

From The Martin Buber House

Number 34 – Édition française



Conseil International des Chrétiens et des Juifs

Conference 2013 à Aix-en-Provence

‘La Laïcité

Une chance ou un défi pour les religions’

RAPPORT



En coopération avec
l'IECJ – Institut interuniversitaire d'Etudes et de Culture Juives
« La Laïcité : une chance ou un défi pour les religions ?
En France et dans le monde »

Conférence internationale, Aix-en-Provence, 30 juin – 3 juillet 2013

La conférence était soutenue gracieusement par :

The German Federal Ministry for the Interior

La Fondation pour la Mémoire de la Shoah

The International Martin Buber Foundation

Bischöfliches Generalvikariat Aachen

Evangelische Landeskirche in Baden

Evangelische Kirche in Hessen und Nassau

Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck

Evang.-Luth. Kirche in Norddeutschland (Nordkirche)

Evangelische Kirche der Pfalz

Evangelische Kirche im Rheinland

Evangelische Kirche von Westfalen

Evangelische Landeskirche in Württemberg

Fondation Nahmias

Mme Anne-Marie Picard

Sternberg Foundation

Nous tenons à remercier très chaleureusement les nombreux groupes
et les membres individuels de l'AJCF pour leur générosité.

**Nos remerciements particuliers vont aux bénévoles pour beaucoup
de traductions et des corrections sur épreuve**

Jean Duhaime

Francesca Frazer

Pierrot Lambert

Olivier Rota

Rosine Voisin

Murray Watson

*BULLETIN D'INFORMATION ET DE DOCUMENTATION DU CONSEIL INTERNATIONAL DES CHRETIENS
ET DES JUIFS (ICCJ) - Editrice : Petra Grünewald-Stangl
Couverture : photo - Dick Pruiksm*

**‘La Laïcité
Une chance ou un défi pour les
religions?’**

Conférence, 30 juin – 3 juillet

Conseil International des Chrétiens et des Juifs

En coopération avec

**L’IECJ – Institut interuniversitaire d’Etudes
et de Culture Juives**

TABLE DES MATIERES

Préface par Liliane Apotheker 3

Programme de la Conférence 4

Dimanche

Discours d'ouverture par le Dr Deborah Weissman 8

Mot d'accueil par Liliane Apotheker 9

Présentation de la vie et du travail de Jules Isaac « À propos de Jules Isaac »
par le Dr Édouard Robberechts 12

Lundi

Séance plénière: « Foi en Dieu et démocratie » par Mgr. Claude Dagens 17

Séance plénière: « Laïcité et pratiques religieuses » par le grand rabbin Haïm Korsia ... 22

Visite du Camp des Milles :

Accueil et Conférence « Le Camp des Milles » par le Dr Alain Chouraqui 27

Conférence « Génocide et Modernité » par le Père Patrick Desbois 30

Mardi

Temps de méditation par Liliane Apotheker (Français et Anglais) 34

Séance plénière : « La modernité peut-elle survivre sans religion ? » par le Dr Gilles Bourquin 36

Réponse par le Dr Deborah Weissman 45

Séance dédiée à la mémoire de Ruth Weyl par le Dr Eva Schulz-Jander 47

Séance dédiée à la mémoire de Ruth Weyl par le Dr Deborah Weissman 48

Mercredi

Table ronde : « La Liberté d'expression et le blasphème » par le Prof. Jean Duhaime ... 49

Séance plénière : « Liberté et blasphème » par le Prof. Dominique Avon 53

Séance plénière : « Le blasphème et sa punition selon l'Islam » par le Dr Mustafa Baig .. 66

Séance plénière : « Blasphème et laïcité – perspective juive » par le Prof. Liliane Vana ... 68

Séance plénière : « Promesse, Terre et Espérance : La sainteté de la
Terre d'Israël dans la pensée juive » par le Dr Raymond Cohen 70

Séance plénière : « Une perspective américaine sur le projet théologique :
Promesse, terre et espérance » par le Rév. Peter A. Pettit 77

Conclusions par le Dr Olivier Rota 86

Conclusions par Francesca Frazer 88

Message du pasteur François Clavairoly (Président de la Fédération
protestante de France) par le pasteur Alain Massini 91

Intervention au Colloque de l'ICCJ au nom du cardinal André Vingt-Trois
par Mgr. Jérôme Beau 92

Remise de la médaille d'or « Peace through dialogue » au pasteur Dick Pruiksmas 94

ANNEXES

Annexe 1: Ébauche de la Conférence du février 2013 95

Annexe 2: Résumé des ateliers 97

Annexe 3: Commission programme Aix-en-Provence 2013 103

Annexe 4: Comité exécutif de l'ICCJ 103

Annexe 5 : Personnel de la conférence de l'ICCJ 103

PRÉFACE

La Laïcité : une chance ou un défi pour les religions ? En France et dans le monde.

Aix-en-Provence, 2013

Au cours du colloque nous avons étudié la laïcité sous bien des aspects tout en élargissant aussi notre interrogation à la sécularisation, et à la modernité. Nous avons examiné des questions très concrètes comme le droit des femmes, la liberté d'expression, la liberté de culte et la rencontre avec ces réalités dans d'autres pays.

Très vite on a pu constater que nous, Français, avons défendu avec ardeur notre laïcité, celle avec laquelle nous vivons et que nous comprenons. Nous en connaissons les lacunes, en matière d'enseignement du fait religieux à l'école notamment, mais pensons que la laïcité saura les combler en préservant la neutralité de l'état en matière de religions. Sans doute savons-nous que nous en sommes les gardiens, et que sa juste application dépend aussi de nous.

La plupart de nos collègues et amis anglo-saxons ont une perception très différente de la question et sont repartis étonnés de notre ardeur à défendre ce qui leur apparaît comme une entrave à la liberté individuelle en matière de pratique religieuse.

Dans leur univers notre laïcité n'existe pas, la tolérance en matière de religion est le creuset du vivre ensemble et constitue le garant de l'espace de liberté de chacun. Elle n'est pas concédée par une religion majoritaire à des minorités et crée un climat propice à la pratique religieuse individuelle ainsi qu'à la rencontre des religions présentes dans un même pays. Des trois religions habituellement reconnues en France, on en arrive à 6 ou à 8 au Royaume-Uni pour ne citer que ce pays.

A l'issue de 3 jours de conférences et d'ateliers, ces deux visions du monde sont restées en opposition, mais nous sommes repartis enrichis de notre diversité, de la grande fraternité de nos échanges, de l'atmosphère riche d'un colloque réussi. La présence d'une nouvelle génération des jeunes universitaires engagés dans le dialogue nous a donné l'espoir d'un bel à-venir de nos engagements.

Liliane Apotheker

Liliane Apotheker (France), Membre du conseil exécutif de l'ICCJ, Présidente de la commission programme Aix-en-Provence

CONSEIL INTERNATIONAL DES CHRETIENS ET DES JUIFS

Amitié Judéo-Chrétienne de France

AJCF Aix-en-Provence et Marseille

en coopération avec

l'IECJ, Institut interuniversitaire d'Études et de Culture Juives

Conférence Internationale

du 30 juin au 3 juillet 2013 à Aix-en-Provence

*La Laïcité : une chance ou un défi pour les religions ?
En France et dans le monde*

PROGRAMME

Dimanche 30 juin 2013

- 16.00 Enregistrement à l'Hôtel Campanile
18.00 Transfert à la soirée d'ouverture à « La Baume »
18.30 Ouverture de la Conférence
- Accueil par le Dr. Deborah Weissman, Présidente de l'ICCJ
- Accueil par Liliane Apotheker, responsable du programme
- "À propos de Jules Isaac"- Dr Edouard Robberechts
19.30 Dîner d'ouverture
21.00 Transfert à l'Hôtel Campanile

Programme - Lundi 1 juillet 2013

- 06.00-08.15 Petit-déjeuner
07.00-07.45 Prière juive à l'hôtel
07.00-07.45 Prière chrétienne à l'hôtel
08.30 Transfert à « La Baume » et inscription pour la journée
09.00 Séance plénière
Présentation : Pasteur Florence Taubmann
09.00 Temps de méditation
Sr. Dominique de la Maisonneuve, NDS
Sr. Marie Niesz, NDS
09.15 Conférencier 1 – Mgr Claude Dagens : *Foi en Dieu et démocratie*
Conférencier 2 – Grand Rabbin Haïm Korsia : *Laïcité et pratiques religieuses*
10.30 Pause-café
11.00 Echanges entre les conférenciers puis avec l'assistance
11.45 Déjeuner
13.15 Ateliers : Session A
Atelier A1 (Français)
Dr. Edouard Robberechts - ' Jules Isaac : un historien laïc'
Modératrice : Dr. Danielle Delmaire

Atelier A2 (Français)
Père Jean Gueit - 'La perception de la laïcité par l' orthodoxie
Modératrice : Sandrine Caneri

Atelier A3 (Anglais)
Rev. Canon Hosam Naoum - 'The Christian Presence in the Holy Land'
Modérateur : Dr. Abi Pitum

Atelier A4 (Anglais et Français)
Dr. Olivier Rota
'Edmond Fleg et Jules Isaac : deux contributions différentes
au dialogue inter-religieux'.
Modérateur : Dr. Murray Watson

Atelier A5 (Anglais)
Dr. Peter A. Pettit
'New Paths: Reframing Israel's narrative in North American
Christian communities'
Modérateur : Rev. Dr. Michael Trainor

Atelier A6 (Français)
Échange informel avec Sheikh Ghassan Manasra de Nazareth
Modératrice : Liliane Apotheker

- 15.00 Transfert au Camp des Milles
15.30 Visite du Camp des Milles
17.00 Séance plénière présentée par Liliane Apotheker
- Accueil et Conférence d'Alain Chouraqui
- Conférence du Père Patrick Desbois : "Génocide et Modernité"
- Echanges
18.30 Transfert à « La Baume »
19.00 Dîner à « La Baume »
20.30 Klezmer et Psaumes par Rose Bacot
21.30 Transfert à l'Hôtel

Mardi 2 juillet 2013

- 06.00-08.15 Petit-déjeuner
07.00-07.45 Prière juive à l'hôtel
07.00-07.45 Prière chrétienne à l'hôtel
08.30 Transfert à « La Baume » et inscription pour la journée
09.00 Séance plénière - Présentation : Révérend David Gifford
09.00 Temps de méditation - Liliane Apotheker
09.15 Conférencier : Dr. Gilles Bourquin - "La modernité
peut-elle survivre sans religion ?"
10.00 Réponse : Dr. Deborah Weissman, Présidente de l'ICCC
10.15 Echanges
10.45 Pause-café

11.15 Ateliers: Session B

Atelier B1 (Anglais)

Dr. Markus Himmelbauer - 'Hungary's Depressingly Familiar Anti-Semitism'

Modérateur : Dr. Stanislaw Krajewski

Atelier B2 (Anglais)

Sheikh Ghassan Manasra - 'A Sufi Muslim Palestinian Israeli'

Modératrice : Wendy Fidler

Atelier B3 (Anglais)

Rev. Friedhelm Pieper - 'Male Circumcision in Contradiction to Human Rights?'

Modérateur : William Szekely

Atelier B4 (Français)

Dr. Liliane Vana and Dr. Blandine Chelini-Pont - 'Droits des femmes'

Modératrice : Nadine larchy-Zucker

Atelier B5 (Anglais)

ICCJ Young Leadership Council - A "Natural" Alternative to Secularity?

Atelier B6 (Français)

Echange informel avec Dr. Raymond Cohen, de Jérusalem

Modératrice : Rosine Voisin

12.30 Déjeuner

14.00 **Commémoration Ruth Weyl**

Evocation et propos par

- Dr. Deborah Weissman

- Dr. Abi Pitum

- Dr. Eva Schulz-Jander

14.30 **Réunion générale annuelle des Amis de la Maison Martin Buber**

15.30 Transfert à Aix

16.00 Visites d'Aix-en-Provence

18.00 Cocktail d'accueil par la mairie d'Aix dans les jardins du Pavillon Vendôme

Soirée et dîner : Temps libre à Aix-en-Provence. Pas de transfert en autocar.

Programme - Mercredi 3 juillet 2013

06.00-08.15 Petit-déjeuner

07.00-07.45 Prière juive à l'hôtel

07.00-07.45 Prière chrétienne à l'hôtel

08.30 Transfert à « La Baume » et inscription pour la journée

09.00 Séance plénière - Présentation : Prof. Jean Duhaime

09.00 Temps de méditation - Young Leadership Council

09.15 Table ronde : La liberté d'expression et le blasphème

- Prof. Dominique Avon, - Dr Mustafa Baig, - Prof. Liliane Vana

10.15 Echanges

10.45 Pause-café

11.15 Ateliers: Session C

Atelier C1 (Français et Anglais)

Dr. Edouard Robberechts et Francesca Frazer

‘Religion et éducation dans les écoles laïques et confessionnelles’

Modérateur : Dr. Donizeti Ribeiro

Atelier C2 (Français)

Pasteur Florence Taubmann - ‘Controverse autour de la circoncision’

Modérateur : Pasteur Alain Massini

Atelier C3 (Anglais)

Dr. Raymond Cohen - ‘Is Israel a secular state?’

Modérateur : Pasteur Dick Pruiksma

Atelier C4 (Anglais)

Rabbin Ehud Bandel et Rev. Dr. Michael Trainor

Bible study: “Promise, Land, Hope” - Engaging Genesis 12 : 1 - 3

Atelier C5 (Anglais)

ICCJ Young Leadership Council - ‘Faith and Identity in a secular world’

Atelier C6 (Français)

Échange informel avec Rev. Canon Hosam Naoum de Jérusalem

Modérateur : Père Jean Massonnet

12.30 Déjeuner

14.00 Séance plénière - Présentation : Dr. Hans Ucko

Présentation du projet : « La Promesse, la Terre, l’Espoir »

- Dr. Raymond Cohen, - Dr. Peter Pettit

15.30 Pause-café

16.00 Synthèse et conclusion

Présentation : Liliane Apotheker

- Francesca Frazer, - Dr. Olivier Rota,

- Echange et conclusions

17.00 Transfert à l’Hôtel Campanile

18.30 Transfert au Dîner

19.00 Dîner de clôture au restaurant « La Bastide »

22.00 Transfert à l’Hôtel Campanile

Dimanche 30 juin 2013

DISCOURS D'OUVERTURE

Par le Dr Deborah Weissman

Dr Deborah Weissman (Israël), Présidente de l'ICCJ, le conseil international des Chrétiens et des Juifs

Chers Participants à la conférence,

Au nom de l'ICCJ je tiens à vous dire « Soyez les Bienvenus », bienvenue à Aix-en-Provence, pour notre conférence de 2013. C'est un peu étrange pour moi de vous accueillir dans un lieu que je n'ai personnellement jamais visité. Je suis allée plusieurs fois à Paris et j'ai des liens familiaux avec la France et avec la langue française, mais c'est mon premier séjour en Provence. Ce lieu a été choisi pour marquer le 50ème anniversaire du décès de Jules Isaac, un historien français, juif, et un pionnier du dialogue judéo-chrétien. Isaac est l'auteur de l'expression célèbre « l'enseignement du mépris » destinée à caractériser l'histoire de l'antijudaïsme chrétien et de l'antisémitisme. Il fut l'un des principaux participants à la conférence de Seelisberg en 1947, c'est au cours de celle-ci que les Dix Points de Seelisberg ont été rédigés et on peut dire que l'ICCJ est né, ou du moins a été conçu.

Le thème de notre conférence sera la laïcité, un concept français. Nous allons nous demander si elle constitue une opportunité ou un défi pour les religions. J'ai beaucoup à dire à ce sujet et j'aurai de nombreuses occasions pour m'exprimer pendant notre colloque.

Permettez-moi de saisir cette occasion pour dire « merci beaucoup » à la responsable du programme, Liliane Apotheke, au comité de programmation, y compris Rosine Voisin, Edouard Robberechts et Bruno Charmet, à notre organisation en France, l'Amitié judéo-chrétienne de France, l'AJCF, et à sa présidente, le pasteur Florence Taubmann, ainsi qu'au personnel de l'ICCJ à Heppenheim, en particulier le pasteur Dick Pruiksma, Ute Knorr et Petra Grünewald-Stangl. Cela a été un plaisir de travailler avec chacun d'eux.

Je vous souhaite à tous un colloque stimulant et productif.

Dimanche 30 juin 2013

MOT D'ACCUEIL

Par Liliane Apotheker

Liliane Apotheker, membre du Comité directeur de l'ICCJ et Présidente de la Commission programme de la conférence ICCJ 2013

Chers amis,

Nous voici arrivés à cette rencontre préparée depuis deux ans avec toute notre attention et toute notre énergie.

C'est le travail d'une petite équipe très soudée qui s'est jointe à une autre équipe aussi soudée à Heppenheim en Allemagne, ensemble nous avons tout fait pour que cette rencontre soit une grande réussite.

Notre présidente Debbie Weissman a déjà remercié les personnes en question, permettez-moi de joindre mes remerciements aux siens. Rosine, Bruno, Florence merci, Dick, Ute, Petra thank you, les deux Danielle nos traductrices merci, sans compter chère Debbie, tous nos remerciements pour le soutien que tu nous as donné tout au long de cette préparation.

Mais sans l'implication de vous présents ici, venus de France et de l'étranger, des nombreux individus qui par leurs dons grands et petits nous ont soutenus, et par la contribution généreuse des groupes de l'AJCF, et des trois fondations, la FMS, la Fondation Nahmias et Madame Picard, nos efforts n'auraient pas abouti de la même manière.

Soyez tous remerciés du fond du cœur.

Je voudrais commencer par une évocation personnelle. Nous, Juifs Ashkénazes familiers du Yiddish et de l'Allemand, connaissons bien une expression entendue de la bouche de nos parents : « *Leben wie Gott in Frankreich* », « *Vivre comme Dieu en France* ». Pour des gens comme mes parents, immigrés d'Europe de l'Est et d'Allemagne, il ne s'agissait pas des plaisirs de la table et du bon vin, de la grande diversité et beauté du pays, de la douceur et de l'art de vivre que leur condition d'immigrés ne leur permettait pas de ressentir, mais probablement d'autre chose. Dieu vivant en France, une sorte de Shehina d'un genre inédit, habitait un pays moderne, celui des droits de l'homme, de la liberté, du libre débat des idées, un pays où certains intellectuels s'étaient engagés pour défendre le capitaine Dreyfus. Dans leur pays d'origine, il n'y avait pas eu Zola, tout le monde était toujours dans le camp des accusateurs quand il s'agissait de la question juive.

Cette même liberté était liée à la laïcité qu'ils ne comprenaient pas mais qu'ils voyaient comme un espace de liberté pour les minorités religieuses, vivre comme Dieu en France, était une manière de dire que Dieu lui-même était laïque ou à tout le moins aimait cette laïcité. Pour ces immigrés souvent militants des droits de l'homme malgré leur condition misérable dans leur pays d'origine la laïcité était une manière d'accéder à la citoyenneté. Elle apparaissait comme un double rempart contre les abus de pouvoir de toutes sortes, contre l'arbitraire qui sévissait dans leur pays d'origine, y compris ceux de leur propre religion, obligeant l'état à la neutralité et permettant d'accéder à la liberté de conscience et de religion.

La laïcité, ce sujet choisi pour notre rencontre, va nous accaparer pendant ces trois jours.

Pour nous Français, il est notre mode de vie, celui que nous comprenons, et d'une certaine manière que nous aimons et que nous défendons un peu comme on défend sa religion. Quelquefois nous nous y cognons comme à un mur. Ce n'est pas un système parfait, il a ses intransigeances, il est remis en question par de nouvelles vagues d'immigration, par un recul de cette idée de la citoyenneté, par l'évolution de la société qui voit se déliter le tissu religieux, sociétal et familial que nous connaissions. Mais aussi par la modernité qui semble vouloir se passer des religions traditionnelles, mais qui suscite des expressions nouvelles du fait religieux qui elles ressuscitent le sentiment que la laïcité nous protège. Ce curseur bouge constamment.

Nous avons tous voyagé pour venir à Aix, c'est un voyage dont le but est à mes yeux les retrouvailles de deux familles : l'ICCJ et l'AJCF.

Élue il y a deux ans au comité directeur de l'ICCJ et anciennement membre du comité directeur de l'AJCF, je suis bien placée pour mesurer cette trajectoire.

Pour l'ICCJ, il s'agit presque d'un retour à la maison. Aix est la ville où vécu Jules Isaac, nous parlerons beaucoup de lui au cours de cette rencontre. Debbie Weissman a bien voulu rappeler le rôle éminent de Claire Huchet -Bishop dans la traduction de l'œuvre de Jules Isaac dans le monde anglo-américain, et la pénétration de la célèbre expression l'enseignement du mépris. Combien ce travail a contribué à l'avancée du dialogue entre Juifs et Chrétiens, comment penser sans cela aujourd'hui.... En relisant les quelques notes jetées sur le papier par Jules Isaac lui-même, on s'aperçoit que les Français et francophones étaient nombreux à Seelisberg, et que la question linguistique était posée de manière aiguë : le Français et l'Anglais étaient les deux langues officielles du congrès ; « *Le remplacement du Français par l'Allemand fut proposé et non accepté, mais on admit que certains exposés pourraient être présentés en allemand. Et le Français fut réduit à la portion congrue : encore nous trouvait-on bien exigeants de ne pas abdiquer plus complètement* » (Sens 7-2004 p.360, texte manuscrit inédit de Jules Isaac). Rien de nouveau sous le soleil... notre conférence sera bilingue, inscrite ainsi dans la droite lignée de celle de Seelisberg, il nous en coûtera à tous un peu mais nous en sortirons enrichis c'est une certitude.

Autre fait marquant trouvé dans le rapport du Grand Rabbin Kaplan sur la conférence de Seelisberg et je cite : « *De leur côté, les membres Juifs de la commission déclarent qu'ils veilleront à éviter, dans l'enseignement juif tout ce qui pourrait porter atteinte à la bonne entente entre Chrétiens et Juifs. Tous, Juifs et Chrétiens, s'engagent à promouvoir le respect mutuel de leurs valeurs sacrées.* » (Sens 1995-5 p.195).

Cette intuition forte, prophétique, constitue le fondement du point 6 des 12 Points de Berlin, un document théologique du réengagement dans la dialogue, écrit par l'ICCJ et adopté à la conférence de Berlin en Juillet 2009 et j'ajoute qu'il constitue pour nous juifs une sainte obligation à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, l'actualité douloureuse des lieux de culte et de prières vandalisés en Israël en atteste.

En 1989, pour commémorer le bicentenaire de la Révolution Française, l'ICCJ venait à Lille accueilli par Jean-Marie (de mémoire bénie) et Danielle Delmaire, Danielle est avec nous à Aix. Dans le livre sur l'histoire de l'ICCJ, le révérend Bill Simpson dit p.75 : « *Comme on*

pouvait s’y attendre d’une conférence sous auspices françaises, les présentations étaient d’une haute tenue intellectuelle mais s’adressaient à des questions très pratiques : qu’était-il advenu des principes de Liberté- Égalité- Fraternité ? » Là aussi nous n’avons pas innové, notre thème est citoyen, son traitement sera intellectuel mais n’ignorera pas les questions pratiques aujourd’hui, notre programme en témoigne.

Pour l’ICCJ, venir à Aix est un peu un retour aux sources.

Pour l’AJCF il s’agit de retrouvailles tout aussi importantes. En France nous aimons penser dans le registre de l’exception française, un peu à l’écart des instances internationales et surtout en français. Mais pour parler au monde comme nous l’avons toujours fait, il faut aussi parler anglais. Notre participation aussi nombreuse à Aix correspond à une prise de conscience que le dialogue judéo-chrétien tel que nous le connaissons est entrain de changer, et que dans notre monde globalisé sa trajectoire va peut-être s’altérer. Il est temps de reprendre notre place qui était éminente dans cette instance internationale qu’est l’ICCJ. C’est un vrai voyage pour nous, souhaitons que les fruits de ce colloque nourrissent notre réflexion et notre travail dans les années à venir.

Dimanche 30 juin 2013

« À PROPOS DE JULES ISAAC »

Par le Dr Édouard Robberechts

Dr Édouard Robberechts (France), maître de conférences en Philosophie juive à l'université d'Aix-Marseille, ancien directeur de l'institut inter-universitaire d'Études et de Culture juives (IECJ, 2007-2012)

Le legs de Jules Isaac.

J'ai l'honneur et la lourde tâche d'ouvrir ce colloque de l'ICCJ en évoquant la mémoire de Jules Isaac, dont nous commémorons cette année le cinquantième anniversaire de la mort. La mémoire en hébreu signifie bien sûr le souvenir, mais aussi et au-delà l'actualisation. C'est pourquoi je pense qu'évoquer aujourd'hui la mémoire de Jules Isaac en ces lieux mêmes où il a vécu, c'est bien sûr se souvenir de ce qu'il a été et de ce qu'il a fait, mais c'est surtout chercher à actualiser et à relancer vers le futur la volonté qui l'animait, le défi dont il s'est senti responsable. Je voudrais donc placer ce colloque sous la mémoire de Jules Isaac et des deux passions qui ont animé la vie de ce grand républicain pour lequel la laïcité était si chère : la passion de la vérité, et l'exigence éthique de justice.

Rien ne prédisposait Jules Isaac à devenir l'homme qu'il a fini par devenir. Et l'on peut sans problème séparer sa vie en deux moments nettement distincts : avant 1942 et après 1942, c'est-à-dire alors qu'il a déjà 65 ans...

Que s'est-il passé avant ? Jules Isaac est né le 18 novembre 1877 à Rennes d'une famille de juifs lorrains patriotes largement assimilés, militaires dans l'armée française de père en fils, et dans laquelle l'amour de la patrie prévaut depuis longtemps sur les croyances religieuses.

À treize ans, Jules Isaac perd ses deux parents à quelques mois d'intervalle. À vingt ans, il fait la connaissance de Charles Péguy; c'est le début d'une longue amitié. C'est Péguy qui lui révèle l'injustice du procès Dreyfus. Isaac devient ainsi dreyfusard, pas du tout par solidarité religieuse, mais par ce qui va devenir la constante principale de sa vie : la passion de la vérité et l'exigence de justice qui la porte, la traverse et la dépasse. Car même après le bouleversement de 1942, cela restera le double étendard inamovible de tous ses combats et de tous ses espoirs.

Il est reçu à l'agrégation d'histoire, en 1902. En sus de sa carrière d'enseignant, il commence en 1906 une collaboration avec la maison Hachette, qui publie la collection de manuels d'histoire d'Albert Malet. Albert Malet meurt au front en 1915. Jules Isaac a lui-même survécu à 33 mois de tranchées et à une mauvaise blessure reçue à Verdun. Il continuera donc à rédiger seul la nouvelle mouture des manuels imposée par de nouveaux programmes. Mais le nom de Malet reste associé au nom de la collection, car le nom Isaac seul résonnerait trop juif pour des manuels républicains et laïcs !

Isaac s'efforce de tirer les conséquences du premier conflit mondial : il estime que le rôle de l'historien est d'écrire des manuels justes, où la critique historique et la lucidité qui l'accompagne quant à la réalité des responsabilités respectives des belligérants, ouvrent les portes à un examen de conscience et à une réconciliation nécessaires. Le travail autour de la vérité historique devient ainsi la condition indispensable pour la recherche d'une paix

juste. Fidèle à la tradition républicaine de la gauche, membre de la Ligue des droits de l'homme et du citoyen, puis du Comité de vigilance des intellectuels antifascistes, il s'engage parallèlement en faveur d'une meilleure compréhension entre Français et Allemands et pour un rapprochement entre la France et l'Allemagne. En 1936, Jules Isaac est nommé inspecteur général de l'Instruction publique. Sa vie semblait toute tracée, entre un travail de probité scientifique et historique, visant à l'enseignement de la vérité aux plus nombreux, et une recherche de paix et de justice bien enracinée dans le sol laïc et républicain.

C'est avec la guerre que tout va changer. Agé de 63 ans en 1940, Jules Isaac est d'abord révoqué en vertu du statut discriminatoire des Juifs pris par le gouvernement de Vichy. « Il n'était pas admissible - déclare le ministre de l'éducation et académicien Abel Bonnard le 13 novembre 1942 dans le journal *Gringoire* - que l'histoire de France soit enseignée aux jeunes Français par un Isaac ». Cela constitue bien sûr un choc et une remise en cause de tout ce pour quoi Jules Isaac avait vécu jusqu'ici. Comme l'écrivait son fils, Jean-Claude Janet, il « s'agira d'imaginer ce que fut pour ce grand Français, issu d'une longue lignée de soldats lorrains, tous, comme lui, serviteurs de leur patrie de père en fils et titulaires de la Légion d'honneur dès la création de l'Ordre, il s'agira d'imaginer ce que fut pour l'historien qui contribua à la formation d'innombrables générations de jeunes Français, tant par son enseignement que par ses manuels, pour l'Inspecteur Général de l'Instruction Publique à l'autorité indiscutée et redoutée, ce que fut le choc brutal, inconcevable, d'être soudain révoqué, chassé de l'Université, déchu de ses droits civiques, réduit à l'état de paria par ce même Pétain qui, en 1936, lui avait écrit pour lui exprimer sa sympathie et son admiration et lui proposer une « conversation confiante »... »¹. Le réveil fut donc brutal, et il signifia un retournement complet, comme lui-même le soulignera plus tard : « Ne fût-ce que par la persécution subie et sans cesse aggravée, la question juive s'imposait à mon esprit, la solidarité juive à mon cœur et à ma conscience. De cet Israël haï, calomnié, méprisé, j'en étais ; face aux persécuteurs j'acceptais pleinement d'en être ; il fallait donc accepter aussi un nouveau combat, passer au crible les griefs iniques dont on prétendait nous accabler »².

Il se réfugie alors en zone libre à Aix-en-Provence en 1941 et 1942, et entre en résistance par la rédaction des *Oligarques*, pamphlet qui cherche à défendre la démocratie bafouée. C'est là en juin 1942 que Jules Isaac va faire une première découverte, qui sera pour lui un véritable « éblouissement » : il lit les Evangiles en grec et découvre à sa grande stupéfaction que l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur les Juifs a trahi les Evangiles. Or c'est cet enseignement qui est pour lui la source de l'antisémitisme chrétien, et qui a préparé et conduit à ce qui est en train de se passer en Europe durant les années noires du nazisme. Il faut donc revenir au texte, et par-delà le texte, à la vérité historique juive de Jésus, pour changer l'histoire et réparer le christianisme là où il a failli en condamnant Israël sans appel depuis presque 2000 ans. Il commence donc dès 1942 à rédiger ce qui deviendra le livre *Jésus et Israël*, qu'il achèvera en 1946 et qui sera publié en 1948.

Pourtant, tout a failli échouer. Lorsque les nazis envahissent la zone libre en novembre 1942, Jules Isaac s'établit au Chambon-sur-Lignon, puis à Riom, près de sa fille et de son gendre. Impliqués dans un réseau de résistance, ces derniers furent arrêtés, ainsi que sa femme et son fils cadet Jean-Claude, par la Gestapo à Riom le 7 octobre 1943, puis

1 Jean-Claude Janet, « Jules Isaac à Aix-en-Provence : les raisons du legs », dans *Cahiers de l'Association des Amis de Jules Isaac*, n°1, 1996, p.11.

2 « Survol », in *Cahiers du Sud*, n°376, 1964, p.226-227, cité par André Kaspi, *Jules Isaac*, p.179.

déportés par les Allemands à Drancy puis à Auschwitz où ils furent tous tués, sauf son fils qui réussit à s'échapper d'un camp en Allemagne. Mais cela il ne devait le savoir qu'après la guerre. Entretemps, Jules Isaac qui en a réchappé par hasard est désemparé et ne sait plus que faire de lui-même. C'est alors une lettre envoyée par sa femme de Drancy qui va le relancer et orienter les vingt années qui lui restent à vivre. Dans cette lettre, sa femme a en effet l'extraordinaire intuition et la finesse de lui écrire : « Mon ami bien-aimé, nous partons demain. C'est très dur, et la plus grande souffrance est de ne rien savoir de toi depuis l'affreux jour de la séparation. Mon ami, garde-toi pour nous. Aie confiance et finis ton œuvre que le monde attend »³.

C'est ainsi qu'il va s'attacher à poursuivre l'œuvre qu'il avait commencée en 1942, et que ce souci ne le quittera plus jusqu'à sa mort en 1963. Dès la fin de la guerre, il va revenir s'installer à Aix-en-Provence. On peut alors résumer sa vie en trois points :

Premièrement, la rédaction de ses livres : *Jésus et Israël* en 1948, *Genèse de l'antisémitisme* en 1956, et enfin *L'enseignement du mépris* en 1962. Tous visent à montrer historiquement la responsabilité chrétienne dans le travail de fond qui a permis à l'antisémitisme nazi de s'épanouir en Europe au XXème siècle.

Deuxièmement, ces dix-huit propositions avec lesquelles il arrive à la conférence de Seelisberg (Suisse, 30 juillet – 7 août 1947), et qui constitueront la base des dix points de Seelisberg, dont le but sera de transformer l'enseignement chrétien vis-à-vis du judaïsme en enseignement de l'estime et du respect. En outre, il va rencontrer le pape Pie XII en 1949 - il lui demande de réviser la prière du Vendredi saint, *pro perfidis judaeis* -, puis le pape Jean XXIII en 1960, qui va lui promettre « plus que de l'espoir » en se séparant de lui, promesse qui sera réalisée après sa mort avec la déclaration *Nostra Aetate* de Vatican II.

Troisièmement, Jules Isaac va être un des fondateurs des Amitiés judéo-chrétiennes de France en 1948, à Paris au niveau national, et à Aix-en-Provence, au niveau régional. C'est dans l'amitié judéo-chrétienne que Jules Isaac conçoit le remède le plus efficace à la vieille haine antisémite : ce qui a été semé par l'enseignement, c'est par l'enseignement qu'il faut l'extirper. L'idée essentielle est de mettre en valeur les racines profondément juives du premier christianisme, pour que judaïsme et christianisme puisse à nouveau se rencontrer sur une base saine et solide.

Pour conclure ce rapide survol, je voudrais attirer votre attention sur un point fondamental qui caractérise ce retournement et cette époque, parce qu'il n'a pas été suffisamment remarqué ni réfléchi, et qu'il me semble à même de faire rebondir l'effort de vérité entrepris par Jules Isaac vers l'avenir.

Comme je l'ai souligné en commençant, toute sa vie fut un combat pour la vérité. Mais pas n'importe quelle vérité. Pas une vérité théologique ou religieuse, mais bien une vérité *historique*. C'est l'histoire qui lui permet de dire ce qu'il dit, et de vouloir changer ce qu'il veut changer. Or cette vérité historique aura nécessairement pour lui deux visages : le visage de base, indispensable et nécessaire, de l'historiographie, qui constitue la majeure partie de son investissement ; mais aussi un autre visage, plus discret mais pas pour autant moins pressant ni nécessaire, l'histoire comme responsabilité ou recherche de justice par et à travers la recherche de la vérité.

³ 27 octobre 1943, cité par Jean-Claude Janet, « Jules Isaac à Aix-en-Provence : les raisons du legs », dans *Cahiers de l'Association des Amis de Jules Isaac*, n°1, 1996, p.12.

Une telle dualité ressort très clairement de l'avertissement qu'il écrit en 1946 à propos de son livre *Jésus et Israël*. Comme il le dit, ce livre « est le cri d'une conscience indignée, d'un cœur déchiré. C'est à la conscience et au cœur des hommes qu'il s'adresse ». Cet ouvrage d'histoire est donc d'abord un appel à la responsabilité et à l'exigence de justice : il crie à l'indignation, car il veut éveiller les consciences auxquelles il s'adresse, pour que les choses changent dans un sens plus éthique. Et dans le même souffle, il ajoute : « Toutefois, s'il n'est pas scientifique en son essence, il l'est par son infrastructure, par ses méthodes d'information et de discussion, je crois pouvoir dire par sa probité stricte ». Le propos est donc clair dès le départ : cette recherche de vérité historique va voyager entre science et conscience, entre critique historique et exigence éthique.

Dans cette recherche de vérité et de justice, deux points principaux vont attirer son attention. Il s'agit d'abord de faire émerger cette vérité que la Shoah n'aurait pas été possible sans l'enseignement du mépris distillé pendant près de 2000 ans par l'Eglise au cœur même et sous le couvert de son message d'amour. Il y a donc pour Jules Isaac une responsabilité immense de l'Eglise face à cette catastrophe humaine inimaginable qui se déroule au cœur même de l'Europe chrétienne. Car même si le nazisme s'est opposé à l'Eglise, il est convaincu que son antisémitisme virulent n'aurait pas pu se construire ni rencontrer un tel écho sans l'enseignement chrétien du mépris. Ensuite et surtout, montrer qu'en vérité le christianisme est né du judaïsme et n'aurait jamais pu se constituer sans lui : il fut un fait juif avant d'être un fait chrétien, et la persécution des juifs par les chrétiens s'avère être ainsi un des malentendus les plus terrifiants de l'histoire – qui demande et exige réparation : l'antisémitisme ne signifie-t-il pas en effet ultimement l'autodestruction du christianisme par lui-même - et par-delà de la civilisation occidentale ?

Cette double vérité doit être établie par un travail scientifique honnête et patient. Car comme il le dit lui-même, « le mépris du judaïsme va de pair avec le mépris de la vérité » (EM 24-25). Il faut donc revenir à l'histoire pour montrer combien Jésus était juif et inséré dans son peuple. Et combien une certaine mauvaise foi chrétienne a utilisé les textes évangéliques pour leur faire dire ce qu'ils ne disent pas : la réprobation d'Israël, sa condamnation, et l'élection à sa place des nations, à cause du refus d'Israël.

Il revisite donc le Nouveau Testament pour l'extirper des divagations trop simplistes des théologiens, et le réintégrer dans son environnement historique, juif, complexe, pas encore tranché entre juifs et chrétiens, mais là où les deux peuvent encore se retrouver autour d'un événement – Jésus – qui les dépasse tous deux. Il s'agit de réapprendre à lire ce qui est écrit dans les Evangiles non en fonction du contexte théologique de l'Eglise tardive, mais en fonction du contexte historique juif. Cette réappropriation de Jésus par l'histoire permet de procéder à un nouveau partage qui ne soit plus toute perte pour le Juif, et tout gain pour le chrétien. Revenir aux vérités de l'histoire permet ainsi une première fois de désamorcer la bombe de l'antijudaïsme chrétien, en montrant qu'être anti-juif, c'est être anti-Jésus et donc anti-chrétien, puisque l'antijudaïsme sape les fondements mêmes de la civilisation chrétienne.

Et ce que Jules Isaac cherche à faire à travers ce travail de base, historiographique, c'est faire émerger une seconde vérité, ou un second visage de la vérité : c'est faire émerger une vérité qui exige justice et en appelle à la responsabilité de chacun, pour réparer l'histoire et l'orienter dans un nouveau sens plus humain et plus digne du regard divin. L'histoire comme responsabilité exige en effet qu'un tel enseignement du mépris – une

fois avéré – cesse, soit remplacé par un enseignement de l'estime et du respect, et qu'une nouvelle histoire voie ainsi le jour entre juifs et chrétiens où leurs racines communes puissent les aider à retrouver et à travailler désormais ensemble leurs communs défis et leurs rêves communs d'humanité. Tel est le défi qui anime Jules Isaac, et telle est la mémoire que nous voudrions réactualiser à travers ce colloque et ceux qui le suivront, en revenant ainsi aux sources de ce qui a fait émerger la notion même d'amitiés judéo-chrétiennes dans l'histoire.

Paroles de Jules Isaac

Je rappellerai d'abord que ce livre a été écrit de 1943 à 1946 aux heures les plus noires de ma vie. De là son caractère véhément, passionné. C'est un livre de douleur. Mais c'est aussi une action qui vise un but précis, un programme positif, le redressement de l'enseignement chrétien concernant Israël.

On me dira, on m'a déjà dit : « Mais vous étiez alors victimes de l'antisémitisme raciste, nazi, qui est aujourd'hui l'antisémitisme le plus virulent. Pourquoi vous tourner du côté de l'antisémitisme religieux, chrétien, qui ne joue plus de nos jours qu'un rôle secondaire ». Pourquoi ? Parce que je suis historien, habitué à considérer de tels problèmes dans toute l'ampleur de leur durée et non pas dans l'instant présent, passager, éphémère.

L'enquête historique m'a révélé que la racine la plus profonde de l'antisémitisme était un certain enseignement traditionnel chrétien qui s'est exercé pendant près de deux mille ans, de génération en génération, pendant des siècles, par des milliers de fois. Voilà pourquoi j'ai écrit Jésus et Israël.

A la base de cet enseignement traditionnel, on trouve un certain nombre de thèmes que j'ai appelé des mythes théologiques, parce que ce sont des mythes sans fondement. Et je crois avoir démontré dans Jésus et Israël comment ils débordent de toute part, comment ils déforment l'Écriture. Suivre pas à pas les textes évangéliques, les confronter à chaque pas avec les commentaires, les interprétations des auteurs chrétiens, tel a été le principe essentiel de mon livre, telle est sa méthode fondamentale.

Le livre se résume en vingt-et-une propositions, que j'ai essayé de rendre aussi condensées, aussi frappantes que possible, et peut-être y ai-je réussi, puisqu'un grand écrivain catholique – Julien Green – a pu dire de ces propositions : « Une première lecture des vingt-et-une propositions qui résument cet ouvrage, a quelque chose de si bouleversant qu'on ose garder le silence, alors qu'Israël pousse un tel cri d'angoisse ». Le temps très court qui m'est concédé, ne me permet évidemment pas de les lire, mais j'en citerai au moins à titre d'exemple une, une seule, mais une des principales dans la partie centrale, capitale - la quinzième proposition : « On prétend que le Christ aurait prononcé l'arrêt de condamnation et de déchéance du peuple juif. Et pourquoi donc, démentant son Évangile de pardon et d'amour, eût-il condamné son peuple, le seul auquel il ait voulu s'adresser, son peuple, où il trouvait avec des ennemis acharnés des disciples fervents, des foules adorantes ? Il y a toute raison de croire que le vrai condamné et le vrai coupable – un certain pharisaïsme qui est de tous les temps et de tous les peuples, de toutes les religions et de toutes les Églises ».

Lundi 1 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

FOI EN DIEU ET DÉMOCRATIE ⁴

Par Mgr. Claude Dagens

Mgr. Claude Dagens (France), Évêque d'Angoulême, Membre de l'Académie française, Docteur es-lettres

Je tiens d'abord à circonscrire mes réflexions qui porteront sur les relations complexes entre croyances religieuses et réalités politiques, entre foi en Dieu et démocratie. Je le ferai à travers deux remarques préalables aussi larges que possibles.

Première remarque : nous sommes présents ici en tant que croyants, juifs et chrétiens. Mais nous sommes aussi des citoyens et nous sommes présents, en tant que croyants, à l'intérieur de nos sociétés démocratiques, des États-Unis à l'État d'Israël, en passant par l'Europe. J'insiste sur ce principe d'intériorité qui fait aussi partie de notre foi en Dieu : nous ne cherchons pas à observer de l'extérieur les évolutions du monde, surtout si elles sont éprouvantes ou violentes. C'est une sorte de confiance a priori qui nous anime : nos croyances religieuses font partie de notre identité humaine et nationale et la démocratie est un cadre favorable à la manifestation de cette identité.

Mais cette situation nous oblige à une sorte d'examen de conscience. Nous devons nous demander : en quoi la démocratie peut-elle influencer sur nos croyances religieuses ? Et que pouvons-nous apporter de spécifique à nos démocraties, surtout quand nous constatons leurs fragilités multiples ?

Ce sera le deuxième temps de mes réflexions.

Car, dans un premier temps, je dois faire un détour par l'histoire, en évoquant les relations complexes qui ont existé, depuis des siècles, entre religion et politique, entre foi en Dieu et démocratie. Nous sommes, que nous le voulions ou non, des héritiers : nous portons en nous les traces de ces relations, qui ont été marquées par des moments de tensions et d'opposition, et aussi par des moments de réconciliation, avec les mémoires particulières qui sont les nôtres, surtout lorsque des régimes totalitaires ont semblé vainqueurs des régimes démocratiques.

Il nous faut prendre la mesure de cette longue histoire, parfois dramatique, et constituée, en tout cas, de métamorphoses ininterrompues et significatives. Ce sera le premier temps de mes réflexions.

I – UNE LONGUE HISTOIRE FAITE DE MÉTAMORPHOSES ININTERROMPUES

Nous sommes ici aux confins de l'histoire politique et de l'histoire religieuse, dans ce que des philosophes appellent le « théologico-politique ». Ce qui signifie que le nom de Dieu, de l'Éternel, fait aussi partie de l'histoire des hommes, qu'on le veuille ou non. Et chacun de nous peut garder dans sa mémoire ces moments dramatiques ou heureux où l'on sait, sans pouvoir le dire, que nous appartenons à cette histoire commune, marquée par des guerres et des révolutions, et qui est aussi l'histoire de l'Alliance de Dieu avec nous.

⁴ Ce texte est celui de la conférence introductive donnée le lundi 1^{er} juillet, à Aix-en-Provence, pour le colloque international de l'Amitié judéo-chrétienne, en dialogue avec le grand rabbin Haïm Korsia.

Tout commence, si l'on peut dire, par l'avènement des démocraties dites modernes, de la fin du XVII^e siècle à la fin du XVIII^e, de l'Angleterre aux États-Unis et à la France. Que cet avènement se fasse de façon pacifique ou violente, il est inspiré par une même conviction : l'heure est venue de concevoir autrement le gouvernement des sociétés, en faisant en sorte que le pouvoir politique soit exercé par le peuple et pour le peuple, à travers une sorte de contrat qui permet à des individus juxtaposés de participer à l'expression d'une volonté générale, qui assure la suprématie du bien commun.

Je ne crois pas que, dans ses origines, cette conviction fondatrice de la démocratie ait eu une intention antireligieuse et particulièrement anticatholique, comme on a pu le penser plus tard. Et même la Révolution française, à travers sa devise de « *Liberté, égalité, fraternité* », se référait clairement à la Tradition chrétienne. Il faut donc ici rétablir les perspectives : la démocratie comme telle ne s'appuie pas seulement sur l'idéologie des Lumières et sur l'exaltation de la Raison qui obligerait les hommes à se donner à eux-mêmes leurs propres lois en refusant toute loi divine. Cette interprétation idéologique de l'histoire est inexacte, pour une simple raison : c'est que la démocratie est toujours en voie de réalisation, à travers de multiples tâtonnements. Elle n'est pas un système clos. Elle ne prétend pas à l'Absolu, à la différence de la monarchie absolue de droit divin.

Et c'est là que s'est située, pour les catholiques en France, la plus grande difficulté : celle qui consiste à distinguer l'appartenance à l'Église de l'appartenance à un système politique, en suivant la recommandation de Jésus : « *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* ».

Mais le réalisme oblige aussi à reconnaître que les formes de la démocratie à travers le monde sont d'une extrême diversité et que les relations avec les croyances religieuses sont liées à ces diversités. Autre le système français de séparation entre l'Église et l'État, où se marque une distance à l'égard des religions, distance qui peut elle-même aboutir soit à des rapports de forces, soit à des collaborations réelles. Autre la démocratie américaine, qui n'exclut pas la référence à Dieu et les prières publiques et qui ne s'étonne pas de la présence des Églises et des communautés religieuses sur la place publique.

Il est évident que la place et la reconnaissance des croyances religieuses dans nos sociétés démocratiques sont liées à l'histoire de leurs origines et aux développements qui ont suivi. Mais, après deux siècles d'expériences, deux phénomènes majeurs peuvent être mis en relief.

- Le système démocratique comme tel implique et même exige une distinction entre l'État et la société, alors que dans les systèmes monarchiques ou totalitaires, l'État absorbe la société ou en devient le modèle et l'image.

- En raison même de cette logique qui est d'ordre politique, qui touche à l'organisation de la cité, les croyants ne peuvent pas se situer et se comprendre seulement dans le cadre de leurs relations faciles ou difficiles avec l'État. Ils sont aussi appelés à se manifester comme des citoyens, en acceptant d'être présents à l'intérieur de ces sociétés démocratiques.

Il faut aussi reconnaître que cette reconnaissance de la valeur des systèmes démocratiques et même de leur supériorité sur d'autres systèmes a été favorisée par l'épreuve des totalitarismes du XX^e siècle. Car ces totalitarismes se présentaient comme des religions séculières, animées non pas par la foi en Dieu, mais par des idéologies conquérantes qui annonçaient des achèvements de l'histoire, à travers la glorification de

la race, pour le nazisme, et du parti, pour le communisme. Une véritable sacralisation de l'histoire et de son sens était au cœur de ces idéologies. Et la sacralisation païenne du pouvoir politique accompagnait cette sacralisation de l'histoire. Hitler et Staline étaient vénérés comme des dieux et leur puissance divine était une puissance de mort.

Dans ces circonstances dramatiques, la foi en Dieu est apparue comme une source de vie et de libération, comme une force pour résister à la barbarie, et même avec leurs faiblesses, les démocraties ont pu être reconnues comme des systèmes politiques qui respectaient vraiment la liberté de conscience et la liberté religieuse, et qu'il fallait donc renoncer à toute nostalgie des régimes où la confessionnalité de l'État semblait garantir les croyances religieuses.

II – LA PRÉSENCE DES CROYANTS DANS NOS SOCIÉTÉS DÉMOCRATIQUES

Les défis auxquels nous sommes confrontés en ces premières années du XXI^e siècle sont très différents. Nous n'avons pas à résister à des systèmes totalitaires. Mais nous avons à faire face à un double affaiblissement : celui de nos démocraties dites occidentales, et celui des croyances religieuses dans nos sociétés sécularisées.

Il est clair, tout d'abord, que l'idéal démocratique n'est plus triomphant comme il l'était en 1945, après l'effondrement du nazisme, ou en 1990, après l'implosion du système communiste. Nos démocraties sont fragiles. Pourquoi ? Parce qu'elles sont déterminées de l'extérieur soit par des logiques politiques liées aux conflits internationaux, spécialement au Moyen Orient, soit par des logiques économiques qui font appel aux calculs de la seule rentabilité financière. Elles ont du mal à se déterminer de l'intérieur d'elles-mêmes.

Mais, d'un autre côté, les croyances religieuses sont généralement affaiblies elles aussi, non pas parce qu'elles seraient soumises à des idéologies conquérantes, mais parce qu'elles ont du mal à se situer dans des sociétés que l'on dit « *sorties de la religion* » et qui, d'une manière ou d'une autre, se passent de Dieu.

Face à cette situation, un examen de conscience est nécessaire. Il nous faut comprendre à la fois en quoi l'ambiance démocratique influe sur les croyances religieuses et comment ces croyances religieuses peuvent s'inscrire, à frais nouveaux, à l'intérieur de nos sociétés.

1. L'ambiance démocratique influe sur les croyances religieuses

Quand je parle d'ambiance démocratique, je pense surtout à cette valorisation de l'individu que nos démocraties actuelles favorisent si fortement. Le philosophe Marcel GAUCHET insiste beaucoup sur cette métamorphose majeure de nos sociétés : il estime même que la souveraineté des individus et de leurs droits individuels s'est substitué à celle du peuple, et que nos démocraties tendent à devenir des sociétés de marché, où jouent surtout des logiques d'intérêts, et non plus des logiques politiques.

Ce processus massif d'individualisation influe sur les croyances religieuses. Pour le meilleur et pour le pire. Les ruptures de traditions sont fréquentes, y compris à l'intérieur des familles. L'acte de croire en Dieu passe d'abord par la liberté personnelle et l'on voit ainsi, de en plus en plus souvent, comme le *Monde magazine* le racontait dans un article récent, des enfants dont les parents sont incroyants et qui demandent le baptême, parce qu'ils se sont convertis à la foi chrétienne, par l'influence de quelques camarades. Le même phénomène se produit aussi en milieu musulman : alors que la génération des parents a pris ses distances par rapport aux traditions et aux pratiques

religieuses, des adolescents se convertissent à ce qui leur paraît nouveau dans l'appartenance à l'Islam.

Car ces affirmations croyantes de la part d'un certain nombre de jeunes s'accompagnent aussi d'une sorte de nostalgie non pas du passé, mais des appartenances : même si les croyances religieuses ne sont pas inscrites dans leur mémoire, elles leur semblent utiles pour participer à une histoire. Elles leur permettent d'être reliés à la foi des anciens, des pères. Comme s'ils découvraient par eux-mêmes la force structurante des traditions, dans un contexte culturel qui pousse à l'oubli et même au rejet des traditions.

Ce double phénomène me semble révélateur de ce qui marque nos sociétés démocratiques : l'exaltation unilatérale de la liberté individuelle déliée de toute appartenance et de toute référence extérieures, associée au culte de l'éphémère et de l'immédiat. Et l'on ne peut pas regretter que face à tant de phénomènes sociaux de fragmentation et de désintégration, les croyances religieuses, les religions, puissent rétablir des liens, à travers le temps et aussi à travers l'espace.

On évoquera alors le risque du communautarisme. Mais il ne suffit pas de brandir ce danger comme un épouvantail. Il faut aussi s'interroger sur ce qui manque à notre société, pour que le souci réel de ce qui est commun, du bien commun, contribue à la structurer. À nous de reconnaître que la foi en Dieu ne se réduit pas à une expérience individuelle, mais qu'elle nous relie à d'autres croyants et qu'elle nous charge d'une mission pour d'autres, qu'elle nous ouvre à toute notre société, qu'elle implique une universalité.

2. Inscrire nos croyances religieuses dans notre société

Nous voilà donc appelés à être des croyants qui, dans des conditions nouvelles, exercent leurs responsabilités de citoyens, non pas en se repliant sur eux-mêmes, mais au contraire en s'intéressant à ce qui conditionne l'existence de tous.

De quelles façons pouvons-nous manifester ce souci des autres ? À cette question, je donnerai une double réponse :

- en osant dire à d'autres ce que nous croyons

- en manifestant ce qu'il y a de plus spécifique dans la tradition judéo-chrétienne : la connaissance de l'homme dans sa relation à Dieu.

Oser dire à d'autres ce que nous croyons

Souvent, les médias ne parlent de nous que pour souligner ce que nous avons de pittoresque ou de violent, ou de scandaleux. Inutile d'accuser les médias. Ils reflètent souvent nos excès et nos peurs. Mais, au lieu de nous défendre et de n'avoir à nous justifier que par rapport à nos défaillances, il est préférable de nous expliquer du dedans de nous-mêmes, surtout quand l'occasion se présente d'exprimer nos raisons de croire.

Et les confrontations interreligieuses, comme l'on dit, ont aussi cette finalité-là : nous n'avons pas à craindre d'être différents les uns des autres, si l'expression de nos différences nous oblige à rendre compte de notre identité. Car, à ce moment-là, ce ne sont pas des systèmes qui s'affrontent, ce sont des personnes qui se rencontrent.

J'ai été très heureux d'être sollicité pour écrire la postface d'un livre récent sur la rafle des juifs d'Angoulême qui eut lieu en octobre 1942 et de m'associer à l'inauguration d'une plaque où étaient inscrits les noms des adultes et des enfants victimes de cette rafle. Et, au même endroit, quelques mois auparavant, au moment de la tuerie de l'école juive de Toulouse, en mars 2012, je me tenais près des responsables de la communauté juive, et

tout à côté du responsable musulman qui me confiait ses peurs à la suite de cet événement terrible.

Les drames de l'histoire nous donnent de nous savoir proches, avec la volonté commune de ne pas nous laisser vaincre par le mal, d'où qu'il vienne.

Dans les mois qui viennent, j'aurai à rédiger une centaine de pages pour expliquer ce qu'est le christianisme dans le cadre d'un ouvrage commun destiné à faire connaître chacune de nos trois religions monothéistes aux autres religions juive et musulmane. J'espère que ce livre pourra contribuer à la formation des futurs ministres du culte, rabbins, prêtres, pasteurs et imams, en France et dans le monde, puisqu'il est patronné par l'UNESCO. Les livres ne comblent pas toutes les distances, mais ils contribuent à surmonter les ignorances et les peurs.

Surtout si nous nous engageons à dire ce qui nous semble le plus spécifique de nos traditions, ce qui contribue à notre propre éducation, à ce travail de connaissance ininterrompue qui est toujours devant nous. Un livre existe pour accomplir ce travail, un livre unique qui est bien plus qu'un livre, puisqu'il est la révélation dans l'histoire de l'Alliance sainte de Dieu avec nous, les hommes, et avec chacun de nous.

Au cœur de ce livre, il y a un mystère, c'est-à-dire une réalité inépuisable : la compréhension de l'homme dans sa relation au Dieu vivant, à l'Éternel, au Créateur du monde. Je laisse la parole à l'auteur du psaume huitième :

*« Dieu, notre Seigneur,
qu'il est grand ton nom par toute la terre !
À voir ton ciel, ouvrage de tes doigts,
la lune et les étoiles que tu fixas
qu'est donc l'homme, le mortel, que tu le gardes en mémoire,
le fils d'Adam, que tu en prends souci ! » (Ps 8, 2.4-5)*

Et l'immensité du monde n'empêche pas le lien intime de chacun avec le Créateur :

*« Seigneur, tu me sondes et me connais,
que je me lève ou que je m'assoie, tu le sais,
tu perces de loin mes pensées
C'est toi qui m'as formé les reins,
qui m'a tissé au ventre de ma mère,
je te rends grâce pour tant de mystères,
prodige que je suis, prodige que tes œuvres » (Ps 139, 1-2.13-14)*

Et avec ces chants de louange, les psaumes répercutent des cris de désespoir, de plainte, de révolte, comme dans ce psaume 22, prononcé par Jésus sur la croix :

*« Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ?
Mon Dieu, le jour j'appelle, point de réponse ;
la nuit, pour moi, point de silence ! ...
Et mon âme vivra pour lui, ma race le servira ;
on annoncera le Seigneur aux âges à venir,
sa justice aux peuples à naître. Telle est son œuvre ! » (Ps 22, 1-3.30-32)*

Au sein de nos sociétés démocratiques, dont nous partageons les incertitudes, nous sommes inépuissamment des témoins du salut de Dieu ! Et ce qu'il y a de spécifique dans nos croyances religieuses, c'est cette victoire sur le mal ! Telle est notre espérance !

Lundi 1 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

LAÏCITÉ ET PRATIQUES RELIGIEUSES

Par le grand rabbin Haïm Korsia

Grand rabbin Haïm Korsia (France), aumônier général israélite des armées et de l'École polytechnique

Mes chers amis, je tiens à vous dire mon émotion d'avoir entendu les deux sœurs de Sion faire leur commentaire. Je repense à l'action du grand rabbin Kaplan pour pousser, après l'affaire Finaly, l'ordre de Sion à mieux connaître le Judaïsme. Ce qu'elles firent et elles instillèrent beaucoup de la pensée de Vatican II. Je suis très heureux de me trouver aux côtés du pasteur Florence Taubmann, qui me rappelle ma visite à Oradour, près de Limoges, juste avant une conférence avec elle. Intervenir juste après monseigneur Dagens est un honneur et un bonheur car ce que vous venez de dire, avec cette si belle formule de la «nostalgie des appartenances», est très juif, au sens que nous sommes toujours d'une diaspora autre, et cela renvoie au verset 2 du deuxième chapitre de Jérémie: «Je me souviens du temps de notre jeunesse ». Votre idée du mouvement est également au cœur de notre réflexion et de notre action, puisque le nom que nous donnons à notre code de loi, c'est «Halakha», qui veut dire «marcher».

Enfin, pour nos amis canadiens qui célèbrent leur fête nationale, laissez-moi rappeler ce qu'une enseignante canadienne m'avait fait remarquer. En France, nous souhaitons à nos enfants qui partent à l'école : travaille bien. Au Canada, on leur dit : Have fun! Alors, je souhaite que nous prenions tous du plaisir à ce partage d'aujourd'hui.

La loi de séparation de 1905 vise en fait à séparer surtout l'Église catholique de l'État, le Judaïsme n'étant qu'une sorte de dégât collatéral des décisions prises pour contrer l'influence du catholicisme, en particulier sur l'école. Nous subissons d'ailleurs aujourd'hui, tous, je veux dire catholiques, juifs et protestants les dégâts collatéraux des lois pensées avant tout pour l'Islam. Mais en 1905, les juifs de France ne se sentent pas victimes de cette république laïque, d'autant qu'avec la défaite du camp des antidreyfusards la même année, l'antisémitisme a disparu des discours officiels.

Lorsque la première guerre mondiale éclate, les juifs s'engagent afin de payer, par le sang versé, leur dette à la France qui leur avait donné le titre de citoyen le 27 septembre 1791 et qui venait de les accueillir, pour ceux qui arrivaient de l'Est. C'est l'Union sacrée que Maurice Barrès célébrait en 1917, dans *Les diverses familles spirituelles de la France*, et qui marqua tant le Grand rabbin Jacob Kaplan, lui qui fit le choix de servir dans les tranchées plutôt que de paraître se planquer en étant aumônier. Si Barrès parle *du désir passionné d'Israël de se confondre dans l'âme française*, toutes les religions se réconcilient entre elles ainsi qu'avec la République dans cette fraternité de la souffrance et de la victoire.

Dans l'entre-deux guerres, si la question des émigrés est présente, la question religieuse n'est plus posée et ne fait plus débat jusqu'aux statuts des juifs du gouvernement de Vichy et à l'abrogation du décret Crémieux de 1870 qui avait accordé aux juifs d'Algérie la nationalité française. Lors de la discussion sur le statut en Conseil des ministres le 1^{er} octobre 1940, c'est Pétain lui-même qui insiste pour que la justice et l'enseignement ne contiennent aucun juif.

Le 19 mai 1946, au cours de l'Assemblée générale du Consistoire de Paris, le secrétaire général Edmond Dreyfuss clame :

Ainsi la France qui nous libéra en 1789 nous a libérés à nouveau en 1944. La France elle aussi survit. Nous restons ses enfants, natifs ou d'adoption. Nous avons repris, nous devons reprendre, notre place à son foyer avec la discrétion que commandent la souffrance et la dignité, et continuer de servir.

L'essentiel est la réconciliation nationale et il importe de ne pas aborder les vérités qui scinderaient la France. Dans le procès de Pétain, pas une fois le mot juif ou israélite ne figure.

Revenue à sa laïcité qu'elle n'avait d'ailleurs jamais formellement quittée, la France intègre dans ses lois et décrets la liberté religieuse contenue dans la loi. En 1963, le calendrier des fêtes légales inclut des fêtes juives même si une circulaire du ministère de l'Education du 20 février 1953 donnait la liste des jours de fêtes juives où, à la demande du Grand rabbin Jacob Kaplan, *chaque fois qu'il sera possible*, il conviendra de ne pas organiser d'examen.

L'autorisation des carrés confessionnels dans les cimetières, même si elle n'est pas clairement donnée ou plutôt, n'est pas interdite, date de 1975, et l'aumônerie générale israélite des armées obtient de la Défense la possibilité de faire bénéficier les appelés juifs de barquettes alimentaires *cachés*. Le mouvement suit dans les hôpitaux et dans les prisons et lorsque j'étais rabbin de Reims, j'obtins en 1995 que la Caisse centrale des écoles puisse fournir aux élèves qui en faisaient la demande les mêmes repas.

La laïcité, comprise comme l'absence de références religieuses s'estompe devant celle qui laisse la liberté religieuse lorsqu'au début des années 90, de plus en plus de familles demandent et obtiennent pour leurs enfants des prénoms religieux juifs, bibliques, ce qui nous rapproche des Protestants, ou plus modernes, qui ne figurent pas sur l'almanach des postes. Merci à l'employé de l'état civil de Lyon qui en 1963 accepta pour votre serviteur le prénom de Haïm, alors qu'il ne figurait pourtant pas dans l'almanach Vermot.

Le port de la Kippa et l'assiduité scolaire le jour du Shabbat feront l'objet de débats en différentes juridictions, mais c'est le 17 décembre 2003 que le Président de la République précisa que *nul n'avait à s'excuser pour une absence ayant un motif religieux*.

Nous sommes bien passés d'une laïcité négative à une laïcité positive, du rejet à la liberté.

Pour le Judaïsme, il n'y a pas d'opposition entre la laïcité française et la foi, et il s'agit pour nous plutôt de défendre la vision laïque de la France, c'est à dire celle qui fait sa grandeur. Oui, c'est la grandeur de la France de ne forcer personne à faire un choix entre sa foi et sa citoyenneté.

C'est la vocation de la France de faire en sorte que tous puissent vivre ensemble, donnant corps au verset de psaume 133, « Qu'il est bon et agréable de voir des frères résider ensemble ».

C'est l'esprit de la France de prôner cette diversité qui a toujours fait sa force et sa richesse, et c'est sa vocation puisque son nom en hébreu, *Tsarfat*, signifie le creuset dans lequel l'orfèvre met ses métaux précieux et différents pour en faire un alliage.

Laissez-moi porter une espérance : Celle de nous voir capables de défendre **ensemble** une vision de la société qui soit plus juste. J'ai le sentiment que les cultes se préoccupent plus de dialogue avec le pouvoir que de dialogue entre eux, et je prends notre part de

responsabilité en la matière. Or, c'est la laïcité qui nous permet de dialoguer, c'est-à-dire de parler en équité, et non pas avec de la condescendance.

Nous devrions passer d'un temps où, comme beaucoup malheureusement dans la société d'aujourd'hui, nous nous demandons ce que l'Etat peut faire pour nous à un temps où nous nous dirions : **que pouvons-nous faire pour l'Etat**. Nous devons beaucoup plus nous engager dans la construction du corpus de valeurs qui fonde la République et notre société d'aujourd'hui.

Dans le domaine social, caritatif, humain, familial, quoi qu'en disent certains, pour la proximité, le respect de la liberté, de l'égalité ou de la fraternité, nous avons, toutes religions confondues, une certaine expertise, et pour le Judaïsme, juste 3500 ans d'expérience. Ce n'est pas négligeable. Notre apport peut se faire sur la base d'un contrat de projet avec le seul critère de l'intérêt public. C'est ce que font le Secours catholique, le Casip, l'OSE, le CAP et bien d'autres, avec une grande réussite.

Mais cet intérêt public passe également par le respect du sentiment religieux du croyant, même si, parfois, ses gestes ne rencontrent pas la compréhension de tous.

Pour l'athée rationaliste, le geste religieux du croyant se doit d'avoir une raison logique. Si vous ne mangez pas de porc, c'est parce que dans le désert, d'où vient votre société, cette viande se conservait très mal. Si vous faites la circoncision, c'est pour éviter les phimosis et autres. Or, il y a un risque majeur à rationaliser l'irrationnel, c'est que lorsque la raison supposée s'écroule, la règle elle-même s'effondre. Et ceci est encore plus vrai lorsqu'il n'y a pas de raison évidente à un geste ou à un rite. Si tout geste religieux est dicté par une raison, il n'y a plus de geste de foi, d'acte de foi qui nous engage au-delà de notre raison, alors que toute l'idée de la foi d'un homme est justement de se situer dans l'au-delà du raisonnable humain pour approcher la volonté de Dieu. Etre un homme qui croit, c'est accepter de ne baisser la tête que devant son Créateur. Ma raison s'efface devant la Sienne. C'est le concept même de *Naassé vénichma, nous accomplirons et nous comprendrons*, prononcé par les Hébreux au pied du mont Sinaï.

C'est ce retour au rite qui fait défaut à une société qui se cherche pourtant des repères. Le rite amène au sens, c'est la clef de notre fidélité à la Loi.

Laissez-moi vous donner l'exemple d'un prêtre de mes amis qui, pendant le carême, engage ses fidèles à ne pas voir la télévision, ce qui est une forme suprême de jeûne et d'abstinence moderne, mais surtout une façon de leur redonner des rites à accomplir.

Le Talmud affirme qu'en dehors de Terre Sainte, nous devons nous rapprocher de celui qui n'a pas de Dieu, et nous le comprenons comme celui qui n'impose pas son Dieu, de celui qui est laïque. Les maîtres du Talmud rêvaient déjà de notre loi sur la laïcité à la française.

Les textes français parlent de liberté religieuse alors que les textes européens parlent de liberté de pratique religieuse, et c'est très différent.

Il y a aujourd'hui des attaques, en particulier en Allemagne, contre la circoncision, d'autres, en France même, contre l'abattage rituel. Récemment, dans un arrondissement parisien, le maire s'est mis à vouloir faire respecter l'interdiction d'ouverture des boucheries le lundi et fit verbaliser deux commerçants cachés. Ceux-ci affirmaient être fermés le samedi pour cause religieuse et donc compensaient par une ouverture le lundi, et il a fallu appeler le bureau des cultes à la rescousse pour faire appliquer une mesure dérogatoire datant de 1973, une mesure de bon sens.

Nous avons de gros problèmes pour pouvoir accéder à nos domiciles le chabbat lorsque les portes des immeubles sont électriques et surtout, nous sommes confrontés à un raidissement concernant les examens les jours de fête ou de chabbat. Il y a quelque chose de surprenant à enseigner à des jeunes à être authentique et ferme sur des valeurs de société tout en les forçant à nier les valeurs religieuses qui sont les leurs. Un jeune qui se casse une jambe sera par exemple déclaré absent-excuse, ce qui fait que si, malgré son zéro il a la moyenne, on lui validera son année alors qu'un jeune qui respecte sa foi et ne vient pas composer, se trouve absent-défaillant et sera obligé, avec la même moyenne, de tout repasser. Le ministère de l'Education nationale est très actif sur ce dossier et peut résoudre ce qui dépend de lui, mais en vertu de l'autonomie des universités, il peut tout au plus donner des conseils aux présidents ou aux doyens.

Le Judaïsme professe depuis plus de 3500 ans qu'il ne porte que *sa* vérité et que les autres formes de religiosité portent leur part de vérité dans la mesure où elles ne sombrent pas dans l'idolâtrie. Mais l'histoire a toujours placé chaque religion dans la situation d'être un jour instrumentalisée par un pouvoir politique afin d'étendre son aire d'influence. La laïcité fournit en France la possibilité de mettre toutes les religions sur le même plan et de leur permettre ainsi un dialogue réel qui n'aurait aucune chance d'exister si l'une d'entre elles avait une prééminence sur les autres.

De ce point de vue, l'Eglise catholique de France s'est radicalement transformée au cours des cinquante dernières années et a suivi la ligne de Vatican II, et l'a bien souvent devancée. Cette révolution affirmait que les autres religions avaient leur légitimité. Mais elle a surtout porté un regard différent sur le monde et la société, poussant les autres religions, en tous cas chez nous, à faire de même car s'il n'y a plus en France de religion d'état, nous ne pouvons pas, sous prétexte d'équité, faire une injustice historique et nier à la fois la place et l'influence de l'Eglise dans l'histoire de France, et y compris aujourd'hui.

C'était d'ailleurs le projet de l'encyclique *Fides et ratio* de 1998, de dialoguer avec le monde, d'œuvrer pour plus de solidarité et de produire ainsi de l'unité. Si cette démarche visait essentiellement la définition d'une nouvelle théologie, elle est plausible pour chercher une nouvelle forme de rencontre des cultures où il ne s'agirait plus de convertir de force, mais de convaincre que l'idée religieuse n'est pas obligatoirement absente de notre monde matérialiste. Le temps des conversions est supplanté par celui de la discussion, du dialogue et de la compréhension pour toutes les religions. C'est le temps de la rencontre.

Cette nouvelle idée de dialogue entre les religions et même d'action inter religieuse est l'occasion d'écrire une autre histoire, faite de concertation, de connaissance réelle des autres, de reconnaissance mutuelle, du souci de préserver la différence de l'autre, du désir d'entente avec ceux qui professent une autre foi et avec ceux qui ne se retrouvent dans aucune religion mais pour qui l'homme est bien la centralité de tout. C'est notre laïcité.

Tous les jours, des textes sont débattus au parlement ou dans les enceintes européennes pour régir notre vie dans des domaines aussi divers et fondamentaux que la souffrance, l'éthique, la morale, la famille, la mort, tous sujets touchant de très près à la foi. Nous devons pouvoir nous exprimer et faire entendre la voix de la religion dans ces débats et y apporter, si ce n'est notre foi, tout au moins, notre connaissance de l'homme et de ses aspirations.

Il ne s'agit pas d'affirmer que les hommes et les religions se doivent d'être uniformes, bien au contraire, ils se doivent de lutter pour l'unité, ce qui est l'opposé de l'uniformité. Si cette dernière vise à mettre tous les hommes dans le même moule, l'unité vise, elle, à conjuguer les différences, les forces et les faiblesses de chacun pour aller dans une direction commune.

Et oui, il y a des différences entre les hommes, et heureusement, mais ces différences doivent nous rendre curieux l'un de l'autre plutôt qu'effrayé par l'autre.

Paradoxalement, le siècle passé, avec toutes ses périodes noires, avec son cortège de drames et de désastres, avec la Shoah, ce siècle fut un tournant car il fut aussi celui du dialogue, de la communication et de la proximité entre les hommes.

Certains croient en Dieu et nous espérons tous en l'homme. Nous finirons par nous rencontrer ou plutôt par nous retrouver et c'est finalement le projet divin qui s'accomplit lorsque, dans une laïcité bien vécue, l'homme remplace Dieu, non pas pour le supplanter, mais pour porter avec Lui la responsabilité de la Création.

Lundi 1 juillet 2013

Camp des Milles

« Le Camp des Milles »

Par le Dr Alain Chouraqui

Dr Alain Chouraqui (France), Directeur de recherche au CNRS, président-fondateur de la « Fondation du Camp des Milles »

Transcription : Francesca Frazer / Traduction : Rosine Voisin

NDLR : texte de la conférence en anglais mis par écrit à partir d'un enregistrement audio, non relu par l'auteur, puis traduit en français, nous en avons gardé le style oral, avec quelques modifications stylistiques.

Je ne suis pas sûr que mon anglais sera un très bon anglais, ce sera plus du « franglais », donc je pense que tout le monde va me comprendre, les francophones comme les anglophones. Merci à l'ICC d'être ici. C'est un honneur pour nous. C'est tout à fait dans notre objectif, un objectif d'ouverture aux différentes cultures, à différentes approches de l'esprit et de l'humanité. J'espère que vous avez compris dans le musée que nous avons essayé de baser notre travail sur l'histoire spécifique, mais aussi de l'ouvrir à des réflexions générales sur l'humanité et les processus humains qui peuvent conduire au pire mais aussi sur ce qui peut conduire à résister. Je voudrais tout d'abord souligner quelques points que vous avez probablement remarqués lors de la visite puis je vais essayer de vous donner quelques réflexions sur cette base.

Le premier point, vous l'avez compris, c'est que le camp lui-même est maintenant le seul camp français encore préservé et ouvert au public. C'est une grande responsabilité et c'est la raison pour laquelle la lutte a été très longue et importante pour nous.

Le deuxième point est que toute l'histoire de ce camp s'est passée avant l'occupation allemande de cette zone, de cette partie de la France. Donc, c'est une histoire franco-française essentiellement, ce qui signifie qu'il n'y a jamais eu de soldat allemand ici, il y a eu des Allemands, mais des anti-nazis, pas des soldats allemands. C'est aussi une des raisons pour lesquelles il nous a fallu cette très longue période de trente ans pour réussir à réaliser ce musée-mémorial.

Le troisième point que je veux vous faire remarquer est la place et le nombre très important d'artistes et d'intellectuels dans ce lieu. Hier, une personnalité de premier plan de la ZDF, la télévision publique allemande, m'a dit : « C'était le *Who's Who* de la société allemande et autrichienne ici ». Oui, cela l'était. Pas seulement pour ces personnes mais aussi parce que cela peut ouvrir notre action à tous les types de culture en écho, en souvenir de ce qui s'est passé ici, de la création et des œuvres d'art dans ce lieu. Également au sujet de la création du musée-mémorial lui-même, j'ai signalé qu'il avait fallu trente ans, et dire trente ans ce n'est pas seulement dire c'était long, non, c'est parce que cela signifie quelque chose, cela signifie qu'il a été très difficile pour notre peuple et surtout nos autorités d'accepter d'être confrontés à cette histoire très, très tragique, cette tragédie franco-française. C'était l'une des raisons fondamentales. L'autre raison est également que la plupart des gens ne comprenaient pas très bien en quoi cela pourrait être utile pour aujourd'hui et pour demain, afin de comprendre ce qui s'était passé et de

comprendre le mécanisme permanent, le mécanisme humain qui œuvrait pendant ces périodes et qui peut œuvrer aujourd’hui pour le pire et pour le meilleur.

Le quatrième point à propos du musée-mémorial, sans aucune modestie, probablement parce qu’il s’agissait d’une initiative citoyenne, est qu’il a été fondé et géré par des citoyens, non par l’État, le gouvernement, la région etc, non par des organismes publics – nous aurions aimé que les organismes publics le prennent en charge, mais ils ne le voulaient pas. C’est donc une démarche citoyenne. Dans cette démarche citoyenne – sans modestie, je vous l’ai dit – nous pouvons voir que c’est le seul endroit historique dans le monde où nous présentons les processus individuels, collectifs et institutionnels qui ont conduit et qui peuvent conduire au pire. Les résultats scientifiques que nous présentons dans la section réflexive du musée existaient déjà pour la plupart d’entre eux – certains d’entre eux ont été produits par nous avec une équipe scientifique multidisciplinaire pendant une dizaine d’années – mais si la plupart des autres résultats existaient, ils ne sont pas et ils n’étaient pas présentés dans un aucun lieu historique dans le monde. Le seul endroit où certains de ces processus sont présentés n’est pas un lieu historique, mais un lieu de mémoire, c’est le Musée de la Tolérance à Los Angeles, vous le savez peut-être.

Un dernier point concernant ce musée-mémorial : c’est un lieu de culture et de manifestations culturelles. Il n’a pas été facile de convaincre les gens que l’histoire n’est pas la seule science humaine concernée, nous avons aussi le projet dont je viens de parler, la partie réflexive, la section de réflexion multidisciplinaire, parce que généralement l’histoire est considérée comme suffisante pour présenter choses, mais il a été encore plus difficile de convaincre les gens que cet endroit pouvait devenir un lieu vivant, un lieu culturel aussi, pas seulement un lieu de mémoire, un lieu historique, un lieu d’éducation, mais aussi un lieu de culture.

Deux raisons au moins pour cela :

La première est l’histoire même du lieu : cela signifie que, comme je l’ai déjà dit, comme vous avez pu le constater, de nombreux artistes et intellectuels ont essayé de créer, de rester humains et de garder leur dignité face à la volonté de les détruire, de les déshumaniser. Il y a donc un écho à leur histoire. Cela veut dire que c’était un lieu de culture, même pendant la période du camp.

La seconde raison est plus profonde : en tant que chercheur, je connais très bien les limites de la raison, les limites de la science, et nous avons très bien réalisé qu’une autre façon de mieux comprendre ce qui s’est passé et ce qui peut arriver est de présenter quelques événements culturels, d’aller sur le terrain des sentiments, de l’émotion, de l’art. Cela fonctionne très bien : nous avons reçu il y a quelques semaines, par exemple, le London Symphony Orchestra, et nous travaillons aussi très bien avec le Festival International d’Aix-en-Provence et ils essaient de travailler – le London Symphony Orchestra et le festival d’Aix – avec les écoles. Quand nous avons vu ici cent élèves ayant composé des portraits musicaux des internés les jouer, nous avons vu comment ils pouvaient s’approprier cette histoire et comment le camp, non pas au niveau de la raison, mais de la sensibilité, pourrait les faire progresser dans leur connaissance et leur ressenti de l’art, de la culture, de la musique. Beaucoup d’entre vous sont convaincus de cela, mais ce n’était pas évident à faire dans le camp, même de façon si symbolique. Nous avons organisé et construit l’auditorium à la limite extérieure du camp, le camp commençait juste de l’autre côté de ce mur.

Deux dernières réflexions :

La première consiste à dire que le but essentiel ici est d'essayer de passer d'une mémoire révérencielle à une mémoire référentielle, ce qui signifie d'une mémoire qui est une révérence au passé, à la souffrance du peuple, à une autre mémoire qui peut être un point de référence pour le présent et l'avenir. C'est la base pour nous. Et c'est très important dans une période où beaucoup de gens perdent leurs points de référence ou dans une période où les repères moraux, les monuments religieux, les domaines économiques et sociaux sont déstabilisés, dans une période où les points de référence sont flous. Il est donc très important de présenter, en particulier pour les jeunes, un lieu. Quand ils viennent ici, certains d'entre eux disent en premier « *Oh la Shoah a existé.* », parce qu'ils voient un lieu. C'est un point de référence très concret, un point de repère. Et deuxièmement, c'est aussi pour nourrir l'autonomie des autres. Certaines personnes qui sont confrontées à la déstabilisation de leurs points de repère ont besoin de points de référence concrets : c'est le bâtiment du Mémorial lui-même. Mais d'autres gens construisent eux-mêmes leurs propres points de repère. Ils veulent être autonomes. Ils veulent auto-produire leurs propres points de repère et nous avons essayé, en particulier dans la dernière section, de nourrir leur capacité à construire leurs propres repères. C'est très important pour nous.

Et ma dernière réflexion est de dire que, après avoir travaillé sur cette histoire, sur ce lieu, il est évident pour moi que c'est une confirmation que l'histoire juive est clairement un moyen d'entrer dans l'histoire commune, l'Histoire en général. Ce qui s'est passé ici était non seulement contre les Juifs, mais contre d'autres personnes et quand on regarde l'histoire des Juifs ici, la pire partie de cette histoire, c'est aussi une façon de parler d'autres histoires, de l'histoire de la fin de la démocratie, de l'histoire du totalitarisme. La Shoah elle-même peut être considérée comme un paradigme. Cela signifie que c'était un processus historique unique, unique parce que c'était la tragédie la plus extrême, parce que c'est le génocide le plus moderne – moderne en termes de bureaucratie, de science, d'outils technologiques – mais en même temps cela peut nous aider à mieux comprendre l'humanité et non pas seulement les juifs ou les antisémites, mais toute l'humanité. Nous avons essayé dans la section réflexive de comprendre le processus humain de la soumission à l'autorité, de la passivité, de l'effet de groupe etc, et tous ces mécanismes sont inclus et combinés dans les processus individuels, collectifs et institutionnels qui conduisent à la Shoah. C'est pour moi, pour nous, un point très effrayant. L'histoire juive et la Shoah sont un bon moyen de comprendre l'humanité profondément et c'est aussi une façon d'essayer de remplacer la concurrence des mémoires par la convergence des mémoires.

La convergence des mémoires montre que ces mécanismes humains sont communs et se produisent dans tous les crimes de masse. Et ces mécanismes peuvent être compris et appris par les victimes, par les bourreaux et les autres. Lorsque des journalistes japonais, autrichiens et suédois viennent ici, ils nous disent que la façon dont ce mémorial les confrontent au passé peut les aider à « ouvrir l'huître », parce qu'il ne génère pas de culpabilité. C'est une façon de comprendre comment des gens ordinaires, pas forcément de mauvaises personnes au début, peuvent devenir mauvais, Japonais, Chinois ou autres. C'est très important pour nous, c'est la raison pour laquelle nous venons de recevoir le titre de *chaire de l'UNESCO* sur cette approche, incluant l'éducation des citoyens, les sciences humaines et de la convergence des mémoires avec douze pays. Merci beaucoup.

Lundi 1 juillet 2013 –

Camp des Milles

« Génocide et Modernité »

Par le Père Patrick Desbois

Père Patrick Desbois (France), Directeur du Service national des évêques de France pour les relations avec le Judaïsme, Consultant de la commission du Saint Siège pour les relations religieuses avec le Judaïsme, Président de l'association Yahad-In Unum

Transcription par Francesca Frazer / Traduction : Rosine Voisin

NDLR : texte de la conférence en anglais mis par écrit à partir d'un enregistrement audio, non relu par l'auteur, puis traduit en français, nous en avons gardé le style oral, avec quelques modifications stylistiques.

Merci beaucoup. Tout d'abord, on peut se demander ce qu'un prêtre catholique français, originaire de Bourgogne, qui est bien connue pour le vin et non pour la Shoah, est en train de faire dans les champs de la mort d'Ukraine et maintenant de Biélorussie, de Russie, de Pologne, de Moldavie, de Roumanie et de Lituanie.

Ce fut d'abord une histoire personnelle. En 1942, mon grand-père a été déporté vers un petit village d'Ukraine. Il n'était pas juif. Le village s'appelle Rawa Ruska. Je voulais comprendre ce qui lui était arrivé, j'y suis donc allé plusieurs fois pendant la période soviétique et personne ne voulait en parler. Je savais que dans ce village, ils avaient tué 18 000 Juifs, plus un nombre inconnu de tziganes. Et après de nombreuses années, la municipalité a rassemblé tous les témoins, tous les agriculteurs, tous les hommes et les femmes qui avaient assisté à l'assassinat pendant leur adolescence et nous sommes allés ensemble dans la forêt. Je ne les oublierai jamais, même si maintenant j'ai interviewé 3 500 personnes.

Le premier témoin a dit qu'un Allemand est arrivé seul avec une moto et un chien et qu'il tourna et tourna et tout le village se demandait pourquoi il était venu. En fait, cet homme était un spécialiste du creusement de fosses communes et il est venu en choisir le lieu. Maintenant, nous savons qu'ils ont envoyé quelqu'un pour chaque village. Cet homme allait ensuite à la mairie pour demander combien de Juifs étaient encore en vie afin qu'il puisse calculer le volume de la fosse commune en fonction du nombre de personnes qui devaient être tuées. Les charniers sont une machine à tuer. Certains étaient en forme de tour parce qu'ils tuaient les gens depuis le haut. Certains avaient des escaliers et deux couches parce qu'ils demandaient aux Juifs de descendre et de jeter les cadavres. Ils appelaient cela *Sardinien Packing* (allemand pour *paquets de sardines*). Un autre témoin a dit que le lendemain, deux Allemands sont arrivés avec un camion de Juifs et ils les ont forcés à creuser une fosse commune de huit mètres de profondeur. Quand les Juifs furent fatigués, les Allemands leur dirent qu'ils pouvaient sortir et se reposer. Et secrètement un policier ukrainien est descendu et a mis des explosifs dans le sol. Plus tard, l'homme a dit aux Juifs qu'ils pouvaient retourner creuser, et les trente Juifs ont explosé.

A ce moment, une autre dame est venue et elle m'a dit : « Père, on m'a demandé de prendre les morceaux de cadavres et de les enterrer, de les cacher avec des branches de sorte que les prochains Juifs ne puissent pas les voir. ».

Et après cela, ils ont fait venir des camions et des camions et des camions de Juifs en un jour et demi avec deux tireurs et un pousseur, et ils ont tué 1 500 Juifs, les derniers Juifs de Rawa Ruska. Pourquoi des pousseurs ? Parce qu'ils ont établi une règle « une balle, un Juif », « un Juif, une balle » et l'armée leur a demandé d'économiser les munitions. Quand nous avons traversé le village plus tard, les agriculteurs se souvinrent qu'il a fallu trois jours pour que toutes les personnes dans les charniers meurent.

Ce soir-là, j'étais en état de choc. Je ne pensais pas que dix ou douze ans plus tard, je reviendrais là. J'étais sous le choc parce que je n'étais pas prêt à écouter. Et le maire m'a dit : « Patrick ce que j'ai révélé pour un village, je peux le faire pour une centaine de villages. ».

Je suis revenu à Paris. J'ai parlé au cardinal Lustiger dont la famille était juive. Il m'a dit : « Je connais l'histoire parce que ma famille juive polonaise a été abattue de la même façon à Będzin. ». Plus tard, je suis allé au Congrès juif mondial à New-York, ils ne savaient pas que je comprenais l'hébreu et je les ai entendus se dire : « Nous avons cherché ces charniers depuis 1944 et ce gars que nous ne connaissons pas les cherche aussi. ». Nous avons donc construit une organisation appelée *Yahad In Unum* (*Yahad* signifie « ensemble » en hébreu et signifie *In Unum* « dans un » en latin). Je me souviens que le cardinal Lustiger a dit que nous ne dirions pas *un* parce que nous ne sommes pas un, mais nous sommes *dans un* et *un* est Dieu. Maintenant, c'est une autre histoire. Nous sommes un groupe de 22 personnes, nous travaillons avec des universités et nous allons dans huit pays, 15 fois par an pendant 17 jours à chaque fois. Nous avons trouvé dans les fosses communes environ 1 à 1,3 millions de Juifs, il en reste 1 million à trouver ainsi que les tziganes. Nous sommes en mesure de révéler le crime et de comprendre ce qui se passait à partir du moment où les Allemands arrivaient à 6 heures du matin jusqu'au soir. Nous savons qu'ils n'ont jamais manqué leur déjeuner. Quand ils arrivaient le matin, ils essayaient de trouver des cuisinières et ils ont toujours fait un repas pour le déjeuner. Nous avons trouvé tous les détails des meurtres, étape par étape, car c'était public.

Et ce sera ma première réflexion, sur le thème « génocide et modernité ». En Union soviétique, vous n'avez pas de train, vous n'avez pas de clôture, vous n'avez aucun endroit comme ça. C'est un continent d'extermination, c'est un champ aujourd'hui. Il pourrait s'agir d'un jardin, d'une ferme, du tribunal au centre de la ville, cela pourrait être sous l'église, n'importe où, mais nulle part.

C'est la première chose que je veux porter à votre réflexion : c'était partout, c'était en public et personne n'en parlait. C'était très difficile pour moi d'accepter l'absence de secret. Tous les gens venaient voir. Je me souviens d'un petit village en Biélorussie où ils ont forcé les Juifs à danser pendant une heure. Une personne âgée a refusé de danser et ils l'ont frappée avec un fusil. Il y avait un orchestre biélorusse et à la fin de la danse, les Allemands ont dit à l'orchestre : « Maintenant que la danse est terminée, nous allons tuer les Juifs. ». Et tout le village est venu regarder.

Je vais vous donner un exemple. J'ai trouvé une grande école publique où le directeur avait réuni tous les enfants et dit : « Demain, il n'y a pas d'école parce que nous tuons nos ennemis, de sorte que vous êtes libres d'aller voir la fusillade des Juifs et le lendemain ce sera le sujet de la classe. ». J'ai trouvé trois vieilles dames qui étaient enfants à l'époque et elles m'ont raconté qu'ils se sont réunis dans la classe et se sont rendus ensemble sur le lieu de meurtre. Elle a dit, comme une enfant, « Il était trop tôt, il n'y avait pas de Juifs

et aucun Allemand, alors nous nous sommes tous assis ensemble sous un arbre et nous y sommes restés toute la journée et le lendemain c'était le sujet de la classe. ».

Je voudrais que vous compreniez que c'était n'importe où et que c'était en public. Je dis cela parce que dans la modernité, les massacres, les crimes contre l'humanité, sont également en public à cause de la télévision et les médias. Ils peuvent être n'importe où, la plupart du temps sans camp. Des gens sont tués au Darfour sans camp, au Rwanda avec très peu de camps, et aujourd'hui en Syrie sans camp. Nous entendons parler de ça, c'est en public, c'est partout et il y a une absence totale de réaction de la population.

Pour moi, la première question est : comment est-il possible de tuer autant de gens en public sans aucune réaction ou avec une réaction trop tardive ?

La deuxième question est : pourquoi faisons-nous ce travail à Yahad ? Pourquoi y a-t-il 22 jeunes (maintenant je suis le vieux) qui travaillent si dur à étudier les archives soviétiques et allemandes, à la construction de fichiers, à la traduction des témoignages, à faire des cartes, en participant à de nombreux colloques. Pourquoi ? Je me suis rendu en Ukraine, Russie, Biélorussie, Moldavie, Roumanie. Inconsciemment, nous avons construit des démocraties sur les fosses communes des autres. Savez-vous pourquoi il est très difficile de trouver ces charniers ? C'est parce que les gens cultivent des tomates ou des pommes de terre sur les charniers. Ce n'est pas une bonne raison. Je me souviens qu'une fois, alors que je pensais en trouver un sans en être très sûr, deux femmes sortirent de leur maison et dirent : « Père, Père ne prenez pas mon jardin. ». J'ai compris que sous le jardin étaient les Juifs.

Donc, mon premier point est que nous ne pouvons pas, nous ne *devons pas* construire une démocratie, un État moderne avec des valeurs chrétiennes, des valeurs humaines, quelles que soient les valeurs, sur les charniers des autres. Sinon, cela détruit totalement nos valeurs parce que les gens voient que nous construisons un nouvel état sur la tête de ceux qui ont été tués avant nous. Et au siècle dernier, cela s'est produit sur presque tous les continents.

Ce qui a changé au cours du siècle dernier, depuis le génocide des Juifs, c'est que les Juifs ont travaillé dur avec Yad Vashem principalement pour que l'on se souvienne non pas des noms des assassins, mais de ceux des victimes.

C'est mon deuxième point. Je vous donne un exemple. Pensez aux charniers ou au génocide au Cambodge. Si je vous demande de me donner le nom d'un tueur, tout le monde va dire Pol Pot. Maintenant, je vous demande de me donner un seul nom de victime. Je constate qu'habituellement, dans un génocide, nous nous rappelons du nom de l'assassin sans pouvoir nommer les victimes. Les gens se soucient assez du tueur pour lui faire un procès, et c'est très important. Mais qui se soucie des victimes ? Ils sont morts, c'est le passé. Les Juifs font le contraire. Vous souvenez-vous quand nous étions jeunes, il était presque impossible de trouver un livre sur Hitler mais il y avait le livre d'Anne Frank dans chaque famille. Même les gens qui ne savaient rien sur la Shoah avaient lu l'histoire d'Anne Frank. Les Juifs ont changé le sens de la mémoire. Les Juifs ont dit après le génocide : ce n'est pas Hitler ou Goebbels ou Himmler que nous devons garder en mémoire, mais toutes les Anne Frank, une par une. Le travail de Serge Klarsfeld est de trouver les noms de famille, la dernière image d'un bébé qui a été déporté. Yad Vashem enregistre le nom et l'histoire de chacun et vous ne trouverez pas là-bas de fichier sur Hitler et Himmler, mais les fichiers de toutes les petites filles.

Et je pense que nous devons garder cette leçon forte que les Juifs donnent à l'humanité. Mais malheureusement, pour les crimes de masse ou génocides modernes, nous continuons à ne nous souvenir que du nom de l'assassin. Donnez-moi le nom d'une victime au Darfour. Donnez-moi le nom d'une victime en Syrie. Mais nous nous souvenons de Bachar al Assad. Même dans la criminalité locale, quand j'ai vu la fusillade à Toulouse (bien sûr ce n'est pas un génocide), j'ai remarqué que les médias en parlaient en tant qu'« *Affaire Merah* », son nom. Mais les enfants qui avaient été tués n'avaient aucune « affaire ». Je pense que nous devons essayer de comprendre que les Juifs n'ont pas été tués pour rien. Nous devons adopter une nouvelle façon d'être, de forcer l'humanité à cohabiter avec ceux qui ont été tués et non pas avec les tueurs. Nous suivons le travail de Yad Vashem, Klarsfeld et d'autres afin de nous obliger à cohabiter avec les noms, les histoires des victimes, un par un.

Je travaille aussi beaucoup avec le gouvernement allemand parce qu'il soutient nos recherches. L'Allemagne est le seul pays qui reconnaît avoir commis un génocide. Je voyage dans de nombreux autres pays. Je vous déconseille d'oser dire à un pays qui a commis un génocide qu'il l'a fait. Je dirais donc que deux paramètres, le fait que l'Allemagne reconnaisse le génocide et le fait que les Juifs travaillent si dur pour garder la mémoire de chaque personne, ouvrent une nouvelle page dans l'histoire de l'humanité que nous devons garder ouverte pour les autres. C'est pourquoi je pense que nous devons aujourd'hui enseigner la Shoah pour prévenir le génocide.

Pour moi, c'est une partie du terrain sur lequel je travaille (comme je vous l'ai dit, il n'y a pas de camp, pas de train). J'ai donné des conférences dans 18 écoles à Hong Kong, les élèves étaient Européens et Chinois. Les personnes qui m'accompagnaient m'ont dit : « Ne parlez pas aux Chinois, ils s'en fichent. Parlez seulement aux Européens. ». Alors bien sûr j'ai fait exactement le contraire. Et donc, j'ai demandé aux Chinois : « Connaissez-vous les massacres de Nankin par les Japonais ? ». Ils ont dit : « Oui, oui, les femmes ont été violées et les hommes tués. ». Et j'ai dit : « La Shoah par balles en Union Soviétique par les Allemands, c'était Nankin tous les jours. ». Je pense que nous avons une façon d'enseigner la Shoah et cette partie du génocide sans camp ni train est malheureusement un vrai modèle. Je n'oublierai jamais la remarque qu'un vieil intellectuel polonais m'a faite. Il m'a dit : « Patrick, Hitler a fait une erreur. Il a fait Auschwitz. ». Et j'ai dit : « Pourquoi est-ce une erreur ? ». Il m'a répondu : « Parce que les Juifs sont de retour. Quand il n'y a pas de camp, ils ne reviennent pas. ». Il m'a fallu des années pour comprendre ce qu'il m'avait dit.

Enfin, je vais vous dire ce qui est à la base de ma conviction parce que je suis encore prêtre. Dans la Bible, Caïn a tué Abel, et la première question de Dieu à Caïn était « Où est ton frère ? ». Et je pense que depuis que je suis enfant, grâce à mon grand-père, par mon éducation, j'ai entendu cette question : « Où est ton frère juif d'Ukraine, de Biélorussie, de Russie, où est-il ? ». Il est sous les buissons. Parfois sous le marché comme un animal. Et la réponse de Caïn était une question aussi. Il a dit : « Suis-je le gardien de mon frère ? ». Ce n'est pas ma question. Je suis pour l'avenir, pas pour le passé. Mon frère est dans le passé, il est mort. Et vous souvenez-vous ce que Dieu a répondu ? « N'entends-tu pas que le sang d'Abel monte de la terre jusqu'au ciel ? ». Et le commentaire de Rachi dit que ce n'est pas le sang, mais les sangs, c'est à dire toutes les personnes qui seront tuées après.

Je pense que, quoi que nous fassions dans la modernité, nous ne pouvons pas, nous ne devons pas demander à Abel de garder le silence. Je vous remercie.

Mardi 2 juillet 2013

TEMPS DE MÉDITATION

Par Liliane Apotheker

Liliane Apotheker (France), Membre du conseil exécutif de l'ICCJ, Présidente de la commission programme Aix-en-Provence

Méditation juive laïque

Cette méditation a longtemps cherché ses mots, sans doute voulait-elle voir converger trop d'éléments.

Elle est partie d'une question : pourquoi nous appelons –nous « Amitié Judéo-Chrétienne, » plutôt que Conseil national des Juifs et des Chrétiens, ou Confraternité juive et chrétienne.

Elle est aussi adossée à notre thème, la Laïcité, en particulier celui de ce matin : « La Modernité peut-elle survivre sans religion » et s'inspire d'un texte d'Emmanuel Lévinas, paru dans *Difficile Liberté* : « Aimer la Thora plus que Dieu ». (Il s'agit d'une allocution prononcée à l'émission *Ecoute Israël*, le 29 avril 1955)

« Loving the Torah More Than God »

A la première question (pourquoi Amitié judéo-chrétienne), la réponse demeure intuitive. Elle correspond à ce que je ressens, mais ce sentiment est je le crois partagé par de nombreux juifs pas forcément croyants, mais néanmoins engagés dans le dialogue avec des Chrétiens le plus souvent croyants. Très souvent il s'agit de personnes ayant subi une blessure existentielle, devenue métaphysique. Jules Isaac était lui aussi de ceux-là.

Je ne suis pas sûre que Jules Isaac y soit pour quelque chose mais un premier projet de nos statuts y fait allusion : « L'AJC groupe tous ceux et celles qui, appartenant ou non à une confession déterminée, veulent travailler à l'établissement de la fraternité et de la paix spirituelles. » texte écrit en 1948 repris dans SENS 1995 -5 p. 198.

Jules Isaac tellement meurtri par la Shoah, s'adresse à tous et demande autre chose que le travail théologique. Il espère l'amitié de ces interlocuteurs.

-La Fraternité constitue en France avec l'Égalité et la Liberté le fondement trinitaire de la nation

-Mais l'Amitié est un élan du cœur, pas un programme politique, elle rend une dignité à l'homme auparavant méprisé et poursuivi, montre que sa peine et ses joies sont désormais partagées.

L'ami est celui avec qui on partage par choix ce qui fait le sel de la vie.

La fraternité est donnée, l'amitié est choisie.

Aimer la Thora plus que Dieu, nous dit Emmanuel Lévinas

Loving the Torah more than God

Ce texte se réfère à un autre texte donné pour un document écrit pendant les dernières heures de résistance du Ghetto de Varsovie. Il est en fait l'œuvre de Zvi Kolitz, un jeune juif de Buenos Aires et date de 1946 : Yossel Rakover parle à Dieu. « Yossel Rakover Talks To God »

(Je vous recommande de le lire, je ne le fais pas ici afin de ne pas revenir à la brutalité inouïe de la Shoah, mais plutôt de penser à partir d'elle)

Levinas s'interroge, comme nous tous, sur la signification

de la souffrance des innocents : « Ne témoigne-t-elle pas d'un monde sans Dieu ? » la réaction la plus immédiate ne serait-elle pas de devenir athée ?

Levinas questions : What is the meaning of the suffering of innocents ? Does it not prove a world without God, ... the simplest and most common reaction would be to decide for atheism.

Levinas répond : « Il y a sur la voie qui mène au Dieu unique un relais sans Dieu. Le vrai monothéisme se doit de répondre aux exigences légitimes de l'athéisme. Un Dieu d'adulte se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin. Moment ou d'après Yossel Rakover Dieu se retire du monde et se voile la face.

On the road that leads to the one God there is a way station where there is no God. Genuine monotheism owes to itself to respond to the legitimate demands of atheism .A grown man's God shows Himself in the very emptiness of a childish heaven.

According to Yossel Rakover this is the moment when God withdraws from the world and veils his face.

« Dieu qui se voile la face n'est pas, .une abstraction de théologien ni une image de poète. C'est l'heure ou l'individu juste ne trouve aucun recours extérieur, où aucune institution ne le protège .

The God who veils his face is neither,... a theological abstraction nor a poetic image . It is the hour when the just individual can find no external reprieve, when there is no institution to protect him.....

Mais Yossel dans sa souffrance reconnaît aussi que ce Dieu lointain, vient du dedans, intimité qui coïncide avec la fierté d'appartenir au peuple juif : « Au Peuple dont la Thora représente ce qu'il y a de plus élevé et de plus beau dans les lois et la morale »

« To the people whose Torah embodies the highest law and the most beautiful morality »

Disons plus simplement que pour nous dieu est concret par la Thora.

Lévinas poursuit en parlant d'un homme capable de répondre, capable d'aborder son Dieu en créancier et non point toujours en débiteur, et aussi un homme « capable de confiance en un Dieu absent » une attitude héroïque et il dit son attente :

« Il faut que Dieu dévoile sa face, il faut que la justice et la puissance se rejoigne, il faut des institutions justes sur cette terre.

Levinas speaks of a man capable of responding, capable of approaching God as a creditor and not always as a debtor, and also a man capable of trusting an absent God, a heroic attitude...

But God must reveal his Face, justice and power must be reconnected.

Lévinas conclut : « Mais seul l'homme qui avait reconnu le Dieu voilé peut exiger ce dévoilement »

Levinas concludes: « Only he who has recognized the veiled face of God can demand that it be unveiled »

J'ajoute à titre personnel que je reçois ses mots comme une demande d'abandon de tout triomphalisme religieux, une condition nouvelle qui doit advenir dans tous les monothéismes.

Mardi 2 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

La modernité peut-elle survivre sans religion ?

Par le Dr Gilles Bourquin

Dr Gilles Bourquin (Suisse), Pasteur de l'Église réformée évangélique de la République et Canton du Jura, Membre du Comité de rédaction du mensuel Évangile et Liberté

Introduction

J'espère ne pas trop vous surprendre en répondant tout de suite, de façon extrêmement simple et sans trop d'hésitations, à la question que vous me posez : « La modernité peut-elle survivre sans religion ? ». Ma réponse est non, et dans un premier temps, je vais vous présenter quelques raisons qui me permettent de répondre ainsi.

Cependant, dans une seconde partie de mon intervention, il me faudra ajouter à cette réponse une remarque importante : S'il est vrai que la modernité ne peut pas éliminer totalement l'esprit religieux ni se passer entièrement des religions effectives, elle modifie par contre en profondeur toutes les religions historiques qui entrent en contact avec l'esprit moderne. Nous avons donc une interaction forte entre la modernité et les religions. La modernité, avec son principe de liberté individuelle et celui de laïcité qui lui est intimement lié, limite fortement le pouvoir des religions instituées sur les individus. Inversement, l'esprit religieux empêche la modernité de s'accomplir totalement, la conduisant malgré elle à demeurer perpétuellement un projet inachevé.

CONDITION HUMAINE ET PROGRÈS MODERNE

Abordons donc la première partie de la conférence, avec la réponse à votre question : « La modernité peut-elle survivre sans religion ? ». La modernité est une culture relativement jeune dans l'histoire de l'humanité. Elle est âgée de cinq siècles si on compte depuis la Renaissance, ou de trois siècles si on compte depuis les Lumières. Depuis son apparition, la modernité a eu une influence planétaire croissante, à vrai dire encore jamais égalée. Si elle s'est d'abord imposée comme culture de référence, lors du colonialisme, elle apparaît aujourd'hui davantage comme une sorte de plateforme interculturelle.

Ma supposition est donc la suivante : Si l'immense majorité des cultures de l'humanité ne se sont pas soustraites au besoin de religion, mais y ont plutôt trouvé leur fondement, je peine à avoir tant de foi en la modernité, au point de croire que cette culture fournirait à l'humanité les ressources nécessaires pour se soustraire entièrement au besoin de religion.

Mon argumentation repose sur un postulat que je vais illustrer au travers de diverses situations historiques : Il existe une constellation de facteurs, dans la condition humaine, qui rendent sa composante religieuse irréductible. Il s'agit donc de définir quelles sont les conditions de l'existence humaine qui rendent la question religieuse inévitable, et de montrer que la culture moderne ne parvient pas à surpasser ces conditions.

La thèse inverse, qui fut l'argument clé de la modernité radicale dès le XIX^{ème} siècle, consistait à affirmer que le progrès moderne est suffisamment décisif pour modifier la

condition humaine, au point que l'homme moderne peut se passer de religion, contrairement aux civilisations qui l'ont précédé, qui étaient en réalité des stades inférieurs, moins développés et moins accomplis que la modernité. L'enjeu se situe donc dans la balance entre les notions de condition humaine et de progrès moderne.

La thèse positiviste, développée au XIX^{ème} siècle par le philosophe français Auguste Comte, présente le développement spirituel de l'humanité en trois stades. L'état théologique ou religieux, purement fictif, correspond à la vision primitive du monde, dominée par des puissances surnaturelles. Suit un état intermédiaire, dit métaphysique, au cours duquel la croyance aux êtres surnaturels est remplacée par des concepts abstraits. L'état final, scientifique ou positif, correspond à la modernité. La connaissance abandonne alors la recherche infructueuse des causes premières et des buts ultimes, pour se centrer sur les faits observables et réels, seuls utiles à la vie concrète de la société moderne.

Cette mentalité ultra-optimiste au sujet des vertus de la sécularisation et de la science a conservé sa crédibilité jusqu'à la première moitié du XX^{ème} siècle. Les inhumanités inouïes des deux guerres mondiales l'ont alors très profondément mise à mal. Depuis, la modernité a renoncé à se présenter comme un projet si massivement prométhéen. Elle en est revenue à son affirmation première de la liberté individuelle.

Mon argumentation, cependant, ne peut pas se limiter à montrer la vétusté de la thèse positiviste. Il y a des raisons très précises pour lesquelles je pense que la modernité ne peut pas davantage survivre sans religion que les autres cultures. De manière générale, je suppose que la modernité ne peut pas vaincre entièrement l'esprit religieux car celui-ci remplit certaines fonctions de nature métaphysique qui répondent à des limites de la condition humaine que la modernité ne supprime pas. En bref, la modernité ne propose pas de solution de remplacement à tous les problèmes fondamentaux assumés par la religion. Je rassemble ces problématiques en cinq formes de limitations de la vie humaine : La limitation de durée, de raison, de justice, de bonheur et enfin la limitation de sens.

La limitation de la durée

Commençons par la limitation la plus triviale. L'homme moderne peut bien essayer, comme l'ont fait avant lui les esprits claniques, de se projeter dans sa descendance, il n'en reste pas moins individuellement mortel. Chaque individu fait l'expérience des limites de son pouvoir : sa vie dépend de forces indépendantes de sa volonté. Ce manque de maîtrise de sa propre existence est à mon sens l'archétype de toute religion, l'expulsion du Paradis de Genèse 3, et la laïcité moderne ne peut prétendre surpasser cette problématique. Le segment fini de la vie humaine, entre la naissance et la mort, apparaît suspendu entre deux infinis qui suscitent en permanence la question de l'origine, du sens et du destin.

La limitation de la raison

Cette première limitation existentielle rejaille sur la limitation de la connaissance humaine. La philosophie des Lumières a tenté de surpasser la faiblesse des religions révélées, fondées sur l'autorité des traditions historiques, en affirmant le principe de la raison universelle, qui fut érigée en religion pure. La raison des Lumières était identifiée à l'Être suprême. Le Dieu du théisme fusionnait ainsi l'esprit moderne, rationnel, et l'esprit

religieux, irrationnel. La rationalité moderne exprimait clairement ce que les religions avaient entrevu confusément. Or, cette tentative trop précoce, trop absolue, n'a pas résisté à l'épreuve du temps, et la raison humaine est retombée dans son imperfection.

Le rationalisme critique du philosophe allemand Emmanuel Kant, qui conclut et surpasse l'esprit des Lumières, a fortement affirmé la limitation de la raison humaine, laquelle ne parvient pas à vaincre l'ignorance métaphysique fondamentale. La raison, dit Kant, peut connaître les phénomènes, le monde tel que l'homme le perçoit, mais elle ne peut pas connaître le noumène, l'être en soi, le monde tel que Dieu le voit. La modernité, après avoir tenté de connaître Dieu par la raison, en est venue à reconnaître son incapacité à atteindre la connaissance de la vérité absolue par des raisonnements théoriques.

La limitation de la justice

Ainsi, la porte vers la religion était à nouveau entrouverte. Restait à trouver le moyen d'allier la pensée moderne, consciente des limites de la raison, avec l'esprit religieux, qui prétend toucher le sacré. Kant proposa la piste de l'éthique, qui était en réalité sa principale préoccupation. La question qui le tourmentait était celle de la liberté : Comment se fait-il que l'être humain, défini par rapport à l'animal par sa conscience, sa liberté et sa responsabilité éthique, n'en reste pas moins dominé par sa sensibilité égoïste, de sorte que le monde historique, y compris en modernité, reste dominé par les injustices sociales ?

La limitation de la justice humaine est notre troisième thématique. Kant parvient à la conclusion, typiquement moderne, que l'être et le devoir être, le monde réel et le monde idéal, ne peuvent jamais être confondus. En d'autres termes, la société démocratique, fondée sur la liberté des individus garantie par l'Etat moderne, ne peut jamais être identifiée au Royaume de Dieu. La pensée moderne établit ainsi une distinction très nette entre l'ordre social, fondamentalement laïc et garant de la liberté individuelle, et l'ordre religieux, divin, transcendant, sacré. Mais d'un autre côté, la modernité reconnaissait ainsi son imperfection morale, son incapacité à réaliser la société parfaite, et donc la nécessité pour l'individu moderne de garder à l'esprit, dans ses actions concrètes, un idéal divin garantissant l'accomplissement de ses entreprises éthiques. La modernité et la religion, à ce stade, étaient à la fois profondément séparées et intimement liées. Implicitement, la modernité reconnaissait ici la nécessité formelle de la religion.

La limitation du bonheur

La quatrième limitation, celle du bonheur, fut surtout discutée au siècle suivant, avec la naissance du romantisme en réaction à la froideur du rationalisme des Lumières. Au XIX^{ème} siècle, l'industrialisation de la production économique rendit la condition ouvrière déplorable et inspira le communisme, qui était une réaction à l'indifférence de la bourgeoisie chrétienne. Une des expressions majeures de l'esprit de ce temps fut sans doute la théorie de Darwin, qui présenta l'existence terrestre comme une lutte pour la vie qui engendre en permanence la compétition, la sélection et la souffrance.

La modernité, loin de se comprendre comme un idéal, reconnaissait ici la tragédie du cosmos. La blessure du réel fut conscientisée à un tel point qu'elle en vint à renier toute espérance religieuse. Ce fut le temps de l'athéisme. Schopenhauer montra que l'homme est dominé par une pulsion de vie aveugle éloignée de toute raison, pulsion que Freud

définit comme l'inconscient, et Nietzsche comme l'orgueil, la volonté de puissance. La religion était bel et bien niée, mais au prix d'un désespoir si absolu qu'il portait en lui-même un germe religieux, manifesté par l'intérêt croissant pour les religions orientales.

La limitation du sens

Néanmoins, ce réalisme désabusé ne supprima pas l'émerveillement romantique pour la beauté de la vie. La nature évoquait un règne idéal, un Paradis que l'on croyait secrètement présent en chaque lieu et à chaque instant. Cette version moderne de l'esprit mystique affirma le sens de la vie en dépit de toutes ses flétrissures. Beaucoup de personnes reconnurent que la vie comporte en elle-même une valeur sacrée, une signification absolue, un sens indépendant de toute religion effective. Parvenue à ce stade, la modernité assumait la tension entre l'absoluité du sacré, d'un côté, et la valeur relative de chaque religion historique, de l'autre : l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme, l'islam, les autres religions, ainsi que leurs innombrables ramifications, recompositions, sectes, n'étaient que des variantes culturelles d'un même esprit religieux universel. La culture, porteuse de sens, limitait également le sens en l'enfermant dans des formes figées.

Au XX^{ème} siècle, avec la désillusion radicale qu'inspira la découverte de l'horreur nazie, un traitement radical de la question du sens s'imposa. La philosophie existentialiste conduisit une nouvelle fois la pensée moderne à se recentrer sur son noyau permanent : La question du sens est du ressort de l'individu, et l'objectif irréductible de la modernité consiste à garantir la liberté individuelle, contre toute tentation totalitaire ou millénariste, quelle que soit son inspiration, athée, despotique ou religieuse. A ce point, la modernité laïque, loin de détruire l'esprit religieux, se donnait pour double mission paradoxale, à la fois de garantir sa libre expression et d'interdire sa domination.

Synthèse intermédiaire : La persistance du religieux en modernité

Nous pouvons, à ce point, établir une première synthèse. Parfois, les intellectuels que nous sommes, habitués à traiter des questions complexes, peuvent exprimer des conclusions simples : La modernité ne fournit aucune solution définitive aux questions de la mort, de l'ignorance, de l'injustice, de la souffrance et de l'absurdité. Elle ne peut donc pas prétendre se passer de religion plus que ne l'ont fait les autres cultures. La modernité peut tout au plus assouplir ces problématiques, mais ne peut les résoudre entièrement. La médecine moderne peut retarder et adoucir la mort, mais ne la supprime pas ; la science augmente la connaissance, mais ne l'achève pas ; la démocratie peut diminuer l'injustice en accordant un droit comparable aux individus, mais elle n'élimine pas le mal ; la vie moderne tend à diminuer les souffrances quotidiennes, mais on sait aussi qu'elle en crée de nouvelles, plus subtiles, de sorte que la question du sens demeure sur la sellette. Dès lors, il serait prétentieux pour la modernité d'oser se passer de religion, de même qu'il serait prétentieux, pour une religion quelconque, d'oser se passer de l'ouverture d'esprit moderne en affirmant sa complète suffisance dans tous les domaines de la culture.

En modernité, le champ de la religion n'est donc aucunement fermé. Ces questions demeurent ouvertes, et si je comprends bien l'esprit de la laïcité moderne, elle ne se donne ni pour fonction de les résoudre ni d'en interdire l'expression, mais plutôt d'en réguler le déploiement social, en empêchant qu'une réponse religieuse ne l'emporte

massivement sur les autres réponses possibles. Je considère que la laïcité moderne ne doit être ni le juge ni le fossoyeur de la religion, mais plutôt son arbitre. Lorsqu'elle s'érige elle-même en religion de substitution, la laïcité s'abuse elle-même et outrepassa ses fonctions. Les jeux de pouvoir, sur le plan social, entre les forces laïques et les institutions religieuses, font maintenant l'objet de la deuxième partie de mon intervention.

LES RELIGIONS EFFECTIVES ET LA FONCTION RELIGIEUSE

Il existe de multiples manières de définir la religion. Elles se répartissent grosso modo en deux groupes. Les définitions factuelles partent des faits concrets, et considèrent les religions comme des communautés humaines traditionnelles, caractérisées par le lien qu'elles établissent d'autorité entre la réalité présente et des étages supérieurs de réalité. Ces définitions décrivent donc davantage les religions que la religion, tandis que les définitions fonctionnelles, elles, cherchent à décrire la religion à partir de son but. Vous pouvez constater que toute ma présentation, jusqu'ici, était fondée sur une définition fonctionnelle de la religion. Ma conception reposait sur le postulat que la religion a pour but de compenser, voire même de combler les limitations, les insuffisances, les faiblesses de la vie présente, en établissant un rapport avec des réalités ou des êtres supérieurs.

Il faut reconnaître que cette définition n'est pas tout à fait complète, car la religion n'a pas seulement pour fonction de combler des lacunes existentielles, mais aussi de gérer la vie présente en posant des croyances structurantes, en suscitant une vie communautaire et en fournissant des règles éthiques. Cet aspect est mieux pris en compte par les définitions factuelles, qui sont généralement plus restrictives. Certains régimes totalitaires ou certains sports de masse, par exemple, peuvent assumer certaines fonctions de la religion, sans être dans les faits des communautés religieuses.

Si donc, on repose votre question en considérant maintenant non plus la fonction religieuse dans son ensemble mais les institutions religieuses historiques, la réponse est-elle différente ? La modernité peut-elle survivre sans les religions (au pluriel) ? Dans la mesure où les religions historiques assument la fonction religieuse, nous avons vu qu'il est difficile de les éliminer complètement, mais dans la mesure où ces mêmes religions constituent des pouvoirs réels, des autorités publiques, elles entrent en conflit avec les autorités laïques. Faut-il distinguer nettement l'espace laïque de l'espace religieux, comme l'exige la laïcité stricte, ou faut-il au contraire admettre que ces deux espaces se recoupent inévitablement, et qu'il reste toujours une influence religieuse dans l'espace laïc ?

Le monothéisme et la modernité : des perspectives historiques d'universalisation

Pour mieux saisir les enjeux historiques et politiques de cette question moderne, il s'agit de bien percevoir qu'elle découle elle-même d'un processus qui débute au sein même de l'histoire des religions. On ne peut donc pas séparer trop radicalement une époque prémoderne, qui serait dominée par les pouvoirs religieux, de l'époque moderne qui correspondrait à la laïcisation du monde et à la sortie de la religion.

En effet, le monothéisme lui-même peut être compris comme une première étape de laïcisation du monde. Par rapport au polythéisme ambiant, aux religions païennes qui vénèrent la nature ou à la mythologie qui projette les conflits politiques dans la sphère du sacré, le monothéisme projette le divin dans un au-delà radical, dans la sphère de l'innommable et de l'intouchable, en se démarquant ainsi de toute idolâtrie.

L'idée monothéiste d'un Dieu unique contient implicitement le projet de remplacer les religions locales, vénérant chacune des divinités concurrentes, par une seule religion universelle se référant à un Dieu plus élevé, et donc aussi plus abstrait du cosmos, rendant le monde moins religieux, plus laïc. Les sanctuaires locaux sont censés renvoyer à un sanctuaire plus universel, qui peut lui-même devenir céleste ou intérieur, comme dans la mystique. Le monothéisme ouvre donc, dans sa posture même, deux processus historiques fondamentaux que l'on retrouve sous une forme un peu différente dans la genèse de la modernité : l'universalisation et l'intériorisation, que l'on appelle aussi spiritualisation.

Du côté de la modernité, c'est à la Renaissance que le mot religion a été pour la première fois utilisé au pluriel. Avant, la *religio* désignait exclusivement la religion chrétienne, les autres religions étaient considérées comme *superstitio*, c'est-à-dire fausses religions. Dans la chrétienté du Moyen-Âge, l'unité de la société occidentale passait par l'adhésion à une unique Eglise dite universelle, catholique (c'est le sens de ce mot), qui établissait un pont entre la hiérarchie humaine et le pouvoir céleste. On connaît le sort réservé non seulement aux juifs dans ce système (la condition du ghetto), mais aussi à toute foi non assimilable.

Le théologien catholique Nicolas de Cuse, à la Renaissance, est le premier à utiliser le mot *religio* au pluriel. Il est chargé par le Pape de gérer les relations avec l'islam. L'effet de cette mutation est considérable : La modernité naissante invente ainsi un nouveau concept, celui de « religions » au pluriel, capable d'inclure progressivement toute une série d'autorités traditionnelles à l'origine moins comparables qu'on ne le pense aujourd'hui. L'islam, le judaïsme, sont-ils des *religio* au même titre que le catholicisme ? Et plus tard, au XIX^{ème} siècle, l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme, sont-ils sans problème des *religio* au même sens que le christianisme ? Le protestantisme, par exemple, a souvent refusé énergiquement d'être considéré comme une *religio*. Karl Barth a voulu le définir comme l'unique non-*religio*, se démarquant ainsi de tous les systèmes religieux.

On le perçoit bien, l'utilisation d'un mot commun pour désigner les différentes constellations du croire de l'humanité a eu un effet universalisant. De façon plus pointue, on pourrait parler d'un processus de domestication des religions par la modernité. De même que le monothéisme centralise et purifie le culte, la modernité tend à neutraliser les tensions entre les traditions en considérant les différents monothéismes et les autres religions sur le même plan, celui des croyances. L'espace laïque tend à devenir ainsi un support multiculturel et inter-religieux, un terrain d'entente plus qu'une option spécifique. Être placés ensemble sur un carrousel des religions n'est certes pas une condition très agréable, mais elle l'est certainement plus que leurs guerres dérégulées pour la domination du monde. En reprenant le titre de l'ensemble de notre colloque, je suppose que la laïcité est à la fois une chance et un défi pour les religions : c'est n'est pas « ou » mais « et ». Cette configuration ne fait d'ailleurs qu'épouser la structure politique des démocraties modernes, qui placent tous les individus sur un fond d'égalité de droit, réunissant les divers partis politiques dans une chambre parlementaire chargée de gouverner la nation.

Judaïsme et christianisme

Etymologiquement, le mot *religio* peut dériver de deux verbes latins : *relegere*, relire, et *religare*, relier. La *religio* relie d'une part le présent au passé, en fondant l'autorité d'une

tradition, et relie d'autre part la réalité terrestre au monde suprahumain au moyen du culte. Dans l'Antiquité tardive, ces deux définitions du mot *religio* ont fait l'objet d'un âpre débat. Dans cette perspective, on peut se demander comment le judaïsme et le christianisme sont-ils des *religio* ? Est-il pertinent d'affirmer que le judaïsme, en mettant en valeur une Loi transmise par Dieu en héritage éthique à l'ensemble de l'humanité, insiste davantage sur la dimension *relegere* de la *religio* ? La constante réinterprétation (ou relecture) de la Thora, au travers de la Michna puis de la Gémara, formant ensemble le Talmud, appelle à chaque époque un commentaire nouveau visant à adapter la pratique de la Loi à la casuistique propre de son temps. Au sein du judaïsme, l'universalisation consiste à saisir la Loi transmise à Israël comme une bénédiction adressée à l'humanité entière, sans que cela ne suppose un prosélytisme visant la conversion au judaïsme.

D'autre part, le christianisme n'insiste-t-il pas davantage sur la dimension *religare* de la *religio* ? Il y a eu, d'abord informellement de la part de Jésus, puis de façon dogmatique de la part d'une partie de la communauté chrétienne conduite par l'apôtre Paul, rupture avec la tradition interprétative de la Loi. Le christianisme, ayant spiritualisé et intériorisé la Loi, l'a réduite au commandement d'amour universel envers Dieu et envers les hommes. Dans un sens, il est vrai que la mystique de l'union à Dieu l'a alors emporté sur la dimension proprement éthique. Mais cette vue est incomplète, car chez l'apôtre Paul tout au moins, l'exigence de la Loi est maintenue symboliquement pour accentuer l'incapacité de l'homme à être juste devant Dieu, et donc la nécessité de la grâce, du pardon, que l'on trouve au moyen de la foi (*religare*) et non au moyen de la Loi (*relegere*).

Alors que le judaïsme a laissé ouverte l'interprétation de la Loi, le christianisme a été conduit à fixer un canon définitif de sa doctrine articulante étroitement la théologie, la mystique et l'éthique. Du coup, la pratique de la Loi ne constituant plus l'essentiel de la *religio*, celle-ci est devenue prosélyte, avec tous les risques que cela comporte. Le conflit judéo-chrétien s'est ensuite envenimé avec la question du martyr de Jésus et l'accusation de déicide perpétrée contre les juifs, à l'encontre même du principe de la théologie chrétienne, qui veut que le Christ soit mort pour le salut de tous les hommes.

Il a fallu attendre l'avènement de l'étude historico-critique des textes sacrés, au XIX^{ème} siècle, pour que la polémique judéo-chrétienne trouve ses premières formes d'apaisement. A la même période, la clôture des ghettos a contribué à ouvrir le judaïsme à la société séculière, donnant notamment naissance, comme dans le christianisme, à des courants du judaïsme libéral favorables à la modernité. Savants juifs et chrétiens se sont alors mis à lire les textes évangéliques en les débarrassant des présupposés de lecture de l'ère chrétienne, et la judéité de Jésus est apparue plus nettement. La posture conciliatrice de Jules Isaac est elle-aussi héritière de cette relecture moderne de l'histoire.

Il est intéressant de constater que c'est bien l'avènement de l'espace laïc, avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat au siècle des Lumières (notamment lors de la Révolution française) qui a progressivement permis le rapprochement du judaïsme et du christianisme. L'étude historique des textes scripturaires a servi de plateforme commune. Cependant, l'entrée du judaïsme dans la vie séculière a coïncidé avec l'apparition d'un nouveau risque, celui de son « assimilation » et donc de sa perte d'identité. Comme les autres religions, le judaïsme et le christianisme oscillent aujourd'hui entre des tendances particularistes, isolationnistes et d'autres plus universalistes, cherchant leur équilibre entre un repli sur soi fondamentaliste et la dissolution identitaire.

LA MODERNITÉ REMISE EN CAUSE PAR LA POSTMODERNITÉ

Nous avons affirmé de diverses manières, lors de cette conférence, que la laïcité moderne ne se donne pas pour objectif de se substituer aux instances pourvoyeuses de sens, mais de garantir la liberté des individus en plaçant les diverses offres religieuses côte à côte, tout en favorisant leur dialogue. Or, il n'est pas garanti que cette entreprise aboutisse au résultat escompté. L'autre version des faits, moins optimiste, consiste à penser que la laïcité moderne finit par dissoudre toute forme de foi dans une religiosité confuse entièrement pragmatique et agnostique. La mentalité religieuse que nous désignons par le terme de « spiritualités mondaines » serait le résultat de cette lente érosion de la foi monothéiste, sécularisée en une nouvelle forme de polythéisme postmoderne. Dans cette religiosité quotidienne, le vrai serait remplacé par l'utile et le juste par la pratique, de sorte que cette religion voudrait que les dieux soient au service des hommes, contrairement à l'éthique monothéiste selon laquelle l'homme est le serviteur de Dieu.

La modernité, après avoir produit la sécularisation du monothéisme, aboutirait au retour d'un polythéisme postmoderne à l'échelle planétaire, dans lequel chaque religion serait considérée comme une expression relative de l'esprit religieux universel. Or, force est de constater que cette croyance en un monde immanent enchanté de mille dieux correspond mieux aux conceptions panthéistes orientales, qui sacralisent la nature, qu'aux monothéismes abrahamiques qui désacralisent la nature en renvoyant le divin à la transcendance. Il se pourrait que nous assistions donc, du moins en Europe, à la fin de l'esprit monothéiste et au retour des sagesse religieuses préchrétiennes. Cette hypothèse expliquerait l'engouement croissant pour le bouddhisme et la désaffectation des Eglises.

Il est probable qu'aujourd'hui, le modèle moderne d'une laïcité servant de support au dialogue des religions, et le modèle postmoderne d'une dissolution de la foi monothéiste, expliquent de façon complémentaire la complexité de notre situation religieuse. L'enseignement que nous pouvons tirer de cette situation est double. D'une part, nous sommes amenés à constater que toutes les religions s'articulent sur un donné commun, celui de la condition humaine. D'autre part, leur neutralisation n'est pas possible, car leurs différences sont telles que sans les dénaturer considérablement, il n'est pas possible d'adhérer intellectuellement à toutes les croyances à la fois.

Un champ commun, tout d'abord. Le brassage auquel sont soumises les traditions religieuses laisse apparaître des thématiques dites « transversales », car elles se retrouvent en chaque religion ou presque. La question du mariage, par exemple, touche à la structure socio-culturelle de la cellule reproductive minimale de l'espèce humaine. Elle se retrouve par conséquent en chaque religion ou presque sous d'innombrables variantes. Autre exemple, la circoncision est certes un rite propre au judaïsme, mais étant donné qu'il touche à l'humain, il implique un domaine de la réalité à propos duquel chacun peut avoir un avis. En d'autres termes, puisqu'elles parlent différemment de sujets concernant la vie humaine commune, les religions sont appelées à dialoguer si elles veulent cohabiter. Ce premier point me paraît incontournable et inséparable du second, qui est l'absence d'un noyau commun suffisant à fédérer facilement les différentes religions. On peut bien dire que toutes les religions renvoient à une réalité supérieure et invisible, mais les médiations vers cette réalité diffèrent tellement d'une religion à l'autre, que la recherche d'un dénominateur commun paraît une entreprise bien hasardeuse. Il demeure aujourd'hui vraiment difficile d'être juif, chrétien, musulman, bouddhiste, chamaniste et athée à la fois.

Quelles sont donc, pour conclure, les pistes qui s'offrent à nous ? Nos chemins se situent entre la dissolution postmoderne dans l'agnosticisme, d'un côté, qui revient à admettre que tout est vrai et faux à la fois, et les replis identitaires de type fondamentaliste, de l'autre, qui bétonnent la vérité dans un espace sécurisant mais clos, avec un risque non négligeable de générer de la violence contre ce qui est perçu comme étranger, impur et dangereux.

Parmi les pistes de solutions que je qualifierais d'intelligentes, il y a la prise en compte réfléchie d'interactions possibles, sans exclusion radicale des autres postures et sans adhésion confuse non plus. A mi-chemin du relativisme et de l'absolutisme, il y a ce que j'appellerais volontiers la dogmatique combinatoire. En tant que chrétien, sans renier ma foi, je peux par exemple juger pertinente la conception judaïque de la Loi comme projet éthique de bénédiction pour l'humanité. Je peux aussi reconnaître certaines proximités de la foi protestante avec la foi de l'islam. Je peux juger instructives certaines formes de méditation bouddhistes, qui peuvent servir de complément à la prière chrétienne, ou servir de miroir me permettant de comprendre mieux ma propre foi. Ces emprunts transversaux ne me conduisent pas à renier la foi chrétienne, ni à tout relativiser, mais à penser par exemple que le Dieu de la Bible a distribué sa sagesse dans plusieurs cultures humaines, tout en accordant un éclairage particulier aux monothéismes abrahamiques.

CONCLUSION

J'en viens à ma conclusion, sous forme de brève reprise de mes principales thèses : J'ai premièrement supposé que la modernité ne peut pas se passer de la fonction religieuse, car elle ne parvient pas à vaincre entièrement les limitations de la vie humaine que sont la mort, l'ignorance, l'injustice, la souffrance et l'absurdité.

J'ai ensuite précisé que la modernité, en affirmant la liberté des citoyens et la laïcité de l'Etat, impose certaines contraintes juridiques aux traditions religieuses et parvient ainsi à modifier leur esprit en profondeur, en insufflant une mentalité libérale qui remet en cause certains aspects des orthodoxies traditionnelles.

J'ai enfin montré que les religions instituées et les mentalités religieuses, à leur tour, persistent en modernité et transforment en profondeur la notion même de laïcité, en interrogeant constamment son programme sans parvenir à s'en défaire entièrement. Les laïcités et les religions ont donc de longs jours devant elles.

Je vous remercie pour votre écoute.

Mardi 2 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

La modernité peut-elle survivre sans religion ?

Réponse de Debbie Weissman à la conférence de Gilles Bourquin

Dr Deborah Weissman (Israël), Présidente de l'ICCI, le conseil international des Chrétiens et des Juifs

C'est un honneur d'avoir été invitée à répondre à cette intervention brillante. Cette intervention est vraiment un *tour de force* intellectuel, montrant que la clarté, la bonne organisation et la profondeur peuvent aller de pair. Il y a beaucoup de points avec lesquels je suis entièrement d'accord, de sorte que je pourrais presque dire simplement : «*D'accord, moi aussi.*» Presque, mais pas tout à fait.

Nous sommes certainement d'accord sur le point essentiel, à savoir que la modernité a besoin de la religion et des religions. Je voudrais faire une comparaison avec un autre domaine très différent, celui du sport. Une personne peut se passer de sport, j'en suis moi-même un exemple. Je dis toujours que c'est bien que l'industrie internationale du sport ne dépende pas de moi, parce que si c'était le cas, des millions de personnes seraient sans travail. Mais je pense que les sociétés ont besoin de sport, pour toute une série de raisons. Certaines, comme pour la religion, sont liées à des sources d'identité, de sens, d'appartenance, d'enracinement, de valeurs, d'histoire personnelle. Les individus peuvent survivre sans religion, mais pas la société dans son ensemble.

D'une manière très semblable à celle que le docteur Bourquin a utilisée pour développer son argumentation, j'ai le plaisir de citer le révérend Bill Vendeley, responsable d'une organisation appelée « Religions pour la Paix ». Je l'ai entendu il y a quelques années suggérer que nous ferions bien d'écouter la sagesse accumulée au sein des différentes traditions religieuses. Après tout, les religions du monde ont été présentes, dans certains cas, depuis des milliers d'années, et, dans d'autres cas, « seulement » depuis des centaines d'années, mais c'est aussi une longue période. Dans cet intervalle de temps, elles ont toutes eu des échanges au sujet de deux questions fondamentales : 1) Qu'est-ce que cela signifie de vivre une vie bonne en tant qu'être humain ? 2) Qu'est-ce que cela signifie de vivre en communauté ?

Maintenant, il y a trois points que je voudrais soulever, en termes de léger désaccord avec le docteur Bourquin. Tout d'abord, je ne pense pas que les religions fournissent effectivement des réponses. Dans quelques cas, elles le font, mais en général, elles nous aident à affiner et améliorer les questions et aussi à développer différentes façons de penser leur sujet.

Deuxièmement, même avec la religion, nous ne sommes pas toujours assurés que nous serons justes et aurons un comportement éthique. J'aimerais que ce soit le cas. Peut-être que la solution réside dans une sorte de synthèse entre la religion et les Lumières. Mais il y a des gens religieux appartenant à différentes religions, y compris au judaïsme, qui sont beaucoup plus modernes que je ne le suis, technologiquement, et qui pourraient même envisager de se considérer comme éclairés, mais je crains profondément pour l'avenir de la société avec leur présence.

Pour finir, nous sommes en désaccord sur la relation religion / l'État en général et de la laïcité française en particulier. J'ai fait allusion à notre séance d'ouverture pour laquelle, en tant que personne de l'extérieur, je peux avoir une approche différente. Je crois qu'il existe différents modèles de relations entre religion et État qui fonctionnent, dans des contextes différents. La Grande-Bretagne possède une Église d'État avec la liberté pour les membres d'autres religions, ainsi que pour les athées et les agnostiques.

Les écoles juives d'Australie ont prospéré, en recevant l'aide du gouvernement et la communauté juive a été libre de s'épanouir. La séparation complète n'est pas le seul modèle acceptable, à mon avis.

Je suis aussi en désaccord, à la fois sur le principe et la stratégie, avec l'interdiction française sur le hijab en public. Je peux comprendre qu'on ne veuille pas que des gens cachent leurs visages. Je ne comprends pas l'interdiction portant sur ce qui dissimule les cheveux.

Merci pour le plaisir intellectuel et le défi de préparer une réponse à ce document.

Mardi 2 juillet 2013

SÉANCE DÉDIÉE À LA MÉMOIRE DE RUTH WEYL

Par le Dr Eva Schulz-Jander

Dr Eva Schulz-Jander (Allemagne), Présidente de l'Association des amis et promoteurs de la Maison Martin Buber

À la mémoire de Ruth Weyl

Je me sens grandement honorée d'avoir été invitée à prendre la parole à la mémoire de Ruth, même si je trouve difficile d'exprimer mes pensées en cette occasion qui m'émeut profondément. Nous venons de voir Ruth dans le court film qui nous a été présenté et il me semble qu'elle est ici avec nous dans cette salle; mais c'est en fait son esprit qui est au milieu de nous.

La présente conférence est différente de toutes les autres, car elle a lieu sans Ruth. C'est Ruth qui m'a initiée au travail du CICJ et m'a invitée par la suite à m'engager avec elle auprès des Amis et promoteurs dont elle était l'âme depuis les débuts.

Ruth était l'une des dernières représentantes d'un groupe très spécial de Juifs européens. Née en 1924 dans une famille juive d'entrepreneurs de Berlin, une famille qui a dû à un certain moment se déplacer de l'Est vers l'Ouest, elle est passée d'une communauté religieuse vers un milieu urbain où l'identité juive était quand même forte. Sa vie était un paradigme de l'histoire juive européenne. Elle était l'histoire vivante.

Élevée dans une famille libérale, elle n'a jamais craint de parler haut et fort pour exprimer ses opinions. Après une enfance heureuse, elle a connu l'exclusion, la persécution puis l'expulsion. Forcée de quitter Berlin où elle jouissait d'une existence paisible, la famille a fui vers la Palestine de l'époque, où elle a amorcé, avec beaucoup de courage, une vie nouvelle tissée de difficultés. Elle a contribué à la construction du nouvel État d'Israël, puis elle est retournée avec son mari et ses deux filles en Europe, plus précisément en Grande-Bretagne. Après son retour en Europe elle s'est engagée dans le dialogue interreligieux sur l'ensemble du continent européen, notamment en Allemagne. En 2008, le président de la République, Horst Köhler, lui a décerné l'une des plus hautes distinctions de ce pays, la Bundesverdienstkreuz, pour souligner sa contribution inlassable à la compréhension mutuelle entre Allemands et Juifs et entre Juifs et Chrétiens.

Ruth Weyl était une bâtisseuse de ponts. Elle atteignait l'esprit des gens, mais surtout elle touchait leur cœur. Elle était l'âme de notre organisme.

Nous, les Amis et promoteurs de la Maison Martin-Buber, avons à poursuivre l'œuvre qu'elle a entreprise: nous le lui devons. Et c'est ce que nous ferons, guidés par son esprit.

Mardi 2 juillet 2013

SÉANCE DÉDIÉE À LA MÉMOIRE DE RUTH WEYL

Par le Dr Deborah Weissman

Dr Deborah Weissman (Israël), Présidente de l'ICCJ, le conseil international des Chrétiens et des Juifs

C'est à moi que revient le triste devoir de convoquer cette session à la mémoire de notre chère amie et collègue Ruth Weyl, qui nous a quittés à la mi-mai cette année. Levons-nous pour observer une minute de silence à sa mémoire.

C'est la première conférence du CICJ à laquelle je participe sans la présence de Ruth. Il est difficile de ne plus entendre le point de vue de Ruth à une réunion du conseil de direction, de ne plus m'asseoir près d'elle pour la prière juive du matin, de ne plus bénéficier de son humour, de son élégance et de son goût de vivre. Elle me manque particulièrement ici à Aix, parce qu'elle était si merveilleux trait-d'union entre les univers anglophone et francophone. Ruth avait hâte de participer à la présente conférence depuis que nous avions commencé à la planifier.

Ruth était quelqu'un de très aimant et elle m'a souvent appelée de Londres simplement pour me dire bonjour. Pour une personne qui se disait partisane de la sécularité, elle passait beaucoup de temps à la synagogue et pour une personne dont les remarques commençaient habituellement « Bien sûr, je ne suis pas théologienne... », elle avait des perspectives théologiques très intéressantes.

Ruth était la mémoire organisationnelle vivante du CICJ. Pendant des décennies, elle a consacré son énergie et sa vitalité apparemment inépuisables à la promotion du dialogue entre les Juifs et les Chrétiens au sein du CICJ, et aux échanges entre Juifs, Chrétiens et Musulmans au sein du Forum abrahamique, tant au plan local qu'à l'échelle nationale et internationale. Ses engagements exceptionnels lui ont valu la Médaille d'or inter-confessionnelle et le Prix international Sir Sigmund Sternberg.

Un jour, dans un courriel personnel, elle m'a écrit : « Je fais toujours attention à mes réactions, pour ne pas donner l'impression que « la vieille dame pense qu'elle sait tout » ». En fait, elle savait beaucoup de choses et ses connaissances, comme sa sagesse et son amitié, vont nous manquer énormément. Que sa mémoire soit bénie.

Mercredi 3 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

Table ronde : LA LIBERTÉ D'EXPRESSION ET LE BLASPHEME

Par le Prof. Jean Duhaime

Pr Jean Duhaime (Canada), Professeur à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Domaine : Bible hébraïque, judaïsme ancien, textes de Qumrân, dialogue judéo-chrétien

Dans le texte de présentation du thème de la conférence de 2013 (p. 2), Olivier Rota nous invite à considérer « les relations réciproques des religions et de la société profane ». La question de la liberté d'expression et du blasphème se situe précisément à cette interface.

Une des formulations bien connue du concept de *liberté d'expression* est celle de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (art. 19) :

« Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit. »

Un autre document des Nations Unies, *Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (1966, art. 19) précise cependant que l'exercice de ce droit peut

« être soumis à certaines restrictions qui doivent toutefois être expressément fixées par la loi et qui sont nécessaires:

a) Au respect des droits ou de la réputation d'autrui;

b) A la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publiques. »

La notion de *blasphème* provient de la sphère religieuse. Même si la définition du blasphème varie selon les religions, on l'associe généralement « la moquerie diffamatoire, l'insulte, la calomnie ou la malédiction proférée contre une divinité par des paroles, des écrits ou des actions » (Beck 2007, p. 119). La notion peut s'étendre plus largement et l'histoire des religions démontre que pratiquement toute forme d'offense envers la religion peut être considérée comme un blasphème à un moment ou l'autre et être punie, par les autorités religieuses ou civiles, de peines plus ou moins sévères, pouvant aller jusqu'à la mort.

La tension entre la liberté d'expression et le blasphème s'est avivée la fin des années 1980 dans plusieurs pays pour diverses raisons, notamment à cause de la pluralité plus évidente et de l'affirmation plus forte des religions et des convictions. La publication de la nouvelle de Salman Rushdie, *Les versets sataniques* (1988), celle de caricatures du prophète de l'Islam dans des médias européens et d'autres incidents du même genre, les accusations de blasphème portées contre des personnes appartenant à des minorités religieuses dans certains pays à majorité musulmane, ont ravivé cette tension et provoqué un débat, toujours en cours, sur les limites de la liberté d'expression et sur l'opportunité de réprimer par des mesures légales ce qui est considéré comme blasphématoire ou diffamatoire par un ou des groupes religieux.

Dans ce contexte, j'aimerais attirer l'attention sur quelques documents récents. En 2010, La Commission européenne pour la démocratie par le droit (Commission de Venise) a publié un important rapport dans un ouvrage intitulé *Blasphemy, insult and hatred : finding answers in a democratic society*. Au terme de son examen attentif et d'une réflexion sur la législation européenne sur la blasphème, la diffamation religieuse et l'incitation à la haine religieuse, la Commission recommande à la fois des sanctions criminelles, rigoureusement encadrées, contre l'incitation à la haine, incluant la haine religieuse, et l'abolition des lois sur le blasphème encore en vigueur dans quelques États européens, bien que généralement peu ou pas appliquées (par. 89).

Les conclusions de cette commission européenne rejoignent les propositions présentées par un groupe d'experts suite à plusieurs ateliers de travail organisés par le Haut-Commissariat aux droits de l'homme des Nations Unies. *Le Plan d'action de Rabat*, adopté en octobre 2012, réaffirme la nécessité de promouvoir à la fois la liberté de religion et la liberté d'expression (par. 10), tout en combattant l'incitation à la haine (par. 14). Il suggère fortement aux États qui ont des lois sur le blasphème de les abolir et d'adopter plutôt « des lois exhaustives contre la discrimination qui incluent des mesures préventives et punitives pour combattre efficacement l'incitation à la haine » (par. 19).

Dans son rapport du 24 décembre 2012 au Conseil des droits de l'homme des Nations Unies, Heiner Bielefeldt, Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction, recommande aux États de

« mettre en œuvre le Plan d'action de Rabat sur l'interdiction de l'appel à la haine nationale, raciale ou religieuse qui constitue une incitation à la discrimination, à l'hostilité ou à la violence. [...] Les États devraient promulguer des lois qui protègent les membres des minorités religieuses ou de conviction, en ayant une compréhension claire du statut normatif universel de la liberté de pensée, de conscience, de religion et de conviction, droit fondamental qui touche à la fois les personnes, les communautés et les infrastructures, ainsi que les dimensions privées et publiques de la religion et de la conviction (par. 63-64).

Mais le Rapporteur souligne également, que par respect pour la liberté de religion ou de conviction,

« les États devraient abroger toutes les dispositions du droit pénal qui sanctionnent l'apostasie, le blasphème et le prosélytisme car elles peuvent empêcher des personnes appartenant à des minorités religieuses ou de conviction d'exercer pleinement leur liberté de religion ou de conviction (par. 66).

Ces nouveaux développements nous invitent à approfondir la réflexion sur le rapport entre la liberté d'expression, chère aux sociétés démocratiques contemporaines, et la notion de blasphème héritée des traditions religieuses, mais aussi à l'élargir aux notions connexes introduites dans la discussion.

Cela peut se faire de différentes manières : 1) en remontant aux sources de la notion de blasphème dans les textes sacrés et en examinant leurs diverses interprétations au cours de l'histoire; 2) en étudiant la manière dont la répression du blasphème mais aussi la tolérance religieuse ont été conçues et mises en œuvre au cours de l'histoire et le sont aujourd'hui; 3) en explorant le déplacement qui a recadré le débat sur le blasphème et la

liberté d'expression en faisant intervenir les notions d'incitation à la haine religieuse et de liberté de religion.

Nous sommes également conviés à chercher comment, dans nos sociétés pluralistes actuelles, nous pourrions contribuer à promouvoir concrètement non seulement la liberté de religion et d'expression, mais aussi la communication, le dialogue le respect et l'estime entre les personnes et groupes de religions ou de convictions différentes.

Présentation des intervenants

Trois experts nous guideront ce matin pour amorcer cette tâche commune :

Prof. Dominique Avon

Professeur d'Histoire contemporaine à l'Université du Maine (Le Mans) et enseignant à Sciences Po (Paris), Dominique Avon coordonne la communauté HEMED ([Histoire euro-méditerranéenne](#)). Il est membre du laboratoire CERHIO (Centre de Recherches Historiques de l'Ouest - UMR 6258). Derniers ouvrages parus : *Hezbollah : A History of the 'Party of God'* (avec A.-T. Khatchadourian, Harvard University Press, 2012) ; *De l'Atlas à l'Orient musulman* (dir. avec Alain Messaoudi, Paris, Karthala, 2011); *Gamâl al-Bannâ. L'islam, la liberté, la laïcité* (avec Amin Elias), Paris, L'Harmattan, 2013.

Dr Mustafa Baig

Chercheur invité à l'Institut d'Études Arabes et Islamiques de l'Université d'Exeter. Le Dr Baig a été chargé d'enseignement à l'Université de Manchester où il a aussi complété sa thèse doctorale. Ses principaux intérêts de recherche portent sur la jurisprudence islamique dans des contextes non-islamiques, les discours modernes ou modernistes sur les musulmans en situation minoritaire. Il est également membre du comité de direction du Forum Abrahamique international.

Prof. Liliane Vana

Docteur en science des religions, Spécialiste en droit hébraïque, Talmudiste et Philologue. Elle enseigne à Institut d'études du judaïsme (Institut Martin Buber) de l'Université Libre de Bruxelles et au Département des Sciences de l'Antiquité de l'Université de Liège. Elle est l'auteur de plusieurs articles et est très engagée dans la défense des femmes juives selon le droit talmudique.

Références

Beck, Herman L. 2007. «Blasphemy.» P. 119 dans *Religion past & present : encyclopedia of theology and religion*. Hans Dieter Betz (dir.). Leiden ; Boston: Brill.

Commission européenne pour la démocratie par le droit. 2010. *Blasphemy, insult and hatred : finding answers in a democratic society*. Strasbourg: Council of Europe Pub.

Haupais, Nicolas et Louis-Léon Christians. 2010. «Blasphème.» Pp. 107-114 dans *Droit des religions : dictionnaire*. Francis Messner (dir.). Paris: CNRS éd.

Lasker, Daniel J. et al. 2005. «Blasphemy.» Pp. 968-977 dans *Encyclopedia of religion, vol. 2*. Lindsay Jones (dir.). Detroit: Macmillan Reference USA.

Nations Unies. 1948. «Déclaration universelle des droits de l'homme.»
<https://www.un.org/fr/documents/udhr/>

Nations Unies. 2012. «A/HRC/22/51. Rapport du Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction.» http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session22/A-HRC-22-51_fr.pdf

Nations Unies – Haut-Commissariat aux Droits de l’Homme. 1966. «Pacte international relatif aux droits civils et politiques.» <http://www2.ohchr.org/french/law/ccpr.htm>

Office of the High Commissioner on Human Rights. 2011. «Rabat Plan of Action on the prohibition and advocacy of national, racial or religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence.» http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Opinion/SeminarRabat/Rabat_draft_outcome.pdf

Mercredi 3 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

Liberté et blasphème

Par le Prof. Dominique Avon

Pr Dominique Avon (France), Professeur en Histoire contemporaine, Directeur du département d'Histoire, Université du Maine (Le Mans)

Chassé-croisé centré sur le Monde européen et le Monde arabe (années 1980-années 2010)

Dans la *République*, Platon envisageait d'écartier les poètes de la Cité⁵ au motif que, tel Homère, ils rendaient les dieux mauvais dans leurs écrits. Or « le dieu » est bon affirmait Platon, et ce qui est bien ne peut être cause du mal, le système du roi philosophe doit être contrôlé par la bonne religion : le divin garantit la sagesse et le philosophe la justice. C'est pourtant son maître Socrate qui affirmait : « Mon *daimôn* m'a dit que ». La condamnation de ce dernier fut fondée sur le principe du risque d'un désordre social. L'accusation d'asébéia [« manque de crainte religieuse »] contraignit d'autres penseurs à fuir hors de Grèce. Celle d'*impietas*, chez les Romains, apparut comme un outrage fait à la divinité poliade. Elle fut notamment adressée aux juifs, puis aux chrétiens, qui connurent plusieurs vagues de persécutions jusqu'à l'empereur Constantin⁶. Dans son *Contra Celsum*, Origène se référa également à la *novitas* [« offense extraordinaire au sens de la tradition »]. Théodose fit du christianisme la religion de l'Empire romain et définit le cadre d'un régime d'hétéronomie pour près de quinze siècles⁷, l'autorité religieuse fixant alors l'*orthodoxa* [« opinion droite »] et combattant l'*haireisis* qui la contestait⁸. Avec des variantes, les propos considérés comme non conformes furent également condamnés dans les sociétés sous autorité musulmane⁹.

« *Blasphème*, écrivait Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*, ne fut employé dans l'Église grecque que pour signifier injure faite à Dieu. Les Romains n'employèrent jamais cette expression, ne croyant pas apparemment qu'on pût jamais offenser l'honneur de Dieu comme on offense celui des hommes. »¹⁰ L'auteur de *Candide* fixa sa critique sur l'intolérance en contexte monothéiste¹¹. Les législateurs européens ou nord américains des XIX^e et XX^e siècles ont abandonné¹² la référence au « blasphème »¹³,

5 PLATON, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, III, lire notamment p. 144-164.

6 Pour une mise en perspective récente de cet événement selon l'un des plus hauts responsables de l'Église catholique, lire Angelo SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Milan, Rizzoli, 2013, p. 21-32.

7 Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1998, p. 23-26.

8 Jean-Robert ARMOGATHE, Pascal MONTAUBIN, Michel-Yves PERRIN (dir.), *Histoire générale du christianisme*. T. I *Des origines au XV^e siècle*, Paris, PUF, « Quadrige », 2010, p. 184-192.

9 Yadh BEN ACHOUR, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Productions/Cerp, « Enjeux », 1992, p. 60-68. On notera, par ailleurs, le fait que la sourate 26 *Al-Shu'arà* [« Les Poètes »] a donné lieu à de multiples interprétations.

10 VOLTAIRE, « Blasphème », *Dictionnaire philosophique*, Paris, Imprimerie Nationale, 1994.

11 VOLTAIRE, *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*, Paris, Mille et une nuits, 2006. Le cadre idéologique est posé dès l'acte premier scène première (p. 9 sq).

12 Le cas de l'Espagne est significatif car il porte une ambiguïté : l'article 524 du Code Pénal prévoit une peine d'amende pour toute personne qui se rend coupable de « profanation » ou d'offense aux « sentiments religieux », l'article 525 comporte l'expression « sentiments des membres d'une confession religieuse » et vise également « ceux qui ridiculisent [...] ceux qui ne professent aucune religion ou conviction ». Plusieurs affaires (1981, 1988, 1993, 2004) ont éclaté durant la période ici étudiée, mais – à notre connaissance- la seule qui ait donné lieu à une peine effective fut celle de 1981.

13 Le « blasphème », dont les acceptations sont variables en fonction du temps, du lieu et de la langue, dépend étroitement

ou l'ont maintenu sous la forme d'une butte-témoin¹⁴. Cette orientation a influencé toutes les sociétés soumises à la colonisation européenne et au-delà. Une inversion de tendance s'est produite dans les années 1960, avec une accélération au début des années 1990. Plusieurs Etats se référant à l'islam adoptent alors ou cherchent à intégrer une législation contre le « blasphème »¹⁵ : Iran¹⁶, Pakistan¹⁷, Indonésie¹⁸, Bangladesh¹⁹. La *fatwa* lancée par l'ayatollah Khomeyni contre Salman Rushdie (1989), l'affaire dite des « caricatures » (2006) et le pseudo-film *Innocence of Muslims* (2012) forment l'écume médiatique d'un mouvement de fond qui a enraciné la représentation biaisée d'un affrontement entre l'« Occident » et le reste du monde.

La problématique est plus complexe car elle repose sur un chassé-croisé des vaeurs et de leurs promoteurs. Dans *The Blasphemer's Banquet*²⁰, le poète Tony Harrison s'est imaginé à la table d'un restaurant de Bradford –lieu des autodafés-, en compagnie de Voltaire, Molière, Umar Khayyam et Byron la chaise vide étant réservée à Salman Rushdie. Au nom des « auteurs de l'époque des Lumières », l'« homme invisible » défend alors la nécessité de se servir « du blasphème comme d'une arme »²¹ contre les autorités religieuses aspirant à décider des limites de la pensée. Des assassinats, dont celui de son traducteur japonais, sont liés à la publication des *Versets sataniques*. D'autres meurtres sont perpétrés durant la même période, ceux de l'Algérien Tahar Djaout, de l'Egyptien Farag Fuda, ou du Turc Ugur Mumcu. A la suite de l'inauguration d'une statue du poète

de l'existence d'une juridiction susceptible de le qualifier comme tel, cf. Alain CABANTOUS, *Histoire du blasphème en Occident*, Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 1998, p. 14. Lire également Albrecht BURKARDT, « Le sacré et ses envers dans l'Europe moderne », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2005/2, n°52-2, p. 196-205.

14 Le cas de l'Angleterre et celui, différent, de l'Irlande seront évoqués plus loin. Dans son article très documenté, Guy HAARSCHER parle de « survivances d'une époque où l'Etat et la religion entretenaient des relations 'incestueuses' » (Guy HAARSCHER, « Liberté d'expression, blasphème, racisme : essai d'analyse philosophique et comparée », Série des Working Papers du Centre Perelman de philosophie du droit, Université Libre de Bruxelles, <http://www.philodroit.be>, n°2007/1, 51 p.). Il montre, ce à quoi nous aboutirons également en conclusion, que le transfert de la catégorie « blasphème » dans le « langage des droits de l'homme » aboutit à une possible défense des « droits d'autrui » mais pas à celle de droits accordés à des « croyances ».

15 *izdira'* [« blasphème »] vient de la racine verbale *zara'* qui signifie « adresser des reproches », « dénigrer quelqu'un », « diffamer, calomnier quelqu'un pour le discréditer », et (selon une acception peut-être postérieure) « accuser quelqu'un d'une action blâmable et rendre quelqu'un suspect aux yeux des autres ». Il n'y a qu'une occurrence coranique (sourate *Hûd*, xi, 31 « [...] et je ne dis pas non plus aux gens que vos yeux méprisent que Dieu ne leur accordera aucune faveur [...] »). L'autre terme employé, sans occurrence coranique, est celui de *tajdîf*, dont la racine est commune avec celle du terme hébreu.

16 Le blasphème est puni selon l'article 167 de la Constitution de 1979. Quand quelqu'un est accusé de *mofsed-e felarz*, cela peut inclure le blasphème. Le blasphème peut aussi être puni selon le même article en disant que l'accusé a « insulté l'islam ». Mais le blasphème peut aussi être sanctionné via le code pénal islamique, par exemple au moyen de l'article 513, ou bien il peut être lié au crime de la « fausse accusation ». Dans ce cas, le blasphème est une sous-catégorie de la diffamation.

17 Entre 1851 et 1947, 7 cas d'incidents liés à la question du « blasphème » ont été relevés en lien avec les articles 295, 296 et 298 du Code Pénal de 1860 augmenté de l'IPC295A en 1927). Ces articles ont été modifiés sous la dictature du général Zia ul-Haq (1977-1988) : 80 cas ont été enregistrés durant cette période, puis près de 250 cas entre 1987 et 2012 (Mohammad NAFEEES, « Blasphemy Laws in Pakistan. A Historical Overview », Center for Research and Security Studies (CRSS), Islamabad, 2012, 79 p).

18 Melissa CROUCH, « The Indonesian Blasphemy Case: Affirming the Legality of the Blasphemy Law », *Oxford Journal of Law and Religion*, 28/07/2012, p. 1-5. Une loi sur le blasphème a été adoptée en 1965, mais c'est depuis 1998 que son application a concerné un nombre de cas significatif –plus de 120-, sans compter tous ceux qui n'ont pas fait l'objet d'une procédure judiciaire.

19 Voir l'appel lancé par le groupe Hefajat-e-Islam, début mai 2013, et la répression exercée par les forces de l'ordre (« Bangladesh : manifestation d'islamistes pour une loi sur le blasphème », www.lemonde.fr, 05/05/2013)

20 Tony HARRISON, *The Blasphemer's Banquet*, 1989. Film-poème produit par la BBC (cf. <http://explore.bfi.org.uk/4ce2b79d736e4>). Tony Harrison a obtenu le « Prix européen de Littérature » en 2010 (cf. <http://www.prixeuropendelitterature.eu/html/ficheauteur.asp?id=45>).

21 Salman RUSHDIE, *Joseph Anton. Une autobiographie*, Paris, Plon, « Feux croisés », 2012, p. 209.

Pir Sultan Abdal, exécuté par lapidation au XVI^e siècle pour cause de blasphème, un hôtel de Sivas en Turquie est incendié : 37 personnes des milieux de la culture périssent. Une pièce commémorant ce crime devrait être présentée en 2014 ; son auteur, le pianiste athée Fazil Say, a été condamné²² pour avoir cité des vers de Umar Khayyam assimilés au « dénigrement des croyances religieuses d'un groupe »²³. Le jugement a été annulé, mais un nouveau procès a été annoncé²⁴.

1- Atteinte à la « religion » et aux « bonnes mœurs » : Egypte, Liban et Tunisie

C'est en juin 1981 qu'a été introduite la criminalisation du « blasphème contre les religions » dans le code pénal égyptien²⁵. Anouar al-Sadate y vit un moyen d'éviter une sécession à la suite d'affrontements confessionnels. Théoriquement, toutes les religions étaient concernées mais, dans les faits, seule l'insulte à la « religion musulmane » fut sanctionnée, les peines allant de l'amende à plusieurs années de prison. Sous le régime autoritaire de Moubarak, plusieurs figures furent concernées par cet article²⁶ dont deux spécialistes du Coran (Nasr Hamid Abû Zayd et Sayyid al-Qumni) et des écrivains (Hilmi Sâlim, Nawwâl al-Sa'adâwî et Sa'ad al-Dîn Ibrâhîm)²⁷. Entre 2011 et 2013, la liste s'allongea sensiblement, avec une quarantaine de cas enregistrés. Les plus célèbres furent ceux du comédien 'Adil Imâm, de l'homme d'affaires Nagîb Sawîris²⁸ du présentateur-humoriste Bâssim Yusîf²⁹, de l'écrivain Karam Saber³⁰ et du chef de la rédaction du journal *Al-Tahrîr Ibrâhîm 'Issa*. De simples citoyens ont également été emprisonnés au nom de la lutte contre le « blasphème », parmi lesquels Albert Sâbir³¹ ou Damiâna 'Abîd 'Abd al-Nûr, enseignante d'une école copte accusée par trois élèves d'avoir insulté Muhammad et blasphémé contre la « religion musulmane »³². En regard, un shaykh d'al-Azhar enseignant qu'il était possible de « tuer » et de « manger » celui « qui ne prie pas »³³ n'a fait l'objet d'aucune procédure disciplinaire ni judiciaire. Au nom d'une pensée plus conforme à « l'islam », le ministre de la Culture Alaa 'Abdel-Azizi a conduit une politique de « frémissement » suscitant une vague de démissions et d'indignation³⁴. Ce compagnon de

22 « Le pianiste turc Fazil Say condamné pour blasphème envers l'islam », www.france24.com, 15/04/2013.

23 Il s'agit de l'article 216 du code pénal turc adopté en 2004, deux ans après la première victoire électorale de l'AKP (Priscille LAFITTE, « Le pianiste turc Fazil Say comparait pour blasphème », www.france24.com, 18/10/2012).

24 Priscille LAFITTE, « Un tribunal annule la condamnation pour blasphème du pianiste turc Fazil Say », www.france24.com, 26/04/2013.

25 L'article 98 du code pénal égyptien vise toute personne ayant « exploité la religion afin de promouvoir ou de défendre des idéologies extrémistes en s'exprimant, par oral, par écrit, ou de toute autre manière, aux fins de provoquer des émeutes, d'insulter ou de dénigrer les religions révélées, ou en portant atteinte à l'unité nationale ou à l'harmonie sociale ». Pour une introduction générale, voir Sami A. ADEEB ABU-SAHLEH, *Introduction au droit musulman. Fondements, sources et principes*, Centre de droit arabe et musulman, 2012 (2^e édition), 470 p.

26 Cet article a aussi été utilisé, à charge, dans un procès contre une cinquantaine d'homosexuels durant l'été 2002.

27 A cette donnée juridique s'est ajoutée, à partir de 1996, la reconnaissance légale de la requête en *hisba* qui vise à « ordonner le bien et pourchasser le mal » (cf. Nathalie BERNARD-MAUGIRON, « Droit national et référence à la charia en Egypte », dans Baudouin DUPRET (dir.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2012, p. 101).

28 Les autres personnes les plus souvent citées sont : Bîshûwî Kamil, Bisma Rabî'a, Yussîf Zaydân, Nabîl Rizq et Mînâ Nâdî, Nîffîn Nâdî Jâd, 'Amr Salîm, Ibrâhîm 'Issa, Lamîs al-Hadîdî, Mînâ Al-Brîns, Damîânâ 'Abîd 'Abd-al-Nûr.

29 « Une star de la télé visée par la justice pour 'insulte à l'islam' », www.france24.com, 30/03/2013.

30 « Egyptian author sentenced to five years for insulting religion », www.aswatmasriyya, 13/06/2013.

31 Christophe AYAD, « En Egypte, l'avenir incertain d'Albert Saber, jeune copte accusé de blasphème », www.lemonde.fr, 21/12/2012.

32 « *Irhâb*. Izdîra' al-'Adîyyân », *Al-Akhbâr*, 12/06/2013.

33 Il s'agit du shaykh Ahmad Mahmûd Karîma, professeur de *sharî'a* à l'Université al-Azhar : « Kitâb yadrusu-hu tulâb al-Azhar : 'uqûba târaka al-salât... qatlu-hu thuma aqluhu dûna taha », *Al-Sabâh*, 15/01/2013.

34 AFP, « Les milieux artistiques égyptiens dénoncent une islamisation rampante », *L'Orient-Le Jour*, 01/06/2013. Abdeljalil CHERNOUBI, « Les artistes égyptiens vent debout contre l'islamisation de la culture », www.france24.com,

route des Frères musulmans a notamment écarté des personnalités-clefs à la tête du département des Beaux-Arts, de l'Organisation générale du livre ou de l'Opéra du Caire.

Au Liban, la loi de 1949 ne reconnaît pas le « blasphème », mais la compétence de censurer une œuvre a été accordée à une commission ministérielle et religieuse du ministère de l'Information par le biais de la Sûreté générale³⁵. A l'automne 2012, les responsables de l'ONG March, ont lancé « The virtual Museum of Censorship »³⁶. Par cet instrument, ils ont voulu répertorier les centaines d'œuvres artistiques interdites dans leur pays. Plusieurs le furent au motif qu'elles avaient un caractère « juif » : ainsi *The Great Dictator* (1940), *Ben Hur* (1959), *Les Aventures de Rabbi Jacob* (1973) ou *Shindler's List* (1993). Dans cette catégorie, le dernier film en date fut *The Attack*, réalisé par Ziad Doueiri à partir du roman de Yasmina Khadra *L'Attentat*³⁷, alors même que l'œuvre avait reçu l'Etoile d'Or au 12^e Festival du film de Marrakech³⁸. D'autres œuvres ont été censurées pour atteinte aux bonnes mœurs, ainsi la pièce de théâtre *Haki Niswene* de Lina Khoury ou le film *My Last Valentine*³⁹. Des chansons ont été également interdites au nom de la lutte contre des contenus qualifiés de sataniques, ainsi celles des groupes Iron Maiden ou Nirvana. Les critères et le processus d'imposition de la censure restent obscurs, mais l'action directe des autorités religieuses ou des lobbies est efficace : le Centre catholique d'information de l'Eglise a obtenu l'interdiction de vente du roman *Da Vinci Code*⁴⁰ ; le Hezbollah a fait descendre ses militants dans la rue contre le show « Bass mat watan » de la LBC en 2006 et, pendant plusieurs années, aucun caricaturiste ne s'est risqué à esquisser le portrait de Hassan Nasrallah⁴¹ ; un parti de jeunes chrétiens s'est mobilisé pour la suspension du film turc *Fetih 1453* au motif qu'il falsifiait la réalité historique⁴². Enfin, les ouvrages du moine maronite Joseph Azzi sur le Coran et les origines de l'islam ont été retirés de toutes les librairies et bibliothèques du Liban⁴³. Des journalistes, des universitaires, des artistes et des hommes politiques se sont vainement mobilisés contre cette censure officielle préalable⁴⁴.

Dans la Tunisie du régime autoritaire de Ben Ali, il était plus aisé de parler de la religion musulmane⁴⁵ que du chef de l'Etat lui-même et de sa famille⁴⁶. Le fondateur de la

12/06/2013. Emad Al-Mahdi, « La culture et la révolution égyptienne », *Al-Ahram hebdo*, 12/06/2012.

35 Extrait de la loi de 1949 : « toute atteinte aux bonnes mœurs, à la sûreté nationale, la paix civile, l'image d'un Etat ami... »

36 Massoud RANIA, « Un musée virtuel pour la censure libanaise », *L'Orient-Le Jour*, 05/09/2012.

37 Yasmina KHADRA, *L'Attentat*, Paris, Julliard, 2005, 268 p. Prix des libraires 2006. En 2013, Yasmina Khadra a annulé sa participation à la foire du livre de Tunis et à sa séance de dédicace à La Marsa en raison de la déprogrammation du film *Ce que le jour doit à la nuit* dans les salles tunisiennes (http://www.tuniscope.com/index.php/article/18029/cultu/art/yasmina-khadra-083710#.Ub9KS_nKF4A).

38 OLI/AFP, « 'L'Attentat' de Ziad Doueiri reçoit l'Etoile d'Or du Festival de Marrakech », *L'Orient-Le Jour*, 09/12/2012. OLI/AFP, « Après Beyrouth, la Ligue arabe veut interdire 'L'Attentat' de Ziad Doueiri », *L'Orient-Le Jour*, 10/05/2013.

39 Rita SASSINE, « Le film 'My Last Valentine in Beirut' retiré de deux salles de cinéma », *L'Orient-Le Jour*, 30/11/2012

40 « Le roman 'Da Vinci Code' est interdit de vente au Liban », 16/09/2004, www.le-liban.com.

41 Témoignage du caricaturiste Stavro, qui a réalisé la couverture de notre ouvrage : *La Caricature au risque des autorités politiques et religieuses*, Rennes, PUR, 2010.

42 Rita SASSINE, « Au Liban, des organes chrétiens appellent à la censure d'un film turc », *L'Orient-Le Jour*, 09/10/2012.

43 Joseph AZZI, *Le Prêtre et le Prophète. Aux sources du Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, 303 p. Cet ouvrage, édité pour la première fois en arabe en 1979, a connu 14 éditions jusqu'en 2001.

44 Sandra NOUJEM, « 'Mamnou3', la web-dynamite libanaise contre toutes les censures » et « Débat de March sur la censure : des militants pour la liberté confondent le censeur », *L'Orient-Le Jour*, 01/07/2012 et 02/08/2012. Voir également : www.mamnou3.com et www.skeyesmedia.org.

45 Il y a cependant des limites. C'est à Paris et à compte d'auteur que le Tunisien Mondher SFAR a publié *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, 1998, 447 p. L'auteur y conteste la lecture traditionnelle du « voyage nocturne » (p. 239 sq.) et fait d'« Allah » une « divinité poliaide » de la Mecque à laquelle il n'est interdit d'associer que des divinités « non autorisées » (p. 109).

46 Nicolas BEAU et Catherine GRACIET, *La régente de Carthage. Main basse sur la Tunisie*, Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2009, 180 p.

République, Habib Bourguiba, avait pris le contrôle de l'institution religieuse de référence, l'université de la Zitouna, et adopté des positions allant à l'encontre de l'enseignement islamique traditionnel : en pleine journée du mois de Ramadan, il avait bu du jus d'orange devant les caméras de télévision pour expliquer que l'effort prioritaire des Tunisiens devait être celui du développement, à l'exclusion de toute autre considération ; au cours d'une autre intervention, il avait également remis en question la lecture littérale de versets coraniques comme celui évoquant la transformation en serpent du « bâton de Moïse ». Par une *fatwa*, le shaykh Ibn Bâz accusa le président tunisien d'impiété manifeste, justiciable de la peine de mort et le mufti du royaume saoudien obtint le soutien d'oulémas indiens pour ce faire⁴⁷. La peine ne fut pas appliquée et, jusqu'en 2010, le milieu universitaire tunisien fut l'un des rares du monde arabe où il était possible de ne pas se soumettre aux normes et méthodes des milieux religieux. A l'occasion d'un colloque intitulé « Sciences et religions à l'Université », Afif Bouni lança un vibrant plaidoyer en faveur de l'esprit voltairien et tourna en dérision les références à Aïsha devenue pour les sunnites comme « un substitut de parole prophétique [] en dehors du cadre d'inspiration »⁴⁸. Bouni voulut démontrer l'incohérence qu'il y avait à se réclamer du témoignage d'une femme, mineure au moment des faits, tout en posant comme règle juridique que le témoignage d'une femme ne valait que la moitié de celui d'un homme. L'amphithéâtre de la Zitouna fut secoué par des manifestations d'indignation et de menaces⁴⁹. Une crise internationale eut lieu à la même époque lorsqu'un shaykh chiite koweïtien proféra des insultes à l'encontre d'Aïsha au point que le Guide suprême iranien promulgua une *fatwa* en faveur du respect dû à tous les membres de la famille de Muhammad, geste salué du côté sunnite par le grand shaykh d'al-Azhar⁵⁰.

L'héritage bourguibien est en discussion depuis le printemps 2011. La ligne de fracture principale, dans les milieux politiques, académiques et culturels, s'est durcie entre les tenants d'une référence religieuse dans l'espace public sous la forme d'un attachement aux *thawâbit* [« données de l'immuable »] et les tenants d'une séparation ne permettant pas à ceux qui se réclament de l'autorité religieuse de trancher en dernier recours. Les médias européens se sont focalisés sur quelques événements : la projection de *Persépolis*, œuvre dans laquelle Marjane Satrapi a figuré Dieu qui, dans le dessin animé présenté à Tunis, s'exprimait en arabe dialectal ; celle du film intitulé *La laïcité Inch Allah* dans lequel Nadia al-Fani revendiquait la possibilité de manger et boire publiquement pendant le mois de ramadan⁵¹ ; l'exposition de Carthage du « Printemps des Arts » à La Marsa suscita une mobilisation et des menaces de mort contre plusieurs personnalités. Des épisodes moins médiatiques se sont déroulés durant la même période : la menace de

47 Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Nadjd, ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2007, p. 217-232. Habib Bourguiba a également enlevé le voile d'une femme de manière publique.

48 Jacqueline CHABBI, *Le Seigneur des tribus*, Paris, Noësis, 1997, p. 349.

49 'Affif AL-BŪNĪ (Université de Tunis), « Lil-'ulūm manāhij wa natāhij tudiras wa tudarras wa lil-adiyyān 'aqā'id wa ahkām wa tuqūṣ tuhfazu wa tulqun », colloque bilingue arabe-français (actes non publiés) « L'enseignement des sciences religieuses dans les institutions universitaires », Université de la Zitouna, 23-25 février 2010, ISECO/IRMC.

50 « Risāla shaykh al-Azhar hawla fatwa al-Khāmīna'ī », *Al-Nahār*, 02/10/2010. En 2008, la maison états-unienne Random House a refusé de publier le roman de Sherry JONES, *The Jewel of Medina*, par crainte de certaines réactions (*Libération*, 18 août 2008). En mars 2013, une plainte a été déposée contre l'actrice égyptienne Raghda à cause d'un poème qualifié d'insultant : « balāgh lil-nā'ib al-'am yatahamu al-fanāna 'zaghda' bi-'izdira' al-islām wa ihāna al-sayidat 'Ā'isha », www.newelfagr.org, 30/03/2013.

51 Le titre original du film était *Ni Allah ni maître*, il a dû être modifié. Différentes manifestations ont accompagné la projection de ces films puis le premier procès de Nabil Karoui, directeur de Nessma TV (« Tunisie – Ces salafistes qui agressent des intellectuels ») (avec la vidéo de l'agression en ligne), 24/01/2012, <http://www.slateafrique.com/81563/tunisie-agression-journalistes-proces-salafiste>).

mort de l'universitaire Iqbal Gharbi, qualifiée d' « apostate » par Adel Ilmi, vendeur de fruits et légumes reconverti dans le combat pour la promotion du bien et le pourchas du mal⁵², et soutenu par Ennahda pour penser la place du religieux dans l'espace public (réorganisation de la Zitouna ; formation religieuse de la police⁵³ ; demande de légalisation de la polygamie⁵⁴) ; la tentative d'assassinat, à Paris, contre Jalel Brik⁵⁵ ; les peines d'emprisonnement pour 7 ans et demi de deux jeunes tunisiens ayant affiché sur leur page facebook des caricatures de Muhammad : l'un a été incarcéré, l'autre est le premier Tunisien –depuis la chute de Ben Ali- à avoir obtenu, en France, le statut de réfugié politique⁵⁶. Suivant l'exemple égyptien⁵⁷, le parti Ennahda a vainement tenté de faire inscrire un article incriminant le blasphème dans le texte de la future Constitution tunisienne. Mais il compte s'appuyer sur la référence aux *thawâbit* ainsi que sur l'article 136 qui fait de « l'islam » la « religion d'Etat »⁵⁸. Ce dernier point, notamment, a été rejeté par l'opposition⁵⁹.

2- Inculturation et liberté d'expression : une Europe hors les murs

En tant qu'Etat, la France ne s'est pas distinguée de son voisin britannique lors de l'affaire « Rushdie » et, au printemps 1995, son implication dans le « dialogue critique » conduisant l'Union européenne à faire pression sur l'Iran en vue d'obtenir des garanties pour la sécurité du romancier a échoué⁶⁰. En 1993, cependant, Jacques Lang fit la promotion d'une cassette vidéo sur l'œuvre de l'écrivain, disponible dans toutes les bibliothèques⁶¹, et le reçut devant un parterre d'intellectuels et de journalistes. La même année, c'est en langue française que fut publié l'ouvrage collectif *Pour Rushdie*, préparé par une centaine d'écrivains arabes et musulmans⁶² : en référence aux principes fondateurs de la Déclaration universelle des droits de l'homme, ils défendaient la liberté d'écrire, et invitaient les musulmans en particulier et les

52 « Adel al-'Ilmi, mu'assas 'jama'iyya al-wassatiyya lil-tawa 'iyya wa al-islam', haza ra'î fi Iqbâl al-Gharbî wa fikri-ha », <http://www.assabah.com.tn/article-65020.html>. « Iqbal Gharbi : 'Mon tort, c'est ma vision d'un Islam progressiste et égalitaire' », propos recueillis par Samira DAMI, <http://www.lapresse.tn/24122011/42520/mon-tort-cest-ma-vision-dun-islam-progressiste-etegalitaire.html>, 24/12/2011. Pour une mise en contexte, Dominique AVON et Youssef ASCHI, « Ennahda 2012. Première année de l'exercice partagé du pouvoir en Tunisie », www.religion.info, « Etudes et analyses », n°26, mai 2012.

53 Dépêche AFP, « Al-dâkhiliyya al-tûnisiyya tudarrîj mâdda <al-tathqîf al-dînî> dimna muqararât al-ta'lim fi madâris al-Amin », www.france24.com, 19.01.2013.

54 A.B.A., « Adel Almi à la Constituante pour défendre les vertus de la polygamie », 04.10.2012, <http://directinfo.webmanagercenter.com/2012/10/04/tunisie-societe-constitution-religion-adel-almi-a-la-constituante-pour-defendre-les-vertus-de-la-polygamie/>.

55 Dominique AVON et Youssef ASCHI, « Tunisie : Quel bilan deux ans après la révolution ? », www.raison-publique.fr/article594.html, 18/02/2013.

56 « Un Tunisien condamné pour des caricatures de Mahomet obtient l'asile en France », www.lemonde.fr, 12/06/2013. Ghazi Beji s'est enfi en Grèce avant le procès, il est arrivé en France en juin 2013. Jabbeur Mejri, dont la peine a été confirmée en appel, a sollicité une grâce présidentielle.

57 Dans la Constitution égyptienne adoptée par référendum en décembre 2012, la liberté d'expression est garantie, mais « l'Etat protège la morale, les mœurs et l'ordre public » (art. 11), les « insultes contre les individus » (art. 31) de même que les « insultes contre les prophètes » (art. 44) sont interdits, la *shar'â* doit être respectée (art. 81). Le texte intégral a été publié dans le quotidien *Al-Ahrâm*, 01/12/2012.

58 « Magistral commentaire du projet de la Constitution tunisienne par le Pr. Yadh Ben Achour », www.tunisiefocus.com, 25/04/2013. Traduction du quotidien arabophone *Al-Maghrib*, 26/03/2013.

59 Nadia CHAABANE, « Draft 3 de la constitution après son passage par la commission 404 », www.businessnews.com, 07/05/2012.

60 Xavier de VILLEPIN, « Une politique étrangère commune pour l'Union européenne », rapport d'information n°394 (1995-1996) du 30/05/1996, en ligne sur le site du Sénat : www.senat.fr.

61 « Rushdie l'interdit : invité Jack Lang (ministre de la Culture et de l'Education) », Extrait du journal *Soir* 3, 11/02/1993, extrait en ligne sur le site www.ina.fr.

62 *Pour Rushdie. Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression*, Paris, La Découverte/Carrefour des littératures/Colibri, 1993, 306 p. Parmi les contributeurs les plus en vue : Adonis, Arkoun, Belamri, Benslama, Ben Chamsi, Djebar, Ghassim, Habibi, Harbi, Hatmal, Sonallah Ibrahim, Salim Jay, Khoury, Meddeb, Naïr.

croyants dans leur ensemble à accepter la critique, satire comprise, des écritures de référence considérées comme « révélées ». Certains d'entre eux firent l'objet de vives critiques sur le mode de la « haine de soi ». C'est dans ce contexte que se déploya le concept d'« islamophobie » dont l'ambiguïté fait qu'il peut recouvrir à la fois une attaque à l'encontre des personnes –se rapprochant alors des sens du racisme ou de la xénophobie–, et la critique à l'encontre d'une manière de croire 'ce qui peut l'identifier à une critique d'une forme de pensée ou d'expression, voire à la seule recherche académique-. De fait, les milieux universitaires ont eu et continuent à avoir bien du mal à se tenir à l'écart des vents majeurs⁶³.

Ce cadre permet de mieux comprendre le flottement et les divisions perceptibles dans les démocraties libérales entre les années 1980 et 2010. Les autorités politiques se sont montrées soucieuses de défendre les intérêts sécuritaires et économiques des Etats, notamment face aux puissances émergentes de l'Organisation de la Conférence/Coopération islamique (OCI) : la Turquie, l'Iran et les pétromonarchies⁶⁴. Des candidats ont soigné des électorats manifestant, ici et là, la possibilité de rendre cohérent un vote communautaire. Les milieux de l'édition et la presse ont été partagés entre des positions de principe fermes sur la liberté d'expression, la possibilité de tirages lucratifs et le souci de la sécurité pour leurs employés : ainsi, en 2006, aucun organe majeur de la presse britannique n'a reproduit les douze caricatures danoises de Muhammad, contrairement aux quotidiens et périodiques du « continent ». Le milieu de la culture⁶⁵, des universitaires spécialistes de l'islam et des musulmans s'est lui-même divisé : Annemarie Schimmel, spécialiste internationale du texte coranique, évoqua « ces hommes d'âges murs pleurer en apprenant ce qui était écrit dans *Les Versets sataniques* », avant de se rétracter pour dénoncer « sans condition les *fatwa* contre Salman Rushdie »⁶⁶. Les autorités religieuses ont, quant à elles, été unanimes pour appeler au « respect » des « religions » et des « croyances », se distinguant seulement dans la manière de prendre des distances avec les appels à la violence⁶⁷. En 1989, le grand rabbin Immanuel Jakobovits mit dans la balance le roman et l'appel universel au meurtre : « Both Mr. Rushdie and the Ayatollah have abused freedom of speech : the one by provocatively offending the genuine faith of many millions of devout believers, and the other by a public call to murder »⁶⁸. Deux ans plus tard, l'archevêque de Canterbury George Carey affirma que *Les Versets sataniques* contenaient « an outrageous slur on the Prophet (Mohammed) and so was damaging to the reputation of the faith »⁶⁹.

63 Philippe BÜTTGEN, Alain de LIBERA, Marwan RASHED, Irène ROSIER-CATACH (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

64 Blandine CHELINI-PONT, « La mobilisation de l'Organisation de la Conférence Islamique Mondiale contre la diffamation de l'Islam (1999-2009) et ses conséquences en Europe », dans Nassim AMROUCHE (dir.), *Censures : les violences du sens*, Publications de l'Université de Provence, 2011, p. 41-59.

65 A titre d'illustration, l'essai de Richard WEBSTER (salué notamment par John Le Carré et Rowan Williams) qui voit dans l'affaire Rushdie l'affrontement de deux sortes de fondamentalisme : *A Brief History of Blasphemy. Liberalism, Censorship and « The Satanic Verses »*, The Orwell Press, 1990, 152 p.

66 Gabi KRATOCHWIL, « Annemarie Schimmel, lauréate controversée du Prix de la paix des éditeurs et libraires allemands », *REMMM*, n°83-84, 1997, p. 207.

67 *L'Osservatore Romano* exprima sa « solidarité envers ceux qui se sont sentis blessés dans leur dignité de croyant » considérant que le roman « n'est pas à proprement dit un blasphème, [mais] il constitue une distorsion gratuite », cependant « le caractère sacré de la conscience religieuse ne peut prévaloir sur la caractère sacré de la vie d'autrui » (Cité dans Theodoros KOUTROUBAS, *Action politique et diplomatique du Saint-Siège au Moyen-Orient de 1978 à 1992*, thèse de doctorat en Sciences politiques, UCL, Presses Universitaires de Louvain, 2005, note 1013, p. 357.

68 Lettre adressée à *The Times*, reproduite dans Jeffrey M. COHEN, *Dear Chief Rabbi. From the Correspondence of Chief Rabbi Immanuel Jakobovits on Matters of Jewish Law, Ethics and Contemporary Issues 1980-1990*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1995, p. 42. Le Grand Rabbin de Grande-Bretagne précisa qu'il n'était pas favorable à une extension de la loi contre le blasphème, mais que la maison d'édition Penguin n'aurait pas dû publier cet ouvrage.

69 « Carey : Rushdie book 'outrageous' », *The Gainesville Sun*, 28/12/1991.

Seule une minorité se démarqua pour expliquer que « Dieu » était bien trop grand pour être touché par quelques traits de plume. Le type de réaction a été le même en 2006⁷⁰, à tout le moins jusqu'aux conséquences du discours de Ratisbonne prononcé par Benoît xvi la même année⁷¹.

Sans même tenir compte de ceux qui n'ont jamais lu ou vu les textes et images incriminés, il importe de donner une idée de la mesure des désaccords quant au regard sur le passé. Les passages considérés comme les plus problématiques du roman de Rushdie s'inspiraient de récits d'une tradition musulmane disputée en interne⁷². Pour ses contempteurs, le problème n'était pas tant l'épisode lui-même que l'attentat contre une sphère sacralisée. Afin d'illustrer le développement de l'interdit portant sur cet espace, il est possible de faire une comparaison avec deux polémiques de la première moitié du XX^e siècle. En 1913, l'Égyptien Mansûr Fahmy soutint une thèse en Sorbonne sur les *Femmes dans l'Islam*. Le lecteur peut y lire, parmi d'autres, le passage suivant : « bien qu'il fût le législateur qui devait se soumettre à ce qu'il souhaitait appliquer aux autres, Mahomet avait son faible et s'est accordé certains privilèges [] Lui qui devait être un homme comme les autres, il n'a, cependant, pas renoncé à ces privilèges des prophètes, qui lui ont servi à justifier ses actes d'homme : par exemple, il dit avoir mangé d'un mets céleste que lui présentait l'ange Gabriel, et avoir ressenti ensuite pour les femmes un désir et un amour exagérés »⁷³. Fahmy fut sévèrement critiqué par ses coreligionnaires, mais cela ne l'empêcha pas de devenir doyen de la Faculté des Lettres de l'Université du Caire, directeur de la Bibliothèque nationale et secrétaire perpétuel de l'Académie de langue arabe⁷⁴. Une décennie plus tard, le jeune écrivain Taha Husayn, formé en Égypte à l'Université al-Azhar et à l'Université du Caire, puis en France à l'Université de Montpellier et de la Sorbonne, publia *Fî al-shî'r al-Jâhilî* (1926). Dans cet essai, il déconstruisait la structure de création de la poésie antéislamique par le biais des rapporteurs et, avec la même méthode, expliquait qu'il était possible de remettre en question l'existence historique d'Abraham/Ibrâhîm⁷⁵.

L'ouvrage fit scandale⁷⁶, l'auteur dû se réfugier en France pendant une année, mais il devint, par la suite, ministre de l'Instruction publique et le plus célèbre romancier égyptien⁷⁷.

Le plaidoyer de Taha Husayn pour *L'avenir de la culture en Égypte* fut, cependant, la cible d'attaques virulentes de la part de Hassan al-Bannâ, fondateur des Frères

70 Michel KUBLER, « Dieu au-delà de nos caricatures », *La Croix*, 02/02/2006.

71 « Benoît xvi souligne la 'nécessité vitale' du dialogue entre l'islam et la foi chrétienne », www.lemonde.fr, 27/09/2006. La réaction de responsables musulmans à la conférence de Ratisbonne a été étudiée par Maurice BORRMANS, *Dialoguer avec les Musulmans. Une cause perdue ou une cause à gagner ?*, Paris, Téqui, « Questions disputées », 2011, p. 229-268.

72 La référence aux versets dits « sataniques », liés aux versets 19 à 23 de la sourate LIII *al-Najm* [« L'Etoile »], est explicite dans le récit de la vie de Muhammad proposé par Tabarî. Mais des oulémas considèrent que le « fait » ne relève pas d'une chaîne de transmission solide. Pour une analyse effectuée dans les premières années de la polémique, Cf. Mohammed Chehhar, « Les 'Versets sataniques'. Une fable, un lien entre l'Orient et l'Occident », *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 1994, p. 51-56.

73 Mansour FAHMY, *La Condition de la Femme dans l'Islam*, Paris, Allia, 2002, p. 28. Thèse initialement publiée en 1913 à la Librairie Félix Alcan, sous le titre : *La Condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*.

74 « La mort de Mansour Fahmy », *MIDEO*, n°5, 1958, p. 453-455.

75 Lettre de Massignon à Anawati, 13 juillet 1952, Archives IDEO, « Correspondance Massignon-Anawati ».

76 Luc-Willy DEHEUVELS, « Tâhâ Husayn et Le livre des jours : démarche autobiographique et structure narrative », *REMMM*, avril 2002, n°95-98, p. 269-296 et, dans le même numéro consacré aux « Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres » (sous la direction de Catherine MAYEUR-JAUEN et Anne-Laure DUPONT), Luc BARBULESCO, « L'itinéraire hellénique de Tâhâ Husayn », p. 297-305.

77 Dominique AVON et Amin ELIAS, « L'identité nationale comme dépassement du confessionnalisme : l'Égypte selon Taha Husayn », dans Dominique AVON et Jutta LANGENBACHER-LIEBGOTT, *Facteurs d'identité. Factoren der Identität*, Berne, Peter Lang, « Dynamiques citoyennes en Europe », 2012, p. 263-283.

musulmans, qui y vit une « falsification historique » et une « faute sociale » portant un « ressentiment envers la langue arabe et l'islam »⁷⁸. Dans ces lignes s'origine un des arguments majeurs des adversaires d'auteurs considérés comme des agents, conscients ou inconscients, de l' « Occident ». Venus du sein de l'islam, la plupart d'entre eux sont effectivement polyglottes et une part non négligeable a suivi des études ou reçu une formation en Europe ou en Amérique du Nord. Ils ont adopté les méthodes élaborées au nord de la Méditerranée dans le champ des sciences humaines et sociales. Mais leurs référents ne sont pas seulement⁷⁹—voire pas du tout⁸⁰— les philosophes grecs de l'Antiquité ou européens de l'époque dite des « Lumières ». Parmi les personnalités du passé qui émergent dans leur panthéon figurent Abu al-'Alâ' al-Ma'arrî (973-1027) et Umar Khayyam (v. 1048-1131). Le premier, poète qu'admirait Taha Husayn dont il partageait la cécité, était un sceptique ayant affirmé que musulmans, chrétiens, juifs et manichéens étaient dans l'erreur, ou encore : « C'est un fait, il est vrai, que le langage d'un homme ne révèle rien de ses croyances religieuses, car le monde est naturellement porté au mensonge et à l'hypocrisie »⁸¹. Le second, poète persan épicurien, est notamment connu pour avoir raillé dans ses vers un muezzin/imam au moment de l'appel à la prière, et formulé son doute : « Tout le monde sait que je n'ai jamais murmuré la moindre prière. Tout le monde sait aussi que je n'ai jamais essayé de dissimuler mes défauts. J'ignore s'il existe une Justice et une Miséricorde Cependant, j'ai confiance, car j'ai toujours été sincère »⁸².

3- De la relativité du « blasphème » et de l'indéfinition de la « religion »

En 2006, au terme de six semaines de manifestations ayant fait plusieurs dizaines de victimes, principalement dans les sociétés majoritairement musulmanes, le Turc Ekmeleddin Ihsanoglu, secrétaire de l'OCI, a émis le souhait de faire adopter par les Nations Unies une législation interdisant toute atteinte aux religions⁸³. C'est dans le contexte de l'accouchement difficile du Conseil des droits de l'homme, voué à remplacer la Commission éponyme de Genève, que le débat décisif a eu lieu. Ambassadeur du Pakistan à l'ONU, Munir Akram a déposé un amendement affirmant que « la diffamation des religions et des prophètes est incompatible avec le droit à la liberté d'expression »⁸⁴. La prise en compte des revendications de l'OCI était présentée comme une « ligne rouge dans la négociation » visant à la fondation du nouveau Conseil. Après étude du texte,

78 Hassan AL-BANNÂ, « Misr 'arabiyya... fa al-yattaqi Allâh al-mufarriqûn li al-kalima », cité sur ikhwanwiki.com, consultation le 29/10/2010.

79 Taha HUSAYN, *Qâdat al-fîkr*, Le Caire, Idârat al-Hilâl fî Misr, 1925, p. 22.

80 C'est le cas de l'Irakien 'Abd al-Wahhâb al-Bayyâtî, cf. Heidi TOELLE et Katia ZAKHARIA, *A la découverte de la littérature arabe du vie siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, « Champs », 2005, p. 261-263.

81 Abû-l-'Alâ' AL-MA'ARRÎ, *L'Épître du pardon* (traduction, introduction et notes par Vincent-Mansour Monteil, préface d'Étienne), Paris, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1984, p. 203. Voir également : Dominique Urvoey, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, Paris, Flammarion, « Champs », 1996, p. 163-176. Une statue du poète a été décapitée par des membres de Jabhat al-Nosra, dans le nord de la Syrie, en février 2013.

82 Umar Khayyam, *Robaiyat* (traduction du persan par Franz Toussaint, 1924), poème mis en ligne sur le site www.marocagreg.com, 22/05/2012. NB. L'authenticité des vers attribués à Umar Khayyam peut être sujette à caution. Les débats sont marqués par les intentions idéologiques des différents protagonistes. D'autres figures sont restées célèbres, comme celle d'Ibn Rawandî (x^e siècle).

83 Mouna NAÏM et Françoise CHIPAUX, « De Gaza à Islamabad, jour de prières, jour de colère », *Le Monde*, 5-6 février 2006.

84 Depuis 1999, l'OCI (Organisation de la Conférence islamique, devenue depuis Organisation pour la Coopération islamique) a introduit à New York et à Genève le concept de « diffamation des religions » qu'elle entend assimiler à une forme de racisme. A partir de 2005, les soutiens africains de l'OCI au Conseil des droits de l'homme ont commencé à s'éroder. L'entrée des Etats-Unis dans le Conseil en 2009 a conduit à l'adoption, deux ans plus tard, de la résolution 1613 (soutenue par l'Union européenne) et, conjointement, de la résolution 1618 (qui ignore la « diffamation des religions » mais dénonce les appels à « la haine »). Cette tension diplomatique se reproduit chaque année lors des votes à Genève et à New York.

cependant, les Etats de l'Europe et du continent nord-américain ont estimé que la proposition était « inacceptable⁸⁵ ». Cette demande posait, selon eux, au moins trois problèmes : 1- Qu'est-ce qu'une « religion » ? 2- Comment faire quand les confessants d'une « religion » considèrent leur croyance attaquée par ceux d'une autre « religion » ? 3- Quels sont les critères universels permettant de fixer une limite à la liberté d'expression dans un monde où la circulation instantanée est possible ?

L'intellectuel Gamâl al-Bannâ défendait la liberté de conscience jusqu'à la possibilité de ne pas croire, mais il limitait celle-ci en reprenant une conception héritée pour distinguer les « religions célestes » de celles qu'il considérait comme pure élaboration humaine : « En Amérique, tout charlatan, ou cinglé, est en mesure de trouver des partisans ou des disciples en fondant son message sur le meurtre ou le suicide. La pluralité conduit à un morcellement infini dans la société laïque, tandis que [le nombre] des religions, en dépit de leurs divisions, est limité : dans le monde entier, il n'y a pas plus de cinq religions »⁸⁶. Cette acception est perceptible, en mode mineur, dans une polémique qui a opposé Salman Rushdie et John Le Carré en novembre 1997 portée par le *Guardian*. Célèbre pour ses romans d'espionnage, l'auteur de *L'espion qui venait du froid* réfuta une critique de Rushdie l'accusant d'avoir « pompously, joined forces with [his] assaillants »⁸⁷. Il lui opposa la relativité du « free speech » en fonction du temps et des lieux, et défendit la possibilité de faire entendre « a less arrogant, less colonialist [] note » en posant une distinction entre les religions : « I never joined his assaillants. Nor did I take the easy path of proclaiming Rushdie to be a shining innocent. My position was that there is no law in life or nature that says that great religions may be insulted with impunity »⁸⁸. Les deux écrivains ont enterré la hache de guerre quinze ans plus tard, mais l'acception du qualificatif « great » pour « religions » reste en suspens. Les spécialistes du religieux en sciences humaines et sociales sont confrontés à ce problème, tout comme les juristes : où commence et où finit la « religion » ?

La question n'est pas que théorique. A titre d'exemple, l'existence même des Ahmadis est assimilée à un blasphème pour *des* musulmans qui leur dénie le droit de se réclamer de l'islam et les persécutent⁸⁹. Le problème de l'« hérésie » qui ne mobilise plus les juifs (rabbiniques vs caraïtes⁹⁰) ou marginalement les chrétiens (catholiques vs protestants⁹¹), concerne régulièrement le monde majoritairement musulman. Le shaykh Youssef al-Qaradhâwî, président de l'Union mondiale des ulémas, du Conseil européen de la Fatwa, premier prédicateur de la place Tahrîr après la chute de Moubarac et savant reçu avec tous les honneurs par le parti Ennahda en Tunisie⁹², est connu par les spécialistes pour une fatwa contre les apostats, pour des propos homophobes et antisémites, pour sa

85 Philippe BOLOPION, « 57 pays musulmans veulent faire adopter par l'ONU un texte condamnant la 'diffamation des prophètes' », *Le Monde*, 18 février 2006.

86 Gamâl AL-BANNÂ, *Al-Islâm, wa al-huriyya wa al-'almaniyya*, texte traduit et présenté par Dominique AVON et Amin ELIAS (en collaboration avec Abdellatif IDRISSE), *L'islam, la liberté, la laïcité*, Paris, L'Harmattan, « Comprendre le Moyen-Orient », 2013, p. 43 et p. 89.

87 Salman RUSHDIE, « Write and wrong », *The Guardian*, 18/11/1997.

88 John LE CARRÉ, « Shame on you, Mr Rushdie », *The Guardian*, 19/11/1997.

89 « Ahmedi community member killed in targeted attack », *The Express Tribune* (with *The International Herald Tribune*), 12/06/2013, www.tribune.com.pk.

90 Frédéric ABÉCASSIS et Jean-François FAU, « Les Karaïtes. Une communauté cairote à l'heure de l'Etat-nation », *Egypte-Monde arabe*, 1992, n°11, p. 47-58.

91 Arlette JOUANA, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'Etat (24 août 1572)*, Paris, Gallimard, « Les journées qui ont fait la France », 2007, 411 p.

92 Dominique AVON et Youssef ASCHI, « Qui est le cheikh Qardawi, interdit de séjour en France ? », www.lexpress.fr, 05/07/2012.

critique de la législation contre les signes ostentatoires dans l'école publique française et pour sa condamnation des caricatures de Muhammad. En mai 2013, il a consacré l'une de ses prédications à la *fatwa* d'Ibn Taymiyya pour qualifier les alaouites « de plus mécréants que les juifs et les chrétiens » et justifier la mobilisation des musulmans du monde entier contre eux⁹³. La part confessionnelle des conflits dans le monde arabe n'a cessé de croître depuis le début du millénaire. Elle s'exprime sous la forme du *hard* comme du *soft power*. Le même shaykh Qaradhâwî est consultant technique d'un film sur la vie de Muhammad en projet depuis 2009⁹⁴, ce projet lancé en 2009 a été réactivé à la suite de la crise de l'automne 2012 liée à la diffusion de *Innocence of Muslims*, mais aussi de l'annonce de la réalisation d'un biopic réalisé par les Iraniens chiïtes.

Les conceptions antagonistes de ce qui est sacré et de ce qui peut lui porter atteinte varient au sein des confessions comme entre elles. Dans l'article cité en introduction, Voltaire évoquait cette relativité : « Il est triste parmi nous que ce qui est blasphème à Rome, à Notre-Dame de Lorette, dans l'enceinte des chanoines de San-Gennaro, soit piété dans Londres, dans Amsterdam, dans Stockholm, dans Berlin, dans Copenhague, dans Berne, dans Bâle, dans Hambourg. Il est encore plus triste que dans le même pays, dans la même ville, dans la même rue, on se traite réciproquement de blasphémateur. Que dis-je ? Des dix mille Juifs qui sont à Rome, il n'y en a pas un seul qui ne regarde le pape comme le chef de ceux qui blasphèment ; et réciproquement les cent mille chrétiens qui habitent Rome à la place des deux millions de joviens qui la remplissaient du temps de Trajan, croient fermement que les Juifs s'assemblent les samedis dans leurs synagogues pour blasphémer. »⁹⁵ Israël, qui n'a pas choisi entre la référence religieuse et la référence libérale, est confronté à cette problématique. En janvier 2012, à l'occasion de la fête commémorant le 47^e anniversaire de la création du Fatah, Mohamed Hussein, le mufti de Jérusalem a tenu des propos appelant à aller chercher les juifs derrière les arbres. Cette intervention a suscité une vive émotion au point que le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu a fait ouvrir une enquête. Celle-ci paraît avoir tourné court, le mufti expliquant qu'il s'était contenté de citer un « dit » attribué à Muhammad évoquant le combat ultime entre les juifs et les musulmans et qu'il ne pouvait pas être condamné pour cela.

En régime démocratique, le substrat sociétal et le poids des groupes de pression participent de la configuration des lignes du permis et de l'interdit. Peu après l'élection de Tony Blair, et alors même que la menace d'un attentat pesait toujours sur Salman Rushdie, le ministre Jack Straw a envisagé d'étendre la législation sur le blasphème à d'autres confessions que l'anglicanisme, ce qu'avait déjà demandé l'archevêque de Canterbury Robert Runcie en 1989⁹⁶ : plusieurs votes, tous négatifs mais à une courte majorité, ont eu lieu à la Chambre des Communes, le dernier s'étant tenu en pleine affaire des « caricatures ». En Irlande, la condamnation du blasphème a été légalisée pour « toute religion » en 2009⁹⁷. En France, c'est au nom d'un héritage que la loi de 1905 n'a pas été étendue à l'Alsace et à la Moselle, celui-ci ayant dépendu d'une forte mobilisation catholique et juive dans les

93 « Al-Qaradhâwî : 'Al-Nusayriyya' akfar min al-Yahûd wa al-Nasârâ », *Al-Shûruq online*, 31/05/2013.

94 OLI/AFP, « Budget d'un milliard de dollars pour un film sur la vie du prophète Mohammed », *L'Orient-Le Jour*, 18/12/2012.

95 VOLTAIRE, « Blasphème », *Dictionnaire philosophique*, cf. supra.

96 Nick COHEN, *You can't read this book. Censorship in an Age of Freedom*, e-book, 2013.

97 Defamation Act 2009 : « publishing or uttering matter that is grossly abusive or insulting in relation to matters sacred by any religion, thereby intentionally causing outrage among a substantial number of adherents of that religion, with some defences permitted. »

années 1924-1925. Quatre-vingts ans plus tard, deux députés ont proposé de restreindre la loi sur la liberté de la presse afin de surmonter le vide juridique relatif au « blasphème » dans la République laïque⁹⁸. Ils n'ont pas été suivis, mais c'est au nom du respect dû aux religions que l'artiste marocain Mounir Fatmi a été contraint d'écarter deux de ses œuvres, la première mettant en scène des versets coraniques et la seconde la figure de Salman Rushdie, alors même qu'il avait quitté le Maroc pour bénéficier de davantage de liberté : « Les pays qui censurent doivent se remettre en question. [] Personnellement, je me pose beaucoup de questions, notamment sur la France. [] Une fois censurée, l'œuvre ne m'appartient plus. [] C'est comme si je me coupais la langue »⁹⁹.

Cette exploration de la problématique du « blasphème » et de la « liberté » sur un quart de siècle permet trois mises en perspective :

- 1- Les partisans d'une retenue dans la critique des religions ou d'une interdiction du blasphème n'ont pas manqué en Europe : intellectuels, chercheurs ou hommes de religion défendant une dimension culturelle de la liberté et dénonçant les diverses formes d'agression (mots et images) marquées du sceau d'un *néo-colonialisme* portant atteinte à l'identité « arabo-musulmane » ou d'un *athéisme* portant atteinte aux valeurs religieuses. A l'inverse, les partisans d'une dimension universelle de la liberté en même temps que d'une mise à distance de tout argument religieux ont été actifs en dépit des risques pour leur propre liberté ou pour leur sécurité dans les Etats arabes à référent islamique. Ce constat rejoint les conclusions d'une étude collective sur l'affaire dite des « caricatures » qui avait préalablement montré qu'une ligne de partage civilisationnelle entre « Occident » et « Orient » n'était pas opératoire et ce en dépit d'initiatives visant à conforter cette représentation partiellement valable mais figée¹⁰⁰.
- 2- L'interdit posé sur des espaces religieux sacralisés¹⁰¹ résulte d'une activité nourrie de la part de responsables. En 2012, al-Azhar a publié un texte défendant les libertés d'expression, de recherche et de création, mais en l'assortissant de limites¹⁰². La recherche historique et philologique n'est pas libre, aujourd'hui, dans la quasi-totalité des Etats arabes, concernant la langue arabe¹⁰³, le texte coranique, le prophète de l'islam, sa famille, ses « Compagnons » et les « Successeurs ». Les '*ulûm al-dîn* [« sciences religieuses »] sont enseignées dans des facultés spécifiques sans lien significatif avec les sciences humaines et sociales ou les études littéraires.

98 Claude CHARTIER, « Le clan antiblasphème », *L'Express*, 06/04/2006.

99 Charlotte OBERTI, « Mounir Fatmi ou l'art d'être censuré », www.france24.com, 16/10/2012.

100 Sipco VELLENGA, « Criticism of Islam. Responses of Dutch Religious and Humanist Organizations Analyzed », intervention au colloque « Dispositive muslimischer Identitätsentwürfe und gesellschaftlicher Transformationsprozesse Westeuropas », sous la direction de Sabine Schmitz, Université de Paderborn, 25-26 avril 2013.

101 Hamadi REDISSI, *La tragédie de l'islam moderne*, Paris, Seuil, 2011, p. 53-63.

102 Celles-ci ont été confirmées lors de plusieurs entretiens de personnalités du monde académique, dont George Steiner (Le Mans, novembre 2010), ayant eu des contacts avec l'institution, avant ou après la publication du texte.

103 Il n'existe pas, à ce jour, de dictionnaire étymologique de langue arabe. Le seul travail qui existe dans ce champ a été réalisé en Allemagne : Jörg Kraemer, Helmut Gätje (1927-86), puis Anton Spitaler (1910-2003), Manfred Ullmann (1931-), et al. (hrsg.), *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, auf Grund der Sammlungen von August Fischer, Theodor Nöldeke, Hermann Reckendorf, I-IV (lettres *kāf* et *lām*), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1957-2006.

Cet état de fait a des conséquences sur le savoir transmis dans l'enseignement primaire et secondaire et explique, pour partie, les réactions de blocage qui sont mises sur le compte de différences culturelles essentialisées ou de rapports de domination invariants.

- 3- Les principes élaborés en Europe par Erasme, Spinoza, Hobbes, Bayle, Locke, Rousseau ou Kant n'ont cessé d'être disputés et le sont encore. Benjamin Constant distinguait deux types de liberté, celle du nombre de « portes ouvertes » et celle de la « responsabilité », son souci étant d'éviter de substituer une forme d'intolérance civile à l'intolérance religieuse combattue au nom de l'Etat¹⁰⁴. Parmi les personnalités qui ont approfondi l'étude de cette question et subi le poids de l'interdit de la liberté d'expression au nom de l'Etat figure Vaclav Havel¹⁰⁵ qui a publiquement apporté son soutien à Salman Rushdie. Face à l'OCL, après une phase d'hésitation, les responsables européens ont élaboré des lignes directrices qui rappellent les articles 18 et 19 de la DUDH, dénoncent les « appels à la haine », ignorent toute référence au « blasphème » et au « dénigrement des religions », pour défendre conjointement la liberté d'expression et le respect des *croyants*, mais non le respect des *croyances* en tant que tel¹⁰⁶.

104 Isaiah BERLIN (entretiens avec Ramin JAHANBEGLOO), *En toutes libertés*, Paris, Le Félin, 2006 (1990), p. 61-65. Paul BASTID, *Benjamin Constant et sa doctrine*, t. II, Paris, Armand Colin, 1966, p. 754-769.

105 Vaclav HAVEL, *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, « Points », 1990, p. 59.

106 « Liberté religieuse, liberté de culte, blasphème, apostasie », intervention de David BÉHAR, membre du CAPS (Centre d'analyse, de prévision et de stratégie, Ministère des affaires étrangères), « Citoyenneté et pluralisme en Méditerranée : liberté religieuse ou liberté de culte ? », colloque au Collège des Bernardins, 08/04/2013.

Mercredi 3 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

Le blasphème et sa punition selon l'islam

Par le Dr Mustafa Baig¹⁰⁷

Dr Mustafa Baig (Royaume Uni), chercheur à l'Institut des études Arabes et Islamiques, Université d'Exeter

Le blasphème est l'objet d'opinions diverses et d'un grand débat dans le monde musulman aujourd'hui. Le Coran, en fait, ne mentionne pas le blasphème au sens exact où nous l'entendons aujourd'hui. Il y a toutefois des versets coraniques qui parlent d'insultes faites à Dieu ou à ses Messagers, par exemple : « Oui, ceux qui offensent (ou parlent méchamment) Allah et son messager, Allah les a maudits en ce monde et dans l'au-delà et il leur a préparé une punition dégradante » (Sourate 33, verset 57).

Cela peut indiquer que le péché qui consiste à faire des déclarations offensantes à propos de Dieu et de son Messager tombent dans la catégorie des « droits de Dieu » – la loi islamique distingue entre des transgressions contre le droit de Dieu et d'autres contre les droits de l'homme ; la loi punit ces dernières, tandis que les premières sont laissées à la punition ou à la grâce de Dieu (mais il peut aussi y avoir une combinaison des deux).

Se moquer du prophète n'est pas seulement interdit : pour l'islam, quiconque maudit ou se moque de n'importe quel prophète devient un incroyant. Le Coran interdit aussi de se moquer des idoles et des faux dieux des païens. Ainsi, ceux qui insultent les autres religions manquent de respect aux enseignements de leur propre religion.

Des juristes sunnites disent que l'injure ou le fait de jurer par le nom des deux premiers califes de l'islam, Abu Baker et Omar, rendent quelqu'un apostat (cela vise un chiisme extrême) mais les théologiens disent que cela n'exclut pas quelqu'un du sein de l'islam.

Aucune punition n'a été prescrite pour l'insulte à Dieu et à ses Messagers dans le Coran. Cela a amené certains musulmans des temps modernes à dire que l'application des lois sur le blasphème dans les pays musulmans était le produit d'une influence occidentale corruptrice puisque le blasphème était puni en Occident. Ironiquement, c'est aujourd'hui l'Occident qui est le plus critique vis-à-vis des lois anti-blaspème des pays musulmans où, par contre, l'influence occidentale a entraîné non pas la libéralisation des attitudes, mais au contraire une application rigoureuse de la loi et la limitation de la « liberté d'expression » (l'expression étant utilisée ici de manière sarcastique). Ceci n'est cependant pas exact car la loi islamique, au cours de son histoire, a prescrit des punitions pour l'insulte envers la religion.

On peut aussi trouver un mot qui ressemble à blasphème, *tajdif*, la deuxième forme de la racine *ja-da-fa*. Il n'est pas utilisé dans le Coran et certains auteurs modernes (qu'on peut dire libéraux) disent que c'est une invention de l'arabe moderne pour utiliser un mot qui signifie blasphème. Cependant, ce mot a été employé dans la littérature islamique ancienne et le *hadith* (tradition prophétique) pour signifier le déni ou le refus de reconnaître, le fait d'être ingrat en général ou vis-à-vis des bontés et des bénédictions de Dieu. Le Prophète Mohamed dit, selon une tradition, que le *tajdif* est le pire des péchés. Selon l'arabisant du XVIIIème siècle Jacob Golius (professeur de Descartes), c'est bien de

107 Résumé traduit par Danièle Martin et Danielle Vergniol et revu par Jean Duhaime.

blasphème qu'il s'agit ici, cela correspondant à la racine hébreu *ga-da-fa*, également dans la deuxième forme ; mais c'est peut-être passé dans l'hébreu depuis l'arabe, ce qui ne nous avance guère.

Puisque le Coran ne prévoit pas de punition, les érudits musulmans sont partagés sur la punition appropriée. Selon l'école hanafite, la plus grande des quatre écoles juridiques de l'Islam, celle qui a donné la loi appliquée dans presque chaque empire islamique au cours de l'histoire, le blasphème équivaut à l'apostasie. Si un musulman insulte Dieu ou son Prophète, il devient non-musulman, et l'apostasie peut être punie de mort (s'il s'agit d'un homme et sous certaines réserves).

Mais, selon les hanafites, l'apostasie ne fait pas partie des fautes de type *hadd*. Les fautes de type *hadd* (pl. *hudud*) sont ces actes ou "droits de Dieu" pour lesquels Dieu a indiqué les limites du comportement acceptable ; des sanctions fixes sont prévues contre quiconque les transgresse (quoique dans le cas de la consommation d'alcool, il y ait quelques variantes).

Étant donné que le blasphémateur est exclu de l'appartenance à l'Islam en raison de son acte blasphématoire, un non-musulman ne peut pas recevoir la même sanction : puisqu'il est déjà en dehors de l'Islam, sa faute ne change pas son statut de croyant en non-croyant. Les juristes affirment qu'un blasphème commis par un non-musulman ne violera pas son statut de personne protégée (*dhimma*), statut en vertu duquel un gouvernement musulman a la responsabilité de protéger la vie et la propriété des sujets non-musulmans. Le fautif ne peut donc pas être mis à mort, du moins selon l'école hanafite. Un non-musulman qui contrevient à la loi islamique est frappé d'une sanction laissée à la discrétion de l'autorité musulmane (*ta'zir*). De nombreux juristes soutiennent toutefois que le repentir n'est pas suffisant parce que le blasphème étant à la fois un péché et un crime, le crime doit être puni.

Il est à noter que d'autres écoles considèrent l'apostasie comme une faute passible des sanctions de type *hadd*, mais ils font une distinction entre l'apostasie et le blasphème, du moins dans leur façon de concevoir le péché.

Le premier principe qu'il faut donc retenir de mes propos est que la punition pour un blasphème ne peut pas s'appliquer aux non-musulmans (selon l'école dominante, dont la position peut être partagée par les autres). Ce principe peut être appliqué, par exemple, dans les cas où, en Europe ou dans le monde musulman, des musulmans ont été terriblement choqués par des non-musulmans qui insultaient le Prophète.

En outre, il est nécessaire que soit en place une autorité détenant le pouvoir exécutoire (*nifaa*). Cela n'existe pas dans les territoires non-musulmans. Il n'est donc pas question que les lois islamiques concernant le blasphème soient appliquées ici en Occident. Voilà un deuxième point.

Ceci m'amène à un troisième point. Il y a un consensus parmi les quatre écoles de jurisprudence islamique sur le fait que les musulmans ne sont pas autorisés à violer les lois des pays où ils vivent. En entrant dans un pays non-musulman pacifique (*musta'min*), ils sont liés par un contrat moral (*'ahd*) en vertu duquel ils obéissent aux lois du pays où ils vivent. Il n'est donc pas question non plus, dans des pays non-musulmans, d'appliquer les lois islamiques concernant le blasphème à quiconque et encore moins aux non-musulmans.

Ce sont ces principes qui aident les musulmans à gérer leurs croyances religieuses et les prescriptions de leur loi dans une société séculière non-musulmane.

SÉANCE PLÉNIÈRE

Blasphème et laïcité – perspective juive

Par le Prof. Liliane Vana

Pr Liliane Vana (France), Université de Paris I – Sorbonne, Docteur en sciences des religions. Spécialiste de droit hébraïque, enseignement et recherches universitaires, engagée dans la défense des femmes juives selon le droit talmudique.

Résumé¹⁰⁸

La position du judaïsme à l'égard du blasphème trouve ses fondements dans les textes bibliques et talmudiques. Elle a connu une évolution au fil des siècles. La question s'étend à de nombreux domaines du système religieux juif. On examinera un aspect précis, celui de la « Profanation du Nom divin », qui pourrait, dans le judaïsme, être l'équivalent du blasphème.

Où et comment peut-on tracer la frontière entre blasphème et critique, entre blasphème et liberté d'expression ? Comment peut-on ou doit-on ménager les susceptibilités religieuses ? Quel est le rôle du droit dans ce genre de conflit ? Un autre aspect de la question est le suivant : si la laïcité protège les citoyens dans leur liberté d'expression, les protège-t-elle aussi dans leur liberté d'expression religieuse ?

Pour les juifs, « La loi du pays, c'est la loi » (Dina de malkhuta dina). La loi du pays doit être appliquée, sauf quelques rares exceptions. Selon l'interprétation juive de la Bible, il existe aussi une sorte de Torah de base pour l'humanité entière, incluant Israël : ce sont les lois données à Noé ou « lois noachides ». Le Talmud en compte sept dont une porte sur le blasphème. L'interdiction du blasphème concerne toute l'humanité en vertu de la première alliance que Dieu a scellée avec elle en Noé (Gn 9).

En hébreu, pour parler du blasphème, on emploie habituellement un euphémisme, la « bénédiction de Dieu » (birkhat ha-Chem), et plus rarement la « malédiction du Nom » (hilloul ha-Chem). Mais le vocabulaire biblique, puis rabbinique, a aussi d'autres termes pour dire « maudire, injurier, diffamer, profaner » etc. le nom divin.

La Torah réprime l'injure faite à Dieu, mais aussi à ses parents, aux dirigeants politiques, au tribunal, etc. On trouve par exemple en Ex 22,27 : « Ne maudis point Élohim et ne maudit point le chef de ton peuple ». La loi rabbinique a tiré de ce verset plusieurs prohibitions dont celle de maudire Dieu, mais aussi un magistrat, un chef politique – ce qui est considéré comme une atteinte à la dignité du représentant de « l'État ». Il est aussi interdit de profaner le nom divin par un comportement immoral.

La loi rabbinique exprime ainsi l'importance qu'elle attache au respect de l'autorité judiciaire et politique, une condition nécessaire au bon fonctionnement de la société. Ses pouvoirs sont les garants du lien social, de l'ordre social et de la concorde sociale. C'est aussi pourquoi les juifs prient pour les pays où ils résident et pour leurs dirigeants.

108 Résumé par J. Duhaime.

Le blasphème n'est donc pas seulement une question religieuse, mais aussi civile. Dans nos démocraties, le droit n'est pas insensible à cette notion, puisque la diffamation ou l'outrage peuvent être considérés comme des délits passibles de répression. Ainsi, un décret promulgué en 2010 par le Garde des Sceaux punit l'outrage au drapeau tricolore, un blasphème envers un symbole de la République.

La question du blasphème est souvent mise en rapport avec la liberté de conscience et la liberté de critiquer. Aujourd'hui, en Europe, dans nos sociétés sécularisées où il n'y a plus de religion dominante, il n'existe presque plus de lois condamnant le blasphème. Mais il y en a encore dans le monde. Récemment encore l'observateur du Saint-Siège auprès de l'ONU à Genève, critiquait vivement la loi pakistanaise sur le blasphème, qu'il considère comme inacceptable du point de vue du droit international¹⁰⁹.

Le véritable problème n'est pas tant le blasphème, que la manière de le situer. Aujourd'hui, c'est l'individu, le citoyen ou le croyant, qu'on essaie de protéger, et non plus la croyance. Les croyances sont perdues dans la « forêt » des droits de l'individu. L'individualisation de la société porte préjudice aux intérêts des groupes sociaux. Il devient nécessaire de réfléchir sur le rapport entre les droits de l'individu et les droits des groupes sociaux, les droits et les valeurs, religieuses ou non, de la société.

Par ailleurs, le blasphème ne scandalise plus que les croyants et encore, pas tous au sein d'une même religion. Il paraît impératif d'élaborer des normes communes qui protègent non seulement les croyants, mais aussi la croyance. Récemment, un évêque belge suggérait que la prière est le seul moyen que les chrétiens devraient employer pour réagir au blasphème. Mais cela ne revient-il pas aller dans le sens des dérives d'une société où tout est toléré au nom de la liberté d'expression ?

109 Propos rapportés par l'agence Apic le 9 sept. 2012 [<http://www.cath.ch/detail/mgr-tomasi-condamne-la-loi-pakistanaise-sur-le-blaspheme>].

Mercredi 3 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

Promesse, Terre et Espérance : La sainteté de la Terre d'Israël dans la pensée juive

Par le Dr Raymond Cohen

Dr Raymond Cohen (Israël), Professeur Émérite, Université Hébraïque de Jérusalem

Dans cet exposé, je présente les divers points de vue qu'on trouve dans la pensée juive à propos de la sainteté de la terre d'Israël – le concept qui constitue le pivot du sionisme moderne. C'est sans doute l'une des idées les plus difficiles à accepter pour un observateur externe. Mais il est essentiel d'en comprendre le sens pour expliquer l'étrange capacité du mouvement sioniste à mobiliser le peuple juif. J'estime que la sainteté de la Terre est au cœur du consensus israélien. C'est le thème commun qui unifie le triptyque sioniste de la promesse biblique, de la mère-patrie éternelle et de l'espérance pour l'avenir.

Pour les amis d'Israël les principaux éléments du récit sioniste sont assez clairs et compréhensibles : le droit du peuple juif à son propre État-nation ; l'urgent besoin d'un abri sûr et d'un refuge contre la persécution au regard des événements tragiques du 20^e siècle ; l'aspiration traditionnelle à retourner dans le pays, évoquée dans la Bible hébraïque et dans la liturgie ; l'espoir d'un « rassemblement des exilés » ; le fervent désir de faire revivre la langue et la culture hébraïques sur le sol où la civilisation hébraïque a fleuri.

Un des traits du récit sioniste qui est moins bien compris, c'est la croyance en la sainteté de la Terre d'Israël, ou plus exactement, ce que signifie sainteté dans ce contexte. Pourtant, c'est le fil conducteur de toute l'entreprise sioniste depuis le 19^e siècle.

Si l'on entend par « saint » quelque chose qui est spécial pour Dieu ou qui a été touché par la divinité, alors on peut comprendre pourquoi certains lieux, peuples ou objets peuvent être révéérés comme saints. *Dans la tradition chrétienne* l'expression « Terre Sainte » fait référence à une terre où se trouvent les lieux saints révéérés par le christianisme à cause de leur lien avec la vie de Jésus-Christ. Mais l'affirmation juive qu'un lieu géographique de quelques milliers de kilomètres carrés est saint dans son essence même est sans doute plus difficile à saisir. Quelle genre de sainteté peut-il émaner d'un paysage où figurent, à côté des lieux mentionnés dans la Sainte Bible, les lieux ordinaires de la vie et du travail quotidiens ?

Il me semble que, *dans la tradition juive*, la sainteté de la Terre a une triple signification : 1. La Terre a été promise par Dieu à Abraham, Isaac et Jacob ainsi qu'à leurs descendants qui demeureraient fidèles à l'alliance biblique ; 2. Elle est un héritage éternel, sanctifié par les souvenirs qu'on se transmet de génération en génération. 3. Par conséquent, elle était et elle reste le milieu dans lequel s'accomplira la destinée d'un peuple qui se considère comme spécial.

On notera que toutes ces variantes de la sainteté ont à la fois une dimension spirituelle et religieuse et une dimension pratique et politique. Dans la tradition juive, il n'y a pas de contradiction entre ces deux dimensions, même si on peut leur donner des valeurs ou des interprétations différentes à diverses époques dans l'un ou l'autre courant du judaïsme. Dans la tradition juive, il y a une continuité sans faille entre religion et politique, croyance et pratique, corps et esprit.

La théologie sioniste et la sainteté de la terre

Peu après la guerre des Six Jours en 1967, on a vu émerger dans la société israélienne un mouvement transversal d'intellectuels et de personnalités publiques qui préconisaient l'établissement d'implantations juives partout dans la Terre d'Israël. C'est ce qu'on a appelé le « Mouvement pour le Grand Israël ». Son impact psychologique a été immense et, en très peu de temps, de jeunes idéalistes ont entrepris de concrétiser ce projet d'implantation au milieu d'une population d'Arabes palestiniens déjà établis. Aujourd'hui, près de 50 ans plus tard, des centaines de milliers de Juifs habitent les territoires au-delà des frontières du 4 juin 1967.

On attribue habituellement la responsabilité de ce programme controversé à deux groupes, petits mais très motivés. Le premier rassemble les partisans révisionnistes de Ze'ev Vladimir Jabotinski qui constituent le noyau idéologique du parti *Héroul* (*Liberté*), devenu par la suite le *Likoud* de Menahem Begin et ses successeurs. Le second, le *Gouch Èmounim* (« Bloc de la fidélité »), est composé des disciples du rabbin Tsevi Yehouda Kook, fils du prophétique rabbin Abraham Isaac Hacoheh Kook.

Décrit de cette manière très schématique, le développement idéologique le plus significatif du mouvement sioniste depuis la fondation de l'État d'Israël est présenté comme l'œuvre d'une minorité marginale. Mais pour comprendre le sens du phénomène de l'implantation, il faut regarder au-delà du *Héroul* et du *Gouch Èmounim*, vers la majorité silencieuse des sympathisants. En fait, le concept de *qedouchat ha-harets*, la sainteté de la Terre d'Israël, qui inspire ces mouvements, a des racines profondes dans la tradition juive. Et son impact n'a pas été limité à une minorité. Au contraire, c'est l'une idée qui a exercé une influence déterminante sur la pensée et la politique sioniste, à gauche comme à droite, tant chez les religieux que les laïcs, Ashkénazes ou Sépharades, du 19^e siècle à nos jours.

La pensée juive à propos de la Terre d'Israël remonte aux grands érudits et mystiques sépharades de l'époque médiévale. Le grand Nahmanide (1194-1270) interprétait le texte de Nombres 33, 53 comme un commandement biblique prescrivant littéralement de conquérir le pays et de s'y implanter : « Vous conquerez ainsi le pays et vous vous y établirez ; car c'est à vous que je le donne à titre de possession. » Il considérait que le pays terrestre d'en bas était saint parce qu'identique au pays céleste d'en haut auquel il était lié mystiquement. Le rabbin Ezra de Gérone (1160-1238) ne croyait pas qu'on avait un devoir permanent de s'établir dans le pays, mais il était convaincu que le pays avait le pouvoir de sauver Israël des souffrances de l'Exil. De plus, il voyait la Terre d'Israël comme l'*Axis Mundi*, le centre du cosmos, donc comme directement liée au Tout-Puissant. Ibn Ezra (1092-1167) était d'avis que la Terre était sainte au sens littéral parce qu'elle pouvait recevoir et absorber des émanations de sainteté provenant par des sphères supérieures. Tandis que les autres pays étaient contrôlés par les étoiles, seule la Terre d'Israël était contrôlée par Dieu. Durant tout le temps de l'Exil, les Juifs n'avaient pas accès à Dieu. L'*Aliyah*, l'immigration en terre d'Israël, devint alors un devoir suprême. Mais ce ne sont pas tous les sages qui considéraient le pays, au sens propre, comme saint. Abulafia (1240- c. 1291) pensait la Terre en termes symboliques et immatériels, comme un état intérieur de spiritualité¹¹⁰.

110 Voir Jonathan Garb, « Les modèles d'espace sacré dans le mysticisme juif et leur impact au 20^e siècle, » dans Aviezer Ravitsky (dir.), *La Terre d'Israël dans la pensée juive du 20^e siècle* (en hébreu ; Jérusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2004), p. 5-8.

L'émergence du mouvement sioniste dans le dernier quart du 19^e siècle a suscité chez les élites rabbiniques une confrontation qui menaçait de se traduire par une division interne et par des accusations d'hérésie. Les militants sionistes estimaient qu'ils n'étaient plus liés par les *mitsvot* et la *halakhah*, les prescriptions de la Torah. Leur but était d'échapper au monde insulaire du *shetl*, la petite ville juive d'Europe de l'Est. Ils ne s'inspiraient pas des rabbins mais de penseurs modernes tels que Mazzini, Darwin et Nietzsche. Du point de vue des ultra-Orthodoxes, ces sionistes étaient la dernière des calamités qui avaient frappé le peuple juif et contribué à l'érosion de sa foi et de son identité depuis que Napoléon avait fait tomber les murs du ghetto.

C'est dans ce contexte peu prometteur qu'Abraham Isaac Hachohen Kook (1865-1935), le premier grand rabbin de Palestine et le prophète du sionisme religieux moderne, développa sa théologie mystique de la Terre d'Israël. « Les qualités inhérentes à la terre d'Israël », écrivait-il, « en font un élément essentiel indissociable de l'être même du peuple juif »¹¹¹. La sainteté de la Terre, qu'on ne pouvait comprendre de manière rationnelle, faisait partie d'une économie de salut dans laquelle l'Exil et la purification ouvraient la voie au rassemblement messianique et au retour. Le judaïsme en exil n'était qu'une pâle anticipation de cette future rédemption annoncée par le retour en Terre d'Israël. L'Exil a aspiré la nourriture de la terre d'Israël, mais il l'a aussi purgée de son impureté et a préparé la voie pour le retour. C'est seulement dans le pays que les *mitsvot*, les ordonnances de la Torah, pouvaient acquérir leur pleine signification et que le peuple pouvait parvenir à la rédemption. Si ce qui est à l'extérieur d'Israël est caractérisé par le profane et l'impur, et par conséquent par la privation de la lumière divine, la Terre d'Israël, grâce à sa proximité avec la vérité divine et avec l'Esprit saint, baigne dans la lumière divine¹¹².

Écrivant pendant et après la première guerre mondiale, au milieu de l'éclatement de l'empire, de la révolution et du progrès de l'entreprise sioniste, le rabbin Kook était convaincu de la pertinence pratique de sa théologie dans l'ici-et-maintenant. Il considérait que les pionniers sionistes qui construisaient les *kibboutsim* et les *mochavim*, les fermes collectives et les villages, comme étant engagés dans une œuvre sacrée pour la cause de la rédemption, même s'ils n'en étaient pas toujours conscients. Mais il y avait un besoin plus pressant, celui de réconcilier deux dimensions apparemment incompatibles de la vie juive en Israël. D'une part, il y avait les *mitsvot*, dont l'observance dans le pays constituait le tissu même de la rédemption. D'autre part, il y avait les problèmes pratiques qui se sont posés quand vint le temps de construire un pays. Le problème était que d'importantes *mitsvot* concernant le travail de la terre — et qui ne s'appliquaient pas en dehors d'elle — semblaient incompatibles avec la vie moderne. Par exemple, selon la loi juive, il est interdit de cultiver la terre en Israël durant chaque septième année. Mais comment une société pourrait-elle survivre en laissant ses terres en jachère durant toute une année ?

Rabbi Kook a pu apporter des solutions conformes à la *halakhah* à plusieurs de ces questions. Sa théologie et ses décisions légales ont inspiré non seulement ses disciples immédiats, les étudiants de son académie rabbinique (*Merkaz ha-rav*), mais également les générations suivantes. Il a influencé profondément le mouvement sioniste religieux de jeunes *Bené Aqiva* qui a connu un essor important après la guerre de 1967. Reprises par son fils Tsevi Yehouda Kook, ses idées ont acquis à cette époque une dimension nouvelle,

111 Abraham Isaac Hachohen Kook, *Lumières* (en hébreu ; Jerusalem: Mossad Harav Kook, 2004-2005), p. 9.

112 Ibid., p. 9-13.

activiste. Dans l'ensemble, la pensée du rabbin Kook père, à la fois mystique et halakhique, n'a pas été universellement acceptée par les Juifs pratiquants ; elle a néanmoins servi de pont entre le sionisme séculier et l'ultra-orthodoxie. On peut en voir des exemples dans deux importants mouvements orthodoxes.

Le mouvement hassidique *Chabad*, reconstitué après la Deuxième Guerre mondiale par son chef charismatique le rabbin lubavitch Menahem Mendel Schneerson, est devenu un solide supporteur de l'État d'Israël et de son rôle dans le déroulement du plan divin. La sainteté de la Terre d'Israël et des droits du peuple juif à son égard faisaient partie des axiomes du mouvement. Le rabbin affirmait que le retour à la Terre dérivait directement de sa propriété originelle : «Sa sainteté n'a pas cessé à cause de l'Exil ; elle demeure jusqu'à aujourd'hui, car la propriété de la Terre d'Israël par le peuple d'Israël est éternelle et ne peut pas être concédée jusqu'à que tout soit révélé lors de l'avènement du messie juste»¹¹³.

Agoudat Israël, le mouvement centriste ultra-orthodoxe fondé en Europe en 1912 a commencé par être très critique vis-à-vis du sionisme ; mais il a resserré les rangs avec le mouvement sioniste au moment de la crise des années 1930. Cela s'est produit lors d'une conférence convoquée « au nom de la sainteté de la Terre » à Petah Tiqvah en 1934. Après la Shoah, l'*Agouda* appela tous les Juifs à s'installer sur la Terre d'Israël. Une ramification ouvrière du mouvement, *Poalé Agoudat Israël*, établit ses propres communautés agricoles. *Chabad* et *Agouda* ne souscrivent ni l'un ni l'autre au système de pensée de Kook, mais aujourd'hui, en plus d'affirmer la sainteté de la Terre, ils sont fermement engagés en faveur de la présence d'Israël dans les territoires occupés et y entretiennent de vastes communautés. Ils sont très attachés au tombeau de Rachel sur la route entre Jérusalem et Bethléem et à ceux des Patriarches à Hébron.

Cependant la théologie du rabbin Kook était et est toujours anathème pour un courant de l'ultra-orthodoxie : celui qu'a dirigé le rabbin Yoël Teitelbaum (1887-1979), le chef dynastique du mouvement hassidique *Satmar*. Teitelbaum était ouvertement antisioniste et un ennemi déclaré de l'*Agoudat Israël*. Sa propre théologie est pratiquement le contraire de celle du rabbin Kook. Rejetant toute injonction à s'installer dans le pays, il considérait l'*aliyah*, l'immigration en Terre d'Israël, comme une véritable offense à la volonté de Dieu. Il estimait que l'argument du rabbin Kook, à l'effet que les *mitsvot* n'acquiescent leur pleine signification qu'en Israël, était sans fondement. De plus, dans un monde où la rédemption n'est pas encore arrivée, l'observance des *mitsvot* concernant spécifiquement la Terre d'Israël était un véritable sacrilège. En parlant de la sainteté de la Terre, les sionistes ne faisaient que déguiser leurs idées corrosives pour piéger les Juifs pieux. L'Exil était une réalité profonde, reflétant un chaos cosmique qui ne pouvait être dompté par des manipulations humaines, bien au contraire. Le monde était dans un état d'obscurité totale comme le démontraient le désarroi de l'orthodoxie et les terribles événements de l'histoire moderne dont la Shoah a été un point culminant. Toute tentative volontaire de corriger cette désolation résultait en un retrait de la présence divine et en un état d'abandon. Les sionistes n'étaient rien de plus que des collaborateurs des forces du mal, déterminés à retarder la rédemption. À l'*athalta degeoulah*, le début de la rédemption, Teitelbaum opposait l'*iqva degeoulah*, le report de la rédemption¹¹⁴.

113 Menahem Mendel Schneerson, *Recueil de discours*, 16^e partie (en hébreu ; Brooklyn, NY: Otsar Hachasidim, 1977-1978), p. 100.

114 David Zorotzkin, « Construire le terrestre et détruire le céleste : Le rabbin Satmar et l'école de pensée orthodoxe radicale, » dans Ravitzki (*op. cit.*), p. 159-161.

Idéologie sioniste et sécularisation du sacré

Il existe deux grands courants dans l'idéologie sioniste (alimentés par de nombreux tributaires), représentés respectivement par le Likoud, de tendance révisionniste, et le Parti travailliste, d'orientation socialiste. Dans les deux mouvements, chacun à sa manière, la Terre d'Israël occupe une position centrale. Toutefois, les révisionnistes qui marchent sur les traces de Vladimir Jabotinski et Menahem Begin affirment de manière explicite la sainteté mystique de la Terre.

Dans une analyse perspicace, Arye Naor, Secrétaire de cabinet du premier gouvernement de Menahem Begin de 1977 à 1982, soutient que, pour le mouvement révisionniste, la Terre avait la résonance symbolique de la Terre céleste d'Israël, *l'Yisraël chel maalah*¹¹⁵. Les concepts religieux avaient subi un processus de sécularisation, *la sécularisation du sacré*, mais gardaient la résonance spirituelle de leur source. Ainsi, le révisionnisme avait une *théologie politique* aussi bien qu'une idéologie. Même la vision du monde athée de son fondateur Jabotinski était teintée de sacré. Il parlait explicitement du « saint Jourdain » et du mouvement de jeunesse Beitar « consacré par la souffrance ». Selon lui, les pogroms russes résultaient de l'éloignement du peuple juif de sa Terre. La reprise de possession de la Terre était donc vitale pour mettre fin à l'aliénation. Pour les enfants d'Israël, la Terre a précédé l'identité : « *Érets Israël* donne au peuple son nom, pas l'inverse¹¹⁶. »

Uri Zvi Greenberg (1896-1981), le poète du mouvement révisionniste, ne voyait pas de frontière entre le sacré et le profane. Sa poésie était profondément religieuse et intensément politique. Fils de rabbin, il écrit à propos de sa relation à Dieu en faisant allusion à la liturgie et à la tradition tout en exprimant un profond attachement à la Terre d'Israël.

D'autre part, l'idéologie révisionniste ne se préoccupe pas de Dieu mais de l'histoire, du nationalisme et de la terre. En s'appuyant sur des valeurs qui étaient originellement religieuses, elle renforce ses prétentions politiques et mobilise ses bases politiques. Le mythe politique place les idéologies hors d'atteinte du discours rationnel. Pour les révisionnistes, la Terre a préséance sur l'État, parce que « la Terre est sainte alors que l'État ne l'est pas ». Ainsi, les valeurs politiques sont sanctifiées à l'intérieur d'un cadre séculier. En plus de les légitimer, cela signifie qu'on ne peut faire aucune concession à leur sujet. En termes politiques et électoraux, l'usage du symbolisme et du vocabulaire religieux sont d'une grande utilité¹¹⁷.

Le principal idéologue du révisionnisme après la mort de Jabotinski en 1940 a été Israël Eldad (1910-1966)¹¹⁸. Il soutient que le sionisme a toujours été un mouvement messianique et que c'est ainsi que le concevait Theodor Herzl. De plus, ses objectifs étaient messianiques, c'est-à-dire qu'ils visaient à libérer le peuple juif, à libérer la patrie et à rassembler les exilés. (Ce n'est pas un hasard si Menahem Begin a choisi le nom *Hérouit*, Liberté, pour le parti politique qu'il a formé en 1948, faisant ainsi écho au thème de la *Haggadah de Pessah* « de l'esclavage à la liberté ».) Eldad accepte le fait que le

115 Arye Naor, « A propos d'Érets Israël dans le sionisme révisionniste : entre la théologie politique et l'instrumentalité », dans Ravitski (*op. cit.*), p. 422-495.

116 *Ibid.*, p. 448-449.

117 *Ibid.*

118 Les remarques qui suivent sont tirées d'Israël Eldad, « Il ne peut pas y avoir de retrait de la terre d'Israël parce qu'il n'y a pas de retrait du judaïsme », dans *Le sionisme : un débat contemporain – Recherches et approches idéologiques* (en hébreu ; Sedé Boqer : Le Centre pour l'héritage de Ben-Gourion, 1996), p. 437-474.

sionisme est un mouvement laïque puisque ses partisans sont essentiellement des Juifs non pratiquants. Mais pour lui, la sécularité ne signifie pas l'absence de religion lorsqu'elle définit le judaïsme comme une culture nationale plutôt que comme un ensemble de croyances. Dans sa théologie politique, la Terre devient une valeur suprême en tant que lieu où le peuple juif vit et construit sa culture. Il considère le sionisme comme la suite de la religion et son accent sur le faire – construire, s'établir, travailler la terre, intégrer les immigrants – comme une incarnation de la tradition où le culte se traduit par l'action à travers l'accomplissement des *mitsvot*¹¹⁹.

A l'opposé du sionisme révisionniste, le sionisme travailliste, qui était le mouvement dominant avant d'être discrédité par le désastre de la guerre de Kippour en 1973, évitait soigneusement le vocabulaire de la spiritualité et de la sainteté. Il a toujours trouvé déplacé le fait que Jabotinski et ses partisans parlent d'un lien mystique à la Terre. Le sionisme travailliste a créé une vaste idéologie inclusiviste qui a délibérément misé sur des valeurs universelles, socialistes et libérales, plutôt que sur des thèmes religieux traditionnels. Parlant le langage familier de la communauté internationale et faisant appel à des considérations pragmatiques, des dirigeants tels que Golda Meir, Yigal Alon et Shimon Perez étaient reçus comme des membres de la famille dans les rangs de l'Internationale socialiste.

Les chefs travaillistes ne pouvaient pas se satisfaire de ce qu'ils considéraient comme une rhétorique inutile et exclusiviste. Après tout, ils avaient porté la responsabilité de gérer au quotidien les affaires pratiques du *yichouv* (la communauté juive en Palestine) – sur les plans diplomatique, politique et économique – depuis le début de l'installation des sionistes. Ils avaient compris que pour travailler avec les autorités du Mandat britannique, pour mobiliser un soutien international, pour établir et consolider un État à partir de rien, il fallait utiliser le langage courant et inclusiviste de la diplomatie et de la responsabilité.

Et pourtant, malgré les apparences, on trouve chez eux aussi un attachement mystique à la Terre similaire à celui dont témoignent les autres courants du sionisme. Le cadre historique auquel se réfère l'idéologie du sionisme travailliste est la trajectoire biblico-prophétique bien connue de l'exil, la montée vers la Terre, et la rédemption. Aaron David Gordon (1856-1922) a été un prophète à la Tolstoï pour le sionisme travailliste. Son sionisme, au même titre que celui des théoriciens révisionnistes, est une sécularisation du sacré. Il évite soigneusement le langage religieux au sujet de la Terre d'Israël, mais il maintient qu'elle est le seul et unique endroit où les Juifs peuvent reprendre racine et développer leur vie nationale. Il affirme que l'Exil a provoqué un état d'aliénation et d'appauvrissement moral qui ne peut être racheté que par le travail physique sur la Terre. En rachetant la Terre, les Juifs se rachètent eux-mêmes. Gordon rejette le concept de peuple élu, mais il insiste sur le fait que les Juifs sont des êtres différents et spéciaux. De plus, la régénération du peuple juif par un retour à la Terre aurait une signification universelle pour la reconstruction de l'humanité¹²⁰.

D'autres idéologues du mouvement travailliste, par exemple Yitzhak Tabenkin (1888-1971), ont aussi revêtu les concepts religieux d'un costume socialiste et laïc. Tabenkin, un des fondateurs et le guide spirituel du kibboutz Ein Harod, fut un fervent avocat du Grand Israël ; dès les années 1930 et tout au long de sa carrière, il s'est opposé à toute proposition

119 *Ibid.*, pp. 443-445.

120 Yehoyada Amir, « La Terre, la nature et l'individu : S'enraciner dans le paysage d'Érets Israël d'après la pensée de A.D. Gordon, » dans Ravitzki, (*op. cit.*), p. 315-345.

de découpage. Après la guerre des Six Jours, il écrit : « Le but de notre projet était alors, et il demeure : un Grand Israël, à l'intérieur de ses frontières naturelles et anciennes de la Méditerranée au désert et du Liban à la Mer Morte, qui soit comme une renaissance de la patrie du peuple juif tout entier. Telle est l'idée originelle du sionisme. » Ce droit absolu à la Terre d'Israël, dans laquelle il incluait la péninsule du Sinaï et la bande de Gaza, était conféré à ce peuple par le sacrifice de ses soldats et était enraciné dans la Bible¹²¹.

Quintessence de sa génération de sionistes fervents et non-croyants avoués, Moshe Dayan (1915-1981), né au kibboutz Degania, est revenu vers la fin de vie à une foi mystique dans la Bible. Dans son livre, *Vivre avec la Bible*, Dayan décrit sa vie Sabra dont les aventures ont comme arrière-plan la Terre d'Israël, ses paysages, ses parallèles bibliques et ses batailles. Il tisse en une toile sans couture l'histoire du peuple juif d'hier et d'aujourd'hui. La Bible est omniprésente et constitue la justification ultime de la renaissance de la nation d'Israël, parlant hébreu dans sa patrie historique indivisible¹²². Ce n'est donc pas sous le coup d'une impulsion soudaine que Moshe Dayan a accepté le poste de Ministre des Affaires Étrangères dans le premier gouvernement du Likoud de Menahem Begin en 1977.

Conclusion

Ainsi la roue a fait un tour complet et ceux qui avaient ostensiblement rejeté le judaïsme conventionnel pour le socialisme et le sécularisme ont cessé de dissimuler la source réelle de leur attachement à la Terre : un sens plus ou moins mystique de la promesse biblique et de l'alliance.

L'affirmation qu'une terre est sainte peut soulever l'inquiétude si elle est le fondement d'un agenda politique exclusif et fermé à tout compromis. Mais le nationalisme inflexible n'est plus acceptable de nos jours. Le droit du peuple juif à une patrie nationale dans une partie de la Palestine est une chose. Le refus, basé sur un principe sacré, de revendications politiques équivalentes de la part des Arabes palestiniens en vue de créer un État dans le reste de la Palestine, en est une autre.

Mais la croyance, implicite ou explicite, en la sainteté de la Terre exclut-elle une solution à deux États ? Dans le passé, les autorités israéliennes ont accepté des arrangements pragmatiques quand elles n'avaient pas d'autre choix. En 1947, elles ont approuvé à contrecœur la résolution 181 de l'Assemblée générale des Nations Unies appelant au partage de la Palestine en deux États, parce qu'elles avaient compris que c'était la condition impérative pour mettre un État sur pied et procurer un refuge aux survivants de la Shoah. De 1949 à 1967, Israël s'est accommodé de la réalité de la partition sans oublier la sainteté de la Terre. Après 1967, Yitzhak Rabin et Moshe Dayan, des sionistes dans la tradition de Tabenkin, se sont montrés ouverts à des compromis. Évidemment il y a une différence importante entre la communauté de 1947, qui comptait 600 000 personnes, et l'État d'Israël actuel qui en compte huit millions.

Au final, le choix que fera le gouvernement d'Israël, dans le futur, de consentir ou non à une redivision de la Terre dépend d'un certain nombre d'alternatives possibles, de pressions et de contraintes. Mais une chose est certaine. Plus le temps passe, plus le problème se complique.

121 Idith Zertal, « *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood* » (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 188-189.

122 Moshe Dayan, *Vivre avec la Bible* (Paris: Albin Michel, 1980).

Mercredi 3 juillet 2013

SÉANCE PLÉNIÈRE

Une perspective américaine sur le projet théologique « Promesse, terre et espérance »

Par le Rév. Peter A. Pettit

Pasteur, Dr Peter A. Pettit (USA), directeur de l'Institut pour la Compréhension judéo-chrétienne, et professeur associé d'études des religions, Muhlenberg College, Allentown, PA

J'ai eu récemment deux conversations qui me permettront d'illustrer les difficultés que nous rencontrons lorsque nous abordons les problèmes relatifs aux peuples juif et palestinien et à la terre que l'un et l'autre voient comme leur patrie et qui est considérée comme sainte autant par le judaïsme et l'islam que le christianisme.

Mon premier interlocuteur était une collègue qui avait collaboré avec nous au programme New Paths (Nouveaux Chemins) de l'Institut Shalom Hartman. Ce programme vise à redéfinir les bases sur lesquelles les chrétiens nord-américains pensent leur rapport à Israël. Nous avons lancé le premier programme d'étude il y a trois semaines et la conversation a eu lieu le jour suivant. Nous voulions cerner le moyen le plus efficace de faire comprendre rapidement au public que notre approche était nouvelle et différente. Ma collègue a fait une suggestion qui visait précisément cela : sortir d'un modèle centré sur le conflit actuel et en proposer un autre. Elle nous a dit : « Demandez au public, juste un instant, d'imaginer que le Plan de Partage des Nations Unies a été accepté en 1947 ; qu'il n'y a pas eu de guerre et que deux États indépendants, liés économiquement, se sont développés côte à côte dans une patrie juive et une patrie arabe ; qu'il n'y a pas eu de guerre de 1967 ni d'occupation... » Elle n'a jamais pu terminer. Nous l'avons regardée bouche bée : « Tu plaisantes ? Demander à un groupe de chrétiens nord-américains d'imaginer ça ? »

L'autre conversation concernait également le programme Nouveaux Chemins et la façon de le présenter. Les collègues avec lesquels je parlais prévoient enseigner ce programme d'étude à l'automne et nous discutons de la manière de l'annoncer et d'attirer des participants. Ils ont suggéré d'annoncer que le cours est réservé à des personnes qui ne sont jamais allées en Terre Sainte et n'ont pas d'idées arrêtées au sujet du conflit israélo-palestinien. Après tout, disaient-ils, quand il y a des discussions entre ceux qui y sont allés là-bas et ceux qui ne l'ont pas fait, le témoin oculaire finit toujours par recourir à un argument inattaquable : « Écoute, s'il t'arrive d'y aller et de voir, tu sauras exactement de quoi je parle et pourquoi j'ai raison ». Peu importe d'ailleurs quelle cause la personne défend, elle dispose d'un avantage qui met fin à tous les débats.

Dans la première conversation (« imaginez qu'il n'y a pas eu de conflit »), ma collègue a reconnu qu'il est pratiquement impossible d'amorcer une conversation sur la situation actuelle de la Terre promise et de ses habitants sans se faire piéger : on est facilement identifié comme un partisan d'un ou l'autre camp et, par conséquent, accepté ou rejeté à partir de cette caractérisation. Bien sûr, nous savions aussi immédiatement que sa suggestion édulcorait la question, car le fait d'imaginer qu'il n'y a pas de conflit bénéficie toujours à une seule des parties du conflit.

Dans la seconde conversation, le défi devient encore plus évident lorsqu'on pense au choix des interlocuteurs à inviter : comment des personnes qui ont des perspectives et

des expériences radicalement différentes peuvent-elles trouver un espace de rencontre? Mais là aussi, la suggestion de publiciser l'activité seulement auprès de gens ayant une expérience limitée est une manière d'éviter la question, car cela ne fait que renvoyer les deux groupes chacun dans son coin.

La question reste donc entière et avec elle le défi que nous connaissons tous trop bien, par expérience. Mes deux conversations pourraient trouver de multiples variantes ici, dans cette salle. Combien d'entre nous avons connu l'impasse d'une conversation bloquée par les clivages entre les expériences, les engagements religieux, les impératifs éthiques, et même les faits ? Récemment, le comité directeur du CICJ a voulu relever ce défi dans sa déclaration : « Tant que vous croyez en un Dieu vivant, vous devez espérer » ; auparavant il s'était attaqué à la tendance à l'acrimonie et à la polarisation dans son appel de 2010 : « Attention au langage »¹²³. Ces deux déclarations soulignent l'importance du dialogue pour une bonne communication et une compréhension mutuelle. La plus récente vient nous rappeler avec pertinence que le dialogue ne vise pas la « conversion ». Dans le contexte israélo-palestinien, la « conversion » signifie habituellement l'effort de convaincre l'autre d'une position politique ou d'une attitude morale plutôt que la tentative de l'amener à sa religion. Mais l'agression implicite que représente la volonté de conversion est tout aussi réelle et elle est ressentie aussi fortement. Par opposition, le dialogue implique toujours « une ouverture à la transformation de son propre cœur en raison de ce que nous avons appris du cœur de nos interlocuteurs » (*Tant que vous croyez...*, §7).

C'est pour rendre possible le dialogue et pour favoriser ce genre d'apprentissage, dans cette situation hautement conflictuelle, que le Conseil de Recherche du CICJ a entrepris ce projet, « Promesse, terre, espérance ». Ce titre en trois parties est plus qu'un artifice rhétorique et autre chose qu'une référence cachée à la Trinité. Il s'agit plutôt d'accentuer les éléments clés qui semblent être au cœur du conflit entre les peuples juif et palestinien à propos de la terre que chacun tient pour sa patrie. Pour les Juifs et les chrétiens, c'est la terre *promise*, du moins c'est ainsi qu'elle est perçue et représentée dans les Écritures ; reste à savoir que faire de cela. Le *territoire* est aussi un enjeu central parce le peuple juif aussi bien que le peuple palestinien ont des aspirations nationales qui requièrent un espace géographique où se réaliser; la question clé est que les deux considèrent essentiellement le même territoire comme leur patrie. Enfin, nous parlons d'*espérance* parce que c'est à la fois un trait caractéristique des aspirations des deux peuples et un facteur de premier plan dans les théologies de nombreux chrétiens profondément attachés à Israël. Cette espérance chrétienne peut avoir pour objet (1) l'accomplissement de prophéties bibliques qui esquissent un scénario apocalyptique, ou (2) l'instauration définitive de la justice et de la paix correspondant à l'âge messianique anticipé par les prophètes d'Israël, ou encore (3) l'aménagement d'une coexistence pratique qui laisse à Dieu la tâche d'apporter des solutions définitives aux problèmes, mais qui assure le bien-être des enfants de Dieu au jour le jour. Dans un cas comme dans l'autre, c'est aussi une question clé que d'examiner le rôle de l'espérance dans les prises de positions théologiques des chrétiens dans le conflit. Des espoirs de formes diverses animent tout autant les prises de position de musulmans qui ne sont pas Palestiniens mais qui considèrent l'issue de ce conflit comme un élément capital de leur vision du monde.

123 Ces deux textes sont disponibles sur le site Relations judéo-chrétiennes : http://www.jcrelations.net/Tant_que_vous_croyez_en_un_Dieu_vivant_vous_devez_espérer_a_name_1.4357.0.html; http://www.jcrelations.net/L_Amiti_internationale_jud_o_chr_tienne_implore_Attention_au_langage_da.128.0.html?l=6.

Promesse, terre et espérance : voilà trois concepts centraux dans les attitudes que nous adoptons et les argumentaires que nous construisons. Le fait de comprendre comment ils jouent lors de nos rencontres nous aidera à trouver les moyens de dialoguer de manière à approfondir nos relations réciproques et à affermir notre quête commune d'une fin du conflit. Ces considérations jettent les bases du projet en cours, sur lequel je reviendrai plus loin. Mais je veux d'abord faire deux autres choses. Je veux vous présenter quelques-unes des manières dont on aborde ces questions dans le contexte américain et je veux réfléchir à l'influence que la relation assez particulière entre l'Église et la société aux États-Unis exerce sur ce débat.

Théologies américaines

Il serait présomptueux de ma part, et peut-être de la part de n'importe qui, de prétendre exposer de manière exhaustive la perspective des groupes religieux américains sur quelque question que ce soit et sur celle-ci en particulier. Mes commentaires n'ont donc pas l'ambition de se situer à ce niveau, ce qui exigerait la rédaction d'un ou même deux ouvrages de fond. Mais j'espère qu'ils reflèteront fidèlement quelques-uns des principaux courants de pensée qu'on trouve parmi les groupes religieux américains à propos d'Israël et des nationalismes concurrents des peuples juif et palestinien.

Mon exposé vise à cerner les différents *genres* de problématiques qui animent les groupes religieux américains à propos d'Israël. Il est évident que les gens ne font pas tous la même évaluation pragmatique d'une situation politique ou d'une question religieuse quelconque. Toutefois, lorsque l'on s'entend sur ce qui est à la base d'un conflit, le débat peut progresser. En ce qui concerne Israël cependant, ce sont les bases mêmes qui sont contestées et c'est cela qu'il importe d'étudier de plus près.

Les *principales Églises protestantes*, qui ont traditionnellement représenté la colonne vertébrale de la société américaine, sont visiblement en déclin. Leur effectif décroît constamment et leur influence dans le débat public s'est considérablement réduite ces dernières années. Elles ne sont cependant pas absentes lorsqu'il s'agit du débat public à propos d'Israël. Mais leurs voix sont divisées. D'un côté, bon nombre de ces Églises se situent encore dans le sillage du réalisme chrétien dont Reinhold Niebuhr a imprégné des générations de clercs américains influents. Pratiquant une lecture critique de la Bible, ils ont tiré de ces récits humains de l'action divine une finalité et un modèle pour la vie humaine et la société. Cette interprétation guidait leurs engagements dans toutes sortes de questions sociales. La dignité de l'individu, un sens étendu et inclusif de la justice de même qu'une disposition à la non-violence, sauf en cas de défense de l'innocent, sont les éléments clés de ce modèle. En pratique, cette mentalité a engendré une attitude généralement positive envers Israël, assortie d'un désir de résoudre le conflit grâce à une solution mutuellement respectueuse à la fois des Juifs et des Palestiniens.

D'un autre côté, depuis trois ou quatre décennies, les membres des principales Églises protestantes, sont de plus en plus influencés par la théologie de la libération, d'abord à travers les fondateurs de ce mouvement chez les catholiques d'Amérique latine et par la suite à travers les voix des femmes, des Noirs, des Latinos, des homosexuels et de celles de diverses communautés du Tiers-Monde, y compris les Palestiniens de Sabîl (le Centre œcuménique palestinien de théologie de la libération) et du Consortium Diyar dirigé par le pasteur luthérien Mitri Raheb de Bethléem. Les dirigeants des personnels américains

œuvrant dans la mission mondiale et le soutien à des initiatives politiques viennent souvent de ce milieu, de telle sorte que le discours public des Églises et la gestion des ministères que certaines confessions exercent directement en Israël et en Palestine sont fortement empreints de perspectives de libération. Les tenants de cette position considèrent la fondation de l'État d'Israël comme une entreprise colonialiste orchestrée par les gouvernements occidentaux et ils plaident surtout pour la justice en faveur du peuple autochtone palestinien, déplacé et opprimé.

La division à l'intérieur même des dénominations principales est encore accentuée par la diversité des expériences d'une Église dans ses relations avec les Arabes et les Juifs. C'est le cas en particulier des presbytériens, des épiscopaliens et des luthériens qui œuvrent au Moyen-Orient arabe depuis le 19^e siècle dans les domaines de l'éducation, de la santé et du développement. En même temps, ces dénominations protestantes sont parmi les plus actives dans des programmes de dialogue avec la communauté juive en Amérique depuis des générations. Souvent les dirigeants ecclésiastiques qui travaillent dans un des deux domaines, celui du dialogue ou celui de la mission, n'ont qu'une expérience et une connaissance limitées de ce qui se fait dans l'autre : ces Églises ont donc pu facilement diffuser des messages contradictoires à propos de leurs engagements institutionnels.

Chez les *protestants évangéliques*, le rapport à Israël repose sur un troisième fondement. Il s'agit d'une vision théologique du monde basée sur les catégories et les réalités bibliques. Tout en affirmant à juste titre que les évangéliques ne sont pas les littéralistes bibliques qu'ont été les fondamentalistes, le théologien Gerald McDermott, dans son essai sur « Les évangéliques et Israël », s'efforce de démontrer que la Terre promise et le peuple juif conservent une signification théologique pour les évangéliques parce qu'ils occupent une place centrale dans l'histoire biblique du salut. McDermott affirme que les évangéliques

« prennent au sérieux les promesses faites par Dieu dans la Genèse [...] de donner un pays aux descendants d'Abraham. Ils citent la vision d'Isaïe portant sur la restauration de Sion, surtout Isaïe 4, 2-6, et sur la survie d'un petit reste. Ils croient que la promesse d'un royaume pour le nouveau David en Isaïe 9, 7 suggère une terre restaurée ; ils notent chez Jérémie la promesse que les Juifs retourneront dans le pays (chapitre 32) et recevront une nouvelle alliance (chapitre 33) et chez Ézéchiel le thème récurrent du rassemblement, en Terre d'Israël, de tous les Israélites dispersés. De plus, les exégètes évangéliques sont impressionnés par l'importance de la Terre dans la Torah...¹²⁴

Citant Elmer Martens, McDermott souligne que « la Terre est le quatrième nom ou substantif le plus fréquent dans l'Ancien Testament [...], plus important statistiquement que l'idée d'alliance »¹²⁵.

Il poursuit en disant qu'une attention similaire à l'Écriture amène bien des évangéliques à appliquer à l'Israël moderne les mêmes normes de justice et de compassion qui étaient associées à la possession du pays par l'Israël biblique. En affirmant ainsi le don de la Terre tout en interpellant Israël sur la moralité de sa vie dans cette Terre, la communauté évangélique est influencée et motivée par une lecture directe, sinon assez littérale, du témoignage biblique.

124 « Evangelicals and Israel, » dans *Uneasy Allies?: Evangelical and Jewish Relations* (sous la dir. d'Alan Mittleman, Byron Johnson et Nancy Isserman ; New York; Toronto; Plymouth, UK: Lexington Books 2007) p. 142-143.

125 Ibid. p. 143.

On ne saurait examiner la communauté *catholique* américaine hors de son contexte global, bien sûr; mais le vice-président du CICJ, Phil Cunningham, a récemment proposé un état de la question concernant la position actuelle de la théologie catholique sur le thème de la Terre, dans le cadre du dialogue judéo-catholique¹²⁶.

Selon son analyse, l'Église catholique se situe sur une ligne de crête entre deux positions implicites dans son document repère, la déclaration *Nostra Aetate* de Vatican II. Nous connaissons tous les puissantes affirmations de *Nostra Aetate* : le peuple juif reste le bien-aimé de Dieu et ne doit pas « être présenté comme réprouvé par Dieu ni maudit ». Dans l'histoire de la doctrine chrétienne, cette présentation comprenait l'image du Juif errant, banni par Dieu de sa patrie et empêché d'y retourner. Ainsi, l'Église a retiré de son vocabulaire théologique l'idée que les Juifs étaient responsables de leur exil. Pourtant, le même chapitre de *Nostra Aetate*, en déplorant les « haines, les persécutions et les manifestations d'antisémitisme [...] dirigées contre les Juifs », a la prudence de dire que l'Église n'est poussée « par aucun motif politique », ce qui signifie que la raison pour laquelle les Juifs ont fondé l'État d'Israël n'entre pas dans les considérations théologiques de l'Église.

Cunningham remarque que cela est souligné plus explicitement en 1985 dans les « Notes pour une présentation correcte des Juifs et du judaïsme », texte qui affirme que « l'existence de l'État d'Israël et ses options politiques [...] doivent être envisagées dans une optique qui n'est pas en elle-même religieuse, mais se réfère aux principes communs du droit international ».

Pourtant, en 1974, les « Orientations et suggestions pour la mise en œuvre du document conciliaire *Nostra Aetate*, § 4 », soulignent l'importance pour les catholiques de comprendre « par quels traits essentiels les Juifs se définissent eux-mêmes ». Cunningham fait donc ressortir la tension méthodologique non résolue entre le fait de « respecter le caractère profondément religieux de la Terre d'Israël pour les Juifs tout en considérant l'État moderne d'Israël seulement du point de vue de normes juridiques internationales non-religieuses ». Il souligne également que les documents du Vatican ferment la porte à la fois à une simple affirmation littéraliste des revendications territoriales des Juifs et à une attitude basée sur une théologie de la substitution où la promesse de la terre par Dieu est abrogée. La tâche qui attend les catholiques, dit-il, est de savoir comment articuler positivement une herméneutique centrée.

Dans la *communauté juive américaine*, un fossé s'est creusé surtout entre les générations. Pour ceux qui se rappellent les guerres de 1967 et 1973 et la menace existentielle qu'elles ont posée à Israël, le lien entre Israël et la Diaspora est incontestable. Que ce soit en tant que patrie menacée ou comme refuge pour les Juifs qui font toujours face à des menaces ailleurs dans le monde, Israël est un point focal de soutien et de défense dans les situations de crise. Pour une génération plus jeune qui a connu seulement l'intervention d'Israël au Liban et a été confrontée à deux intifadas, à la construction de colonies et à l'isolement de Gaza, à la gestion d'une occupation qui s'est étalée sur près d'un demi-siècle, la relation est beaucoup plus compliquée. C'est la génération qui a inventé JStreet, le lobby

126 [4] « A Catholic Theology of the Land? : The State of the Question, » ; exposé présenté à la rencontre du comité épiscopal américain des affaires œcuméniques et interreligieuses (BCEIA) et du Conseil national des Synagogues (NCS) au Jewish Theological Seminary de New York le 7 mai, 2013; – une version révisée de ce texte est disponible dans *Studies in Christian-Jewish Relations* 8,1 (2013) (<http://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/scjr/article/view/5182/4666>).

pro-Israël et pro-paix qui souhaite embrasser la cause d'Israël d'une manière plus nuancée que celle proposée par le Comité d'Action Politique Amérique-Israël (AIPAC). C'est la génération qui, lorsqu'elle pratique la philanthropie et lorsqu'elle s'implique, veut être informée et interagir avec les organismes qui dispensent son aide. C'est la génération à laquelle le projet iEngage de l'Institut Hartman est destiné, un projet visant à établir les relations entre Israël et la Diaspora sur une nouvelle base qui mette l'accent non pas sur une interminable crise, mais sur des valeurs partagées, non seulement sur un support mais sur un engagement envers Israël. Comme pour l'Église catholique romaine, cependant, la tâche d'articuler l'herméneutique positive de cette nouvelle base est un travail en cours de réalisation.

Enfin, je vous propose, comme porte-parole *d'un autre groupe religieux américain*, un contributeur encore plus jeune, Akash Mehta, âgé de quinze ans, dont l'essai sur l'éthique de l'interreligieux a été récemment republié par le *Huffington Post*. Mehta, à mon sens, est représentatif d'un large échantillon de la pensée religieuse américaine, particulièrement évidente chez les jeunes à qui j'enseigne. Il définit très succinctement ce qu'est la religion: « Une religion est un système éthique, renforcé et justifié par un ensemble de croyances »¹²⁷.

Il est tout à son honneur que le jeune M. Mehta reconnaisse que la quête éthique a ouvert de multiples voies et que même ceux qui ne professent aucune religion ont souvent un système éthique pour les guider. Pour notre propos, cependant, ce n'est pas l'éthique de l'athée qui est à noter, mais plutôt la priorité de l'éthique sur le mythe, le rituel, la doctrine et tout le reste. « Une religion est un système éthique, renforcé et justifié par un ensemble de croyances ». Par rapport à Israël, cela suggère l'hypothèse que les prétentions religieuses doivent être ramenées à des propositions éthiques pour être évaluées en tant que telles. Souvent, dans mes rapports avec mes élèves ainsi qu'avec un large spectre de la société américaine, religieux ou non, c'est cette approche que je perçois. Il existe une sensibilité éthique rudimentaire et très imprécise qui peut soit être le reliquat d'une quelconque formation religieuse, soit avoir été constituée d'une manière assez peu systématique à partir d'un amalgame de sources et d'influences diverses. Quelles que soient ses sources, ce noyau éthique, à son tour, définit et jauge la vie religieuse et les croyances.

À partir de ces profils sommaires, je voudrais esquisser un éventail des points de vue qu'on trouve actuellement dans la société américaine ; ils se chevauchent fréquemment, ce qui rend difficiles les rencontres aussi bien au sein des différents groupes qu'entre eux. L'herméneutique biblique, les interprétations historiques, l'évaluation des dimensions politiques du problème ou le refus de les considérer, les orientations doctrinales et la déconstruction éthique, la loyauté, la critique, l'identification, le sentiment d'urgence prophétique, la solidarité et ainsi de suite, sont autant de facteurs qui donnent du corps à nos rencontres ; mais celles-ci sont souvent assombries par les émotions que suscite le sujet. Par où peut-on commencer ?

L'Église et l'État aux États-Unis

Aux États-Unis, la question du point de départ est complexe, du fait de notre compréhension de la place de la religion dans la société, un thème qui revêt un intérêt

127 http://www.huffingtonpost.com/kidspirit/the-ethics-of-the-interfaith-movement_b_3441569.html (accédé le 21 juin 2013).

particulier dans le contexte de ce congrès sur la laïcité. Ce n'est pas vraiment un sujet réglé pour nous en tant qu'Américains, comme beaucoup d'entre vous le savez déjà. Nous avons déjà constaté dans nos ateliers et dans des conversations individuelles des différences importantes entre la laïcité à la française, la séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis et d'autres formes d'aménagement de la sécularité. Nous n'avons pas de religion d'État et la doctrine religieuse ne tient aucun rôle officiel dans le discours politique américain. Mais, en réalité, la religion entre en jeu dans notre processus politique.

Il en est ainsi pour ce qui est de l'attitude chrétienne à l'égard d'Israël. Ce n'est pas d'abord à cause du caractère religieux d'Israël en tant qu'État juif – le fait d'être un État juif inclut la religion, mais il englobe bien plus que cela. L'attitude chrétienne se fonde plutôt sur le respect, entretenu depuis longtemps aux États-Unis, envers l'influence de la religion sur la conscience individuelle. Des organismes tels que Churches for Middle East Peace, JStreet, ALPAC, Evangelicals for Middle East Understanding et Christians for Fair Witness on the Middle East et les groupes de pression des grandes Églises protestantes et de l'Église catholique romaine cherchent à exercer une influence dans un espace public neutre du point de vue religieux. Chacun travaille à partir de ses propres fondements théologiques et apporte ses convictions dans l'arène politique pour chercher des alliés et des coalitions qui peuvent faire progresser ses valeurs façonnées par un point de vue religieux. Les membres des Églises et des synagogues sont invités à voter et à communiquer avec leurs représentants au Congrès et avec leurs sénateurs pour leur demander d'agir en fonction de leurs priorités modelées par leur foi. La religion n'est pas présente officiellement dans notre gouvernement, mais nous sommes encore une société fortement religieuse.

Ainsi, lorsqu'il s'agit d'Israël et des Palestiniens, les dimensions doctrinales, bibliques, théologiques et pastorales affectent fortement le débat politique public. Et chacune des dénominations religieuses qui voudrait avoir voix au chapitre doit également tenir compte des réalités politiques déjà en place – l'engagement des États-Unis, inscrit dans ses propres lois, à maintenir un avantage militaire stratégique d'Israël dans la région, l'entretien par les États-Unis d'une relation privilégiée avec Israël, considéré comme un allié clé, et le rôle d'ardent défenseur d'Israël et de ses intérêts joué par les États-Unis depuis de nombreuses années au Conseil de sécurité des Nations Unies.

Caitlin Carenen, dans son livre, *The Fervent Embrace*¹²⁸, a récemment étudié l'impact à la fois des communautés évangéliques et des dénominations traditionnelles sur la politique américaine en ce qui concerne Israël et les Palestiniens. Son étude démontre clairement que les intérêts des communautés juive et palestinienne ont été aussi bien étayés que contestés par des arguments religieux à des moments différents. Aucune équation simple ne saurait établir une correspondance entre un argument religieux et une position particulière sur l'une ou l'autre des questions clés. Dans le contexte américain, au moins, je peux affirmer qu'il serait significatif de trouver un moyen d'engager un dialogue constructif et un débat sur les thèmes de la promesse, de la terre et de l'espérance tels que les gens les abordent à partir de leur ancrage religieux respectif. Et, si l'on se base sur l'expérience récente du CICJ dans son dialogue avec les théologiens chrétiens palestiniens engagés dans le processus Kairos Palestine, il semble qu'un approfondissement des fondements du dialogue puisse être tout aussi bénéfique en dehors du contexte américain.

128 New-York et Londres : New York University Press, 2012.

Promesse, terre et espérance – Le projet

Très brièvement, enfin, le projet Promesse, terre et espérance est un effort de collaboration entre le Conseil de recherche du CICJ et des centres universitaires, trois aux États-Unis et deux Europe¹²⁹. Une réunion préliminaire, tenue à Philadelphie, a conduit à la première réunion plénière de l'équipe de recherche à l'Université de Leuven en 2012, où la méta-question du projet, c'est-à-dire sa mission essentielle, a été élaborée. Ce projet cherche à aller au-delà d'une évaluation ou d'une description des diverses approches adoptées par les différents penseurs et groupes religieux et il ne vise aucunement à produire une approche synthétique unique qui pourrait servir dans tous les milieux. Au contraire, dans l'intérêt du dialogue et pour promouvoir la diversité, nous devons nous demander : *Quels éléments de compréhension pourrions-nous élaborer comme ressources pour un dialogue constructif sur les enjeux israélo-palestiniens ?*

La « carte conceptuelle préliminaire » place cette question repère au cœur du projet qui consistera à explorer quatre domaines interdépendants au cours d'une période que nous estimons à environ cinq ans : (1) les traditions de différentes communautés à propos de la terre, (2) les théologies qui sont éclairées par l'expérience du dialogue judéo-chrétien, (3) l'herméneutique comme composante méthodologique inhérente à toute théologie et (4) la dynamique particulière de la rencontre israélo-palestinienne. Tous ces éléments seront analysés en fonction de leur contribution au projet. La forme exacte des outils qui seront développés va se dessiner à mesure que le projet progressera. La prochaine étape sera une réunion de trois jours à Chicago en août 2013, où notre objectif principal sera l'approfondissement de notre compréhension des traditions de plusieurs communautés concernant la terre, particulièrement en rapport avec les textes bibliques.

L'objectif du projet est de fournir des outils qui favoriseront le dialogue et les échanges, afin qu'une plus grande clarté et une meilleure compréhension facilitent la réalisation du grand objectif commun d'aider les peuples juif et palestinien à réaliser leurs aspirations respectives, notamment leur désir de justice et de paix. Nous voulons permettre à beaucoup plus de gens de s'engager dans le genre de dialogue et de rencontre qui s'est avéré si fructueux dans les relations judéo-chrétiennes sur toute une gamme de sujets difficiles qu'il semblait parfois impossible d'aborder. Si, par le passé, nous avons trouvé la force, la confiance et les outils nécessaires pour aborder des thèmes tels que la personne de Jésus, l'accusation de déicide, l'enseignement du mépris, les séquelles de l'oppression, nous croyons que nous pouvons également trouver ce dont nous avons besoins pour être en mesure de nous pencher ensemble sur nos espoirs les plus profonds et sur nos craintes concernant la terre promise.

129 Institutions américaines : Cardinal Joseph Bernardin Center, Catholic Theological Union (Chicago); Institute for Jewish-Catholic Relations, Saint Joseph's University (Philadelphie); Institute for Jewish-Christian Understanding, Muhlenberg College (Allentown). Institutions européennes : Katholieke Universiteit Leuven (Louvain, Belgique); Lund University (Lund, Suède).



Promesse, terre et espérance :
Juifs et chrétiens en quête de compréhension pour un
dialogue constructif sur les enjeux israélo-palestiniens

CARTE CONCEPTUELLE PRÉLIMINAIRE
Louvain, août 2012; révisée en janvier 2013

TRADITIONS CONCERNANT LA TERRE
(religieuses, textuelles, culturelles)

- R Langer, M McGarry, J Sievers, M Trainor, C de Vos,
- Quels sont les enjeux, les textes, les spiritualités qui contribuent à façonner les préoccupations actuelles?
 - Quels textes de la Bible hébraïque posent des difficultés ou sont souvent cités par les Palestiniens ou les Juifs israéliens et pourquoi?
 - Quelle est l'importance permanente pour les Juifs des thèmes de Sion et du désir de Sion? Comment cela recoupe-t-il le sionisme tel que compris chez les Juifs aujourd'hui?
 - Quelles traditions sous-tendent le sionisme chrétien et comment diverses communautés les perçoivent-elles aujourd'hui ?
 - Comment le NT parle-t-il du territoire et de la terre? Comment reit-il le langage de la Bible hébraïque ?
 - Quel est le rôle du pèlerinage chrétien pour une théologie de la terre?
 - Quelles caractéristiques de l'écologie ou de l'identité ethnique peuvent servir à façonner les théologies chrétiennes du territoire et de la terre?

THÉOLOGIES ÉCLAIRÉES PAR LE DIALOGUE ENTRE JUIFS ET CHRÉTIENS

M Boys, P Cunningham, A Gregeman, HI Henrik, Svartvik

Approches selon quelques perspectives :

- Théologie du postcolonialisme et de la libération
 - Théologies contextuelles palestiniennes
 - Pourquoi choisir certains textes? – ancrages dans la communauté et relations internes et externes
- Questions théologiques et identité religieuse :*
- Universalisme / particularisme
 - Pouvoir / impuissance
 - Pensée binaire
 - Est-ce que le changement des perspectives chrétiennes sur le judaïsme ont touché la théologie de la terre jusqu'ici?



HERMÉNEUTIQUE (L'interprétation des textes)

A Gordon, P Pettit, D Pollefeyt

- Qu'est-ce qui rend un texte normatif, sacré et canonique? Est-ce un élément intrinsèque au texte ou extrinsèque à ses lecteurs?
- Lecture de textes en commun : avec une préparation préalable ou non?
- Comment use-t-on ou « abuse-t-on » des textes et selon quels critères?
- Peut-on élaborer des outils pour conscientiser les gens en dialogue à l'herméneutique qu'ils utilisent ?
- Qu'est-ce qui amène les gens à modifier leurs perspectives herméneutiques ?

RENCONTRE ENTRE ISRAÉLIENS ET PALESTINIENS

R Cohen, J Pawlikowski, D Weissman

- Pourquoi certains tiennent-ils tant à l'État et pas seulement au territoire?
- L'existence d'un État comporte-t-elle une dimension religieuse?
- Comment établir la confiance entre Israéliens et Palestiniens, et entre personnes vivant ailleurs, dans les discussions sur des sujets délicats?
- Quels programmes éducatifs faut-il dans tous les groupes – Israéliens, Palestiniens, chrétiens, musulmans, Juifs, leaders (y compris les guides touristiques, le personnel des lieux saints) et à la base pour :
 - montrer la nécessité de la présence des autres?
 - nous voir comme les instruments de réconciliation et de paix?
 - nous soucier de l'opinion des autres?
 - voir les avantages de deux États ?

Prochaine consultation: Chicago, 13-15 août 2013.

- Textes obscurs de la Bible hébraïque
- Textes du NT concernant le territoire/la terre
- Sionisme chrétien
- Théologies de la libération et du postcolonialisme

Mercredi 3 juillet 2013

CONCLUSIONS

Par le Dr Olivier Rota

Dr Olivier Rota (France), Membre de l'Institut d'Études du Fait Religieux (IEFR), Université d'Artois, Membre du Comité Directeur de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France

L'International Council of Christians and Jews s'est réuni cette année en France, à Aix-en-Provence, du 30 juin au 3 juillet 2013. À cette occasion, la question de la relation entre laïcité et religions a été abordée selon de multiples perspectives. Selon l'angle juif et l'angle chrétien bien sûr ; mais aussi selon l'angle propre à plusieurs champs disciplinaires (histoire, droit, philosophie tout particulièrement).

Ces journées ont permis de mettre en évidence le contexte favorable que représente la laïcité française pour le dialogue inter-religieux. Parce qu'elle protège chacun des abus du pouvoir et de la religion lorsque l'un et l'autre se superposent et se confondent, la laïcité démontre des vertus protectrices qui expriment au mieux le projet moderne, entendu comme un principe d'uniformisation. Parce que la modernité organise un espace de neutralité entre monothéismes en plaçant judaïsme, christianisme et islam sur un pied d'égalité, elle favorise l'expression du principe d'universalisation inscrit dans chacune des religions abrahamiques.

La grille de lecture apportée par le pasteur Gilles Bourquin est à même de renouveler la réflexion sur l'histoire du dialogue inter-religieux. Elle offre un élément d'explication premier qui permet de comprendre comment les monothéismes sont parvenus à entrer en discussion, en adoptant finalement une configuration particulière que l'on nomme communément « spiritualité ». Cette grille de lecture permet aussi d'expliquer pourquoi il peut y avoir une telle résistance au dialogue de la part de Juifs et de chrétiens. Car ceux parmi les Juifs qui déclinent l'invitation au dialogue prônent bien souvent que le judaïsme n'est pas une *religion*, et refusent de faire entrer le judaïsme dans cette configuration particulière pour laquelle le christianisme semble avoir quelques prédispositions. Mais ce faisant, ils se cramponnent aussi à une compréhension très rigide de la tradition dont ils héritent, et à laquelle ils suppriment la plasticité dont elle a toujours fait preuve dans l'histoire. De l'autre côté, les chrétiens qui se refusent au dialogue et se réfugient dans le triomphalisme prolongent une compréhension de l'Église qui confond christianisme et chrétienté, et limitent leur compréhension de la tradition à un dépôt dont il faudrait perpétuer la lettre plus que l'esprit. Pour ces Juifs et ces chrétiens figés et fermés au dialogue, c'est bien entendu la modernité comme invitation à la spiritualisation de l'expérience religieuse qui pose problème.

Cette grille de lecture donne un relief nouveau aux interventions de Mgr Dagens et du Grand Rabbin Haïm Korsia.

L'intervention de Mgr Dagens s'est efforcée de mettre en relation la foi en Dieu et la démocratie. En suivant la grille de lecture du pasteur Bourquin, on ne peut manquer de comprendre que seul le principe de spiritualisation a permis aux chrétiens de se situer à l'intérieur des sociétés démocratiques. Dès lors que sont séparés ordre social et ordre religieux, société civile et État, la démocratie peut s'établir. L'emphase mise sur l'individu

au dépend des communautés concourt là encore à l'émergence de la liberté de conscience et de la liberté religieuse – pour peu que la démocratie ne soit pas dévoyée par des projets totalitaires qui sacralisent la communauté nationale au dépend de l'individu.

Le régime démocratique charrie bien entendu son lot de tentations et de régressions. Parmi elles, ce que Mgr Dagens nomme « la nostalgie des appartenances » entre en conflit immédiat avec la laïcité à la française (comprise comme une lutte contre tous les cléralismes). Motivée par la décomposition des liens sociaux, cette « nostalgie des appartenances » se traduit par la formation de communautés de croyants qui peuvent devenir cléralisantes et porter des intérêts communautaires qui s'opposent à l'intérêt public.

L'intérêt public peut pourtant coïncider avec l'idéal religieux. Le Grand Rabbin Korsia a insisté à plusieurs reprises sur la mission essentielle des religions, lesquelles font cheminer chacun sur le chemin de la paix. L'expérience juive, qui transpire des propos du Grand Rabbin, est un rappel incessant à ne pas confondre l'unité avec l'uniformité. Là encore, le dialogue s'établit entre la communication du Grand Rabbin et celle de Gilles Bourquin : ce dernier ne définissait-il pas la modernité comme un principe d'uniformisation ? L'expérience juive n'admet le projet moderne qu'à la condition qu'il exprime un souci de *shalom*, de paix et de plénitude. La paix coïncide avec l'intérêt public ; le chemin vers la plénitude se comprend comme un chemin de pacification (et d'amitié !) entre individus différents et différenciés.

Ces différentes communications concourent à faire de l'espace démocratique et laïque un écosystème favorable au dialogue entre religions. La laïcité est-elle une chance ou un défi pour les religions ? À cette question, les conférenciers ont répondu de manières différentes, selon la définition qu'ils ont donnée au terme « laïcité ». Une unanimité cependant se dégage, dans l'appréciation de la laïcité comme un lieu d'opportunités qui permet d'une part aux religions d'assumer ce qu'il y a d'essentiel dans leur projet, et d'autre part aux religieux de définir ce qu'il y a d'essentiel dans leur tradition. C'est un lieu où chacun est libre de vivre son identité et de définir ses appartenances comme bon lui semble. À un cran supérieur, la laïcité apparaît comme un lieu de libre recherche de sens : un lieu de libre dialogue de soi avec soi-même qui peut aussi, à la faveur d'associations consacrées à la rencontre interreligieuse, devenir un lieu de dialogue entre individus assumant des traditions différentes et différenciées, dans un souci commun de vérité et de justice.

Mercredi 3 juillet 2013

CONCLUSIONS

Par Francesca Frazer

Francesca Frazer (Royaume Uni), coordinatrice du FAI et du YLC pour l'ICCJ, rédactrice en langue anglaise pour JCrelations.net et doctorante au Centre d'Études Juives, Université de Manchester

Je vais proposer une perspective légèrement différente de celle d'Olivier, celle de quelqu'un qui « regarde de l'extérieur ». Je n'aborderai pas l'ensemble des sessions, parce que vous en avez déjà entendu un résumé, mais je vais essayer de réunir certains fils conducteurs.

Comme quelqu'un qui habite en Angleterre, qui étudie dans un département « religions et théologie », et qui enseigne la religion aussi bien à l'université que dans les écoles secondaires, « la laïcité » n'était pas un concept avec lequel j'étais familière, et je pense qu'il est très difficile pour les « étrangers » comme moi de le comprendre.

J'ai d'abord pris conscience de ce terme lorsque la question du port du voile était dans les médias, à cause de l'interdiction des signes religieux « ostentatoires » dans les écoles françaises, et du voile intégral dans l'espace public, et bien sûr, plus récemment, avec le cas de la crèche Baby-Loup. En 2008 une employée musulmane d'une garderie privée a été licenciée pour avoir refusé d'enlever son voile. Le 19 mars 2013, la Cour de Cassation a jugé qu'elle avait été licenciée illégalement, mais cela semblait être une question controversée chez certaines personnes et le débat a repris¹³⁰.

Certains considèrent le port du voile comme une représentation symbolique de l'affiliation à l'Islam et à la communauté musulmane, plutôt qu'à la communauté française, et ils suggèrent que cela sape l'unité et la laïcité de la République française.

Comme nous le savons, les signes « ostentatoires » d'appartenance religieuse — y compris le foulard islamique (le *hijab*), la calotte juive (la *kippa*) et de grandes croix chrétiennes — ont été interdits dans les écoles primaires et secondaires publiques en France depuis septembre 2004¹³¹, même s'ils sont toujours autorisés dans les universités, et l'interdiction du voile intégral (y compris la *burka* et le *niqab*) dans les lieux publics en France est entrée en vigueur en avril 2011¹³².

La BBC a rapporté que, sur la chaîne de radio RTL, Éric Zemmour a parlé des années 1970 en France comme le moment où les Juifs français « ôtaient leurs calottes dès qu'ils sortaient dans la rue », de sorte que personne « ne se sentaient mal à l'aise à cause d'une expression ostentatoire de la foi ». Il a dit que cette « manière de vivre ensemble à la française » a été perturbée par l'arrivée du « modèle Anglo-Saxon, focalisé sur la communauté ». Sur France-Inter, Thomas Legrand a dit que le problème ne concernait

¹³⁰ La Cour de cassation (Chambre sociale) a jugé que le principe de laïcité n'est pas applicable aux salariés du secteur privé et donc a considéré cela comme une discrimination religieuse. Pour les détails de l'affaire et la décision voir <http://www.religare-database.eu/component/content/article/555-4-4-4-10-35associationbaby-loup19march2013>

¹³¹ L'interdiction a été votée le 10 Février 2004 à l'Assemblée nationale par une large majorité. Voir l'article L141-5-1 du code de l'éducation qui stipule que « Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit ». Texte complet : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?cidTexte=LEGITEXT000006071191&idArticle=LEGIARTI000006524456&dateTexte=20110410>

¹³² loi n° 2010-1192 du 11 Octobre 2010 « interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public ». Texte complet : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichLoiPubliee.do?idDocument=JORFDOLE000022234691&type=general>

pas les symboles religieux comme tels, mais spécifiquement le foulard islamique et « ce qu'il dit au sujet de la place des femmes dans certains quartiers ». L'interdiction de cet accessoire dans la crèche « féministe » Baby-Loup, au nord-ouest de Paris, ne ciblait pas une religion mais « l'expression d'une pratique sexiste de la religion », dit-il. Selon M. Legrand, cette ligne d'argumentation « n'a rien à voir avec l'islamophobie supposée ». Elle fait partie d'une « lutte universelle et très simple pour la liberté individuelle et, dans ce cas particulier, pour l'égalité des sexes ». Comme George Lentze le commente, « toutes les parties dans ce débat se disent engagées pour un état laïque mais, sous la bannière de la laïcité, ils poursuivent un large éventail de programmes sociaux et politiques »¹³³.

J'étais, et je suis encore, fermement opposée à l'interdiction du foulard, mais avant cette conférence, ma principale connaissance de la laïcité était cette représentation que les médias en avaient faite.

Nous avons toujours le risque de penser que notre chemin est le seul chemin ou même le meilleur chemin. Comme quelqu'un qui « regarde de l'extérieur », j'avais vu le système de la laïcité à la française comme quelque chose de négatif, comme quelque chose qui piétine le droit des gens à montrer leur identité. Mon avis a changé. Cette conférence a été vitale pour expliquer ce que le peuple français comprend par la laïcité et pourquoi, comme a dit Liliane Apotheker à l'ouverture de la conférence, il la soutient aussi fortement que les gens religieux soutiennent leur religion. En écoutant les conférences principales, et en parlant avec les participants français, je sens maintenant que j'ai développé une vision beaucoup plus nuancée de la laïcité. Je comprends l'origine du concept et les possibilités qu'elle peut offrir.

La laïcité, ou la laïcité à la française, a une longue histoire, mais le modèle actuel est issu de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État¹³⁴. Ses origines remontent à la Révolution française, et le conflit entre les révolutionnaires et l'Église catholique, qui exerçait un grand contrôle politique à ce moment-là. Avec la mise en œuvre de la Loi de 1905, l'État ne finançait plus les écoles religieuses, et les institutions publiques n'étaient plus sous l'influence de l'Église catholique. Au cours du vingtième siècle, cela a évolué, pour impliquer la séparation entre l'État et toute religion.

Comme nous avons vu dans les conférences principales, ses promoteurs affirment que cette laïcité est basée sur le respect de la liberté de pensée et de religion ; en effet, l'article 1 de cette loi garantit la liberté de culte, pourvu que cela n'interfère pas avec l'ordre public. Ainsi, cette séparation entre l'Église et l'État, qui empêche ce dernier de soutenir ou d'imposer n'importe quelle religion, est considérée par ses promoteurs comme une condition préalable à cette liberté de pensée, et peut en effet fournir un cadre pour la tolérance.¹³⁵

La laïcité repose sur une division claire entre la vie privée d'un citoyen, où la religion est présente, et la sphère publique, où ses défenseurs suggèrent que les citoyens doivent apparaître comme des égaux. Cela n'implique pas nécessairement une hostilité du gouvernement à l'égard de la religion. Elle est décrite comme une conviction que les questions gouvernementales et politiques doivent être séparées des organisations et questions religieuses.¹³⁶

133 George Lentze, « débat sur le foulard islamique a ravivé en France » (BBC Monitoring, 2 Avril 2013).

134 Pour le texte complet de la loi de 1905 voir: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp>

135 Il convient de noter que ces idées de liberté de pensée et de culte existaient avant la loi de 1905. « La liberté de pensée » remonte à « La Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen », de 1789 et « la liberté de culte » à la Constitution française de 1791. Par conséquent, on ne devrait pas faire valoir que « la laïcité » est le seul moyen d'atteindre ces idéaux.

136 En fait, il a été suggéré que Nicolas Sarkozy avait violé les principes de la laïcité en travaillant avec l'organisation

Ses partisans diront que c'est effectivement un moyen par lequel les religions peuvent prospérer et les minorités ne sont pas opprimées. Il semble au premier abord paradoxal de dire que la religion se développe mieux avec la laïcité, mais en France, en général, cela semble fonctionner. Cela ne veut pas dire que cela fonctionne parfaitement, voire que cela fonctionne partout, mais il est facile pour les étrangers de rejeter quelque chose dans son intégralité parce qu'ils ne comprennent pas.

Personnellement, j'ai mes propres désaccords avec le système français, je crois que l'apprentissage des grandes religions du monde devrait être une matière obligatoire dans toutes les écoles, et je suis en désaccord complet avec la façon dont certaines écoles en Angleterre choisissent d'enseigner seulement leur propre religion. Nous devons trouver un terrain d'entente, car l'ignorance des autres religions peut engendrer la peur et le mépris.

J'ai trouvé la conférence plénière du Dr Gilles Bourquin particulièrement intéressante sur « La modernité peut-elle survivre sans religion ? ». Il a affirmé que « En modernité, le champ de la religion n'est donc aucunement fermé. Ces questions demeurent ouvertes, et si je comprends bien l'esprit de la laïcité moderne, elle ne se donne ni pour fonction de les résoudre ni d'en interdire l'expression, mais plutôt d'en réguler le déploiement social, en empêchant qu'une réponse religieuse ne l'emporte massivement sur les autres réponses possibles. ». Encore une fois, nous devons trouver un équilibre.

Les ateliers ont été un grand espace pour se renseigner sur la façon dont cette question a des répercussions sur d'autres pays. J'ai assisté à des ateliers sur le thème « La présence chrétienne en Terre Sainte » et « L'antisémitisme en Hongrie », et j'ai eu des échos d'autres participants sur l'atelier sur la circoncision et « Israël est-il un État laïque ? », et les débats intéressants et même les controverses qui en ont résulté à chaque fois. J'ai présenté mon propre atelier sur le thème « Religion et éducation dans les écoles laïques et religieuses » avec le Dr Édouard Robberechts et c'était fascinant de comparer les problèmes que nous rencontrons en Angleterre (où l'enseignement religieux est obligatoire dans toutes les écoles et où 35% des écoles publiques sont des écoles religieuses) avec la situation complètement différente en France et d'entendre les réflexions sur le manque d'éducation religieuse dans les écoles laïques créant une sorte de vide symbolique. Les ateliers semblent toujours beaucoup trop courts, mais je pense que c'est un bon signe et nous avons pu continuer de débattre sur les sujets pendant les pauses café et les déjeuners.

Nous discutons de questions difficiles et inévitablement nous nous retrouvons avec plus de questions que nous n'aurons jamais de réponses. Il est essentiel que nous ayons un endroit comme celui-ci, un colloque de ce genre, où l'on peut poser des questions difficiles et apprendre des autres dont les expériences sont différentes des nôtres. Depuis ma première conférence ICCJ à Cracovie, j'ai appris davantage sur d'autres cultures, d'autres religions et sur les gens en général que je n'aurais jamais pu apprendre en classe. Aucun de nous n'est parfait (sauf Debbie notre présidente !). Et nous avons tant à apprendre les uns des autres et à ramener à nos communautés et je suis reconnaissante à l'ICCJ pour nous réunir tous ensemble.

musulmane UOIF en 2002. Toutefois, il a répondu : « Que dit la loi ? La République garantit les pratiques religieuses organisées sans en favoriser une seule. Je consacre la même énergie pour permettre à tous nos compatriotes de vivre leur foi. ». John Bowen, *Why the French don't like headscarves: Islam, the State and public space* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 100-101. Sarkozy a ensuite été fortement critiqué pour être apparemment revenu sur sa parole et avoir soutenu l'interdiction de la burqa et du niqab, mais il soutient que ces deux attitudes ne sont pas incompatibles.

Message du pasteur François Clavairoly,
Président élu de la Fédération protestante de France.

Paris, le 20 juin 2013

Chers Délégués, Mesdames et Messieurs, Chers amis,

Au moment où vous êtes réunis en Conférence internationale à Aix en Provence, je tenais à m'adresser à vous par ce message, pour saluer avec joie et reconnaissance le chemin parcouru grâce aux nombreux travaux et aux engagements fidèles de l'ICCF dans le monde.

Comme vous le savez sans doute, depuis très longtemps, la Fédération protestante de France a toujours attaché une importance particulière au dialogue et à la rencontre avec le Judaïsme. Qu'il s'agisse des temps sombres et douloureux qui ont mené vers la seconde guerre mondiale ou qu'il s'agisse des moments d'intense émotion comme lors de la création de l'Etat d'Israël, qu'il s'agisse de rencontres humbles et persévérantes ou de moments prometteurs, elle a veillé à rester solidaire et fraternelle avec le Judaïsme.

Les protestants, encouragés notamment par tout ce qui se fait dans les différents groupes de l'Amitié judéo-chrétienne lors des colloques et des assemblées, ne manquent pas de prendre leur part à cette tâche inlassable de l'édification d'une « communauté d'amitié » entre juifs et chrétiens.

Vous allez honorer l'un des fondateurs de cette communauté d'amitié en la personne exceptionnelle de Jules Isaac. Avec le pasteur Jacques Martin et Fadiev Lovsky, pour les protestants, comme avec tant d'autres chrétiens, il aura créé juste après la guerre ce que j'appelle un « événement de conscience » majeur dans la société française.

Cet événement est celui de la conscience partagée que l'autre est à reconnaître, devant Dieu et devant les hommes, dans sa radicale identité. La conscience que l'autre, tel qu'il se définit lui-même, doit être compris et porté dans l'estime et non dans le mépris met en œuvre un autre regard, une autre attitude, et ouvre ainsi, par un dialogue véritable, un avenir d'humanité.

L'exigence de la recherche et le sérieux du dialogue judéo-chrétien sont, nous le croyons tous, les signes que nous avons en partage non seulement un passé et une mémoire, mais aussi un présent et une espérance dont l'horizon n'est pas sans porter la marque de la réconciliation.

Aujourd'hui, cependant, dans nos sociétés traversées par des violences et des haines féroces qui éprouvent même les plus persévérants d'entre nous, il nous faut sans cesse retrouver le chemin de la confiance et du dialogue entre les citoyens. En France où la laïcité crée cet espace possible pour un « vivre ensemble » qui concerne tous les citoyens, croyants ou incroyants, et quelle que soit leur origine, il y a encore beaucoup de chemin

à faire, mais il ne faut en aucun cas se décourager. Je vous invite donc à comprendre ce qui se vit dans ce pays, et notamment cette curieuse réalité qu'est la laïcité française, et à y découvrir une piste possible qui mène à la fraternité.

Que chacun de vous, par sa présence et son engagement, contribue à faire avancer cette fraternité et cette amitié dans ce « parcours de la reconnaissance », selon la belle expression de Paul Ricœur, un parcours toujours plus authentique qui fait de chacun de vous le témoin d'une même promesse.

« Que l'Éternel vous bénisse et vous garde, qu'il fasse rayonner sa face sur vous, et vous accorde sa grâce, que l'Éternel vous donne la paix » (Nb 6, 24-26).

Intervention au Colloque de l'ICCJ au nom du cardinal André Vingt-Trois Par Monseigneur Jérôme Beau

A l'issue de ces 3 jours de rassemblement à l'initiative du Conseil International des Chrétiens et des Juifs, au nom du cardinal André Vingt-Trois, président de la Conférence épiscopale de France, je suis heureux de vous saluer et de vous faire part de son message.

La figure de Jules Isaac en ce cinquantième anniversaire de sa mort a marqué votre rassemblement. Comment ne pas faire mémoire de son livre *Jésus et Israël* et des dix points de la Conférence de Seelisberg. Il avait conscience que tout commence par le travail quotidien plus que par les grands discours. Cinquante années plus tard, avec l'amitié Judéo-chrétienne, je me réjouis du chemin parcouru et de celui qui se dessine pour les années à venir.

Ce chemin parcouru, il est porté, pour l'Église catholique par la déclaration *Nostra Aetate*. Elle marque un chemin irrévocable pour les relations de la communauté catholique vis-à-vis de la communauté juive.

Ce chemin s'est caractérisé au long des années, entre autres, par le voyage de Jean-Paul II en Israël et sa prière au mur occidental puis par celui de Benoît XVI qui a manifesté que cette action de Jean-Paul II n'était pas l'initiative d'un homme mais l'expression de l'amitié de toute l'Église. Il a alors refait les gestes de son prédécesseur. Aujourd'hui, l'histoire et les initiatives du Pape François montrent aisément la profondeur du sillon tracé par l'Église et la vérité de notre amitié.

Un tel chemin d'estime réciproque doit maintenant s'incarner dans la réalité et l'ordinaire de la vie de notre Église.

La théologie de la substitution n'a plus et en tous les cas ne doit plus avoir sa place dans l'enseignement et la vie de l'Église, cependant nous devons toujours être attentifs. Chaque programme catéchétique est revu pour éviter toute trace de cette théologie de la substitution.

Il nous faut travailler encore l'exégèse biblique pour mieux interpréter la parole de Jésus – Juif à ses contemporains. L'exégèse juive des Écritures est un chantier de transmission en cours dans l'Église catholique.

Cette amitié se construit aussi depuis dix ans par les rencontres annuelles de cardinaux et évêques de différents pays à New York. Visites où nous rencontrons les autorités de la Yeshiva University et d'autres autorités de la communauté juive.

Vous avez réfléchi à la laïcité au long de ces trois jours. Il nous faut nous rappeler que dans un Etat laïc et dans une société qui ne l'est pas, il est du devoir de chaque citoyen de lutter contre tout antisémitisme. Nous le ferons toujours. Il nous faut souligner aussi l'importance de l'initiative en France, des 6 grandes religions qui y sont présentes, de se retrouver ensemble, sans autorité civile, pour réfléchir et travailler à la fraternité et à la Paix entre tous, et aussi aux grandes questions de société. Ce signe de fraternité entre les religions est une grande espérance.

Il me revient maintenant de remercier chaleureusement chacun de vous de nous avoir manifesté votre amitié en nous invitant à cette rencontre et je vous assure de la mienne et de celle de toute l'Eglise avec vous tous et particulièrement nos frères et sœurs de la communauté juive, frères et sœurs aînés dans la foi.

*Monseigneur Jérôme Beau
Evêque auxiliaire de Paris
Au nom du cardinal André Vingt-Trois
Le 3 juillet 2013, Aix-en-Provence, conférence ICCJ*

Mercredi 3 juillet 2013

Médaille d'or pour Dick Pruiksm

Le Secrétaire général sortant de l'ICCJ honoré

Le secrétaire général sortant de l'ICCJ le Pasteur Dick Pruiksm a été récompensé la semaine dernière par la médaille d'or de l'ICCJ « La paix par le dialogue », initiée par Sir Sigmund Sternberg, mécène de l'ICCJ. La cérémonie de remise de la médaille a eu lieu lors du dîner de clôture de la conférence 2013 de l'ICCJ à Aix-en-Provence.

Le Pasteur Pruiksm a été honoré « en reconnaissance de son esprit d'initiative et de la conduite de nos projets pour assurer la continuité de la direction de l'ICCJ à la lumière de l'évolution des défis du 21^e siècle. » Dick Pruiksm est devenu secrétaire général de l'ICCJ en Septembre 2006 après avoir été membre du Conseil exécutif de l'ICCJ et président du JOCE, le Conseil des Chrétiens et des Juifs néerlandais, durant de nombreuses années. Un comité de l'ICCJ procédera à des entretiens d'embauche avec les candidats au le poste de Dick Pruiksm après la pause estivale. Une décision sur un successeur devrait être prise fin Septembre. Le Pasteur Pruiksm restera en fonction jusqu'à la fin de cette année. Il a été invité par le Conseil exécutif de l'ICCJ à servir l'organisation en tant que consultant dans les années à venir.

Annexe 1 :

Ébauche de la Conférence

l'ICCJ est une organisation aux perspectives internationales.

Son travail à un échelon international inclut cependant une réflexion à l'échelle nationale. Car, tout comme « l'universel » se décline de mille particularités, « l'international » n'est que le reflet de contextes nationaux divers. Tenant compte de ce rapport de l'universel et du particulier, l'ICCJ a exploré différents thèmes là où le contexte national les mettait le plus en relief.

En 2011, l'ICCJ a exploré les effets de l'idéologie sur les religions au XX^{ème} siècle, à travers le prisme polonais ; en 2012, il a interrogé la rencontre du multiculturalisme et de la responsabilité sociale à partir de la situation propre au Royaume-Uni.

En 2013, l'ICCJ s'établira à Aix-en-Provence, dans la ville-même où résida Jules Isaac (1877-1963) : cet historien, juif et français, pionnier dans l'établissement du dialogue judéo-chrétien, qui nomma fort justement l'attitude traditionnelle de l'Eglise envers le peuple juif et le judaïsme par la fameuse expression « l'enseignement du mépris », et contribua à ce que plusieurs institutions chrétiennes réfutent cette dangereuse doctrine. L'esprit d'Isaac inspirera la conférence, et contribuera (dans le sillage de la rencontre annuelle du Forum abrahamique international) à affronter, dans la plus grande sincérité, la question de "l'enseignement du mépris" envers l'Autre dans les trois fois abrahamiques.

Le thème principal de la conférence reflètera la localisation française et se concentrera sur une exploration du concept de laïcité.

Le principe de laïcité a une longue histoire. Il désigne un régime régulant les rapports entre l'Etat et les religions, et relève d'une certaine conception philosophique née au XVIII^{ème} siècle. En un sens, la laïcité est l'enfant de la Révolution. En effet,

« Le fait que le peuple tout entier (*laos* en grec) devienne ou redevienne la référence unique des lois modifie non seulement les orientations régulatrices de celles-ci mais aussi leur champ d'application et leur registre propre. Le peuple souverain se donne à lui-même ses lois, et de ce fait il ne peut ni étendre leur pouvoir normatif au-delà du nécessaire [...] ni stipuler par elles une quelconque disposition discriminatoire qui briserait sa propre unité. Le religieux étant l'affaire de certains et non de tous doit donc par nécessité recouvrer un statut de droit privé »¹³⁷.

De fait, la laïcité trouve son origine et son sens dans la proclamation que seuls les individus, et non les communautés, sont porteurs de droits. Pour cette raison, la laïcité s'attaque tout particulièrement aux cléralismes (qu'ils soient religieux, ou non). Contre les tentatives de constructions communautaires, il célèbre l'exercice libre de la raison humaine, et sa capacité à juger de toute chose de manière autonome.

Le régime de laïcité en France commence son histoire en 1905, avec la loi de séparation des Eglises et de l'Etat. Cette loi fixe le cadre juridique dans lequel nous évoluons.

137 Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, « Folio actuel », 2003, p. 146.

Selon l'article 1 de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat, « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes [...] dans l'intérêt de l'ordre public ». Selon l'article 2 de cette même loi, « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ».

Ces deux articles opèrent ainsi une rupture avec le passé. Contre les prétentions chrétiennes (et tout particulièrement catholiques) de traduire dans la vie sociale les vérités révélées de l'Évangile, le régime de laïcité impose une distinction entre les choses publiques et les choses privées.

Cette relation inédite de l'Etat et des religions n'a pas été sans effet sur les religions elles-mêmes. Contraintes de se recomposer, les religions ont trouvé de nouvelles modalités de présence dans l'espace public. Considérées à même niveau par la puissance publique, ces mêmes religions se sont aussi reconnues entre elles comme partenaires.]

La conférence de 2013 dégagera de quelle manière le développement de la laïcité permet de prendre en compte la pluralité de la réalité culturelle et religieuse française, et donna consistance aux voix des minorités chrétiennes non-catholiques, des juifs et des musulmans (ces derniers, tout particulièrement visibles dans l'espace public, interrogent à nouveaux frais la séparation des Eglises et de l'Etat).

Nous considérerons de manière générale les relations réciproques des religions et de la société profane, et nous intéresserons tout particulièrement à la manière dont la laïcité a affecté le dialogue interreligieux en France.

Olivier Rota

Ingénieur d'Etude Chargé de gestion IEFR CREHS DYRT

CONSEIL INTERNATIONAL DES CHRÉTIENS ET DES JUIFS

Colloque d'Aix-en-Provence

Ateliers

E = Atelier en Anglais

F = Atelier en Français

F/E = Atelier en Anglais et Français

Ateliers : Session A

A1 (F) Dr Édouard Robberechts

Jules Isaac : un historien laïc bouleversé par une exigence éthique

Rien ne prédisposait Jules Isaac à devenir l'homme qu'il a fini par devenir. Né dans une famille de juifs alsaciens largement assimilés, il devient un historien laïc engagé dans les grands défis républicains de l'époque. Ce n'est que confronté aux persécutions de la guerre qu'il va opérer un retournement qu'on peut qualifier d'éthique : il va découvrir les racines de la Shoah dans l'antijudaïsme chrétien et va tenter dès lors de pallier à cet enseignement du mépris criminel par une réécriture de l'histoire, et en participant à l'émergence de l'Amitié judéo-chrétienne de France.

A2 (F) Père Jean Gueit

L'orthodoxie chrétienne en France

La perception de la laïcité par l'orthodoxie en général et plus particulièrement en France.

A3 (E) The Very Reverend Hosam Naoum

The Christian Presence in the Holy Land: A voice for peace and Reconciliation

For many centuries, Jews, Christians and Muslims, had lived in the Holy Land, and still share a long history of coexistence, despite the many challenges and difficulties that faced our communities and continue to threaten the socio-religious fabric of our societies. The Christian Church in the Holy Land in particular and the East in general is authentic to the place where it started. Christians in the Holy Land believe that they have an important role to play for the wellbeing of all the peoples of the Holy Land, especially in seeking peace and reconciliation between Israelis and Palestinians.

The local Christian communities in the Holy Land believe that together with partners from Jewish and Muslim communities can make a difference in the Holy Land for the future generations. Our faith in the one God and our common humanity, which is created in the image and likeness of God calls us to strive for Justice and reconciliation among all nations and seek the dignity of every human person.

Come and hear the message of hope from Jerusalem, the city of hope, and join people of goodwill to work for the peace of Jerusalem.

A4 (F/E) Dr Olivier Rota

Edmond Fleg et Jules Isaac : deux contributions différentes au dialogue inter-religieux

Jules Isaac et Edmond Fleg sont les deux fondateurs de l'Amitié Judéo-chrétienne de France. Décédés l'un et l'autre en 1963, ils ont laissé derrière eux deux héritages différents

qui constituent aujourd’hui les deux axes directeurs de l’AJC. Jules Isaac fut le pourfendeur de l’antisémitisme chrétien. Historien de métier, il a appliqué une méthode d’analyse originale à la tradition antijuive de l’Église, afin de muer l’« enseignement du mépris » en « enseignement de l’estime ». De son côté, Edmond Fleg a initié une véritable posture de dialogue interreligieux entre judaïsme et christianisme. Chacun à leur manière, les deux « patriarches » de l’AJC ont contribué à déterminer les éléments fondamentaux du dialogue inter-religieux tel que nous les concevons.

Edmond Fleg and Jules Isaac: two different contributions to inter-religious dialogue

Jules Isaac and Edmond Fleg are the two founders of the French Amitié Judéo-chrétienne. Both of them died in 1963. The two legacies they left behind constitute today the two main axes of the AJC. Jules Isaac was the slayer of Christian Anti-Semitism. Being a professional historian, he applied a new method of analysis to the anti-Jewish tradition of the Church, and helped her to move from a “teaching of contempt” to a “teaching of esteem”. For its part, Edmond Fleg initiated a true posture of inter-religious dialogue between Judaism and Christianity. The two “Patriarchs” of the AJC contributed to identify the basic elements of inter-religious dialogue as we conceive it nowadays.

A5 (E) Rev. Dr. Peter A. Pettit:

New Paths – Reframing Israel’s Narrative in North American Christian Communities

In North America, two crisis narratives dominate Christian efforts to understand Israel: social-justice liberals portray it as the villain in the crisis of Palestinian suffering, while Christian Zionists portray it as the vanguard of faithfulness in the crisis of global religious struggle and the focal point of God’s intervention in the world’s eschatological crisis. The New Paths: Christians Engaging Israel project reframes the Israel narrative from crisis to covenant, offering theological resources for dealing with Israel in more respectful and constructive terms. Dr. Pettit, a co-director of the project, will outline the program and its foundational perspectives. The workshop will also consider the role of theological approaches in addressing the Israeli-Palestinian conflict, which many understand to be primarily a secular dispute over the aspirations of two national movements.

A6. Échange informel avec Sheikh Ghassan Manasra

Au cours de ce colloque ICCJ, nous proposons à nos participants francophones un nouveau type d’atelier : la rencontre, en vue d’un échange informel, de personnalités qui vivent en Israël et qui jouent un rôle important dans notre travail inter-religieux. Lors de ce premier “échange informel”, Sheikh Ghassan Manasra, arabe israélien, musulman soufi vivant à Nazareth, sera notre invité. La traduction sera assurée.

Ateliers : Session B

B1 (E) Dr. Markus Himmelbauer:

Hungary’s Depressingly Familiar Anti-Semitism

While a number of far-right parties in Europe run on xenophobic platforms, Jobbik in Hungary is the only parliamentary party of a European Union member state that campaigns with openly anti-Semitic materials. Its elected officials have made anti-Semitic remarks in Parliament, including a blood libel. The party’s presidential candidate, Krisztina Morvai, has referred to Israeli Jews as “lice-infested, dirty murderers”. Jobbik’s rise in popularity over the last few years — with 17 percent of the population

voting for Jobbik in 2010, up from 2 percent in 2006 — parallels a rise in anti-Semitic attitudes among the general population.

An ADL opinion poll found that 63 percent of Hungarians agreed with three out of four anti-Semitic statements about Jews and money, Jewish disloyalty to the state, and Jews and the Holocaust. Of the 10 European countries ADL polled for anti-Semitic sentiments, Hungary was by far the worst. By comparison, on the same scale measuring the prevalence of anti-Semitic attitudes, the Netherlands scored just 10 percent and France, 24 percent. (Michael A. Salberg ADL, NYT, April 25, 2012)

B2 (E) Sheikh Ghassan Manasra:

A Sufi Muslim Palestinian Israeli

B3 (E) Revd. Friedhelm Pieper:

Male Circumcision in Contradiction to Human Rights?

The background of an irritating debate in Germany

The workshop will provide some information about a 2012 Court Ruling in Cologne defining circumcision to contradict German Law. The ruling was followed by an intense public debate about religious freedom and Human Rights which in the end led to a clear decision by the German parliament to enable male circumcision. On the other hand the public discussion demonstrated disturbing expressions of Antisemitism. The workshop also invites the participant to contribute experiences of discussing circumcision in their home countries.

B4 (F) Dr Liliane Vana et Blandine Chelini-Pont

Droits des Femmes

La question du voile islamique en France comme enjeu symbolique de la laïcité est à ce point emblématique qu'elle cache d'autres problématiques touchant les droits des femmes, mal cernées et mal connues; il s'agit des conflits autour du mariage et du divorce, dans par le double jeu du droit civil français, marqué par le principe constitutionnel de laïcité, et des droits religieux quand les couples se sont mariés religieusement. Les droits religieux ont-ils quelque influence dans le droit civil français ? Jusqu'où va, en droit international privé, la reconnaissance du statut marital des personnes étrangères, mariées selon des règles musulmanes? L'obligation française du mariage civil avant le mariage religieux est-elle respectée ? Le droit civil du mariage protège-t-il les femmes religieusement mariées des discriminations inscrites dans les droits religieux ? Par des exemples concrets de la vie quotidienne et de litiges jugés dans les tribunaux, les intervenantes tenteront de faire un état des lieux de la condition des femmes soumises aux traditions religieuses - juives et musulmanes - dans un pays qui normalement assure leur liberté de conscience, d'action, de consentement et de décision quant à l'exercice de leur sexualité et de leur fécondité.

B5 (E) Young Leadership council/Rebecca Brückner:

A "Natural" Alternative to Secularity?

Laïcité has been offered as a philosophical ideal that could serve as a secular common denominator for belief within a society. I Could "Natural religion" provide the same kind of common denominator, while at the same time be rooted in a faith system? By offering "natural religion" as an alternative to secular laïcité for such a denominator, can interfaith dialogue begin to invite unique voices - from mysticism, negative theology, and other streams of spirituality - into the conversation? Would natural religion provide a way into

interfaith dialogue for those who opt out of the major world religions? Is the assumption of a natural religion acceptable or even desirable to dominant faith traditions? We will explore these questions and others in dialogue with young representatives of Judaism, Christianity, and Islam.

B6. Échange informel avec Dr. Raymond Cohen

Au cours de ce colloque ICCJ, nous proposons à nos participants francophones un nouveau type d'atelier : la rencontre, en vue d'un échange informel, de personnalités qui vivent en Israël et qui jouent un rôle important dans notre travail inter-religieux. Lors de ce deuxième "échange informel", Raymond Cohen, professeur émérite de l'Université Hébraïque de Jérusalem sera notre invité autour du sujet "Israël est-il un pays laïque ?". La traduction sera assurée.

Ateliers : Session C

C1 (F/E) – Dr Edouard Robberechts and Francesca Frazer:

Religion and education in secular and religious schools.

It seems to us that the teaching of religion at school is confronted by a two-fold risk: in religious schools, that of teaching only one religion in a way that would tend to deny or disparage any respectful approach of other religions - or even the possibility of not having a religious belief at all; in secular schools, that of ignoring religion in general, creating ipso facto a symbolic vacuum in which any form of religiosity - and often the worst! - could intrude, since the symbolic field was held in complete disuse.

What solution is there to this two-fold risk? We intend to lead a debate, discussing the following questions: what tools can we develop to teach students a positive and critical approach to religious phenomena in its plurality, and how can we implement this in both religious and secular education?

Religion et éducation dans les écoles laïques et confessionnelles.

Il nous semble que l'enseignement de la religion dans les écoles est soumis à un double risque : dans les écoles confessionnelles, celui de n'enseigner qu'une seule religion de telle manière à ce qu'elle en vienne à nier ou à vilipender toute approche respectueuse des autres religions - ou même la possibilité de ne pas en avoir une ; dans les écoles laïques, celui de faire l'impasse sur le fait religieux en général, créant ipso facto un vide symbolique dans lequel n'importe quelle forme de religiosité – et souvent les pires ! - peut s'immiscer, puisque le champ symbolique a été maintenu en totale déshérence.

La réponse à ce double risque nous semble devoir aller dans ce sens – et c'est le débat que nous nous proposons d'animer : quels instruments pouvons-nous mettre sur pied pour enseigner aux élèves une approche positive et critique du phénomène religieux dans sa pluralité, et cela aussi bien dans l'enseignement confessionnel que dans l'enseignement laïc ?

C2 (F) Pasteur Florence Taubmann :

Controverse autour de la circoncision

L'atelier consistera à décrypter ensemble un article (qui sera traduit en anglais) écrit par un pasteur protestant français contre la pratique de la circoncision. Son argumentation, fondée sur le droit de l'enfant, la primauté du sens spirituel sur le signe charnel, et une critique de pratiques jugées plus identitaires que religieuses, appelle des réponses qui

sont loin d'être simples. Car il faut en retour démystifier les mirages d'un universalisme éthique et raisonnable qui reste souvent très abstrait, et en même temps expliquer comment les pratiques singulières de chaque religion - tant qu'elles ne versent pas dans la violence et la cruauté, symbolisent une manière d'habiter le monde et d'y participer pleinement.

C3 – (E) Prof. Raymond Cohen:

Is Israel a secular state?

The workshop will explore the question of whether the cultural-ideological premises underpinning laïcité in Western societies, France and the United States uppermost, can be applied to Israel and whether the ideas and distinctions that laïcité assumes can be grafted onto the Jewish tradition. Key concepts to be considered from the Israeli perspective include state, people, religion, citizen, individual freedom, human rights, religious liberty, and constitution. While many Israelis of all religions would share Western suppositions about the meaning of these ideas, others would not. Indeed one can detect a division within Israeli society between those who follow post-Enlightenment assumptions on the religious-secular distinction and the exclusion of the public space from the intrusion of personal belief and those who are more attuned to traditional Middle Eastern principles which deny this possibility. Whether Israel should move in a Western direction involves a profound debate and vigorous political struggle that has been underway since the foundation of the State of Israel.

C4 (E) Rabbi Ehud Bandel and Dr Michael Trainor

“Promise, Land, Hope” - Engaging Genesis 12:1-3

The Jewish connection and claim to the Land of Israel dates back to Avraham. The promise of the land to him and his descendants was re-iterated by God through history. Each of the forefathers – Avraham, Yitzchak and Yaakov – was assured that the land would belong to their descendants. However, the promise of the land as well as the God's covenant with Avraham is portrayed in a universal vision of becoming a blessing to “all the families of the earth.”

This text study workshop will focus on Bereishit (Genesis) 12:1-3 and offer a Jewish and Christian engagement of the text.

One perspective will reflect on the text as an instruction to Avraham to go to the Land of Israel as a fulfillment of his spiritual destiny to bring ethical monotheism to the world.

A second approach will focus on the theological motif of eretz of the text, rather than on its geo-political implications. It will explore the meaning of 'land', 'earth' as a theological expression and its theological-ecological implications for subsequent readers of this text.

C5 (E) Brad Seligmann and Marty Rotenberg (YLC)

Faith and Identity in a Secular World: Models for Abrahamic Dialogue with College-Aged Youth

This workshop will use the Four Forms of Dialogue (as outlined by the Catholic Church) to examine different areas young adults are becoming involved in interfaith dialogue. Examples include community service, scriptural reasoning, and social activities, among others. Particular attention will be given to cases involving Jewish, Christian, and Muslim youth including MuJew at the University of Michigan, Tzedaka-Sadaqah at the University

of Toronto, and the ICCJ-YLC. It will explore the mission and objectives of each organization, and include examples of successful events they have held. There will also be discussion of how each organization approaches the work and shapes the conversation within their respective communities and how they cooperate with the secular societies or public universities within which they function.

C6. Échange informel avec le Révérend Canon Hosam Naoum

Au cours de ce colloque ICCJ, nous proposons à nos participants francophones un nouveau type d'atelier : la rencontre, en vue d'un échange informel, de personnalités qui vivent en Israël et qui jouent un rôle important dans notre travail inter-religieux. Lors de ce troisième "échange informel", le Révérend Canon Hosam Naoum, de l'Eglise Anglicane de Jérusalem sera notre invité autour du sujet "La présence chrétienne en Terre Sainte : une voix pour la paix et la réconciliation". La traduction sera assurée.

Annexe 3

Commission programme Aix-en-Provence

(Dans l'ordre alphabétique)

Liliane Apotheker

France, Présidente de la commission, membre du conseil exécutif de l'ICCJ.

Bruno Charmet

France, Directeur de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France

Dick Pruikma,

Pays Bas, Secrétaire Général de l'ICCJ

Edouard Robberechts

France, Institut interuniversitaire d'Études en de Culture Juif

Florence Taubmann

France, Présidente de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France

Rosine Voisin

France, Membre du Comité Directeur de l'AJCF

Deborah Weissman

Israël, Présidente de l'ICCJ

Annexe 4

Comité exécutif de l'ICCJ

Dr Deborah Weissman, Israël	Présidente
Rabbi Ehud Bandel, Israël	1 ^{er} Vice-président
Dr Philip Cunningham, USA	2 ^{ème} Vice-président
Dr Abi Pitum, Allemagne	Trésorier
Liliane Apotheker, France	Membre
Rev. David Gifford, Royaume-Uni	Membre
Rev. Dr Michael Trainor, Australie	Membre

Annexe 5

Personnel de la conférence de l'ICCJ

Pasteur Dick Pruikma	ICCJ secrétaire général
Ute Knorr	ICCJ secrétaire
Petra Grünewald-Stangl	ICCJ collaboratrice
Dr Karine Michel	Coordinatrice
Danièle Martin	Traduction
Danielle Vergniol	Traduction