entre un État séculier (Israël) et le gouvernement central de l'Église catholique ». Pour éviter tout malentendu, le texte continue en rappelant qu'Israël est un État et « ne représente pas le judaïsme » et qu'il faut établir une distinction entre dialogue religieux et sphère politique.

Malgré cette exégèse, force est de constater que le libellé même de l'*Accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël*, la façon dont il a été négocié et dont il est appliqué dépasse de loin la simple diplomatie et a un caractère de réconciliation entre l'Église catholique — et non seulement l'État du Vatican — et le peuple juif — et non seulement Israël. Cette dimension a été exprimée ainsi par le Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme : « Il faut espérer qu'il [l'*Accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël*] lèvera toutes les incertitudes qui demeuraient dans la conscience de beaucoup de chrétiens sur la légitimité du retour du peuple juif sur la terre d'Israël⁷. » Le Saint-Siège, cependant, fidèle à sa tradition de prudence, a refusé la nomination du premier ambassadeur d'Israël, diplomate de carrière détenteur d'un diplôme rabbinique, pour éviter de donner l'impression d'un dialogue interconfessionnel et a fait valoir sa préférence pour un laïc.

Ce jeu subtil ne doit pas cacher un bouleversement dans l'attitude de l'Église catholique romaine. Lorsque, le 25 janvier 1904, Herzl, fondateur du sionisme politique, avait demandé l'appui du pape Pie X pour le mouvement sioniste, la réponse avait été : « Les Juifs n'ont pas reconnu Notre Seigneur, nous ne pouvons donc pas reconnaître le peuple juif. » Il avait prévenu qu'en cas d'immigration juive vers la terre d'Israël, « nous aurons églises et prêtres prêts à vous baptiser tous⁸ ». Quatre-vingt-dix ans plus tard, la même Église a des liens formels avec Israël.

6. VALK, « Catholic and Jewish Examining New Obstacles », p. 2-5.

7. « Réaction du Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme » (3 janvier 1994), publiée dans *Documentation Catholique*, n° 2087 (6 février 1994) p. 123.

8. Cité dans *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, Keter Books, 1974.

Nostra Ætate et l'Accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël, avec tout le jeu de coulisse qui les a entourés, témoignent d'une évolution considérable dans l'attitude de l'Église catholique romaine face aux Juifs. Le dialogue judéo-chrétien, s'il n'est pas la seule source de changement, a néanmoins assumé un rôle majeur, celui de proposer des pistes de réflexion et d'action pour surmonter un passé de méfiance.

2.2. Les Églises protestantes

Les Églises protestantes ont des positions extrêmement variées sur les relations avec les Juifs depuis les obsédés de l'anti-israélisme, à forts relents antisémites, jusqu'aux inconditionnels d'Israël.

L'Église Unie du Canada n'a jamais manifesté une quelconque empathie pour le peuple juif. Pendant la Shoah, elle ne s'est pas prononcée et elle n'a pas demandé l'ouverture des portes aux réfugiés juifs du nazisme. Dès 1948, elle a eu une attitude critique à l'égard d'Israël. Cette politique a été personnalisée par A. C. Forrest, éditeur du *United Church Observer*, extrêmement critique d'Israël à un tel point qu'il a ouvert les colonnes de son journal à un antisémite notoire, J. N. Booth, et a eu recours à un vocabulaire antisémite pour propager ses vues. Même les plus ardens supporters juifs du dialogue judéo-chrétien, tels les rabbins Gunther Plaut et Jordan Pearlson, n'ont eu d'autre choix que de répondre aux accusations de Forrest. Entre l'Église Unie et la communauté juive, il ne s'agit pas d'un dialogue mais d'un dialogue de sourds, l'Église étant obsédée par son animosité contre Israël.

La situation a quelque peu changé dans les années 1990. L'Église Unie, de plus en plus divisée entre son aile droite et son aile gauche, entre conservateurs et libéraux, aux prises avec la place de l'homosexualité dans son institution, en perte de vitesse, a gardé son discours virulent anti-israélien mais a essayé de ne plus avoir recours à des arguments antisémites et d'établir un équilibre entre les religions. Dans *Bearing Faithful Witness: United Church – Jewish Relations Today* (1997), l'Église met en garde ses fidèles contre les tentations d'interprétation antisémite qu'une lecture des Évangiles peut entraîner et annonce qu'elle abandonne ses tentatives de conversion des Juifs, point de friction entre les deux groupes⁹.

9. Texte disponible sur le site de l'Église-Unie du Canada : <<http://www.united-church.ca/bfw/finalstatement.shtm>>.

Après une génération d'hostilité non cachée à Israël et aux Juifs qui le soutiennent, c'est-à-dire presque tous, l'Église Unie, sur le déclin, essaie de concilier une théologie ouverte au judaïsme et une politique hostile au peuple juif.

L'Église anglicane du Canada a suivi un chemin différent. Pour reprendre l'expression de Genizi, son attitude est passée, vis-à-vis d'Israël, de « l'apathie à l'implication, de la neutralité au parti-pris pro-arabe¹⁰ » et, aurions-nous tendance à préciser, d'arguments certes discutables à des arguments totalement sans fondement. La lettre du primat Michael Peers (5 avril 2002) en fournit un exemple¹¹. Elle ne se contente pas de présenter la version arabe du conflit israélo-arabe et de se mettre totalement d'un côté — « We stand with the Palestinian people » —, elle a recourt à ce qu'il faut appeler du révisionnisme historique. Le primat parle de « la promesse britannique de 1915 d'un État palestinien », alors que le gouvernement britannique n'a fait aucune promesse en 1915. Par contre, le 2 novembre 1917, le gouvernement britannique a affirmé : « His Majesty's Government views with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people ». Il n'y est pas question d'État palestinien à moins de le prendre dans le sens qui prévalait à l'époque où palestinien s'appliquait aux Juifs. Dans la phrase suivante, Peers dit que le plan de partage de 1947 des Nations Unies, « has not been realized ». C'est un fait historique qu'en 1948, Israël a déclaré son indépendance et que les Palestiniens, par choix ou par imposition des États arabes, ont préféré ne pas avoir leur État et ont été occupés par la Transjordanie (devenue par la suite Jordanie) et l'Égypte. Si la lettre a un contenu théologique, il n'est pas apparent, si elle a un contenu politique, il repose sur une ignorance étonnante des événements historiques.

Au Canada, Église Unie et Église anglicane, solidaires dans leur condamnation d'Israël, ont réussi ce que Forrest n'avait pas réussi, la rupture avec les Juifs. Le Congrès juif canadien, fervent adepte du dialogue, a décidé de suspendre sa participation au Groupe de consultation canadien des chrétiens et des Juifs. Dans sa réponse, l'Église Unie ne dit pas un mot

10. H. GENIZI, *The Holocaust. Israel and Canadian Protestant Churches*, Montreal - Kingston, McGill - Queen's University Press, 2002, p. 189.

11. M. PEERS, « A letters to Anglicans from the primate », document disponible sur le site de l'Église anglicane du Canada : <<http://www.elca.org/dgm/story/mc-anglicanacanada.html>>

de l'approche théologique, se limite à l'aspect politique — qui a créé la scission —, réitère sa politique selon laquelle elle ne voit pas de différence entre le terrorisme et le contre-terrorisme, et déplore les actes récents d'antisémitisme mais en ne les reliant aucunement au conflit au Proche-Orient.

2.3. *Les groupements d'Églises*

Le Conseil œcuménique des Églises a vu le jour en 1948. Deux raisons sont à l'origine de sa création : œcuménisme et aide humanitaire. Les Églises protestantes occidentales — anglicans, méthodistes, presbytériens, quelques luthériens — attendaient du COE un lieu de rencontres, de débats, de discussions qui encouragerait un rapprochement théologique. L'Église catholique se tint en dehors du nouvel organisme car elle lui préférait sa propre version de l'œcuménisme — que les Églises séparées réintègrent l'Église romaine. Cette attitude a évolué et de nos jours, l'Église catholique envoie des observateurs aux réunions du COE. Au début des années 1960, des Églises orthodoxes, en particulier l'Église orthodoxe russe, se sont jointes au COE. Ces Églises, qui dépendaient du bon vouloir du régime soviétique, jouaient le rôle de porte-parole du Kremlin auprès des chrétiens occidentaux¹².

Le COE est devenu un centre de coordination des activités de secours des Églises membres en faveur de populations en détresse. Il est également devenu une organisation qui prend des positions politiques. En ce qui nous concerne, le COE a nettement choisi son camp dans le conflit arabo-israélien, celui des Palestiniens. La conjonction d'Églises autocéphales (courroies de transmission des États du bloc soviétique et de leur politique anti-israélienne quand ce n'est pas antisémite), du Conseil des Églises du Proche-Orient (créé en 1974 par un clergé de plus en plus arabe et de plus en plus proche des États arabes et de l'OLP) et d'Églises protestantes (elles-mêmes très proches de l'establishment dans les États occidentaux) a eu comme conséquence une radicalisation du discours hostile aux aspirations du peuple juif.

Ce discours s'inscrit dans une attitude critique envers l'Occident mais se tait en ce qui concerne la situation qui prévalait en Union soviétique

12. Voir J. BAUER, *Politique et religion* (Que sais-je ? 3467), Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 92-93.

et prévaut encore dans les dictatures du tiers-monde. Le COE n'a jamais condamné l'antisémitisme d'État de l'ancienne URSS et de certains États arabes. Il est à noter que les Églises évangéliques, dont le nombre de fidèles est en pleine croissance, ne sont généralement pas membres du COE. Ce sont également les Églises les plus favorables à Israël.

Les Églises traditionnelles, regroupées au Conseil canadien des Églises, ne peuvent pas ne pas être influencées par le discours militant anti-israélien du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil des Églises du Proche-Orient. Elles ne semblent pas intéressées à comprendre les positions juives, quitte à abandonner, ce qui était à l'origine du dialogue judéo-chrétien, une volonté de compréhension et de respect mutuels. Dans le même ordre d'idées, un nombre croissant d'Églises estime que le dialogue avec les musulmans devrait non seulement être à l'ordre du jour, ce qui semble évident, mais que ce nouveau dialogue pourrait, en pratique, remplacer celui avec les Juifs. On est loin de la théologie, mais près du politique et du politiquement correct.

2.4. *Les Églises évangéliques*

Dans leurs relations avec les Juifs, les Églises évangéliques ont une position qui les distingue nettement de l'Église catholique romaine et de la majorité des Églises protestantes. Elles n'ont pas à subir le poids du passé car, contrairement aux autres, elles n'ont été l'Église officielle d'aucun État et n'ont pas participé aux persécutions antijuives. Les évangéliques perçoivent Jésus comme affectant leur vie personnelle, attachent une très grande importance à la Bible — Ancien et Nouveau Testaments —, essayent d'actualiser le message biblique et sont des adeptes des prophéties. Les prophéties sont perçues, bien entendu, selon une perspective chrétienne, mais plutôt que de se voir comme le *Verus Israel*, comme le vrai Israël à la place du peuple juif, les évangéliques accordent une grande place aux Juifs dans l'avènement de l'ère messianique. Dans cette optique, Israël n'est pas un simple fait politique mais une manifestation de la volonté divine. Son existence, ou plutôt sa restauration, ses problèmes tant internes qu'externes, l'animosité sinon la haine dont il est l'objet, tout cela ne peut se comprendre qu'à la lumière de la Bible et des prophéties. Le Retour du peuple juif à Sion entraînera la reconstruction du Temple qui, à son tour, suscitera le retour de Jésus. L'existence du peuple

juif, que les évangéliques ne cherchent pas à convertir dans l'immédiat, et d'Israël sont nécessaires pour l'accomplissement des prophéties.

Concrètement, les évangéliques manifestent publiquement leur soutien à Israël. Ainsi, G. Douglas Young, fils de missionnaires presbytériens canadiens, a rédigé un manifeste, signé par des leaders évangéliques et paru dans le *New York Times* (1^{er} novembre 1977), qui déclarait, entre autres, que « le temps est venu pour les chrétiens évangéliques d'affirmer leur croyance dans la prophétie biblique et dans le droit divin d'Israël à sa Terre ». Dans la même veine, il créait en 1978 l'organisation *International Christians for Israel*. Une autre organisation, *Bridges for Peace*, se donnait pour mission de « bâtir des ponts de compréhension et support entre les communautés chrétiennes et juives, de guérir les blessures anciennes et les incompréhensions entre Chrétiens et Juifs », était « concerné par le bien-être présent et futur d'Israël comme État juif et de ses citoyens » et y voyait « un mandat biblique, historique et moral¹³ ». Peu après, alors que, suite au vote par la Knesset de la loi fondamentale « Jérusalem, capitale d'Israël » (30 juillet 1980), l'ONU votait une résolution, le 20 août 1980, demandant aux États de retirer leurs missions diplomatiques de Jérusalem, les évangéliques répliquèrent en ouvrant, le 30 septembre, l'Ambassade chrétienne internationale de Jérusalem. L'idée sous-jacente était que, quoiqu'en dise l'ONU, les droits d'Israël sur Jérusalem ne proviennent pas des circonstances politiques mais de la volonté divine. Cette ambassade organise, chaque année pour la fête de *Soukkote* (Fête des Cabanes à l'automne) un pèlerinage qui se termine par un défilé dans les rues de Jérusalem¹⁴, en accomplissement de la prophétie de Zacharie (14,16) selon laquelle toutes les nations viendront fêter la Fête des Cabanes à Jérusalem.

Comme on peut aisément le constater, on est très loin de l'attitude des autres Églises. D'une part, les évangéliques sont moins institutionnalisés que l'Église catholique romaine, peuvent réagir plus rapidement, ont moins d'intérêts à gérer ; d'autre part, ils montrent moins de rectitude

13. Pour l'attitude des évangéliques face à Israël, voir P.C. MERKLEY, *Christian Attitudes towards the State of Israël*, Montreal - Kingston, McGill - Queen's University Press, 2001, p. 161-194.

14. Le plus récent défilé, le 14 octobre 2003, comprenait plus de 4 000 participants d'une cinquantaine de pays, y compris d'Afrique (Afrique du Sud, Bostwana, Zimbabwe, etc.) et d'Asie (Corée, Singapour, Taïwan, etc.).

politique que les Églises protestantes et sont prêts à prendre des positions qu'ils estiment justes même si les médias et les élites les ridiculisent. Les évangéliques se trouvent dans une situation pour le moins curieuse : ils sont dénoncés par les autres Églises (d'autant plus qu'un grand nombre de chrétiens quittent les Églises établies pour rejoindre les évangéliques) en même tant qu'ils sont mal compris des Juifs, puisque leur sionisme chrétien ne rentre pas dans les schèmes de pensée des communautés juives. Dans la mesure où les évangéliques veulent christianiser la société, sont en faveur des écoles confessionnelles et sont hostiles à l'avortement, les participants juifs au dialogue, surtout des laïcs appartenant aux courants religieux conservateur et libéral (voir plus bas), se sentent mal à l'aise lorsqu'ils n'expriment pas leur opposition. Les évangéliques sont ainsi les communautés chrétiennes les plus favorables à Israël, ce que devraient apprécier les Juifs, et les plus socialement conservatrices, ce qui déplaît aux libéraux juifs.

2.5. *Les Juifs*

Le judaïsme présente des structures très décentralisées. L'autorité religieuse centrale — là où elle existe, ce qui n'est pas le cas du Canada — n'est reconnue que sur une base volontaire¹⁵. Rien n'empêche une ou des synagogues de fonctionner en dehors des structures officielles. Aux États-Unis et, dans une moindre mesure, au Canada, le judaïsme est divisé en trois grands courants : les orthodoxes (qui sont le plus strict au plan des croyances et des pratiques religieuses), les libéraux (qui le sont le moins) et les conservateurs (qui se situent entre les deux). La corrélation entre l'appartenance à un de ces courants et l'attitude face au dialogue judéo-chrétien est marquée. Les plus favorables sont généralement libéraux et conservateurs, les moins favorables, les orthodoxes.

Les orthodoxes eux-mêmes ne sont pas unanimes. Les positions de deux autorités rabbiniques orthodoxes, Moshe Feinstein et Joseph Soloveitchik illustrent cette divergence¹⁶. Pour le premier, toute discus-

15. Le Canada, comme les États-Unis, n'a pas de Grand Rabbinate alors que la France et la Grande-Bretagne ont, chacune, un grand rabbin.

16. Le rabbin Moshe Feinstein (1895-1986), leader du judaïsme orthodoxe dans la tradition des instituts d'études talmudiques d'Europe centrale et orientale ; le rabbin Joseph Soloveitchik (1903-1993), leader du judaïsme orthodoxe et moderne et di-

sion théologique avec des représentants d'autres religions n'est pas seulement inutile, elle est dangereuse. Pessimiste, Feinstein ne croit pas que l'ouverture manifestée par des Églises soit sincère; il ne s'agit que d'un moyen, plus ingénieux que ceux qui l'ont précédé, de pousser les Juifs à la conversion. Dans une lettre de 1964, il condamne la participation de rabbins orthodoxes au dialogue judéo-chrétien. Soloveitchik, leader de l'orthodoxie moderne, est plus nuancé. Dans une conférence au *Rabbinical Council of America* (orthodoxe), reprise dans un article¹⁷, il s'oppose formellement à tout dialogue interconfessionnel sur des questions de théologie. Chacun a sa foi: viser soit à un syncrétisme, soit à une équivalence entre toutes les religions ne peut que créer la confusion. Ceci a inspiré la politique du Rabbinical Council of America qui déclarait en 1964 qu'il « se réjouissait de la meilleure compréhension et du respect mutuel entre les principales religions » mais que « chaque religion possède sa dignité intrinsèque et sa valeur métaphysique ». Par contre, plus optimiste que Feinstein, plus à l'aise dans le monde moderne, Soloveitchik estimait que des rencontres judéo-chrétiennes ayant comme sujet l'éthique et le bien commun de la société étaient non seulement acceptables, mais désirables. C'est cette opinion qui a permis aux rabbins orthodoxes intéressés par le dialogue de s'y engager. Mais il faut reconnaître que le pourcentage de rabbins orthodoxes impliqués dans le dialogue est inférieur à celui des rabbins conservateurs et libéraux.

Les raisons de cette différenciation sont multiples: les rabbins orthodoxes donnent la priorité absolue à l'étude (qui est un but en soi), aux services religieux (shabbat, nourriture cachère, etc.), puis aux services sociaux et aux relations avec les autres communautés. Conservateurs et libéraux mettent moins l'accent sur l'étude, ont moins de services religieux réclamés par leurs fidèles, mais valorisent le *tikkoun*, l'amélioration du monde par des services sociaux et des relations avec les autres. Toute discussion théologique avec les Églises chrétiennes est jugée, au pire dangereuse, au mieux inutile, par les tenants de l'orthodoxie, alors que conservateurs et libéraux y sont ouverts. Tout regroupement interconfessionnel pour la promotion de politiques sociales spécifiques est également plus acceptable pour les derniers que pour les premiers.

recteur du Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary affilié à la Yeshiva University à New York.

17. « Confrontations », *Tradition*, 6/2 (1964) p. 5-29.

Emploi du temps et choix des priorités aboutissent à un déséquilibre : les rabbins que rencontrent prêtres catholiques et pasteurs protestants sont presque tous libéraux et conservateurs, donc les plus assimilés à la culture ambiante. Intellectuellement et socialement, les deux groupes se ressemblent dans leur vision de la religion ; il s'agit moins de credo et plus de justice sociale.

À ce premier déséquilibre s'en ajoute un second. Comme nous l'avons noté, les chrétiens sont soit des prêtres soit des personnes intéressées par la théologie — bien que celle-ci puisse déboucher sur un engagement social —, les Juifs sont quelques rabbins et surtout des laïcs, presque tous libéraux ou conservateurs, sans connaissance ni intérêt pour la théologie, et qui voient dans le dialogue un moyen de lutter contre les préjugés.

L'actuel *Canadian Christian-Jewish Consultation Group* (CCJC), anciennement le Groupe national triparti, a comme membres des représentants des évêques catholiques — par définition un groupe religieux —, d'autres du Conseil canadien des Églises — lui aussi religieux —, d'autres du Congrès Juif Canadien — organisation laïque. La composition même du CCJC reflète des approches et des attentes différentes.

3. Théologie et politique

Chassez le politique, il revient au galop. Dans un monde où les autorités religieuses sont remises en cause et où beaucoup, pour ne pas dire chacun, se créent une religion *ad hoc*, les échanges sur le sens à donner aux concepts de monothéisme, salut, prochain, au-delà, etc., n'attirent guère les fidèles de quelque religion que ce soit. Par contre, les mêmes fidèles s'attendent à ce que leur Église, ou leur synagogue, justifie des choix politiques et des choix de société, depuis la guerre et la paix entre nations jusqu'à la place des homosexuels dans la société.

Pour toutes sortes de raisons, que nous n'analyserons pas ici, Israël fascine l'opinion publique. Plus d'articles sont consacrés au conflit arabo-israélien qu'à n'importe quel autre conflit au monde, plus de jugements, positifs ou négatifs, sont portés sur les antagonistes. Du côté juif, Israël est devenu central dans l'identité juive : si les religieux y accordent une importance considérable, tant pour des raisons historiques que des raisons d'actualité (centralité de la Terre d'Israël dans le judaïsme, centre

d'études religieuses¹⁸), les non-religieux s'y raccrochent comme pôle identitaire. Du côté chrétien, Israël évoque à la fois: Juif, vie de Jésus, liens entre l'histoire sainte et la politique contemporaine. Les réponses varient depuis la condamnation sans appel, qui reprend en termes contemporains le mépris des Églises pour le judaïsme¹⁹, jusqu'au soutien total, dans l'idée que le retour du Peuple juif à Sion est une étape indispensable pour la deuxième venue du Christ. Il est révélateur que les Églises anti-Israël n'ont rien à dire sur la disparition des chrétiens de tout le Proche-Orient (sinon blâmer Israël mais en se taisant à propos de l'Autorité palestinienne, du Liban, de la Syrie, de l'Égypte). Quand des musulmans ont voulu construire une mosquée devant l'Église de l'Annonciation à Nazareth, les chrétiens ont demandé l'appui de leurs Églises respectives pour empêcher ce projet. Devant l'intransigeance musulmane, elles ont découvert leur ennemi: Israël. Cela rappelle les Croisades, lorsque les chrétiens, voulant chasser les musulmans de la Terre sainte, ont commencé par massacrer les communautés juives. Après de nombreuses tentatives pour trouver une solution au problème, le gouvernement israélien a fini par interdire la construction d'une mosquée dont l'objectif était d'humilier les chrétiens. Pour la première fois, l'Église catholique a publiquement remercié Israël pour sa décision. La majorité des Églises protestantes sont restées silencieuses.

Dialogue théologique ou dialogue politique. Il est indéniable que, encouragées par des rencontres entre chrétiens et Juifs, certaines Églises ont apporté des corrections majeures tant à leur credo qu'à leur liturgie. Alors que les Églises orthodoxes continuent à être réticentes à toute forme de reconnaissance de la validité du judaïsme et continuent à présenter les Juifs comme collectivement responsables de la mort de Jésus, l'Église catholique et de nombreuses Églises protestantes ont retiré de leur catéchisme l'accusation de déicide. Les Juifs ne sont plus les seuls coupables de la mort de Jésus. Dans cette foulée, les liturgies dénigrant le peuple juif, comme celles de Pâques, ont été réécrites. Après son voyage à Jérusalem, alors divisée entre Israël et la Jordanie, Paul VI, dans sa

18. De très nombreux orthodoxes, aussi bien les *Hassidim* que les autres, envoient leurs enfants étudier dans des institutions d'études religieuses supérieures en Israël.

19. Au Moyen Âge, on reprochait aux Juifs de commettre des crimes rituels; au XXI^e siècle, on leur reproche des crimes politiques avec une similitude dans l'argumentation et le vocabulaire.

lettre de remerciement au président israélien, avait pris soin de ne pas écrire le mot Israël, manifestant ainsi son refus de reconnaître la réalité d'un retour du peuple juif à Sion. Vingt ans plus tard, le Vatican a établi des relations diplomatiques avec Israël. Pendant des siècles, l'Église n'avait que mépris pour le judaïsme. Récemment, Jean-Paul II a visité la synagogue de Rome. Ce qui nous paraît évident aurait été impensable il y a quelques dizaines d'années.

Du côté des communautés juives, l'idée, sinon de rapprochement, du moins de reconnaissance mutuelle, a aussi fait son chemin. Il ne s'agit ni de credo ni de liturgie, car ni l'un ni l'autre ne faisait allusion au christianisme. Il s'agit plutôt d'une attitude nouvelle. L'existence de groupes de dialogue ou d'amitié judéo-chrétienne dans plusieurs pays démocratiques est tenue pour normale: qu'un théologien juif, J. Neusner²⁰ publie des recherches sur le christianisme ne choque pas; que lors de ses visites à Rome, le grand rabbin ashkénaze d'Israël aille rencontrer le Pape est pris pour acquis. Le changement est notoire. Une rencontre récente²¹ entre le pape Jean Paul II et les deux grands rabbins d'Israël, Shlomo Amar et Yona Metzger, témoigne du chemin parcouru²². Le Vatican avait invité les deux grands rabbins à un concert interconfessionnel le 17 janvier 2004. Ils ont refusé de se déplacer pour un spectacle. Le Vatican a alors proposé une rencontre pour traiter des relations entre les deux religions. Les deux grands rabbins ont accepté pourvu que le problème de l'antisémitisme soit également à l'ordre du jour. Le Vatican accepta la modification et les deux grands rabbins, leaders officiels du rabbinat israélien, demandèrent et obtinrent l'autorisation de deux sages, les rabbins Elyashiv et Yossef. Ces derniers, qui ne manifestent qu'un intérêt limité pour le dialogue judéo-chrétien, ont jugé que lutter contre l'antisémitisme changeait la nature du voyage à Rome et le faisait passer du statut d'autorisé à celui de recommandé. Le Vatican et le Grand Rabbinat se sont entendus sur le lieu de la rencontre et sur le fait qu'aucun crucifix ne dominerait la salle d'audience. Les trois leaders se sont donc rencontrés dans une atmosphère de respect mutuel et ont prévu de continuer les

20. J. NEUSNER a publié récemment *Jesus: A Rabbi Talks with Jesus*, Montreal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 2000.

21. Le 16 janvier 2004.

22. Entrevues de l'auteur avec le grand rabbin Amar le 3 décembre 2003 et avec le grand rabbin Metzger le 20 janvier 2004.

contacts. Cette rencontre est révélatrice à plus d'un titre. C'est la première fois qu'a lieu une rencontre entre le chef de l'Église catholique romaine et les deux grands rabbins d'Israël. Ils ont réussi à surmonter les problèmes de politique à court terme et à résoudre les questions de protocole mises de l'avant par les conseillers diplomatiques, tant du Vatican que d'Israël. Ils ont ainsi donné un nouveau souffle à un dialogue religieux tout en ayant conscience de sa dimension politique.

C'est que l'aspect politique est, selon nous, plus important qu'on ne le croit. Les institutions religieuses, du fait même qu'elles vivent dans la Cité, ne peuvent prétendre à l'angélisme, comme si elles n'étaient qu'au service de Dieu. Comme toutes institutions, elles ont des intérêts propres (le premier étant de survivre) et, à moins de quitter la Cité pour mener une vie d'ermite, ne peuvent pas ne pas s'impliquer dans les affaires de la Cité, donc en politique. Ceci n'est pas nouveau. Contrairement à une vision fort répandue et, nous semble-t-il, totalement inexacte, les prophètes ne se contentaient pas de lancer des exhortations morales, d'appeler le peuple à retrouver Dieu, ils faisaient aussi la promotion de politiques spécifiques, recommandant des alliances avec tel pays et les rejetant avec d'autres etc.

Pour toutes sortes de raisons, dont nous ne pouvons débattre ici mais qui nous semblent relever d'une base philosophique différente, chrétiens et Juifs ont une vision de la religion bien à eux. Les chrétiens ont tendance à y voir un système de croyances, de credo qui débouche sur des pratiques; les seconds, une fois affirmé le credo fondamental de l'existence d'un Dieu unique, insistent sur les *mitsvot*, les commandements. La littérature religieuse juive parle peu d'au-delà, de paradis, mais insiste sur ce monde-ci et sur les règles pour le rendre plus juste.

Cette approche différente explique les attentes respectives des chrétiens et des Juifs lorsqu'ils ont décidé de dialoguer. Elle explique également ce qui semble être un malentendu sur les objectifs à atteindre. Pour les participants juifs, il est de régler les problèmes de la Cité, y compris le rôle crucial d'Israël dans l'identité juive, au moyen de modifications dans les interprétations religieuses; pour les participants chrétiens, l'objectif est de régler des questions théologiques, ce qui aidera à régler les problèmes de la Cité.

La perception que l'on a d'Israël illustre cette différenciation. Pour les Juifs, Israël est une donnée centrale de l'existence juive. Pour les chrétiens, à la notable exception des évangéliques, Israël est un simple fait

politique. Dans les *Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la catéchèse et la prédication de l'Église catholique*, publiées par le Vatican, se trouve la phrase suivante: « Pour ce qui regarde l'existence de l'État d'Israël et ses options politiques, celles-ci doivent être envisagées dans une optique qui n'est pas en elle-même religieuse, mais se réfère aux principes communs du droit international²³. » Cette formule, qui semble aller de soi, pose néanmoins problème. Si les chrétiens, ou au moins un grand nombre d'Églises qui participent au dialogue judéo-chrétien, ont abandonné la notion de peuple maudit, exilé de sa terre pour avoir tué Jésus, condamné à l'errance perpétuelle, c'est à la fois parce qu'ils ont pris conscience des résultats de l'enseignement du mépris et parce qu'ils ont vu ce peuple reconstruire son centre politique sur sa terre. Nier toute dimension eschatologique au Retour à Sion, n'y voir qu'un phénomène purement politique, va à l'encontre du nouvel enseignement de maintes Églises, en particulier l'Église catholique romaine, qui rend sa dignité au peuple juif. Selon les *Notes* citées plus haut, « la pérennité d'Israël, alors que tant de peuples anciens ont disparu sans laisser de trace, est un fait historique et un signe à être interprété à l'intérieur du plan divin²⁴ ». La permanence d'Israël, fait historique, est reconnue au bout de deux mille ans, comme étant la volonté de Dieu. Le même Dieu n'aurait rien à voir avec le Retour à Sion qui, lui, serait exclusivement politique. Cette dichotomie montre à quel point un phénomène politique récent questionne les autorités religieuses chrétiennes. Elles y répondent par une politique à deux volets.

Le premier volet est le dialogue judéo-chrétien où les représentants des Églises sont nommés parce qu'ils ont manifesté un intérêt pour ce type d'activités. Ils sont, *a priori*, les plus ouverts à une nouvelle attitude de respect mutuel. Le second volet, plus politique, plus gestionnaire s'occupe de l'administration de l'Église et ne voit dans le dialogue qu'un élément parmi d'autres. Les gestionnaires cherchent moins à faire triompher le bien sur le mal — notions religieuses — qu' à établir un équilibre entre ce qui est bien et ce qui est rentable — notion politique. C'est ainsi

23. COMMISSION DU SAINT-SIÈGE POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME, *Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la catéchèse et la prédication de l'Église catholique*, publiées dans *Documentation Catholique*, n° 1900 (21 juillet 1985) p. 737.

24. Cette phrase suit immédiatement celle sur Israël.

que la même Église catholique romaine peut supprimer les liturgies antisémites de Pâques et rester silencieuse devant les manifestations d'antisémitisme étatique²⁵. C'est ainsi que des Églises peuvent publier des textes conciliants envers le judaïsme et faire preuve d'obsession anti-israélienne.

Les représentants, non pas tellement du judaïsme que des communautés juives, apprécient chaque progrès dans le traitement chrétien du judaïsme; mais ils interprètent chaque silence devant l'antisémitisme et chaque condamnation d'Israël comme une complicité et un retour en arrière.

Comment expliquer ces attitudes? Les textes sacrés — Torah, Évangiles — peuvent se prêter à des lectures totalement différentes, aussi bien capitaliste que socialiste, pour ou contre la propriété privée, pour ou contre l'homosexualité, etc. Les leaders religieux, de quelque religion que ce soit, interprètent ces textes et transmettent ces interprétations aux fidèles. Peuvent-ils prétendre avoir un accès direct à Dieu pour savoir, de façon univoque, quelles sont les applications pratiques, donc politiques, des textes sacrés? Ne serait-ce pas souvent l'inverse qui se produit, des chefs religieux faisant des choix politiques puis les exprimant en termes religieux, car c'est leur style de communication? Le fait même que des explications fournies de l'intérieur par les Églises pour expliquer les décisions religieuses ont une dimension politique renforce notre hypothèse.

Les dimensions religieuses et politiques du dialogue judéo-chrétien sont inextricablement liées. Dans le domaine théologique, il a contribué à des modifications notables; dans le domaine politique, le changement se fait encore attendre. L'antijudaïsme d'antan est en baisse, mais le traitement discriminatoire du peuple juif continue. Dans la mesure où chaque Église et chaque synagogue est libre de ses décisions, dans la mesure où elle doit à la fois guider les fidèles et être à leur écoute, dans la mesure où politique et religion s'influencent mutuellement, le rôle des individus, chrétiens et Juifs, sera de plus en plus important pour que la continuation du dialogue puisse porter des fruits.

25. Lors de son voyage à Damas en mai 2001, le pape a laissé sans réponse le discours antisémite virulent du président syrien Bashar Assad.

RÉSUMÉ

Le dialogue entre Juifs et chrétiens n'a pas seulement une composante religieuse, mais aussi une composante politique. Or, ce dernier aspect, bien que souvent sous-estimé ou même occulté, ressurgit à l'improviste. Cela explique le fonctionnement asymétrique du dialogue et provoque des ratés. Cette hypothèse se vérifie à l'analyse des positions chrétiennes (catholique, protestante, évangélique) et juives (libéraux, conservateurs et orthodoxes), où les ambiguïtés théologiques manifestent un non-dit politique (par exemple dans *Nostra Aetate* ou *l'Accord entre le Saint-Siège et Israël*), ou inversement, quand la question politique exclut complètement, de manière paradoxale, la réflexion théologique (Église Unie et anglicane).

ABSTRACT

*The Jewish-Christian dialogue not only has a religious but also a political dimension. The latter aspect which is often underestimated or even denied resurfaces unexpectedly. This explains the asymmetrical functioning of the dialogue and causes mishaps. An analysis of the Christian positions (Catholic, Protestant, Evangelical) and the Jewish positions (liberals, conservatives and orthodox) confirms this hypothesis. For some, theological ambiguities manifest what is not said concerning the political dimension (for instance in *Nostra Aetate* or the Agreement between the Holy See and Israel). And, for others, the political dimension may paradoxically put completely aside a theological reflection (United Church and Anglican Church).*