

Claire Maligot (EPHE)

**Le tournant « Vatican II » dans les relations interreligieuses.
Entre théologie, diplomatie, mémoire et militantisme.
(fin des années 1940- début des années 1970)**

Du rapprochement judéo-chrétien, la mémoire retient souvent l'audience accordée le 13 juin 1960 à l'historien Jules Isaac, venu présenter au pape Jean XXIII un mémorandum sur l'antisémitisme chrétien. En réalité, les associations de rapprochement judéo-chrétien ont joué un rôle secondaire à Vatican II. Le dépouillement systématique des archives du Vatican invite à mettre en avant un autre type d'acteurs, les organisations juives séculières, engagées après 1945 dans une diplomatie des droits. Leur action au concile se situe dans la continuité de deux décennies d'expérience de coopération interreligieuse et de lutte contre l'antisémitisme. De l'implication auprès des instances internationales inter-gouvernementales (ONU) au développement des contacts avec les Eglises chrétiennes, les *defense agencies* ont profondément renouvelé après-guerre les modalités de lutte contre l'antisémitisme. Spécialisées dans la défense des droits, ces organisations juives séculières voient dans les préjugés antijuifs des chrétiens la cause première de l'antisémitisme et de l'indifférence des nations à l'égard du sort des juifs durant la guerre. Développer des relations de coopération avec les chrétiens vise à déconstruire ces préjugés et mieux garantir les conditions d'existence des minorités juives de la diaspora. Le dialogue interreligieux ne recouvre pas seulement des enjeux théologiques et se présente aussi comme un outil politique et diplomatique, à plusieurs échelles. Il est un moyen pour les acteurs confessionnels de se positionner dans la société, vis-à-vis de deux défis de taille, la sécularisation des sociétés contemporaines et le rapport de forces entre minorité religieuse et majorité culturelle. Il est le support d'un nouveau type de diplomatie, en parallèle de la diplomatie conventionnelle, inter-étatique. En croisant histoire religieuse et histoire politique, ma thèse de doctorat réinterroge les deux décennies du dialogue interreligieux naissant, de la Shoah au tournant Vatican II.

Si des ébauches de relations entre juifs et chrétiens avaient commencé sur le plan institutionnel durant l'entre-deux-guerres, l'après-1945 ouvre sur un nouveau système de relations. D'une part, sans minimiser leur importance, les contacts judéo-chrétiens amorcés dans l'entre-deux-guerres sont restés peu nombreux et relevaient surtout de la sphère militante. Quelques autorités religieuses y ont participé, surtout à l'échelle locale et de manière ponctuelle, sur la base d'un engagement personnel. L'archevêque de Lille, Achille Liénart, participe aux débuts de la LICA¹. C'est aux Etats-Unis que le mouvement de « bonne volonté » (*goodwill*), visant à la fraternité entre chrétiens et juifs, se développe massivement. En 1927 est fondée la National Conference of Christians and Jews², mobilisant parmi les chrétiens surtout les protestants. La participation catholique pose des enjeux disciplinaires³, *a fortiori* pour les autorités ecclésiastiques. La fin des années 1940 amorce par ailleurs un basculement par rapport aux contacts nés de l'urgence des années de guerre et aux initiatives interreligieuses de l'immédiat après-guerre. Rien ne garantissait la pérennisation des contacts ponctuels nés du temps de guerre. Nombre d'études ont insisté sur le fait que les actions de sauvetage chrétiennes ont pu s'accompagner d'un maintien de l'antijudaïsme traditionnel et n'impliquaient pas une réévaluation théologique du « peuple juif ». Par ailleurs, les organisations juives gardent un souvenir peu probant du manque d'action de la diplomatie vaticane⁴. La thèse met en évidence la mise en place d'un nouveau système de relations

¹ Catherine MASSON, *Le cardinal Liénart, Évêque de Lille, 1928-1968*, Paris, Cerf, 2001, et sur la Lica, Emmanuel DEBONO, *Aux origines de l'antiracisme. La Ligue internationale contre l'antisémitisme, 1927-1940*, Paris, CNRS, 2012.

² Benny KRAUT, "Towards the Establishment of the National Conference of Christians and Jews. The Tenuous Road to Religious Goodwill in the 1920s", *American Jewish History*, 77, 1988/3, p. 388-412.

³ Les reconstructions des débuts du mouvement sont très souvent idéalisées: Robert A. ASHWORTH, "The Story of the National Conference of Christians and Jews", tapuscrit, 1950, James E. PITT, *Adventures in Brotherhood*, New York, 1955 et pour le mouvement international fondé en 1946, W.W. SIMPSON et R. WEYL, *The Story of the International Council of Christians and Jews. A Brief History of the ICCJ, 1946-1995*, Heppenheim, 1995.

⁴ Gerhart RIEGNER, *Ne jamais désespérer*, Paris, Le Cerf, 1998.

interreligieuses, de 1945 à 1965 et réinterroge le récit historiographique et mémoriel entourant la naissance du dialogue interreligieux.

En considérant le dialogue comme enjeu théologique, cause militante, outil politique et répertoire d'action diplomatique, utilisé à différents niveaux, du local à l'international, ma thèse déplace l'étude du dialogue interreligieux vers le champ des relations internationales. A travers les débuts du dialogue, ce travail souligne la place croissante des acteurs confessionnels dans les relations internationales post-1945 et les recompositions du rôle que se donnent les *faith-based organizations* dans un monde sécularisé. Les relations bilatérales, entre groupes religieux, sont une conséquence de cette adaptation. En m'appuyant sur les sciences politiques, la sociologie des mobilisations et celle des institutions, j'explore avec d'autres outils conceptuels et méthodologiques un terrain de recherche peu balisé hors de l'histoire religieuse. D'une part, l'historiographie du changement conciliaire est largement écrite à partir des seules sources catholiques, sans interroger la place et le rôle des acteurs juifs dans ce tournant. D'autre part, l'implication des organisations juives dans l'interreligieux reste souvent le parent pauvre des études qui se sont penchées sur l'*advocacy*⁵ des organisations juives, c'est-à-dire leur champ d'action et de lutte ; le terrain politique a été privilégié⁶. Ce travail propose une approche interactionnelle et comparée qui confronte les perspectives juives et catholiques – utilisant les sources protestantes et musulmanes en contrepoint.

Recensant les contacts entre individus ayant une capacité de représentation à l'échelle de leur groupe religieux – qu'elle soit institutionnelle, magistérielle ou informelle --, la thèse retrace à travers eux le système d'acteurs naissant. Elle revient sur les rapports de force existants entre acteurs et souligne les écarts entre initiatives militantes et approches institutionnelles. Il s'agit ici de reconfigurer la définition du dialogue interreligieux, souvent calquée sur la définition qu'en donnent le concile Vatican II et l'Eglise catholique. En allant au-delà des seuls enjeux théologiques, j'explore aussi les dimensions juridique, politique et diplomatique du dialogue, davantage investies par les autres groupes confessionnels. Déplacer la définition du dialogue, en faisant jouer les uns par rapport aux autres les représentations et les projections qu'y associent les groupes confessionnels, a permis de renouveler l'approche des sources. A travers cette approche originale, la thèse, qui repose sur le dépouillement de 79 fonds dépouillés en sept pays, Etats-Unis, Italie, France, Allemagne, Grande-Bretagne, Israël et Egypte, met au jour nombre de sources restées jusqu'ici inexploitées. Ecrite dans une perspective d'histoire globale et comparée, elle se situe donc à la croisée de l'histoire des relations internationales et des pratiques diplomatiques, de l'histoire religieuse et de la mémoire de la Shoah. Elle introduit un triple décentrement actoriel, géographique et historiographique. En lieu et place des quelques grandes figures individuelles, figures tutélaires et mémorielles du dialogue⁷, elle met en exergue le rôle des acteurs collectifs organisés que sont les ONG confessionnelles, notamment les organisations juives séculières de défense des droits, principalement américaines. Une étude approfondie de la réception institutionnelle des mouvements militants, spécialisés dans le rapprochement judéo-chrétien tend à relativiser leur rôle au concile, par contraste avec la place centrale que leur accordait l'historiographie⁸.

La diplomatie innovante, mise en place après 1945 par les *defense agencies* juives américaines, consiste à valoriser les contacts avec le Vatican, au nom de la défense des droits des juifs de la diaspora, -- dans la continuité de leur engagement international auprès de l'ONU et de l'UNESCO, et dans le

⁵ Ce terme très répandu dans le monde anglo-saxon désigne l'action des ONG ou les initiatives de la société civile défendant une cause. On peut le traduire par « plaider », « mobilisation » ou « promotion d'une cause », mais la traduction rend imparfaitement compte des connotations culturelles qui lui sont associées. J'ai choisi de laisser entre parenthèses les noms étrangers lorsque la traduction est insatisfaisante.

⁶ Naomi COHEN, *Not free to desist, the American Jewish Committee, 1906-1966*, New-York, The Jewish Publication society, New-York, 1972; Marianne SANUA, *Let us prove strong, the American Jewish Committee, 1945-2006*, Hanover, Brandeis University Press, 2007; James LOEFFLER, *Rooted Cosmopolitans: Jews and Human Rights in the 20th century*, New Haven, Yale University Press, 2018.

⁷ Norman TOBIAS, *Jewish Conscience of the Church. Jules Isaac and the Second Vatican Council*, Palgrave, 2017.

⁸ Michael PHAYER, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930-1965*, Bloomington, Indiana University Press, 2000 ; John CONNELLY, *From Enemy to Brother. The revolution in Catholic teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

prolongement des contacts noués avec les Eglises chrétiennes à l'échelle nationale. La thèse traite donc des relations interreligieuses sous l'angle transnational, mais souligne aussi les effets d'imbrication, d'interférence ou de segmentation entre les échelles d'action. En considérant que les relations interreligieuses font partie de plus vastes systèmes politiques, je réinterroge la place de la religion dans les relations internationales. Le rapprochement judéo-chrétien et la diplomatie interreligieuse afférente se développent avant tout dans un espace transatlantique, mobilisant les organisations juives de la diaspora. Sur fond de Guerre froide, la *democracy under God* étatsunienne valorise les alliances interconfessionnelles au service du monde libre⁹. Elle utilise cette alliance entre juifs, catholiques et protestants à l'appui d'un système de valeurs politiques libérales et en fait un article d'exportation, sur le plan extérieur. C'est ce dont témoignent les efforts pour implanter la National Week of Brotherhood américaine dans l'Allemagne divisée de l'immédiat après-guerre¹⁰, ou encore les appels à un « front commun des religions » contre le communisme. A rebours, le dialogue islamo-chrétien a pour aire de développement l'espace méditerranéen. En parallèle des voies d'exploration de la fraternité interreligieuse, par Giorgio La Pira¹¹ ou chez quelques chrétiens engagés contre la guerre d'Algérie¹², les rapports entre chrétiens occidentaux et monde arabo-musulman font rejouer une autre ligne de fracture, la confrontation culturelle et politique entre Orient et Occident, sur fond d'impérialisme et de décolonisation. Ce régime de la confrontation est le pendant de ce qu'est la lutte contre l'antisémitisme pour le dialogue judéo-chrétien ; le dialogue n'a pas une histoire irénique. Jouant sur la variété des échelles géographiques d'analyse, la thèse se confronte aux différents courants historiographiques nés du *spatial turn* : histoire globale¹³, histoire interconnectée et histoire transnationale.

Enfin, ce changement d'approche invite à réinterroger la place de la mémoire de la Shoah dans le rapprochement judéo-chrétien. Si mémoire de la Shoah joue bien un rôle dans le développement des rapports entre juifs et chrétiens, les temporalités de sa réception diffèrent chez les juifs et chez les catholiques. Comme le montrait déjà G. Miccoli, Vatican II n'est pas un premier acte de repentance chez les catholiques¹⁴. La prise de conscience chrétienne d'une responsabilité dans l'antisémitisme, liée à la mémoire du génocide, demeure assez limitée avant 1963¹⁵. La mémoire de l'institution ecclésiale est très ambivalente à l'égard de la guerre, à l'instar de la crise qui éclate au sujet de l'attitude de Pie XII pendant la guerre, critiquée dans la pièce de théâtre de R. Hochhuth, *Der Stellvertreter* (« le Vicaire »)¹⁶. L'institutionnalisation du dialogue avec Vatican II n'est pas le couronnement d'une trajectoire ascendante de contacts. Elle s'accompagne de tensions, de crises et de conflits – y compris à l'intérieur de chaque groupe religieux -- sur le rapport au pluralisme, à la sécularisation et sur le degré d'ouverture à l'altérité religieuse.

⁹ Dianne KIRBY (éd.), *Religion and the Cold War*, Londres, Palgrave Macmillan, 2003.

¹⁰ Schlomo SHAFIR, *Ambiguous relations. The American Jewish community and Germany since 1945*, Detroit, Wayne State University Press, 1999.

¹¹ Marco Pietro GIOVANNONI, *Il grande lago di Tiberiade. Lettere di Giorgio La Pira per la pace nel Mediterraneo (1954-1977)*, Rome, Ed. Polistampa, 2006.

¹² Sabine ROUSSEAU, *La colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris, CNRS Editions, 2002.

¹³ Charles MERCIER, « Pour une histoire globale du fait religieux contemporain », *Revue historique*, 692, 2019, p. 959-82

¹⁴ Giovanni MICCOLI, « Deux points chauds », in Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, t. IV, Paris, Cerf, 2003, p. 172-173.

¹⁵ La réflexion est plus avancée chez les protestants allemands, si l'on pense à l'Aktion Sühnezeichen, créée en 1958, ou encore à la fraternité œcuménique de Darmstadt, fondée en 1947. Sur la première, voir Anton LEGERER, *Tatort: Versöhnung. Über die Aktion Sühnezeichen, Friedensdienste in der BRD sowie in der DDR und Gedenkdienste in Österreich*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2011; Christine WIENAND, „From Atonement to Peace? Aktion Sühnezeichen, German-Israeli Relations and the Role of Youth”, in Birgit Schwelling (éd.), *Reconciliation Discourse and Practice, in Reconciliation, Civil Society and the Politics of Memory. Transnational initiatives in the 20th and 21st century*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2011, p. 201-235; Katharina TROPPENS, « Aktion Sühnezeichen in den Jahren 1958-1968 als christlicher Beitrag zur Versöhnung mit Polen und Israel nach 1945 », *Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte*, 2019, p. 165-171. Sur la fraternité œcuménique de Darmstadt, voir Georges FAITHFUL, *Mothering the Fatherland. A protestant Sisterhood repents for the Holocaust*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

¹⁶ Muriel GUITTAT-NAUDIN, *Pie XII après Pie XII*, Paris, Ed. EHESS, 2015. Mark RUFF, „Die Auseinandersetzungen um Rolf Hochhuths „Stellvertreter“. Ein Historisierungsversuch“, in Hubert Wolf, *Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland*, Paderborn, Schöningh, 2012, p. 111-125 et *IBID.*, *The battle for the Catholic Past in Germany, 1945-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Des différentes perspectives ouvertes par la thèse, cette présentation se focalise sur la dimension diplomatique. C'est sous l'angle d'un système diplomatique naissant que j'étudie le développement de relations interreligieuses institutionnelles, comme une modalité parmi d'autres des recompositions de la diplomatie après 1945¹⁷. Comparant les logiques d'action des acteurs juifs, catholiques et, dans une moindre mesure, musulmans, la thèse fait apparaître autant de diplomaties contrastées, bâties par les organisations confessionnelles. Ces « nouveaux acteurs » des relations internationales viennent diversifier, complexifier et questionner le paradigme dominant d'une diplomatie conventionnelle, interétatique¹⁸. Ces acteurs hybrides, à cheval entre l'engagement militant (*advocacy*) et la diplomatie, invitent à réévaluer la question de la « diplomatie humanitaire¹⁹ » confessionnelle – ou plus exactement des diplomaties humanitaires menées par les instances catholiques et les organisations juives, sur le terrain des rapports entre juifs et chrétiens, de la Seconde guerre mondiale à l'après-Vatican II. C'est relire autrement, la question historiographique de Pie XII et des juifs²⁰.

I. Théologie, diplomatie et militantisme. Renouveler l'histoire du dialogue interreligieux.

De 1945 à 1975, le dialogue fait son entrée dans le répertoire d'action d'acteurs confessionnels, du Saint-Siège aux organisations juives de défense des droits. Le moment conciliaire (1959-1965) conduit à l'autonomisation des relations interreligieuses comme enjeu diplomatique à part entière.

1. Une autre histoire de la diplomatie internationale.

La thèse s'inscrit dans un double renouvellement historiographique. Un premier courant lie l'insertion des acteurs confessionnels dans les RI à la diversification des formes de la diplomatie conventionnelle après 1945. Plusieurs travaux examinent la présence des acteurs confessionnels auprès des instances internationales²¹ ou sur les contributions religieuses à la construction d'un nouvel ordre mondial ou régional²². Un second courant identifie des terrains privilégiés de l'action confessionnelle sur la scène internationale : mobilisation pour les droits de l'Homme, spécialisation technique dans le

¹⁷ Je suis revenue plusieurs fois sur cette idée. Voir entre autres Claire MALIGOT, (1) « American vs. European Jewish contributions to Vatican II », *Re-Framing American Jewish History and Thought. New Transnational Perspectives*, Institut für jüdische Theologie, Potsdam-Universität, Potsdam, 20 juillet 2016 ; (2) « From secular to theological interfaith discussions? Rabbinical organizations in dialogue with Catholics (1950-1960s) », panel présidé par Z. Eleff, *Judaism's encounters with other religions*, Association for Jewish Studies, San Diego, 20 décembre 2016 ; (3) « Un dialogue à l'américaine ? Entre Vatican II et *Civil Rights*, le développement du dialogue interreligieux institutionnel aux Etats-Unis (fin des années 1940-début des années 1970) », *Le dialogue interreligieux. Histoire, culture, lien social*, Université d'Artois, Arras, 12 octobre 2017 ; (4) « Fighting against anti-Semitism in the framework of Human Rights: a new Jewish advocacy (1945-1968) », panel présidé par Z. Zegev, *Negotiating Jewish Rights Between International Ideals and National Constraints, 1848-1968*, Association for Jewish Studies, Boston, 18 décembre 2018 ; (5) « Pour une diplomatie du Bien ? Le Saint-Siège et les OIC ou les recompositions de la diplomatie vaticane (1945-1965) », *New approaches to Catholicism and international relations (19th-20th centuries)*, European Academy of Religion, Bologne, 5 mars 2019 ; (6) « Recomposition du magistère, recomposition de la diplomatie ? Le Saint-Siège entre stratégies bilatérales et nouveau système des relations internationales (années 1940-1960) », *Le pontificat de Pie XII (1939-58) à la veille de l'ouverture des archives vaticanes*, ICP-EHNE-EFR, Paris, 30 janvier 2020.

¹⁸ Claire MALIGOT, « Les représentants religieux, nouveaux acteurs diplomatiques dans les RI après 1945. Comparaison entre le Saint-Siège et les organisations juives non-gouvernementales (1945-1965) », *La diplomatie au XXI^e siècle : derrière le diplomate, le négociateur ?*, CESPRA, Paris, 25-26 juin 2018.

¹⁹ Voir les travaux pionniers de Margaret KECK et Kathryn SIKKINK, *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, et ceux de Philippe RYFMAN.

²⁰ Claire MALIGOT, « From rescue to advocacy. Contacts with the Vatican. Jewish agencies and policy-making in Jewish-Christian relations after the Holocaust (1940s-1960s) », 2020 Biennial Scholars' Conference on American Jewish History, Center for Jewish History, New-York, 21-23 juin 2020.

²¹ Julia BERGER, « Religious NGOs at the United Nations », *Religious NGOs and Faith-Based Organizations at the UN*, 6-7 mai 2010; Maryam MOUZOURI, « L'accueil du religieux à l'Unesco de sa création à nos jours (1945-2019) », thèse sous la direction de Philippe Portier, soutenue à l'EPHE le 3 mars 2020.

²² Giuliana CHAMEDES, *A Twentieth-Century Crusade. The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.

champ du droit international²³ et développement de l'humanitaire confessionnel²⁴. L'insertion des acteurs religieux dans le champ de l'action internationale se prolonge avec l'émergence d'une diplomatie interreligieuse, bilatérale. Progressivement, les relations interreligieuses se constituent comme un champ particulier de la diplomatie confessionnelle, autonomes des relations politiques internationales dont elles dépendaient à l'origine. Les échanges interreligieux se structurent en miroir de la diplomatie politique. Ils entretiennent un fort rapport mimétique avec les codes de la diplomatie conventionnelle.

La thèse compare les logiques d'action et l'élaboration des politiques (*policy-making*) juives et catholiques en matière de dialogue, en les replaçant dans leurs contextes respectifs. Si les organisations juives s'appuient sur les bons rapports noués à l'échelle locale pour faire valoir à Rome une réforme en profondeur de l'enseignement chrétien sur le peuple juif au moment de Vatican II, les évêques catholiques, même engagés en faveur du dialogue à l'échelle de leur diocèse, n'ont pas hésité à opposer à ces démarches le rappel de la norme ecclésiale et de l'autonomie conciliaire, face à ce qu'ils percevaient comme des formes de pression : au printemps 1964, les archevêques de New-York, Saint-Louis et Chicago refusent d'intervenir publiquement dans la presse pour soutenir le texte conciliaire en préparation ; mais ils privilégient les voies de l'action catholique, en intervenant directement auprès du pape. Les différences de représentations et d'usages du dialogue plaident pour une approche complexe, systémique, des relations interreligieuses. Celles-ci sont tantôt convergentes (cas de dialogue), tantôt parallèles sans possibilité de rencontre (cas d'indifférence et d'incompréhension, engendrant des frictions), tantôt divergentes (cas d'interruption du dialogue ou de son refus). Le positionnement des acteurs face à l'altérité et au pluralisme religieux se définit en fonction d'un faisceau de motivations, religieuses, politiques, militantes. Les matrices d'engagement sont plurielles, à dominante théologique côté catholique et à politique coté juif.

2. Des superstructures à l'échelle micro. Anthropologie des pratiques de contacts.

Suivant la mise en place de ce système d'échanges, la thèse fait ressortir les espaces et les lieux d'échanges et en étudie les modalités et les pratiques. L'étude des lieux du dialogue met en exergue l'articulation des échelles de mobilisation et d'engagement. Les organisations juives développent une approche intégrée de l'antisémitisme chrétien, de l'échelon locale à l'international. Inversement, les normes juridiques ou religieuses établies à l'échelle internationale, de l'ONU (déclaration des droits de l'Homme en 1948) au concile (déclaration *Nostra Aetate* en 1965), en passant par la déclaration d'intention de la conférence de Seelisberg en 1947, sont réappropriées à l'échelon local, où elles servent d'appui à de nouvelles expérimentations militantes, comme la pratique des *seder* en commun ou les programmes *open house*, accueillant des chrétiens dans les synagogues, pour une visite ponctuelle. La multiplication des scènes de la discussion est une autre caractéristique de la polyvalence des acteurs. Le concile n'est plus seulement un événement théologique, normé par son règlement interne ; il devient un sommet diplomatique pour les non-chrétiens, en parallèle de l'intérêt qu'il suscite auprès des Etats²⁵. Sur le plan des pratiques, l'autonomisation du champ des relations interreligieuses se traduit par l'élaboration de nouveaux codes protocolaires, gestuels et symboliques, propres à l'échange interreligieux²⁶. Cette élaboration de nouvelles normes est empirique ; elle fonctionne par à-coups et se

²³ James LOEFFLER, Moria PAZ (éd.), *The Law of Strangers: Jewish Lawyers and International Law in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019; Annette BECKER, *Messagers du désastre. Raphaël Lemkin, Jan Karski et les génocides*, Paris, Fayard, 2018.

²⁴ J'ai fait de cette thématique mon second objet de recherche, à côté du dialogue, Claire MALIGOT, « Les ONGs chrétiennes, juives et musulmanes, nouveaux acteurs des relations internationales. Histoire comparée de l'humanitaire confessionnel (1906-1980) », UE créée pour la licence d'Histoire, mineure Géographie, Université de Savoie-Mont-Blanc, 2017-2018, syllabus accessible en ligne.

²⁵ Alberto MELLONI, *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il concilio Vaticano II*, Bologne, Il Mulino, 2000.

²⁶ Claire MALIGOT, « Crafting a language of mutual understanding. A history of the beginnings of interfaith dialogue at Vatican II », *Shepherding Language*, California Baptist University, Riverside, 12 mai 2016 et *IBID.*, « Prendre le goût et la mesure de l'autre : la place de la table dans les relations interreligieuses au concile Vatican II », *Table et diplomatie*, EHNE, IRICE, Paris, 2 novembre 2016.

noe autour de crises. Ces moments de rupture, qui vont parfois jusqu'à l'interruption des contacts, suscitent aussi adaptation et ajustement. L'analyse structurelle des échanges s'est accompagnée d'une enquête à l'échelle plus fine pour retracer la manière dont les échanges s'élaborent et sont vécus.

Le choix de la moyenne durée, des années 1940 aux années 1970, montre ce que le « moment-rupture » de Vatican II doit en réalité, en termes d'héritages de pratiques et de réseaux de contacts, aux tâtonnements antérieurs. Aucun des porte-parole juifs contactant le Vatican au sujet du concile ne débute en matière interreligieuse : tous ont une expérience préalable établie dans les deux décennies antérieures, soit déjà avec Rome, soit au minimum à l'échelle nationale. Comment se nouent les contacts ? Ils restent longtemps fortement interpersonnels, reposant sur un petit nombre d'acteurs bien identifiés. A l'échelon sommital, ils sont à l'initiative des juifs et visent principalement le pape. Jusque dans les années 1950, la spécialisation dans l'interreligieux est empirique : le capital de confiance d'un « représentant » juif amené à traiter avec des ecclésiastiques, dépend surtout du nombre de contacts préexistants avec des prélats identifiés comme sympathiques à la cause et de l'expérience accumulée. Ces représentants viennent avant tout des organisations de défense des droits. Ils sont juristes, spécialisés dans le droit international ou privé, ou bien grands industriels assumant une fonction de représentation à titre de service pour la communauté et d'engagement philanthropique. Avec la nouvelle génération recrutée dans les années 1950, la part des spécialistes de sciences sociales et des néo-politistes augmente : les organisations juives séculières font appel à des experts en sciences sociales pour analyser les mécanismes de l'antisémitisme et renforcer leur département de relations publiques. Progressivement, la spécialisation dans les contacts avec les chrétiens passe de l'empirique (carnet d'adresses et capital de contacts déjà noués) à l'académique, avec la multiplication des formations à l'interreligieux. La même évolution vers une académisation de l'expertise est sensible chez les rabbins impliqués²⁷.

La professionnalisation définitive de ce personnel suit l'instauration sur le plan institutionnel de commissions spécifiques dédiées à l'interreligieux, au sein des différentes organisations. A la suite des quelques *defense agencies* séculières qui mettent en place ou relancent ce type de commission à la fin des années 1940, les commissions interreligieuses fleurissent au début des années 1960, au sein des organisations religieuses du judaïsme américain. Une telle évolution est certes à mettre en lien avec l'effervescence conciliaire mais elle est avant tout une réaction au contexte national. Les années 1960 sont le creuset de mobilisations interconfessionnelles, tant sur le plan politique que sur celui de la justice sociale -- lutte pour les Civil Rights, manifestations pour la libération des juifs d'URSS, puis opposition à la guerre du Vietnam. Chez les catholiques, l'établissement de commissions spécifiques, à l'échelon des conférences épiscopales nationales ou des diocèses, est un effet du concile, donc postérieur à 1965. Jusqu'alors, les relations avec les juifs étaient traitées avec l'œcuménisme (intra-chrétien) ou dans le cadre des relations « intercommunautaires » (*group relations*) aux Etats-Unis, c'est-à-dire avec les Noirs. Le développement des relations interreligieuses ne peut être appréhendé seul. Il est connexe à d'autres luttes et d'autres mobilisations.

Le dialogue interreligieux doit donc définitivement être sorti d'une clé de lecture exclusivement religieuse, valorisée par les catholiques. Si l'on adopte la perspective des organisations juives, il peut être lu comme une ultime recomposition après-1945, de la question des droits des minorités, héritée du siècle précédent.

II. Le dialogue interreligieux comme système diplomatique.

Pour cerner le jeu d'acteurs et confronter les systèmes d'action et de représentations associés au dialogue, la thèse croise et compare les archives, juives et catholiques, et dans une moindre mesure, protestantes et musulmanes. Elle a conduit à mettre au jour de très nombreuses sources d'archives juives sur le concile et les relations interreligieuses. Par ailleurs, le détour par les sources juives permet

²⁷ Claire MALIGOT « Jewish and Christian expertise to scientize antisemitism. When building a scientific common knowledge became a tool for advocacy (1945-1970) », *Ways of Knowing. Science and religion*, Harvard Divinity School, Cambridge, 28 octobre 2018.

reconstruire une vision décalée de la diplomatie vaticane sous le pontificat de Pie XII, de 1945 à 1958, malgré la fermeture des fonds d'archives. Qui sont les intermédiaires, représentants, porte-paroles juifs entrant en contact avec le Vatican puis avec le concile ?

En sortant d'une logique événementielle, celle du moment Vatican II, je voulais souligner la construction de ce système de relations sur la moyenne durée, à travers une méthode de recherche originale. Le renouvellement d'approche de cette recherche est venu d'abord de la manière d'interroger les sources et de construire le corpus d'archives. J'ai d'abord intégralement dépouillé les archives du Vatican, ouvertes pour la période conciliaire et recensé les non-chrétiens gravitant autour du concile. Puis, je suis retournée dans les fonds des intéressés, lorsque ceux-ci étaient accessibles, l'analyse s'est construite à travers une série d'allers-retours entre les fonds. Bien loin d'un puzzle dont les pièces s'emboîtent parfaitement, les relations interreligieuses relèvent davantage d'une géographie non-euclidienne, où les lignes se croisent sans se rencontrer. Cette histoire n'est pas vraiment à « parts égales » car les relations restent fortement asymétriques. En replaçant ces acteurs non-chrétiens au concile dans leur contexte, je cherchais à évaluer leur capacité d'action et leur positionnement dans le champ. Le dialogue a longtemps été un engagement différentiel, ne mobilisant qu'une petite fraction de spécialistes et de militants. A travers une troisième série d'archives, j'ai étudié les acteurs confessionnels qui n'investissent pas le champ du dialogue ou qui sont opposés à l'extraversion vers l'altérité religieuse. C'est en tirant ces fils que j'ai pu aussi cerner niveaux de dialogue et générations d'engagement.

1. Le dialogue interreligieux dans le spectre de l'action sociale et politique des organisations juives.

Toutes les organisations ne prennent pas le tournant de cette diplomatie des droits ni de développent un volet vers l'interreligieux. Certains acteurs du dialogue restent actifs à l'échelle locale et se préoccupent assez peu du concile, à l'instar des Jewish Councils for Community Relations²⁸. D'autres associations ayant développé une action transnationale, délaissent la question des relations interreligieuses. Le Joint Distribution Committee a un rôle crucial dans la question des réparations et des restitutions après-guerre, sur le plan juridique, matériel et politique. Mais il n'entre ni sur le terrain de la réparation morale ou spirituelle ni sur les contacts avec les Eglises, alors que l'Aktion Sühnezeichen, protestante, militait pour porter la question des réparations (*Wiedergutmachung*) sur le terrain spirituel de l'expiation (*Sühnezeichen*). Les organisations de secours (United Jewish Appeal) ou à vocation sociale (Jewish Labor Organization, spécialisé dans le syndicalisme ouvrier) ne s'intéressent pas non plus aux contacts avec les chrétiens. Les organisations juives séculières spécialisées dans la lutte contre l'antisémitisme occupent le devant de la scène, World Jewish Congress, American Jewish Committee et Anti-Defamation League. Antisioniste et mal vu de ses pairs, l'American Council for Judaism est au contraire très présent au concile, où il espère consolider sa position²⁹.

Le judaïsme religieux est moins impliqué, sauf dans sa composante réformée. Les initiatives américaines en matière de dialogue viennent de l'Union of American Hebrew Congregations³⁰ et des rabbins appartenant à la mouvance reconstructionniste³¹. En revanche, *conservatives* et orthodoxes restent en retrait, hormis quelques exceptions -- Abraham Heschel et, après le concile, Irving Greenberg. Les divergences de vue entre les trois tendances du judaïsme religieux engendrent de vifs débats au sein des organisations-plateformes, tels le Synagogue Council of America³² (dans sa version religieuse) et le National Community Relations Advisory Council (au sens plus large de la communauté juive). Ces conseils avaient pour vocation de présenter une position juive unifiée sur des sujets d'intérêt général, y compris internationaux, face à la société civile et aux pouvoirs publics. Devant la difficulté à établir une ligne commune sur le dialogue et les relations avec le Vatican, elles restent en retrait lors du concile.

²⁸ Fonds Boston Jewish Community Council, Jewish Heritage Center, Boston.

²⁹ Fonds American Council for Judaism, Center for Jewish History, New-York.

³⁰ Fonds Union of American Hebrew Congregations, American Jewish Archives, Cincinnati.

³¹ Fonds Maurice Einsendrath, American Jewish Archives, Cincinnati.

³² Fonds Synagogue Council of America, Center for Jewish History, New-York.

A plusieurs reprises, les délégués de l'Union of Orthodox Jewish Congregations of America menacent de quitter le SCA si ce dernier s'engage sur la voie des relations interreligieuses³³. Dès l'automne 1963, le rabbin Joseph Soloveitchik, avait exprimé publiquement sa réprobation face à la présence d'organisations juives au concile, devant le Rabbinical Council of America. Le prestige et l'autorité halakhique de Soloveitchik sont considérables dans le monde orthodoxe ; il avait été un temps pressenti pour être grand rabbin d'Israël. Son article « Confrontation », paru en octobre 1964 dans la revue orthodoxe *Tradition*, est un coup d'arrêt à l'encontre des initiatives de dialogue interreligieux. Il fragilise la position des organisations séculières de défense des droits engagées au concile³⁴ – et ce d'autant plus que début octobre 1964, le schéma de texte sur les juifs a été retiré de l'assemblée pour être renvoyé à la réfection dans des conditions incertaines. Pour le monde orthodoxe, celui de l'orthodoxie traditionnelle (*haredi*) mais aussi de l'orthodoxie moderne (dont Soloveitchik), le dialogue interreligieux est condamnable, comme conséquence et vecteur de l'assimilation. Or, la lutte contre l'assimilation et le maintien d'une identité juive forte sont au centre des préoccupations des organisations rabbiniques, mais aussi de l'appareil intellectuel orthodoxe et *conservative* américain -- des universités (Yeshiva University, Jewish Theological Seminary) au monde des yeshivas. Le mouvement *conservative* est partagé. Et il se trouve aussi quelques voix réformées pour s'élever contre ce qu'elles perçoivent comme de trop grandes concessions juives à l'égard d'une Eglise peu encline à la réforme et trop fidèle à sa tradition d'antijudaïsme.

Au contraire, c'est au nom du principe de *tikkun olam* (réparation du monde), qu'A. Heschel s'implique dans les discussions de coulisses au concile, ce qui lui vaut des critiques de ses confrères³⁵. A ses yeux, cette médiation diplomatique s'inscrit dans la continuité d'un engagement spirituel pour la justice sociale, qui le conduit à militer aussi bien pour la déconstruction de l'antisémitisme chrétien, que pour les Civil Rights et pour la paix au moment du Vietnam. Ce militantisme spirituel le distingue de l'approche principalement politique menée par l'American Jewish Committee, quand bien même l'AJC recrute Heschel pour appuyer et préparer ses contacts avec le Vatican. Au contraire, Marc Tanenbaum, rabbin à la tête du département des affaires interreligieuses de l'AJC et ancien étudiant d'Heschel, entend faire des relations avec les Eglises chrétiennes un élément-pivot de la diplomatie du Committee, pour défendre les droits des juifs à travers le monde. Son engagement dans les relations avec les catholiques repose sur une profonde conviction personnelle, une pratique de relations publiques dans une société américaine sécularisée mais majoritairement chrétienne ; enfin, il voit dans le dialogue un outil diplomatique à l'échelle internationale³⁶. Politique, cet engagement dans l'interreligieux se fait tout autant au nom du judaïsme.

Diplomatie des droits et promotion de la coopération interreligieuse pour lutter contre l'antisémitisme transforment les relations entre représentants juifs et Vatican, de 1945 à 1965. Les quelques contacts d'urgence et ambassades juives qui n'avaient pas eu de suite pendant la guerre laissent place à une diplomatie interreligieuse au concile, pour obtenir la condamnation de l'antisémitisme et plus largement, la déconstruction des préjugés antijuifs chez les chrétiens.

2. « Ambassades juives » auprès du Saint-Siège. Choix politiques et diplomatie de contacts.

Le corpus d'archives réuni souligne le primat des acteurs collectifs, par rapport à l'action individuelle. Sur les 79 fonds d'archives dépouillés, 24 concernent des protagonistes juifs, répartis entre 14 fonds d'organisation (acteurs collectifs), 10 fonds individuels. Parmi ceux-ci, six sont des représentants ou des directeurs appointés par des associations, quatre sont des rabbins en charge de

³³ Fonds Union of Orthodox Jewish Congregations of America, Center for Jewish History, New-York.

³⁴ Fonds Interreligious Affairs Department, American Jewish Committee, Blaustein Institute, New-York.

³⁵ Voir à soixante ans d'écart, la biographie très critique écrite par Edward KAPLAN, *Spiritual radical. Abraham Heschel in America, 1940-1972*, New-Heaven, Yale University Press, 2007.

³⁶ Claire MALIGOT, « From secular to theological interfaith discussions? Rabbinical organizations in dialogue with Catholics (1950-1960s) », Association for Jewish Studies, San Diego, 20 décembre 2016, déjà cité.

congrégations. Cette diplomatie interreligieuse n'est donc pas l'affaire de quelques grands hommes, remplissant par leur nom ou par leur aura, la fonction d'intermédiaire de la communauté. Elle se structure au contraire sur le modèle d'une diplomatie, mimétique de la diplomatie conventionnelle.

Est d'abord en cause la lourdeur de l'appareil diplomatique pontifical. Pour accéder à l'échelon romain et obtenir une audience en dehors de la voie protocolaire, il faut pouvoir mobiliser ressources et ententes, qui donne plus de poids aux associations qu'aux acteurs individuels. Traditionnellement, les audiences pontificales sont obtenues par l'intermédiaire des corps diplomatiques représentés auprès du Saint-Siège – or ce dernier ne reconnaît pas Israël –, ou par recommandation ecclésiastique : le demandeur est alors présenté par l'ordinaire diocésain. Comment faire pour un non-chrétien ? Le dépouillement d'archives inédites infirme largement l'idée que Jules Isaac comme aurait agi comme un acteur individuel ou un pôle isolé³⁷. La préparation minutieuse de l'audience est bien connue ; l'historien consulte plusieurs intellectuels chrétiens, passe par l'ambassade française à Rome pour obtenir une audience et sollicite en dernière instance Maria Vingiani³⁸. Mais l'audience du 13 juin 1960 s'inscrit en réalité déjà dans une logique d'association et de diplomatie des droits, plutôt qu'elle ne relève, du point de vue de la structure des contacts, de l'activisme des associations de rapprochement. L'historien, isolé à Aix, est soucieux de garder son projet secret ; il n'en fait pas l'objet d'un travail d'équipe avec le comité directeur ou les sections d'Amitié judéo-chrétienne, en dehors de quelques consultations ponctuelles. En revanche, le Centre des Problèmes Actuels, rattaché à la section française de la B'nai B'rith, prend en charge l'organisation, les coûts, la logistique et la diffusion de l'audience sous pli réservé sur le plan diplomatique – contrevenant ici au vœu d'Isaac qui souhaitait garder la main. Le compte-rendu de l'audience est communiqué par Cletta Mayer au ministère israélien des affaires étrangères, tandis que le comité directeur de la B'nai B'rith, basé aux Etats-Unis suit attentivement les retombées de l'action de Jules Isaac. Baptisée « Rome Project », cette politique de contacts avec le Vatican perdure bien après l'ambassade de l'historien à Rome. Une ligne budgétaire est ouverte sur deux ans, pour couvrir les frais de préparation d'un mémorandum à envoyer au Vatican en vue du concile³⁹. C'est autour de ce mémorandum commun que se nouent des relations de concurrence et de coopération entre l'Anti-Defamation League, le World Jewish Congress et l'AJC.

La structuration de ces négociations interreligieuses sur un modèle diplomatique, y compris lorsqu'elles restent informelles, ne dépend pas seulement des conditions d'accès, compliquées pour des porte-parole juifs, au pape ou à la curie romaine. Entrent également en jeu les pratiques de travail des organisations juives. L'extrême minutie dans la préparation des contacts, l'appel à des experts ou la constitution de commissions *ad hoc*, les navettes multiples entre spécialistes consultés, coordinateurs de projet et comité exécutif des organisations, alignent les contacts avec le Vatican sur le modèle de négociations diplomatiques, à caractère hautement stratégique. La méthode d'approche utilisée envers Rome bénéficie du transfert des savoirs et de la réutilisation de compétences et de pratiques, politiques et juridiques, forgées dans le champ du droit international et de la diplomatie. Ce primat des associations au regard des fonctions de représentation des communautés juives peut être réinterrogé au regard de la longue durée. Yosef Yerushalmi en a souligné l'évolution, mettant en avant la constante pré-moderne du recours des communautés juives à des « alliances verticales directes⁴⁰ » du Moyen-Age au XIX^e s. Les contacts avec le Vatican se situent à la croisée de ces deux modèles, tradition héritée et innovation politique, dans les formes que prend la diplomatie d'influence. En cherchant à atteindre le pape, les organisations juives séculières visent à atteindre l'échelon sommital de l'Eglise pour obtenir une condamnation définitive de l'antisémitisme. Elles conservent une représentation hiérarchique et pyramidale de l'Eglise, en faisant de la papauté un élément central, sans contrepoids ; ce faisant, il leur faut aussi le temps de se convertir à la complexité du concile, de son fonctionnement collégial et du mille-feuilles curial. La louange politique sur l'importance du magistère spirituel et moral de la papauté dans le monde, élément de langage que l'on retrouve dans les mémorandums juifs transmis au pape,

³⁷ On se distingue ici de la biographie hagiographique commise par Norman TOBIAS, *op. cit.*

³⁸ Claire MALIGOT, « Juifs et catholiques français face à la déclaration *Nostra Aetate* (1945-1965) », mémoire de master sous la direction d'Olivier Wiewiorka, Université Paris-I, soutenu en septembre 2011.

³⁹ Fonds B'nai B'rith International, American Jewish Archives, Cincinnati.

⁴⁰ Yosef Hayim YERUSHALMI, « « Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs ». Sur quelques aspects de l'histoire politique des juifs », *Raisons politiques*, 7, 2002/3, p. 19-52.

relève moins de l'héritage de ces rapports verticaux que d'une stratégie politique : mettre le pape et l'Eglise catholique devant leurs responsabilités en leur rappelant les « attentes » du monde. Ainsi, les discours tenus par ces médiateurs juifs auprès du Vatican reposent sur une dialectique entre mise en exergue du « magistère moral » de la papauté dans le monde, allant au-delà des chrétiens – et allusion à la « responsabilité » (*accountability*) de l'Eglise à l'égard de ses actes, avec la nécessité de se prononcer au présent, après la faillibilité du passé récent⁴¹.

De fait, cette diplomatie d'acteurs confessionnels cherche à établir, à travers le dialogue interreligieux, une discussion d'égal à égal. Au World Jewish Congress, il y a le clair désir de considérer le Vatican comme un acteur politique parmi d'autres du jeu international. Au moment de définir la ligne directive (*policy-making*) de l'organisation en matière interreligieuse, Maurice Perlzweig, directeur des affaires internationales du WJC et chargé de rédiger le mémorandum commun du COJO, insiste pour que l'on traite les contacts avec le Vatican sur le même modèle que la diplomatie d'influence pratiquée à l'ONU⁴². En parallèle, les organisations juives multiplient les points de contacts avec les Eglises chrétiennes et n'hésitent pas à jouer sur les comparaisons. S'il ne veut pas souffrir de comparaison avec les Eglises protestantes, le concile aurait tout intérêt à promulguer une déclaration au moins aussi ferme que celle passée en novembre 1961 à l'assemblée générale du World Council of Churches, à New-Dehli. On perçoit ici l'évolution de la figure du représentant juif auprès du pape : si la diplomatie du temps de guerre et de l'immédiat après-guerre avait encore recours à ces grandes personnalités du monde juif, à l'instar du grand rabbin d'Israël Yitzhak Herzog ou d'Edmond de Rothschild, leur part diminue au concile, où ils sont remplacés par les associations. La marge de manœuvre des organisations demeure néanmoins ténue ; d'une part le Saint-Siège goûte peu ces ambassades juives, dans lesquelles il voit un empiètement sur sa propre souveraineté ou capacité de décision autonome ; d'autre part, les critiques ne manquent pas à l'intérieur du monde juif. La *stadlanut* devient précisément l'anti-modèle, qui resurgit pour critiquer les contacts avec le Vatican, là où elle désignait traditionnellement l'intercession des juifs de cour à l'égard des pouvoirs politiques chrétiens, civils ou religieux. Le terme, utilisé dans un sens dépréciatif, irrigue les rapports diplomatiques israéliens à l'encontre des organisations juives de la diaspora actives au concile, les critiques de Soloveitchik à l'égard des *defense agencies*, et se retrouve encore dans les rapports internes du WJC et de la B'nai B'rith, critiquant le comportement de J. Isaac.

Pour décortiquer l'action diplomatique des organisations juives en contact avec le Vatican, on s'est donc penché sur le processus de construction des contacts et la fabrication de cette politique (*policy-making*). Quelle était la capacité d'action individuelle des acteurs délégués, mandatés ou autoréférents dans un modèle qui met l'accent sur l'action collective ? Les rabbins à la tête de congrégations (*pulpit rabbi*) ou bien d'un consistoire national agissent selon leur autorité propre : en tant que chefs religieux, leur capacité d'action individuelle est plus libre face à la communauté qu'ils représentent que le *staff* professionnel laïc des *defense agencies*, envoyé à Rome par leur organisation ou bien que leurs confrères rabbins, à la tête des départements d'affaires religieuses. Ainsi, les réflexions du grand rabbin de France sur le concile relèvent en dernier ressort de prises de décision « individuelles » ; elles ne sont pas exactement assimilables à celles du Consistoire israélite et gardent une certaine latitude vis-à-vis de la ligne de la Conférence européenne des rabbins⁴³. En combinant papiers personnels et archives des organisations, on a retracé les débats entourant l'élaboration de ces positionnements collectifs. Si le président de la B'nai B'rith, Oscar Cohen a bien une vision personnelle des relations judéo-catholiques, ses interactions avec le concile sont entièrement subsumées sous sa charge de président et la ligne définie collégalement par le comité directeur de la ligue ; c'est un représentant mandaté⁴⁴. De même, Marc Tanenbaum⁴⁵ doit à la tête du département des affaires religieuses, composer avec le comité exécutif de l'AJC qui a le dernier mot. Au contraire, la marge de manœuvre de Jacob Kaplan dans ses relations avec Rome tient autant à son autorité religieuse intrinsèque qu'à sa responsabilité communautaire.

⁴¹ Claire MALIGOT, « La figure pontificale vue par les non-chrétiens au concile Vatican II », *Imagopapae*, Université de Liège, Liège, 20-22 juin 2018.

⁴² Fonds World Jewish Congress, American Jewish Archives, Cincinnati.

⁴³ Fonds Jacob Kaplan, Centre de documentation juive contemporaine, Paris.

⁴⁴ Fonds Oscar Cohen, American Jewish Archives, Cincinnati.

⁴⁵ Fonds Marc Tanenbaum, American Jewish Archives, Cincinnati.

La thèse est donc revenue sur les critères de représentation ou de délégation qui font d'un individu un porte-parole⁴⁶ et sur les ressorts de leur expertise en matière de dialogue. L'absence de protocoles pour les relations interreligieuses avant Vatican II n'empêche pas cette diplomatie d'influence, même informelle, même de coulisses, d'être extrêmement codifiée. Pour être exceptionnels, les contacts font appel en amont des processus de travail routinisés et des pratiques de négociation établies. La dépendance de ces échanges vis-à-vis de relations interpersonnelles préexistantes, pour obtenir une audience à Rome, est loin de faire de cette diplomatie d'influence une *cowboy diplomacy*, diplomatie du risque, de l'impulsion et de l'action directe. Minutieusement organisée, elle combine savoir-faire politiques et expertise grise⁴⁷.

3. Allers-retours archivistiques. Documenter le pontificat de Pie XII sans les archives Pie XII.

Repassons du côté catholique. Malgré l'absence d'accès aux fonds Pie XII, les archives juives permettent déjà de reconstruire en creux quelques traits de la diplomatie vaticane sous le pontificat pacellien. En examinant le tournant des relations interreligieuses à l'aune de la moyenne durée, de la guerre à la proclamation de *Nostra Aetate*, la thèse souligne la part des logiques de continuité et retrace les formes de l'innovation sur le plan des pratiques administratives et diplomatiques.

La diplomatie du Saint-Siège est nettement moins innovante que celle des organisations juives américaines. Si l'après-guerre reconfigure les moyens de la diplomatie pontificale, ceux-ci restent au service d'une ecclésiologie stable par rapport à l'entre-deux-guerres. Le Saint-Siège se pense toujours comme ayant un rôle surplombant par rapport au concert des nations. Il peine sous le pontificat de Pie XII à rallier le jeu international, là où les organisations juives se perçoivent d'emblée comme des acteurs entrants (*outsiders*), cherchant à renforcer leur position au sein la diplomatie mondiale. L'attitude de surplomb romaine est teinté de méfiance à l'égard de l'interreligieux. Diplomatie d'acteur établi et rente de préséance, envisagée sur le double plan de la tradition théologique et de la représentation traditionnelle de la diplomatie pontificale ? Il faut de fait attendre les pontificats de Jean XXIII et surtout de Paul VI pour voir un véritable effet de rattrapage du Saint-Siège sur le plan des relations internationales. Sous Pie XII, l'usage d'outils modernes, comme l'instrument concordataire ou le redéploiement missionnaire, sont mis au service de la rechristianisation du monde, de la reconquête ou de la confortation des positions antérieures. Les terrains d'expérimentation d'un nouveau rapport au monde se trouvent finalement moins dans le champ diplomatique (à l'exception d'une légère ouverture à l'Est) que dans des champs connexes, relevant des rapports de l'Eglise du monde du travail, comme le montre A. Zaragori, et mobilisant la doctrine sociale de l'Eglise. Les laboratoires politiques d'une autre diplomatie confessionnelle catholique sont à chercher dans d'autres milieux : Conférence des organisations catholiques internationales, étudiée par F. Blin, rôle de quelques intellectuels et hommes politiques catholiques. Au temps du débat sur la question du mandat au sein de l'Action catholique, et plus largement, d'une interrogation sur la tutelle ecclésiastique dans le champ de l'engagement chrétien en politique ou de l'apostolat des laïcs, ces hommes ont un rôle de relais. L'expérimentation de voies nouvelles se fait en dehors de l'appareil curial proprement dit dans ces organisations d'interface. Elles restent néanmoins sous la tutelle de grands prélats, à l'image des liens de Montini avec Veronese et La Pira, ou encore Maritain.

En revanche, peu d'évolution et peu d'expérimentation dans le champ des relations judéo-catholiques. Au début des années 1950, la méfiance domine. Plusieurs études ont montré qu'à l'échelle locale, les sections de rapprochement suscitent la méfiance de l'ordinaire diocésain. Mais surtout, la circonspection romaine se transforme en coup de semonce. Le *monitum* du Saint-Office, émis en 1948

⁴⁶ Claire MALIGOT, « Négocier avec les partenaires chrétiens [...], assurer la discipline parmi les juifs » : les enjeux internes des démarches juives près du concile Vatican II », *Représentations juives du christianisme*, dossier coordonné par Danielle Delmaire, *Tsafon, revue d'études juives du Nord*, n.8, hors-série, novembre 2015, p.123-152.

⁴⁷ Claire MALIGOT, « Mémoires et convertis, les difficultés d'accès des acteurs juifs au concile Vatican II », Nicole Lemaître (ed.), *Réseaux religieux et spirituels, du Moyen-Âge à nos jours*, Ed. CTHS, Paris, 2016, p.161-172.

pour recadrer la participation catholique dans le mouvement œcuménique, est transmis par plusieurs nonciatures apostoliques européennes auprès des ordinaires, pour restreindre la participation des catholiques dans le dialogue judéo-chrétien, en Angleterre (1954), et dès avant, en France (1950) et en Allemagne (1951-1952). Avec l'ouverture récente des archives romaines, on espère faire la lumière sur ce dossier : pour l'heure, on serait porté à croire à une politique d'ensemble, émise par le haut, au Saint-Office. La multiplication de ces traces de reprises en main dans différentes archives diocésaines rend difficile à tenir l'interprétation de W. Simpson ou O. Rota, qui y voyaient des arbitrages locaux ne remettant *in fine* pas en cause la validité et la légitimité du mouvement aux yeux de Rome. Le Saint-Office du cardinal Ottaviani tient une position conservatrice vis-à-vis du dialogue naissant, craignant le danger de relativisme et de syncrétisme. Cependant, le secrétaire du Saint-Office est aussi capable d'apporter, à la fin des années 1950, un appui relatif à Bruno Hussar pour son projet original d'apostolat catholique en Israël⁴⁸. L'Œuvre Saint-Jacques limite la recherche de la conversion des juifs, mais veut approfondir les « racines juives » du christianisme et propose une communauté ecclésiale originale, fréquentée par des catholiques sionistes, juifs convertis au catholicisme et familles mixtes⁴⁹. Est-ce parce que, pour Ottaviani, une telle initiative continue à être lue à travers l'horizon d'attente de la conversion des juifs ? Au bilan, à Rome, les facteurs de continuité dominant sur les expériences de renouvellement en matière de relations avec le peuple juif.

C'est particulièrement vrai de la Secrétairerie d'Etat vis-à-vis d'Israël⁵⁰. Ces logiques de continuité se poursuivent d'ailleurs par-delà la mort de Pie XII en 1958. Domenico Tardini ne cache pas son opposition à un Etat juif en Palestine, ni son adhésion à la thèse du déicide. Ses positions sont fréquemment rapportées dans les rapports diplomatiques, chez l'ambassadeur belge auprès du Saint-Siège, chez le chanoine Pawley, envoyé personnel de l'archevêque de Cantorbéry, et dans les archives du ministère des affaires étrangères israélien. Le substitut de la Secrétairerie d'Etat de Pie XII a de surcroît été nommé Secrétaire du même dicastère, lorsque Jean XXIII rétablit cette charge, laissée vacante par Pie XII à la mort du cardinal Maglione en 1944. A travers l'attitude de Tardini, on voit comment diplomatie et théologie fonctionnent alors comme les deux faces d'une même pièce. La réticence face la construction d'un Etat juif a pour substrat la thèse du déicide, impliquant la dispersion du peuple juif en signe de châtement divin⁵¹. Mais la réticence à l'Etat israélien ne s'achève pas à la mort de Tardini en 1961. La Secrétairerie d'Etat continue à être un bastion d'opposition à toute évolution sur la question d'Israël, entendue ici à la fois comme rapport à une entité politique (l'Etat) et dans la dimension théologique du rapport au peuple juif. Ici encore, les archives conciliaires éclairent d'un jour nouveau le bras de force engagé entre le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens – en charge du texte sur les juifs – et la Secrétairerie d'Etat, dirigée par Amleto Cicognani à partir de 1961⁵². Les quelques gestes personnels d'ouverture initiés par Jean XXIII à son accession au pontificat permettent certes une détente mais modifient en réalité à la marge les positions diplomatiques⁵³. Ce n'est pas de la Secrétairerie d'Etat

⁴⁸ Fonds Bruno Hussar, archives dominicaines de la Province de France, Bibliothèque du Saulchoir, Paris.

⁴⁹ Claire MALIGOT, « La qehilla, de la communauté militante à la minorité religieuse institutionnalisée (1955-2017). Trajectoires et récits d'identité de la communauté catholique hébreophone installée en Israël », *Quand le religieux travaille les identités sociales. Discours, pratique et représentations*, EHESS, Paris, 29 juin 2018.

⁵⁰ La question des rapports entre le Saint-Siège et Israël a largement été travaillée, notamment par les Italiens. Sergio MINERBI, *Il Vaticano, la Terra Santa e il sionismo*, Milan, Bompiani, 1988; Silvio FERRARI, « La Santa Sede e il problema della Palestina nel secondo dopoguerra », in H. RANIERO, *Storia dell'età presente*, t. III, Milan, Ed. Marzorati, 1990, p. 183-237; Silvio FERRARI, *Il Vaticano e Israele dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo*, Florence, Sansoni, 1991; Uri BIALER, *Cross on the Star of David, The Christian World in Israel's Foreign Policy*, Bloomington, Indiana University Press, 2005; Agathe MAYERES-REBERNIK, *Le Saint-Siège face à la question de la Palestine. De la Déclaration Balfour à la création de l'État d'Israël*, Paris, H. Champion 2015. Sur les opinions catholiques nationales, voir, outre le cas français, Paolo ZANINI, « *Aria di crociata* ». *I cattolici italiani di fronte alla nascita dello Stato d'Israele (1945-1951)*, Milan, Unicopli, 2012, et Adrian CIANI, à paraître, pour les Etats-Unis.

⁵¹ L'historiographie fait une large place à la question, par exemple Luca CREMONESI, « The Vatican and Israel. Theological contempt to political confrontation », *Survey of Jewish Affairs*, 1985, p. 185-196.

⁵² Claire MALIGOT, « Se faire la voix de l'Orient à Vatican II. Protestations orientales, médiations latines ? », in coll., *Missions du Levant et connaissance de l'Orient chrétien*, Ecole française de Rome, Rome, à paraître, 2020.

⁵³ Iaria PAVAN, « Roncalli e gli Ebrei dalla Shoah alla *Declaratio Nostra Aetate*. Tracce di un percorso », in Francesco Mores et Grado Giovanni Merlo, *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia*, Rome, Ed. Storia e Letteratura, 2009, p. 275-301.

mais d'un autre organe, le Secrétariat pour l'Unité, dirigé par Augustin Bea, que vient le renouvellement des relations entre catholiques et juifs. Le dialogue interreligieux fournit ainsi une voie de contacts alternative à l'impasse des relations interétatiques. Mais précisément, l'émergence de ce nouveau champ, indépendant de la Secrétairerie d'Etat, achève de tendre les relations entre les deux dicastères. Pour Cicognani, le Secrétariat Bea devait se contenter d'être un secrétariat de liaison et outrepassait largement ses prérogatives. Cette lutte souterraine se poursuit jusque dans les derniers mois du concile. A l'été 1965, la Secrétairerie d'Etat fait encore des difficultés pour que soit mise en place sous l'égide du Secrétariat pour l'Unité une petite section d'information dédiée à calmer les inquiétudes des pays arabes face à l'ultime phase de rédaction de la déclaration conciliaire sur les juifs et les non-chrétiens.

La thèse reconstruit les logiques et réseaux de contacts dans une approche équilibrée, entre juifs et chrétiens. En ce sens, il s'agit aussi de reconstituer les écarts, les divergences et les incompréhensions, accompagnant les contacts entre deux mondes qui ignorent assez largement les codes implicites de l'autre. Malgré la fermeture des archives Pie XII, on a cherché à mettre en perspective la représentation que les organisations juives avaient du Vatican avec la ligne politique et diplomatique catholique. Le recensement des demandes d'audiences juives de 1944 à 1958 montre que le pape en est le premier destinataire, mais avec un succès limité. Plusieurs tentatives ont été nécessaires à Léon Kubowitzki, secrétaire du WJC, comme à Yithzak Herzog -- une audience pontificale ne leur est accordée qu'après-guerre. Le premier est reçu par Pie XII le 21 septembre 1945, le second le 10 mars 1946. La Secrétairerie d'Etat est considérée par certains analystes juifs comme moins prestigieuse qu'une audience pontificale. Or, en tant que principal organe de la diplomatie du Saint-Siège, son entregent est largement mésestimé, tandis que les entrevues pontificales accordées sont courtes et souvent purement honorifiques. Le fond des négociations est traité par les dicastères, Secrétairerie d'Etat puis Secrétariat pour l'Unité.

Si l'on cherche à évaluer le succès de ces négociations, le bilan est là encore très nuancé. Rouvrons le dossier des « orphelins » de la Shoah, que Michael Marrus⁵⁴, Catherine Poujol⁵⁵ et d'autres ont reconstitué, à partir d'archives juives et catholiques – pour étudier ici non pas le fond du dossier, mais l'interaction diplomatique. L'attitude globale du Vatican, du pape à la Secrétairerie d'Etat, est celle du retrait vis-à-vis des demandes juives. Les ecclésiastiques catholiques demandent à leurs interlocuteurs, venus demander la restitution des enfants toujours sous tutelle catholique, de fournir eux-mêmes des renseignements sur la localisation des enfants et d'en évaluer le nombre. Montini qui reçoit Kubowitzki juste après son audience avec Pie XII, le 21 septembre 1945, souhaite que les organisations juives lui fournissent un mémorandum. Si les enfants sont identifiés et retrouvés par les agences juives, et si celles-ci sont confrontées sur place à la réticence des institutions religieuses locales, alors elles peuvent contacter le Vatican, pour que celui-ci règle la situation. A la requête des organisations juives, Rome avance une réponse administrative et canonique, sur la base du recours à l'échelon hiérarchique supérieur pour régler une situation locale. L'effort logistique et la collecte des informations sont en revanche laissés entièrement aux organisations juives. Or c'est bien l'accessibilité de ces renseignements qui est difficile. Certes, Rome semble sincèrement ignorer le nombre d'enfants concernés : Pie XII demande un mémoire quantifié, Montini s'étonne des chiffres avancés par la délégation juive, mais il n'en reste pas moins que Montini botte en touche. Se pose dès lors la question de l'impact des contacts.

L'ambitieux et patient travail d'archives, amorcé dès 2010 avec un master consacré aux relations judéo-chrétiennes, montre à son terme la nécessité de rééquilibrer l'approche historiographique du dialogue judéo-chrétien et de la réforme conciliaire, au vu de l'importance numérique des réactions juives. Sur les 79 fonds d'archives consultés, 49 portent sur des acteurs catholiques, 24 sur des juifs, 2 sur des associations de rapprochement, 2 sur d'autres chrétiens (protestants) et trois sont des fonds diplomatiques. J'ai privilégié l'étude des acteurs confessionnels, auteurs d'une diplomatie non-conventionnelle, en contre-point des acteurs conventionnels mieux connus de l'historiographie. Si à l'échelon sommital, les échanges se font entre juifs et catholiques, à l'échelle nationale, le dialogue est

⁵⁴ Michael MARRUS, « The Vatican and the Custody of Jewish Child Survivors after the Holocaust », *Holocaust and Genocide Studies*, 21/3, hiver 2007, p. 378-403.

⁵⁵ Catherine POUJOL, *L'Eglise de France et les enfants juifs. Des missions vaticanes à l'Affaire Finaly, 1944-1953*, Paris, PUF, 2013.

judéo-chrétien et implique aussi les protestants. Les organisations juives américaines ne privilégient pas une confession chrétienne par rapport à une autre : elles recourent à un dialogue tripartite ou construisent des relations bilatérales en miroir. La proximité des *defense agencies* juives est plus grande avec les Eglises protestantes *mainline* qu'avec les catholiques, notamment sur la question de la liberté religieuse. A l'AJC, le dialogue avec les catholiques représente un moyen terme : les discussions avec le National Council of Churches sont plus anciennes et plus avancées, dès avant en 1961 et l'arrivée de Tanenbaum. En revanche, le dialogue débute à peine avec le fondamentalisme protestant : l'un des points d'ancrage avec les Southern Baptists est la lutte pour les droits civiques. Dans une démarche comparative, je me suis appuyée sur des sources protestantes pour illustrer d'autres modes d'organisation de l'extraversion et de la négociation interreligieuse.

III. Des diplomaties religieuses contrastées en matière de « droits ».

Pour terminer, on peut dégager trois matrices dominantes de relations interreligieuses chez les juifs, catholiques et musulmans. L'activisme à base religieuse combine des facteurs politiques et religieux. Loin d'essentialiser des identités religieuses ou des modes d'action, on étudie ici les réponses politico-religieuses situées que mettent en place communautés instituées, associations confessionnelles et initiatives de la société civile se revendiquant d'une identité religieuse. Le dialogue devient un outil politique, diplomatique, de relations publiques, en même temps qu'un registre de la parole confessionnelle, pour se positionner dans l'espace social et par rapport à d'autres groupes. Il est une réponse utilisée face au double défi du pluralisme religieux et de la sécularisation.

1. Organisations juives et diplomatie des droits.

Les organisations juives nord-américaines sont les plus innovantes en la matière. Au sortir de la guerre, elles renouvellent leurs manières de lutter contre l'antisémitisme, en identifiant les préjugés religieux des chrétiens comme sa cause principale et en faisant le choix de la coopération avec les chrétiens. Lutte contre l'antisémitisme, lutte contre l'intolérance religieuse (*religious bigotry*) et dialogue interreligieux sont indissociablement liés. Des programmes de sensibilisation élaborés spécifiquement à l'intention des chrétiens se multiplient, en parallèle d'initiatives pour construire des plateformes de discussions bilatérales. Cette extraversion nord-américaine côté juif contraste avec les réseaux européens du rapprochement judéo-chrétien, où l'intérêt est plus prononcé chez les chrétiens que chez les juifs.

Je propose d'inscrire l'implication des organisations juives dans le dialogue interreligieux sur la longue durée comme une nouvelle reconfiguration de la lutte pour le droit des minorités. De leur apparition à la fin du XIX^e s. ou au début du XX^e s. à l'entre-deux-guerres, les organisations juives s'étaient faites les championnes du droit des minorités (*minority rights*). En parallèle de la lutte contre l'antisémitisme en Europe occidentale et aux Etats-Unis, elles avaient milité contre les pogroms à l'Est, en soutenant l'attribution d'un territoire aux minorités juives persécutées. La souveraineté territoriale est le pivot de ces revendications. De ce point de vue, et malgré les divisions profondes entre sionistes et antisionistes sur le plan politique, l'engagement en faveur d'un foyer national juif en Palestine et la lutte pour l'attribution d'un territoire en Europe dans le cadre des traités des minorités procèdent de la même logique territoriale. La montée de l'antisémitisme et la multiplication des persécutions dès avant le déclenchement du second conflit mondial attestent de la faillite de ce système de garanties : nulle part les minorités juives n'ont accédé à la souveraineté territoriale ou nationale. En réaction, les grandes agences juives américaines font massivement porter leurs efforts vers le droit international et l'idée d'un droit supranational. On sait le rôle joué pendant la guerre par de grands juristes juifs, exilés à Londres ou émigrés aux Etats-Unis, dans la conceptualisation des droits de l'Homme et des notions de génocide et de crimes contre l'humanité. Par rapport aux réflexions sur le droit international amorcé à la fin de Grande Guerre, un basculement s'opère. La protection des minorités n'est plus conditionnée au droit national ou impérial – et donc, *in fine* à la citoyenneté –, mais se trouve fondée dans ce nouveau droit

international. Face à l'antisémitisme, les agences juives mettent en place deux réponses, lutte pour un foyer national juif en Palestine et promotion de garanties dans le droit international. J. Loeffler est revenu sur la synthèse opérée à la conférence de San Francisco entre deux approches des *minority rights* chez ceux qu'il décrit comme des « rooted cosmopolitans », des cosmopolites enracinés.

Alors que les historiens du droit international se sont interrogés sur l'écart entre les déclarations d'intention de 1945 et de 1948 et leur difficile et tardive application dans le droit⁵⁶, tandis que d'autres ont souligné les réticences des pays alliés à actualiser ces principes de droit, mis en place dans le cadre d'une justice internationale, à l'échelle nationale, au nom du respect de la souveraineté nationale⁵⁷, le registre des droits de l'homme est un répertoire d'action essentiel pour les organisations juives de défense des droits. Acteurs non-gouvernementaux et transnationaux, les organisations de défense des droits n'essentialisent pas mais questionnent au contraire la différence de niveau entre droit international et droit national, entre arènes politiques internationales et négociations à l'échelle nationale. L'idée d'une « *global advocacy* », pour reprendre la formulation de l'AJC, est précisément de relier ensemble au nom d'une même défense des droits, ce qui pour l'association, relèvent de terrains d'action, par-delà le caractère borné et normé de ces lieux de discussion. C'est donc également au travers du registre des droits de l'Homme que les organisations juives se positionnent vis-à-vis des Eglises et des organisations de jeunesse ou syndicales chrétiennes – sans solution de continuité avec leur action auprès des institutions internationales et leurs batailles juridiques et légales dans le droit national. Sur ce dernier plan, elles défendent les droits des juifs au sein de société sécularisée à dominante chrétienne – en tant que minorité religieuse demandant l'égalité de traitement devant la loi, comme le montraient S. Svonkin et N. Cohen. Aux Etats-Unis, l'après-guerre ouvre un nouveau chapitre dans cette bataille pour l'égalité des droits et dans la conceptualisation des droits des minorités.

Les années 1950-1960 sont un moment décisif dans la reconfiguration de la lutte pour le droit des minorités – de la recherche de l'égalité religieuse à la resémantisation du droit des minorités, avec les Civil Rights. Sur la longue durée, l'assimilation et l'américanisation peuvent être vues comme le marqueur de l'intégration et de la normalisation de la place de la minorité juive dans la société américaine ; la présidence de D. Eisenhower achève ce processus et dans les années 1950, le judaïsme peut être considérée comme l'une des trois « religions publiques » américaines. La perception d'être une minorité religieuse se fait alors de manière différentielle et assertive, et non plus dans la recherche d'une simple tolérance par la majorité. Demander l'égalité de droits, c'est militer pour qu'un usage du droit au nom de dispositions confessionnelles puisse être reconnu comme également légitime, par rapport au statut d'évidence, non-questionné, dont bénéficie la majorité chrétienne. Pour les *defense agencies* juives, cette bataille juridique prend la forme de la défense du principe de séparation entre la religion et l'Etat, en considérant que le soutien de l'Etat à la religion signifiait en réalité le soutien à la majorité culturelle et religieuse chrétienne. Questionnant l'appareil législatif existant, les organisations de défense des droits ont recours à trois tactiques pour faire reconnaître le droit des minorités⁵⁸.

La première consiste à demander un dispositif équivalent, respectueux des croyances religieuses des individus concernés : par exemple, dans le cas de la bataille sur les Sunday Laws (ou Fair Sabbath Laws, pour reprendre l'expression des organisations juives), la possibilité d'ouvrir un commerce le dimanche si l'on chôme le samedi – au nom de la liberté d'entreprendre. La seconde consiste à dénoncer la rupture de l'égalité de droits : lorsque les dispositifs chrétiens n'ont pas de contrepartie pour les autres secteurs de la société, ils deviennent des privilèges. Le fait majoritaire est alors lui-même défini comme

⁵⁶ Certains sont allés à considérer que la configuration des années 1945-1948 formait un « moment internationaliste » particulier, ensuite retombé – soit que les logiques de Guerre froide prennent le pas sur l'effervescence intellectuelle des années de guerre en matière de réflexion et de production de la norme, soit que la communauté académique ait perdu la main face à la mise en pratique de la justice de sortie de guerre, à Nuremberg. Voir les contributions de B. Kushner, D. Moses et K. von Linggen, au séminaire « Global History and International Law. Seminar on Theory and History of IL », coordonné par A-S. Schoepfel, Sciences Po, [en ligne], mai 2020.

⁵⁷ G. Mouralis a montré les limitations posées par les puissances alliées à l'application dans la *domestic law* des nouveaux concepts de droits, forgés pour la justice internationale. Guillaume MOURALIS, *Le moment Nuremberg. Le procès international, les lawyers et la question raciale*, Paris, Sciences Po, 2019.

⁵⁸ J'ai travaillé ici à partir des recours et des *brief amicus curiae* déposés par l'AJCommittee et l'ACongress.

un particularisme religieux. C'était l'argument de fond contre la pratique du « released time », où l'aménagement du temps scolaire pour permettre un enseignement religieux est perçu comme un dispositif particulier en réalité favorable aux chrétiens. Enfin, la défense du droit des minorités se fait par la dénonciation frontale des pratiques allant au détriment des minorités, à l'image de la lutte contre la ségrégation sociale, dans les clubs, les hôtels et les quartiers de résidence. Les années 1950 et 1960 sont celles d'un activisme redoublé cherchant à réinterroger le syntagme de la « Christian America » au nom de l'égalité religieuse. Cette lutte modère néanmoins ses ardeurs en fonction de plusieurs paramètres : peur d'une vague de réactions antisémites en cas de politique trop agressive, divergences internes entre organisations et opportunités économiques. Alors que les commerçants de centre-ville tendent à être davantage favorables au maintien de la fermeture obligatoire le dimanche, pour lutter contre la concurrence des boutiques périurbaines, les organisations juives orthodoxes peuvent trouver une base d'entente avec les catholiques sur la subvention aux écoles privées, alors que protestants et juifs réformés défendent le principe de non-immixtion de l'Etat au nom de la liberté religieuse. Les bases juridiques de ces recours (*litigation*) sont le Bill of Rights et le Premier Amendement. C'est donc à travers la catégorie des droits individuels (*individual rights*) que l'on défend des droits collectifs, propres à un groupe (*group rights*). Ceux-ci n'ont pas d'existence *per se* dans la loi américaine.

Entre activisme pour le respect juste du principe minoritaire et engagement précoce des organisations juives sur la question raciale, les années 1950 et 1960 enrichissent d'une nouvelle étape la réflexion américaine sur les droits des minorités ethnico-religieuses. En parallèle du débat, non-tranché, qui agite les organisations juives sur la manière de définir antisémitisme et racisme, ou de consolider la lutte contre l'antisémitisme en l'incluant dans la lutte contre le racisme, les *defense agencies* abordent précocement la question des *group rights*, amenés à faire florès après les Civil Rights. Or cette approche n'est pas indifférente à la question du dialogue ; elle en est au contraire la base. Pour certaines organisations, notamment l'American Jewish Congress et l'Anti-Defamation League, mais aussi les Jewish Community Relations Councils, les relations interreligieuses (*interfaith relations*) ne sont d'abord pas distinguées des relations intercommunautaires et inter-ethniques (*intergroup relations, community relations*). Les relations avec les chrétiens, vues de l'American Jewish Congress, passent par le département Law and Action de l'association, dont la grande figure est Leo Pfeffer⁵⁹ : les relations entre juifs et chrétiens se disent avant tout dans ce rapport de définition réciproque entre majorité et minorité. A l'Anti-Defamation League, la section consacrée aux relations interreligieuses végète durant les années 1950, au contraire de la section des affaires interculturelles. Celle-ci, sous la direction de Joseph Lichten, ciblait les groupes d'immigrants venus d'Europe, en particulier polonais, italiens et grecs, pour les sensibiliser à la question de l'antisémitisme et des préjugés culturels, contre les juifs⁶⁰. L'ADL tend à considérer que les facteurs de l'antisémitisme aux Etats-Unis sont exogènes et reposent sur une base religieuse ; ce sont donc les nouveaux arrivants, notamment catholiques, qu'il faut rapidement convertir aux valeurs démocratiques américaines. C'est au sein du département des « langues étrangères et affaires interculturelles » de l'ADL que Joseph Lichten devient un expert dans les relations avec le catholicisme. L'ADL lui confie la charge de rédiger un mémorandum à destination du concile et l'envoie en mission à Rome en 1963 ; il reprend ensuite en main le département des affaires religieuses. Pour d'autres organisations, tel le WJC, les relations interreligieuses constituent un sous-champ des relations internationales : c'était la méthode Perlzweig.

La combinaison de différents registres d'*advocacy*, enrichissant l'approche des « droits », fait la spécificité de l'activisme des organisations de défense des droits anglophones. Elle est typique d'une approche juridique anglo-saxonne, que l'on ne trouve pas en Europe continentale. Pour Perlzweig⁶¹, engagé dès sa jeunesse à Eton pour la défense des droits des juifs avant de prendre la tête des affaires internationales au WJC, c'est au nom de son identité juive qu'un citoyen britannique peut contribuer et

⁵⁹ Elliot TENOFKY, "Interest Groups and Litigation. The Commission on Law and Social Action of the American Jewish Congress", Brandeis University, PhD, 1978, microfilm, Brandeis University Library, Waltham.

⁶⁰ Joseph KIRMAN, "Major programs of the B'nai B'rith ADL, 1945-1965", New-York University, PhD. 1967, microfilm, Klau Library Special Collections, American Jewish Archives, Cincinnati.

⁶¹ Citant Perlzweig, Loeffler analyse: « Jews would do better to "bring their Jewish heritage to the service of their citizenship". That interplay between Jewish identity and British politics would become a singular factor shaping two generations of Anglo-Jewish rights activism", in J. LOEFFLER, *Rooted Cosmopolitans, op. cit.*, p. 63.

apporter sa pierre à l'édifice des droits. A rebours, René Cassin, à la tête de l'Alliance israélite universelle, considère que c'est l'universalisme des droits de l'Homme ou l'idéal universel des lois républicaines qui protègent des citoyens de confession juive⁶². L'originalité de cette approche combinant *group rights* et *human rights*, est selon moi l'un des facteurs expliquant la plus forte implication des agences américaines dans le dialogue interreligieux, par rapport à leurs consœurs européennes. Le dialogue est un répertoire d'action utilisé par une minorité dans sa lutte pour les droits. La définition du fait minoritaire ne se limite pas à la religion, à l'identité religieuse ou à sa pratique. La situation de minorité renvoie à des enjeux politiques, sociaux, économiques, et à un ensemble de représentations. La thèse cherche à rendre compte de l'évolution de cet engagement militant, en soulignant la transformation de l'outillage juridique et conceptuel utilisé vis-à-vis de la société majoritaire, à dominante chrétienne.

2. Catholicisme et primauté du théologique

Côté catholique, le dialogue interreligieux implique de tout autres enjeux. Il s'inscrit moins dans une logique diplomatique que dans une réflexion théologique et théologique. L'innovation politique est à chercher dans d'autres cercles que la diplomatie du Saint-Siège, chez les intellectuels catholiques engagés, de Giorgio La Pira à Jacques Maritain. Mais contrairement aux organisations juives, les intellectuels catholiques lient rarement droits de l'Homme et relations interreligieuses. La réflexion sur les régimes de droit est différente d'une religion à l'autre. Le meilleur exemple en la matière est Maritain. Lorsque le philosophe catholique immigré aux Etats-Unis pendant la guerre, puis ambassadeur français près le Saint-Siège de 1945 à 1948, évoque « la question juive », c'est très rarement en lien avec sa réflexion sur la dignité humaine, sur les conditions chrétiennes au soubassement des droits de l'homme, ou sur l'articulation, en bon thomiste, du droit naturel et du droit positif. Dans tous ces champs, précisément, Maritain permet une adaptation de la pensée catholique au nouveau système politico-juridique international. En revanche, la question juive est pour le philosophe transcendantale à l'ordre politique et s'apparente au Mystère d'Israël. Ce mystère théologique est également à la base de son soutien à l'Etat d'Israël, jusqu'à sa mort⁶³.

Par conséquent, la revalorisation catholique des liens avec le « peuple juif » repose d'abord sur une réflexion théologique et exégétique, plutôt que sur le vivre-ensemble. Les années 1940 et 1950 voient un certain renouveau exégétique, même si *Deo Afflante Spiritu* a valeur d'effet de cadrage qui donne parfois l'impression d'un compromis conservateur⁶⁴. Intellectuels et savants chrétiens, historiens, philologues et archéologues se focalisent sur les liens entre l'Eglise et la Synagogue aux premiers temps du christianisme, poursuivant et infléchissant la réflexion amorcée dans les années 1930. La découverte des manuscrits de Qumran passionne théologiens, intellectuels et savants. La présence d'Henri-Iréné Marrou parmi les cadres de l'Amitié judéo-chrétienne de France, atteste de la proximité d'intérêts entre renouveau exégétique, histoire des premiers temps du christianisme et rapprochement judéo-chrétien. Les milieux porteurs de ce renouvellement d'approche du peuple juif sont à chercher du côté de l'exégèse, en particulier vétéro-testamentaire, et de l'œcuménisme intra-chrétien.

Après-guerre, une rupture progressive se fait avec le philosémitisme des années 1920 et 1930, où plusieurs théologiens avaient accordé un rôle-pivot aux « judéo-chrétiens » et à la parenté spirituelle entre juifs et chrétiens. C'est à travers cette idée que certains avaient lutté contre l'antisémitisme racial dans l'Allemagne des années 1930 ; c'est au sein de ce débat théologique que se situaient la réflexion sur le statut des juifs convertis au catholicisme et leur défense face aux lois raciales⁶⁵. Une telle théologie maintenait néanmoins l'idée de la substitution. Au contraire, à en juger par la correspondance pléthorique de Karl Thieme, pour le *Freiburger Rundbrief*⁶⁶, toute l'histoire des trois décennies d'après-

⁶² Fonds de l'Alliance israélite universelle, AM Présidence, Bibliothèque de l'Alliance israélite universelle, Paris.

⁶³ Etienne FOUILLOUX, *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Desclée, Paris, 2006 ; Saretta MAROTTA, *Gli anni della pazienza, Augustin Bea, l'ecumenismo e il Sant'Uffizio di Pio XII (1949-1960)*, Bologne, Il Mulino, 2020.

⁶⁴ André CHOURAQUI, *Le destin d'Israël. Correspondances avec J. Isaac, J. Ellul, J. Maritain*, Parole et Silence, 2007.

⁶⁵ John CONNELLY, *From Enemy to Brother. The revolution in Catholic teaching on the Jews, 1933-1965*, op. cit.

⁶⁶ Fonds Karl Thieme, Institut für Zeitgeschichte, Munich.

guerre consiste à penser non l'union mais la séparation entre christianisme et judaïsme, autrement que sous la forme d'une hostilité fondamentale. Penser la séparation entre les deux religions et leur validité comme élément de la Révélation, c'est aussi sortir d'un second paradigme, la mission aux juifs. C'est dans les coordonnées de ce débat qu'il faut placer les discussions de David Flusser, de l'Hebrew University of Jerusalem, avec les catholiques. Là encore, savants juifs et savants chrétiens ne s'accordent pas sur les paradigmes théologiques. Théologiens et exégètes voient tantôt dans la rupture entre judaïsme et christianisme la fin du rôle du peuple juif dans l'histoire du salut, remplacé par l'Eglise comme nouvel Israël. C'est la position de l'exégète Pierre Benoît, futur directeur de l'Ecole biblique et archéologique de Jérusalem⁶⁷. Tantôt, le constat de la rupture s'accompagne de l'expression fervente d'un retour des juifs à l'Eglise, même repoussé à la fin des temps, à l'instar de John Oesterreicher, converti du judaïsme, venu de l'apostolat aux juifs et nommé expert de la sous-commission *De Judaeis*, au concile⁶⁸. Pour les juifs, l'expression de l'espérance eschatologique chrétienne dans le texte conciliaire est perçue comme une clause de conversion, impensable. Elle suscite une série de démarches auprès du pape, par Arthur Goldberg, juge assesseur à la Cour suprême américaine, le 29 août 1964⁶⁹, puis Abraham Heschel, le 14 septembre 1964.

Pour les catholiques, le problème de fond est théologique. Les théologiens se penchent sur la possibilité du salut des non-chrétiens au sein de cadres conceptuels bien délimités. Cette réflexion sur l'altérité religieuse est d'ailleurs nettement moins développée et hiérarchiquement secondaire dans leurs préoccupations que l'œcuménisme, c'est-à-dire une réflexion sur l'unité chrétienne. Or, il faut rappeler, le mouvement œcuménique est certes croissant avant Vatican II, mais peu institutionnalisé et pas toujours goûté de Rome⁷⁰. La répartition des forces dans les années 1950 explique aussi les difficultés des organisations juives vis-à-vis du Saint-Siège. Il faut attendre la création du Secrétariat pour l'Unité, dans le cadre conciliaire et sous un autre pontificat, pour que se débloque l'accès à la curie romaine.

3. Des voix politiques musulmanes : une diplomatie de tribune.

Côté musulman, il y a bien une diplomatie politique du religieux, mais elle n'est pas assumée par les mêmes acteurs : les organisations confessionnelles à vocation de plateforme, moins nombreuses, se désintéressent de l'interreligieux. Les personnalités religieuses contactant le Vatican au moment du concile, s'inscrivent davantage dans une logique de confrontation Est-Ouest, à l'instar de l'ayatollah chiite iranien Zadeh Esfahani, en 1961-1962⁷¹. Les réactions en provenance du Moyen-Orient sont peu nombreuses, et tardives. Fin novembre 1964, le comité fondateur de la Ligue islamique mondiale prend position contre le texte conciliaire, rappelle le caractère sacré de la terre palestinienne, « pour laquelle sont morts des millions de martyrs contre les croisades », et menace d'appliquer des mesures de rétorsion contre les congrégations religieuses dans les pays arabes, si le texte exonérant les juifs du déicide venait à passer⁷². Si les réactions des autorités musulmanes en provenance du Moyen-Orient sont peu nombreuses, le concile est l'occasion de faire apparaître quelques représentants des jeunes communautés musulmanes européennes. A nouveau, on voit combien les relations interreligieuses sont indissociables d'un rapport de forces entre minorité et majorité. En juillet 1964, Mahmoud Abdel Ghafoor, fondateur de « Communauté musulmane de France » au début des années 1950, approche le Vatican par l'intermédiaire de Tito Mancini, évêque auxiliaire du cardinal Tisserant pour le diocèse de Porto et Santa Rufina. Ghafoor, qui avait cherché à regrouper toutes les tendances de l'islam au sein d'un centre culturel, où l'on croisait aussi les militants politiques de l'indépendance algérienne, suggère d'envoyer un observateur musulman au concile, pour favoriser les contacts et l'entraide entre les grandes religions.

⁶⁷ Pierre BENOIT, « Jésus et Israël d'après Jules Isaac », *Exégèse et théologie*, II, Paris, 1961, p. 321-327, et sa recension de l'ouvrage dans *la Revue biblique*, LXXI, 1964, p. 80-90.

⁶⁸ Fonds John Oesterreicher, Seton Hall University, South Orange, New-Jersey.

⁶⁹ Fonds Arthur Goldberg, Library of Congress, Washington DC.

⁷⁰ Mauro VELATI, *Una difficile transizione: il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologne, II Mulino, 1996; Karim SCHELKENS, "Rom and Ecumenism in the Preconciliar Era, 1945-1958", in Alberto MELLONI (éd.), *History of the Desire of Christian Unity*, Boston, Brill, à paraître.

⁷¹ Fonds Augustin Bea, Archiv der deutschen Provinz der Jesuiten, Munich.

⁷² Fonds Concilio Vaticano II, Archivio Segreto Vaticano, Rome.

Au contraire, Saïd Ramadan, fondateur en 1958 de l'Islamische Gemeinschaft in Deutschland, avance un islam radical dans la ligne des Frères musulmans ; fin 1963, craignant les discours du Frère musulman contre la venue du pape en Jordanie, le roi Hussein le fait emprisonner à titre préventif.

Les seules réactions suivies proviennent des ambassades arabes. Tandis que la Syrie et l'Irak suivent de près le concile, l'Égypte de Nasser et l'Algérie de Ben-Bella sont directement actives à Rome, aux côtés de l'ambassade libanaise (pays à majorité chrétienne). Ben Bella cherche à affirmer la présence de la jeune nation indépendante sur la scène internationale. Il voit dans le concile du Vatican une tribune politique et l'occasion d'une diplomatie de sommet – de la même manière qu'il demande à la délégation algérienne de fréquenter assidument l'assemblée l'ONU. Ses bons rapports avec le cardinal Duval, archevêque d'Alger, font de la diplomatie algérienne au concile une diplomatie informelle, alors que les rapports entre le Saint-Siège et l'Algérie ne font pas encore l'objet d'un accord : c'est à la fin du concile, en 1965, que Rome instaure une délégation apostolique en Afrique du Nord, transformée en nonciature en Algérie en 1972. Au contraire, l'Égypte jouit de relations directes avec le Saint-Siège. Elle cherche à imposer sa ligne au sein de la Ligue arabe, où les opinions sont diverses, et à s'appuyer sur le bureau de celle-ci pour renforcer sa ligne de fermeté face au Vatican et à la déclaration sur les non-chrétiens ; elle mobilise à Rome ses deux ambassadeurs, auprès du Saint-Siège et auprès du Quirinal. La préparation d'un texte sur les juifs par le concile est présentée par l'Égypte et la Syrie comme un premier pas vers la reconnaissance d'Israël par le Saint-Siège, devant être contrée par tous les moyens.

Ainsi, Vatican II a moins été une cible diplomatique dans l'agenda géopolitique des diplomaties arabes, que pour les ONG juives. Pour ces dernières, le concile était un enjeu d'importance, dont on attendait la déconstruction du déicide. Dans le cas des organisations musulmanes religieuses et la plupart des nations arabes, le concile n'est pas envisagé pour lui-même mais comme un débouché secondaire à d'autres débats internes. La confrontation du panislamisme et du panarabisme mais aussi les tensions entre l'idéologie des Frères et celle du wahhabisme motivent les réactions de la Ligue islamique mondiale en novembre 1964 puis au printemps 1965. C'est la question d'Israël et le problème de la Palestine qui définissent le positionnement à l'égard du texte sur les juifs ; c'est une lecture politico-religieuse de l'Occident chrétien, récupérant à la fois une grille anti-impérialiste et une lecture religieuse sur la modernité, qui trouve à s'exprimer lorsque sont commentés les travaux conciliaires, en milieu musulman. Symptomatiquement, les réactions ne portent pas sur le paragraphe 3 de *Nostra Aetate* au sujet de l'islam, mais sur son paragraphe 4, au sujet des juifs.

En conclusion, la comparaison de ces matrices d'engagement montre que seuls les catholiques perçoivent Vatican II comme un événement théologique. Pour les juifs et les musulmans une occasion avant tout politique. La diplomatie de tribune ou de sommet qui y est développée n'est jamais exclusive d'autres terrains d'action, à l'échelle locale et nationale. Vu des organisations juives qui ont leur siège à New-York, Vatican II est un enjeu parmi d'autres pour le dialogue. A l'échelle nationale, il prend avant tout la forme des mobilisations « three-faiths » en particulier sur le terrain de des droits civiques. Le détour par cette géopolitique du dialogue interreligieux invite à replacer Vatican II dans un système polycentrique. L'usage de l'histoire globale dans la thèse appelle *in fine* à sortir de l'échelon d'observation romain, pour saisir dans son intégralité ce système complexe de tractations et de négociations interreligieuses, aux côtés du dialogue émergent comme registre spirituel et théologique.

Quel que soient les acteurs confessionnels considérés, le dialogue a toujours un substrat politique, aux côtés de motivations religieuses. Représentants d'organisations juives non-gouvernementales, gouvernements des pays arabes, instances catholiques mettent chacun en place une stratégie de l'information et des relations publiques, à côté des moyens de la diplomatie classique. Le Secrétariat pour l'Unité récupère à l'égard des « pressions extérieures » pesant sur le concile l'idée d'une « pédagogie conciliaire », qu'il emprunte largement aux pratiques œcuméniques. S'il n'y a pas réellement de place au concile pour une négociation entre acteurs religieux, au vu de l'asymétrie du rapport de forces, le recours à la presse et à l'opinion publique permet de transformer une question théologique et technique (le déicide) en un débat public, un autre aspect que je détaille dans la thèse. L'entrée de l'Église dans

l'ère des masses et la transformation du concile en événement mondial, sous l'effet de la presse, a conduit à la pluralisation des lieux de débats et à l'extension des enjeux à d'autres questions connexes – la mémoire de la Seconde Guerre mondiale et la défense de Pie XII, la reconnaissance de l'Etat d'Israël et l'enjeu des Lieux Saints, qui préoccupe davantage le Saint-Siège.

Par-delà la poignée de main entre Jean XXIII et Jules Isaac, le moment conciliaire n'est pas le temps de la « co-production » de la réforme religieuse, qui se dit au sein de normes, de règles, de concepts et de pratiques catholiques. Les interactions entre catholiques et juifs n'ont pas eu de réelle influence sur l'élaboration du texte conciliaire mais attestent du développement sans précédent d'une diplomatie interreligieuse. Le temps conciliaire est celui d'une grande inventivité et d'une large expérimentation dans les pratiques de l'échange interreligieux – dont le gradient se resserre avec la routinisation et l'institutionnalisation du dialogue. La réforme de « l'enseignement du mépris » n'a qu'imparfaitement coïncidé avec une prise de conscience chrétienne du génocide et des responsabilités chrétiennes dans l'antisémitisme. Certes, en l'espace de deux décennies, le changement accompli est notable. Mais symétriquement, la force de l'antijudaïsme catholique, reflétée dans la virulence des débats sur le déicide ou dans la cristallisation du débat sur la défense de Pie XII comme réponse à l'interpellation de Hochhuth, a retardé un « travail de mémoire » accéléré au concile, mais loin d'être achevé en 1965. La comparaison du traitement de deux questions, « responsabilités juives » dans le déicide (à exonérer) et « responsabilités chrétiennes » dans l'antisémitisme (à reconnaître) en montre les limites. Pas plus à la fin des années 1940 qu'au cours du concile, juifs et catholiques -- savants, historiens, organisations de défense des droits -- ne s'accordent pas sur la question de la continuité de l'antisémitisme à travers les âges. Le rejet de l'enseignement séculaire du mépris, lorsqu'il est fait au nom d'un ressourcement spirituel et d'une meilleure interprétation des Evangiles, évite d'aborder de trop près les « points chauds », contemporains, que sont la Shoah et la création de l'Etat d'Israël.

Au terme de cette recherche, c'est la question historiographique du rapport entre Pie XII et les juifs, que je propose de déplacer, à travers une reconfiguration à plusieurs détentes. D'une part, c'est sous la double conjonction du débat mémoriel noué autour de la pièce de Hochhuth et d'une Eglise en train de changer avec le concile que les registres « diplomatique » et « humanitaire » pour analyser l'action du pape pendant la guerre prennent un sens nouveau. En soi, ces répertoires d'action ont toujours été le support de valeurs axiologiques et d'évaluations morales, puisque précisément, les acteurs religieux (*faith-based organizations*) se revendiquent d'une action dans le monde « en surplus », ne se résumant pas à de la simple politique. A l'analyse de l'évolution chronologique des critères de jugement de l'action, très bien faite par M. Guittat-Naudin, il faut donc ajouter une autre dimension : la comparaison des diplomaties humanitaires confessionnelles – ici juives et catholiques. En revenant sur la question des droits, je montre avec ce travail de thèse combien ces diplomaties sont contrastées. Elles ne renvoient ni aux mêmes objectifs ni aux mêmes représentations, mais forment des systèmes politiques qui peuvent être conflictuels, quand bien même la nouvelle « ère du dialogue » se veut aussi un mode de gestion de la conflictualité. Les hommes qui ont porté ces initiatives de dialogue sont à replacer dans ces matrices de l'action et de la diplomatie confessionnelle. Ils restent tributaires d'héritages, d'expériences, de traditions, de longue et de moyenne durée, que la question mémorielle cristallise dans les années 1960.

Dès lors, l'innovation théologique du concile en matière de relations interreligieuses s'élabore à travers ce que la sociologie de l'innovation et des institutions définit comme une « dépendance au chemin ». C'est ce dont atteste le triple choix de Paul VI : d'une part, le processus de canonisation est lancé en même temps pour Jean XXIII et Pie XII, tandis qu'une équipe de quatre jésuites est chargée de publier les *Actes et documents du Saint-Siège pendant la Seconde Guerre mondiale*, sans échapper à une logique apologétique, tout en cherchant à satisfaire les demandes des historiens (S. Friedländer, R. Rémond) et des journalistes (J. Nobécourt) s'élevant dans la presse pour demander l'ouverture des archives. D'autre part, le voyage en Terre Sainte se solde par le maintien du *statu quo* en matière de diplomatie pontificale vis-à-vis d'Israël. En revanche, le pontificat de Montini, « pape du dialogue » et de l'encyclique *Ecclesiam Suam*, voit un développement sans précédent du dialogue judéo-chrétien et son étoffement institutionnel, alors que, malgré les affinités personnelles du pape, les relations islamo-chrétiennes sont, à Rome, plus à la traîne.