

Le sionisme chrétien

Histoire d'une alliance méconnue
(XIX^e-XXI^e siècle)

LAURENT TESSIER



PIUIM



LE SIONISME CHRÉTIEN

MATIÈRE À PENSÉE

La collection « Matière à pensée » accueille des études scientifiques et des critiques rédigées en français et portant sur les religions ou sur les phénomènes religieux, quelles que soient leur approche ou leur méthodologie (phénoménologique, historique, anthropologique, ethnologique, théologique, etc.).

Sous la direction d'Ângelo Cardita et de Diana Dimitrova

Laurent Tessier

Le sionisme chrétien

Histoire d'une alliance méconnue
(xix^e-xxi^e siècle)

Les Presses de l'Université de Montréal

Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada

Mise en page : Labor et Fides

Titre : Le sionisme chrétien : histoire d'une alliance méconnue (xix^e-xxi^e siècle) / Laurent Tessier.

Nom : Tessier, Laurent, auteur.

Collection : Matière à pensée.

Description : Mention de collection : Matière à pensée | Publié en coédition avec Labor et Fides. | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants : Canadiana (livre imprimé) 20260031593 | Canadiana (livre numérique) 20260031607 | ISBN 9782760656123 | ISBN 9782760656130 (PDF) | ISBN 9782760656147 (EPUB)

Vedettes-matière : RVM : Sionisme—Grande-Bretagne—Aspect religieux—Christianisme—Histoire. | RVM : Sionisme—États-Unis—Aspect religieux—Christianisme—Histoire. | RVM : Sionisme—Canada—Aspect religieux—Christianisme—Histoire. | RVM : Évangélisme—Relations—Judaïsme. | RVM : Judaïsme—Relations—Évangélisme. | RVM : Israël—Relations extérieures. | RVM : Conflit israélo-arabe—Histoire.

Classification : LCC DS150.5.T47 2026 | CDD 320.54095694—dc23

© Éditions Labor et Fides pour le monde entier à l'exception de l'Amérique, 2026

© Les Presses de l'Université de Montréal pour l'Amérique, 2026

Dépôt légal : 2^e trimestre 2026

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique

Les Presses de l'Université de Montréal remercient de leur soutien financier le Conseil des arts du Canada, le Fonds du livre du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).



Conseil des arts
du Canada

Financé par le
gouvernement
du Canada

Canada ^{SODEC} Québec 

EBook: ePUBoo.com

*« Je ne suis pas pessimiste sur l'avenir mais
je suis pessimiste pour ma génération qui a cru
aux Accords d'Oslo, et qui n'a plus aucune illusion
de voir ces accords aboutir. »*

Leïla Shahid (1949-2026),
entretien à la RTBF, 29 novembre 2021

*À celles et ceux qui, en quête de paix,
saisis par une ardente inquiétude,
restent animés d'une fragile espérance.*

Introduction

« Le Juif canadien et le Gentil ont contribué à l'accomplissement de l'idéal sioniste et au rétablissement d'un État juif, le Juif par ses moyens matériels, le chrétien par son soutien moral. »

Bernard Figler, *History of the Zionist Ideal in Canada*, 1961

En novembre 1961, dans les pages de la *Canadian Jewish Chronicle*, Bernard Figler¹ publie une histoire singulière. Sioniste engagé, secrétaire exécutif national du Fonds national juif du Canada, Figler retrace les origines de l'idéal sioniste dans son pays et les fait remonter symboliquement à deux hommes : Lazarus Cohen, un Juif de Montréal, et Henry Wentworth Monk, un chrétien d'Ottawa². Le Juif et le «Gentil»³, côte à côte dès les premières heures du projet sioniste. L'image est frappante. Elle résume, en une phrase, l'histoire que cet ouvrage retrace : le sionisme n'a jamais été une affaire exclusivement juive. Il est, depuis ses origines, le fruit d'une alliance entre chrétiens et Juifs, une alliance encore largement méconnue.

Un demi-siècle plus tard, en mai 2018, la même réalité s'affiche devant les caméras du monde entier. Lors de l'inauguration de l'ambassade américaine à Jérusalem, deux personnalités occupent les places d'honneur aux côtés du Premier ministre israélien Benyamin Netanyahou : les pasteurs évangéliques américains Robert Jeffress et John Hagee⁴. Derrière le chef du Gouvernement israélien, non pas des diplomates ou des généraux, mais des hommes d'Église. L'image a circulé dans les médias internationaux. Rares sont ceux qui l'ont véritablement comprise.

Car depuis le ^{xix}^e siècle, des millions de chrétiens – principalement protestants évangéliques – ont soutenu le projet sioniste puis l'État d'Israël, pesant tour à tour sur la politique étrangère de la Grande-Bretagne, puis des États-Unis. Ce mouvement a un nom : le sionisme chrétien. Netanyahou lui-même en a reconnu l'importance. Dès 2012, lors de la réinauguration d'un

moulin à vent historique construit par Moïse Montefiore, figure pionnière du sionisme juif, il affirmait : « Je ne crois pas que l'État juif et le sionisme moderne auraient été possibles sans le sionisme chrétien. »⁵ Loin d'être anodine, cette déclaration identifie ces chrétiens comme l'un des trois piliers du succès du mouvement sioniste, aux côtés des philanthropes juifs britanniques et de la diaspora.

Cette reconnaissance heurte l'historiographie dominante qui présente le sionisme comme un mouvement essentiellement juif et, dans le même temps, largement séculier. Or, dès les années 1890, le mouvement sioniste mené par Theodor Herzl, s'il possède une dynamique propre considérable, comprend que sa réalisation nécessite un soutien extérieur, celui de l'élite politique, culturelle et religieuse des puissances de l'époque. Herzl mène dès lors une entreprise diplomatique intense auprès des puissances européennes. Il sait qu'il peut compter sur une affinité ancienne entre la culture religieuse protestante et le peuple juif, nourrie par une lecture de la Bible qui accorde une place centrale aux prophéties sur le retour des Juifs en Terre sainte. Le pasteur anglican William Hechler en est l'illustration frappante : dès 1896, il organise une rencontre entre Herzl et le Kaiser, convaincu d'accomplir un dessein providentiel. L'historien Walter Russell Mead, auteur d'une somme sur la relation entre les États-Unis et Israël, aboutit au même constat : les récits dominants, qu'ils soient pro- ou antisémites, exagèrent le rôle des Juifs dans la naissance de l'État d'Israël et négligent l'importance cruciale du soutien des non-Juifs⁶.

Il serait toutefois erroné de confondre ce sionisme chrétien avec d'autres formes de solidarité entre protestants et Juifs. En France, comme l'a montré Patrick Cabanel, les huguenots se sont identifiés au peuple d'Israël à travers une mémoire partagée de la persécution – l'expérience du Désert, des dragonnades, de la clandestinité – et c'est cette mémoire qui a nourri, entre autres, les réseaux de sauvetage pendant la Seconde Guerre mondiale, du Chambon-sur-Lignon aux Cévennes⁷. Mais cette solidarité, si profonde fût-elle, relevait de l'empathie historique, non de l'eschatologie. Le sionisme chrétien anglo-saxon procède d'une tout autre logique. Il repose majoritairement, mais pas exclusivement, sur une théologie de l'histoire – le dispensationalisme – selon laquelle Dieu aurait découpé le temps en périodes successives dont chacune prépare l'accomplissement littéral des prophéties bibliques⁸. Les Juifs d'aujourd'hui y sont perçus comme les Hébreux de la Bible, héritiers directs des promesses

divines. Quant aux chrétiens qui adhèrent à cette lecture, ils se considèrent eux-mêmes comme partie prenante d'un dessein providentiel : il leur revient d'accompagner le peuple élu dans le retour en Terre promise et le rétablissement de sa souveraineté. Cette tradition théologique, étrangère aussi bien au luthéranisme allemand qu'au protestantisme réformé francophone, constitue le terreau du sionisme chrétien.

* * *

Il n'est donc guère surprenant que, dans l'espace francophone, ce phénomène demeure largement ignoré. Le sionisme chrétien est essentiellement anglo-saxon, absent du paysage religieux français, et la tradition académique hexagonale, marquée par le paradigme laïque, peine à reconnaître les convictions religieuses comme un facteur géopolitique à part entière. Le débat français sur Israël-Palestine s'est structuré autour d'autres clivages – colonial, mémoriel, diplomatique – où la dimension religieuse, *a fortiori* eschatologique, peine à trouver sa place. Cette lacune contraste avec la littérature anglophone, qui accorde au sionisme chrétien une attention soutenue, quoique cette littérature souffre d'un double biais : un tropisme américain contemporain qui occulte les racines britanniques du mouvement, et une focalisation sur le dispensationalisme qui néglige d'autres formes de sionisme chrétien. En français, la littérature reste peu fournie et relativement récente⁹.

Or ce silence révèle un impensé plus large. Pour Jean Birnbaum, ce « silence religieux » traduit une réticence profonde à considérer la croyance religieuse comme une causalité spécifique et une puissance politique à part entière. On adhère spontanément aux explications sociales, économiques ou psychologiques – « mais la foi, personne n'y croit »¹⁰. Le facteur religieux – la conviction sincère, la lecture de la Bible comme programme politique, l'engagement missionnaire comme moteur d'action géopolitique – reste un angle mort des analyses contemporaines. Laurent Fabius, lorsqu'il était ministre français des Affaires étrangères, en faisait lui-même le constat : « Nombre de crises internationales actuelles restent inintelligibles et d'ailleurs insolubles quand le fait religieux n'est pas pris en compte. »¹¹ Encore faut-il s'interroger sur la manière de prendre en compte ce facteur religieux, sur la bonne distance critique à adopter – une question à laquelle cet ouvrage tente de répondre.

Ce livre prend le contre-pied de ce silence. Il le fait en s'appuyant sur un tournant qui s'est opéré au début des années 2010, lorsque le sionisme chrétien

est devenu un véritable objet d'étude scientifique. Le contexte l'explique : la fondation de l'organisation Christians United for Israel (CUFI) par John Hagee en 2006¹² et, la même année, dans un mouvement d'opposition, la « Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien »¹³ ; puis, en 2009, le document « Kairos Palestine » signé par les responsables des principales Églises chrétiennes de Palestine¹⁴ ; la montée en puissance de l'électorat évangélique dans la politique américaine¹⁵ – autant de phénomènes qui ont conduit les chercheurs à s'emparer du sujet avec une rigueur nouvelle. En 2009, l'American Academy of Religion (AAR) lance à Montréal un séminaire international intitulé *Christian Zionism in Comparative Perspective*, avec l'objectif de dépasser un phénomène dont « la plupart des traitements relevaient jusqu'alors de la défense apologétique ou de la polémique invective »¹⁶. Dans le monde francophone, dès 1986, l'historien des religions Jean-François Mayer identifiait depuis la Suisse romande un « courant d'idées de l'histoire contemporaine souvent souterrain, dont l'impact paraît certainement sous-estimé »¹⁷. Mais il fallut attendre vingt-cinq ans pour qu'un ouvrage francophone entier y soit consacré : en 2011, la politologue Célia Belin publie *Jésus est juif en Amérique*, le premier ouvrage de langue française consacré au sionisme chrétien, en prenant le parti d'aller à la rencontre de ses acteurs et de les écouter¹⁸. Cette convergence entre monde anglophone et francophone marque le moment où le sionisme chrétien cesse d'être un sujet de polémique pour devenir un champ de recherche à part entière.

Cet ouvrage s'inscrit dans cette dynamique. Il ambitionne de proposer, en français, une histoire longue et transatlantique du sionisme chrétien, de ses origines britanniques au XIX^e siècle à son déploiement nord-américain contemporain. On ne trouvera pas ici un panorama mondial – le sujet est trop vaste –, mais une enquête centrée sur la Grande-Bretagne, les États-Unis et le Canada, trois pays où les racines du sionisme chrétien sont les plus profondes et les mieux documentées, et dont l'histoire croisée éclaire les mécanismes fondamentaux du phénomène.

* * *

Qu'est-ce, au juste, que le sionisme chrétien ? La question est plus délicate qu'il n'y paraît. Beaucoup de définitions courantes le réduisent à un soutien chrétien contemporain à l'État d'Israël, ce qui revient à ignorer qu'il existait bien avant 1948, et même avant l'émergence du sionisme politique juif. D'autres l'assimilent au dispensationalisme, ce qui ne rend pas compte de la pluralité de

ses expressions. L'historien Robert O. Smith a proposé une définition de travail qui a le mérite de la précision : le sionisme chrétien est

une action politique, nourrie par des engagements spécifiquement chrétiens, visant à soutenir ou à préserver le contrôle juif sur la zone géographique qui comprend aujourd'hui Israël et la Palestine¹⁹.

Cette définition dit l'essentiel : le sionisme chrétien est théopolitique. Il ne dépend pas historiquement du sionisme juif, il l'a même précédé de plusieurs décennies. Et il peut émerger de sensibilités politiques libérales ou conservatrices. Par ailleurs, il n'existe ni Église sioniste chrétienne, ni doctrine unifiée, ni autorité centrale qui en contrôle l'expression : le sionisme chrétien traverse les dénominations et les sensibilités théologiques sans jamais s'y réduire²⁰.

C'est cette réalité que cet ouvrage met en lumière. Le sionisme chrétien ne constitue pas un simple courant religieux marginal ou un groupe de pression parmi d'autres. Il est un véritable partenariat politique structurel avec le sionisme juif, amorcé dès les années 1930-1940 – lorsque des comités prosionistes chrétiens se structurent aux États-Unis et au Canada –, puis consolidé à partir des années 1970 autour d'une droite religieuse de plus en plus influente. Ce partenariat est devenu l'un des piliers de la politique étrangère américaine et israélienne.

Mais cette alliance est traversée d'ambiguïtés profondes. Les chrétiens sionistes voient dans le retour des Juifs en Terre sainte l'accomplissement de prophéties bibliques et un signe avant-coureur du retour du Christ – leur espérance première étant l'avènement du Royaume de Dieu sur terre, le règne millénaire de paix et de justice, dont la conversion finale des Juifs au christianisme serait l'une des conséquences logiques. Les Juifs sionistes, de leur côté, trouvent chez eux des alliés politiques précieux. Chaque partie connaît donc l'ambiguïté de l'alliance ; aucune ne peut l'affronter ouvertement. Le documentaire *'Til Kingdom Come* de Maya Zinshtein²¹ le montre avec une force particulière lorsque le pasteur William Bingham III, fervent défenseur d'Israël, laisse échapper dans un moment de candeur brutale : *You blind stupid Jewish people !* (« Bande de stupides Juifs aveugles ! ») Un soutien sincère doublé d'une condescendance théologique. C'est précisément la distance entre les deux partenaires qui rend l'alliance possible : distance religieuse d'abord, puisque l'absence de dialogue véritable entre évangéliques et Juifs sionistes ouvre des

interstices où chacun projette sur l'autre ce qu'il veut y voir ; distance géographique ensuite, qui protège l'alliance de la confrontation au réel ; distance culturelle enfin, que la rhétorique de la « civilisation judéo-chrétienne » ne parvient pas à résorber. Ce sont ces écarts mêmes, ces malentendus maintenus, qui permettent à l'alliance de perdurer.

En introduisant cette « tierce partie chrétienne » dans l'analyse de la « question de Palestine », plusieurs idées reçues se trouvent bouleversées. La première concerne la notion de « lobby juif », motif récurrent des discours conspirationnistes et antisémites. Le soutien à Israël dans les pays anglophones ne relève pas d'une influence occulte exercée par une minorité juive, mais d'une coalition transconfessionnelle où les chrétiens conservateurs jouent un rôle déterminant. Aux États-Unis, CUFI, qui revendique plus de dix millions de membres – soit cent fois plus que l'AIPAC²², son pendant pro-israélien juif –, constitue la plus grande organisation pro-israélienne du pays, au point qu'un de ses membres la qualifie d'« AIPAC plus efficace ».

La deuxième idée reçue touche à l'expression même de « conflit israélo-palestinien », qui réduit la complexité du phénomène à une opposition aussi binaire que réductrice entre deux peuples, entre deux nationalismes, voire entre deux religions. Cette binarité, comme l'a montré l'anthropologue Anne de Jong, n'est pas neutre : elle s'est construite progressivement depuis les années 1930-1940, à mesure que le mouvement sioniste cherchait à imposer un cadre national – deux peuples, deux revendications – qui excluait de fait les autres acteurs du conflit²³. En réintroduisant la part chrétienne, on retrouve ce que les historiens nomment la « question de Palestine », elle aussi complexe : une question qui dépasse le face-à-face territorial pour révéler les dimensions confessionnelles et civilisationnelles qui la traversent depuis l'origine.

Ces contributions chrétiennes et européennes à l'émergence du sionisme et de l'État sioniste doivent être prises en compte dans toute analyse de l'État d'Israël et de sa position au Moyen-Orient²⁴.

Cette perspective permet aussi de déconstruire un amalgame tenace : celui entre Juifs et sionistes, entre judaïsme et sionisme, entre tradition juive millénaire et national-judaïsme du xx^e siècle²⁵. Or le sionisme, dès ses origines, fut un mouvement profondément contesté au sein même du judaïsme par les rabbins ultraorthodoxes qui y voyaient une usurpation du plan divin ; par les

Juifs libéraux attachés à leur citoyenneté européenne ; par les socialistes du Bund qui plaçaient leur espérance dans la révolution, et non dans l'émigration²⁶. Reconnaître le rôle de certains chrétiens dans le développement du sionisme permet de sortir de cette confusion et de comprendre que le soutien à Israël ne relève pas d'une « essence juive », mais d'une coalition transconfessionnelle aux motivations diverses. Comme le rappelle l'historien Yakov Rabkin, comprendre le sionisme exige de distinguer religion, ethnicité et nationalisme – précisément ce que l'idéologie sioniste a fusionné²⁷.

Ce regard éclaire enfin le glissement idéologique au sein du sionisme juif lui-même. Le sionisme originel – laïque, socialisant, porté par Herzl et les pionniers – s'est transformé, à partir de la fin des années 1960, en un sionisme de plus en plus messianique et ancré toujours plus à droite de l'échiquier politique²⁸. Ce glissement n'a jamais été véritablement renversé depuis. Le partenariat avec les chrétiens évangéliques a accompagné, voire encouragé cette radicalisation. Uri Eisenzweig va jusqu'à considérer que « la transformation a eu lieu, et le discours théocratico-fascisant domine désormais l'univers prétendant encore relever du sionisme »²⁹. La dimension religieuse de la « question de Palestine » est « incontestable » et « constitue même l'un des éléments majeurs de son développement »³⁰. À l'équation bipartite – nationalismes religieux juif et islamique –, il convient d'ajouter une mouvance trop souvent oubliée, dont la visée est à la fois nationale et transnationale, locale et globale : le sionisme chrétien.

Pour autant, le sionisme chrétien n'explique pas tout, et il serait aussi réducteur de le surestimer que de l'ignorer. Mais il constitue un facteur structurant qui a contribué, par son alliance avec certains courants du sionisme juif, à radicaliser la situation et qui fait aujourd'hui partie du problème. Tout effort de compréhension, et *a fortiori* de résolution, gagnerait à le prendre en compte.

* * *

Pour saisir ce facteur religieux sans le déformer, cet ouvrage – issu d'un travail de thèse en histoire et anthropologie des religions³¹ – adopte une posture compréhensive. Le sociologue Jean-Paul Willaime invite à considérer le religieux comme une « infrastructure symbolique », un ensemble de représentations et de pratiques qui donnent sens à l'engagement des acteurs³². C'est cette approche que j'adopte ici : prendre au sérieux les sionistes chrétiens,

non pas pour valider leurs convictions, mais comprendre comment celles-ci ont nourri un engagement politique concret et durable – en évitant le double écueil de l'accusation d'instrumentalisation du religieux à des fins politiques³³ et du diagnostic de folie ou d'irrationalité. Le sionisme chrétien fonctionne comme un « grand récit sans honte », pour reprendre l'expression du chercheur Aron Engberg : une vision du monde complète, qui se transmet à travers les cultures et qui s'adapte constamment à de nouvelles circonstances³⁴. Comme y invitait Célia Belin, il s'agit d'aller à la rencontre des sionistes chrétiens, d'écouter leurs discours, de fréquenter leurs églises, de les interroger – en un mot, de saisir le mouvement tel qu'il se vit et se dit³⁵.

Pour retracer cette histoire longue et méconnue, ce livre suit le fil d'une trajectoire à la fois chronologique et géographique, en trois temps.

Le premier temps remonte aux origines. Du ^{xvi}^e siècle à 1917, un protosionisme chrétien naît en Grande-Bretagne et se diffuse vers l'Amérique du Nord. Des figures comme Lord Shaftesbury ou William Blackstone transforment l'attente eschatologique en action politique concrète. Au Canada, Henry Wentworth Monk – ce Gentil que Figler plaçait au commencement – incarne une greffe singulière, marquée par le britanno-israélisme et un messianisme propre à la culture victorienne. Le projet sioniste trouve alors une résonance internationale, bien avant que le sionisme juif ne s'organise autour de Herzl.

Le deuxième temps couvre les années 1917 à 1967, celles de la naissance d'un partenariat organisé. La Déclaration Balfour de 1917 marque un tournant : pour la première fois, une grande puissance entérine diplomatiquement des décennies de plaidoyer sioniste chrétien. Durant cette période se structurent les premiers lobbys : l'American Palestine Committee aux États-Unis, le Canadian Palestine Committee au Canada. Face à l'antisémitisme et aux restrictions migratoires, les sionistes juifs élaborent une stratégie délibérée d'élargissement de leur base de soutien auprès des élites protestantes.

Le troisième temps, des années 1960 à aujourd'hui, retrace l'institutionnalisation et la radicalisation du mouvement. La guerre des Six Jours en 1967 ravive les ferveurs messianiques. Le sionisme chrétien s'organise autour d'institutions permanentes – l'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem (ICEJ, 1980), Christians United for Israel (2006) – et devient une composante incontournable des nouvelles droites religieuses, d'abord américaine sous Reagan (1981-1989), puis canadienne sous Harper (2006-2015). L'arrivée au pouvoir de Donald Trump en 2017 puis son retour en 2025 ont confirmé et

accélééré cette trajectoire. Au-delà du triangle transatlantique, cette dernière partie montre aussi comment le mouvement a débordé son berceau anglo-saxon pour se réinventer au Rwanda, au Japon, au Brésil ou au Nigeria, selon des ressorts chaque fois différents, révélant sa remarquable capacité d'adaptation.

De la Déclaration Balfour en 1917 à la reconnaissance de Jérusalem comme capitale d'Israël cent ans plus tard, cette alliance a contribué à façonner le Proche-Orient tel qu'il est aujourd'hui. Alors que la guerre dévaste Gaza, que la colonisation s'accélère en Cisjordanie et que l'antisémitisme resurgit à travers le monde, le même silence religieux perdure. Cet ouvrage est né d'une conviction : on ne résoudra pas ce que l'on ignore ou que l'on se refuse à comprendre. Or il manque une voix à ce récit : celle du sionisme chrétien.

1. Bernard Figler (1900-1980), juriste et travailleur social montréalais, fut secrétaire exécutif national du Fonds national juif au Canada (Jewish National Fund in Canada), la branche canadienne du Keren Kayemeth LeIsrael (KKL) fondé en 1901 pour acquérir des terres en Palestine au nom du peuple juif. Sioniste engagé, il est également l'auteur de plusieurs biographies de figures marquantes du mouvement sioniste canadien. (N.d.A. : toutes les traductions pour lesquelles aucun traducteur n'est mentionné sont miennes.)

2. Bernard FIGLER, *History of the Zionist Ideal in Canada* (reprinted from *The Canadian Jewish Chronicle*, November 3-17, 1961), Montreal, The Eagle Publishing and Co., 1961, p. 13.

3. Le terme *Gentil* (de l'anglais *Gentile*, issu du latin *gentilis*, « celui qui appartient à une nation ») désigne, dans le vocabulaire biblique et dans l'usage courant en Amérique du Nord, toute personne non juive. Il correspond au terme hébreu *goy* (plur. *goyim*), littéralement « nation », utilisé dans la Bible hébraïque pour désigner les peuples autres qu'Israël.

4. La cérémonie d'inauguration de l'ambassade américaine à Jérusalem a eu lieu le 14 mai 2018, coïncidant avec le 70^e anniversaire de la déclaration d'indépendance d'Israël.

5. Déclaration de Benyamin Netanyahu, Mishkenot Sha'ananim, Jérusalem, 28 août 2012. La restauration du moulin avait été financée par l'organisation néerlandaise Christians for Israel. Discours rapporté dans « Netanyahu : Zionism succeeded because of Christian support », *Israel Today*, 29 août 2012.

6. Walter Russell MEAD, *The Arc of a Covenant : The United States, Israel and the Fate of the Jewish People*, New York, Alfred A. Knopf, 2022, p. 29.

7. Patrick CABANEL, *Juifs et protestants en France, les affinités électives (xvi^e-xxi^e siècle)*, Paris, Fayard, 2004. Voir également ID., *Cévennes, un jardin d'Israël*, Nîmes, Alcide, 2018.

8. Sur le dispensationalisme, voir Mark NOLL, *A History of Christianity in the United*

States and Canada, Grand Rapids, Wm B. Eerdmans Publishing Co, 1992, pp. 376-377.

9. Parmi les rares ouvrages en français : Célia BELIN, *Jésus est juif en Amérique*, Paris, Fayard, 2011 ; Lionel IFRAH, *Sion et Albion : juifs et puritains attendent le Messie*, Paris, Honoré Champion, 2006 ; Wissam Paul MACARON, *Les évangéliques américains, le Proche-Orient et la fin des temps*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2016 ; Katia BATUT-LUCAS, *Les évangéliques sionistes des États-Unis. « Christians United For Israel »*, John Hagee et ses disciples, Paris, L'Harmattan (Religions et spiritualité), 2022 ; Jean-Pierre FILIU, *Comment la Palestine fut perdue. Et pourquoi Israël n'a pas gagné. Histoire d'un conflit (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Seuil, 2024.

10. Jean BIRNBAUM, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 23.

11. Laurent FABIUS, « Religions et politique étrangère », in : Denis LACORNE et al., *La Diplomatie au défi des religions. Tensions, guerres, médiations*, Paris, Odile Jacob, 2014, pp. 13-21, ici p. 13.

12. Une organisation évangélique américaine, sioniste chrétienne, qui revendique plus de dix millions d'adhérents.

13. La « Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien », publiée le 22 août 2006, rejette les doctrines du sionisme chrétien comme « un faux enseignement qui corrompt le message biblique d'amour, de justice et de réconciliation ». Elle est signée par les quatre chefs des Églises chrétiennes de Jérusalem : le patriarche latin Michel Sabbah, l'archevêque syriaque orthodoxe Swerios Malki Mourad, l'évêque anglican Riah Abu El-Assal et l'évêque luthérien Munib Younan. Voir le texte de la Déclaration *infra*, pp. 344-347.

14. Le document « Kairos Palestine – Un moment de vérité (*A Moment of Truth*) », publié le 11 décembre 2009 à Bethléem, est une déclaration œcuménique rédigée par des chrétiens palestiniens de diverses traditions (catholiques, grecs-orthodoxes, luthériens, anglicans, baptistes). Approuvé par les chefs des Églises de Jérusalem, il qualifie l'occupation israélienne de « péché contre Dieu et contre l'humanité » et appelle les Églises du monde entier à réviser les théologies qui justifient les politiques d'occupation. Inspiré du *Kairos Document* sud-africain de 1985, il constitue une réponse directe au sionisme chrétien et a suscité un vaste débat international au sein des Églises protestantes nord-américaines.

15. André GAGNÉ, *Chrétiens en quête de puissance*, Genève, Labor et Fides, 2026 ; ID., *Ces évangéliques derrière Trump. Hégémonie, démonologie et fin du monde*, Genève, Labor et Fides, 2020.

16. Göran GUNNER et Robert O. SMITH (éd.), *Comprehending Christian Zionism : Perspectives in Comparison*, Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2014, p. 2. Ce séminaire se conclut en 2014 par la publication de cet ouvrage collectif réunissant des universitaires finlandais, suédois, australiens, palestiniens, israéliens, britanniques et américains (*ibid.*, pp. 326-327).

17. Jean-François MAYER, « Israël : État de droit divin ou nation parmi les autres nations ? Entre le christianisme prosioniste et le judaïsme antisioniste », *Les Échos de*

Saint-Maurice 2, 1986, pp. 91-110, ici p. 92.

[18.](#) Célia BELIN, *Jésus est juif en Amérique*, p. 17.

[19.](#) Robert O. SMITH, « The Quest to Comprehend Christian Zionism », in : Göran GUNNER et ID., *Comprehending Christian Zionism*, pp. 325-335, ici p. 347.

[20.](#) *Ibid.*

[21.](#) Maya ZINSSTEIN, *'Til Kingdom Come* [documentaire], Ventureland, Passion Pictures, Israeli Public Broadcasting Corporation, 2020, 76 min. Le film suit la dynastie de pasteurs baptistes Bingham à Middlesboro (Kentucky) et Yael Eckstein, directrice de l'International Fellowship of Christians and Jews, pour exposer les ressorts dispensationalistes de l'alliance évangélico-israélienne. L'illustration de couverture de l'édition européenne de ce livre en est tirée.

[22.](#) L'American Israel Public Affairs Committee (AIPAC), principal lobby pro-israélien juif américain, revendique environ 100 000 membres. Sur CUFI comme « *a more effective AIPAC* », voir Maya ZINSSTEIN, *'Til Kingdom Come*, et Allison KAPLAN SOMMER, « Israeli Filmmakers Put AIPAC and U.S. Evangelicals Under the Spotlight – and Are Alarmed at What They Find », *Haaretz*, 9 septembre 2020.

[23.](#) Anne de JONG, « Zionist hegemony, the settler colonial conquest of Palestine and the problem with conflict : a critical genealogy of the notion of binary conflict », *Settler Colonial Studies* 8(3), 2018, pp. 364-383. Voir aussi Mickaël SEGUIN, *Se représenter dominant et victime : sociographie de la doxa coloniale israélienne*. Thèse de doctorat. Sociologie. Montréal, Université de Montréal, 2018, 451 p.

[24.](#) Yakov RABKIN, « Religious Roots of a Political Ideology : Judaism and Christianity at the Cradle of Zionism », *Mediterranean Review* 5(1), juin 2012, pp. 75-100, ici p. 95.

[25.](#) ID., *Comprendre l'État d'Israël : idéologie, religion et société*, Montréal, Écosociété, 2014, p. 13.

[26.](#) Sur l'opposition juive au sionisme, lire ID., *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 2004.

[27.](#) ID., *Comprendre l'État d'Israël*, p. 37.

[28.](#) Charles ENDERLIN, *Au nom du Temple. L'irrésistible ascension du messianisme juif en Israël, 1967-2013*, Paris, Seuil, 2013.

[29.](#) Uri EISENZWEIG (professeur de littérature comparée et spécialiste du sionisme et de la violence politique), *Le sionisme fut un humanisme*, Paris, Seuil (Librairie du XXI^e siècle), 2019, p. 113.

[30.](#) Stéphanie LAITHIER, « La mémoire du religieux dans le conflit israélo-palestinien », in : Dominique BORNE et Jean-Pierre RIOUX (dir.), *Violences et religions*, Strasbourg, CNDP-CRDP (Scérén), 2012, pp. 85-99, ici p. 90.

[31.](#) Cet ouvrage est issu d'un travail de thèse en histoire et anthropologie des religions soutenue à l'École pratique des hautes études (EPHE-PSL) et à l'Université de Montréal, élargi d'une focale canadienne à une dynamique transatlantique – de la Grande-Bretagne aux États-Unis et au Canada –, du XIX^e siècle à nos jours.

[32.](#) Jean-Paul WILLAIME, « Quelques réflexions sur la compréhension sociologique de

la religion : Discours présidentiel, 31^e conférence de la SISR/ISSR, Aix-en-Provence, samedi 2 juillet 2011 », *Social Compass* 59(2), 2012, pp. 208-220, ici p. 216. Le sociologue définit le religieux comme une « infrastructure symbolique », un ensemble de « représentations et de pratiques qui, en se rapportant à des entités invisibles, donne un sens à la vie et à la mort, au bonheur et au malheur, oriente des comportements, génère une filiation et un sentiment communautaire, permet de se situer dans la temporalité ».

[33](#). Sur l'écueil de l'instrumentalisation, lire Jean-Nicolas BITTER et Owen FRAZER, « The Instrumentalization of Religion in Conflict », *Policy Perspectives* 8(5), juin 2020, pp. 1-4, ici p. 4.

[34](#). Aron ENGBERG, « Life Stories and Christian Zionist Ideology », in : Per Krogh HANSEN (éd.), *Working with Stories. Proceedings from the 2nd ENN Conference*, Kolding, European Narratology Network, 2011, pp. 68-77, ici p. 68.

[35](#). Célia BELIN, *Jésus est juif en Amérique*, p. 18. Notre démarche s'est nourrie pour une part importante des archives personnelles de protagonistes décédés. Sur la valeur irremplaçable de leurs témoignages, l'historien George A. Rawlyk cite le sociologue Steve Bruce à propos des personnes étudiées : « Ils ne savent peut-être pas toujours, ou ils savent et ne vous le diront pas. Mais toutes les autres sources sont inférieures » – un « point modeste, mais tristement négligé par les chercheurs en sciences sociales ». George A. RAWLYK, *Is Jesus Your Personal Saviour ? In Search of Canadian Evangelicalism in the 1990s*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1996, p. 224.

I.

« When Britain first, at Heaven's command »^{[1](#)}

**L'invention chrétienne du sionisme, de la Grande-Bretagne à
l'Amérique du Nord**

And did those feet in ancient time
Walk upon England's mountain green ?
And was the holy Lamb of God
On England's pleasant pastures seen ?
And did the countenance divine
Shine forth upon our clouded hills ?
And was Jerusalem builded here
Among those dark satanic mills ?

Bring me my bow of burning gold !
Bring me my arrows of desire !
Bring me my spear ! O clouds, unfold !
Bring me my chariot of fire !
I will not cease from mental fight,
Nor shall my sword sleep in my hand,
Till we have built Jerusalem
In England's green and pleasant land.

William Blake, *Jerusalem* [1808]¹

L'histoire du sionisme moderne ne peut être pleinement appréhendée sans prendre en considération le rôle déterminant joué par les milieux chrétiens. Bien avant l'intervention de Theodor Herzl (1860-1904), reconnu comme le principal artisan du sionisme politique, des intellectuels, théologiens et acteurs politiques britanniques et nord-américains avaient déjà élaboré le concept de « retour à Sion », conférant ainsi à ce projet une légitimité religieuse, culturelle puis politique. Ce phénomène, désigné ultérieurement sous le terme de « sionisme chrétien », a émergé dans un contexte transatlantique reliant la Grande-Bretagne à l'Amérique du Nord, où l'interprétation protestante de l'Ancien Testament revêt une importance majeure.

Dès la Réforme au xvi^e siècle, la traduction de la Bible en langue anglaise a favorisé une appropriation sans précédent du récit hébraïque par les populations. Cette familiarisation a forgé une « affinité élective » entre les protestants anglo-

saxons et le peuple hébreu, dont l'épopée est devenue une part essentielle de l'identité croyante et même ethnique de la nation britannique et, un peu plus tard, de la nation américaine. Cette proximité spirituelle s'est progressivement muée en un engagement politique concret. Comme le pressentait Theodor Herzl en 1900, « l'Angleterre, puissante Angleterre, libre Angleterre, avec sa vision embrassant le monde, nous comprendra ainsi que nos aspirations »². Lord Balfour, signataire de la promesse britannique d'un foyer juif en 1917, confirmera lui-même cette intuition des années plus tard, rappelant que

tous les anglophones ont été élevés avec une traduction en anglais des Écritures hébraïques, et cette traduction est l'un des grands trésors littéraires de tous ceux qui parlent la langue anglaise³.

Remonter aux racines historiques et religieuses du sionisme chrétien implique donc tout d'abord d'examiner comment ces représentations religieuses se sont développées et transformées dans trois contextes nationaux distincts – la Grande-Bretagne, les États-Unis et le Canada. Je montrerai comment, de l'Angleterre victorienne de Lord Shaftesbury à l'Amérique du *Blackstone Memorial* (1891), en passant par les courants singuliers comme le britanno-israélisme⁴ incarné par Henry Wentworth Monk au Canada, une idée religieuse a façonné une ambition politique, préparant les esprits et les gouvernements bien avant que le sionisme juif ne devienne une force internationale. Les sionistes chrétiens ont pavé la route aux sionistes juifs, dès le milieu du XIX^e siècle.

La Grande-Bretagne occupe une place prépondérante dans cette analyse, non par parti pris, mais parce qu'elle constitue le creuset originel du restaurationnisme⁵ et du sionisme chrétien, dont les expressions américaines et canadiennes sont largement tributaires.

1. « Quand la Grande-Bretagne, sur ordre du Ciel... » Citation de *Rule, Britannia !* (1740), hymne patriotique britannique composé par Thomas Arne sur un poème de James Thomson.

2. *Et ces pieds foulèrent-ils jadis Les vertes montagnes d'Angleterre ? Et l'agneau saint de Dieu fut-il aperçu Sur nos paisibles pâturages ? Et le visage divin rayonna-t-il Sur nos collines dans les nuées ? Et Jérusalem fut-elle bâtie ici Parmi ces sombres moulins sataniques ?*

Apportez-moi mon arc d'or brûlant ! Apportez-moi mes flèches du désir ! Apportez-moi ma lance ! Ô nuages, déployez-vous ! Apportez-moi mon char de feu ! Je ne cesserai

le combat de l'esprit, Ni mon épée ne dormira dans ma main, Jusqu'à ce que nous ayons bâti Jérusalem En Angleterre, verte et riante contrée (notre traduction).

Mis en musique par Hubert Parry au cœur de la Première Guerre mondiale, *Jerusalem* a symbolisé l'espoir des soldats britanniques dans les tranchées. Les vers de William Blake évoquent la légende des origines chrétiennes de l'Angleterre et celle de l'« Apôtre des Bretons », Joseph d'Arimathie. Le roi George V préférait cet hymne au *God Save the King*. *Jerusalem* est, depuis, l'un des hymnes patriotiques britanniques les plus célèbres. Il est aujourd'hui régulièrement entonné lors des cérémonies royales et rassemblements populaires, comme les matchs de rugby ou la « Last Night of the Proms », le célèbre concert populaire qui a lieu chaque année en septembre au Royal Albert Hall à Londres, retransmis en direct à la BBC.

3. World Zionist Organisation, *Stenographisches Protokoll der verhandlungen des IV. Zionisten Congresses, London, 13,14, 15, 16 August 1900* (Wien, 1900), p. 5. Cité dans Douglas J. CULVER, *Albion and Ariel : British Puritanism and the Birth of Political Zionism*, New York, Peter Lang, 1995, p. 6.

4. Arthur BALFOUR, *Speeches on Zionism*, London, Arrowsmith, 1928, p. 79.

5. Le mouvement est désigné en anglais sous les termes *British-Israelism* ou *Anglo-Israelism*. La littérature francophone, encore rare sur le sujet, hésite entre « israélisme britannique » et « anglo-israélisme ». J'adopte ici « britanno-israélisme », qui rend mieux compte de l'étendue du mouvement : celui-ci ne concerne pas les seuls Anglais (*Anglo-*), mais l'ensemble des peuples anglo-saxons et celtes des îles britanniques et de l'Empire, conformément au sens de *British* dans la dénomination d'origine.

6. Le restaurationnisme (ou *restorationism* en anglais) désigne le courant de pensée, principalement protestant, qui prône le retour des Juifs en Terre sainte en vertu des promesses bibliques faites au peuple hébreu. Ce courant émerge en Grande-Bretagne dès le xvi^e siècle, dans le sillage de la Réforme. À ne pas confondre avec le « restaurationnisme » au sens américain, qui renvoie aux mouvements du xix^e siècle cherchant à restaurer le christianisme primitif (Église du Christ, Disciples du Christ, etc.). Dans le présent ouvrage, le terme est employé exclusivement dans son acception britannique.

Chapitre premier

L'Angleterre, Israël et la Bible **(xvi^e-xviii^e siècle)**

« Tous les peuples anglophones ont été nourris d'une traduction en anglais des Écritures hébraïques, et cette traduction est l'un des grands trésors littéraires de tous ceux qui parlent cette langue. »

Lord Arthur Balfour, discours d'ouverture de la Hebrew University of Jerusalem, le 1^{er} avril 1925¹

En 1621, un juriste anglais est brièvement emprisonné pour avoir publié un livre au titre provocateur : *The World's Great Restoration* (« La Grande Restauration du Monde »). Que lui est-il reproché ? Avoir suggéré que les Juifs, dispersés depuis des siècles, pourraient un jour reconstituer un État en Palestine – et que l'Angleterre devrait les y aider. Henry Finch n'est pas un illuminé isolé. Il incarne un courant de pensée qui, né avec la Réforme protestante, va durablement façonner le rapport des Britanniques à la Terre sainte : le restaurationnisme. Au cœur de ce courant, un imaginaire biblique et national solidement enraciné, qui lie l'Angleterre, Israël et la Bible dans la conviction que Dieu guide le destin des nations.

Les racines mythiques d'un destin partagé : Rome, Jérusalem et l'Angleterre

L'imaginaire britannique s'est construit, dès ses origines, autour de parallèles avec l'histoire du peuple juif. Barbara Tuchman l'a montré dans *Bible and Sword* (1956)² : de Jules César à la destruction du Temple de Jérusalem en 70, Juifs et Bretons furent assujettis au même Empire romain. Vespasien participa à la conquête de la Grande-Bretagne en 43 avant de réprimer la révolte juive en 66 – un hasard que la conscience chrétienne médiévale transforma en signe

providentiel. Dans cette lecture, les Romains étaient les instruments de la colère divine, chargés de punir les Britanniques pour leur paganisme et les Juifs pour leur refus du Christ. L'Angleterre et Israël partageaient non seulement un oppresseur, mais un Dieu.

La légende de Joseph d'Arimathie ancre ce lien dans le sol même de l'Angleterre. Selon une tradition solidement établie depuis le Moyen Âge, celui qui prit soin du corps du Christ selon les évangiles serait venu de Jérusalem fonder la première communauté chrétienne du pays, à l'emplacement de la future abbaye de Glastonbury – la plus ancienne d'Angleterre. Autour de cette figure gravitent d'autres mythes fondateurs : le Graal, rapporté d'Orient par Joseph, et le roi Arthur, supposé descendant de sa lignée. Récits entremêlés, porteurs de fierté nationale, qui faisaient de l'Angleterre non pas une lointaine province de la chrétienté, mais l'héritière directe de Jérusalem.

Cette géographie sacrée se lit sur les *Mappae mundi* médiévales, ces cartes du monde où Jérusalem occupe le centre et les îles britanniques la périphérie. La distance comptait moins que le lien : pour les Anglais du Moyen Âge, chaque événement se déchiffrait à la lumière de la Bible, et leur destin national se confondait avec celui des Hébreux. Cette centralité de Jérusalem, d'abord symbolique sur les cartes, prendra une dimension politique au ^{xix}^e siècle, lorsque les sionistes chrétiens voudront faire de la Ville sainte la capitale du monde.

L'entretien d'une fascination séculaire : pèlerins, croisés et voyageurs

Mais l'Angleterre médiévale n'aimait pas les Juifs réels. La « théologie de la substitution » – l'idée que l'Église avait remplacé Israël dans le plan divin – les vouait à l'errance et à la malédiction. Les pèlerins qui parcouraient la Terre sainte n'y voyaient que le décor du Nouveau Testament : le lieu de la naissance, de la mort et de la résurrection du Christ. Paradoxe fondateur : en effaçant les Juifs vivants de leur vision de la Palestine, les chrétiens du Moyen Âge purent s'identifier d'autant plus aisément aux Hébreux de la Bible. L'Angleterre se voyait investie de l'élection divine – et donc détentrice légitime de la Terre sainte.

Cette prétention n'avait rien de gratuit. Revendiquer un lien privilégié avec Jérusalem, c'était rivaliser avec Rome, Constantinople et les grands centres de la chrétienté. Les légendes fondatrices, les mythes arthuriens, les récits de croisade : autant d'instruments au service d'un prestige national qui, au Moyen Âge, passait nécessairement par l'autorité spirituelle. La Terre sainte n'était pas

seulement un horizon de piété – elle était un terrain de compétition entre puissances chrétiennes.

Les Juifs, eux, avaient été expulsés de Grande-Bretagne dès 1290 par Édouard I^{er}. Mais les chrétiens – pèlerins, voyageurs, marchands – maintinrent un flux ininterrompu vers la Palestine. Du xi^e au xvi^e siècle, les échanges avec l'Orient ne se limitèrent pas au religieux : l'Angleterre prospéra grâce à un réseau commercial, culturel et artistique étendu à toute la Méditerranée. Canterbury comptait parmi les grands sanctuaires de pèlerinage, aux côtés de Jérusalem, Saint-Jacques-de-Compostelle et Rome. Ces circulations entretenaient une fascination durable, à la fois spirituelle et matérielle, qui ancrerait la Terre sainte dans l'horizon concret des Anglais.

Cette fascination traversa les siècles. Lorsque le général Allenby entra à Jérusalem en décembre 1917, Lloyd George présenta la victoire comme « un cadeau de Noël pour le peuple britannique »³. La presse parla de « dernière croisade » – une rédemption après l'échec de Richard Cœur de Lion sept siècles plus tôt⁴. Barbara Tuchman a résumé l'ironie :

Allenby n'aurait pas réussi si Richard n'avait pas essayé ; c'est-à-dire si le christianisme n'avait pas originellement fourni le fondement de l'attachement à la Terre sainte. C'est une curieuse ironie que les Juifs aient récupéré leur patrie en partie grâce à l'action de la religion qu'ils ont donnée aux Gentils⁵.

La révolution de la Bible anglaise : une démocratisation des Écritures

La Réforme protestante du xvi^e siècle change la donne. La théologie de la substitution domine encore, mais les puritains anglais – ces clercs et laïcs calvinistes qui jugent l'Église d'Angleterre toujours trop proche de Rome, critiques de la Réforme anglicane mais restant majoritairement membres de l'Église établie jusqu'à leur exclusion en 1662 – adoptent une lecture plus littérale des Écritures. Et cette lecture les amène à envisager les Juifs sous un jour plus favorable.

Surtout, les protestants lisent désormais la Bible dans leur langue maternelle. Ce simple fait crée un nouveau lien d'identification avec le peuple des Écritures hébraïques⁶. Les figures de la Bible hébraïque – prophètes, rois, héros – remplacent progressivement les saints catholiques dans l'imaginaire chrétien. La

Terre promise n'est plus une allégorie d'un royaume céleste : c'est la Palestine historique, concrète. Mais c'est en Angleterre que cette lecture produit ses effets les plus singuliers. Les réformes luthérienne et calvinienne, tout en valorisant l'Ancien Testament, ne développent pas la même identification nationale au destin d'Israël. Chez les puritains anglais, en revanche, la convergence entre lecture littérale des Écritures, conscience nationale naissante et climat apocalyptique conduit à envisager les Juifs non plus seulement comme une religion, mais comme une nation – un peuple lié à un territoire par une promesse divine.

La réappropriation de la Bible juive, bien que limitée, à l'origine, aux milieux puritains, constitue ce que Patrick Cabanel qualifie de « choc culturel ». Cette transformation est si profonde que ses détracteurs n'hésitent pas à dénoncer une Réforme « judaïsante »⁷.

La mutation devient officielle et se généralise lorsque, en 1538, Thomas Cromwell, principal ministre du roi, exige du clergé britannique que chaque paroisse dispose d'un exemplaire de la Bible en anglais afin que tous les fidèles puissent la lire aisément. L'année suivante, Henri VIII autorise la première version anglaise officielle, *The Great Bible*. Dans le contexte d'instabilité religieuse et politique qui caractérise l'époque, la Bible tend à remplacer la Tradition comme référence spirituelle suprême, et la Réforme se propage avec une version des Écritures désormais accessible au plus grand nombre.

Deux traductions rivales achèvent cette révolution. La *Bible de Genève* (1560), produite par des exilés calvinistes, s'impose d'abord dans les foyers puritains grâce à ses notes marginales à la tonalité militante – c'est la Bible que les pèlerins du *Mayflower* emporteront en Amérique. La *King James Bible* (1611), commandée par Jacques I^{er} pour contrer l'influence genevoise, devient la version autorisée de l'Église d'Angleterre et fixe pour des siècles le paysage biblique anglophone.

La conséquence est un renversement spectaculaire : le centre de la chrétienté se déplace de Rome vers la Palestine. « L'histoire familiale et ethnique d'une nation [le peuple hébreu] devient l'épopée nationale d'une autre nation [le peuple britannique]. »⁸

L'imprégnation biblique de la culture britannique : une révolution mentale

Pendant plus de trois siècles, la Bible façonne en profondeur l'histoire, la tradition ecclésiastique et jusqu'aux fondements législatifs de l'Angleterre.

Matthew Arnold, poète et critique de l'ère victorienne, l'exprime sans détour : la Bible « unit de façon particulière le génie et l'histoire du peuple anglais, et de ses descendants américains de l'autre côté de l'Atlantique, au génie et à l'histoire du peuple hébreu »⁹.

En 1875, lors d'un rassemblement visant à soutenir des colonies agricoles juives en Terre sainte, William Thomson, archevêque d'York, déclare : « La raison pour laquelle nous nous tournons vers la Palestine est que la Palestine est notre pays. J'ai déjà utilisé cette expression et je refuse d'en adopter une autre. »¹⁰ La Palestine est son pays parce qu'elle lui avait donné les « lois selon lesquelles j'essaie de vivre » et la « meilleure connaissance que je possède » – la Bible.

Michael Pragai, qui dirige longtemps le département des relations avec les Églises chrétiennes au ministère israélien des Affaires étrangères, y voit la clef de tout ce qui suivra : sans cette familiarité intime avec le texte hébraïque, l'engagement britannique en faveur de la Terre sainte resterait incompréhensible¹¹. De fait, la Bible est souvent l'unique ouvrage présent dans les foyers anglais. On la lit et relit inlassablement ; ses récits, ses personnages, ses rois et ses prophètes s'intègrent au quotidien, comme s'ils étaient des voisins. Lord Balfour reconnaît que son intérêt pour le sionisme est né de la lecture assidue de l'Ancien Testament durant son enfance. John Ruskin (1819-1900), écrivain et critique d'art, témoigne de cette immersion : il doit lire à voix haute toute la Bible, chaque syllabe et nom difficiles, de la Genèse à l'Apocalypse, environ une fois par an ; dès qu'il a achevé, il recommence. Pour Ruskin, cet exercice constitue « la partie la plus précieuse et, somme toute, la seule essentielle de [son] éducation »¹².

L'émergence du concept de nation biblique : territoires et élection divine

Les puritains forgent aussi un concept lourd de conséquences : le peuple juif est une nation. Non pas seulement une religion, mais une communauté ethnique liée à un territoire précis – celui que décrivent les Écritures.

Andrew Crome a montré comment cette idée d'une nation attachée à un sol fait écho aux promesses bibliques d'une terre délimitée pour les Juifs¹³. La résonance est particulière dans l'Angleterre de l'époque, marquée par des bouleversements territoriaux – l'union avec le Pays de Galles en 1542, la perte de Calais en 1558 – qui sensibilisent la population à l'importance de l'unité

géographique.

Dès lors, la restitution de la Palestine apparaît comme une aspiration légitime pour un peuple privé de territoire. Le débat ne porte plus sur la possibilité de la restauration, mais sur le rôle que Dieu réserve à l'Angleterre : un rétablissement spirituel par la conversion des Juifs ? Un retour physique en Terre promise ? Les deux à la fois ? Pour nombre de restaurationnistes, ces aspirations sont séquentielles : le retour sur la terre ancestrale préparerait la conversion future. L'Angleterre, dans ce schéma, n'est pas spectatrice : elle est l'instrument choisi par Dieu pour hâter le dénouement.

Les Juifs dans l'imaginaire apocalyptique puritain : alliance stratégique et eschatologie

Cette fascination pour les Juifs n'a rien de désintéressé. Dans l'imaginaire apocalyptique puritain, ils occupent un rôle précis dans le dénouement des temps derniers – un rôle dont la signification s'articule autour des préoccupations nationales de l'Angleterre.

L'idée ne naît pas *ex nihilo* en Angleterre. Dès le xvi^e siècle, Calvin ouvre une brèche dans la théologie augustinienne du remplacement en reconnaissant que les Juifs peuvent encore être rachetés en tant que nation. Son successeur Théodore de Bèze prolonge cette position, allant jusqu'à prier quotidiennement pour leur rédemption¹⁴. Ce courant genevois irrigue les Pays-Bas puis l'Angleterre, où il rencontre le terreau apocalyptique proprement britannique.

Dans cette vision, les Juifs sont l'instrument de Dieu, appelés à jouer un rôle déterminant dans la lutte contre les ennemis de l'Angleterre protestante : la papauté et les Turcs. Nabil Matar a montré comment les besoins internes de l'Angleterre et la pression des menaces extérieures ont poussé politiciens, théologiens et évangéliques à se tourner vers la figure du Juif, lui attribuant des fonctions essentielles dans la confrontation avec les catholiques et les musulmans, dans les espoirs millénaristes soulevés par les guerres civiles, et dans la responsabilité morale du prosélytisme.

La triangulation qui se dessine entre le Juif, le Turc et le catholique révèle une hiérarchie claire dans l'esprit anglais protestant. Selon Matar, l'intensité de l'anticatholicisme d'un théologien anglais détermine la place qu'il accorde au Juif :

Plus le théologien anglais était anticatholique – et après la guerre qui

oppose l'Angleterre protestante et l'Espagne catholique, il y aurait d'amples raisons de l'être – plus haute était la position dans laquelle il tenait le Juif. [...] Car pour le protestant, il y avait un triangle de peuples avec lesquels il avait affaire : le Juif, le Turc, et le catholique. Invariablement, de ces trois, le Juif était regardé avec la plus haute sympathie, parce qu'il représentait le moindre danger¹⁵.

L'attitude britannique reste ainsi marquée par une ambivalence persistante : instrumentalisation, méfiance et reconnaissance d'un rôle providentiel se mêlent, interdisant de voir dans le restaurationnisme un simple philosémitisme.

L'âge d'or puritain et la théologie de la restauration : entre prophétie et politique

L'Angleterre des xvi^e et xvii^e siècles vit dans l'instabilité : guerres civiles, conflits religieux, exécutions, changements de régime incessants. Ce climat nourrit un engouement pour les textes apocalyptiques. Des « prophètes » et prédicateurs publient sur la fin des temps, proposant des lectures –prémillénaristes qui traduisent les angoisses et les espérances de leur époque.

Le prémillénarisme s'appuie sur une lecture littérale de la Bible : le retour du Christ est imminent et précédera un règne terrestre de mille ans – à la différence du postmillénarisme, qui situe son retour à la fin de cette période.

Les puritains se réapproprient ces textes, en particulier l'Apocalypse de saint Jean. Ils renversent la perspective des prophètes de malheur : l'Apocalypse devient une source d'espérance. Dans cette vision, Dieu n'élit plus seulement des individus, mais des nations – les Juifs et les Britanniques.

Tour à tour perçus avec intérêt ou suspicion par la Couronne, les puritains jouent un rôle majeur dans l'articulation entre nationalisme britannique et restauration des Juifs. Leur théologie développe l'idée d'une double élection : le peuple juif demeure le « peuple élu », tandis que les Britanniques sont un « peuple choisi » – second dans la hiérarchie divine, non par nature mais par vocation théologique, et investi d'une mission.

La construction paradoxale de l'identité nationale britannique : élection secondaire et service

L'identité nationale britannique se construit ici dans un paradoxe. Les

puritains ne se substituent pas à Israël : ils se mettent à son service. Aider les Juifs à retrouver leur terre, c'est accomplir la mission que Dieu a confiée à l'Angleterre. Andrew Crome l'a bien vu : « les projets de rétablissement des Juifs dans leur ancienne patrie, qu'ils soient exprimés sous forme d'espoirs eschatologiques, de projets utopiques ou en termes politiques pratiques, ont toujours servi de moyen de construction de l'identité nationale » de la Grande-Bretagne¹⁶. Les Juifs ne sont pas perçus comme une différence à exclure, mais comme les bénéficiaires d'une élection supérieure devant laquelle les Britanniques s'inclinent – et à travers laquelle ils accomplissent leur propre vocation.

Dans la littérature puritaine, la restauration des Juifs est d'abord pensée sous un angle spirituel : non pas un retour physique immédiat, mais une attente confiante de leur conversion, espérée comme le fruit naturel du dessein divin. Selon Donald Lewis, la chute prochaine du pape et de l'islam – les deux grands ennemis de l'Angleterre – s'inscrit dans le triomphe inévitable de l'Évangile. Dans ce schéma, la conversion massive des Juifs au christianisme protestant est attendue, tandis que l'islam en Orient serait supplanté par le retour des Juifs convertis en Palestine.

La conférence de Whitehall (1655) : de la théorie restorationniste aux prémices d'un plan politique

Le plus étonnant est que cette réflexion prend forme à une époque où les Juifs sont absents du sol anglais depuis plus de trois siècles. À l'apogée de leur influence, les puritains s'efforcent pourtant de remettre en cause cette exclusion séculaire. En 1655, Oliver Cromwell, lord-protecteur et chef du Commonwealth républicain, convoque une conférence à Whitehall pour en débattre.

Les arguments avancés à Whitehall révèlent la profondeur du lien que les puritains conçoivent entre l'Angleterre et Israël¹⁷ : Dieu aurait choisi l'Angleterre pour restaurer Israël ; le destin anglais serait lié à celui des Juifs par l'Alliance abrahamique ; les épreuves des guerres civiles seraient un châtement divin pour l'expulsion de 1290. La spéculation théologique se faisait programme politique.

La conférence marque une étape décisive vers la réadmission des Juifs, même si le chemin reste long : il faut attendre 1664 pour que la résidence juive soit de nouveau tolérée sur le sol anglais, et 1673 pour que leur statut religieux soit officiellement reconnu. Les arguments religieux furent déterminants, mais

des considérations économiques et commerciales ont également pesé.

Le reflux et la transmission outre-Atlantique : héritage et métamorphoses

Le retour de la monarchie en 1660 marginalise les puritains. Exclus de l'Église d'Angleterre dès 1662, ils deviennent officiellement des « dissidents ». Le millénarisme, trop associé aux troubles du Commonwealth, perd de son influence. L'attente fiévreuse du royaume de Dieu s'atténue – pour un temps.

Cette mise à l'écart transforme en profondeur l'orientation du mouvement restaurationniste. Plutôt que de privilégier le retour physique des Juifs en Palestine – horizon désormais trop associé aux excès millénaristes du Commonwealth –, le mouvement se recentre sur leur évangélisation. Malgré ce changement de cap, l'héritage intellectuel puritain ne disparaît pas : il survit et trouve de nouveaux cadres d'expression, notamment dans les colonies britanniques d'Amérique du Nord. Le puritanisme, en effet, a fortement contribué à l'essor de l'étude de l'hébreu dans les universités anglaises, et l'hébreu s'est imposé comme une discipline centrale dans le cursus des dix collèges fondés dans l'Amérique coloniale avant la Révolution (1775-1783).

La conviction que l'Angleterre est une nation élue par Dieu, chargée d'un devoir particulier envers les Juifs, reste profondément enracinée. Si, pendant un temps, la Nouvelle-Angleterre devient le principal foyer du restaurationnisme outre-Atlantique, le courant connaît un renouveau en Angleterre à partir des années 1790, centré sur la conversion des Juifs. Ce nouvel élan prépare le terrain à l'évolution politique du mouvement – la naissance du sionisme chrétien.

Sans cette longue préparation – sans cette connaissance intime des textes bibliques, cette identification séculaire au destin du peuple hébreu, cette conviction que Dieu guide les nations –, les décisions britanniques concernant la Palestine aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles resteraient inintelligibles. Mais au milieu du ^{xix}^e siècle, le restaurationnisme ne constitue pas encore un « mouvement » au sens moderne du terme. Comme le souligne Michael Pragai, il n'y avait pas de rassemblements de masse, pas d'organisations, pas de médias, pas d'establishment – mais un certain nombre de penseurs, de théologiens et de personnalités publiques qui écrivaient, prêchaient et rassemblaient des adeptes. C'est précisément de ces personnes qu'il est question à présent.

1. Arthur BALFOUR, *Speeches on Zionism*, London, Arrowsmith, 1928, p. 79. La cérémonie d'inauguration, tenue sur le mont Scopus le 1^{er} avril 1925, rassembla notamment Chaïm Weizmann, le grand rabbin Kook et le poète Haïm Nahman Bialik.
2. Barbara TUCHMAN, *Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, London, Phoenix Press, (1956) 1984.
3. John GRIGG, *Lloyd George : War Leader 1916-18*, London, Allen Lane, 2002, p. 339.
4. Cette lecture est confirmée par l'historiographie récente : voir Eitan BAR-YOSEF, « The Last Crusade ? British Propaganda and the Palestine Campaign, 1917-18 », *Journal of Contemporary History* 36(1), 2001, pp. 87-105.
5. Barbara TUCHMAN, *Bible and Sword*, p. xv. En réalité Allenby entra dans Jérusalem le 11 décembre 1917.
6. Rosemary RADFORD RUETHER et Herman J. RUETHER, *The Wrath of Jonah. The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, p. 70.
7. Patrick CABANEL, *Juifs et protestants en France*, pp. 313-314.
8. Barbara TUCHMAN, *Bible and Sword*, p. 81.
9. Matthew ARNOLD, *Culture et Anarchie* (1869), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1984, p. 133.
10. Barbara TUCHMAN, *Bible and Sword*, p. 1.
11. Témoin et acteur privilégié des relations entre les sionistes chrétiens et les plus hautes autorités politiques israéliennes, Michael Pragai est l'auteur d'un ouvrage important dans lequel il relate les principales figures et mouvements du sionisme chrétien, jusque dans les années 1980. Voir Michael PRAGAI, *Faith and Fulfilment : Christians and the Return to the Promised Land*, London, Vallentine, Mitchell, 1985.
12. Barbara TUCHMAN, *Bible and Sword*, p. 83.
13. Andrew CROME, *Christian Zionism and English National Identity, 1600-1850*, Cham (Switzerland), Palgrave Macmillan, 2018, p. 65.
14. Sur les racines réformées continentales du sionisme chrétien, voir Yaakov ARIEL, « From the Institutum Judaicum to the International Christian Embassy : Christian Zionism as a European Movement », in : Göran GUNNER et Robert O. SMITH (éd.), *Comprehending Christian Zionism*, pp. 199-230.
15. Nabil I. MATAR, « The Idea of the Restoration of the Jews in English Protestant Thought : Between the Reformation and 1660 », *Durham University Journal* 78(1), décembre 1985, pp. 23-35, ici pp. 24, 26.
16. Andrew CROME, *Christian Zionism*, p. 8.
17. *Ibid.*, p. 103.

Chapitre 2

L'alliance de la « Bible » et de l'« Épée » : l'Angleterre victorienne, un momentum pour le sionisme chrétien

« Tu fais partie de cette nation jusqu'à présent dispersée et effacée, devant laquelle nous, les Gentils, devons finir par nous effacer, à qui tout est promis et à qui tout appartient. »

Lord Shaftesbury, lettre à l'évêque Michael Solomon Alexander, 1843¹

Le 17 août 1840, *The Times* de Londres publie une lettre d'un aristocrate de 39 ans. Son auteur, très probablement Lord Shaftesbury, y propose, en pleine crise diplomatique liée à l'affaire de Damas², de réinstaller les Juifs en Palestine sous protection britannique. L'idée, jugée fantasque par certains, trouve pourtant des oreilles attentives au Foreign Office. Pour la première fois, le rêve restorationniste quitte les cercles religieux pour entrer dans l'arène politique. L'ère victorienne sera celle de cette alliance inédite entre la Bible et l'Empire.

La Palestine, Jérusalem et les Juifs : l'obsession ambiguë des évangéliques britanniques

Pour les pieux pratiquants britanniques du début du XIX^e siècle, la Terre sainte n'est donc pas une simple réalité géographique lointaine, mais un amalgame complexe entre spiritualité et géographie, entre Orient biblique et Occident chrétien. Comme l'analyse Eitan Bar-Yosef, cette Palestine imaginée mêle la Jérusalem céleste de l'Apocalypse et des destinations plus locales. Le pasteur John Bunyan situe la cité de Sion dans le Bedfordshire³. William Blake, dans son poème devenu hymne patriotique, place Jérusalem non pas en Palestine, mais en Grande-Bretagne même.

Eitan Bar-Yosef qualifie cette confusion entre Orient et Occident d'« orientalisme vernaculaire »⁴ – un concept qu'il distingue soigneusement de

l'orientalisme analysé par Edward Saïd, fondé sur une logique de domination et d'effacement de l'Arabe musulman⁵. L'orientalisme vernaculaire ne regarde pas l'Orient pour le soumettre : il regarde l'Orient pour se définir soi-même. La Palestine imaginée par les Britanniques parle moins de la Palestine que de l'Angleterre – de cette conviction, intériorisée depuis le xvii^e siècle, d'être une nation élue par Dieu. C'est sur ce terreau que s'est ensuite construite la confrontation avec la réalité palestinienne, puis la tradition orientaliste universitaire que Saïd a critiquée.

Cette confusion entre Orient biblique et Occident chrétien s'inscrit dans un mouvement plus large. Au xix^e siècle, les récits de voyage en Terre sainte élaborent ce qu'on appelle alors la « géographie sacrée » : une discipline qui projette sur le territoire palestinien une grille de lecture exclusivement biblique. Comme le résume Azmi Bishara, les voyageurs européens « ont fouillé ce qui confirmait leurs croyances religieuses à son sujet en projetant leurs conceptions bibliques sur ses détails »⁶. Ces auteurs n'étaient pas des voyageurs juifs ou sionistes, mais des « chrétiens européens, souvent protestants » – préparant ainsi l'imaginaire sur lequel le sionisme politique allait ensuite se greffer.

C'est dans ce contexte que naît l'archéologie biblique, discipline alors indissociable du projet religieux et colonial. La création du Palestine Exploration Fund en 1865, sous patronage britannique, illustre cette entreprise : il s'agissait moins de découvrir le passé que de le confirmer, la pioche dans une main et la Bible dans l'autre⁷. La bibliste protestante Françoise Smyth-Florentin a mis en garde contre ce qu'elle appelle un « mythe illégitime », fondé sur des « aplatissements du sens » : l'appropriation de récits bibliques pour légitimer des revendications territoriales contemporaines, au mépris de la subtilité des textes et des réalités historiques. Ce détournement, qui confond promesse théologique et programme politique, traversera l'ensemble de l'histoire du sionisme chrétien⁸.

Cependant, si l'Angleterre, pour certains restaurationnistes, constitue le nouvel Israël, la restauration des Juifs ne saurait se faire ailleurs qu'en Palestine, certainement pas en Angleterre. Cette distanciation géographique révèle une ambiguïté profonde vis-à-vis des Juifs. C'est dans cette distinction confuse entre l'ici et l'ailleurs, entre le soi et l'autre que se niche parfois un antisémitisme d'autant plus complexe à identifier qu'il peut être perçu comme son opposé, le philosémitisme.

Le concept d'« allosémitisme »⁹, proposé par Zygmunt Bauman, désigne cette attitude ambiguë envers le Juif perçu comme figure de l'altérité, oscillant

entre antisémitisme et philosémitisme. Cette convergence n'est pas fortuite. Comme l'a montré Yakov Rabkin, sionisme politique et antisémitisme racial, bien qu'antagonistes en apparence, reposent sur des postulats identiques : l'idée que les Juifs forment un corps étranger irréductible aux sociétés européennes, qu'ils ne sauraient véritablement s'y intégrer, et que leur départ constitue la seule issue au « problème » qu'ils sont censés poser. De fait, nombre de sionistes chrétiens britanniques – Shaftesbury compris – combattent parallèlement l'octroi de droits civiques aux Juifs sur le sol britannique : ils les veulent en Palestine, non à Londres. Le philosémitisme proclamé des restaurationnistes dissimule ainsi des présupposés qu'ils partagent avec leurs adversaires déclarés¹⁰. Dans la culture chrétienne occidentale, le « Juif » incarne une altérité irréductible, objet d'une profonde ambivalence : peuple à la fois béni et maudit, à la fois communauté vivante et vestige du passé biblique. Son élection divine et sa capacité à préserver son identité à travers les siècles font de lui, aux yeux de certains Britanniques, une preuve tangible de l'action de Dieu dans l'histoire.

Dans cette vision, Juifs et Britanniques entretiennent une relation d'interdépendance, sans que l'un se substitue à l'autre. Cependant, la question de la conversion des Juifs demeure centrale. Au début du XIX^e siècle, le regain d'intérêt pour les prophéties bibliques conduit les évangéliques britanniques à s'inspirer du piétisme allemand, axé sur l'évangélisation individuelle des Juifs. Mais ils y ajoutent une dimension propre : la restauration collective et physique des Juifs en Palestine, absente de la tradition piétiste allemande, tout en maintenant l'impératif paulinien de prêcher l'Évangile « d'abord aux Juifs » (Romains 1,16).

Ce piétisme allemand n'était pas une vague sensibilité : il avait ses institutions. Dès 1728, Johann Heinrich Callenberg fonde à Halle l'Institutum Judaicum, premier centre de formation systématique de missionnaires auprès des Juifs. On y apprend l'hébreu et le yiddish, on y publie de la littérature en langues juives, on y développe une connaissance empirique du judaïsme qui servira de modèle aux sociétés missionnaires évangéliques ultérieures. C'est cette infrastructure piétiste, construite sur le continent européen, que les Britanniques reprennent et réorientent vers un objectif plus ambitieux : non plus seulement convertir les Juifs, mais les ramener en Palestine¹¹.

La London Jews' Society (LJS), fondée en 1809 par un Juif allemand converti, devient le lieu de convergence entre piétistes allemands et évangéliques britanniques. D'abord active auprès des Juifs de Grande-Bretagne, elle étend progressivement ses missions en Afrique du Nord et au Proche-Orient. Vers

1850, l'intérêt pour la « mission aux Juifs » s'est considérablement développé, alors qu'il était presque inexistant cinquante ans plus tôt.

Pour ces sociétés missionnaires, le retour physique des Juifs en Palestine revêt une importance égale à celle de leur évangélisation. Néanmoins, elles adoptent une prudence officielle sur la question de la restauration et l'interprétation des prophéties, laissées à l'appréciation de chacun. Cette réserve s'explique par l'hostilité que suscitent ces projets : si l'évangélisation des Juifs est acceptée dans le cadre du consensus victorien, leur retour en Palestine ne fait pas l'unanimité.

Edward Bickersteth (1786-1850), figure majeure du mouvement missionnaire, s'inquiète de l'extension des droits civils aux Juifs britanniques, qu'il perçoit comme un obstacle à leur conversion. Le paradoxe est frappant : pourquoi s'opposer à l'émancipation des Juifs en Angleterre tout en leur promettant une souveraineté en Palestine ? Andrew Crome éclaire cette contradiction : les restaurationnistes « ont projeté la gloire des Juifs dans un autre espace et un autre temps que l'Angleterre victorienne »¹². Les Juifs méritent un État – mais loin d'ici, et plus tard. Ce décalage révèle la nature profonde de l'allosémitisme restaurationniste. De surcroît, l'antisémitisme ambiant pouvait paradoxalement servir la cause sioniste – Herzl lui-même voyait dans les antisémites des alliés potentiels pour financer le projet d'un État juif¹³.

Du restaurationnisme au sionisme chrétien : quand le religieux entre dans l'arène politique

On associe souvent la naissance du sionisme chrétien au dispensationalisme de John Nelson Darby, qui fera l'objet du chapitre suivant. Mais ses racines sont antérieures : elles plongent dans le prémillénarisme « classique », doctrine déjà adoptée par près de la moitié du clergé anglican au milieu du XIX^e siècle¹⁴.

C'est dans ce courant prémillénariste¹⁵ que s'illustre Lord Shaftesbury (1801-1885), influencé par Edward Bickersteth. Pour lui, la Seconde venue du Christ est « le principe moteur de toute sa vie », et « tout ce qui se passe dans le monde est subordonné à ce grand événement ». Mais contrairement aux restaurationnistes classiques, cantonnés à la sphère spirituelle, Shaftesbury s'engage sur le terrain politique – ce qui en fait le premier véritable sioniste chrétien¹⁶.

Dès les années 1830, le contexte politique du Moyen-Orient attire l'attention

de la Grande-Bretagne. La « question d'Orient » – c'est-à-dire la compétition entre puissances européennes autour d'un Empire ottoman jugé déclinant – place la Palestine au cœur des rivalités. La France y protège les catholiques, la Russie, les orthodoxes ; ces protections confessionnelles constituent des leviers d'influence majeurs. En 1840, l'affaire de Damas, où plusieurs Juifs sont accusés de meurtre rituel, offre aux évangéliques britanniques l'occasion de s'engager politiquement. L'historien Henry Laurens note que « l'immigration juive n'a pu être possible que du fait des protections consulaires accordées par les puissances européennes » et que les Ottomans « qui avaient subi tous les conflits ethniques et religieux possibles dans les Balkans n'avaient strictement pas envie d'avoir en plus une nouvelle question nationale en Palestine ». C'est dans ce contexte de rivalités européennes et de méfiance ottomane que Shaftesbury propose de faire de la Grande-Bretagne la nation protectrice des Juifs, transformant une conviction religieuse en stratégie géopolitique.

Pour une figure politique de premier plan comme Lord Shaftesbury, le retour physique des Juifs en Palestine devient une priorité perçue comme préalable à leur conversion. Si le contexte international lui semble favorable, l'influence d'Edward Bickersteth se révèle tout aussi déterminante. Dans son ouvrage majeur, *The Restoration of the Jews to Their Land* (1841), Bickersteth expose méthodiquement les devoirs religieux et patriotiques des chrétiens britanniques envers le peuple juif. Il y formule l'une des premières expressions politiques du sionisme chrétien britannique, soulignant que toute assistance nationale au retour pacifique des Juifs serait acceptée par Dieu et apporterait des bénédictions au pays qui la prodigue¹⁷.

[...] Pour éliminer nos propres causes d'offense. Toute aide que nous pouvons apporter au niveau national à leur retour pacifique [celui des Juifs] (sans sanctionner leur impénitence ou toute injustice envers autrui) sera gracieusement acceptée par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et apportera des bénédictions au pays qui apporte cette aide. (Ps 122,6 ; Gn 12,3) En effet, la miséricorde et la bonté dont on fait preuve à leur égard sont des signes évidents du bien et de la préservation futurs pour les nations ou les individus qui font preuve de miséricorde. Isaïe 9,12. Jérémie 28,7-12 ; 39,15-18. Que Dieu fasse en sorte que notre pays soit favorisé parmi les nations de la terre pour avoir aidé à la restauration d'Israël ! Que le Seigneur de tous dispose nos dirigeants à suivre cette voie !¹⁸

Cet ouvrage révèle également deux idées largement répandues parmi les évangéliques britanniques à propos de la Palestine : d'une part, la représentation du territoire comme « presque dépourvu d'habitants »¹⁹ ; d'autre part, la conviction que les circonstances actuelles facilitent le retour pacifique, graduel et sécurisé des Juifs, leur garantissant un établissement protégé. Un aspect central pour les restaurationnistes tels que Bickersteth et Shaftesbury est la croyance que le soutien aux Juifs renforcerait, à terme, les intérêts de l'Angleterre, permettant à la nation de remplir une fonction prophétique qui lui serait attribuée.

Parmi les Britanniques les plus actifs en faveur du restaurationnisme figurent les évangéliques, notamment ceux vivant à la périphérie de la vie nationale britannique. Comme le souligne Donald Lewis, les évangéliques de la frange celtique – Écossais et Irlandais – influencent fortement l'évangélisme anglais de l'époque victorienne. Leur expérience de vie en marge les rapproche du peuple juif, également longtemps contraint à la marginalité, ce qui les pousse plus naturellement à défendre les Juifs contre leurs adversaires²⁰.

Les évangéliques se distinguent par leur regard sur les Juifs, différent de celui des Églises catholique et anglicane qui professent une théologie du remplacement jusque dans les années 1960. Certains, comme Lord Shaftesbury, voient dans les Juifs la future puissance mondiale prédite par la Bible, tandis que celle de l'Empire britannique, bien que choisie par Dieu, n'est que temporaire. Shaftesbury l'écrit à son ami l'évêque Michael Solomon Alexander, premier évêque anglican de Jérusalem et lui-même Juif converti : « Tu fais partie de cette nation jusqu'à présent dispersée et effacée, devant laquelle nous, les Gentils, devons finir par nous effacer, à qui tout est promis et à qui tout appartient. » On peut dès lors s'interroger : les Juifs convertis, parfois plus ardents dans la défense de l'idée du retour à Sion que les Juifs britanniques eux-mêmes, ont-ils attisé le zèle des sionistes chrétiens ?

L'entrée du sionisme chrétien dans l'arène politique passe moins par la mobilisation des Juifs britanniques, visiblement peu enclins à soutenir le projet, que par le souci de toucher l'opinion publique, afin de créer un climat populaire favorable aux Juifs et de maintenir la pression diplomatique en faveur d'un État juif. Shaftesbury avait pleinement saisi l'importance de cet enjeu et, par conséquent, a investi à différents niveaux, notamment par l'organisation de réunions publiques, la publication d'articles dans la presse, de revues spécialisées et d'ouvrages, ainsi que par ses interventions au Parlement et lors d'autres occasions officielles.

Shaftesbury peut compter sur un terreau favorable : la restauration des Juifs

est déjà un thème populaire dans la littérature victorienne. *Daniel Deronda* (1876) de George Eliot²¹ et *The Land of Gilead* (1880) de Laurence Oliphant²² touchent un large public, des deux côtés de l'Atlantique. Les arguments de la campagne restaurationniste flattent la fibre patriotique : c'est le devoir de la Grande-Bretagne, première puissance protestante, d'aider les Juifs. Et pour contrer l'antisémitisme latent, les sionistes chrétiens brosent un portrait flatteur du peuple juif : intelligent, intègre, travailleur – digne du plus grand respect.

« Un pays sans nation » pour « une nation sans pays » : la contribution emblématique de Lord Shaftesbury (1801-1885)

Des motivations religieuses profondes, mais un argumentaire pratique et pragmatique

Shaftesbury, resté dans la mémoire collective comme philanthrope et réformiste social²³, est convaincu d'œuvrer pour la Providence. Mais c'est le langage de la diplomatie qu'il choisit de tenir. Pour faire avancer sa cause sans s'exposer au soupçon de fanatisme, il mobilise son réseau – à commencer par la relation la plus précieuse dont il dispose : Lord Palmerston (1784-1865), secrétaire d'État aux Affaires étrangères et son beau-père par alliance. Entre juillet et septembre 1840, il le sollicite à plusieurs reprises pour soutenir l'immigration juive en Palestine, en insistant sur l'accueil des Juifs de Russie. Sa stratégie est un exercice de double langage assumé : convaincu que le retour des Juifs accomplit la prophétie, il choisit pourtant de n'argumenter qu'en termes économiques, politiques et commerciaux. Dans une société victorienne prompt à qualifier de fanatique tout excès de zèle religieux, défendre ouvertement un tel projet l'expose à la marginalisation – un risque que cet aristocrate de premier plan ne peut se permettre²⁴. Son journal intime témoigne de cette tension. Le 1er août 1840, après un dîner en tête-à-tête avec Palmerston, il note :

Comme l'ordre de la Providence est singulier ! [...] Palmerston a déjà été choisi par Dieu pour être un instrument de bien envers Son peuple ancien ; pour rendre hommage, pour ainsi dire, à leur héritage, et pour reconnaître leurs droits sans croire à leur destin. Et il semble qu'il fera encore plus. Mais bien que le motif soit bienveillant, il n'est pas solide. Je suis forcé d'argumenter politiquement, financièrement, commercialement ; ces considérations le touchent au cœur ; il ne pleure pas comme son Maître sur Jérusalem, ni ne prie pour qu'elle puisse enfin revêtir ses beaux habits

[...] ²⁵.

Sa ténacité finit pourtant par porter ses fruits : Palmerston accepte d'envoyer un message diplomatique à l'ambassadeur britannique en Turquie, Lord John Ponsonby (1770-1855). Ce dernier est informé de la conviction grandissante parmi les Juifs européens que le moment approche pour un retour national en Palestine. Le message vise aussi à faire comprendre au sultan que les Juifs pourraient contribuer de manière significative au développement économique de la région. Si Palmerston perçoit dans cette démarche un intérêt politique dépassant la simple question juive, il n'ignore pas que l'enthousiasme de Shaftesbury s'enracine dans des convictions religieuses profondes et que le soutien des évangéliques, en plein essor dans le monde anglo-saxon, présente un atout stratégique indéniable.

Dans les années 1830-1840, Shaftesbury obtient des résultats concrets. Il parvient à convaincre Palmerston d'ouvrir un consulat britannique à Jérusalem en 1838 – une première dont les responsables se voient comme les protecteurs des Juifs de Palestine. Cette ouverture du consulat britannique à Jérusalem répond à un déficit stratégique. Dans le système des « protections consulaires » qui structurait alors les relations entre puissances européennes et Empire ottoman, chaque nation prenait sous son aile une communauté religieuse locale : la France protégeait les catholiques, la Russie les orthodoxes. Or, comme le note l'historienne Rina Cohen Muller, « l'Angleterre se trouve dans une situation plus délicate car il n'y a pas d'anglicans à protéger ». En faisant des Juifs les protégés de la Couronne britannique, Shaftesbury offrait à son pays une « clientèle » en Terre sainte et, par conséquent, un levier d'influence comparable à celui de ses rivaux européens²⁶. La dimension eschatologique du restorationnisme se doublait ainsi d'une dimension géopolitique parfaitement rationnelle – ce qui explique la réceptivité de Palmerston, homme d'État pragmatique peu sensible aux arguments religieux.

Trois ans plus tard, un évêché anglican est créé dans la Ville sainte, confié à un Juif converti, Michael Salomon Alexander. En 1843, la première église anglicane s'élève près de la porte de Jaffa. Pour Shaftesbury, ces avancées ne sont pas que symboliques : elles préparent le terrain au retour des Juifs.

En 1854, dans le contexte du déclenchement de la guerre de Crimée, Shaftesbury saisit l'occasion pour proposer à Lord Clarendon (1800-1870), alors secrétaire d'État aux Affaires étrangères, de convaincre Constantinople de céder des terres aux Juifs, décrits comme « une nation sans pays ». Dans son journal, il

s'interroge sur le destin de ces terres convoitées :

Tout l'Orient s'agite ; l'Empire turc est en déclin rapide ; chaque nation est inquiète ; tous les cœurs attendent quelque grande chose... Le territoire doit être attribué à quelqu'un ; peut-il être donné à quelque potentat européen ? À quelque colonie américaine ? À quelque souverain ou tribu asiatique ? [...] Non, non, non ! Il y a *un pays sans nation* ; et Dieu maintenant, dans Sa sagesse et Sa miséricorde, nous dirige vers *une nation sans pays*. Son peuple autrefois aimé, non, toujours aimé, les fils d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob²⁷.

Shaftesbury ne nie pas la présence de populations locales : pour lui, qualifier cette terre de « pays sans nation » revient à constater l'absence d'un groupe identifiable comme nation au sens moderne du terme. La distinction, qui paraît aujourd'hui contestable, est alors courante dans la pensée politique britannique.

L'émulation des sionistes chrétiens face aux pogroms russes des années 1880

Au début des années 1880, la condition des Juifs en Russie se détériore brutalement. L'assassinat du tsar Alexandre II en 1881 marque la fin d'une période de relative paix et de prospérité pour cette communauté, qui avait profité jusque-là de l'assouplissement des mesures répressives à son encontre. Cet événement tragique, auquel participe une jeune femme juive parmi les conspirateurs, déclenche une vague de pogroms particulièrement violents dans le sud-ouest de la Russie. Ces persécutions sanglantes, causant la mort de plusieurs centaines de personnes, provoquent un exode massif : la Russie, abritant alors la plus grande communauté juive du monde, voit fuir de nombreux Juifs vers l'Ouest.

Pour la grande majorité, ces migrants, auxquels s'ajoutent des Juifs d'Europe de l'Ouest, choisissent de s'installer aux États-Unis, mais un nombre significatif trouve également refuge en Grande-Bretagne. Parmi cette population yiddishophone, déjà porteuse d'un fort sentiment national, du moins sur le plan culturel dans un premier temps, l'idée sioniste commence à s'enraciner durablement dans le monde juif. Ce développement n'échappe pas aux sionistes chrétiens, qui voient avec enthousiasme l'essor d'un tel mouvement.

Dans ce contexte de bouleversements, Lord Shaftesbury, fidèle à son engagement depuis les années 1830, demeure une figure active, autant dans les médias qu'à la Chambre des Lords. Mobilisant tous les moyens à sa disposition

pour défendre la cause des Juifs, Shaftesbury, peut-être refroidi par le peu de résultats concrets obtenus auprès du gouvernement malgré son zèle, choisit alors de miser davantage sur l'opinion publique. Ainsi, en 1882, avec l'archevêque de Canterbury, il prend l'initiative d'une pétition publiée dans *The Times* pour dénoncer les pogroms qui frappent les Juifs de l'Empire russe depuis l'assassinat du tsar Alexandre II. Parmi les trente-huit signataires figurent le cardinal Manning, Charles Darwin et dix-huit membres du Parlement. La pétition appelle à la tenue d'une réunion publique, qui se déroule le 1^{er} février 1882 à la Mansion House, résidence du lord-maire de Londres. Devant une assemblée considérable, Lord Shaftesbury propose la première résolution, déclarant que « les persécutions et les violences subies par les Juifs dans les dominions russes constituent une offense à la civilisation chrétienne ». La réunion aboutit à la création d'un fonds de secours – le Mansion House Fund – qui récolte plus de 100 000 livres sterling et permet l'émigration de milliers de réfugiés juifs vers l'Amérique²⁸. Au fil des années 1880, période charnière pour le développement du sionisme chrétien, d'autres personnalités influentes rallient l'appel lancé par Shaftesbury en faveur de la restauration des Juifs. La plupart de ces soutiens sont issus du protestantisme évangélique, à l'image de William Hechler (1845-1931). Héritier de la ferveur de son père, Hechler s'investit à son tour dans la cause de la restauration des Juifs en Palestine. Figure charnière entre piétisme continental et évangélisme anglophone, il est aussi chapelain de l'ambassade britannique à Vienne et conserve des liens étroits avec les milieux protestants germaniques ; des réseaux qui s'avéreront décisifs lorsqu'il introduira Herzl dans les cercles du pouvoir, notamment auprès du grand-duc de Bade, porte d'entrée vers le Kaiser²⁹.

Le 24 février 1882, une autre réunion décisive a lieu au National Club de Londres, récemment fondé par le Premier ministre William Gladstone. L'attention se porte sur un groupe d'environ 220 réfugiés juifs souhaitant émigrer en Palestine pour y devenir agriculteurs. Au cours de cette réunion, le révérend William Hechler propose une résolution en faveur de ce groupe. Cette initiative suscite une réaction immédiate et positive, menant à la formation d'un comité de secours chargé d'apporter une aide concrète aux réfugiés. Shaftesbury accepte de présider ce comité, tandis que Hechler devient le principal artisan de l'opération, mettant en œuvre les moyens nécessaires pour soutenir les aspirants émigrants dans leur projet.

Dans une lettre adressée à un ami résidant à Jérusalem, Hechler exprime sa conviction que le moment est venu d'accélérer le mouvement en faveur de la

restauration d'Israël. Il affirme que l'époque attendue de la résurrection nationale d'Israël s'ouvre enfin, portée par le mouvement sioniste en plein essor.

Bien sûr, cher collègue, vous comptez sur la conversion des Juifs, mais les temps changent rapidement, et il est important pour nous de regarder plus loin et plus haut. Nous entrons maintenant, grâce au mouvement sioniste, dans l'âge messianique d'Israël. Ainsi, il ne s'agit plus de nos jours d'ouvrir toutes les portes de nos églises aux Juifs, mais plutôt d'ouvrir les portes de leur patrie, et de les soutenir dans leur travail de défrichage de la terre, de l'irriguer, et d'y apporter l'eau. Tout cela, cher collègue, est un travail messianique ; tout cela l'esprit du Saint-Esprit l'annonce. Mais d'abord, les os secs [les Juifs] doivent reprendre vie, et se rassembler³⁰.

À partir de la fin des années 1890, William Hechler joue un rôle crucial dans le soutien à l'ambition diplomatique de Theodor Herzl (1860-1904), marquant une étape importante dans l'histoire du sionisme. Contrairement à certains de ses coreligionnaires moins assimilés, Herzl comprend, grâce à l'action de Hechler, que le succès diplomatique du mouvement sioniste passe par l'appui des chrétiens favorables à leur cause³¹. Hechler devient un compagnon de route de Herzl, l'accompagnant lors de nombreux déplacements et mettant à profit ses relations pour lui ouvrir des portes auprès de personnalités influentes telles que le Kaiser Guillaume II. Cette mise en contact avec les sphères du pouvoir permet à la propagande sioniste de gagner en visibilité sur la scène internationale³².

La principale réussite de Shaftesbury est d'avoir transformé, grâce à sa position sociale et familiale, ce qui n'était qu'un mouvement religieux en une vision politique concrète. Le gouvernement britannique reste cependant incapable de convaincre la puissance ottomane. C'est l'émergence du sionisme politique juif dans les années 1880, après de longues années d'« acclimatation », qui donne aux projets sionistes chrétiens un degré de faisabilité inédit.

Shaftesbury n'est pas seul. Autour de lui gravite un réseau de notables acquis à la cause : le colonel Gawler, ancien gouverneur d'Australie ; Charles Churchill, officier en poste à Damas lors de l'affaire de 1840 ; Laurence Oliphant, écrivain voyageur qui défend un projet de colonies agricoles juives en Palestine. Benjamin Disraeli lui-même, d'origine juive et futur Premier ministre, ainsi que le peintre William Holman Hunt, célèbre pour ses tableaux bibliques, comptent parmi les sympathisants. Parmi ces figures, Laurence Oliphant (1829-1888) se distingue par son activisme et son pragmatisme. Diplomate, agent du

renseignement et écrivain, il élabore en 1878 un « Plan pour Galaad » visant à établir une colonie juive sous protection britannique dans le nord de la Palestine. Dans une lettre du 10 décembre 1878, il expose sans détour les ressorts de son projet :

N'importe quelle somme d'argent peut être levée, en raison de la croyance des gens qu'ils accompliraient ainsi la prophétie et hâteraient la fin du monde. Je ne sais pas pourquoi ils sont si impatients de voir arriver cet événement, mais cela rend la spéculation commerciale facile³³.

Ce mélange de motivations religieuses et impériales caractérise l'ensemble du mouvement restaurationniste victorien.

Quant au sort des populations arabes de Palestine, Oliphant l'envisage avec le détachement typique des administrateurs coloniaux de son époque. Il propose d'appliquer « le même système que nous avec succès au Canada à l'égard de nos tribus indiennes d'Amérique du Nord qui ont été confinées dans leurs réserves et vivent ainsi en paix entre elles »³⁴. Cette référence explicite au modèle canadien des réserves indiennes – dans un contexte protosioniste britannique – illustre de manière frappante les circulations transatlantiques des imaginaires coloniaux. Elle révèle aussi combien les populations autochtones de Palestine étaient, dès cette époque, rendues invisibles ou réduites à un obstacle administratif à résoudre.

Toutefois, comme le souligne Sonia Dayan-Herzbrun, le projet palestinien se distingue des colonisations de peuplement classiques par sa dimension proprement théologique. Là où la conquête des Amériques visait à fonder un « Nouveau Monde » en effaçant presque entièrement la présence autochtone, le restaurationnisme entend « restaurer le peuple antique, comme on restaure un ancien monument ». Il ne s'agit pas de créer du neuf, mais de revenir à l'authentique – ce qui implique de « gommer les habitants actuels » pour que puisse advenir le retour du Christ³⁵. L'effacement des Arabes n'est donc pas seulement un effet collatéral de la colonisation : il est inscrit dans la logique même du projet eschatologique.

L'engagement de ces figures est tel que l'époque victorienne, qui a vu naître l'alliance de la Bible et de l'épée, peut être considérée comme un moment charnière – un momentum – pour le sionisme chrétien en Grande-Bretagne, mais aussi en Amérique du Nord.

1. Cité dans Andrew CROME, *Christian Zionism*, p. 260, n. 242.

2. Plusieurs membres de la communauté juive de Damas sont accusés d'avoir commis un meurtre rituel contre un moine chrétien de nationalité française. Un mouvement de vengeance au sein de la population donne lieu à des attaques contre la communauté juive dont plusieurs membres sont tués. Cette affaire connaît un retentissement international et réanime les rivalités entre puissances européennes. Elle marque également le début des premières organisations internationales de défense des communautés juives dans le monde.

3. John BUNYAN, *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come*, London, Nath. Ponder, 1678. Ce classique de la littérature anglaise, traduit en français sous le titre *Le Voyage du pèlerin*, est une allégorie du cheminement spirituel chrétien. Il demeure l'un des ouvrages les plus lus de la langue anglaise après la Bible.

4. Eitan BAR-YOSEF, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917*, Oxford, Oxford University Press (Oxford English Monographs), 2005, p. 33.

5. Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980. Dans cet ouvrage fondateur, Saïd analyse la manière dont l'Occident a construit une représentation de l'« Orient » servant ses intérêts impériaux.

6. Azmi BISHARA, « Note introductive au colloque “La Palestine et l'Europe : poids du passé et dynamiques contemporaines” », CAREP Paris/Chaire d'histoire contemporaine du monde arabe, Collège de France, Paris, 13 novembre 2025

7. Marius SCHATTFNER et Frédérique SCHILLO, *Sous tes pierres Jérusalem. Quand l'archéologie fait l'histoire*, Paris, Plon, 2025. Les auteurs y analysent comment l'archéologie a pu servir, dès ses origines et jusqu'à aujourd'hui, d'instrument de légitimation politique et religieuse en Terre sainte.

8. Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Les Mythes illégitimes : essai sur la Terre promise*, Genève, Labor et Fides, [1994] 2025². Dans cet essai récemment réédité, la bibliste interroge la manière dont certains milieux chrétiens – protestants en particulier – s'approprient les textes bibliques pour prendre position dans le conflit israélo-palestinien : « La crise palestinienne fait apparaître fondamentale la question de savoir ce que nous faisons des mythes bibliques et de la Bible comme mythe » (p. 43).

9. Le terme « philosémitisme », couramment employé dans l'historiographie pour désigner les dispositions favorables aux Juifs et aux causes juives – voir notamment Yaakov ARIEL, « Philo-Semitism from Christian Millenarianism to Contemporary Judaizing Movements », in : Edith BRUDER (éd.), *Jews from Elsewhere*, Oxford, Oxford University Press, 2026, pp. 397-407 – décrit bien l'orientation positive de cette disposition, mais en masque l'ambivalence constitutive. On lui préférera ici le concept d'« allosémitisme », tel que Zygmunt Bauman l'a théorisé à partir d'Arthur Sandauer : non une attitude, mais une *structure de perception* qui constitue les Juifs comme radicalement Autres, rendant possible sur ce même socle aussi bien l'amour que la haine. Cette catégorie rend mieux compte de l'ambivalence fondamentale du sionisme chrétien : un soutien indéfectible fondé sur l'altérité plutôt que sur la proximité, une alliance qui n'abolit pas la distance eschatologique. Voir Zygmunt BAUMAN, « Allo-Semitism :

Premodern, Modern, Postmodern », in : Brian CHEYETTE et Laura MARCUS (éd.), *Modernity, Culture and « The Jew »*, Cambridge, Polity, 1998, pp. 143-156.

[10.](#) Yakov RABKIN, « La Déclaration Balfour : contexte et conséquences », *Histoire engagée*, 2017, en ligne. L’auteur souligne que ce paradoxe perdure : plusieurs formations européennes d’extrême droite, héritières de traditions antisémites, comptent aujourd’hui parmi les soutiens les plus constants de l’État d’Israël. Pour une analyse des différentes « mélectures » (*misreadings*) du sionisme herzlien par ses soutiens non juifs, voir Alan LEVENSON, « Herzl’s Gentile Supporters », *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 12, 1997, pp. 1-11. L’auteur examine quatre figures germanophones – Carl Friedrich Heman (orientaliste bâlois issu de la tradition millénariste protestante), Camilla Theimer (qui se présente comme « aryenne »), Hermann Bahr et Bertha von Suttner – et montre comment leurs objectifs « philosémites » étaient souvent enchâssés dans des préjugés antisémites. Heman, par exemple, souhaitait le meilleur pour les Juifs, mais plus encore, il voulait qu’ils quittent l’Europe.

[11.](#) Yaakov ARIEL, « From the Institutum Judaicum to the International Christian Embassy ».

[12.](#) Andrew CROME, *Christian Zionism*, p. 261.

[13.](#) Lire Hannah ARENDT, *Penser l’événement*, Paris, Belin, 1989, p. 122.

[14.](#) Le prémillénarisme, croyance selon laquelle le Second avènement du Christ précédera son règne sur terre pour mille ans (le Millénium), se distingue du postmillénarisme qui considère que le Christ reviendra après cette période.

[15.](#) Barbara TUCHMAN, *Bible and Sword*, p. 178.

[16.](#) Sur les caractéristiques du sionisme chrétien de Shaftesbury, voir Alison DINGLE, « Nineteenth Century “Jewish Restorationism” in the Service of Anti-Catholicism : Lord Shaftesbury and the Christian Zionist Movement in Britain », *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 24(1), avril 2025, pp. 99-119. L’auteure identifie un philosémitisme « transactionnel » (les Juifs perçus comme instruments de l’accomplissement prophétique à condition de se convertir), une dimension anticatholique prononcée (l’anglicanisme présenté comme antidote aux « corruptions » du catholicisme et de l’orthodoxie), et une articulation entre eschatologie protestante et intérêts impériaux britanniques.

[17.](#) On retrouve ici les prémices de la théologie de la prospérité emblématique de la mouvance dominante de nos jours au sein du sionisme chrétien, mais aussi les racines de l’intransigeance dans le soutien apporté à la politique du Gouvernement israélien depuis les années 1960.

[18.](#) Edward BICKERSTETH, *The Restoration of the Jews to Their Land : In Connection With Their Future Conversion and the Final Blessedness of Our Earth* (rev. ed.), London, Seeley and Burnside, 1841, p. 91, cité par Donald LEWIS, *A Short History of Christian Zionism. From the Reformation to the Twenty-first Century*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 2021, p. 109.

[19.](#) Cette représentation, omniprésente dans le discours restorationniste, ne correspondait pourtant pas à la réalité économique de la Palestine. L’historien Henry Laurens rappelle qu’« à partir des années 1850, la Palestine connaît une révolution

économique absolument formidable » : les littoraux se couvrent d'orangeries, et le pays devient un exportateur majeur d'agrumes vers l'Europe. « Les oranges de Jaffa, ça, une bonne fois pour toutes, c'est une création des paysans arabes de Palestine », insiste-t-il. Le mouvement sioniste n'y viendra « que tout à fait tardivement ». Le mythe du « désert à faire fleurir » relevait donc d'une projection biblique – la « géographie sacrée » – qui effaçait la réalité contemporaine au profit d'une vision vétérotestamentaire. Voir Henry LAURENS, « Introduction », colloque « La Palestine et l'Europe : poids du passé et dynamiques contemporaines », CAREP Paris/Chaire d'histoire contemporaine du monde arabe, Collège de France, Paris, 13 novembre 2025.

[20.](#) Donald LEWIS, *A Short History of Christian Zionism*, p. 129.

[21.](#) George ELIOT [Mary Ann Evans], *Daniel Deronda*, Edinburgh-London, William Blackwood and Sons, 1876.

[22.](#) Laurence OLIPHANT, *The Land of Gilead*, New York, Appleton and Company, 1881, p. 245.

[23.](#) La fontaine surmontée du dieu Antéros aux ailes déployées, située sur la célèbre place londonienne Piccadilly Circus, célèbre l'héritage social et politique de Lord Shaftesbury.

[24.](#) Eitan BAR-YOSEF, « Christian Zionism and Victorian Culture », *Israel Studies* 8(2), Summer 2003, pp. 18-44, ici p. 22.

[25.](#) *Shaftesbury's diary, 1 August 1840*, cité dans Edwin HODDER, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury, K.G.* (1886), 3 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 2014, vol. I, pp. 310-311.

[26.](#) Rina COHEN MULLER, « Les Puissances européennes et la Palestine au XIX^e siècle : émergence d'une entité politique ? », Panel 1, colloque « La Palestine et l'Europe : poids du passé et dynamiques contemporaines », CAREP Paris/Chaire d'histoire contemporaine du monde arabe, Collège de France, Paris, 13 novembre 2025.

[27.](#) *Shaftesbury's diary, 17 May 1854*, cité dans Edwin HODDER, *The Life and Work*, 2014, vol. II, p. 478.

[28.](#) « The Persecution of the Jews in Russia : Report of the Public Meeting at the Mansion House, London, February 1st, 1882 », *Jewish Chronicle*, 3 février 1882. Voir également O. J. SIMON et Joseph JACOBS, « Mansion House and Guildhall Meetings », *Jewish Encyclopedia* 8, 1904, pp. 296-297.

[29.](#) William Hechler a reçu en héritage la ferveur de son père, missionnaire allemand au sein de la LSJ, pour la restauration des Juifs en Palestine. Sa longue et brillante carrière a été maintes fois retracée. Il rencontre Theodor Herzl peu de temps après la publication de son ouvrage phare, *Der Judenstaat*. Bien que Herzl le juge étrange, les deux hommes se lient d'amitié. Hechler accompagnera Herzl dans de nombreux voyages, et lui permettra, grâce à ses relations, de rencontrer des personnalités de haut rang comme le Kaiser Guillaume II, le faisant ainsi entrer dans la lumière et permettant à la propagande sioniste de se diffuser sur la scène internationale. Voir Claude DUVERNOY, *Le Prince et le Prophète* (1967), Paris, Emeth, 2012 ; Paul C. MERKLEY, « "Here I Am" The Herzl/Hechler Paradigm » (Part One), in : Id., *The Politics of Christian Zionism, 1891–*

1948, London, Frank Cass Publishers, 1998, pp. 3-36.

[30](#). Paul C. MERKLEY, *The Politics of Christian Zionism*, pp. 15-16.

[31](#). Shalom GOLDMAN, *Zeal of Zion : Christians, Jews & the idea of the Promised Land*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2014, p. 93.

[32](#). Comme le souligne Jacques Kornberg, il apparaît que les motivations de Herzl dans son engagement sioniste tiennent moins, sinon autant, du choc qu'il a ressenti en tant que journaliste couvrant l'affaire Dreyfus à Paris, comme cela a été régulièrement dit, que du zèle d'un chrétien comme Hechler. À ce sujet, lire Jacques KORNBERG, « Theodore Herzl : A Reevaluation », *The Journal of Modern History* 52(2), 1980, pp. 226-252 ; Claude DUVERNOY, *Le Prince et le Prophète*, pp. 3-4.

[33](#). Laurence OLIPHANT, lettre du 10 décembre 1878, citée dans Philip EARL STEELE, « British Christian Zionism (Part 2) : the work of Laurence Oliphant », *Fathom Journal*, janvier 2020, en ligne.

[34](#). Laurence OLIPHANT, *The Land of Gilead*, p. 245.

[35](#). Sonia DAYAN-HERZBRUN, *Le sionisme, une invention européenne. Genèse d'une idéologie*, Montréal, Lux, 2025, p. 29.

Chapitre 3

La greffe du sionisme chrétien en Amérique du Nord : l'influence du dispensationalisme

« Pourquoi ne pas rendre la Palestine aux Juifs ? Selon la distribution des nations établie par Dieu, c'est leur foyer, une possession inaliénable dont ils ont été chassés par la force. »

William E. Blackstone, *Palestine for the Jews* [Blackstone Memorial], 1891

En 1891, un homme d'affaires de Chicago réussit un tour de force : faire signer par des industriels, des politiciens et des personnalités de premier plan une pétition en faveur d'un État juif. William Eugene Blackstone n'est ni diplomate ni rabbin – c'est un évangélique convaincu que le retour des Juifs en Palestine annonce la fin des temps. Six ans avant le premier congrès sioniste à Bâle, un chrétien américain pose les bases d'un lobbying pro-israélien qui perdure jusqu'à nos jours.

Ce geste ne surgit pas du néant. Dès les années 1880, l'activisme de Shaftesbury et de Hechler avait traversé l'Atlantique. Les réseaux évangéliques transatlantiques – conférences bibliques, revues spécialisées, correspondances entre prédicateurs – assurèrent la circulation des idées restaurationnistes entre les deux rives de l'Atlantique, créant une porosité intellectuelle qui explique la simultanéité des mobilisations face aux pogroms russes. En Amérique du Nord comme en Grande-Bretagne, les évangéliques se levèrent pour défendre les Juifs persécutés – mais sur un terreau théologique distinct.

Les puritains transposent la culture britannique évangélique en Amérique du Nord

Contrairement à une idée répandue, l'intérêt américain pour le peuple juif et la question de leur réinstallation en Palestine ne trouve pas seulement son origine

dans le prémillénarisme dispensationaliste du XIX^e siècle. Ce phénomène remonte bien plus loin et s'enracine dans la tradition puritaine anglaise, laquelle s'est épanouie en Amérique coloniale après l'exil des puritains d'Angleterre dans les années 1620. Bien qu'ils aient fait l'objet d'hostilité en Grande-Bretagne, les puritains continuèrent à se considérer comme pleinement britanniques jusqu'au milieu du XVIII^e siècle.

Imprégnés de références bibliques, ils ont transféré en Amérique la conviction que leur mission était dictée par une volonté divine et que leur relation à Dieu serait évaluée selon leur fidélité à cette alliance. L'engagement envers la restauration des Juifs en Palestine demeurait l'une de leurs responsabilités et constituait un élément essentiel de leur conception de l'identité nationale américaine. Cette continuité spirituelle et culturelle explique la facilité avec laquelle l'idée du restorationnisme s'est implantée dans le Nouveau-Monde¹.

Cependant, même si le restorationnisme semble faire consensus parmi les puritains américains, ceux-ci ne mettent en place aucun plan d'action politique pour concrétiser ces objectifs. Comme le montre l'évolution historique, la transition du restorationnisme « piétiste » au sionisme chrétien « politique » s'opère d'abord en Angleterre au milieu du siècle. Ce n'est qu'ensuite, dans le prolongement des liens constants entre l'Angleterre et l'Amérique du Nord, que le sionisme chrétien prend véritablement racine sur le continent américain, notamment grâce à l'apparition d'une nouvelle forme de prémillénarisme : le dispensationalisme, élaboré par John Nelson Darby, un évangélique irlandais.

Le décompte final est lancé : de l'engagement piétiste de Darby à l'activisme politique de Blackstone

Une espérance messianique apolitique judéocentrique

Le dispensationalisme de John Nelson Darby (1800-1882) porte en lui une tension fondatrice : il place le peuple juif au cœur du plan divin, mais il renvoie toute action concrète à la seule initiative de Dieu, une espérance tournée vers Israël, mais radicalement étrangère à la politique. La guerre civile américaine (1861-1865) ébranle l'optimisme des Églises protestantes nord-américaines. L'espoir d'un progrès continu cède la place, dans plusieurs d'entre elles, à une anticipation du Second avènement du Christ. Cette doctrine propose une division de l'histoire du salut en différentes « dispensations » ou « économies » divines,

chacune correspondant à une relation spécifique entre Dieu et l'humanité.

La popularité de la doctrine est due principalement à deux facteurs. Le premier est que l'interprétation biblique dispensationaliste « repose sur les mêmes fondements judéocentriques qui ont façonné l'identité et la vocation américaines »². Le récit eschatologique dispensationaliste accorde une large attention aux Juifs comme partie intégrante du dessein de Dieu : les Juifs devront retourner en Palestine pour y construire un État politique indépendant, préparant ainsi la voie au retour du Messie. Lorsque Jésus viendra établir son royaume de justice – le Millénium –, les Juifs devront le reconnaître comme leur Sauveur, sans quoi ils seront perdus.

Le deuxième facteur de popularité du dispensationalisme tient à ses méthodes de diffusion et aux approches pédagogiques de ses prédicateurs. Entre 1862 et 1877, John Darby effectua sept séjours au Canada et aux États-Unis. Ses interventions lors des « Prophetic Bible Conferences » des années 1870 rencontrèrent un succès notable. Le prémillénarisme dispensationaliste exerça dès lors une influence durable sur le fondamentalisme américain – presbytériens, baptistes, Reformed Evangelicals –, ravivant dans ces milieux l'engagement missionnaire envers les Juifs³.

Chaque été entre 1875 et 1897, des conférences bibliques rassemblent les fidèles près des chutes du Niagara, à la frontière canado-américaine. En 1878, ces rencontres accouchent d'un credo, la *Niagara Creed* : le retour du Christ prime sur toute action politique. Inutile de réformer le monde – seule l'intervention divine résoudra les maux de l'humanité. Ce message façonne durablement le fondamentalisme américain : repli sur l'étude biblique, défense de l'inerrance des Écritures, réticence envers l'engagement social. Une culture d'enclave se dessine, tournée vers l'au-delà plutôt que vers la réforme du monde présent que ce soit sur le plan politique, social, économique et plus tard, écologique.

Bien que le dispensationalisme soit populaire auprès des élites conservatrices américaines, il demeure un courant apolitique. Selon Darby, l'alliance entre Dieu et le peuple juif concerne des aspects terrestres, tandis que la vocation chrétienne est essentiellement spirituelle. Par conséquent, toute action politique, notamment en soutien à la restauration des Juifs, serait selon lui une usurpation du pouvoir divin et une méconnaissance de la mission chrétienne, censée transcender les affaires du monde. Cette position apolitique s'inscrit dans une tradition antérieure au XIX^e siècle, période où peu d'Américains envisageaient la restauration des Juifs sous l'angle politique. Cet espoir restait principalement,

comme au sein du judaïsme majoritaire, un objet de prière et d'attente dont l'accomplissement relevait de l'intervention divine.

Si le dispensationalisme ravive le zèle missionnaire envers les Juifs, il n'incite toutefois pas à s'engager activement pour leur restauration, et en ce sens, Darby ne peut donc être qualifié de sioniste chrétien. Les dispensationalistes voient cependant d'un œil favorable l'essor du sionisme juif, en le scrutant passivement plutôt qu'en s'y engageant.

Il est temps de « témoigner de la bienveillance envers Israël » : William E. Blackstone

Aux États-Unis, comme en Angleterre avec Shaftesbury, l'essor du sionisme chrétien est redevable à un homme. William Eugene Blackstone (1841-1935), disciple de Darby, rompt avec l'apolitisme de son maître : là où celui-ci considérerait toute action politique comme une usurpation du pouvoir divin, Blackstone estime que les chrétiens ont le devoir d'œuvrer concrètement à l'accomplissement des prophéties. Face aux persécutions du régime tsariste, les Juifs de Russie représentent une population de réfugiés particulièrement importante. Blackstone, conscient du peu de volonté de la part de la Grande-Bretagne et des États-Unis d'accueillir ces réfugiés, envisage la Palestine comme la solution idéale, tant d'un point de vue pratique que théologique⁴. Cette conviction se renforce lors de ses visites de plusieurs colonies agricoles en Palestine, notamment l'American Colony à Jérusalem, entre 1888 et 1889.

William Blackstone est un autodidacte qui a fait fortune dans l'immobilier dans la région de Chicago, avant de décider de se consacrer à une vie évangélique. De ses prêches et de ses écrits dispensationalistes, il tire une certaine célébrité. Paru en 1878, l'année même de l'adoption de la *Niagara Creed*, l'un de ses premiers ouvrages à succès, *Jesus Is Coming !*, deviendra l'un des textes de référence du dispensationalisme américain. À l'image de Lord Shaftesbury en Angleterre, il jouit par ailleurs d'une excellente réputation auprès de l'élite politique conservatrice américaine, ce qui lui permet de mobiliser d'importants réseaux pour défendre la cause de l'immigration juive en Palestine, destinée à devenir un État juif.

En mars 1891, Blackstone joue un rôle décisif dans l'élaboration et le succès d'une pétition intitulée *Palestine for the Jews*, mais restée célèbre sous le titre de *Blackstone Memorial*. Le texte de cette pétition rappelle les persécutions commises contre les Juifs de Russie, en souligne la dimension humanitaire, et insiste sur le devoir quasi religieux d'intervenir, dans le but d'inciter le

gouvernement américain, en premier lieu le président Benjamin Harrison (1889-1893), à user de tout son poids pour créer un État juif en Palestine.

Dans la formulation du *Memorial*, on retrouve les principaux motifs de l'argumentation des sionistes chrétiens : le Juif présenté comme un parfait colon, l'esprit de justice pour les torts imposés aux Juifs du monde entier, l'expression d'un sentiment de culpabilité, et la place centrale que doivent jouer les nations chrétiennes, en premier lieu protestantes :

Pourquoi ne pas leur [les Juifs] redonner la Palestine ? Pourquoi ne pas rendre la Palestine aux Juifs ? Selon la répartition des nations voulue par Dieu, c'est leur patrie, un bien inaliénable dont ils ont été chassés de force. Sous leur culture, c'était une terre remarquablement fertile, qui nourrissait des millions d'Israélites, qui labouraient avec diligence ses collines et ses vallées. Ils étaient des agriculteurs et des producteurs, mais aussi une nation d'une grande importance commerciale, le centre de la civilisation et de la religion. Pourquoi la puissance qui, en vertu du traité de Berlin de 1878, a donné la Bulgarie aux Bulgares et la Serbie aux Serbes, ne rendrait-elle pas maintenant la Palestine aux Juifs ? [...]

Nous pensons que le moment est venu pour toutes les nations, et en particulier les nations chrétiennes d'Europe, de faire preuve de bienveillance envers Israël. Un million d'exilés, par leurs terribles souffrances, font appel à notre compassion, à notre sens de la justice et à notre humanité. Rendons-leur la terre dont ils ont été si cruellement spoliés par nos ancêtres romains⁵.

Le mémorial rassemble plus de 400 signatures prestigieuses : des titans de l'industrie comme Rockefeller et J.P. Morgan, des hommes politiques de premier plan – dont William McKinley, alors gouverneur de l'Ohio et futur président des États-Unis –, ainsi que des figures du monde juridique comme Louis Brandeis, qui deviendra le premier juge juif de la Cour suprême. Cette coalition inédite entre milieux d'affaires protestants et élites juives préfigure les alliances qui structureront le sionisme américain au xx^e siècle.

Brandeis, figure de premier plan du sionisme juif américain, voue une grande admiration à l'engagement de Blackstone. En 1916, par l'intermédiaire du philanthrope et leader sioniste Nathan Straus (1848-1931), il le convainc de rédiger une version actualisée de son mémorial. Brandeis le présente d'abord en

privé au président Woodrow Wilson, avant que le rabbin Stephen Wise n'en fasse une remise officielle. Cette démarche vise à rallier les États-Unis à la Déclaration Balfour, alors en cours d'élaboration. Le soutien ainsi obtenu facilitera sa publication par le gouvernement britannique, le 2 novembre 1917.

Cet épisode illustre la dynamique singulière de partenariat entre chrétiens et Juifs sionistes dans la défense d'une cause commune. Brandeis ira même jusqu'à qualifier William Blackstone de « père du sionisme », soulignant que son action précède celle de Theodor Herzl⁶. Cette reconnaissance témoigne de l'impact considérable qu'eut l'engagement de ce chrétien évangélique sur le mouvement sioniste naissant.

Si quelques Juifs laïcs figurent parmi les signataires, pour autant la perspective d'une immigration massive en Palestine ne suscite pas un grand enthousiasme au sein de la communauté juive américaine, comme le montre l'intervention du rabbin réformiste Emil G. Hirsch lors d'une conférence organisée en 1891 à l'initiative de Blackstone, rassemblant des personnalités religieuses chrétiennes et juives sur le thème « Le Passé, Présent et Futur d'Israël ». Celui-ci déclare :

Nous, Juifs modernes, ne souhaitons pas être restaurés en Palestine. Nous avons renoncé à l'espoir de la venue d'un Messie politique et personnel. Nous disons : « Le pays où nous vivons est notre Palestine, et la ville où nous demeurons est notre Jérusalem. Nous ne retournerons pas [...] pour former à nouveau une nationalité qui nous soit propre... » Que notre vie religieuse se revête des symboles de la vie que nous voyons autour de nous. Que nos synagogues parlent la langue des villes où nous habitons. Que notre cérémonial s'accorde avec la culture qui nous entoure⁷.

Pour Louis Brandeis, citoyen américain et Juif non pratiquant, il n'existait pourtant aucune contradiction entre le soutien au sionisme – auquel il fut dans un premier temps opposé – et la loyauté envers les États-Unis : il considérait le sionisme comme le prolongement naturel de l'américanisme, fusionnant idéaux juifs et valeurs américaines :

Les idéaux américains du xx^e siècle, la démocratie, la justice sociale, l'aspiration à la justice étaient d'anciens idéaux juifs [...] que ce pour quoi je m'efforçais d'être essentiellement américain, les idéaux de notre pays étaient des idéaux juifs vieux de plusieurs milliers d'années⁸.

Ainsi, l'activisme de Blackstone, qui s'appuie sur les représentations patriotiques et religieuses héritées des puritains américains, a contribué à déplacer le centre de gravité du sionisme chrétien de la Grande-Bretagne vers l'Amérique du Nord. Comme le souligne Yaakov Ariel, cette vision conjugue croyances messianiques, agendas philosémites et prosionistes, et un profond sentiment de patriotisme américain partagé par de nombreux contemporains de Blackstone⁹. Dans le même temps, le grand voisin du nord, le Canada, une colonie britannique, était lui aussi témoin de l'émergence du sionisme chrétien.

L'émergence du sionisme chrétien au Canada

En 1858, un peintre britannique immortalise un étrange personnage : un homme à la barbe de prophète, tenant dans une main la Bible et dans l'autre un exemplaire du *Times*. Ce Canadien excentrique, Henry Wentworth Monk, a un rêve : réunir les Juifs en Palestine et fonder une « fédération des nations unies » pour garantir la paix mondiale. Près de quarante ans avant Herzl, soixante ans avant la Société des Nations, un colon de l'Ontario imagine l'avenir du monde depuis les bords de la rivière des Outaouais.

Parallèlement à son développement aux États-Unis, le sionisme chrétien prend racine au Canada – un cas longtemps éclipsé par l'attention portée au voisin américain. La société canadienne anglophone, fortement marquée par l'influence britannique mais aussi façonnée par sa proximité avec les États-Unis et son passé de colonie française, favorise la coexistence de nombreux courants idéologiques et religieux.

D'après l'historien du christianisme nord-américain Mark Noll, le Canada présente au XIX^e siècle de nombreuses similitudes avec les États-Unis. Il souligne que, bien que dans une moindre mesure qu'aux États-Unis, « les Canadiens ont réussi à insuffler une tonalité chrétienne aux institutions, aux habitudes et à la morale de la vie publique. » Après la création du Canada moderne en 1867, Leonard Tilley, homme politique et méthodiste originaire de Fredericton (Nouveau-Brunswick), a intégré les mots du Psaume 72,8 « Il dominera d'une mer à l'autre » comme devise nationale. Pendant plusieurs générations, la conception du « dominion » comme nation reflétant et poursuivant des principes chrétiens s'est largement répandue¹⁰. Mark Noll précise que du fait de leur division entre les affiliations religieuses chrétiennes – antagonisme entre catholiques et protestants, et diversité de l'expérience protestante –, les Canadiens étaient beaucoup moins tentés que les protestants américains de

concevoir leur nation comme une alliance unique avec Dieu.

Dès la seconde moitié du ^{xix}^e siècle, le sionisme chrétien canadien se nourrit de deux sources principales : les courants religieux issus des conférences bibliques de Niagara, qui diffusent le prémillénarisme en Amérique du Nord, et l'influence culturelle et religieuse de l'Angleterre victorienne. Selon Mark Noll, la théologie protestante dominante au Canada à la fin du siècle s'inscrit dans la continuité de l'évangélisme britannique du ^{xviii}^e siècle, tout en intégrant des éléments proprement britanniques : adhésion à des versions christianisées de l'évolutionnisme et approche modérée de la critique biblique, sans pour autant renoncer aux engagements doctrinaux et à la piété évangéliques. Le protestantisme canadien se distingue ainsi de son homologue états-unien par une moindre fragmentation, un conservatisme culturel plus prononcé, des liens plus étroits avec l'Europe, un plus grand respect des traditions, un esprit œcuménique plus affirmé et une moindre tendance à séparer la théologie évangélique de l'engagement social¹¹.

À l'image de l'Angleterre et d'autres pays anglophones de la même époque, la Terre sainte occupe une place centrale dans l'imaginaire du Canada anglais, en raison de l'influence culturelle des textes bibliques. Les récits de voyages, les pèlerinages et la littérature de fiction publiés par des auteurs canadiens de tous horizons contribuent à renforcer ce phénomène.

Le britanno-israélisme : une manifestation singulière du sionisme chrétien canadien

Le Canada est l'un des dominions (territoire autonome) de l'Empire britannique, un statut d'autonomie qui s'accompagne de liens privilégiés avec la couronne. Au sein de la société canadienne-anglaise, qui se considère elle-même, à l'époque, comme un prolongement naturel de la société victorienne, la fierté d'appartenir à l'Empire est vive, exception faite du Canada français. L'idée restorationniste a fait son chemin depuis la Grande-Bretagne, favorisée dans le même temps par l'influence du prémillénarisme dispensationaliste qui se diffuse en Amérique du Nord à partir de la région de Niagara. Les chrétiens canadiens, à l'instar de leurs homologues britanniques, soutiennent l'idée d'une souveraineté juive restaurée en Palestine, envisagée comme un dominion de l'Empire britannique.

Parmi les expressions les plus étonnantes de cet enthousiasme chrétien pour la Terre sainte figure le britanno-israélisme. Ce courant trouve ses premières

formulations dès la fin du XVIII^e siècle, avec Richard Brothers (1757-1824), natif de Terre-Neuve, qui affirme que les Anglo-Saxons descendent des dix tribus perdues d'Israël – ces tribus déportées par les Assyriens au VIII^e siècle av. J.-C. et dont la trace s'est perdue¹². Porté par l'expansion de l'Empire britannique, le courant atteint son apogée au XIX^e et au début du XX^e siècle, majoritairement au sein du protestantisme fondamentaliste.

Cette filiation revendiquée entraîne une conséquence théologique majeure. Contrairement à la tradition chrétienne dominante, les britanno-israélites rejettent la doctrine de la supersession : l'alliance conclue entre Dieu et Moïse n'a, selon eux, jamais été remplacée ni suspendue. Elle continue de s'appliquer au « véritable peuple d'Israël » – qu'ils identifient non pas aux seuls Juifs, mais aux protestants anglo-saxons¹³. Cette croyance conduit à revendiquer un statut de « nation élue » partagé avec les Juifs, voire supérieur, les Anglo-Saxons se percevant comme investis d'un rôle messianique.

L'identification de la Grande-Bretagne, et plus largement de l'Empire britannique, à Israël demeure vivace, dans une perspective où Juifs et Britanniques sont présentés comme descendants des douze tribus d'Israël. Les Juifs descendraient de la tribu de Juda, tandis que les Britanniques – ou plus précisément les Bretons et les Celtes, la classification raciale revêtant ici une importance particulière – seraient issus de l'une des dix tribus perdues, qui auraient migré vers l'ouest¹⁴. Cette distinction, fondée sur une lecture radicale des textes bibliques, laisse déjà entrevoir l'ambiguïté des relations entre Juifs et chrétiens qu'elle sous-tend.

De fait, selon le britanno-israélisme, la tribu de Juda – dont descendent les Juifs contemporains – est la seule des douze tribus à être revenue de l'Exil et par conséquent, la seule à avoir été présente en Palestine à l'époque de Jésus. C'est donc vers elle et ses descendants qu'est portée l'accusation de déicide que l'on retrouve dans l'antijudaïsme religieux depuis l'époque médiévale. Comme l'observe Eitan Bar-Yosef, selon les adeptes de cette idéologie,

les Israélites avaient été exilés de leur terre bien avant la prédication du Christ et, contrairement à leurs frères judéens, n'avaient donc pris aucune part à la persécution du Messie. La nation britannique était donc le propriétaire légitime de la terre ; le droit d'aînesse des Juifs était considéré comme un mal nécessaire. Plutôt que de refléter la tradition philosémite, cette forme de sionisme chrétien correspondait à une forte impulsion antisémite. La colonisation de la Palestine était considérée comme un

moyen de purifier l'Europe de sa population juive ; les Juifs qui restaient en Occident plutôt que d'émigrer en Palestine vivaient dans une pauvreté extrême¹⁵.

Toutefois, il serait réducteur de considérer le britanno-israélisme comme foncièrement antisémite. Pour ses adeptes et pour de nombreux sionistes chrétiens, les Juifs représentent l'Autre, indispensable à la définition de soi. Juifs et chrétiens doivent rester fondamentalement séparés, mais la persistance du peuple juif sert de preuve à l'action providentielle de Dieu dans le monde. De façon analogue, l'existence du peuple juif nourrit les récits d'exceptionnalisme national sans pour autant les réduire à une simple tentative de supplanter Israël.

Le britanno-israélisme, à la fois mouvement idéologique et religieux, ne constitue pas une Église à part ; ses membres appartiennent à diverses confessions, dont l'Église anglicane. Il faudra attendre les années 1910 pour que les premières organisations se réclamant explicitement du britanno-israélisme émergent à travers l'Empire, principalement dans les colonies blanches et dominions, dont le Canada. Une branche canadienne de la British Israel World Federation est créée en 1919, avec des quartiers généraux à Londres. Le Canada occupe une place stratégique dans l'économie politique et eschatologique du mouvement, qui affirme que l'Empire britannique, ayant résisté au mal lors des conflits mondiaux, est destiné à guider les nations vers un « nouvel ordre mondial », assimilé au Royaume de Dieu sur terre. Dans cette perspective, le Canada doit promouvoir l'unité entre Anglo-Saxons et Canadiens français, considérés comme issus d'une même souche fondamentale¹⁶.

Au tournant du xx^e siècle, le britanno-israélisme compte près de deux millions d'adeptes en Amérique du Nord et au Royaume-Uni, selon l'estimation de Michael Brown. Le mouvement semblait alors destiné à rejoindre le courant principal du protestantisme. Marginalisé par une société victorienne peu encline aux excentricités et aux interprétations littérales des Écritures, il parvient néanmoins, grâce à son attachement à l'impérialisme britannique, à acquérir un certain prestige et une allure avant-gardiste. Ainsi, même jugé « bizarre » par les milieux prémillénaristes, le britanno-israélisme reste en phase avec la culture politique dominante de son époque : l'Empire britannique, prospère et favorisé par Dieu, est envisagé comme une « terre promise », voire comme une alternative terrestre au Royaume de Dieu.

Eitan Bar-Yosef souligne que la singularité de ce mouvement tient à sa position à la fois marginale et centrale : il oscille entre une lecture métaphorique

et une lecture littérale de l'imagerie biblique, ce qui structure la distinction entre le centre culturel et ses marges. Cette tension s'exprime dans l'écart entre, d'une part, l'analyse de la culture anglaise comme influencée par ses origines hébraïques, et, d'autre part, l'affirmation selon laquelle les Anglais seraient effectivement, au sens strict, les Hébreux¹⁷.

Le succès du britanno-israélisme au Canada est illustré par la recommandation, en 1890, de l'ouvrage du révérend W. H. Poole intitulé *Anglo-Israel in Nine Lectures*, par l'évêque anglican de Toronto et de nombreux ministres du culte en Ontario et au Québec (anglophone). Des journaux, du *Sentinel* (Cobourg) au *Star* (Montréal), en passant par le *Dominion Illustrated*, très lu, ont également fait la promotion de l'ouvrage. Poole affirme que l'ancien peuple de Dieu, par sa relation privilégiée avec lui, continue à « inspirer la réflexion et à commander l'attention »¹⁸. Les Juifs canadiens semblent avoir accueilli favorablement cette doctrine, sans exprimer de scepticisme, du moins publiquement¹⁹.

En marge du britanno-israélisme, d'autres voix anglicanes s'élèvent au Canada. Le révérend Albert E. Thompson, expulsé de Jérusalem par les Ottomans pendant la Première Guerre mondiale, sillonne l'Amérique du Nord à son retour pour vanter les colonies agricoles juives : elles annoncent, selon lui, le retour du Christ. À Montréal, le professeur Brodie-Brockwell enseigne l'hébreu à l'Université McGill et intervient lors d'événements sionistes – parfois en hébreu –, contribuant à rapprocher chrétiens et Juifs autour de leur héritage biblique commun.

Parmi les figures canadiennes qui illustrent de manière exemplaire ce courant tout en le dépassant par sa dimension internationaliste, Henry Wentworth Monk (1827-1896) occupe une place singulière. Surnommé « le prophète d'Ottawa », il incarne la synthèse entre l'héritage restaurationniste britannique, les thèses britanno-israélites et une vision pacifiste originale articulant la restauration des Juifs à un projet de gouvernance mondiale.

Henry Wentworth Monk, le « prophète d'Ottawa »

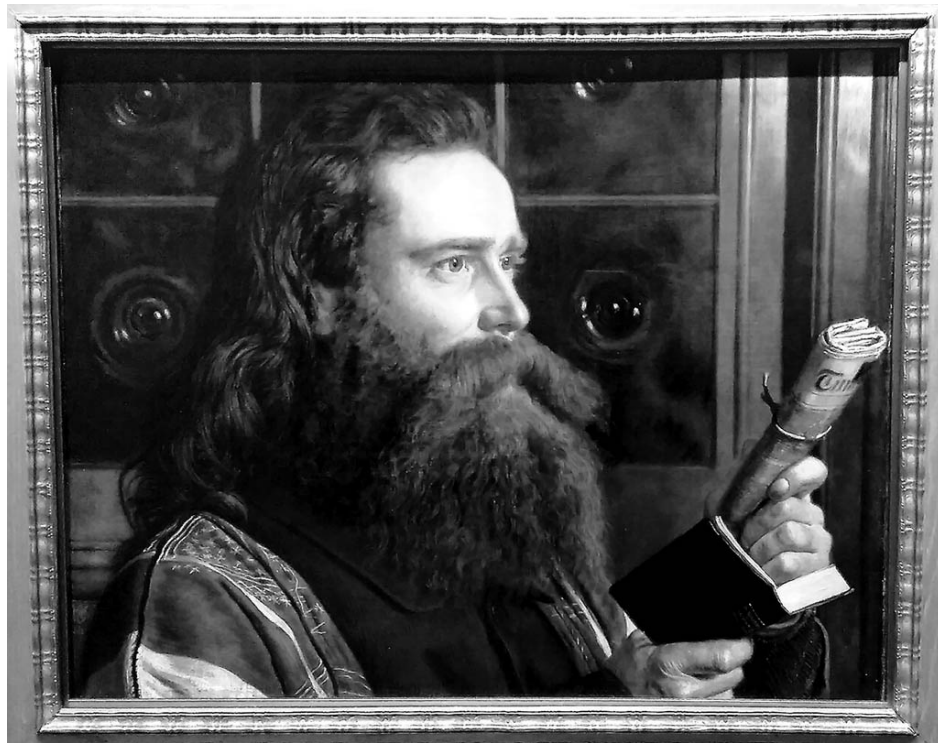
Aux côtés de Lord Shaftesbury en Grande-Bretagne et de William Blackstone aux États-Unis, une troisième figure mérite de compléter ce triumvirat transatlantique du sionisme chrétien : le Canadien Henry Wentworth Monk (1827-1896). Sa vie s'étire entre le Canada, la Grande-Bretagne et la Palestine – au moins huit traversées de l'Atlantique et deux séjours en Terre sainte. En 1852, il se consacre à sa mission par un vœu radical, renonçant à ses

biens, s'engageant à ne plus couper barbe ni cheveux, à la manière des naziréens²⁰, ces figures de l'Ancien Testament qui se séparaient du monde pour se vouer entièrement à Dieu. Le choix d'un rite hébraïque plutôt que d'un vœu monastique chrétien est révélateur : Monk s'inscrit délibérément dans la lignée des prophètes d'Israël. À sa mort en 1896 – un an exactement avant le premier congrès sioniste à Bâle –, les journaux canadiens saluent « le prophète », l'une des personnalités les plus connues d'Ottawa. Monk avait consacré sa vie à deux idées inextricablement liées : la restauration des Juifs en Palestine et la paix mondiale par un Tribunal international permanent à Jérusalem.

Né en 1827 dans le canton de March (Ontario), sur les bords de la rivière des Outaouais, Monk est issu d'une famille de colons britanniques distingués. Son père, le capitaine John Benning Monk, avait reçu des terres du Gouvernement britannique en reconnaissance de ses services dans l'armée. C'est son parrain, Hamnett Kirkes Pinhey, figure pionnière de la bourgeoisie marchande d'Ottawa, qui lui offrit une bourse pour étudier à la Christ's Hospital School de Londres de 1834 à 1841. Cette école publique, connue pour son enseignement religieux protestant strict, allait marquer durablement le jeune Monk. La Bible, en particulier l'Ancien Testament, y occupe une place centrale, et les prophéties concernant le retour des Juifs en Palestine fascinent l'adolescent. Plus encore, les discours politico-religieux de Lord Shaftesbury, dont la campagne en faveur d'un protectorat britannique en Palestine bat son plein à la fin des années 1830, circulent parmi les professeurs et les élèves. Monk en sera profondément imprégné.

De retour au Canada en 1842, puis après une tentative avortée d'études au séminaire anglican de Cobourg (Ontario), Monk se consacre à une réflexion théologique personnelle, libre de toute orthodoxie institutionnelle. À l'hiver 1852-1853, en relisant l'Apocalypse dans le texte grec, Monk parvient à une conviction qui ne le quittera plus : l'antisémitisme est le péché fondamental de la chrétienté, une dette impayée de deux mille ans. Tant que cette dette n'aura pas été réparée par la restauration des Juifs sur leur terre, la paix entre les nations sera impossible. Restauration et paix ne sont pas deux causes distinctes mais les deux faces d'une même exigence morale. En 1853, Monk vend sa ferme et s'embarque pour la Palestine. C'est là, dans une colonie agricole de la vallée d'Artas, qu'il fait la rencontre décisive de sa vie : le peintre britannique William Holman Hunt, l'un des fondateurs du mouvement préraphaélite. Les deux hommes, unis par leur quête d'authenticité et leur attachement aux prophéties bibliques, deviennent des amis inséparables. En étudiant ensemble les rites

hébraïques, les deux hommes approfondissent cette intuition : le peuple juif est, au sens propre du Lévitique, le bouc émissaire de la chrétienté²¹. Hunt réalisera en 1858 le célèbre portrait qui immortalise Monk en prophète des temps modernes, tenant d'une main un Nouveau Testament grec ouvert et de l'autre un exemplaire du *London Times* scellé, signifiant que la prophétie biblique se déploie dans l'actualité politique.



William Holman Hunt, *Henry Wentworth Monk*, 1858. Huile sur toile, 53,3 × 67,3 cm.
Musée des Beaux-Arts du Canada, Ottawa. Acquis en 1911.
© Laurent Tessier/Musée des Beaux-Arts du Canada
(photo, mars 2019).

L'environnement familial de Monk témoigne également de la diffusion des idées restaurationnistes au Canada. Dans la bibliothèque de Hamnett Kirkes Pinhey figure un ouvrage d'Alexander Keith, ministre de l'Église d'Écosse, dont le titre révèle le contenu millénariste : *Evidence of the Truth of the Christian Religion, derived from the Literal Fulfillment of Prophecy* [« Preuves de la vérité de la religion chrétienne, tirées de l'accomplissement littéral des prophéties »]. C'est d'ailleurs Keith qui, dans son ouvrage de 1843, formule pour la première fois le slogan « une terre sans peuple et un peuple sans terre »²², repris une dizaine d'années plus tard par Lord Shaftesbury. Cette filiation suggère que le slogan, souvent attribué au mouvement sioniste juif, trouve en réalité son origine

dans les milieux sionistes chrétiens britanniques²³.

En 1859, Monk publie son livre-programme, *A Simple Interpretation of the Revelation*²⁴, financé par le critique d'art anglais John Ruskin. Son herméneutique est historiciste : contrairement aux dispensationalistes qui lui sont contemporains – Darby en Grande-Bretagne, bientôt Scofield aux États-Unis –, Monk ne lit pas l'Apocalypse comme un calendrier des fins dernières mais comme un diagnostic du présent. Les nations chrétiennes vivent dans le péché tant qu'elles tolèrent la persécution des Juifs ; le remède est politique et immédiat. Il y développe une vision singulière articulant restauration des Juifs et paix mondiale. Les grandes puissances – en premier lieu la Grande-Bretagne et les États-Unis – doivent acquérir des terres de Palestine auprès des Ottomans pour que les Juifs puissent retourner habiter sur leur Terre promise. Jérusalem, au centre du monde, doit devenir la capitale d'une « fédération de nations unies », expression qu'il emploie dès 1880²⁵, reposant sur un Tribunal international permanent garantissant la justice et la paix, couplé avec l'abolition des armées nationales au profit d'une seule armée mondiale. Cette vision, nourrie par l'exemple de la jeune Confédération canadienne (1867) et par les progrès technologiques de son temps (chemin de fer, télégraphe), anticipe de manière frappante les organisations internationales du xx^e siècle. Monk y ajoute un argument original : il interprète les prophéties en clef technologique. Dès 1857, il lit Ésaïe 40,4-5 (« toute vallée sera exhauscée, toute montagne abaissée ») comme une description littérale du nivellement ferroviaire. Les chemins de fer, les bateaux à vapeur et les télégraphes ne sont pas seulement des outils de progrès, ce sont les instruments providentiels qui rendent possible le gouvernement mondial.

De 1881 à 1884, Monk mène une campagne intensive dans l'hebdomadaire juif britannique *The Jewish World*, publiant une ou deux lettres par semaine pour défendre son projet²⁶. Il y exhorte les Juifs fortunés à investir une dîme de leur fortune pour financer l'achat de terres en Palestine et l'installation de leurs coreligionnaires persécutés. Or, cette campagne révèle une dynamique paradoxale : les Juifs britanniques se montrent largement sceptiques, voire indifférents. Le financier Frederic David Mocatta lui répond que les Juifs sont « tout à fait inaptes à gouverner un État par eux-mêmes » et que le projet n'est « pas praticable dans la moindre mesure ». Face à ces réticences, Monk fustige « l'apathie » des Juifs et s'indigne que les chrétiens se montrent plus engagés qu'eux pour leur propre cause²⁷. Au fil de ses lettres, le ton se fait de plus en plus accusateur. Monk dénonce les Juifs fortunés comme « dépourvus de foi

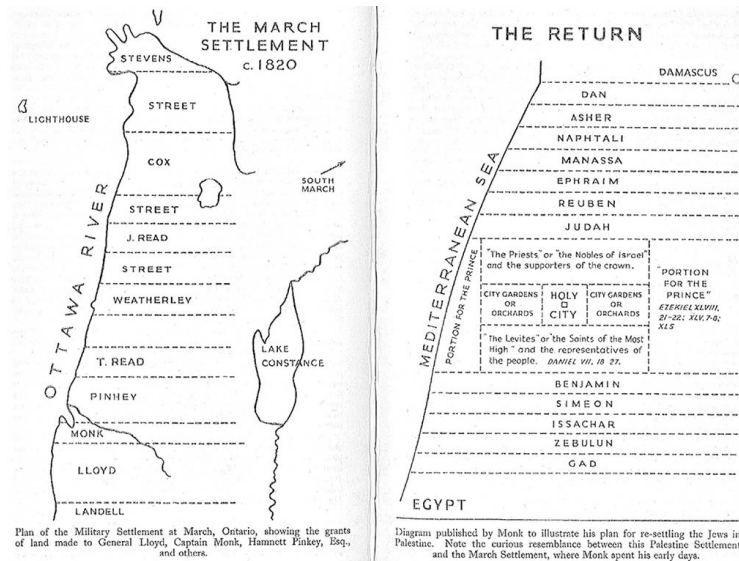
dans les promesses de Dieu » et leur reproche de rejeter, dans la pratique, les commandements de la « vraie religion »²⁸. Si la restauration d'Israël est retardée, prévient-il, « la responsabilité en incombera aux Juifs et non aux chrétiens »²⁹.

Loin de se décourager, Monk précise son programme dans *How to Do It, or, Canada to the Front !* (1890) : construction d'un port à Acre, arpentage du territoire, tracé de chemins de fer, peuplement immédiat. « La Palestine doit tomber pacifiquement en notre possession », écrit-il – le « nous » désignant les puissances chrétiennes anglo-saxonnes. La Palestine doit devenir le siège d'un Tribunal international permanent. Dès 1890, dans un cadre autrement plus ambitieux, Monk formule le principe que la Déclaration Balfour consacrera en 1917.

Le paradoxe est saisissant : un chrétien canadien, écrivant dans un hebdomadaire juif londonien, s'arroge le droit de définir ce que devrait être l'engagement sioniste des Juifs et de les juger défaillants à l'aune de critères qui sont les siens. Cette vision trouve une traduction cartographique saisissante. Le diagramme publié par Monk pour illustrer son projet de réinstallation des Juifs en Palestine présente une ressemblance frappante avec le plan de la colonie militaire de March, établie vers 1820 sur les bords de la rivière des Outaouais : mêmes bandes horizontales de territoire, mêmes attributions nominatives du nord au sud, même délimitation par un cours d'eau.

March Township et Palestine : la projection typologique de Monk

Ces deux cartes en regard, reproduites dans la biographie de Monk par Richard S. Lambert, illustrent le mécanisme au cœur de l'imaginaire géographique du sionisme chrétien. À gauche, le plan de la colonie militaire de March Township (Ontario, vers 1820), où figure la propriété de la famille Monk ainsi que celle de la famille Pinhey. À droite, le schéma proposé par Monk pour la réinstallation des douze tribus d'Israël en Palestine, représenté selon une logique territoriale identique. La légende originale note explicitement la « curieuse ressemblance » entre les deux représentations. Cette superposition visuelle condense l'un des ressorts fondamentaux du sionisme chrétien canadien : la projection du territoire natal sur la Terre promise. La propriété « Monk » est visible dans le coin inférieur gauche de la carte de March Township.



Source : Richard S. Lambert, *For the Time is at Hand : An Account of the Prophecies of Henry Wentworth Monk of Ottawa, Friend of Jews and Pioneer of World Peace*, London, Andrew Melrose, 1947, pp. 110-111.

Là où le révérend américain George Bush (1796-1859), dans *La Vallée de la vision* (1844), transposait sur la Palestine un modèle abstrait tiré d'Ézéchiel, Monk y projette un modèle vécu, celui de la colonisation de peuplement qu'il a connue dès l'enfance. Le « prophète d'Ottawa » ne rêvait pas seulement en prophète biblique ; il pensait aussi en colon britannique³⁰. La transposition ne s'arrête pas à la cartographie. En 1882, créant la « Bank of Israel » pour financer l'installation de colons juifs, Monk invoque le régime seigneurial canadien comme modèle foncier applicable à la Palestine³¹. Du plan cadastral au régime de propriété, c'est toute l'expérience coloniale vécue à March que Monk projette sur la Terre promise.

Monk adhère par ailleurs aux thèses du britanno-israélisme. Selon lui, les nations protestantes anglophones descendent de la tribu d'Éphraïm, l'une des dix tribus perdues d'Israël, ce qui explique leur supériorité « intellectuelle et morale » sur les autres nations. « Israël » serait ainsi composé à la fois des Juifs, descendants de la tribu de Juda, et des nations chrétiennes anglo-saxonnes. Le partenariat entre ces deux branches de la descendance d'Abraham est essentiel : il compare leur complémentarité à celle de l'arc et de la flèche³². Les Juifs doivent donner l'élan, tandis que les Anglo-Saxons protestants fournissent le soutien moral et politique nécessaire à la restauration.

Chassé de Londres par la pauvreté, Monk est de retour à Ottawa en 1884. Il consacre les douze dernières années de sa vie à convaincre le jeune dominion du

Canada d'appuyer la création d'un Tribunal international permanent à Jérusalem. « Figure familière » aux abords du Parlement – barbe blanche, manteau vert usé, parapluie sous le bras –, il hante la colline parlementaire, interpelle les députés et sénateurs, publie manifestes et lettres ouvertes dans la presse. En 1889, il obtient un entretien avec le Premier ministre Sir John A. Macdonald, auquel il remet son pamphlet *How I Found Out the Truth*, une autobiographie spirituelle où il retrace la genèse de sa conviction – de l'astronomie et de la géologie à la prophétie – et conclut que la restauration d'Israël, l'abolition de la guerre et la théologie scientifique « sont étroitement liées, un événement entraînant inévitablement l'autre »³³. Macdonald écoute poliment mais ne donne pas suite. Sept ans plus tard, le 23 mars 1896, le sénateur Charles Arkoll Boulton défend devant le Sénat une motion soutenant la création d'un Tribunal international permanent, citant explicitement Monk comme source d'inspiration³⁴. Trois sénateurs du dominion signent son manifeste. C'est la première fois qu'un parlement national endosse formellement un tel principe. Monk meurt à Ottawa le 24 août 1896, cinq mois après ce vote, six mois après la parution du *Judenstaat* de Herzl, sans que rien n'indique que les deux hommes aient eu connaissance l'un de l'autre, et un an exactement avant le premier congrès sioniste à Bâle.

Le révérend Beaumont : un plaidoyer adressé à Disraeli

Si Henry Wentworth Monk incarne une figure singulière du sionisme chrétien canadien, alliant restaurationnisme et utopie pacifiste, un autre exemple illustre la diversité des formes que prend cet engagement au Canada : celui du révérend D^r Joseph W. Beaumont (1829-1915). Prêtre au service de la communauté de Mitchell, une localité isolée relevant du diocèse anglican de Huron en Ontario, Beaumont est sensibilisé à la condition des Juifs par son évêque, Isaac Hellmuth (1819-1901). Ce dernier, d'origine juive polonaise et converti à l'anglicanisme après avoir trouvé refuge en Angleterre dans les années 1840, influence profondément sa réflexion.

Le cas de Beaumont illustre de manière frappante la capillarité du mouvement restaurationniste au sein de l'Empire britannique. Mitchell, bourgade agricole du sud-ouest ontarien, se trouve à des milliers de kilomètres des cercles du pouvoir londonien où s'activent Shaftesbury et Palmerston. Pourtant, c'est depuis cette périphérie impériale qu'un simple curé de campagne ose s'adresser directement au Premier ministre de la plus grande puissance mondiale. Ce décalage, loin de constituer un obstacle, témoigne de la profondeur avec laquelle les idées restaurationnistes ont pénétré la culture protestante

anglophone, des salons de Westminster aux paroisses les plus reculées du Canada.

En 1876, dans un contexte international marqué par l'instabilité de l'Empire ottoman, Beaumont adresse un plaidoyer à Benjamin Disraeli (1804-1881), Premier ministre britannique lui-même d'origine juive et converti au christianisme. Il l'invite à soutenir le retour des Juifs en Palestine et à promouvoir la création d'un État juif placé sous le protectorat des puissances européennes chrétiennes. Comme nombre d'autres sionistes chrétiens, Beaumont perçoit la chute imminente de l'Empire ottoman comme une occasion unique d'agir en faveur de cette cause.

Beaumont destine son plaidoyer à un responsable politique britannique. Cette approche, semblable à celle employée par Shaftesbury ou Blackstone, demeure caractéristique des sionistes chrétiens jusqu'en 1948. Elle met en lumière l'absence d'organisations juives représentatives soutenant le sionisme à cette époque et souligne le relatif isolement des communautés juives vis-à-vis de la population majoritaire.

Bien que membre du clergé et convaincu de la dimension religieuse de sa démarche, Beaumont adopte une argumentation volontairement séculière – tout comme Shaftesbury l'avait fait avec Palmerston. Il fonde sa requête sur des principes de justice, de droit et sur le contexte international, précisant qu'il aurait pu, en tant que clerc de l'Église d'Angleterre, s'appuyer sur les textes prophétiques des Écritures. Beaumont souligne la singularité du peuple juif : alors que toutes les civilisations contemporaines de l'Antiquité ont disparu, les Juifs subsistent, demeurant un peuple distinct, nombreux et indestructible, mais sans pays. Il insiste sur le fait que l'époque offre une opportunité inédite pour leur réinstallation sur la terre de leurs ancêtres.

Beaumont propose concrètement que la Judée soit placée sous le protectorat conjoint des grandes puissances chrétiennes d'Europe, tout en accordant aux Juifs la liberté d'élire leur propre président, voire leur roi, et d'adapter leurs lois ancestrales aux exigences modernes. Il rappelle que l'Angleterre et la Prusse ont déjà maintenu conjointement l'épiscopat protestant de Jérusalem : qu'est-ce qui empêcherait d'étendre ce principe à la réinstallation des Juifs ? Sa plaidoirie articule considérations morales et objectifs politiques :

Le monde chrétien a envers les Juifs une obligation encore plus grande que celle de l'aide financière et matérielle [...]. Les chrétiens de tous noms et de toutes confessions ont envers les Juifs une dette commune pour la

possession des archives sacrées sur lesquelles repose leur foi la plus sainte³⁵.

Beaumont conclut par une proposition pragmatique : n'est-il pas envisageable d'élaborer un plan visant à assurer un minimum de justice pour ce peuple « ancien et travailleur » ?

Monk et Beaumont illustrent ainsi deux modalités complémentaires du sionisme chrétien canadien : le premier, visionnaire excentrique, s'adresse aux Juifs eux-mêmes et articule restauration et gouvernance mondiale ; le second, clerc provincial, interpelle les autorités britanniques au nom de la justice et du devoir chrétien. Tous deux témoignent de la dissémination du restaurationnisme jusque dans les marges de l'Empire, des bords de la rivière des Outaouais aux confins ruraux de l'Ontario.

* * *

Malgré l'absence d'institutions structurées, le sionisme chrétien s'est étendu principalement au sein du puritanisme et de l'évangélisme, véhiculé par la culture populaire. Il s'appuie sur une identification entre destin britannique, américain et juif, nourrie par les textes bibliques et une vision nationale judéocentrique. Les communautés juives elles-mêmes restent alors en retrait de ce projet. Cette imprégnation culturelle explique en grande partie les décisions britanniques ultérieures concernant la Palestine, comme la Déclaration Balfour de 1917, qui n'aurait pu voir le jour dans un autre contexte national³⁶.

Les quatre figures emblématiques du sionisme chrétien transatlantique – Shaftesbury, Blackstone, Monk et Beaumont – partagent une même conviction restaurationniste, mais illustrent des trajectoires distinctes. Shaftesbury, aristocrate britannique, privilégie le lobbying au plus haut niveau de l'État ; Blackstone, homme d'affaires américain, mise sur la pétition et la mobilisation des élites ; Monk, colon canadien, combine lettres ouvertes et campagnes de presse, tout en interpellant directement – et sans succès – les Juifs britanniques dans *The Jewish World* (1881-1884) ; Beaumont, curé de campagne ontarien, adresse un plaidoyer solitaire au Premier ministre britannique depuis les confins ruraux de l'Empire. Cette diversité des profils et des stratégies – de Westminster aux paroisses isolées du Canada – révèle la profondeur de l'imprégnation restaurationniste dans le monde protestant anglophone et le caractère véritablement transatlantique du mouvement. Un paradoxe récurrent traverse ces trajectoires : des chrétiens souvent plus ardents que les principaux intéressés

dans la défense de la cause juive. La vision internationaliste de Monk – tribunal mondial, fédération des nations – distingue enfin le sionisme chrétien canadien par son articulation originale entre restauration juive et utopie pacifiste.

Cette alliance paradoxale entre conviction philosémite et préjugés antisémites – l'allosémitisme au sens de Bauman – traverse l'ensemble du mouvement : les sionistes chrétiens célèbrent le destin providentiel des Juifs tout en les maintenant à distance, projetant leur restauration dans un ailleurs géographique et temporel.

Pour démêler les fils de cet engagement chrétien, l'historien Samuel Goldman a proposé une grille d'analyse qui servira de boussole pour la suite de cette étude. Selon lui, le soutien chrétien au sionisme puise à trois sources distinctes, bien que souvent entremêlées : l'*Alliance (Covenant)*, c'est-à-dire la conviction que Dieu a promis la terre d'Israël au peuple juif et que cette promesse reste valide ; l'affinité culturelle (*cultural affinity*), soit le sentiment d'une parenté profonde entre civilisation anglo-protestante et héritage hébraïque, ce qu'on appellera après 1945 la « civilisation judéo-chrétienne »³⁷ ; et la *Prophétie (Prophecy)*, la croyance que le retour des Juifs en Palestine accomplit les annonces eschatologiques de la Bible³⁸. Ces trois registres sont déjà à l'œuvre dans la période qui vient d'être étudiée – Shaftesbury articule alliance et prophétie, les puritains cultivent l'affinité culturelle, Blackstone conjugue ferveur eschatologique et patriotisme biblique –, mais c'est au xx^e siècle qu'ils se déploient pleinement dans l'arène politique.

La Déclaration Balfour de 1917, par laquelle Londres s'engage en faveur d'un « foyer national juif » en Palestine, ouvre la partie suivante. Ce premier succès diplomatique consacre le partenariat entre Juifs et chrétiens et fournit aux organisations sionistes un levier pour rappeler la Grande-Bretagne à ses engagements. Dans les années 1930-1940, ce partenariat se renforce, et la valeur stratégique de ces figures chrétiennes pionnières pour légitimer l'idéal sioniste devient manifeste. L'héritage de Monk, longtemps oublié, refait ainsi surface lorsque les discussions sur la création de l'ONU et la question du partage de la Palestine remettent en lumière ses intuitions prophétiques. En 1947, Louis Rosenberg, dirigeant du Congrès juif canadien, principale organisation juive communautaire canadienne, écrit à son sujet : « Ce Canadien, un non-Juif, né près d'Ottawa il y a cent vingt ans, mériterait que son nom soit inscrit dans l'histoire juive aux côtés de ceux de Theodor Herzl et Chaïm Weizmann. »³⁹ Cette reconnaissance tardive illustre combien les sionistes juifs surent, au moment décisif, s'appuyer sur la mémoire de leurs alliés chrétiens pour asseoir

la légitimité historique de leur cause.

1. Carl F. EHLE Jr, « Prolegomena to Christian Zionism in America : The Views of Increase Mather and William E. Blackstone Concerning the Doctrine of the Restoration of Israel », PhD dissertation, Université de New York, 1977, pp. 67, 80.

2. Robert O. SMITH, *More Desired than Our Own Salvation : The Roots of Christian Zionism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 153.

3. La diffusion du dispensationalisme au-delà des cercles spécialisés doit beaucoup à la publication, en 1909, de la *Scofield Reference Bible*. Cette édition annotée, qui accompagne chaque passage d'un commentaire dispensationaliste, permet à des millions de lecteurs protestants de s'approprier une grille de lecture eschatologique jusque-là réservée aux théologiens. Sur l'impact de la Bible Scofield, voir Timothy P. WEBER, *On the Road to Armageddon : How Evangelicals Became Israel's Best Friend*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.

4. Yaakov ARIEL, *An Unusual Relationship : Evangelical Christians and Jews*, New York, NYU Press, 2013, pp. 104-110.

5. Cf. Archives of Wheaton College, CN 540, papers of William E. Blackstone, Box 6, Folder 9. William Blackstone poursuit son engagement jusqu'à sa mort en 1935. Un an avant la Déclaration Balfour, en mai 1916, il publie un nouveau mémorial, mis à jour, qu'il adresse au président Woodrow Wilson. À ce sujet, lire « *To Show Kindness to Israel* » : *William Blackstone's Memorial*, wheaton.edu, en ligne.

6. Voir la lettre de Nathan Straus à Blackstone du 28 mai 1916, Billy Graham Archives Center, Box 7, Folder 6, p. 3. Cité dans Jonathan MOORHEAD, « The Father of Zionism : William E. Blackstone ? », *Journal of the Evangelical Theological Society* 53(4), décembre 2010, p. 796. L'auteur de cet article ajoute en note de bas de page : « Un autre auteur a commenté : "D'un point de vue humain, le sionisme ne doit pas son origine principalement à la communauté juive, mais aux efforts d'un chrétien que nous respectons tous et qui a été un grand ami des missions juives, William Blackstone". » (« *Winning the Jews to Christ : Addresses Given at the First Annual Conference of the Christian Mission to Israel at Winona Lake, Indiana July 27-29, 1919* », *The Christian Mission to Israel*, 1919, p. 37).

7. Extrait d'un discours du rabbin Emil G. Hirsch (1851-1923), de la Chicago Sinai Congregation, figure du mouvement judaïsme réformé américain. Cf. George F. MAGOUN, « The Chicago Jewish Christian Conference », *Our Day*, janvier-juin 1891, pp. 270-271.

8. Jonathan D. SARNA, « Louis D. Brandeis : Zionist Leader », *Brandeis Review*, winter 1992, pp. 22-27, ici p. 27.

9. Yaakov ARIEL, « "It's All in the Bible". Evangelical Christians, Biblical Literalism, and Philosemitism in Our Times », in : Jonathan KARP et Adam SUTCLIFFE (éd.), *Philosemitism in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 257-288, ici pp. 262-263.

10. Mark NOLL, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand

Rapids, Wm B. Eerdmans Publishing Co, 1992, p. 246.

11. *Ibid.*, pp. 276, 284.

12. Sur le mouvement *British Israelism*, lire Michael BARKUN, *Religion and the Racist Right. The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997, parties 1 et 2 ; Eric Michael REISENAUER, *British-Israel : Racial Identity and Imperial Britain, 1870-1920*, thèse, Chicago (IL), Loyola University, Janvier 1997 ; Aidan COTTRELL-BOYCE, *Israelism in Modern Britain*, Abingdon, Routledge, 2021.

13. Aidan COTTRELL-BOYCE, « British Israelism », in : James CROSSLEY et Alastair LOCKHART (éd.), *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements*. 21 octobre 2021, en ligne : <https://www.cdamm.org/assets/articlePDFs/29847-british-israelism.pdf> (consulté le 25 mars 2026).

14. *Is Britain Mentioned in the Bible ? Facts Worth Considering*, London, The Covenant Publishing Co., 1932, Archives juives canadiennes – Alex Dworkin (AJCAD), DA 2, box 15, file 30.

15. Eitan BAR-YOSEF, « Christian Zionism and Victorian Culture », p. 35.

16. *True Leadership*, tract publié par la British Israel World Federation (Canada), Toronto, 1942, AJCAD, CJC ZA 1947, box 8, file 96.

17. Eitan BAR-YOSEF, « Christian Zionism and Victorian Culture », p. 37.

18. W. H. POOLE, *Anglo-Israel ; or The Saxon race proved to be the lost tribes of Israel. In Nine Lectures*, Toronto, W. Briggs, 1890, pp. 14-15.

19. Fondée sur une lecture racialisée de la Bible, cette doctrine attire aussi des personnes aux opinions antisémites, ce qui a soulevé des questions au sein des organisations sionistes juives canadiennes dans les années 1930-1940. Cependant, ces organisations y voyaient aussi une source potentielle de soutien à la cause sioniste lors de leurs campagnes de relations publiques en faveur de la création d'un État juif en Palestine.

20. Le naziréat (hébreu *nazir*, « consacré », « séparé ») est un vœu de consécration décrit dans Nombres 6,1-21 : celui qui le prononce s'abstient de vin, ne coupe pas ses cheveux et évite tout contact avec les morts. Samson (Juges 13–16) et le prophète Samuel (1 Samuel 1,11) en sont les figures les plus connues. Le terme ne doit pas être confondu avec *Nazaréen* (de Nazareth), qui désigne les premiers disciples de Jésus.

21. Richard S. LAMBERT, *For the Time is at Hand : An Account of the Prophecies of Henry Wentworth Monk of Ottawa, Friend of Jews and Pioneer of World Peace*, London, Andrew Melrose, 1947, pp. 54-59. L'image renvoie au rite de Yom Kippour (Lévitique 16,20-22) : le grand prêtre confesse les péchés d'Israël sur un bouc vivant, chassé dans le désert « vers Azazel ». Monk et Hunt opèrent un renversement : si le bouc émissaire porte les péchés d'autrui, alors le peuple juif a rempli cette fonction pour la chrétienté tout entière. La restauration n'est donc pas un acte de charité mais de réparation. Cette lecture influencera directement Hunt : son tableau *The Scapegoat* (1854-1856), peint sur les rives de la mer Morte, représente un bouc agonisant dans un paysage désolé – à la fois figure christique et figure du peuple juif en exil.

[22.](#) Alexander KEITH, *The Land of Israel According to the Covenant with Abraham, with Isaac, and with Jacob*, Edinburgh, Whyte, 1843.

[23.](#) La quasi-absence de considération pour les populations arabes de Palestine dans le discours restaurationniste et sioniste chrétien du XIX^e siècle constitue un angle mort significatif. Le slogan « une terre sans peuple pour un peuple sans terre », qu'il soit formulé par Keith, Shaftesbury ou d'autres, ne reflète pas une ignorance géographique, mais plutôt une conception de la « nation » excluant les populations autochtones non organisées en État-nation moderne. Comme l'ont montré Adam Garfinkle puis Diana Muir, cette formule est d'origine chrétienne et non sioniste : Keith en est le premier auteur (1843), repris par Shaftesbury (1853), puis par Blackstone (1881). Le premier usage par un sioniste juif – Israel Zangwill – ne date que de 1901. L'attribution erronée du slogan au mouvement sioniste, popularisée notamment par Edward Saïd (*La Question de Palestine*, 1979) et Rashid Khalidi (*Palestinian Identity*, 1997), a été corrigée par la recherche historique. Voir Adam GARFINKLE, « On the Origin, Meaning, Use and Abuse of a Phrase », *Middle Eastern Studies* 27(4), octobre 1991, pp. 539-550 ; Diana MUIR, « A Land Without a People for a People Without a Land », *Middle East Quarterly* 15(2), printemps 2008, pp. 55-62.

[24.](#) H. W. MONK, *A Simple Interpretation of the Revelation : Together with Three Lectures Lately Delivered in Canada and the United States of America on the Restoration of Judah and Israel ; God and Man ; Christianity*, London, Tallant, 1859.

[25.](#) Le terme « United Nations » apparaît explicitement dans le manifeste révisé de 1880, bien avant la création de l'Organisation des Nations Unies en 1945. Voir Richard S. LAMBERT, *For the Time is at Hand*, p. 190.

[26.](#) H. W. MONK, « Palestine – Metropolis of the World », *The Jewish World* (Londres : mars-avril 1881), Berry Collection, archival material, Pinhey's Point Foundation.

[27.](#) H. W. MONK, « The Colonisation of Palestine », *The Jewish World* (Londres : 25 novembre 1881), p. 3.

[28.](#) H. W. MONK, « The Jews in the East », *The Jewish World* (Londres : 9 septembre 1881), p. 3. Sur la « vraie religion », voir ID., « The Philosophy of True Religion », *The Jewish World* (Londres : 5 mai 1882), p. 3.

[29.](#) H. W. MONK, « Palestine – Metropolis of the World ».

[30.](#) La juxtaposition des deux plans figure dans Richard S. LAMBERT, *For the Time is at Hand*, pp. 110-111. Sur le révérend George Bush et sa carte de la Palestine répartie entre les douze tribus, voir Jean-Pierre FILIU, *Comment la Palestine fut perdue*, pp. 19, 33-34. Bush, professeur d'hébreu à l'Université de New York et arrière-arrière-grand-père des présidents George H. W. Bush et George W. Bush, voyait dans les réformes ottomanes de 1839 et l'émancipation des Juifs européens les signes annonciateurs d'une restauration imminente. Son ouvrage *The Valley of Vision ; or, The Dry Bones of Israel Revived* connut un grand succès populaire.

[31.](#) Hérité de la Nouvelle-France, le régime seigneurial organisait la colonisation par concessions foncières : le seigneur recevait de la Couronne une étendue de terre qu'il

subdivisait en lots attribués à des colons moyennant redevances et obligation de défricher. Son abolition en 1854 s'accompagna d'un rachat organisé des droits seigneuriaux et d'une redistribution des terres en propriété libre. C'est ce mécanisme de transition que Monk prend pour modèle. Il écrit le 23 juin 1882 : « La tenure seigneuriale, modification du système féodal perpétué pendant deux siècles au Canada, fut sagement abolie par le Parlement français [...] la question de la Palestine doit être réglée de la même manière » (Richard S. LAMBERT, *For the Time is at Hand*, pp. 130-131).

[32.](#) H. W. MONK, « The Children of Abraham », *The Jewish World* (Londres : 2 septembre 1881), p. 3.

[33.](#) Richard S. LAMBERT, *For the Time is at Hand*, pp. 144-145.

[34.](#) *Ibid.*, pp. 156-157. Boulton déclare devant le Sénat : « L'une des raisons qui m'ont amené à soumettre ce sujet à la Chambre [...] tenait aux opinions publiées de M. Monk. »

[35.](#) Extraits choisis de J. W. BEAUMONT, *Judaea for the Jews : Under a Joint-Protectorate of the Great Powers of Europe*, s.l., s.n., 1876, AJCAD, CJC 0001 ; ZG JPL-JC, p. 2.

[36.](#) L'intellectuel israélien Amnon Raz-Krakotzkin a condensé ce paradoxe en une formule devenue célèbre : « Dieu n'existe pas et Il nous a promis cette terre. » Le sionisme politique, porté majoritairement par des Juifs sécularisés, voire athées, ne pouvait espérer convaincre les chancelleries européennes qu'en mobilisant un argumentaire biblique, celui-là même que les restaurationnistes chrétiens avaient patiemment élaboré depuis le ^{xvii}^e siècle. La Bible, délaissée comme texte de foi par les fondateurs du mouvement, devenait ainsi leur principal instrument diplomatique. Voir Amnon RAZ-KRAKOTZKIN, cité dans Denis SIEFFERT, « Éloge de la pensée binationale », *Politis* 952, 17 mai 2007, en ligne.

[37.](#) Sophie BESSIS, *La civilisation judéo-chrétienne. Anatomie d'une imposture*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2025. L'historienne montre que cette notion, quasi absente du vocabulaire avant les années 1980, s'est imposée comme une façon de réintégrer le judaïsme dans l'Occident après la Shoah, tout en excluant l'islam du continuum monothéiste abrahamique et en occultant deux millénaires d'antijudaïsme chrétien.

[38.](#) Samuel GOLDMAN, *God's Country : Christian Zionism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 9-11.

[39.](#) Louis ROSENBERG, « A Canadian Prophet Vindicated », *The Canadian Jewish Chronicle*, 26 décembre 1947, pp. 4-13.

II.

Partenaires ?

Naissance et ambiguïtés d'une alliance (1917-1967)

« Nous sommes ensemble partenaires dans cette grande entreprise. Si nous vous abandonnons, vous ne pouvez réussir. Si vous nous abandonnez, vous ne pouvez réussir. Mais je suis convaincu que nous ne vous abandonnerons pas, et que vous ne nous abandonnerez pas. »

Arthur Balfour, discours devant l'English Zionist Federation, Albert Hall,
20 juillet 1920

Le 2 novembre 1917, une lettre de quelques lignes bouleverse l'histoire du Proche-Orient. Arthur Balfour, secrétaire d'État aux Affaires étrangères de Sa Majesté, promet à Lord Rothschild « l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif ». Cette déclaration ouvre une période nouvelle. Pour la première fois, une grande puissance s'engage officiellement en faveur du projet sioniste. Du même coup, ce projet devient une question de politique internationale.

En 1922, la Société des Nations (SDN) adopte le mandat britannique sur la Palestine, qui reprend intégralement le texte de la Déclaration Balfour et lui confère une portée juridique internationale. Ce cadre impérial – dans lequel le Canada occupe une place particulière comme dominion (territoire autonome de l'Empire britannique) – constitue le terreau dans lequel le sionisme chrétien nord-américain va se développer.

Or la Déclaration Balfour ne fut pas le fruit du hasard. Les mêmes hommes qui promirent un foyer national aux Juifs étaient souvent ceux qui refusaient de les accueillir chez eux.

Entre la mort de Shaftesbury (1885) et la Déclaration Balfour (1917), le sionisme chrétien connaît une phase de maturation silencieuse. Les réseaux tissés au XIX^e siècle ne disparaissent pas : ils se transforment. En Grande-Bretagne, les idées restaurationnistes, portées par des figures isolées, sont désormais relayées par des cercles plus larges qui côtoient les premiers congrès sionistes organisés par Herzl à partir de 1897. William Hechler, dont on a vu le rôle, assure la jonction entre l'activisme chrétien victorien et le mouvement

sioniste juif naissant. Aux États-Unis, le *Blackstone Memorial* de 1891 a semé des graines qui germent lentement dans les milieux évangéliques et politiques. Les conférences bibliques se poursuivent, le dispensationalisme poursuit sa diffusion, et la Première Guerre mondiale, en redessinant la carte du Moyen-Orient, crée les conditions d'une convergence inédite entre impérialisme britannique, nationalisme sioniste et ferveur religieuse chrétienne. C'est dans ce creuset que naît la Déclaration Balfour.

La grille de Goldman, introduite en conclusion de la première partie, prend ici toute sa portée. Car les trois registres – Alliance, affinité culturelle, Prophétie – ne se contentent plus de nourrir des discours : ils structurent désormais des stratégies politiques, des alliances institutionnelles et des décisions diplomatiques.

Cette deuxième partie couvre le demi-siècle qui sépare la Déclaration Balfour de la guerre des Six Jours. On y découvre d'abord le paradoxe britannique : la même main qui promet un foyer national aux Juifs leur ferme bientôt les portes de la Palestine, jusqu'à ce que l'Empire, épuisé, passe le relais à l'Amérique. C'est là, dans les années 1930-1940, que naissent des comités pro-sionistes chrétiens, discrètement financés et orientés par les organisations juives. Vient ensuite le grand basculement de 1947-1948 : naissance d'Israël, Nakba palestinienne. Puis 1967 : la conquête de Jérusalem réveille chez des millions d'évangéliques la conviction que la prophétie s'accomplit sous leurs yeux.

Chapitre 4

De Balfour à la Seconde Guerre mondiale : promesses, contradictions et angles morts

« En Palestine, nous ne proposons même pas de passer par la forme de consulter les vœux des habitants actuels du pays. [...] Le sionisme – qu’il soit juste ou non, bon ou mauvais – est enraciné dans des traditions séculaires, des besoins présents et des espoirs futurs, d’une importance bien plus profonde que les désirs et préjugés des 700 000 Arabes qui habitent aujourd’hui cette ancienne terre. »

Lord Arthur Balfour, secrétaire d’État aux Affaires étrangères, mémorandum à Lord Curzon, Paris, 11 août 1919¹

La période 1917-1945 est celle des paradoxes fondateurs. Trois dynamiques s’y entrecroisent : le désengagement progressif de la Grande-Bretagne, qui passe de la promesse à l’abandon ; le transfert du centre de gravité du sionisme vers l’Amérique du Nord ; et, traversant ces deux mouvements, les ambiguïtés constitutives du sionisme chrétien, où la ferveur biblique côtoie parfois le préjugé racial.

Ces contradictions et ces angles morts structurent le chapitre : le paradoxe britannique d’abord, où la même main promet un foyer national et ferme les portes de l’immigration ; le déplacement vers l’Amérique du Nord ensuite, et les divisions qu’il révèle au sein du monde juif ; puis les zones d’ombre où des soutiens apparents dissimulent des motivations ambivalentes ; le passage de témoin vers les États-Unis enfin.

La Déclaration Balfour ne fut pas le fruit du hasard. Elle émergea d’un Cabinet de guerre à la composition singulière. Sur les dix membres qui l’approuvèrent, sept avaient reçu une éducation évangélique non conformiste² ; trois étaient fils de pasteurs ; l’un d’eux, le méthodiste Arthur Henderson, était lui-même prédicateur laïc. Lloyd George, le Premier ministre, avait grandi dans un foyer baptiste gallois où il avait été nourri des Écritures : « J’ai été élevé dans

une école où l'on m'a enseigné bien davantage l'histoire des Juifs que celle de mon propre pays. Je pourrais vous citer tous les rois d'Israël. Mais je doute d'avoir pu en nommer une demi-douzaine parmi les rois d'Angleterre. »³ Balfour lui-même, élevé par une mère évangélique dans la tradition presbytérienne écossaise, partageait selon l'historien Milton Viorst « la vision évangélique conventionnelle » selon laquelle les Juifs, une fois revenus en Palestine, finiraient par accepter le Christ⁴. Sa nièce et biographe, Blanche Dugdale, témoigne qu'elle avait « absorbé dès l'enfance, à son contact, l'idée que la religion et la civilisation chrétiennes devaient au judaïsme une dette immense, honteusement mal remboursée »⁵. Cette *Celtic fringe* – littéralement la « frange celtique », c'est-à-dire les nations non anglaises du Royaume-Uni (Gallois, Écossais, Irlandais) – dominait le Cabinet. La géographie religieuse comptait. Dans l'Angleterre anglicane, la Bible passait par le filtre de la liturgie et de la hiérarchie ecclésiale. Au Pays de Galles, en Écosse, en Ulster, c'était autre chose : les Églises non conformistes – baptistes, méthodistes, presbytériens – mettaient l'Écriture entre toutes les mains. On y lisait l'Ancien Testament comme une saga familiale ; on connaissait les rois d'Israël mieux que ceux d'Angleterre, comme Lloyd George aimait à le rappeler. La Palestine n'était pas pour eux une abstraction de diplomate, mais une terre dont chaque colline avait un nom. Le contraste n'était pas anodin : les deux seuls Anglais, Lord Curzon et Edwin Montagu, furent aussi les deux seuls à s'opposer à la Déclaration. Le premier, anglican, restait attaché aux prudences de l'establishment ; le second, seul membre juif du Cabinet, redoutait qu'un foyer national en Palestine ne fragilise le statut des Juifs britanniques⁶.

L'historien israélien Tom Segev a résumé cette configuration en une formule saisissante : la Déclaration Balfour fut « le produit du préjugé, de la foi et du tour de passe-passe. Les hommes qui l'engendrèrent étaient chrétiens, sionistes, et souvent antisémites. »⁷ Cette tension fondatrice – entre ferveur biblique et préjugé racial, entre promesse généreuse et calcul impérial – traverse toute l'histoire du sionisme chrétien au xx^e siècle. Au Canada, l'historien Michael Brown a montré que derrière un soutien apparent au sionisme pouvait se cacher une posture ambivalente : « Certains antisémites, comme Lord Tweedsmuir et le Premier ministre Bennett, soutenaient le sionisme, peut-être comme un moyen de garder les Juifs hors du Canada. »⁸

La Déclaration Balfour est la lettre adressée par Arthur James Balfour, secrétaire d'État britannique aux Affaires étrangères, à Lord Walter Rothschild, représentant de la Fédération sioniste britannique. Elle constitue le premier engagement officiel d'une grande puissance en faveur de l'établissement d'un « foyer national » juif en Palestine et représente l'acte fondateur du sionisme politique international.

Foreign Office,

November 2nd, 1917.

Dear Lord Rothschild,

I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet

"His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object, it being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country"

I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation.

A handwritten signature in dark ink, reading "Arthur James Balfour". The signature is fluid and cursive, with a small heart-shaped mark above the first part of the name.

*Arthur James Balfour, lettre à Lord Walter Rothschild,
2 novembre 1917 (fac-similé, © WikiCommons).*

Foreign Office, le 2 novembre 1917.

Cher Lord Rothschild,

J'ai le grand plaisir de vous transmettre, au nom du gouvernement de Sa Majesté, la déclaration suivante de sympathie à l'égard des aspirations sionistes juives, qui a été soumise et approuvée par le Cabinet.

« Le gouvernement de Sa Majesté envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif, et fera tous ses efforts pour faciliter la réalisation de cet objectif, étant clairement entendu que rien ne sera fait qui puisse porter atteinte aux droits civils et religieux des communautés non juives existant en Palestine, ni aux droits et au statut politique dont jouissent les Juifs dans tout autre pays. »

Je vous serais reconnaissant de bien vouloir porter cette déclaration à la connaissance de la Fédération sioniste.

Votre dévoué,
Arthur James Balfour

Le paradoxe britannique : promettre ailleurs ce qu'on refuse chez soi

L'ambiguïté Balfour

En 1905, Arthur Balfour, alors Premier ministre, avait fait adopter l'Aliens Act, première loi britannique à restreindre l'immigration ; une mesure qui visait les pauvres et les « criminels », et qui eut principalement des conséquences sur les Juifs fuyant les pogroms de l'Empire russe. Leur affluence en Grande-Bretagne avait suscité un regain d'antisémitisme jusqu'au sein du Parlement. Le Congrès sioniste mondial avait alors accusé Balfour d'« antisémitisme ouvert ».

Balfour ne s'en cachait guère. La même année, sollicité pour intercéder auprès du régime tsariste en faveur des Juifs persécutés, il refusa, laissant entendre que les préjugés dont ils souffraient étaient compréhensibles étant donné leur statut de minorité distincte. Sa préface à la monumentale *History of Zionism* de Nahum Sokolow (1919) allait dans le même sens : le sionisme y apparaissait comme un remède aux « misères séculaires » causées par la présence en Occident d'un « corps étranger » que l'Europe « était incapable d'expulser ou d'absorber »⁹. Pour Balfour, le sionisme ne concernait pas les Juifs « assimilés » – savants, écrivains, hommes d'affaires – pleinement intégrés à leur pays d'accueil. Il visait avant tout les Juifs d'Europe de l'Est, qui seraient selon lui mieux en Palestine qu'à Londres ou New York, où ils vivaient en communautés isolées. Là-bas, ils trouveraient une véritable communauté civique et en tireraient des bénéfices tant matériels que spirituels¹⁰.

Dans l'esprit de Balfour, le « problème juif » n'admettait que deux issues. Il les exposa à Weizmann lors de leur entretien de décembre 1914 : « Le problème ne sera résolu que lorsque les Juifs seront complètement assimilés ici, ou qu'une société juive normale existera en Palestine. » La présence durable en Europe d'une communauté distincte, refusant de se fondre dans la masse, constituait précisément l'impasse qu'il s'agissait, pour Balfour, de dépasser. Le sionisme apparaissait dès lors comme la voie la moins coûteuse pour les nations occidentales, celle qui les déchargeait du fardeau de l'intégration¹¹.

L'entretien qu'il accorda en janvier 1917 à Lucien Wolf, représentant des organisations juives britanniques venu plaider pour les Juifs de Russie, révèle jusqu'où pouvait aller cette ambivalence. Balfour concéda que « le traitement des Juifs était abominable au-delà de toute mesure ». Mais il enchaîna aussitôt : « les persécuteurs avaient leur propre cas à faire valoir ». Partout en Europe orientale, expliqua-t-il, le Juif parvenait toujours à prospérer ; il appartenait à une « race distincte » ; sa religion suscitait une « haine héréditaire » ; et surtout, il se comptait « par millions ». On pouvait donc « peut-être comprendre le désir de le maintenir en position inférieure ». Wolf releva que Balfour ne prétendait pas justifier la persécution, mais le futur signataire de la Déclaration savait décidément se montrer compréhensif envers les persécuteurs¹².

L'historien Brian Klug a résumé cette logique : « La Déclaration Balfour de 1917 et l'Aliens Act de 1905 étaient les deux faces d'une même pièce. »¹³ Le sionisme offrait une solution au « problème juif » sans contraindre la Grande-Bretagne à accepter les Juifs comme citoyens égaux. Les « partenaires » dont parlait Balfour à Albert Hall en 1920 n'étaient pas tout à fait des égaux. Le rêve d'un foyer national juif reposait, dès l'origine, sur une ambiguïté fondatrice : il était porté par des hommes qui croyaient sincèrement accomplir une promesse biblique, tout en souhaitant que cette promesse s'accomplisse ailleurs que sur leur propre sol.

Le choix des mots n'avait rien d'innocent. En optant pour « foyer national » plutôt que pour « État », les rédacteurs de la Déclaration se ménageaient une marge de manœuvre diplomatique. Trente ans plus tard, Leopold Amery, qui avait été secrétaire du Cabinet de guerre en 1917-1918, leva le voile devant la Commission anglo-américaine : « Tous ceux qui y étaient impliqués lors de la Déclaration Balfour comprenaient que la phrase “l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif” voulait dire que la Palestine deviendrait en fin de compte une république ou un État juif. » Ce que la lettre taisait, ses auteurs le savaient parfaitement¹⁴.

Une lettre privée éclaire mieux que bien des discours la manière dont Balfour percevait les Juifs. Invité chez les Sassoon, grande famille de la haute société londonienne, il écrivit à une amie : « La maison était peuplée d'innombrables filles Sassoon. Je crois que les Hébreux étaient majoritaires – et bien que je n'aie aucun préjugé contre cette race (bien au contraire), j'ai commencé à comprendre le point de vue de ceux qui s'opposent à l'immigration étrangère. » Un salon mondain où les Juifs étaient trop nombreux à son goût suffisait à lui faire entrevoir le bien-fondé des restrictions migratoires. L'homme qui promettrait

plus tard un foyer aux Juifs ne souhaitait manifestement pas que ce foyer fût britannique¹⁵. L'attitude de Balfour illustre de manière exemplaire ce que Bauman nomme l'allosémitisme : chez lui, la fascination pour le peuple de la Bible coexiste avec un refus net de le voir s'installer en Angleterre. Balfour admire les Juifs comme porteurs d'une civilisation remarquable, mais à distance. On pourrait y voir l'expression politique la plus aboutie de cette ambivalence : donner aux Juifs une terre, à condition que ce ne soit pas la sienne.

En octobre 1920, Jacob Meir, futur premier grand rabbin sépharade de Jérusalem, écrivit au Foreign Office :

De la première assemblée élue des Juifs de Palestine, réunie à Jérusalem, nous sommes certains que, sous la direction expérimentée de la Grande-Bretagne, les enfants d'Israël retourneront dans leurs frontières et que le pays se développera au bénéfice de tous ses habitants¹⁶.

La formule est révélatrice : elle associe promesse biblique et confiance dans la tutelle impériale.

Ce partenariat, scellé dans l'enthousiasme de la victoire et la ferveur biblique, n'allait pas survivre à l'épreuve du mandat. En l'espace de deux décennies, la Grande-Bretagne passa de la promesse à l'embarras, de l'embarras au retrait. Le Livre blanc de 1939, qui limitait drastiquement l'immigration juive au moment même où les Juifs d'Europe cherchaient désespérément refuge, marquait la fin du rêve de Balfour. Les « partenaires » de 1920 se retrouvaient face à face, dans l'incompréhension et l'amertume.

La Grande-Bretagne prise entre ses promesses

La Déclaration Balfour avait été le fruit d'une convergence exceptionnelle : les intérêts stratégiques de l'Empire britannique – sécuriser la route des Indes, contrôler les approches du canal de Suez, contrebalancer l'influence française au Levant –, les convictions religieuses d'une partie de l'élite victorienne, et l'activisme des dirigeants sionistes s'étaient momentanément alignés. Mais cette convergence ne survécut pas à l'épreuve du mandat. Dès les années 1920, la Grande-Bretagne, confrontée à la réalité du terrain, commença à reculer.

Le premier Livre blanc, publié par le secrétaire d'État aux Colonies Winston Churchill en 1922, introduit le concept de « capacité économique d'absorption » : l'immigration juive en Palestine ne doit pas excéder ce que l'économie locale peut supporter. Cette notion élastique permet à

l'administration mandataire de limiter les flux migratoires au gré des circonstances et des pressions arabes. Car la population arabe de Palestine, qui constitue alors plus de 80 % des habitants, s'oppose avec une vigueur croissante à l'immigration juive et aux acquisitions foncières du mouvement sioniste, qui transforment le paysage social du pays. Des achats souvent suivis de l'éviction des paysans arabes – les *fellahin* – qui cultivaient ces terres. Les émeutes de 1929, puis la grande révolte arabe de 1936-1939 – trois années de violence qui firent plus de 5000 morts et marquèrent l'éveil d'un nationalisme palestinien de masse – contraignent Londres à arbitrer entre ses promesses¹⁷.

En 1937, la Commission royale présidée par Lord Peel dresse un constat d'échec : le mandat est devenu ingérable, les aspirations juives et arabes irréconciliables. Pour la première fois, une instance officielle préconise de couper la poire en deux : un État juif, un État arabe, et le déplacement des populations qui se trouveraient du mauvais côté de la ligne. Weizmann se résigne à accepter un État minuscule plutôt que pas d'État du tout ; les Arabes refusent tout net ; les révisionnistes de Jabotinsky crient à la trahison. Londres tergiverse, puis enterre le rapport. La partition dut attendre dix ans, et l'ONU¹⁸.

Le Livre blanc de 1939, publié à la veille de la Seconde Guerre mondiale, marque un tournant décisif. Il limite l'immigration juive à 75 000 personnes sur cinq ans, pour garantir que la population juive ne dépasse pas un tiers de la population totale. Surtout, il prévoit la création, dans un délai de dix ans, d'un État palestinien indépendant où Arabes et Juifs partageraient le pouvoir. Pour les sionistes chrétiens – *a fortiori* les sionistes juifs –, c'est une trahison de la parole donnée et du devoir. Churchill dénonce le texte comme « un autre Munich », tandis que Lloyd George le qualifie d'« acte de perfidie ». Pour les Arabes, c'est trop peu, trop tard. L'historien Rashid Khalidi y voit « le moment où la Grande-Bretagne a formellement abandonné les promesses de la Déclaration Balfour »¹⁹.

Balfour en 1919 expose sans fard la hiérarchie des priorités britanniques :

Nous ne proposons même pas de recourir à une consultation, fût-elle pro forma, des habitants actuels du pays. [...] Le sionisme – qu'il ait tort ou raison, qu'il soit bon ou mauvais – est enraciné dans des traditions séculaires, dans des besoins présents, dans des espoirs futurs, d'une importance bien plus profonde que les désirs et les préjugés des quelque 700 000 Arabes qui habitent aujourd'hui cette ancienne terre²⁰.

Les droits des populations locales, pourtant mentionnés dans la Déclaration

elle-même, pèsent peu face aux engagements pris envers le mouvement sioniste.

Durant la Seconde Guerre mondiale, même les sionistes chrétiens britanniques les plus convaincus acceptent que la priorité absolue soit de gagner la guerre. En 1942, le vicomte Cranborne, alors secrétaire d'État aux Colonies, rappelle à Chaïm Weizmann, président de l'Organisation sioniste mondiale, qu'il se fait de « complètes illusions » s'il espère voir le *statu quo* en Palestine modifié tant que dure le conflit : « La considération première du gouvernement doit être de gagner la guerre. »²¹ Cette parenthèse patriotique achève d'affaiblir la cause sioniste au sein de l'establishment britannique.

C'est dans ce contexte que le relais passe à l'Amérique du Nord. La Grande-Bretagne, épuisée par deux guerres mondiales, n'a plus les moyens ni la volonté de porter le projet sioniste et surtout d'assurer le mandat qui lui avait été confié par la SDN deux décennies plus tôt. Les États-Unis et le Canada, où vivent d'importantes communautés juives, prennent désormais le flambeau. Comme le note David Bercuson, « le Canada n'avait que peu d'intérêts au Moyen-Orient – commerciaux ou stratégiques – et, par conséquent, aucune raison impérieuse de s'y engager »²². Mais les sionistes nord-américains, juifs et chrétiens, vont s'employer à créer ces raisons.

Le sionisme juif en Amérique du Nord : convergences et divisions

Avant d'examiner les alliances entre sionistes juifs et chrétiens, il faut comprendre que le sionisme ne faisait pas l'unanimité au sein même du monde juif – ce qui explique en partie pourquoi ses partisans cherchèrent des appuis extérieurs.

Divergences américaines, unanimité canadienne

L'histoire du sionisme juif en Amérique du Nord est celle d'un paradoxe. Aux États-Unis, la plus grande communauté juive du monde reste profondément divisée sur la question d'un État juif. Au Canada, au sein de la communauté juive, plus modeste, mais plus homogène, le consensus sioniste s'établit plus aisément.

Aux États-Unis, le sionisme se heurte longtemps à l'opposition des élites juives établies. Les Juifs d'origine allemande, arrivés au XIX^e siècle et largement intégrés à la société américaine, regardent avec méfiance ce mouvement porté par les immigrants d'Europe de l'Est. Pour eux, le judaïsme est une religion, non

une nationalité ; leur patrie est l'Amérique, non une terre lointaine du Levant. L'historien Shalom Goldman note que « le sionisme américain organisé a connu un déclin durant la majeure partie des années 1930 » et « se trouvait au bord de l'effondrement total à la fin de la décennie »²³.

La situation change avec la Seconde Guerre mondiale. En mai 1942, la Conférence de Biltmore – réunion extraordinaire tenue au New York Biltmore Hotel en lieu et place du Congrès sioniste mondial rendu impossible par la guerre – rassemble 600 délégués de 18 pays en présence de Chaïm Weizmann et David Ben Gourion²⁴. Pour la première fois, les organisations sionistes américaines réclament ouvertement la création d'un « Commonwealth juif » en Palestine. La révélation progressive de l'ampleur de la Shoah renforce cette revendication. Mais l'opposition ne désarme pas. La même année, l'American Council for Judaism (ACJ) est fondé par un groupe de rabbins réformés, conduits par Louis Wolsey, pour combattre le sionisme²⁵. Sous la direction de Lessing Rosenwald, héritier de la fortune Sears Roebuck²⁶, et du rabbin Elmer Berger, l'ACJ devient le porte-parole le plus articulé de l'antisionisme juif américain²⁷.

Au Canada, le paysage est différent. La communauté juive, plus petite et plus récente, est presque exclusivement composée de Juifs d'Europe de l'Est, orthodoxes dans leur pratique religieuse et généralement favorables au sionisme²⁸. Contrairement à ce qui peut être observé aux États-Unis, il n'existe pas au sein de la communauté juive canadienne de division notable entre pro- et antisionistes. Bernard Figler, dans son bilan de 1961, note que « le Juif canadien a été, dans l'ensemble, plus solidement sioniste que son homologue américain »²⁹.

L'historien Michael Brown a théorisé ces « chemins divergents » dont les raisons sont multiples : religieuses, philosophiques, politiques, démographiques. La différence centrale tient cependant à l'expression très différente du nationalisme dans les deux pays. Aux États-Unis, les Juifs pouvaient se réclamer d'un droit à être là (*claim to be there by right*), dans une nation qui proclamait l'ouverture à tous, exigeant toutefois en contrepartie un « droit d'entrée » fait d'acculturation et d'allégeance totale³⁰. Au Canada, ce droit ne pouvait être revendiqué de la même manière. La rivalité structurelle entre le Canada anglais et le Canada français, en monopolisant le débat identitaire national, empêchait l'émergence d'une identité canadienne inclusive où d'autres minorités auraient pu pleinement trouver leur place³¹. Cette configuration paradoxale a favorisé le

sionisme au nord, tandis que le *melting pot* américain, en offrant aux Juifs une voie d'intégration nationale exigeante mais ouverte, rendait le nationalisme juif moins nécessaire au sud.

Cette dynamique se traduit concrètement dès 1899, lorsque Clarence de Sola, homme d'affaires montréalais, fonde la Federation of Zionist Societies of Canada, unifiant des groupes de Montréal à Winnipeg. L'historien Gerald Tulchinsky a mis en lumière cette singularité : une fusion entre « judéité » et « canadianité » qui permettait aux Juifs canadiens de se définir simultanément comme Canadiens, Juifs et sionistes, là où leurs coreligionnaires américains devaient choisir. En 1941, la Canadian Zionist Convention adopte une résolution demandant que la Palestine devienne un dominion du Commonwealth britannique³². Une revendication prudente, qui ménage la loyauté impériale tout en affirmant l'objectif sioniste.

L'opposition juive au sionisme : orthodoxes, libéraux, socialistes

Quelle était la réalité du soutien juif au sionisme ? Les données de 1913 – les plus récentes alors disponibles – révélaient un mouvement encore très minoritaire : environ un Juif sur cent à travers le monde s'était affilié à une organisation sioniste. Même aux États-Unis, où la Fédération sioniste revendiquait 175 000 adhérents en 1919, les partisans du mouvement restaient marginaux au sein d'une communauté largement indifférente, voire hostile. Les cercles dirigeants britanniques n'en demeuraient pas moins convaincus que l'immense majorité des Juifs soutenaient la cause nationale, une illusion qui en dit long sur les représentations de l'époque³³.

L'opposition juive au sionisme ne se réduit pas à l'American Council for Judaism. Elle traverse toutes les composantes du monde juif – religieuses, politiques, sociales – et s'enracine dans des traditions intellectuelles distinctes³⁴.

Pour les rabbins ultraorthodoxes, le sionisme constitue une usurpation du plan divin. Selon la tradition, seul le Messie peut restaurer le royaume d'Israël ; les hommes qui prétendent hâter ce processus par des moyens politiques commettent un péché d'orgueil. Le mouvement Agoudat Israël, fondé en 1912, incarne cette opposition religieuse, bien qu'il finisse par s'accommoder de l'État après 1948. D'autres, comme le mouvement Satmar, vont plus loin : ils voient dans le sionisme une forme d'idolâtrie – le culte de la terre et de la nation substitué au culte de Dieu – et maintiennent cette position intransigeante jusqu'à aujourd'hui³⁵.

Les Juifs libéraux, notamment ceux du mouvement réformé (*Reform*) aux États-Unis, s'opposent au sionisme pour des raisons inverses. Pour eux, le judaïsme est une religion universelle, non une nationalité particulière. La Plateforme de Pittsburgh, adoptée en 1885 par les rabbins « réformés » américains, affirme que les Juifs ne constituent plus une nation et n'aspirent plus à un retour en Palestine. Ce judaïsme réformé – à ne pas confondre avec le judaïsme libéral français, plus mesuré – domine alors les élites juives américaines d'origine allemande. Il a rompu avec l'observance traditionnelle, abandonné l'hébreu au profit de l'anglais dans la liturgie, et fait du judaïsme une religion éthique plutôt que l'identité d'un peuple en exil. Pour ces rabbins, prier pour le « retour à Sion » est un archaïsme ; leur Terre promise, c'est l'Amérique. En 1897, la Central Conference of American Rabbis adopte une résolution désapprouvant « toute tentative d'établir un État juif » : « Sion était un bien précieux du passé [...] en tant que tel, c'est un souvenir sacré, mais ce n'est pas notre espoir pour l'avenir. »³⁶

L'opposition socialiste juive constitue un troisième courant, particulièrement vigoureux en Europe de l'Est et parmi les immigrants récents en Amérique du Nord. Le Bund – Union générale des travailleurs juifs de Lituanie, Pologne et Russie, fondée en 1897 – incarne cette tendance. Pour les bundistes, l'émancipation des Juifs passe par la révolution sociale et l'autonomie culturelle en diaspora, non par l'émigration vers la Palestine. Ils défendent le yiddish comme langue nationale et rejettent l'hébreu moderne promu par les sionistes. Aux États-Unis, le Workmen's Circle (ou Arbeter Ring), fondé en 1900, porte des positions similaires : solidarité ouvrière, laïcité militante, attachement à la culture yiddish. Ces socialistes juifs voient dans le sionisme une diversion nationaliste détournant le prolétariat juif de la lutte des classes. Leur influence décline après 1945, lorsque la Shoah anéantit les communautés juives d'Europe de l'Est qui formaient leur base sociale.

À ces oppositions au sionisme s'ajoute une fracture interne au mouvement lui-même. En 1935, Vladimir Ze'ev Jabotinsky claque la porte de l'Organisation sioniste mondiale pour fonder la Nouvelle Organisation sioniste. Contre le « gradualisme » de Weizmann, qui négocie pied à pied avec Londres, il exige un État juif immédiat sur les deux rives du Jourdain, Palestine et Transjordanie comprises. Ses partisans, souvent jeunes, souvent d'Europe de l'Est, ne croient ni à la patience ni à la diplomatie. Cette droite sioniste reste minoritaire avant 1948. Elle ne le restera pas : le Likoud de Menahem Begin qui prend le pouvoir en 1977 en sera l'héritier direct³⁷.

Orthodoxes contre séculiers, réformés contre traditionalistes, bundistes contre nationalistes, gradualistes contre maximalistes : le sionisme juif n'était pas un bloc, mais un champ de bataille. C'est précisément parce qu'il ne pouvait compter sur l'unanimité des siens qu'il dut chercher des alliés ailleurs.

L'accueil réservé à la Déclaration Balfour aux États-Unis confirme ces fractures. Le monde protestant applaudit ; la réponse juive est autrement nuancée. Dans les synagogues réformées, on critique ouvertement l'initiative britannique. Du côté du mouvement ouvrier, le rejet est plus net encore : lors des débats internes à l'American Federation of Labor, les unions de métier comptant une forte proportion de travailleurs juifs immigrés – dans la confection notamment – s'opposent à toute motion de soutien au sionisme. Pour ces militants formés à l'école du syndicalisme et du socialisme, l'avenir se joue dans les luttes sociales américaines, pas dans un hypothétique retour en Palestine³⁸.

Ces oppositions, vigoureuses avant 1948, s'effondrent largement après la création de l'État d'Israël et la révélation de l'ampleur de la Shoah. Un consensus pro-sioniste – impensable avant-guerre – s'instaure alors au sein du judaïsme mondial, la catastrophe européenne ayant tranché un débat que les arguments n'ont pu résoudre. Comme le note l'historien Thomas Kolsky, l'ACJ « avait gagné l'inimitié de la vaste majorité des Juifs américains, qui voyaient le groupe comme indifférent, sinon hostile, aux Juifs qui avaient survécu à l'Holocauste et n'avaient nulle part où aller »³⁹.

Edwin Montagu : une voix prophétique au cœur du pouvoir

Parmi les voix juives qui s'élevèrent contre le sionisme, celle d'Edwin Montagu (1879-1924) se distingue. Non parce qu'elle fut la plus éloquente, mais parce qu'elle émana du cœur même du pouvoir britannique, et parce qu'elle formula, avec une prescience troublante, les objections que l'histoire allait confirmer.

Montagu était l'un des tout premiers Juifs britanniques à siéger au Cabinet. Secrétaire d'État pour l'Inde dans le gouvernement Lloyd George, il fut – avec Lord Curzon – l'un des deux seuls ministres à s'opposer à la Déclaration Balfour. En août 1917, quelques semaines avant la publication de la déclaration, il adresse au Cabinet un mémorandum dont le titre résonne comme un avertissement : *Memorandum on the Anti-Semitism of the Present Government*⁴⁰.

Le texte est d'une franchise brutale. Montagu y voit dans le sionisme une forme d'antisémitisme retourné : en définissant les Juifs comme une nation plutôt qu'une religion, le projet sioniste accrédite les thèses de ceux qui veulent

les exclure des nations européennes.

Il me semble inconcevable que le sionisme soit officiellement reconnu par le Gouvernement britannique, et que M. Balfour soit autorisé à dire que la Palestine doit être reconstituée comme le « foyer national du peuple juif ». Je ne sais pas ce que cela implique, mais je suppose que cela signifie que les mahométans et les chrétiens devront céder la place aux Juifs.

Ces craintes, formulées en 1917, se sont révélées partiellement prophétiques au regard de la politique menée par l'État d'Israël dans les territoires occupés depuis 1967. L'opposition de Montagu ne fut pas entendue. La Déclaration Balfour fut publiée malgré lui. Son mémorandum demeure cependant un rappel salutaire : l'opposition au sionisme ne fut pas seulement le fait d'antisémites ou d'ignorants, elle compta aussi des voix juives au cœur même du pouvoir.

Les angles morts : antisémitisme occidental et faux amis du sionisme

« None is Too Many » : l'Amérique du Nord ferme ses portes

Pendant que le mouvement sioniste se structure – et se divise – en Amérique du Nord, un autre phénomène joue en sa faveur, à son corps défendant : en leur refusant l'asile par antisémitisme, les pays occidentaux vont leur fournir l'argument le plus imparable en faveur d'un État à eux. Aux États-Unis, l'Immigration Restriction Act de 1924 établit des quotas nationaux qui limitent drastiquement l'immigration en provenance d'Europe de l'Est et du Sud, d'où vient la majorité des Juifs. Cette fermeture législative s'inscrit dans un contexte plus large de xénophobie occidentale.

La Conférence d'Évian, en juillet 1938, en offre la démonstration la plus cruelle. Roosevelt convoque trente-deux nations au bord du Léman pour décider du sort des réfugiés qui fuient le Reich. Le résultat tient en une phrase : personne n'en veut. À l'exception de la République dominicaine, aucun pays n'ouvre ses portes. Le Canada se tait. L'Australie résume l'état d'esprit général : « Nous n'avons pas de problème racial et nous ne souhaitons pas en importer un. »⁴¹ Pour Hitler, le message d'Évian était clair. Quatre mois plus tard, la Nuit de Cristal a lieu : dans la nuit du 9 au 10 novembre 1938, le régime nazi déclenche contre les Juifs une vague de pogroms d'une violence sans précédent.

Le Canada n'avait pas fait exception. Derrière son refus d'accueillir des réfugiés se cachait une hiérarchie raciale profondément ancrée. La société a

longtemps entretenu une « gradation raciale dont le sommet était occupé par une population blanche, anglo-saxonne-celte et protestante, et la base, par ceux qui ne pouvaient être considérés comme assimilables : les Noirs, les Asiatiques et les Juifs. »⁴² Jusqu'aux années 1960, note l'historien Michael Brown, « l'approche de la vie publique signifiait qu'il n'y avait pas de place légitime, du moins théoriquement, pour les non-chrétiens »⁴³.

None is Too Many – « Aucun, c'est déjà trop ». La formule, attribuée à un haut fonctionnaire de l'Immigration canadienne, est devenue le titre d'un livre classique d'Irving Abella et Harold Troper⁴⁴. Elle résume en quatre mots la politique d'Ottawa face aux réfugiés juifs. Entre 1933 et 1947, moins de 5000 réfugiés juifs sont admis au Canada, alors que des centaines de milliers cherchent désespérément à fuir l'Europe nazie⁴⁵. Pierre Anctil souligne que « la plus grande menace à l'endroit des intérêts juifs émergea du côté des bureaucrates anglophones fédéraux qui s'opposaient farouchement à l'immigration juive »⁴⁶. Gerald Tulchinsky invite cependant à nuancer : l'antisémitisme canadien s'inscrit dans un contexte plus large de crise économique et de xénophobie généralisée qui frappait aussi les Noirs, les Asiatiques, les Italiens et d'autres, tous jugés « indésirables »⁴⁷.

Cette ambivalence se retrouve jusque dans les communautés juives établies. Certains sionistes juifs canadiens, bien intégrés dans la société nord-américaine, voyaient dans l'arrivée massive de réfugiés d'Europe de l'Est un risque de déséquilibrer leur situation durement acquise. La focalisation des efforts sur la levée de fonds pour la Palestine apparaissait ainsi comme une solution pratique face à une immigration qui pourrait « remettre en question, par leur pauvreté, le statut qu'ils avaient réussi à obtenir »⁴⁸.

L'antisémitisme pèse sur les activités de lobbying juif. La communauté, peu nombreuse⁴⁹, adopte une stratégie de discrétion. « Le lobbying devait se faire par l'intermédiaire d'amis à la cour, Juifs ou autres, et devait être entrepris de manière à ne pas focaliser l'attention sur la communauté juive et à ne pas risquer d'être mal accueilli dans un pays majoritairement chrétien. »⁵⁰ Cette prudence explique en partie le recours aux comités pro-sionistes chrétiens.

En juin 1939, le paquebot allemand *Saint-Louis* erre sur l'Atlantique. À son bord, plus de 900 réfugiés juifs qui ont fui le Reich. Cuba les a refoulés. Les États-Unis ont refusé de les accueillir. Le navire met le cap vers le Canada, dernier espoir. À Ottawa, le gouvernement King délibère. La réponse tombe : non. Le *Saint-Louis* repart vers l'Europe. Près de 250 de ses passagers mourront

dans les camps d'extermination nazis⁵¹.

Cet antisémitisme occidental offrira paradoxalement au sionisme son argument le plus puissant : si l'Occident ne veut pas des Juifs, alors il leur faut une patrie à eux.

Le britanno-israélisme : rebâtir Israël sans les Juifs ?

Face à l'hostilité de l'establishment et aux portes fermées de l'Occident, les sionistes juifs cherchent des alliés parmi les chrétiens. Mais tous les soutiens ne se valent pas, et certaines amitiés dissimulent des ambiguïtés profondes. Le britanno-israélisme en offre un exemple frappant. Ce mouvement, dont les fondements doctrinaux ont été exposés dans la première partie, connaît une évolution significative dans l'entre-deux-guerres⁵².

Au Canada, la British-Israel World Federation (BIWF) dispose d'une organisation structurée, avec des antennes dans plusieurs provinces et un « Dominion Commissioner » en la personne du révérend Ernest James Springett (1878-1955)⁵³. Le mouvement bénéficie de soutiens prestigieux au sein de l'Empire. La princesse Alice d'Albany, petite-fille de la reine Victoria et épouse du gouverneur général du Canada Lord Alexander Athlone (1940-1946), figure parmi les parrains de la BIWF⁵⁴. Plus remarquable encore, une lettre du futur roi George VI, datée de 1922 et rendue publique en 1996, témoigne de son adhésion personnelle : « Je suis sûr que cette affaire du British-Israelism est vraie. J'ai beaucoup lu à ce sujet récemment et tout, aussi significatif ou anodin soit-il, indique que nous sommes "la race élue". »⁵⁵

Logo de la British-Israel World Federation (s.d.)

Ce logo de la British-Israel World Federation (BIWF) condense les principaux éléments doctrinaux du mouvement britanno-israélite : l'identification des peuples anglophones aux tribus perdues d'Israël (« We Are Israel »), l'alliance symbolique entre le Royaume-Uni et les États-Unis (drapeaux convergents), la légitimation scripturaire (Genèse 35,11 : « A Nation and a Company of Nations shall be of thee ») et la centralité de la Bible. L'œil dans le triangle évoque un symbolisme providentiel et maçonnique assumé par le mouvement.



Logo de la British-Israel World Federation (BIWF) en page de garde de *British Israel World Federation (Canada)*.

Does Canada Need A New Flag ?, Toronto, British Israel World Federation (Canada), 1958
Bibliothèque et Archives Canada, Ottawa, JC 347 C23 D64.
© Laurent Tessier (photo, 2019).

À partir du milieu des années 1930, les dirigeants du Congrès juif canadien (CJC) – organisation fondée en 1919 pour représenter l’ensemble de la communauté juive canadienne et défendre ses intérêts – s’interrogent sur l’attitude à adopter face à ce mouvement. La correspondance interne révèle une tension constante. D’un côté, le révérend Springett n’hésite pas à citer les *Protocoles des Sages de Sion* lors de ses interventions publiques⁵⁶. De l’autre, certains responsables du CJC y voient une « merveilleuse opportunité » de travail éducatif avec une organisation « amicale ».

L’automne 1936 met en lumière les divergences d’approche entre organisations juives canadiennes et américaines. Richard E. Gutstadt, directeur de l’Anti-Defamation League (ADL) de B’nai B’rith à Chicago, prononce plusieurs discours à Montréal accusant le mouvement britanno-israélite d’antisémitisme⁵⁷. La réaction du CJC est immédiate – et surprenante. H.M. Caiserman, secrétaire général du Congrès, publie une réponse dans la *Montreal Gazette* pour défendre la BIWF, qualifiant les accusations de « malentendu très regrettable »⁵⁸.

Gutstadt tente de clarifier : ce qu’il visait, c’était l’Anglo-Saxon Federation états-unienne, qui « base sa philosophie sur la théorie britanno-israélite » et a « très clairement manifesté des tendances antisémites »⁵⁹. Sa mise au point révèle une réalité que les Canadiens perçoivent de plus en plus nettement : le

mouvement évolue différemment selon les pays. Si la BIWF britannique et ses antennes de l'Est canadien conservent une certaine respectabilité, les branches de l'Ouest canadien et des États-Unis – particulièrement sur la côte Pacifique – affirment de plus en plus ouvertement des positions antisémites⁶⁰.

Dans les années 1940, la vigilance du CJC s'accroît. Des enquêteurs sont missionnés pour infiltrer les réunions du mouvement. Les rapports confirment une géographie particulière de la dérive : certains leaders canadiens se rendent régulièrement aux États-Unis pour des rassemblements sur la côte ouest. Les enquêtes révèlent « un discours antisémite, peut-être plus ouvertement assumé sur le sol américain qu'au Canada », et surtout « une dynamique de réseau très développée sur la côte pacifique, de part et d'autre de la frontière ». Le CJC distingue soigneusement la BIWF officielle, dont la littérature reste « plus ou moins favorable aux Juifs », des branches dissidentes qui diffusent ouvertement les *Protocoles des Sages de Sion*.

Le britanno-israélisme représente ainsi un cas limite du sionisme chrétien, et un révélateur des différences transatlantiques. Prosioniste en apparence – puisqu'il croit à la restauration d'Israël –, le mouvement relativise en réalité la place des Juifs dans le plan divin. Pour les organisations sionistes juives, l'approche diffère selon les pays : l'ADL américaine dénonce frontalement, le CJC canadien préfère le dialogue et la surveillance discrète. Cette alliance de circonstance exige une vigilance constante et une diplomatie délicate, à la frontière entre pragmatisme et compromission.

Le passage de témoin : du déclin britannique à l'essor américain

Au sortir de l'entre-deux-guerres, le mouvement sioniste se trouve à la croisée des chemins. D'un côté, la Grande-Bretagne, qui avait porté le projet sur les fonts baptismaux, se désengage progressivement. De l'autre, l'antisémitisme occidental, en fermant les portes de l'émigration, renforce l'argument en faveur d'un État juif. Et l'Amérique du Nord, où vivent désormais les plus importantes communautés juives du monde, devient le nouveau terrain de jeu du lobbying sioniste.

Ce transfert du centre de gravité n'est pas fortuit. Il reflète en partie une évolution religieuse profonde des deux côtés de l'Atlantique. En Grande-Bretagne, l'évangélisme qui avait porté la Déclaration Balfour connaît un déclin marqué. Entre 1911 et 1955, la fréquentation des Églises protestantes chute de 21 %, alors même que la population augmente⁶¹. La Grande Guerre a ébranlé la

foi de nombreux Britanniques ; le rationalisme séculier, la critique biblique et la théorie de l'évolution sapent l'autorité des Écritures. Comme le note David Schmidt : « En Grande-Bretagne, avec la perte de confiance dans l'autorité des Écritures, il n'y avait plus de croyance fervente dans les prophéties de la Bible. »⁶² Les hommes d'État imprégnés de culture biblique tels Lloyd George et Balfour ne sont pas remplacés par des successeurs animés des mêmes convictions.

Ce changement se traduit dans le discours officiel. En 1939, le Premier ministre Neville Chamberlain expose crûment le nouvel arbitrage devant le Comité ministériel pour la Palestine : « Si nous devons offenser un camp, offensoons les Juifs plutôt que les Arabes. »⁶³ Anthony Eden, ministre des Affaires étrangères du gouvernement Churchill (1940-1945), confie dans le même esprit : « Si je dois avoir des préférences, laissez-moi vous murmurer à l'oreille que je préfère les Arabes aux Juifs. » En 1947, son successeur travailliste Ernest Bevin avoue devant la Chambre des communes son embarras face à l'ambiguïté originelle de la Déclaration Balfour : « Je suis désolé de ne pouvoir donner une définition précise [du foyer national juif], et Balfour est mort. »⁶⁴ Au-delà de son contexte immédiat – Bevin répondait à un député qui lui demandait de définir le mot « national » –, la formule sonne comme un aveu d'abandon : en trente ans, la Grande-Bretagne est passée de la promesse à l'impasse.

Le parcours de Josiah Wedgwood (1872-1943) illustre cette marginalisation. Député libéral puis travailliste pendant près de quatre décennies, fervent sioniste chrétien, il avait proposé dans les années 1920 de faire de la Palestine le « septième dominion » de l'Empire – une idée qui ne trouva jamais d'écho au gouvernement⁶⁵. En 1942, constatant l'impuissance britannique, Wedgwood suggéra de transférer le mandat aux États-Unis, estimant que seule l'Amérique avait désormais la volonté et les moyens de mener le projet sioniste à son terme⁶⁶. Il mourut en juillet 1943, ayant « troqué le pouvoir d'agir contre le pouvoir de critiquer »⁶⁷, selon la formule de Leonard Stein⁶⁸. Avec lui disparaissait l'une des dernières grandes voix du sionisme chrétien britannique.

Aux États-Unis, la trajectoire est inverse. La proportion d'Américains fréquentant une Église passe de 17 % en 1776 à 37 % en 1860, puis à 56 % en 1926⁶⁹. Pendant la Seconde Guerre mondiale, alors que la pratique religieuse décline en Grande-Bretagne, elle progresse aux États-Unis : entre 1939 et 1945, les trois plus grandes dénominations protestantes (baptistes du Sud, méthodistes,

presbytériens) gagnent près de deux millions de membres, soit une croissance de 14 %⁷⁰. Cette vitalité religieuse américaine constituera un facteur déterminant lorsque, en 1948, les États-Unis seront la première nation à reconnaître le nouvel État juif – mais avant d’en arriver là, il nous faut revenir aux années 1930 et aux comités prosionistes chrétiens qui se structurent alors des deux côtés de l’Atlantique.

Dans ce transfert de leadership se noue, des deux côtés de la frontière canado-américaine, un partenariat inédit entre sionistes juifs et chrétiens. Dès le début des années 1930, aux États-Unis, puis une décennie plus tard au Canada, des comités prosionistes composés exclusivement de chrétiens voient le jour – financés et pilotés en coulisses par les organisations sionistes juives. Comme le résumera Bernard Figler : « Le Juif par ses moyens matériels, le chrétien par son soutien moral. »⁷¹ Le passage de témoin entre Londres et Washington ouvre une double interrogation : Israël aurait-il vu le jour en 1948 sans le sionisme chrétien britannique ? Pourrait-il perdurer sans le sionisme chrétien américain ?

1. « Memorandum by Mr. Balfour (Paris) Respecting Syria, Palestine and Mesopotamia », PRO FO 371/4183- 4185. Reproduit dans Walid KHALIDI (dir.), *From Haven to Conquest : Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948*, Beyrouth, Institute for Palestine Studies, 1971.

2. En Grande-Bretagne, le terme « non conformiste » (*Nonconformist*) désigne les protestants n’appartenant pas à l’Église d’Angleterre établie : méthodistes, baptistes, congrégationalistes, presbytériens, quakers, etc. Ces milieux dissidents, particulièrement influents dans les classes moyennes et populaires britanniques aux XIX^e et XX^e siècles, se caractérisaient souvent par une piété biblique intense et une lecture attentive des prophéties de l’Ancien Testament concernant le retour d’Israël.

3. Lloyd GEORGE, discours devant la Jewish Historical Society of England en 1925, cité dans Stephen SIZER, *Christian Zionism : Road Map to Armageddon ?*, Leicester, InterVarsity Press, 2004, p. 63.

4. Milton VIORST, *Zionism : The Birth and Transformation of an Ideal*, New York, Thomas Dunne Books/St. Martin’s Press, 2016, chap. 2 (« Chaim Weizmann »).

5. Blanche E. C. DUGDALE, *Arthur James Balfour : First Earl of Balfour*, London, Hutchinson, 1936, vol. I, p. 324.

6. Donald M. LEWIS, *The Origins of Christian Zionism : Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 329.

7. Tom SEGEV, *One Palestine, Complete : Jews and Arabs Under the British Mandate*, New York, Metropolitan Books, 2000, p. 33.

8. Michael BROWN, « Zionism in the Pre-Statehood Years : The Canadian Response »,

in : Ruth KLEIN et Frank DIMANT (dir.), *From Immigration to Integration. The Canadian Jewish Experience : A Millennium Edition*, Toronto, Institute of International Affairs, B'nai Brith Canada, 2001, p. 127. Lord Tweedsmuir, Écossais et fils d'un pasteur de l'Église libre d'Écosse, fut gouverneur général du Canada de 1935 à 1940. Richard B. Bennett (1870-1947), de confession méthodiste, chef du Parti progressiste-conservateur, fut Premier ministre du Canada de 1930 à 1935.

[9.](#) Arthur BALFOUR, « Introduction », in : Nahum SOKOLOW, *History of Zionism, 1600-1918*, London, Longmans, Green and Co., 1919, p. XXX. Nahum Sokolow (1860-1936), journaliste et diplomate sioniste d'origine polonaise, joua un rôle décisif dans les négociations qui aboutirent à la Déclaration Balfour. Il présida l'Organisation sioniste mondiale de 1931 à 1935.

[10.](#) Sonia DAYAN-HERZBRUN. *Le sionisme, une invention européenne. Genèse d'une idéologie*, Montréal, Lux, 2025, p. 38.

[11.](#) Propos de Balfour rapportés par Weizmann à Ahad Ha'am, cités dans Leonard STEIN, *The Balfour Declaration*, London, Vallentine Mitchell, 1961, p. 154.

[12.](#) Entretien Balfour-Wolf, janvier 1917, rapporté dans Leonard STEIN, *The Balfour Declaration*, p. 164.

[13.](#) Brian KLUG, *Being Jewish and Doing Justice : Bringing Argument to Life*, London, Vallentine Mitchell, 2011, p. 210.

[14.](#) Témoignage de Leopold Amery devant la Commission anglo-américaine, cité dans David GILMOUR, « The Unregarded Prophet : Lord Curzon and the Palestine Question », *Journal of Palestine Studies* 25(3), 1996, pp. 60-68, ici p. 64. La Commission anglo-américaine d'enquête (Anglo-American Committee of Inquiry), créée en novembre 1945 à l'initiative des gouvernements britannique et américain, était chargée d'examiner la situation des Juifs rescapés en Europe et la question de l'immigration en Palestine. Son rapport, remis en avril 1946, recommanda notamment l'admission immédiate de 100 000 Juifs en Palestine.

[15.](#) Lettre de Balfour à Lady Elcho, citée dans Ronald SANDERS, *The High Walls of Jerusalem*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1984, p. 119.

[16.](#) Lettre du grand rabbin Jacob Meir à Lord Curzon, Foreign Office, 16 octobre 1920, citée dans David W. SCHMIDT, *Partners Together in This Great Enterprise : The Role of Christian Zionism in the Foreign Policies of Britain and America in the Twentieth Century*, Maitland (FL), Xulon Press, 2011, p. 4.

[17.](#) Sur la grande révolte et ses racines, voir Oren KESSLER, *Palestine 1936 : The Great Revolt and the Roots of the Middle East Conflict*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023 (lauréat du Sami Rohr Prize 2024). Sur la question foncière spécifiquement, l'ouvrage de référence reste Kenneth W. STEIN, *The Land Question in Palestine, 1917-1939*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

[18.](#) Palestine Royal Commission, *Report* (Cmd. 5479), London, HMSO, 1937. Pour une analyse, voir Benny MORRIS, *Righteous Victims : A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001*, New York, Vintage, 2001, pp. 136-144.

[19.](#) Rashid KHALIDI, *The Hundred Years' War on Palestine : A History of Settler*

Colonialism and Resistance, 1917–2017, New York, Metropolitan Books, 2020, p. 32.

[20.](#) Mémoire de Balfour à Lord Curzon, 11 août 1919. Voir Doreen INGRAMS (éd.), *Palestine Papers 1917-1922 : Seeds of Conflict*, London, John Murray, 1972, p. 73 ; Regina SHARIF, *Non-Jewish Zionism : Its Roots in Western History*, London, Zed Books, 1983, p. 78.

[21.](#) David W. SCHMIDT, *Partners Together* chapitre 4. Robert Cecil, vicomte Cranborne (1893-1972), fut secrétaire d'État aux Colonies de 1942 à 1945, puis de nouveau de 1951 à 1952. Il hérita du titre de 5^e marquis de Salisbury en 1947. Petit-fils du Premier ministre Robert Gascoyne-Cecil (3^e marquis), il appartenait à l'une des grandes familles politiques conservatrices britanniques.

[22.](#) David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel : A Study in Canadian Foreign Policy*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, p. 16.

[23.](#) Shalom GOLDMAN, *Zeal of Zion*, p. 247. Les effectifs de la Zionist Organization of America chutèrent de 147 551 membres en 1918 à 44 280 en 1939.

[24.](#) Chaïm Weizmann était alors président de l'Organisation sioniste mondiale et David Ben Gourion président de l'Agence juive. Sur la Conférence de Biltmore, voir Melvin I. UROFSKY, *American Zionism from Herzl to the Holocaust*, Garden City (NY), Anchor Press, 1975.

[25.](#) L'ACJ proteste contre une résolution de la Central Conference of American Rabbis (CCAR) soutenant la création d'une « armée juive » en Palestine. Cf. Thomas A. KOLSKY, *Jews Against Zionism : The American Council for Judaism, 1942-1948*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.

[26.](#) Sears, Roebuck and Company, fondée en 1892, fut longtemps le plus grand groupe de distribution aux États-Unis.

[27.](#) Lessing Rosenwald (1891-1979) fut président du conseil d'administration de Sears, Roebuck and Company de 1932 à 1939. Le rabbin Elmer Berger fut directeur exécutif de l'ACJ jusqu'en 1968. L'ACJ connaîtra des dissensions internes après la guerre des Six Jours (1967), mais demeurera actif jusqu'à nos jours.

[28.](#) David Bercuson précise que « la communauté juive canadienne était plus uniforme que celle des États-Unis, étant presque exclusivement composée de Juifs d'Europe de l'Est qui étaient principalement orthodoxes dans leur religion et plus sionistes en politique que les Juifs d'Europe occidentale ». Voir David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, p. 15.

[29.](#) Bernard FIGLER, *History of the Zionist Ideal in Canada*, p. 8.

[30.](#) Michael BROWN, « Divergent Paths : Early Zionism in Canada and the United States », *Jewish Social Studies* 44(2), 1982, pp. 149-168, ici pp. 163-164.

[31.](#) ID., *Jew or Juif ? Jews, French Canadians, and Anglo-Canadians : 1759-1914*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1986.

[32.](#) Gerald TULCHINSKY, *Canada's Jews : A People's Journey*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, pp. 165, 330.

[33.](#) David FROMKIN, *A Peace to End All Peace : The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, New York, Avon Books, 1989, pp. 294, 300.

[34.](#) Yakov RABKIN, *Au nom de la Torah*. Voir également Ilan GREILSAMMER, « Le sionisme face à ses contradicteurs juifs », *Raisons politiques* 26, 2007, pp. 131-147 ; et pour une perspective contemporaine, Georges BENSOUSSAN, *Un nom impérissable. Israël, le sionisme et la destruction des Juifs d'Europe (1933-2007)*, Paris, Seuil, 2008.

[35.](#) Agoudat Israël fut fondé en 1912 à Katowice (Pologne) par des rabbins orthodoxes opposés au sionisme politique, qu'ils jugeaient incompatible avec l'attente du Messie. Après 1948, le mouvement finit toutefois par s'accommoder de l'État d'Israël, participant même à ses institutions politiques. Le mouvement Satmar, fondé par le rabbin Joel Teitelbaum (1887-1979) après son installation à Brooklyn en 1946, adopta une position plus radicale : tout État juif établi avant la venue du Messie constitue une transgression du plan divin. Cette opposition intransigeante perdure aujourd'hui parmi les dizaines de milliers de Satmar établis principalement dans l'État de New York.

[36.](#) Central Conference of American Rabbis, *Yearbook* 7, 1897, pp. xii-xiii.

[37.](#) Sur Jabotinsky et le révisionnisme, voir Colin SHINDLER, *The Rise of the Israeli Right : From Odessa to Hebron*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015. Pour une synthèse en français sur la filiation entre le révisionnisme et le Likoud contemporain, voir Jean-Pierre FILIU, *Main basse sur Israël. Netanyahou et la fin du rêve sioniste*, Paris, La Découverte, 2019, en particulier le chapitre 1 (« L'héritage révisionniste »).

[38.](#) Sheila Stern POLISHOOK, « The American Federation of Labor, Zionism and the First World War », *American Jewish Historical Quarterly* 65(3), 1976, pp. 228-244.

[39.](#) Murray POLNER, « Israel Haunted », *The New York Times*, 14 octobre 1990.

[40.](#) Edwin MONTAGU, *Memorandum on the Anti-Semitism of the Present (British Government)*, soumis au Cabinet britannique le 23 août 1917 (Great Britain, Public Record Office, Cab. 24/24). Une traduction française est disponible dans Béatrice ORÈS, Michèle SIBONY et Sonia FAYMAN (éd.), *Antisionisme, une histoire juive*, Paris, Syllepse, 2023, pp. 107-111.

[41.](#) Sur la Conférence d'Évian, voir Salomon ADLER-RUDEL, « The Evian Conference on the Refugee Question », *Leo Baeck Institute Year Book* 13, 1968, pp. 235-273 ; Richard BREITMAN et Allan J. LICHTMAN, *FDR and the Jews*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, chap. 5.

[42.](#) Michael BROWN, « Divergent Paths... », p. 161.

[43.](#) Sur l'antisémitisme au Canada, voir Pierre ANCTIL et Ira ROBINSON, « Introduction. L'antisémitisme au Québec », *Globe* 18(1), 2015, pp. 13-17.

[44.](#) Irving M. ABELLA et Harold M. TROPER, *None is Too Many : Canada and the Jews of Europe, 1933-1948* (1982), Toronto, University of Toronto Press, 2012.

[45.](#) Les restrictions ne furent levées qu'après la guerre. En 1947, Ottawa autorisa l'admission de 1000 orphelins juifs ; l'année suivante, sous la pression des besoins de main-d'œuvre, les politiques d'immigration furent progressivement libéralisées. Entre 1947 et 1957, environ 35 000 survivants de la Shoah s'installèrent au Canada. Voir Adara GOLDBERG, *Holocaust Survivors in Canada : Exclusion, Inclusion, Transformation, 1947-1955*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2015.

[46.](#) Pierre ANCTIL, *Trajectoires juives au Québec*, Québec, Presses de l'Université

Laval, 2010.

[47.](#) Gerald Tulchinsky note qu'une nation encore meurtrie par les pertes de la Grande Guerre, ravagée par la dépression économique n'aurait probablement pas pu faire beaucoup mieux pour sauver les réfugiés juifs. Voir Gerald TULCHINSKY, « In Praise of History and Historians », *Canadian Jewish Studies/Études juives canadiennes* 35, 2023, pp. 95-105, ici pp. 98-99.

[48.](#) Gerald TULCHINSKY, *Canada's Jews*, p. 170.

[49.](#) En 1941, le Canada compte près de 150 000 Juifs pour une population de 11 500 000 habitants, soit 1,3 % de la population totale. Cf. Louis ROSENBERG, « The Jewish Population of Canada : A Statistical Summary from 1850 to 1943 », *American Jewish Year Book* 48 [1946-1947], p. 35.

[50.](#) David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, p. 194. Sur ces stratégies de contournement et la mobilisation – marginale et isolée – des associations juives et non juives face au refus gouvernemental, voir aussi Annelise RODRIGO, *Sauver les plus irremplaçables ? Une histoire du refuge canadien par les associations pendant la Seconde Guerre mondiale*, thèse de doctorat, Université Toulouse-Jean Jaurès, 2019.

[51.](#) Le 7 novembre 2018, le Premier ministre Justin Trudeau a présenté des excuses officielles au nom du Canada pour le refus d'accueillir les passagers du *Saint-Louis*.

[52.](#) Voir *supra*, pp. 78-82. Pour rappel, le *British-Israelism* est une doctrine apparue au XIX^e siècle selon laquelle les peuples anglo-saxons seraient les descendants des « dix tribus perdues » d'Israël. Ses adeptes croient que les Britanniques – et par extension les Américains, Canadiens, Australiens – sont le « véritable Israël » biblique, héritiers des promesses faites à Abraham. Cette croyance conduit à un paradoxe : les britanno-israélites soutiennent la restauration d'Israël en Palestine, mais relativisent la place des Juifs dans le plan divin, puisque ce sont les Anglo-Saxons, et non les Juifs, qui seraient le peuple élu. Le mouvement atteint son apogée dans l'entre-deux-guerres, avec des ramifications dans tout l'Empire britannique. À ce sujet lire Michael BARKUN, *Religion and the Racist Right* ; Aidan COTTRELL-BOYCE, *Israelism in Modern Britain*.

[53.](#) Au lendemain de sa mort, Howard B. Rand, le leader du mouvement britanno-israélite aux États-Unis durant les années 1920, évoque « un grand prince [qui] était tombé en Israël ». Voir Louis TALBOT, *What's wrong with Anglo-Israelism ?*, Findlay (OH), Dunham, 1956, p. 6.

[54.](#) La liste des parrains de la BIWF figure dans les publications officielles de la fédération. Cf. « A Challenge to Thinking People », tract publié par la British Israel World Federation (Canada), Toronto, non daté. AJCAD, CJC, ZA, 1947, box 8, file 96.

[55.](#) *The Independent* 2, 954, 6 avril 1996, p. 6, in : Aidan COTTRELL-BOYCE, *Israelism in Modern Britain*, p. 9.

[56.](#) Leo Mahrer à H.M. Caiserman, 26 août 1934, AJCAD, CJC, ZA 1934, box 4, file 23.

[57.](#) H. M. Caiserman à Richard E. Gutstadt, 2 décembre 1936, AJCAD, CJC, ZA 1936, box 2, file 23.

[58.](#) H. M. Caiserman au rédacteur en chef de la *Montreal Gazette*, 9 novembre 1936,

AJCAD, CJC, ZA 1936, box 2, file 23.

[59.](#) Richard E. Gutstadt à H. M. Caiserman, 9 décembre 1936, AJCAD, CJC, ZA 1936, box 2, file 23.

[60.](#) Michael BARKUN, *Religion and the Racist Right*, pp. 47-51.

[61.](#) Roger FINKE et Rodney STARK, *The Churching of America, 1776-1990 : Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, (1992) 2000², p. 16.

[62.](#) David W. SCHMIDT, *Partners Together*, conclusion. L'auteur tend à faire du facteur religieux la variable explicative principale du retrait britannique. Sans nier l'importance du déclin évangélique, d'autres facteurs ont pesé : l'épuisement de l'Empire après 1945, la pression américaine, la violence des groupes armés juifs (Irgoun, Lehi), et le repositionnement stratégique britannique vers les États arabes producteurs de pétrole. Voir également Callum G. BROWN, *The Death of Christian Britain : Understanding Secularisation 1800-2000*, London, Routledge, 2001 ; Grace DAVIE, *La religion des Britanniques. De 1945 à nos jours (Religion in Britain Since 1945 : Believing without Belonging, 1994)*, Genève, Labor et Fides (Histoire), 1996.

[63.](#) Propos rapportés dans Douglas FRANTZ et Catherine COLLINS, *Death on the Black Sea : The Untold Story of the Struma and World War II's Holocaust at Sea*, New York, Ecco, 2003.

[64.](#) Déclaration d'Ernest Bevin à la Chambre des communes, 25 février 1947 (*Parliamentary Debates*, House of Commons, 5th Series, vol. 433, col. 1911). Dans ce même discours, Bevin annonce la décision de remettre le problème palestinien aux Nations Unies.

[65.](#) Josiah C. WEDGWOOD. *The Seventh Dominion*, London, Labour Publishing Company, 1928. Voir également Cecil BLOOM, « Josiah Wedgwood and Palestine », *Jewish Historical Studies* 42, 2009, pp. 147-172 ; Norman ROSE, *The Gentile Zionists : A Study in Anglo-Zionist Diplomacy 1929-1939*, London, Frank Cass, 1973, chapitre consacré à cette proposition. À l'image de Monk (cf. chapitre 3) et d'autres dès la fin du XIX^e siècle, Wedgwood recourt au terme de « dominion » pour penser l'avenir juif en Palestine. Qu'un visionnaire canadien des années 1860 et un parlementaire britannique des années 1930 emploient le même vocabulaire institutionnel sans lien documenté direct ne relève pas du hasard : c'est le signe d'un imaginaire impérial-biblique diffus où la Palestine appartient « naturellement » à la sphère britannique, où les Juifs trouveraient leur place dans un cadre protecteur, et où le projet sioniste se pense spontanément dans les catégories de l'Empire. Le sionisme chrétien britannique n'est pas une série d'initiatives individuelles excentriques ; c'est une idéologie qui irrigue les élites impériales sur plusieurs générations.

[66.](#) En mai 1942, Wedgwood proposa au Parlement britannique de transférer le mandat palestinien aux États-Unis, estimant que seule l'Amérique avait la volonté et les moyens de mener le projet sioniste à terme. Cf. David W. SCHMIDT, *Partners Together*.

[67.](#) Joshua B. STEIN, *Our Great Solicitor, Josiah C. Wedgwood and the Jews*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1992, p. 15.

[68.](#) Leonard Stein (1887-1973), secrétaire politique de l'Organisation sioniste mondiale (1920-1929) et président de l'Anglo-Jewish Association (1939-1949), est l'auteur de l'ouvrage de référence *The Balfour Declaration* (1961). Citation rapportée dans Joshua B. STEIN, *Our Great Solicitor*, p. 15.

[69.](#) Roger FINKE et Rodney STARK, *The Churching of America*, p. 16.

[70.](#) Les trois dénominations passèrent de 13 981 000 à 15 939 000 membres entre 1939 et 1945. Données compilées à partir des annuaires des dénominations. Voir Robert WUTHNOW, *The Restructuring of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 17-18.

[71.](#) Bernard FIGLER, *History of the Zionist Ideal in Canada*, p. 7.

Chapitre 5

Les comités proсионistes chrétiens : des États-Unis au Canada (1930-1940)

« Nous sommes très soucieux d'obtenir une opinion publique favorable parmi les chrétiens, car en fin de compte, le problème juif est un problème chrétien. »

Samuel J. Zacks, président de la Zionist Organization of Canada, 1944

Le 17 janvier 1932, au Mayflower Hotel de Washington – dont le nom évoque les Pères pèlerins fondateurs de l'Amérique protestante –, soixante-quinze hommes en tenue de soirée se pressent dans un salon privé. Le vice-président des États-Unis, Charles Curtis, accueille les convives. Autour de lui, le secrétaire à l'Agriculture, les chefs de la majorité à la Chambre et au Sénat, le président de la commission des Affaires étrangères, des gouverneurs, deux secrétaires particuliers du président Herbert Hoover. Aucun n'est juif, et c'est précisément le but. Tous sont là pour lancer l'American Palestine Committee : une organisation créée et financée par des sionistes juifs, mais composée exclusivement de chrétiens. Hoover lui-même envoie un message de soutien, saluant « le sentiment parmi notre peuple en faveur de la réalisation des aspirations séculaires du peuple juif pour la restauration de sa patrie nationale »¹.

Cette soirée inaugure une stratégie qui va structurer le lobbying sioniste pour les décennies à venir. Le chapitre précédent l'a montré : tandis que la Grande-Bretagne se désengage progressivement de ses engagements envers le sionisme, le centre de gravité du mouvement se déplace vers l'Amérique du Nord. En février 1947, Bevin remettra le dossier aux Nations Unies, actant l'impasse britannique, perçue comme un échec pour les sionistes, juifs et chrétiens. Mais dès les années 1930, les sionistes américains ont compris que l'avenir de leur cause se jouerait à Washington autant qu'à Londres. Et dans des sociétés massivement chrétiennes, les organisations juives, représentant une minorité démographique, ont besoin de relais pour porter leur message. La parole d'un

chrétien en faveur du sionisme possède une légitimité que celle d'un Juif ne saurait avoir : elle échappe au soupçon de défendre des intérêts communautaires².

Samuel J. Zacks, président de la Zionist Organization of Canada, résume cette logique sans détour en 1944 : « Nous sommes très soucieux d'obtenir une opinion publique favorable parmi les chrétiens, car en fin de compte, le problème juif est un problème chrétien. »³ Un an plus tard, Arthur W. Roebuck porte cette conviction à la tribune du Parlement à Ottawa. Le Canada, rappelle-t-il, est membre de la Société des Nations qui a confié à la Grande-Bretagne son mandat sur la Palestine. Il a donc le droit – et peut-être le devoir – de dénoncer le Livre blanc de 1939, ce texte qui restreint drastiquement l'immigration juive en Palestine au moment même où les Juifs d'Europe cherchent désespérément un refuge. « La fermeture des portes de la Palestine, conclut Roebuck, n'est pas dans l'intérêt du monde, n'est pas un acte chrétien, ni un acte d'homme d'État. »⁴

Cette logique structure l'ensemble du dispositif. Les organisations sionistes juives financent, organisent, définissent les orientations stratégiques. Les chrétiens recrutés portent le message, signent les pétitions, prennent la parole dans les tribunes publiques, journaux, émissions de radio, dîners de gala. Le modèle trouve son origine en Grande-Bretagne, où un Pro-Palestine Parliamentary Committee existe depuis les années 1920. Lors du débat parlementaire du 17 novembre 1930 sur le Livre blanc de Passfield⁵ – un texte qui, déjà, tentait de limiter l'immigration juive en Palestine –, cette rhétorique atteint une intensité remarquable. Le major Walter Elliot compare explicitement le rôle de l'Empire britannique à celui de Cyrus le Grand, le roi perse qui, au VI^e siècle avant notre ère, permit aux Juifs exilés à Babylone de rentrer en Judée et de reconstruire le Temple de Jérusalem. Lloyd George défend la Déclaration Balfour comme un gage d'honneur des plus grandes nations de la terre. Le député Daniel Hopkin, se définissant comme un non-Juif, déclare qu'aider le sionisme constitue un devoir et un honneur pour la Chambre des communes, préfigurant exactement la logique qui structurera les comités américains. Mais c'est aux États-Unis, dans les années 1930-1940, que la formule atteint sa pleine maturité organisationnelle, avant d'être transposée au Canada.

Le modèle américain

La division du travail

Qui sont ces chrétiens pro-sionistes américains, et comment s'organise leur mouvement ? L'American Palestine Committee (APC) n'est pas une initiative spontanée de chrétiens philosémites. Il est établi sous la directive de la Zionist Organization of America (ZOA), la principale organisation sioniste du pays, qui en définit les objectifs et la stratégie. La même logique préside à la Pro-Palestine Federation of America, fondée en 1930, dont on reparlera. Ces organisations chrétiennes sont donc, dès l'origine, des extensions stratégiques du mouvement sioniste, conçues pour élargir sa base de soutien au-delà de la communauté juive.

Cette architecture organisationnelle repose sur une division du travail implicite, mais rigoureuse. Les organisations juives – ZOA, American Zionist Emergency Council (AZEC)⁶, Agence juive⁷ – définissent la stratégie, fournissent le financement et coordonnent les actions. Les comités chrétiens apportent ce que les sionistes ne peuvent s'offrir eux-mêmes : la légitimité d'une voix non juive et l'accès aux cercles politiques protestants et majoritaires.

En 1945, à la veille de la Conférence de San Francisco – où les nations alliées s'apprêtent à fonder l'Organisation des Nations Unies –, le Christian Council on Palestine et l'APC cosignent une publication, *The Jewish Case : The Place of Palestine in the Solution of the Jewish Question*⁸. Cette brochure déploie méthodiquement l'argumentaire pro-sioniste selon quatre registres : humanitaire (moins de deux millions de survivants européens, selon les estimations), légaliste (chaîne des engagements internationaux de 1917 à 1922), historique (le lien jamais rompu entre le peuple juif et sa terre), stratégique (contribution à l'effort de guerre allié). Elle reproduit le discours de Winston Churchill aux Communes le 23 mai 1939, dans lequel le futur Premier ministre dénonçait le Livre blanc comme une « pétition en faillite morale et physique » et comparait cette politique à un nouveau « Munich ». Cette publication conjointe illustre la complémentarité des deux structures : l'APC cible les élites politiques et économiques, le Christian Council on Palestine les milieux ecclésiaux. Leur fusion en mars 1946, sous le nom d'American Christian Palestine Committee (ACPC), ne fait qu'institutionnaliser une collaboration déjà effective⁹.

Certains dirigeants de l'APC ne reculent devant aucune rhétorique. En 1945, Dean Alfange – avocat new-yorkais, ancien candidat au poste de gouverneur de l'État de New York et figure du libéralisme rooseveltien – exhorte les Juifs de Palestine à conquérir leur indépendance comme les Américains l'avaient fait en 1776 en prenant les armes. La rédaction du *Christian Century*¹⁰, pourtant longtemps favorable au sionisme, réagit avec consternation. L'éditorial du

9 janvier 1946 dénonce cette « fabrication délibérée de troubles », estimant qu'il n'existe « pas un seul facteur atténuant dans ce genre de provocation délibérée »¹¹. Cette tension interne au protestantisme libéral – entre soutien inconditionnel et réserves morales – préfigure les fractures qui suivront la création d'Israël en 1948. Au Canada, l'assassinat de Lord Moyne en novembre 1944 provoquera des dissensions comparables au sein des comités pro-sionistes.

Mais ce dispositif ne s'est pas construit en un jour. Pour en comprendre la genèse, il faut remonter au début des années 1930.

La Pro-Palestine Federation : une voix pionnière

L'American Palestine Committee de 1932 n'est pas la première organisation chrétienne pro-sioniste aux États-Unis. Deux ans plus tôt, la Pro-Palestine Federation of America voit le jour à Chicago. Présidée par l'historien et pasteur luthérien George L. Scherger, elle est dirigée par Aaron B. Elias, sioniste et unique membre juif d'une organisation exclusivement chrétienne¹². Dès 1931, la Fédération rassemble plus de 700 membres dans huit villes. En février 1932, elle lance son magazine trimestriel, le *Pro-Palestine Herald*, qui se présente comme « La Voix de l'Amérique chrétienne en faveur du Foyer national juif ». Parmi les éditeurs : Charles Edward Russell, journaliste et réformateur social, figure du mouvement progressiste américain et Prix Pulitzer 1928 ; John Haynes Holmes, pasteur unitarien dont on reparlera ; et Elias lui-même. Le programme tient en quatre principes : promouvoir la bonne volonté entre Juifs et non-Juifs, combattre les attaques antisémites, diffuser une meilleure connaissance des problèmes historiques du peuple juif, et défendre la Déclaration Balfour.

Le *Herald* illustre la diversité des registres argumentatifs mobilisés par le sionisme chrétien de l'époque. On y trouve du pacifisme présentant le sionisme comme une alternative à l'impérialisme colonial, l'invocation d'une dette morale chrétienne envers les Juifs persécutés, une vision civilisationnelle du Juif comme médiateur entre Orient et Occident, et parfois une eschatologie dispensationaliste – cette lecture de la Bible, née au XIX^e siècle, qui voit dans le retour des Juifs en Palestine un signe annonciateur de la fin des temps. Le magazine attire des signatures prestigieuses. Dès l'automne 1932, David Lloyd George, l'ancien Premier ministre britannique, artisan de la Déclaration Balfour, et le sénateur Robert F. Wagner y publient des articles. Wagner – qui donnera son nom au Wagner Act de 1935, pierre angulaire de la législation sociale du New Deal – formule ce qui deviendra le credo du sionisme chrétien américain : le

mouvement « pro-palestinien » – c’est-à-dire, dans le vocabulaire de l’époque, le mouvement de soutien au foyer juif – est aussi vital et essentiel que le sionisme lui-même ; l’Amérique éclairée non juive doit être informée et mobilisée en soutien des aspirations historiques du peuple juif¹³. Quelques mois plus tôt, Wagner participait au dîner inaugural de l’American Palestine Committee au Mayflower Hotel. Le sénateur new-yorkais devenait ainsi la figure pivot qui relie les deux organisations : la Fédération de Chicago, tournée vers la propagande et l’opinion publique, et le Comité de Washington, tourné vers le lobbying politique.

La Fédération reste active tout au long des années 1930. En mai 1936, une délégation, conduite par l’évêque épiscopalien de Washington James F. Freeman, remet à l’ambassadeur britannique une pétition signée par les figures majeures du protestantisme *mainline*¹⁴ : John Haynes Holmes, Ivan Lee Holt et S. Parkes Cadman¹⁵. Le texte évoque déjà les « millions de Juifs » victimes d’un « *European holocaust* » et réclame l’établissement d’une « *free Jewish nation* »¹⁶. L’usage du terme « holocauste » en 1936 – avant la Shoah – témoigne de l’intensité avec laquelle les persécutions nazies étaient perçues outre-Atlantique. En juin 1938, c’est William Green, président de l’American Federation of Labor, la principale confédération syndicale américaine de l’époque, qui conduit une délégation à la Maison-Blanche. Le memorandum remis au président Roosevelt demande l’ouverture des portes de la Palestine aux victimes de la persécution européenne.

Après 1938, la Fédération s’efface progressivement. La guerre mondiale, puis la reconstitution de l’American Palestine Committee en 1941 et la création du Christian Council on Palestine en 1942, déplacent le centre de gravité du mouvement vers des structures plus puissantes et mieux financées. La Pro-Palestine Federation a ouvert la voie ; d’autres vont la paver.

Deux structures complémentaires

L’American Palestine Committee, lancé en janvier 1932, est reconstitué en 1941 sous une forme élargie. Il cible les élites laïques : politiques, hommes d’affaires, universitaires. En 1944, il revendique près de 15 000 membres, dont 68 sénateurs – les deux tiers du Sénat, qui en compte alors 96 – et 200 représentants¹⁷. La liste des adhérents ressemble à un annuaire de l’establishment américain, et aucun n’est juif. Ces hommes prêtent leur nom et leur prestige à une cause qu’aucun intérêt communautaire ne les oblige à

défendre.

En décembre 1942, une seconde organisation voit le jour : le Christian Council on Palestine. Fondé à l'initiative du théologien Reinhold Niebuhr, il cible spécifiquement les milieux religieux protestants. Deux mille pasteurs et théologiens y adhèrent dans les premiers mois. L'organisation publie des brochures, organise des conférences dans les séminaires, mobilise les réseaux ecclésiaux.

Carl Hermann Voss (1911-1995) en devient le secrétaire exécutif en 1943. Pasteur congrégationaliste formé à l'Union Theological Seminary, il partage avec Niebuhr une vision du sionisme fondée sur l'éthique plutôt que sur l'eschatologie. Mais là où Niebuhr est un théoricien, Voss est un organisateur. C'est lui qui structure le réseau des pasteurs pro-sionistes, coordonne les publications, assure la liaison avec les organisations juives, et bientôt avec les milieux canadiens. Son amitié avec le rabbin Stephen Wise, qu'il documentera dans son ouvrage *Rabbi and Minister* (1964), témoigne de l'intimité des liens entre dirigeants sionistes juifs et chrétiens de cette génération. Après la fusion de 1946, Voss prendra la présidence de l'American Christian Palestine Committee, qu'il dirigera jusqu'en 1957.

Les deux structures se partagent le terrain : à l'APC les cercles politiques et médiatiques, au Christian Council on Palestine les milieux ecclésiaux. Comme le souligne l'historienne Caitlin Carenen, « ce furent les protestants *mainline* et les catholiques libéraux, plutôt que les évangéliques ou les fondamentalistes, qui construisirent la structure institutionnelle originelle de l'alliance »¹⁸. La présence des « catholiques libéraux » dans ces comités reste marginale ; l'essentiel du mouvement est protestant. Le sionisme chrétien des années 1940 n'est pas celui des télévangélistes d'aujourd'hui : c'est un mouvement de l'establishment libéral, porté par des théologiens de Princeton et de l'Union Theological Seminary, des pasteurs unitariens et méthodistes, des intellectuels proches des milieux progressistes du New Deal.

Cette complémentarité institutionnelle ne doit pas masquer les résistances. En 1944, le Federal Council of Churches – la principale organisation faîtière du protestantisme *mainline* américain, regroupant une trentaine de dénominations – publie un guide d'étude intitulé *The Conflict over Palestine*. Sans prendre explicitement position contre le sionisme, le document souligne les tensions entre les revendications sionistes, les droits des Arabes de Palestine et les réserves exprimées par certains leaders juifs américains eux-mêmes. L'implication est claire : le sionisme pose des problèmes moraux, théologiques

et politiques que les chrétiens ne sauraient ignorer. L'American Palestine Committee et le Christian Council on Palestine n'ont donc pas le monopole de la parole protestante sur la question palestinienne. Ils doivent composer avec une frange significative de leur propre camp – celle des missionnaires au Moyen-Orient, des arabisants du Département d'État, et des théologiens attachés à une neutralité qu'ils jugent plus conforme à l'éthique chrétienne¹⁹.

Deux figures incarnent ce sionisme chrétien libéral mieux que toutes les autres.

Deux figures du sionisme chrétien libéral

Reinhold Niebuhr : le réalisme chrétien au service du sionisme

Reinhold Niebuhr (1892-1971) n'est pas un pasteur comme les autres. Professeur à l'Union Theological Seminary de New York pendant plus de trente ans, il est considéré comme le théologien protestant le plus influent de l'Amérique du xx^e siècle. Ses idées ont façonné des générations d'intellectuels et de politiques : George Kennan, Arthur Schlesinger Jr., Hubert Humphrey, et plus tard Barack Obama se réclameront de son héritage²⁰. En 1964, le président Johnson lui remet la médaille présidentielle de la Liberté, la plus haute distinction civile américaine.

Père du « réalisme chrétien », Niebuhr rompt avec l'optimisme du christianisme social, ce mouvement né à la fin du xix^e siècle qui appliquait les principes évangéliques aux questions sociales et croyait que la société pouvait être progressivement christianisée. Pour Niebuhr, la nature humaine reste marquée par le péché ; aucune conversion des cœurs ne protégera durablement les minorités persécutées. De là son sionisme : les Juifs ont besoin d'un refuge politique, pas seulement de la sympathie chrétienne. Dès août 1933, dans un article du *Christian Century* intitulé « Germany Must Be Told », il sonne l'alarme sur l'annihilation culturelle des Juifs par Hitler. Il comprend, avant beaucoup d'autres, que l'antisémitisme européen ne cédera pas devant les appels à la tolérance.

Ce que l'historiographie a souvent négligé, c'est que Niebuhr n'était pas une exception. Comme le montre l'historien Samuel Goldman, « avant l'administration Reagan, les soutiens chrétiens américains les plus visibles au mouvement sioniste puis à l'État d'Israël étaient des libéraux théologiques qui rejetaient le dispensationalisme »²¹. Niebuhr incarne cette branche oubliée du sionisme chrétien, celle qui ne s'enracine pas dans l'attente de la fin des temps,

mais dans une éthique de la responsabilité historique.

En février 1942, Niebuhr publie dans *The Nation*²² une série d'articles intitulée « Jews After the War » qui fait date. Son biographe, Richard W. Fox, y voit « un exposé éloquent de la cause sioniste : les Juifs avaient des droits non seulement en tant qu'individus, mais en tant que peuple, et ils méritaient non seulement un foyer, mais un foyer en Palestine. »²³ Ce qui distingue Niebuhr des sionistes chrétiens évangéliques, c'est le fondement de son engagement. Il ne croit pas que le retour des Juifs en Palestine accomplisse des prophéties bibliques. Son soutien est pragmatique, non théologique. « Le sionisme, écrit-il, est l'expression d'une volonté nationale de vivre qui transcende la religion orthodoxe traditionnelle des Juifs. »²⁴ C'est précisément ce qui lui permet de le soutenir : il y voit une réponse rationnelle à la persécution, un projet politique moderne, et non l'accomplissement de prophéties ou l'attente messianique du judaïsme traditionnel.

En janvier 1946, Niebuhr témoigne devant l'Anglo-American Committee of Inquiry (AACI) au nom du Christian Council on Palestine²⁵. C'est le moment où le sionisme chrétien libéral dépasse le stade de la propagande pour entrer dans l'arène diplomatique. Le 4 décembre 1947, quelques jours après le vote de l'ONU sur la partition de la Palestine, Niebuhr cosigne avec six autres intellectuels américains une longue lettre publiée dans le *New York Times*. Le texte soutient la création d'un État juif au nom des intérêts américains :

Politiquement, nous aimerions voir les pays du Moyen-Orient pratiquer la démocratie comme nous le faisons ici. Jusqu'à présent, il n'y a qu'une seule avant-garde du progrès et de la modernisation au Moyen-Orient, et c'est la Palestine juive.

L'argumentaire est typiquement orientaliste : l'Orient arabe serait arriéré, la Palestine juive serait l'avant-garde de la modernité occidentale. Même le plus sophistiqué des théologiens américains n'échappe pas à cette grille de lecture.

Niebuhr ne se contente pas de défendre l'idée d'un État juif. Interrogé sur les modalités concrètes de sa création, il endosse la proposition formulée par l'ancien président Herbert Hoover : le transfert des Arabes de Palestine vers la Transjordanie. Niebuhr prend soin de se distancier de toute déportation forcée, suggérant que ceux qui quitteraient leurs foyers pourraient être indemnisés. Mais la logique reste celle d'un déplacement de population – fut-il compensé – pour faire place à l'État juif. Comme le note l'historien Rafael Medoff, Niebuhr

adopte ainsi « une approche maximaliste de la question arabe palestinienne qui va au-delà de la position publique du mouvement sioniste lui-même »²⁶.

Niebuhr exprime parfois des préoccupations pour le sort des Palestiniens. Mais ces réserves restent rhétoriques. Edward Saïd, dans *The Question of Palestine* (1979), lui reproche de n'avoir jamais tiré de conséquences politiques de ses scrupules²⁷. De fait, le soutien de Niebuhr à Israël ne fléchira jamais. Pendant la crise de Suez en 1956, il exhorte les Américains à défendre Israël en citant le discours de Gettysburg, ce texte fondateur de la religion civile américaine, prononcé par Lincoln en 1863 sur le champ de bataille de la guerre de Sécession : « Nous ne permettrons pas qu'une nation ainsi conçue et ainsi dévouée périsse de la face de la terre. »²⁸ Lincoln parlait alors de la survie de la démocratie américaine, ce « gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple » ; Niebuhr inscrit Israël dans cette même filiation, faisant de l'État juif un avatar de la promesse démocratique.

Si Niebuhr représente le versant réaliste du sionisme chrétien libéral, une autre figure en illustre les tensions internes.

John Haynes Holmes : le paradoxe du pacifiste sioniste

John Haynes Holmes (1879-1964) incarne les contradictions du sionisme chrétien libéral. Pasteur unitarien – cette branche libérale du protestantisme qui rejette le dogme de la Trinité –, pacifiste absolu, cofondateur de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP, principale organisation de défense des droits des Noirs américains) et de l'American Civil Liberties Union (ACLU, la grande association de défense des libertés civiques), admirateur de Gandhi, il refuse tout compromis avec la violence. Et pourtant, pendant deux décennies, il soutient avec passion un projet – le sionisme – qui implique le déplacement de populations et, à terme, la guerre. On l'a vu : il figurait parmi les éditeurs du *Pro-Palestine Herald* dès 1932 et parmi les signataires de la pétition de 1936 à l'ambassadeur britannique.

Holmes entre en politique par le refus. En 1917, alors que les États-Unis s'apprêtent à entrer dans la Première Guerre mondiale, il prononce un sermon resté célèbre : « Aussi longtemps que je serai votre pasteur, cette Église ne répondra à aucune convocation militaire. »²⁹ L'American Unitarian Association exige de ses ministres qu'ils soutiennent vigoureusement l'effort de guerre. Holmes refuse et démissionne. Sa congrégation le suit ; l'Église du Messie devient la Community Church of New York, une Église indépendante qui restera sa chaire jusqu'à sa retraite en 1949.

Ce pacifisme radical s'étend à tous les domaines. En 1921, Holmes proclame que Gandhi est « le plus grand homme vivant au monde », à une époque où le Mahatma est encore peu connu en Occident³⁰. Comment, dès lors, expliquer son engagement sioniste ? En 1929, Holmes publie *Palestine To-day and Tomorrow : A Gentile's Survey of Zionism* (« La Palestine aujourd'hui et demain : un regard de non-Juif sur le sionisme »), un plaidoyer enthousiaste. De retour d'un voyage en Palestine, il décrit l'entreprise sioniste avec émerveillement : « l'une des plus grandes choses que j'aie jamais vues »³¹. Il insiste sur la coopération entre Juifs et Arabes, sur les cliniques ouvertes à tous, sur le progrès que les colons juifs apportent à une terre qu'il juge dévastée. Le discours est celui du sionisme de son époque : un mélange de bonne foi et d'aveuglement. Holmes travaille en étroite collaboration avec Stephen Wise (1874-1949), rabbin réformé et figure de proue du sionisme américain depuis 1898³².

Mais 1948 change tout. La création de l'État d'Israël, accompagnée de la guerre et de l'exode palestinien, confronte Holmes à ses propres contradictions. Il déplore l'établissement d'Israël comme État souverain, arguant qu'un tel État « perpétue la division et la violence plutôt que d'accomplir les aspirations spirituelles » du sionisme qu'il avait soutenu³³. Holmes distinguait en effet le sionisme politique – qui vise la création d'un État – du sionisme culturel prôné par Ahad Ha'am, qui rêvait d'un foyer spirituel juif en Palestine sans nécessairement revendiquer la souveraineté. C'est ce second sionisme, idéaliste et apolitique, que Holmes avait cru soutenir. Le sionisme politique l'a trahi. Il refuse de cautionner ce qu'il considère comme une dérive nationaliste.

Ce revirement tardif éclaire rétrospectivement les ambiguïtés de son engagement initial. Holmes soutenait un sionisme idéalisé – celui des kibboutzim (ces communautés agricoles collectivistes), de la coopération judéo-arabe, du progrès social – et fermait les yeux sur les implications politiques du projet. Quand la réalité s'imposa, il se retrouva face à un dilemme insoluble : comment être pacifiste et sioniste quand le sionisme prend les armes ? Holmes choisit le pacifisme. Mais ses vingt années de militantisme prosioniste avaient contribué à légitimer un projet dont il ne pouvait plus accepter les conséquences.

Ces deux figures – le théologien réaliste et le pacifiste tourmenté – incarnent les différentes modalités du sionisme chrétien libéral des années 1940. Tous deux partagent une même limite : l'incapacité à voir les Palestiniens autrement que comme un obstacle ou une abstraction. Cette cécité n'est pas propre au sionisme chrétien ; elle traverse l'ensemble du discours sioniste de l'époque.

À partir de 1943, les sionistes canadiens s'inspirent de ce modèle américain

pour créer leurs propres structures. Mais le contexte diffère. Là où les Américains réclament désormais un État souverain, les Canadiens, façonnés par leur appartenance au Commonwealth, envisagent plutôt un dominion juif au sein de l'Empire. Cette divergence, sur laquelle on reviendra, révèle deux cultures politiques distinctes.

La transposition canadienne

Deux comités calqués sur le modèle américain

Comme leurs homologues américains, les organisations sionistes canadiennes se lancent dans une politique de relations publiques destinée à gagner le soutien de l'opinion. Cette stratégie débute en mai 1941 sous l'égide de l'United Zionist Council of Canada (UZC), instance de coordination du mouvement sioniste canadien. L'entreprise exige une énergie considérable et les premiers résultats, s'ils ne sont pas pleinement satisfaisants, demeurent encourageants. C'est en 1943-1944 que la stratégie prend véritablement forme avec la création de deux structures calquées sur le modèle américain : le Canadian Palestine Committee (CPC), destiné aux élites politiques et médiatiques, et le Christian Council for Palestine (CCP), tourné vers les milieux ecclésiastiques protestants³⁴.

La mise en place de ces comités ne va pas sans difficulté. En janvier 1944, l'UZC présente enfin les deux personnalités recrutées pour les diriger. Le CPC, comité principal de la nouvelle stratégie, est confié à Herbert Angus Mowat (1893-1975), anglican très engagé dans sa paroisse et reconnu pour ses talents d'orateur³⁵. Henry F. Janes, consultant en relations publiques à Toronto, est chargé du CCP et du recrutement des personnalités religieuses³⁶. Tous deux sont rémunérés par l'UZC et deviennent, à ce titre, responsables devant lui.

Le Christian Council for Palestine, pendant ecclésiastique du CPC, cible les milieux religieux. Il recrute des pasteurs anglicans, presbytériens, méthodistes, disposés à porter la cause sioniste depuis leurs chaires. Le rabbin Harry Stern (1897-1984), figure du judaïsme réformé canadien, joue un rôle clef dans ce recrutement. Depuis le Temple Emanu-El de Montréal – la plus ancienne synagogue réformée du Canada, fondée en 1882 –, il multiplie les rencontres avec des personnalités religieuses et laïques à travers le pays³⁷. Sa position à la tête d'une congrégation anglophone et libérale lui ouvre des portes que les rabbins orthodoxes n'auraient pas franchies.

Un an plus tard, en janvier 1945, le dispositif est complété par l'arrivée de Sir Joseph Ellsworth Flavelle (1892-1977) à la présidence du CPC. Membre influent de la haute finance torontoise, Flavelle apporte au comité la caution de l'establishment anglo-canadien.

À partir de l'automne 1945, Flavelle et Mowat élargissent leur action au-delà des frontières canadiennes. Les 1^{er} et 2 novembre, ils participent à l'International Christian Conference for Palestine, réunie à l'hôtel Statler de Washington sous l'égide de l'American Christian Palestine Committee. Cinquante délégués venus de vingt-neuf pays : une internationalisation sans précédent du mouvement pro-sioniste chrétien. La délégation canadienne y occupe une place de choix. Mowat préside le comité des nominations, chargé de structurer les instances dirigeantes de la nouvelle organisation ; le sénateur Roebuck dirige le comité des résolutions. Le très révérend Kenneth C. Evans, doyen de la cathédrale anglicane de Montréal, figure parmi les orateurs principaux. Lady Flavelle prend la parole lors du *Women's Tea* aux côtés de Lorna Wingate, veuve du général Orde Wingate³⁸. M. J. Coldwell, chef du CCF³⁹ et délégué canadien à la conférence de San Francisco quelques mois plus tôt, prononce un discours radiophonique dans lequel il articule les engagements de la Charte des Nations Unies, les promesses du Labour britannique et la cause sioniste.

La résolution finale de la conférence réclame l'admission immédiate en Palestine des 100 000 Juifs déplacés d'Europe et exige que la Palestine devienne « aussitôt que possible, un État juif démocratique »⁴⁰. Cette formulation va plus loin que la ligne officielle des sionistes canadiens, encore attachés à l'idée d'un dominion au sein du Commonwealth. En participant à cette conférence, Flavelle et Mowat s'inscrivent dans une dynamique internationale qui, à terme, rendra leur position caduque.

De cette conférence naît le World Committee for Palestine, structure de coordination basée à New York. Pendant près de deux ans, Mowat y occupera un bureau permanent, témoin direct des débats qui mèneront à la création de l'État d'Israël, notamment la session d'urgence de l'Assemblée générale des Nations Unies sur la Palestine en mai 1947⁴¹.

Du fait de la position diplomatique du Canada – membre du Commonwealth, mais voisin des États-Unis –, le CPC se positionne d'emblée comme un intermédiaire entre les deux mondes anglo-saxons. Cette stratégie géopolitique distingue le dispositif canadien de ses homologues. Les liens avec le mouvement américain se nouent rapidement. Dès la fin 1943, des contacts sont établis avec Carl Hermann Voss, secrétaire exécutif du CCP américain. Au printemps 1944,

Voss est invité à Montréal par les organisations sionistes juives. Il s'adresse d'abord aux membres du CPC, puis à une large assemblée réunissant les présidents des clubs de service montréalais⁴², preuve que la collaboration dépasse les seuls milieux ecclésiaux. Le savoir-faire américain en matière de propagande pro-sioniste est ainsi directement transféré au Canada.

Le CPC déploie également une stratégie de diffusion de littérature non juive favorable au sionisme. Dès 1942, la Zionist Organisation of Canada (ZOC) publie une édition canadienne de *His Terrible Swift Sword* de Norman MacLean. L'ouvrage, paru la même année, est un vibrant plaidoyer pour le sionisme, écrit par l'ancien modérateur de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse. MacLean y défend l'idée que le retour des Juifs en Palestine accomplit les promesses bibliques et sert les intérêts de la civilisation chrétienne. Le titre, emprunté au *Battle Hymn of the Republic* – l'hymne abolitionniste de la guerre de Sécession devenu un symbole de la croisade morale américaine –, inscrit la cause sioniste dans une rhétorique messianique⁴³. MacLean avait été ministre de l'église Saint Andrew à Jérusalem, l'église presbytérienne écossaise inaugurée en 1930 comme mémorial aux soldats écossais tombés en Palestine pendant la Première Guerre mondiale.

En 1945, Samuel Zacks, président de la ZOC, finance à titre personnel la publication d'une biographie de Henry Wentworth Monk par Richard S. Lambert, destinée à une large diffusion populaire. Herbert Mowat fait de Monk un modèle d'engagement sioniste chrétien :

Son identification du Retour avec le bien-être du monde entier semblait à l'époque extravagante ; elle ne le semble plus autant aujourd'hui. L'idée a gagné du terrain que si le problème des minorités juives peut être résolu, il y a de l'espoir pour la solution de tous les problèmes de minorités dans le monde⁴⁴.

Cette volonté de se rattacher à une généalogie – Monk, longtemps considéré comme un excentrique, devient un précurseur réhabilité, le « prophète d'Ottawa » que l'histoire aurait enfin rattrapé – témoigne de la conscience historique des sionistes chrétiens canadiens.

À son apogée, le CPC compte des dizaines de parlementaires parmi ses membres. Un en-tête de lettre daté du 29 septembre 1944 permet de mesurer l'ampleur de la mobilisation : trois Premiers ministres provinciaux en exercice –

Tommy Douglas (Saskatchewan, CCF), Ernest Manning (Alberta, Crédit social) et John McNair (Nouveau-Brunswick, libéral) –, plusieurs ministres fédéraux, des figures syndicales majeures comme A. R. Mosher et Patrick Conroy du Congrès canadien du travail, des universitaires, des magistrats, des éditeurs de presse influents – Joseph E. Atkinson, propriétaire du *Toronto Star*, le quotidien le plus lu du Canada anglais, et B. K. Sandwell, rédacteur en chef de *Saturday Night*, l'hebdomadaire de référence de l'intelligentsia canadienne-anglaise –, ainsi que la sénatrice Cairine Wilson, première femme nommée au Sénat canadien⁴⁵. La politique de relations publiques s'intensifie à partir de 1944-1945 : discours à travers le pays, allocutions radiophoniques, déjeuners avec des personnalités, distribution de brochures et démarches personnelles auprès d'éminents Canadiens⁴⁶.

L'historien Zachariah Kay a établi que cette mobilisation, si elle rassemblait des membres prestigieux, n'a exercé qu'une influence politique limitée sur le gouvernement fédéral. Le CPC contribue néanmoins à sensibiliser l'opinion publique canadienne à la cause sioniste, portant la question à la Chambre et dans les campagnes électorales⁴⁷.

Derrière ces structures, deux hommes incarnent le mouvement sioniste chrétien canadien de cette époque.

Deux figures du sionisme chrétien canadien

Joseph Ellsworth Flavelle : le financier prosioniste

Si Niebuhr incarne le sionisme chrétien intellectuel américain, Sir Joseph Ellsworth Flavelle (1892-1977) représente son équivalent canadien dans le monde des affaires et de la finance. Fils de Sir Joseph Wesley Flavelle, l'un des hommes les plus riches du Canada au tournant du siècle, il hérite d'une position au cœur de l'establishment anglo-torontois⁴⁸. Son titre de baronnet, transmis par son père en 1939, inscrit sa famille dans l'élite protestante de Toronto, et c'est précisément cette respectabilité qui confère à son engagement prosioniste une légitimité particulière. À sa mort, la communauté juive canadienne le saluera comme un « sioniste chrétien »⁴⁹.

Les discours de Flavelle, prononcés entre 1945 et 1947, révèlent les ressorts de son engagement. À ceux qui s'interrogent sur les motivations d'un non-Juif à défendre la cause sioniste, il répond sans hésitation : il s'agit d'un défi d'ordre moral et humanitaire. La question palestinienne, affirme-t-il, n'est plus une question depuis qu'elle a été réglée par la Déclaration Balfour. Mais parce que

cette promesse a été bafouée par le Livre blanc de 1939, la Palestine représente désormais un défi moral⁵⁰.

La thèse de Flavelle est simple : « Nous sommes convaincus, déclare-t-il, que la qualité de la citoyenneté d'un pays est directement proportionnelle au traitement que ce pays réserve à son groupe minoritaire. »⁵¹ Pour l'étayer, il cite William Temple, archevêque de Canterbury, qui déclarait devant la Chambre des Lords :

Le prêtre et le lévite de la parabole n'étaient pas le moins du monde responsables des blessures du voyageur qui se trouvait là, au bord de la route, et ils avaient sans doute beaucoup de choses urgentes à faire, mais ils sont le portrait de ceux qui sont condamnés pour avoir négligé l'occasion de faire preuve de responsabilité. Nous sommes à la barre de l'histoire, de l'humanité et de Dieu⁵².

La référence à la parabole du bon Samaritain fait de l'engagement pro-sioniste un impératif moral chrétien : ne pas aider les Juifs persécutés, c'est se rendre coupable par omission.

Mais l'argumentaire de Flavelle ne se limite pas à l'humanitaire. Il s'enracine dans une vision providentialiste de l'Empire britannique : investi d'une mission divine, l'Empire se doit de donner l'exemple au monde. Le sioniste chrétien britannique Silas S. Perry résume cette conviction en 1944 : il « incombe à la Grande-Bretagne », écrit-il, « forteresse invincible de la justice et de la liberté, de donner l'exemple qui servira d'étoile guide à l'humanité »⁵³. En soutenant le sionisme, le Canada – dominion loyal – accomplit sa vocation impériale et démontre la supériorité morale du Commonwealth.

Cette vision se double d'une représentation manichéenne des protagonistes du conflit. Dans ses discours, Flavelle oppose systématiquement le Juif et l'Arabe. Le Juif de Palestine est présenté comme un « nouveau type de personne », un « homme nouveau », une expression qui renvoie à l'idéal sioniste de régénération : le Juif de la diaspora, supposément passif et déraciné, se transforme en pionnier enraciné dans sa terre. Flavelle le décrit comme un homme précautionneux qui « aime la terre de ses ancêtres », un « bon colonisateur ». L'Arabe, en revanche, appartient à une masse indifférenciée d'« envahisseurs nomades », d'« ennemis des arbres », de « pères du désert »⁵⁴. Le Juif est présenté comme un médiateur civilisationnel, un pont naturel entre l'Est et l'Ouest, selon la formule de Lord Tweedsmuir, gouverneur général du

Canada de 1935 à 1940 et romancier célèbre, lui-même sympathisant du sionisme⁵⁵.

Flavelle incarne ainsi une synthèse transatlantique. Ses références en témoignent : l'agronome américain Walter Clay Lowdermilk, dont l'ouvrage *Palestine, Land of Promise*⁵⁶ (1944) présente le sionisme comme un modèle de mise en valeur des terres arides ; l'archevêque de Canterbury William Temple ; le gouverneur général Tweedsmuir. Le sionisme chrétien nord-américain s'inscrit bien dans une circulation d'idées à l'échelle de l'Atlantique.

L'argumentaire pro-sioniste mobilise également un registre géographique. Reprenant une formule attribuée à Lord Balfour, Flavelle souligne que la Palestine ne représente qu'une infime fraction – moins de 1 % – des territoires arabes libérés de la domination ottomane après 1918. Cet argument, récurrent dans la littérature sioniste de l'époque, vise à délégitimer les revendications arabes : pourquoi s'opposer à l'établissement d'un foyer juif sur un si petit territoire quand les Arabes disposent d'espaces immenses ?

En janvier 1946, devant la convention de la ZOC à Toronto, Flavelle va plus loin encore :

Lorsque le propriétaire d'un terrain dans un pays quelconque fait obstacle à un projet d'intérêt public, soit par obstruction, soit par mauvais usage du sol, un processus juridique reconnu permet de le déposséder avec une compensation adéquate et de valoriser les terres dans l'intérêt public⁵⁷.

L'argument est d'une brutalité remarquable : il transpose aux Arabes de Palestine la logique de l'expropriation pour cause d'utilité publique, légitimant par avance leur dépossession au nom du progrès et de la mise en valeur de la terre.

Herbert Mowat : l'organisateur infatigable

Si Flavelle apporte au Canadian Palestine Committee la caution de l'establishment financier, Herbert Angus Mowat (1893-1975) en est le moteur opérationnel. Anglican engagé, ancien cadre du YMCA (Young Men's Christian Association, l'organisation protestante de jeunesse présente dans tout le monde anglo-saxon), il possède une expertise rare dans le Canada de l'époque : les relations publiques⁵⁸.

Mowat est l'homme de terrain. Tandis que Flavelle représente le comité dans les cercles du pouvoir, lui sillonne les provinces pour recruter des membres,

organiser des événements – réceptions, déjeuners, émissions de radio – et diffuser la documentation pro-sioniste. Un rapport de tournée daté de novembre-décembre 1944 témoigne de l'intensité de son activité : en sept semaines, il traverse l'Ouest canadien, de Winnipeg à Vancouver, multipliant les discours, les déjeuners avec des personnalités locales, les rencontres avec des éditeurs de presse⁵⁹. Son mémorandum *Desperate Plight in Europe* (1944) pose les termes de l'argumentaire humanitaire qui structurera toute la communication du comité : le sort tragique des Juifs européens, l'urgence d'ouvrir un refuge, la responsabilité morale des nations alliées⁶⁰. Ce document servira de base aux interventions publiques du CPC jusqu'en 1947.

À partir de septembre 1945, Mowat élargit son action au-delà des frontières canadiennes. Pendant près de deux ans, il occupe un bureau permanent à New York, assurant la liaison entre le mouvement sioniste et les Nations Unies⁶¹. Cette expérience le place au cœur d'une tension qu'il ne parviendra jamais tout à fait à résoudre. À New York, il côtoie des sionistes américains qui réclament un État juif souverain. Lui-même défend encore la ligne canadienne : non pas un État juif indépendant, mais un dominion juif au sein de l'Empire britannique, jouissant des mêmes prérogatives d'autonomie que le Canada, l'Australie ou l'Afrique du Sud. Cette formule, qui peut sembler étrange aujourd'hui, reflète la culture politique des sionistes canadiens de l'époque. Pour eux, l'appartenance au Commonwealth n'est pas une servitude, mais une garantie de protection et de légitimité internationale.

Dans sa correspondance avec Zacks, Mowat s'inquiète du décalage entre les deux mouvements ; les Américains vont trop vite, trop fort, et risquent de braquer Londres. Mais il mesure aussi que le rapport de forces a basculé. Désormais, Washington, et non plus Londres, tient les clefs du dossier palestinien. Cette lucidité fait de Mowat un passeur entre deux mondes, le vieux loyalisme impérial canadien et le nouveau pragmatisme américain.

Contrairement à Flavelle, dont les discours développent une vision idéologique du conflit, Mowat reste avant tout un technicien de la communication. Cette complémentarité entre le président-idéologue et le secrétaire-exécutant reproduit, à l'échelle canadienne, le tandem Niebuhr-Voss aux États-Unis.

Mais ce tandem anglo-torontois se heurte à une limite dans son recrutement : le Québec.

Les limites d'un mouvement anglo-protestant

Le recrutement au Québec représente en effet un défi particulier. Jusqu'à la fin de l'année 1944, la ZOC et le CPC ne s'intéressent guère à la province francophone et catholique où, selon leurs dirigeants, l'antisémitisme – plus présent qu'au Canada anglais – nourrit un contexte hostile à la défense de leurs revendications⁶². Harry Batshaw, dirigeant de l'UZC, craint même que cet antisémitisme ne serve de motivation perverse à soutenir le départ des Juifs vers la Palestine : certains pourraient appuyer le sionisme non par sympathie pour les Juifs, mais pour s'en débarrasser⁶³. Cette crainte révèle que la convergence entre sionistes juifs et chrétiens philosémites pouvait masquer des motivations divergentes, voire opposées. Le soutien au Foyer national juif n'impliquait pas nécessairement l'acceptation des Juifs dans la société nord-américaine – il pouvait, au contraire, offrir une solution de rechange à cette intégration.

Avec l'aide de David Rome (1910-1996), premier attaché de presse du Congrès juif canadien et futur archiviste de la communauté juive montréalaise, Batshaw parvient néanmoins à approcher Paul Guerin, journaliste à *La Presse* – le principal quotidien francophone de Montréal –, pour mener une campagne discrète auprès de quelques Québécois préalablement ciblés⁶⁴. Le rabbin Harry Stern contribue également à ce recrutement difficile en multipliant les rencontres avec des personnalités religieuses et laïques de la province⁶⁵.

Les résultats restent modestes. Un tract de présentation du CPC, rédigé en français vers 1945-1946, témoigne d'un effort de communication, mais il se révèle n'être qu'une simple traduction de la version anglaise, sans adaptation de l'argumentaire au contexte québécois. Signe que le CPC n'avait pas de stratégie spécifique pour le Canada français. Le texte affirme qu'« en pays chrétiens, particulièrement dans ceux de langue anglaise, l'opinion publique se prononce nettement en faveur de ce projet d'une patrie juive »⁶⁶. La formulation est révélatrice : elle reconnaît implicitement que le monde francophone – et donc le Québec – n'est pas aussi réceptif à la cause sioniste que le Canada anglais.

La composition du CPC confirme ce constat. La liste des membres compte environ un quart de résidents au Québec, dont seulement un tiers porte un nom francophone⁶⁷. Cette géographie du recrutement révèle une constante : le sionisme chrétien canadien des années 1940 reste, pour l'essentiel, un phénomène anglo-protestant.

À la différence des États-Unis, où le protestantisme domine sans contrepoids comparable, le Canada compte une province catholique et francophone largement réfractaire au projet sioniste. L'Église catholique, fidèle à la théologie de la substitution – cette doctrine selon laquelle l'Église a remplacé Israël dans

le plan divin, héritant des promesses faites au peuple juif –, demeure largement hostile au projet sioniste. Lorsque Theodor Herzl avait sollicité l'appui du pape Pie X en 1904, il s'était heurté à un refus catégorique : « Nous ne pouvons favoriser ce mouvement. Les Juifs n'ont pas reconnu Notre Seigneur ; par conséquent, nous ne pouvons reconnaître le peuple juif. »⁶⁸ Cette théologie de la substitution ne sera officiellement révisée qu'avec la déclaration *Nostra Aetate* du Concile Vatican II, en 1965 – un texte ecclésiologique portant sur la relation de l'Église au peuple juif, et non sur le projet national sioniste.

Malgré ces difficultés de recrutement au Québec, le dispositif canadien reproduit la structure du modèle américain. Mais la ressemblance organisationnelle masque une divergence stratégique fondamentale.

Souveraineté ou dominion ?

Biltmore contre Ottawa

Les comités prosionistes américains et canadiens obéissent à la même logique organisationnelle. Mais leurs stratégies divergent sur un point fondamental : la nature même du projet politique défendu.

En mai 1942, des représentants de l'Agence juive (l'Exécutif du mouvement sioniste mondial), du Yishuv (la communauté juive de Palestine) et de l'American Zionist Emergency Council (la principale organisation sioniste américaine) se réunissent au New York Biltmore Hotel. Cette conférence marque un tournant. Les dirigeants sionistes américains, confrontés à l'ampleur de la catastrophe européenne, concluent qu'un simple « foyer national » ne suffit plus : seul un État juif pleinement souverain pourra garantir la survie du peuple juif⁶⁹.

Les sionistes canadiens ne suivent pas. Jusqu'à l'été 1947, ils défendent une option différente : non pas un État juif souverain, mais un dominion juif au sein de l'Empire britannique, jouissant des mêmes statuts et droits que le Canada lui-même. Comme le note l'historien David Bercuson : « Le travail de relations publiques des sionistes au Canada a pratiquement ignoré la déclaration de la Conférence de Biltmore. Les sionistes canadiens ont continué à se concentrer sur le Livre blanc et les questions humanitaires qui y sont liées. »⁷⁰

Cette divergence s'enracine dans des cultures politiques distinctes. Les sionistes américains, héritiers d'une tradition révolutionnaire et d'un nationalisme civique, pensent naturellement en termes de souveraineté et

d'indépendance. L'argumentaire de l'American Palestine Committee mise sur la rhétorique de la démocratie et des droits de l'homme⁷¹. Les sionistes canadiens, juifs comme chrétiens, façonnés par l'expérience du dominion et l'attachement au Commonwealth, imaginent plus volontiers un cadre fédéral ou impérial. Un document fondateur du CPC expose cette vision sans ambiguïté : « Il est évident qu'un tel Commonwealth préserverait ses liens avec l'Empire britannique et pourrait, en fait, devenir l'un de ses membres constitutifs. »⁷²

Cette différence de registre reflète aussi une différence de rapport au gouvernement. À Washington, le lobby sioniste peut s'appuyer sur un Congrès réceptif et une opinion publique mobilisable. À Ottawa, le gouvernement Mackenzie King maintient ce que l'historien Zachariah Kay a appelé une politique de « non-engagement » (*non-commitment*) : ni soutien explicite au sionisme, ni opposition franche, mais une prudence calculée visant à éviter tout engagement susceptible de diviser le pays ou de froisser Londres. Les sionistes canadiens se trouvent dans une position intermédiaire inconfortable : trop loyaux envers Londres pour adopter la ligne américaine, trop dépendants de Washington pour peser seuls sur la politique britannique.

Ce n'est qu'après le vote du plan de partition par l'Assemblée générale des Nations Unies, en novembre 1947, que cette position devient caduque. Les sionistes canadiens se rallient alors, bon gré mal gré, à l'idée d'un État juif indépendant – une idée que leurs homologues américains, juifs et chrétiens, défendaient depuis cinq ans.

La rencontre avec Mackenzie King

Le 31 mars 1944, une délégation du Canadian Palestine Committee et du Christian Council for Palestine est reçue par le Premier ministre Mackenzie King à Ottawa. C'est la première – et la dernière – rencontre entre les comités pro-sionistes et le chef du Gouvernement canadien.

Le rapport confidentiel de la réunion révèle un détail éloquent : King n'a donné son accord que vingt-quatre heures avant la date qu'il avait lui-même proposée, ne laissant pas le temps de réunir tous les représentants souhaités⁷³. La délégation, présentée par le sénateur Arthur Roebuck – député libéral de l'Ontario et l'un des parlementaires les plus engagés en faveur du sionisme –, comprend plusieurs dirigeants de la ZOC dont Samuel Zacks et Harry Batshaw. L'argumentaire développé ce jour-là reprend les lignes défendues par le CPC : en tant que signataire du mandat confié à la Grande-Bretagne par la SDN, le Canada porte une responsabilité ; le Livre blanc de 1939 constitue une violation

de la Déclaration Balfour ; le défi que représente le nombre élevé de réfugiés juifs européens devrait inciter le Canada à peser en faveur de la levée des restrictions migratoires en Palestine⁷⁴.

Mackenzie King écoute poliment, exprime sa sympathie personnelle, mais ne prend aucun engagement. Pourquoi ce refus ? King est un homme de prudence, allergique aux engagements qui pourraient diviser le pays. Or la question palestinienne est piégée. S'engager en faveur du sionisme, c'est risquer de froisser le Québec catholique, où l'épiscopat reste attaché à l'internationalisation des Lieux saints. C'est aussi prendre position contre Londres au moment où le Canada cherche à affirmer son autonomie sans rompre les liens impériaux. Et c'est enfin ouvrir un débat sur l'immigration juive au Canada, un débat que King, dont le gouvernement a fermé les portes aux réfugiés, préfère éviter. Le Premier ministre s'en tient donc à sa ligne : ni pour ni contre, attendre et voir⁷⁵.

Cette rencontre sans lendemain illustre l'écart entre l'activisme du CPC et son impact réel sur la politique étrangère canadienne. Malgré les dizaines de parlementaires recensés parmi ses membres, malgré les tournées de Mowat et les discours de Flavelle, le comité ne parvient pas à infléchir la ligne d'Ottawa.

Ces divergences stratégiques – État souverain contre dominion britannique, activisme contre prudence – ne doivent pas masquer ce que les sionistes chrétiens américains et canadiens ont en commun : les mêmes angles morts.

Les impensés du sionisme chrétien

Une générosité sélective

On l'a vu avec l'épisode tragique du paquebot *Saint-Louis* : le Canada des années 1930-1940, comme les États-Unis, ferme ses portes aux Juifs européens qui fuient la persécution nazie. Ce contexte éclaire d'un jour particulier l'argumentaire des comités pro-sionistes. En présentant la Palestine comme la seule porte ouverte dans le monde pour les Juifs, le CPC et le CCP défendent une cause généreuse, mais qui, dans les faits, ne s'accompagne d'aucune mobilisation comparable pour l'ouverture des frontières canadiennes ou américaines. Harry Batshaw percevait le danger d'une convergence perverse : certains antisémites pouvaient soutenir le sionisme précisément parce qu'il offrait une destination aux Juifs, loin du Canada⁷⁶.

Les archives du Congrès juif canadien révèlent cette vigilance. Avant de recruter des alliés chrétiens, les organisations sionistes mènent des enquêtes

minutieuses pour s'assurer que leur philosémitisme ne dissimule pas un antisémitisme latent. Comme nous l'avons vu plus haut, le cas de la British-Israel World Federation, représentative du britanno-israélisme, illustre ce risque. Mais certains de ses membres diffusent aussi les *Protocoles des Sages de Sion*, ce faux antisémite fabriqué par la police tsariste. Prosionisme et antisémitisme peuvent ainsi cohabiter dans les mêmes esprits⁷⁷.

Mais réduire le soutien chrétien au sionisme à un antisémitisme déguisé serait simpliste. Les Niebuhr, Holmes, Flavelle et Mowat ne sont pas des antisémites. Leur engagement procède d'une sympathie sincère pour les Juifs persécutés. Mais cette sincérité n'efface pas le paradoxe structurel : en militant pour l'ouverture de la Palestine, les sionistes chrétiens contribuent à légitimer l'idée que les Juifs ont une patrie ailleurs. Ce qui, en retour, peut justifier qu'on ne les accueille pas ici.

C'est ici que le concept d'allosémitisme, mobilisé dans la première partie, retrouve toute sa pertinence. L'admiration que ces figures portent au peuple juif coexiste avec une vision instrumentale : le Juif est admiré pour ce qu'il représente – le peuple de la Bible, le colon idéal, l'agent de la Providence –, plus que pour ce qu'il est. Cette générosité est réelle, mais elle reste conditionnelle : elle s'adresse à un Juif conforme à la projection chrétienne, pionnier en Palestine plutôt que réfugié à Toronto ou à New York.

L'invisibilisation des Palestiniens

Les discours des comités prosionistes révèlent un angle mort persistant : la population arabe de Palestine, quand elle n'est pas purement et simplement ignorée, est décrite en termes orientalistes qui la réduisent à un obstacle au progrès.

On a vu comment Flavelle opposait systématiquement le Juif – nouveau type de personne, bon colonisateur – à l'Arabe, envahisseur nomade, ennemi des arbres. Ce discours n'est pas propre au CPC canadien. La lettre au *New York Times* cosignée par Niebuhr le 4 décembre 1947 présente la Palestine juive comme « la seule avant-garde du progrès et de la modernisation au Moyen-Orient », assignant implicitement aux Arabes le rôle de l'arriération⁷⁸.

Cette représentation s'inscrit dans une longue tradition. Comme le montre l'anthropologue Christine Pirinoli, spécialiste des questions de mémoire et d'identité palestiniennes, pour une partie de l'Occident chrétien, les représentations de la Palestine « n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles s'insèrent dans le discours biblique, ce qui a conduit, au XIX^e siècle, à nier

l'existence des Palestiniens »⁷⁹. La Terre sainte des pèlerins et des cartes bibliques n'a pas de place pour les habitants réels du pays. Dans les récits des voyageurs européens, note l'historienne Sandrine Mansour-Mérien, « on peut lire de savantes descriptions géographiques, un lien fort avec le texte biblique, mais rien ou presque sur les hommes, les femmes et les enfants : un épais silence les recouvre. »⁸⁰ Les sionistes chrétiens des années 1940 héritent de cette tradition.

L'une des données les plus frappantes de ces représentations est l'invisibilisation des chrétiens arabes de Palestine. À cette époque, ils constituent encore environ 10 % de la population arabe du pays, grecs-orthodoxes, catholiques latins, melkites, maronites⁸¹. Or, ils sont totalement absents du discours des comités pro-sionistes. La logique binaire qui oppose un Goliath arabe – musulman, menaçant – à un David juif – occidental, pacifique – ne laisse aucune place à la diversité confessionnelle du peuple palestinien.

La symbolique de l'arbre, omniprésente dans les discours de Flavelle, illustre cette logique d'effacement. L'Arabe est décrit comme « ennemi des arbres », « père du désert » ; le Juif, au contraire, fait reverdir la terre. Or, comme le souligne Pirinoli, « l'arbre est le symbole même de l'enracinement d'un peuple dans sa terre »⁸². En accusant les Arabes de détruire les arbres, les sionistes chrétiens leur déniaient symboliquement tout enracinement, et donc toute légitimité à revendiquer cette terre.

L'historien Jonathan Marc Gribetz a pourtant montré que les communautés présentes en Palestine « se percevaient les unes les autres, non pas comme des étrangers se disputant la possession d'une terre que chacun considérerait comme exclusivement la sienne, mais plutôt comme des personnes qui partageaient entre elles une certaine familiarité »⁸³. Cette familiarité n'apparaît jamais dans les discours des comités pro-sionistes nord-américains. Leurs membres n'ont, pour la plupart, jamais mis les pieds en Palestine.

Cette invisibilisation entraînera des conséquences durables. Les comités pro-sionistes chrétiens des années 1940, en diffusant dans l'opinion anglo-saxonne l'image d'une Palestine vide ou sous-exploitée, ont contribué à ancrer ce que l'historien Rashid Khalidi appelle « la négation de la présence palestinienne », au cœur du projet sioniste dès ses origines⁸⁴. Il faudra attendre l'arrivée des « nouveaux historiens » israéliens – Benny Morris, Ilan Pappé, Avi Shlaim – dans les années 1980 pour que cette fiction soit remise en cause de l'intérieur même de l'historiographie israélienne⁸⁵.

Le discours des comités pro-sionistes ne resta pas sans réponse. En 1943, la Canadian Arab Friendship League se constitue pour contrer l'influence du CPC. Fondée par des Canadiens d'origine syro-libanaise, elle tente de mobiliser l'opinion publique en faveur des droits des Arabes de Palestine, principalement par la publication de brochures et l'envoi de lettres aux journaux. Mais ses moyens sont dérisoires face à ceux du lobby pro-sioniste. La communauté arabe du Canada, estimée à quelques dizaines de milliers de personnes dans les années 1940, est dispersée géographiquement et divisée confessionnellement. Comme le note l'historienne Houda Asal, les Arabes du Canada n'avaient pas encore, à cette époque, les structures communautaires qui leur auraient permis de peser sur le débat public⁸⁶. Les archives consultées ne révèlent aucun échange suivi entre les deux camps durant cette période. Ils s'ignorèrent plus qu'ils ne s'affrontèrent – signe d'un rapport de forces trop déséquilibré pour qu'un véritable débat s'instaure.

Ces angles morts et ce déséquilibre n'empêchèrent pas les comités de poursuivre leur campagne. Mais bientôt, la violence allait les rattraper.

Quand la violence rattrape le lobbying (1944-1947)

En novembre 1944, deux membres du Lehi⁸⁷ assassinent Lord Moyne au Caire. Walter Guinness, baron Moyne, ministre résident britannique au Moyen-Orient, était un ami personnel de Churchill et l'un des architectes de la politique britannique dans la région. Sa mort provoque une onde de choc dans tout le Commonwealth. Churchill, bouleversé, déclare à la Chambre des communes que cet assassinat « affecte ceux qui, comme moi, ont été dans le passé les amis constants et fidèles des Juifs et ont travaillé sans cesse à l'établissement de leur foyer national ». Le message est clair : le terrorisme sioniste met en péril le soutien britannique. Herbert Mowat conseille immédiatement à Samuel Zacks de suspendre toute communication pour ne pas « irriter davantage l'opinion publique et les cercles politiques canadiens »⁸⁸.

L'été 1946 confirme ces craintes. Le 22 juillet, l'Irgoun – autre organisation paramilitaire sioniste, distincte du Lehi, mais également engagée dans la lutte armée – fait exploser une bombe à l'hôtel King David de Jérusalem, quartier général de l'administration mandataire britannique. L'attentat fait 91 morts, Britanniques, Arabes et Juifs confondus. L'opinion publique canadienne, profondément attachée à l'Empire, est sous le choc⁸⁹. Zacks condamne

publiquement les actes terroristes⁹⁰. L'attentat révèle une tension que les sionistes chrétiens canadiens ne parviendront jamais tout à fait à résoudre : comment défendre un mouvement dont certaines composantes recourent à la violence contre la puissance tutélaire à laquelle on reste viscéralement attaché ? L'affinité pour les Juifs, nourrie par les prophéties bibliques ou par l'indignation face aux persécutions, ne fait pas le poids face au sentiment d'appartenance à un Empire britannique attaqué.

L'attentat du King David fait aussi resurgir des voix juives dissidentes. Le 7 octobre 1946, Israel M. Rabinowitch, récemment fait Officier de l'Ordre de l'Empire britannique (OBE), prononce devant le Canadian Club de Montréal un discours intitulé *The Menace of Political Zionism to Judaism and World Peace*⁹¹. Ses arguments reprennent ceux des Juifs assimilationnistes : l'Agence juive ne représenterait qu'une minorité ; le sionisme politique serait contraire à la tradition religieuse ; la violence de l'Irgoun constituerait une « profanation du Nom de Dieu » (*Hillul ha-Shem*). Surtout, Rabinowitch affirme que le dernier refuge des Juifs, s'il ne devait en rester qu'un, serait « sous le drapeau britannique, et sous le drapeau britannique seulement ». La BIWF s'empresse de publier ce discours sous forme de brochure, non par philosémitisme, mais parce qu'il conforte sa vision d'un foyer juif demeurant dans le giron impérial. Cette instrumentalisation révèle les ambiguïtés du moment, à savoir que certains soutiens chrétiens au sionisme se nourrissent précisément du rejet de l'indépendantisme juif.

Cette spirale de violence révèle l'impasse dans laquelle se trouve la Grande-Bretagne. Épuisée par la guerre mondiale, incapable de maintenir l'ordre en Palestine, elle s'apprête à jeter l'éponge. En février 1947, Londres remet le mandat aux Nations Unies. Le rêve d'un dominion juif au sein de l'Empire s'effondre. Le centre de gravité du sionisme, déjà déplacé vers l'Amérique du Nord, va désormais se tourner vers un nouvel horizon : non plus l'opinion publique qu'il fallait convaincre, mais l'État en gestation qu'il faudra accompagner.

Conclusion

Les comités prosionistes chrétiens des années 1930-1940 représentent une étape décisive dans l'histoire du sionisme chrétien nord-américain. Pour la première fois, le soutien chrétien au projet sioniste s'institutionnalise dans des structures permanentes, dotées de moyens financiers, de réseaux politiques et

d'une stratégie de communication. Ce modèle, né aux États-Unis avec l'American Palestine Committee et le Christian Council on Palestine, est rapidement transposé au Canada avec le Canadian Palestine Committee et le Christian Council for Palestine. Des deux côtés de la frontière, le dispositif repose sur la même division du travail : aux organisations juives la stratégie et le financement, aux chrétiens recrutés la parole publique et la légitimité qu'elle confère.

Les figures qui portent ce mouvement – Niebuhr, Holmes, Voss, Flavelle, Mowat – ne sont pas des marginaux. Ce sont des pasteurs influents, des hommes d'affaires respectés, des intellectuels reconnus. Leur engagement procède d'une sympathie sincère pour les Juifs persécutés, nourrie tantôt par l'indignation humanitaire, tantôt par une lecture providentielle de l'histoire. Mais cette sincérité s'accompagne d'angles morts persistants : l'invisibilisation des Palestiniens, que les meilleures intentions ne suffisent pas à excuser, et parfois une générosité sélective qui dispense d'ouvrir ses propres frontières.

Le bilan politique, à la fin de 1946, reste incertain. Le lobbying a contribué à façonner une opinion favorable dans les cercles protestants nord-américains. Mais les gouvernements demeurent prudents. Aux États-Unis, Truman – lui-même membre de l'American Palestine Committee reconstitué depuis 1941 – tergiverse encore, tiraillé entre les pressions sionistes et les mises en garde du Département d'État. Les réseaux tissés par les comités pro-sionistes atteignent ainsi les plus hauts niveaux du pouvoir exécutif, sans pour autant garantir un alignement automatique sur leurs positions⁹². Au Canada, Mackenzie King s'en tient à sa ligne de non-engagement, refusant tout geste qui pourrait froisser Londres.

Mais l'héritage dépasse le bilan immédiat. Ces comités ont posé les bases d'une alliance durable entre organisations juives et chrétiennes en Amérique du Nord. Ils ont diffusé une représentation de la Palestine – terre promise, terre vide, terre à faire fleurir – qui persistera bien au-delà de cette période. Et ils ont montré que le sionisme pouvait mobiliser des soutiens au-delà des communautés juives, en s'adressant aux convictions religieuses, aux valeurs humanitaires et aux intérêts stratégiques des chrétiens.

1. Sur le dîner inaugural de l'American Palestine Committee au Mayflower Hotel, voir Herbert HOOVER, « Message to the American Palestine Committee », 17 janvier 1932,

The American Presidency Project, University of California, Santa Barbara (<https://www.presidency.ucsb.edu/documents/message-the-american-palestine-committee>). Voir également Caitlin CARENEN, *The Fervent Embrace : Liberal Protestants, Evangelicals, and Israel*, New York, NYU Press, 2012, pp. 22-23.

2. La question de la « double loyauté » (*dual loyalty*) hante les communautés juives occidentales depuis l'émancipation. En Grande-Bretagne, c'est précisément cette crainte qui pousse Edwin Montagu à s'opposer à la Déclaration Balfour en 1917 (cf. chapitre 4). Aux États-Unis, l'American Council for Judaism en fait son argument principal contre le sionisme. Au Canada, la situation diffère : dans un État binational où coexistent deux peuples fondateurs, les sionistes juifs pouvaient identifier leur cause avec la loyauté à l'Empire britannique, ce qui atténuait le soupçon. Voir Morton WEINFELD, « Canadian Jews, Dual/Divided Loyalties, and the Tebbit “Cricket” Test », in : Shibao GUO et Lloyd WONG (dir.), *Revisiting Multiculturalism in Canada*, Rotterdam, SensePublishers, 2015, pp. 141-159 ; Thomas A. KOLSKY, *Jews Against Zionism : The American Council for Judaism, 1942-1948*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.

3. Samuel J. Zacks à Arthur W. Roebuck, 4 février 1944, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 4, Correspondance : A. W. Roebuck, Toronto et Ottawa, 1944, 1947-1949.

4. Arthur W. Roebuck, Parlement du Canada, 2 octobre 1945, cité dans CANADIAN PALESTINE COMMITTEE, *Canadian Public Opinion Speaks Out on the Palestine Issue*, AJCAD CJC-ZG/JC-Z, Canada-Israel, box 2, file 15, « Canadian Palestine Committee ».

5. « Palestine », Hansard, HC Deb 17 November 1930, vol. 245, cc77-210.

6. L'American Zionist Emergency Council (AZEC), créé en 1943, coordonne l'action des principales organisations sionistes américaines sous la direction des rabbins Stephen Wise et Abba Hillel Silver.

7. Créée en 1929, l'Agence juive (Jewish Agency) est l'organe exécutif du mouvement sioniste mondial. Elle est reconnue par le mandat britannique comme représentante officielle des intérêts juifs en Palestine.

8. Christian Council on Palestine et American Palestine Committee, *The Jewish Case : The Place of Palestine in the Solution of the Jewish Question*, New York, 1945.

9. « Two Christian Pro-Palestine Groups Merge into “American Christian Palestine Committee” », *Jewish Telegraphic Agency*, 26 mai 1946. La nouvelle organisation est coprésidée par les sénateurs Owen Brewster (Républicain, Maine) et James M. Mead (Démocrate, New York), ainsi que par le pasteur Daniel A. Poling. L'ACPC rassemblera jusqu'à 20 000 responsables chrétiens, principalement protestants. Voir G. Daniel COHEN, « Elusive Neutrality : Christian Humanitarianism and the Question of Palestine, 1948–1967 », *Humanity : An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 5(2), 2014, pp. 183-210, ici p. 189.

10. Fondé en 1884, *The Christian Century* est la principale revue du protestantisme libéral américain – l'équivalent de ce que seraient Études pour le catholicisme français ou Réforme pour le protestantisme hexagonal. Dans l'entre-deux-guerres et l'après-guerre, c'est la tribune intellectuelle du protestantisme *mainline*, ces grandes dénominations

historiques (presbytériens, méthodistes, épiscopaliens, congrégationalistes) qui dominent alors le paysage religieux américain.

[11.](#) « More Mischief-Making on Palestine », *Christian Century*, 9 janvier 1946, p. 37.

[12.](#) Tara Kathryn SIMPSON, *Foundational American Faith and Support for Zionism, the Yishuv and the Haganah, 1945-1948 : Ein Brera !*, thèse de doctorat, Liberty University, 2024, pp. 92-93 ; « Pro-Palestine Federation has Over 700 Members in Eight Cities », *Jewish Telegraphic Agency*, 20 juillet 1931.

[13.](#) *Pro-Palestine Herald* I(3), mars 1932, pp. 3-9. La citation de Wagner provient du même numéro.

[14.](#) Voir *supra*, p. 142, note 10.

[15.](#) John Haynes Holmes (1879-1964), pasteur unitarien, figure du pacifisme et du progressisme américain ; Ivan Lee Holt (1886-1967), évêque méthodiste, alors président du Federal Council of Churches, principale instance de coordination du protestantisme américain ; S. Parkes Cadman (1864-1936), pasteur congrégationaliste, premier grand prédicateur radiophonique du pays ; ses émissions dominicales touchaient des millions d'auditeurs.

[16.](#) « Americans Appeal for Jewish Refuge », *The New York Times*, 31 mai 1936, p. 14.

[17.](#) Caitlin CARENEN, « The American Christian Palestine Committee, the Holocaust, and Mainstream Protestant Zionism, 1938-1948 », *Holocaust and Genocide Studies* 24(2), automne 2010, pp. 273-296, ici p. 275.

[18.](#) Caitlin CARENEN, *The Fervent Embrace*, p. 23. Voir également Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 85.

[19.](#) « Conflict over Palestine », *Federal Council of Churches Information Service* 33(32), 7 octobre 1944, pp. 1-8. Voir Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 116.

[20.](#) George Kennan (1904-2005) : diplomate et historien, architecte de la politique du *containment* (« endiguement ») face à l'URSS pendant la guerre froide. Il a formulé la doctrine qui a guidé la politique étrangère américaine pendant des décennies ; Arthur Schlesinger Jr. (1917-2007) : historien, intellectuel libéral, conseiller de John F. Kennedy. Figure majeure du libéralisme américain d'après-guerre, auteur de *The Vital Center* (1949), il incarnait l'aile réaliste du Parti démocrate ; Hubert Humphrey (1911-1978) : sénateur du Minnesota, vice-président sous Lyndon B. Johnson (1965-1969), candidat démocrate à la présidence en 1968. Champion des droits civiques et du libéralisme social. Barack Obama (né en 1961) : 44^e président des États-Unis (2009-2017). Il a cité Niebuhr comme l'un de ses « philosophes favoris », appréciant notamment son réalisme moral, l'idée qu'on peut agir pour le bien tout en reconnaissant les limites et les ambiguïtés de l'action humaine. Ces quatre hommes illustrent l'influence durable du « réalisme chrétien » de Niebuhr sur le libéralisme américain : une pensée qui allie engagement moral et lucidité sur les imperfections humaines.

[21.](#) Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 85.

[22.](#) Fondé en 1865, *The Nation* est le plus ancien hebdomadaire d'opinion des États-Unis. Ancrée à gauche du spectre politique, cette revue séculière traite de politique, de

culture et d'affaires internationales. Dans les années 1940, c'est une voix influente du libéralisme progressiste américain.

[23.](#) Richard W. Fox, *Reinhold Niebuhr : A Biography*, New York, Pantheon Books, 1985, p. 203.

[24.](#) Reinhold NIEBUHR, « Jews After the War », *The Nation*, 21 février 1942.

[25.](#) Commission d'enquête créée en novembre 1945 par les gouvernements britannique et américain pour examiner le sort des réfugiés juifs européens et l'avenir de la Palestine. Son rapport, publié en avril 1946, recommande l'admission immédiate de 100 000 Juifs en Palestine. Une recommandation que les Britanniques refuseront d'appliquer. Sur le témoignage de Niebuhr devant l'AACI, voir Paul Charles MERKLEY, *The Politics of Christian Zionism*, p. 201.

[26.](#) Reinhold NIEBUHR, « Statement to the Anglo-American Committee of Inquiry », *Jewish Frontier* 13, février 1946, pp. 40-42. Sur la proposition Hoover, voir Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 118. Rafael MEDOFF, « A Further Note on the "Unconventional Zionism" of Reinhold Niebuhr », *Studies in Zionism* 12(1), 1991, pp. 85-88, ici p. 85.

[27.](#) Edward SAÏD, *The Question of Palestine*, New York, Times Books, 1979, pp. 26-27.

[28.](#) Cité dans Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 92.

[29.](#) John Haynes Holmes, sermon du 1^{er} avril 1917, cité dans Carl Hermann Voss, *Rabbi and Minister : The Friendship of Stephen S. Wise and John Haynes Holmes*, Cleveland, World Publishing Company, 1964, p. 112.

[30.](#) John HAYNES HOLMES, « Who is the Greatest Man in the World Today ? », sermon du 10 avril 1921.

[31.](#) Id., *Palestine To-day and To-morrow : A Gentile's Survey of Zionism*, New York, Macmillan, 1929, p. 15.

[32.](#) Stephen Wise a rencontré Theodor Herzl au 2^e congrès sioniste de Bâle, expérience qu'il décrit comme décisive pour son engagement. Il présidera la Zionist Organization of America de 1936 à 1938. Sur l'amitié Holmes-Wise, voir Carl Hermann Voss, *Rabbi and Minister*.

[33.](#) John Haynes Holmes, cité dans Carl Hermann Voss, *Rabbi and Minister*, p. 298.

[34.](#) Gerald TULCHINSKY, *Canada's Jews*, p. 353.

[35.](#) Public Relations Committee of the United Zionist Council of Canada, Confidential report, 13 décembre 1943, AJCAD CJC, ZA 1943, « Canadian Palestine Committee ».

[36.](#) BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10, « Canadian Palestine Committee, 1944 ».

[37.](#) BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10, « Henry Janes » ; vol. 2, Zacks to Dorfman, 16 décembre 1943.

[38.](#) Orde Charles Wingate (1903-1944), officier britannique profondément marqué par une éducation biblique au sein des Plymouth Brethren – le mouvement fondé par John Nelson Darby, père du dispensationalisme –, est l'une des figures les plus singulières du

sionisme chrétien. Convaincu que le retour des Juifs en Palestine accomplissait les prophéties, il forma dans les années 1930 les *Special Night Squads*, unités mixtes anglo-juives qui combattirent la révolte arabe et formèrent une génération de futurs officiers israéliens, dont Moshe Dayan (1915-1981), futur ministre de la Défense et architecte de la victoire de 1967. Mort en Birmanie en 1944, Wingate reste une figure vénérée en Israël.

[39.](#) Cooperative Commonwealth Federation, parti social-démocrate canadien fondé en 1932, ancêtre du Nouveau Parti démocratique (NPD).

[40.](#) Les archives de cette conférence sont conservées dans les Abba Hillel Silver Papers, Harold P. Manson File (MS-4787), Box 36, Folder 259, « International Christian Conference for Palestine, 1945 », Western Reserve Historical Society/American Jewish Archives.

[41.](#) Bernard FIGLER, *History of the Zionist Ideal in Canada*, pp. 8-9.

[42.](#) BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10, « Canadian Palestine Committee »

[43.](#) Composé en 1861 par Julia Ward Howe, militante abolitionniste, le *Battle Hymn of the Republic* fut le chant de l'Union pendant la guerre civile américaine. Son premier vers – « Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord » (« Mes yeux ont vu la gloire de la venue du Seigneur ») – en fait un hymne messianique associant victoire militaire et accomplissement de la volonté divine.

[44.](#) Herbert MOWAT, *Manuscript on Palestine, a Canadian Appreciation Submitted for Perusal and Suggestion*, c. 1945. BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10.

[45.](#) Canadian Palestine Committee, « Dear Fellow-Zionist », 29 septembre 1944, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10, « Canadian Palestine Committee ».

[46.](#) David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, p. 26.

[47.](#) Zachariah KAY, « Prelude to Statehood », *The Canadian Zionist*, septembre 1983, p. 9.

[48.](#) Sur la famille Flavelle, voir Michael BLISS, *A Canadian Millionaire : The Life and Business Times of Sir Joseph Flavelle, Bart., 1858-1939*, Toronto, Macmillan, 1978.

[49.](#) « A Christian Zionist », *The Jewish Standard*, 1^{er}-14 janvier 1978, p. 6.

[50.](#) Ellsworth FLAVELLE, « The Challenge of Palestine », discours prononcé à Montréal, 7 juin 1945, AJCAD CJC 0001 ; ZB, Dossier Flavelle Sir Ellsworth, p. 1.

[51.](#) *Ibid.*

[52.](#) *Ibid.*

[53.](#) Silas PERRY, *Britain opens a Gateway*, London, Museum Press, 1944, p. 22, cité dans David W. SCHMIDT, *Partners Together*, p. XXVIII.

[54.](#) Ellsworth FLAVELLE, « The Challenge of Palestine », p. 8.

[55.](#) Lord Tweedsmuir, discours devant la ZOC, Montréal, avril 1936, cité *ibid.*, pp. 10-11.

[56.](#) Walter C. LOWDERMILK, *Palestine, Land of Promise*, London, Victor Gollancz, 1944.

[57.](#) Ellsworth FLAVELLE, « Palestine and Justice to the Jewish National Home », discours prononcé devant la convention de la ZOC, King Edward Hotel, Toronto,

27 janvier 1946, AJCAD CJC-ZG/JC-Z, Canada Israel, box 2, file 15, « CPC », p. 3.

[58.](#) Public Relations Committee of the United Zionist Council of Canada, Confidential report, 13 décembre 1943, AJCAD CJC, ZA 1943, « Canadian Palestine Committee ».

[59.](#) Report on Western Tour of Herbert A. Mowat, Executive Secretary, Canadian Palestine Committee, November 1st – December 18, 1944, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10.

[60.](#) Herbert MOWAT, *Memorandum on the Canadian Palestine Committee : Desperate Plight in Europe*, 1944, AJCAD CJC, ZA 1943, « Canadian Palestine Committee ».

[61.](#) Bernard FIGLER, *History of the Zionist Ideal in Canada*, pp. 8-9.

[62.](#) David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, p. 27.

[63.](#) BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 1, « Memorandum re Eastern Division's Public Relations », 8 décembre 1944.

[64.](#) David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, p. 27.

[65.](#) BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10, « Henry Janes » ; vol. 2, Zacks to Dorfman, 16 décembre 1943.

[66.](#) « Le Comité canadien de la Palestine. Ses antécédents, ses buts, ses membres », AJCAD CJC-ZG/JCZ, box 2, Canada-Israel, file 15, « Canadian Palestine Committee ».

[67.](#) *Ibid.*

[68.](#) Theodor Herzl, *Journal*, 26 janvier 1904. Voir aussi Sergio MINERBI, *The Vatican and Zionism : Conflict in the Holy Land, 1895-1925*, New York, Oxford University Press, 1990.

[69.](#) Sur la Conférence de Biltmore, voir David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, p. 195.

[70.](#) *Ibid.*, p. 22.

[71.](#) Caitlin CARENEN, « The American Christian Palestine Committee », pp. 282-283.

[72.](#) « A Proposal for a Canadian Palestine Committee », AJCAD CJC ZG/JC-Z, Canada Israel, box 2, file 15, pp. 2-3.

[73.](#) « Confidential Report : The Rt. Hon. W.L.M. King's Meeting With Delegation from the Canadian Palestine Committee, the Canadian Christian Council and the Zionist Organization of Canada on March 31, 1944 », AJCAD CJC, ZA 1943, « Canadian Palestine Committee ».

[74.](#) *Ibid.*

[75.](#) Sur la politique menée par le Premier ministre canadien Mackenzie King, voir Zachariah KAY, *Canada and Palestine : The Politics of Non-Commitment*, Jerusalem, Israel Universities Press, 1978.

[76.](#) Sur l'antisémitisme au Canada dans l'entre-deux-guerres, voir Gerald TULCHINSKY, *Canada's Jews*, pp. 287-320.

[77.](#) Voir *supra*, au chapitre 4, la section sur le britanno-israélisme, pp. 139-144.

[78.](#) Lettre de 4 décembre 1947 au *New York Times*, voir *supra*, p. 149.

[79.](#) Christine PIRINOLI, « Effacer la Palestine pour construire Israël », *Études rurales* 173-174, 2005, pp. 67-85, ici p. 68.

[80.](#) Sandrine MANSOUR-MÉRIEN, *L'Histoire occultée des Palestiniens, 1947-1953*, Paris, Privat, 2013, p. 9.

[81.](#) Voir Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris, Payot & Rivages (Manuels Payot) 2013.

[82.](#) Christine PIRINOLI, « Effacer la Palestine pour construire Israël », p. 76.

[83.](#) Jonathan Marc GRIBETZ, *Defining Neighbors : Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 12.

[84.](#) Rashid KHALIDI, *Palestinian Identity : The Construction of Modern National Consciousness*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 89.

[85.](#) Voir notamment Benny MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; Ilan PAPPÉ, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld, 2006.

[86.](#) Sur la Canadian Arab Friendship League et l'émergence du lobby arabe au Canada, voir Houda ASAL, *Se dire arabe au Canada. Un siècle d'histoire migratoire*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, pp. 67-103.

[87.](#) Le Lehi (*Lohamei Herut Israel*, « Combattants pour la liberté d'Israël ») est une organisation clandestine sioniste qui fut fondée en 1940 par Avraham Stern – d'où son surnom de « Groupe Stern ». À la différence de la Haganah, milice officielle du Yichouv – la communauté juive de Palestine –, qui coopérait avec les Britanniques pendant la guerre, le Lehi refusait toute trêve et prônait la lutte armée immédiate contre la puissance mandataire. L'organisation ne comptait que quelques centaines de membres, mais ses actions spectaculaires – dont l'assassinat de Lord Moyne en 1944 et celui du médiateur de l'ONU Folke Bernadotte en 1948 – eurent un retentissement considérable.

[88.](#) Herbert Mowat à Samuel Zacks, télégramme, 21 novembre 1944, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10.

[89.](#) Le rabbin Jesse Schwartz, directeur général de la ZOC, estima que l'attentat du King David était « l'un des plus grands coups portés à la cause sioniste ». Dans le mois qui suivit, seuls deux journaux canadiens publièrent des éditoriaux favorables aux sionistes. Voir David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, p. 45.

[90.](#) Herbert Mowat à Samuel Zacks, télégramme, 23 juillet 1946, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10.

[91.](#) Dr. I. M. RABINOWITCH, *The Menace of Political Zionism to Judaism and World Peace*, Rochester, Kent ; The Stanhope Press Ltd., British Israel World Federation, 1947. Le discours fut d'abord publié dans le *Montreal Star* du même jour. Rabinowitch n'était pas un marginal : professeur à la Faculté de médecine de McGill depuis 1922, pionnier de la recherche sur l'insuline, il dirigea le laboratoire canadien de défense contre les armes chimiques pendant la Seconde Guerre mondiale et servit comme conseiller médical du général McNaughton. Il reçut l'OBE en 1946 pour ses contributions à la recherche sur la défense contre les armes chimiques. Son discours illustre une déclinaison antisioniste de l'attachement des Juifs canadiens à l'Empire britannique : là où les sionistes canadiens envisageaient un dominion juif au sein du Commonwealth, Rabinowitch défendait une diaspora juive trouvant sa protection sous le drapeau britannique, sans État séparé. Sur sa

carrière, voir « Medicine in the 1920s : The Father of Clinical Chemistry in Canada », in : *MGH 200 th Anniversary*, 2021, en ligne : <https://mgh200.com/turbulent-years/>.

92. Samuel GOLDMAN, *God's Country*, pp. 113 et 119-120.

Chapitre 6

De la création d'Israël à la guerre des Six Jours (1947-1967)

« Comment ça, “contribué à créer” ? Je suis Cyrus. Je suis Cyrus. »
Harry S. Truman, Jewish Theological Seminary, novembre 1953

« Je dois admettre que je me suis trouvé émotionnellement impliqué d'une façon toute particulière, car il s'agissait de la Terre sainte – le pays de mes leçons à l'école du dimanche. »

Lester B. Pearson, *Mémoires*

Le 18 février 1947, Ernest Bevin monte à la tribune de la Chambre des communes. Le secrétaire au Foreign Office annonce que la Grande-Bretagne renonce à son mandat sur la Palestine et s'en remet aux Nations Unies. « Nous n'avons pas le pouvoir, sous le mandat, d'attribuer le pays soit aux Juifs, soit aux Arabes ni de le partager entre eux », déclare-t-il. Trente ans après la Déclaration Balfour, l'Empire britannique tire sa révérence.

Ce transfert marque un tournant décisif. Non seulement le lieu de la décision change (de Londres à New York), mais l'objet même du combat se transforme. Jusqu'alors, les comités sionistes avaient mobilisé les opinions publiques nationales en faveur d'un projet : convaincre les gouvernements britannique, américain, canadien de soutenir le foyer national juif. Désormais, c'est vers l'État en gestation que les regards se tournent. Le combat sioniste change de nature : il ne s'agit plus de faire advenir une promesse, mais d'accompagner – puis de défendre – une réalité.

Ce chapitre retrace cette mutation à travers trois moments. Le premier est celui du basculement américain. En 1947-1948, les États-Unis deviennent l'épicentre du soutien occidental au sionisme. Harry Truman, président façonné par la culture biblique protestante, reconnaît Israël onze minutes seulement après sa proclamation d'indépendance – un geste fulgurant qui prend de court son propre Département d'État. La figure du « Cyrus américain » s'incarne

désormais dans le Bureau ovale¹.

Le deuxième moment est celui des témoins chrétiens. Deux pasteurs nord-américains jouent un rôle décisif dans le basculement en faveur de la partition : John Stanley Grauel, méthodiste du Massachusetts embarqué clandestinement sur l'*Exodus*, et William Lovell Hull, pentecôtiste de Winnipeg installé à Jérusalem depuis 1935. Leurs trajectoires illustrent deux modalités du sionisme chrétien – l'engagement humanitaire né de la Shoah et la conviction prophétique enracinée dans les Écritures –, mais convergent vers un même effet : offrir au projet sioniste une caution chrétienne au moment où celle-ci s'avère décisive. Au Canada, le juge Ivan Rand, délégué au Comité spécial des Nations Unies sur la Palestine (UNSCOP), subit cette double influence. Son « retournement » en faveur de la partition illustre la porosité entre culture biblique protestante et engagement politique.

Le troisième moment est celui de l'après. Une fois Israël créé et reconnu, les comités pro-sionistes se dissolvent : leur mission est accomplie, ou plutôt devenue sans objet. En janvier 1949, le Canadian Palestine Committee tient sa dernière réunion ; aux États-Unis, l'American Christian Palestine Committee suit la même trajectoire. De nouvelles organisations prennent le relais – la Canada-Israel Association, à vocation culturelle plus que politique –, mais l'élan retombe. Il faudra les guerres de 1967 et 1973, la réunification de Jérusalem et la montée en puissance du sionisme religieux israélien pour que le sionisme chrétien trouve un nouveau souffle, sous une forme profondément transformée.

Car l'année 1948 redistribue aussi les cartes au sein du monde chrétien. Les protestants libéraux qui avaient vu dans les réfugiés juifs des victimes en quête de justice découvrent désormais 750 000 réfugiés palestiniens, victimes eux aussi d'une catastrophe : la Nakba. Le *Christian Century*, qui avait accompagné le mouvement sioniste pendant trois décennies, se fait l'écho de ces nouvelles voix. Le consensus pro-sioniste se fissure, et dans cette brèche, d'autres chrétiens s'engouffreront. Mais avant d'en venir là, il faut comprendre comment, en quelques mois de 1947-1948, le sionisme chrétien nord-américain a basculé d'un lobbying tourné vers les capitales à un soutien orienté vers Jérusalem.

Le basculement américain

Un président façonné par l'école du dimanche

Les pressions exercées par Harry Truman sur Mackenzie King ne relevaient

pas seulement du calcul géopolitique². Elles s'enracinaient aussi dans une conviction personnelle que le président américain n'a jamais cherché à dissimuler. Bien qu'il n'eût pas de diplôme universitaire, Truman avait acquis dès l'enfance une connaissance approfondie de la Bible – enseignée alors dans les écoles publiques du Missouri comme dans les écoles du dimanche³. Ses professeurs, racontera-t-il plus tard, lui avaient appris qu'un homme serait un jour appelé à devenir un « second Cyrus » – ce roi perse qui, selon le livre d'Isaïe, permit aux exilés juifs de retourner à Jérusalem et de rebâtir le Temple.

Quelques mois après avoir quitté la présidence, en novembre 1953, Truman revendiquera explicitement son identification à cette figure biblique : présenté au Jewish Theological Seminary comme « l'homme qui a aidé à créer l'État d'Israël », il réplique aussitôt : « Que voulez-vous dire par “aidé à créer” ? Je suis Cyrus. Je suis Cyrus. »⁴

Cette culture biblique partagée – celle de Truman comme celle de Rand, de Hull ou de Lester Pearson – constitue le terreau commun du sionisme chrétien nord-américain. Elle transcende les frontières et les appartenances confessionnelles, unissant baptistes du Missouri, anglicans de l'Ontario et presbytériens des Maritimes⁵ dans une même lecture providentielle de l'histoire.

Le 14 mai 1948, à 16 heures, David Ben Gourion lit la Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël dans le hall du Musée d'art de Tel-Aviv. Onze minutes plus tard, le président américain Harry Truman signe la reconnaissance *de facto* du nouvel État. Ce geste d'une rapidité sans précédent, qui prend de court le Département d'État américain, ne doit rien au hasard. Il est le fruit d'une amitié ancienne, d'une intervention décisive, et d'une lecture de la Bible qui accompagne Truman depuis l'enfance.

Harry Truman : convictions religieuses et calculs politiques

Harry Truman n'était pas un sioniste – il n'était même pas particulièrement favorable à la création d'un État juif. Au printemps 1948, excédé par les pressions des organisations sionistes, il avait donné l'ordre à son secrétariat de ne plus lui transmettre aucun appel ni aucune visite concernant la Palestine. « Je suis tellement fatigué de la question palestinienne, confiait-il à son journal, que je pourrais hurler. »

Eddie Jacobson entre en scène. Les deux hommes se connaissent depuis 1905, quand ils travaillaient tous deux à Kansas City – Truman comme comptable dans une banque, Jacobson comme vendeur dans un magasin de

chemises⁶. Ils avaient servi ensemble dans l'artillerie pendant la Première Guerre mondiale, puis ouvert une mercerie qui avait fait faillite en 1922. Leur amitié, elle, avait survécu. En trente-sept ans, Jacobson n'avait jamais demandé de faveur à son ami devenu président.

Le 13 mars 1948, Jacobson débarque sans rendez-vous à la Maison-Blanche. Dans le Bureau ovale, Truman l'accueille avec cette mise en garde : « Eddie, tu peux me parler de tout, sauf de la Palestine. » Jacobson se tait. Puis il désigne une statuette d'Andrew Jackson posée sur le bureau. « Ton héros, c'est Andrew Jackson, dit-il. Moi aussi, j'ai un héros. C'est le plus grand Juif vivant. Je parle de Chaïm Weizmann. C'est un vieil homme très malade. Il a traversé l'Atlantique pour te voir. Et maintenant, tu refuses de le recevoir. Ce n'est pas digne de toi, Harry. »⁷

Truman accepte de rencontrer Weizmann cinq jours plus tard. L'entretien dure plus d'une heure. Le président promet de soutenir le plan de partition et de reconnaître l'État juif dès sa proclamation⁸. Le 14 mai 1948, il tient parole. Les États-Unis sont le premier pays à reconnaître Israël.

Cette reconnaissance fulgurante ne doit pas masquer l'ambivalence de Truman. Sa familiarité avec la Bible ne s'accompagnait pas d'une adhésion à la doctrine de l'élection divine d'Israël. En 1945, il confiait à son journal :

Les Juifs prétendent que Dieu Tout-Puissant les a choisis pour un privilège spécial. Eh bien, je suis sûr qu'Il avait un meilleur jugement. Le fait est que je n'ai jamais cru que Dieu avait des favoris⁹.

Le geste du 14 mai 1948 relevait donc moins d'une conviction théologique que d'un calcul électoral – l'élection s'annonçait serrée – nourri par une culture biblique diffuse. Goldman consacre un chapitre entier de *God's Country* à cette figure du « Cyrus américain ». Il montre que l'identification de Truman à ce roi perse libérateur s'inscrit dans une longue tradition américaine : Woodrow Wilson s'était déjà identifié à Cyrus en endossant la Déclaration Balfour. Truman, lui, se situait à la charnière : sa culture biblique était sincère, mais sa décision relevait aussi du calcul électoral¹⁰.

Jean-Pierre Filiu, dans *Comment la Palestine fut perdue* (2024), insiste sur un point souvent sous-estimé : le soutien au jeune État d'Israël devint aux États-Unis « un enjeu majeur de la politique intérieure, moins du fait du “vote juif” que de la puissance du sionisme chrétien ». Filiu souligne que « l'évangélisme anglo-saxon explique beaucoup plus qu'un fantasmatique “lobby juif” le soutien

déterminant de la Grande-Bretagne, puis des États-Unis à la colonisation de la Palestine »¹¹. Le sionisme chrétien n'était pas un simple arrière-plan culturel : il constituait une force politique structurante.

Le choix du premier ambassadeur américain en Israël confirme cette orientation. Truman désigne James G. McDonald, un chrétien évangélique et sioniste convaincu de longue date¹². En contournant le Département d'État, hostile à cette nomination, le président installe un homme qui partage ses convictions à ce poste stratégique. McDonald avait été l'un des premiers responsables américains à alerter l'opinion sur les persécutions nazies dans les années 1930.

La Grande-Bretagne mit plus de huit mois à reconnaître l'État qu'elle avait contribué à faire naître. Ce n'est que le 29 janvier 1949, sous la pression insistante de Churchill depuis les bancs de l'opposition, que le gouvernement travailliste accorda sa reconnaissance *de facto* à Israël. La reconnaissance *de jure* ne suivra que le 27 avril 1950¹³. Entre-temps, 32 nations avaient déjà franchi le pas – parmi lesquelles l'Union soviétique, dès le 17 mai 1948. Le 11 mai 1949, Israël était admis aux Nations Unies comme 59^e État membre. Il aura fallu l'intervention de celui qui avait rédigé le Livre blanc de 1922 pour que Londres se résolve à entériner ce que Washington avait reconnu en onze minutes.

Churchill ne se contenta pas de saluer la naissance d'Israël depuis les bancs de l'opposition. En 1951, il écrivit à Weizmann, alors président de l'État juif : « Mon cher Weizmann, merci pour votre lettre et vos bons vœux. Les merveilleux efforts qu'Israël accomplit en ces temps difficiles réjouissent le cœur d'un vieux sioniste comme moi. » Lorsque Weizmann mourut le 9 novembre 1952, Churchill, redevenu Premier ministre, lui rendit hommage lors du banquet du Lord Mayor à Londres : « Ceux d'entre nous qui ont été sionistes depuis avant les jours de la Déclaration Balfour savent quelle lourde perte Israël a subie avec la mort de Chaïm Weizmann. » Jusqu'à la fin de sa vie, Churchill demeura fidèle aux convictions de sa jeunesse. Mais si les États-Unis et la Grande-Bretagne avaient pris position, qu'en était-il du Canada ?

Le Canada entre Londres et Washington

Mackenzie King : la prudence jusqu'au bout

Le transfert de la question palestinienne à l'ONU, en 1947, place le Canada dans une position délicate. Jusqu'alors, le gouvernement King avait

scrupuleusement évité toute prise de position qui pourrait contrarier Londres. Mais les États-Unis entrent en scène. Le président Harry Truman fait pression sur Ottawa pour que le Canada participe au Comité spécial des Nations Unies sur la Palestine (UNSCOP), chargé de proposer une solution au conflit.

Mackenzie King cède – non par conviction sioniste, mais par calcul diplomatique. Dans le contexte naissant de la guerre froide, le Canada ne peut se permettre une mésentente avec Washington au moment où se négocient les bases d’une alliance stratégique et militaire face à la puissance soviétique. Cependant, le Premier ministre s’entoure de précautions. Le délégué canadien ne sera pas un représentant du gouvernement ; il sera libre de tout mandat et ses prises de position n’engageront pas Ottawa. C’est une façon de dire oui aux Américains tout en gardant ses distances avec le dossier palestinien.

La Grande-Bretagne, de son côté, pouvait raisonnablement s’attendre à ce que le Canada maintienne sa ligne de non-engagement. Elle allait être déçue. Le délégué choisi – le juge Ivan Rand – arrivera en Palestine sans instructions, mais avec une culture biblique protestante qui le prédisposait à entendre les arguments sionistes. Et surtout, il y rencontrera William Lovell Hull.

Ce jeu triangulaire explique en partie pourquoi le sionisme chrétien canadien prend des formes différentes de son homologue américain. Le Canada était tiraillé entre la loyauté impériale et l’attraction américaine, entre la prudence de King et les pressions de Truman. Moins prophétique, plus diplomatique ; moins enthousiaste, plus contraint ; le soutien canadien à Israël naît dans l’ambiguïté d’une position intermédiaire qu’il ne quittera jamais tout à fait.

Le « retournement » du juge Ivan Rand

Au printemps 1947, les Nations Unies mettent en place un Comité spécial sur la Palestine (UNSCOP) chargé de proposer une solution au conflit entre Juifs et Arabes. Le Canada accepte d’y participer à condition que son délégué soit libre de tout mandat gouvernemental. Le choix se porte sur Ivan C. Rand, juge à la Cour suprême depuis 1943, réputé pour son indépendance d’esprit¹⁴.

Rand n’arrivait pourtant pas en terre inconnue. Protestant pratiquant, il avait grandi dans la révérence de la Bible et ne regardait pas la Palestine comme un territoire parmi d’autres : c’était la Terre sainte. Quelques mois avant sa nomination, il avait publié dans *The Canadian Bar Review* un portrait admiratif du juge Louis Brandeis, l’une des figures tutélaires du sionisme américain. Il vouait la même estime à Felix Frankfurter, autre juge de la Cour suprême, autre sioniste convaincu¹⁵. Une fois désigné pour l’UNSCOP, Rand se plongea dans le

rapport Peel de 1937 – celui-là même qui recommandait déjà la partition – et accepta de déjeuner avec Lionel Gelber, conseiller canadien de l'Agence juive. À table, il livra le fond de sa pensée : « Personne, ayant la moindre connaissance de la scène mondiale, ne peut ignorer la connexion [entre les réfugiés juifs d'Europe et la question palestinienne]. »¹⁶

Avant son départ, Rand reçoit un mémorandum équilibré sur l'histoire du conflit, rédigé par Elizabeth Pauline MacCallum. Fille de missionnaires presbytériens, née en Turquie ottomane et arabophone, cette première spécialiste canadienne du Moyen-Orient avait flairé le danger. Au sein d'un ministère dominé par une pensée eurocentrique, elle représentait une voix dissidente dont les analyses rejoignaient parfois les réserves du Foreign Office britannique. Elle le présentait : « Rand est parti avec un biais sioniste. »¹⁷

Ce mémorandum, daté du 31 mai 1947, mérite qu'on s'y arrête. Intitulé « Historical Background of the Palestine Problem », il offre une perspective que Rand choisira de ne pas retenir¹⁸. MacCallum y développe une thèse audacieuse : la Palestine est le lieu de rencontre de « deux grandes tragédies historiques ». L'une a frappé les Juifs – « la dispersion forcée ou volontaire » depuis l'Antiquité, culminant avec « l'extermination d'un tiers du peuple juif » par les nazis. L'autre a frappé les Arabes – l'invasion mongole du XIII^e siècle qui « a submergé le monde arabe dans un cataclysme oublié presque complètement par notre propre société ». Bagdad détruit, 800 000 morts, la civilisation arabe anéantie au moment même où elle était « gardienne des arts, du savoir, de l'esprit d'enquête et de recherche »¹⁹.

« Il est futile de demander laquelle fut la plus grande catastrophe », écrit MacCallum. Les deux peuples sont « victimes d'un destin sauvage et cataclysmique ». Pour les deux, « la période de souffrance se compte en siècles, non en décennies ». Et pour les deux, « une peur authentique et profondément enracinée est un élément déterminant de leur existence ». MacCallum recommande aux membres de l'UNSCOP de lire James Parkes, auteur de *The Emergence of the Jewish Problem*, pour comprendre la spécificité de l'antisémitisme nazi. Mais elle les invite aussi à reconnaître que les Arabes, eux aussi, cherchent à « se libérer de la domination étrangère » et représentent « les premiers stades d'une renaissance affectant toute la région, du golfe Persique au Maroc »²⁰.

Ce plaidoyer pour l'équilibre restera lettre morte. Rand, après sa rencontre avec Hull et sa conversation de onze heures avec Horowitz, ne retiendra du mémorandum que ce qui confortait sa sympathie préexistante pour la cause

sioniste. MacCallum, marginalisée au sein du ministère – « une spécialiste dans un département de généralistes, une femme dans un département d'hommes » –, verra ses mises en garde ignorées²¹.

L'arrivée de l'*Exodus* en juillet 1947 marque un tournant. Ce navire, affrété par la Haganah – l'organisation paramilitaire sioniste –, transporte 4 515 survivants de la Shoah vers la Palestine. Son interception par la Royal Navy et le renvoi des passagers vers l'Allemagne suscitent une émotion mondiale. Le rapport de l'UNSCOP, publié en septembre 1947, recommande la partition de la Palestine et la création d'un État juif. Samuel Zacks, président de la Zionist Organization of Canada, le qualifie de « triomphe historique pour le sionisme »²².

Des pasteurs témoins décisifs

À l'été 1947, deux pasteurs nord-américains que tout semble séparer se trouvent à Jérusalem. L'un, méthodiste du Massachusetts, a 30 ans et vient de passer quatre mois dans les cales d'un navire clandestin. L'autre, pentecôtiste de Winnipeg, a 50 ans et vit en Palestine depuis douze ans. Le premier ne fera qu'un bref passage ; le second y passera encore quinze années. Pourtant, John Stanley Grauel et William Lovell Hull jouent chacun, à sa manière, un rôle révélateur dans l'adoption du plan de partition, et donc dans la création d'un État juif.

John Grauel : du séminaire du Maine aux cales de l'Exodus

John Stanley Grauel naît le 12 décembre 1917 à Worcester, dans le Massachusetts. Son enfance est marquée par la Grande Dépression : son père au chômage, sa famille sans domicile pendant plusieurs années. En 1941, il entre au Bangor Theological Seminary dans le Maine, d'où il sort pasteur méthodiste. Peu après, sa femme, et son fils nouveau-né, meurt en couche. Il ne se remariera jamais.

En 1942, Grauel prend conscience des persécutions nazies, par les journaux, par les photographies de Juifs humiliés, et surtout par son amitié avec le juge Joseph Goldberg de Worcester. Cette découverte le transforme. Il rejoint l'American Palestine Committee, l'organisation prosioniste chrétienne dont Carl Hermann Voss est l'âme, et en 1943 abandonne le ministère pastoral pour diriger le bureau de l'ACPC à Philadelphie²³. Ce qu'il ignore encore, c'est que ce

bureau se trouve à côté d'un centre de recrutement de la Haganah. C'est lors d'une conférence sioniste à Princeton, fin 1944 ou début 1945, qu'il mesure pleinement l'ampleur du génocide : le rabbin Stephen Wise y révèle que plusieurs centaines de milliers de Juifs ont déjà été assassinés par Hitler, un chiffre encore très en deçà de la réalité²⁴.

Grael mène dès lors une double vie. Le jour, il collecte des fonds pour l'ACPC, organise des conférences, mobilise les chrétiens américains. La nuit, il assiste aux réunions clandestines de la Haganah. En 1944, lors de sa première réunion sioniste, il rencontre David Ben Gourion²⁵. Il côtoie aussi Golda Meir et Teddy Kollek, le futur maire de Jérusalem. « Jamais, dans mes projections les plus folles et les plus irréalistes vers l'avenir, je n'aurais pu deviner la direction que prendrait ma vie », confiera-t-il plus tard²⁶.

Le 23 mars 1947, Grauel embarque à Baltimore sur le *President Warfield*, un ancien ferry de la Chesapeake Bay que la Haganah a rebaptisé *Exodus*. Sa couverture : correspondant étranger pour *The Churchman*, un journal épiscopalien. Sa mission : faire connaître au monde le sort des survivants de la Shoah. Après la traversée de l'Atlantique, le navire accoste à Sète, où montent à bord 4 515 réfugiés juifs, pour la plupart des survivants de la Shoah entassés depuis des mois dans les camps de personnes déplacées d'Allemagne. À bord, Grauel remplit tous les rôles : cuisinier, intendant, médiateur entre l'équipage américain et les passagers. Le 18 juillet 1947, au large de Haïfa, la Royal Navy intercepte l'*Exodus*. L'abordage est violent : trois morts – deux réfugiés et un membre d'équipage –, des dizaines de blessés²⁷. Quand le navire entre dans le port de Haïfa, ceux qui peuvent encore tenir debout se rassemblent sur le pont et chantent la *Hatikvah*, l'hymne de l'espoir. Grauel, seul passager muni d'un visa valide, est arrêté par les Britanniques et assigné à résidence au Savoy Hotel.

Ce qui se passe ensuite relève de l'improvisation géniale. Grauel découvre que le bar de l'hôtel est rempli de journalistes du monde entier, avides d'informations sur l'*Exodus*. Il improvise une conférence de presse dans le hall. Puis, avec l'aide de Teddy Kollek et de la Haganah, il s'évade par une porte de service et est conduit à Beit Kadimah, la résidence des délégués de l'UNSCOP à Jérusalem²⁸.

Quelques jours plus tard, devant les délégués de l'UNSCOP réunis au YMCA de Jérusalem, Grauel témoigne. Son récit est sobre, précis, accablant : les conditions de vie dans les camps de personnes déplacées, le désir désespéré des survivants de rejoindre la Palestine, la brutalité de l'interception britannique. Il affirme qu'il n'y avait aucune arme à bord de l'*Exodus*. Son témoignage est

l'un des plus commentés dans la presse internationale.

Pourquoi ce témoignage a-t-il tant de poids ? Golda Meir, des années plus tard, donnera la réponse : « C'était un prêtre, un Gentil parfaitement digne de foi ; *a priori*, aucun témoin juif ne serait cru. »²⁹ La présence d'un pasteur chrétien sur l'*Exodus* offre au projet sioniste une caution morale que nul témoignage juif n'aurait pu fournir. Grauel lui-même en était conscient : « Mon témoignage avait plus de crédibilité parce que j'étais chrétien. »³⁰

Après 1948, Grauel maintient des liens étroits avec Israël et les causes juives. Dans les années 1950 et 1960, il enquête sur les conditions des Juifs au Maroc et en Algérie. En 1975, il dirige l'un des premiers voyages de jeunes Juifs dans les camps de concentration nazis. Il s'engage aussi pour d'autres causes humanitaires : les droits civiques des Afro-Américains, la cause amérindienne. Il meurt le 6 septembre 1986 à Roosevelt, dans le New Jersey, une ville à majorité juive, dotée d'une synagogue, mais sans église. Il est enterré à Jérusalem, au cimetière de l'Alliance Church International, avec les honneurs militaires israéliens. Sur sa pierre tombale, son surnom hébreu : *Yohanan HaCohen* – « Jean le Prêtre ».

William Lovell Hull : douze années au cœur de Jérusalem

William Lovell Hull naît le 3 décembre 1897 à Winnipeg, dans la province canadienne du Manitoba. Son parcours religieux est celui d'un « né de nouveau »³¹. Fidèle de l'Augustine Presbyterian Church, il s'éloigne de la foi pendant une décennie, travaillant successivement comme vendeur de céréales puis comme directeur du département des soieries au grand magasin Eaton de Winnipeg. C'est lors d'un service à la Zion Apostolic Church, une église pentecôtiste de Winnipeg, qu'il reçoit ce qu'il décrit comme « un appel de Dieu ». Il quitte tout et, en 1933, la Pentecostal Church Incorporated le nomme missionnaire et l'envoie en Palestine. Sa vocation repose sur une conviction tirée du prophète Ézéchiël : Dieu rassemblera les Juifs sur leur propre terre et les guidera vers la reconnaissance du Christ (Ez 36). Toute sa vie sera consacrée à cette promesse.

Hull arrive à Jérusalem en 1935 avec sa femme Lilian. Ils ouvrent une boutique de vente de Bibles dans le quartier arabe, puis, chassés par les révoltes de 1936-1937, s'installent rue des Prophètes, au cœur de la ville. Leur mission – la Zion Apostolic Mission – a pour devise « Au Juif d'abord... et aussi au Grec » (*To the Jew first... and also to the Greek*)³². Hull publie un périodique,

Pentecost in Jerusalem, qui deviendra après 1948 *A Christian Voice in Israel*.

Mais Hull ne se contente pas d'attendre passivement l'accomplissement des prophéties qu'il a faites siennes. Il s'engage activement en faveur du sionisme, nouant des relations avec les dirigeants juifs tout en poursuivant son œuvre d'évangélisation. Cette double posture – soutien politique au sionisme, prosélytisme religieux auprès des Juifs – caractérise le sionisme chrétien pentecôtiste de l'époque³³.

En septembre 1940, la menace d'une invasion italienne contraint les Hull à quitter la Palestine. Ils se réfugient au Canada, où William donne des conférences sur son expérience missionnaire. En 1946, ils reviennent à Jérusalem. La situation s'est encore détériorée : attentats de l'Irgoun, représailles britanniques, tensions intercommunautaires. En février 1947, l'armée britannique évacue Lilian Hull et ses deux filles.

Resté seul à Jérusalem, Hull assiste aux auditions de l'UNSCOP au YMCA³⁴. C'est là qu'il remarque la présence d'un compatriote : Ivan C. Rand, juge à la Cour suprême du Canada, délégué canadien au sein du comité. Hull saisit l'occasion et l'invite à dîner. Ce que Hull lui dit n'a laissé de trace que dans la préface que Rand rédigea, sept ans plus tard, pour *The Fall and Rise of Israel* (« La Chute et le Relèvement d'Israël », 1954), le récit que Hull consacre à la naissance de l'État juif :

Ce fut un soulagement lorsque, peu après mon arrivée, j'eus la chance de rencontrer l'auteur de ce livre. C'était un Canadien... un religieux qui, pendant un certain nombre d'années, avait été missionnaire à Jérusalem : c'était, comme je l'ai vu tout de suite, un homme de bonne volonté, bien connu des nombreux groupes religieux et raciaux de cette étonnante galaxie de rivalités et d'antagonismes. [...] À ma grande surprise, j'ai entendu des paroles de grande admiration pour le peuple juif, son niveau de vie et l'énorme travail qu'il avait accompli depuis son retour dans son ancienne patrie³⁵.

Le biographe de Rand, William Kaplan, qualifie cette rencontre de « retournement sismique »³⁶ : Hull avait « préparé le terrain que les Juifs ont immédiatement ensemencé – et avec grand succès ».

Hull ne fut pas le seul à influencer Rand. David Horowitz, jeune économiste de l'Agence juive chargé d'accompagner les délégués de l'UNSCOP, fit du juge canadien sa cible prioritaire³⁷. Le 19 juin 1947, au lendemain d'une visite aux

Lieux saints de Jérusalem, Rand l'invita à monter dans sa voiture. Ce qui devait être un trajet vers Haïfa se transforma en une conversation de onze heures. Horowitz déroula l'histoire tragique du peuple juif, ses persécutions, ses espérances. Il sentit que quelque chose basculait : « L'idée de partition prenait forme dans son esprit comme la seule solution objective. Les réserves qu'il avait apportées dans le pays se dissipaient rapidement. »³⁸

Sur le mont Carmel, Horowitz désigna les navires d'immigration clandestine immobilisés dans le port. Sur la route du retour, il pointa le camp de détention de Latrun où les Britanniques avaient enfermé Moshe Shertok l'année précédente. Rand murmura : « Je comprends parfaitement que vous vous battez dos au mur. » Le lendemain, la visite d'une fabrique de tabac arabe acheva de le convaincre. À l'entrée, on interdit à Horowitz de pénétrer, car il était Juif. Rand en sortit « dégoûté » par ce qu'il qualifia de « discrimination raciale ». À l'intérieur, les conditions de travail et l'exploitation des enfants confirmèrent ses préjugés sur le « retard social » arabe. Moshe Shertok, qui dirigeait le Département politique de l'Agence juive, résuma l'équation : « Par trois choses nous avons gagné cet homme – par ce qu'il a vu en Palestine, par sa propre conscience, et par l'influence de Horowitz sur lui. » Le ralliement de Rand était, selon Shertok, la « plus grande conquête » sioniste au sein de l'UNSCOP, et Horowitz en était l'artisan³⁹.

Hull ne se contente pas de cette rencontre privée. Le 4 juillet 1947, il adresse une lettre officielle au président et aux membres de l'UNSCOP.

Lettre de William Lovell Hull à l'UNSCOP (1947)

TO THE JEW FIRST - AND - ALSO TO THE GREEK

Zion Apostolic Mission

משלחת שליוני ציון

DIRECTOR : WM. L. HULL
HEADQUARTERS: JERUSALEM, PALESTINE
P. O. BOX 546

July 4th/47.

The Chairman and Members of the
United Nations Special Committee on Palestine,
Jerusalem.

Gentlemen,

On behalf of the large number of Christians in Palestine and throughout the world who are interested in the return of the Jews to Palestine I wish to make known their point of view in connection with the Jewish part of the question which you are now studying.

This body of people, who comprise the majority of evangelical believers in the Lord Jesus Christ, are unorganized as a body, as they are to be found in almost every Christian sect. For this reason their testimony and views have not had the same publicity and expression before previous enquiry commissions in the past as has been given to opposite views. It is for this reason that I address myself to you at this time.

The great majority of earnest Christians who are seeking to follow the life and precepts of their Lord, and who believe the Bible to be the word of God, are a unit in believing in the ultimate return of the Jewish people to the land which God gave to their fathers. These views have been held for centuries by church leaders, rulers, political leaders, and by the general rank and file of believing Christians. I do not believe that I am misstating facts when I say that the very basis of the Balfour Declaration, as far as Lord Balfour, Lloyd George, and others in the British Government at the time were concerned, was the recognition of the fact that eventually the Jews would again possess the land of Palestine.

It is not by chance, nor some misguided nationalism, that the Jews call Palestine literally 'The Land of Israel', in Hebrew;

*William Lovell Hull, lettre au président et aux membres de l'UNSCOP, 4 juillet 1947
(première page). En-tête de la Zion Apostolic Mission, Jérusalem.*

Archives de l'Organisation des Nations Unies. Fonds AG 057 – UNSCOP (1947), S-0605
—0003—46, Written Testimonies.

Traduction française :
AU JUIF PREMIÈREMENT ET – AUSSI AU GREC
Zion Apostolic Mission
וויצ יחילש תחלשמ
DIRECTEUR : WM. L. HULL
SIÈGE : JÉRUSALEM, PALESTINE
BOÎTE POSTALE 546

Le 4 juillet 1947

Au Président et aux Membres de la
Commission spéciale des Nations unies sur la Palestine,
Jérusalem.

Messieurs,

Au nom du grand nombre de chrétiens en Palestine et à travers le monde qui s'intéressent au retour des Juifs en Palestine, je souhaite faire connaître leur point de vue concernant la partie juive de la question que vous étudiez actuellement.

Ce groupe de personnes, qui constitue la majorité des croyants évangéliques en notre Seigneur Jésus-Christ, n'est pas organisé en tant que corps constitué, car on les trouve dans presque toutes les confessions chrétiennes. Pour cette raison, leur témoignage et leurs opinions n'ont pas bénéficié de la même publicité et expression devant les commissions d'enquête précédentes que les opinions contraires. C'est pour cette raison que je m'adresse à vous en ce moment.

La grande majorité des chrétiens sincères qui cherchent à suivre la vie et les préceptes de leur Seigneur, et qui croient que la Bible est la parole de Dieu, sont unanimes à croire au retour ultime du peuple juif sur la terre que Dieu a donnée à leurs pères. Ces opinions ont été tenues pendant des siècles par des dirigeants d'Église, des souverains, des responsables politiques, et par la masse des chrétiens croyants. Je ne crois pas me tromper en affirmant que le fondement même de la Déclaration Balfour, en ce qui concerne Lord Balfour, Lloyd George et d'autres membres du Gouvernement britannique de l'époque, était la reconnaissance du fait que les Juifs posséderaient à nouveau un jour la terre de Palestine.

Ce n'est pas par hasard ni par quelque nationalisme malavisé que les Juifs appellent la Palestine littéralement « La Terre d'Israël » en hébreu ; mais c'est le nom même que la Bible donne à cette terre, Ézéchiél 40,2. Lorsqu'il parle à Israël de son retour en Palestine (Ézéchiél 36,24), Dieu l'appelle « votre propre terre ».

C'est de la Bible que nous tirons l'histoire la plus ancienne de cette petite terre de Palestine. Une terre petite mais ayant tout au long de l'histoire une influence sur les affaires mondiales bien supérieure à sa taille. Les déclarations les plus significatives concernant cette terre sont celles que l'on trouve dans Genèse 13,14-15 et Genèse 15,18, comme suit : « L'Éternel dit à Abram, après que Lot se fut séparé de lui : Lève les yeux, et, du lieu où tu es, regarde vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident ; car tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours. » « En ce jour-là, l'Éternel fit alliance avec Abram, et dit : Je donne ce pays à ta postérité, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve d'Euphrate. »

Tel est le véritable fondement du droit d'Israël sur la Palestine. Cette terre a été donnée au peuple juif « pour toujours ». La promesse de la terre n'était pas une promesse conditionnelle ; leur propriété date du moment où Dieu l'a donnée à Abram, et elle a été donnée comme possession perpétuelle, inconditionnellement.

Des conditions furent attachées plus tard quant à leur habitation continue dans le pays, mais ces conditions n'affectaient pas leur titre de propriété aux yeux de Dieu. Même lorsqu'ils furent bannis du pays pour les punir de leur désobéissance, Dieu continua de le considérer comme la Terre d'Israël et leur promit que le jour viendrait où Il les y ramènerait. Ézéchiél 36,24 : « Je vous retirerai d'entre les nations, je vous rassemblerai de tous les pays, et je vous ramènerai dans votre pays. »

Les prophéties de l'Ancien Testament sont pleines de promesses du jour où Dieu rassemblera Israël en Palestine. Bien que ces promesses aient été faites il y a 2500 ans et plus, cela ne diminue pas leur importance, mais tend plutôt à accroître leur valeur, car la question devait être d'une telle importance que Dieu a jugé utile de la consigner tant de fois, et si longtemps avant le temps de son accomplissement.

Pour citer d'autres passages montrant combien sont précises les prophéties concernant le retour d'Israël en Palestine, Ézéchiél 39,23-29 : « Et les nations sauront que c'est à cause de ses iniquités que la maison d'Israël a été conduite en captivité, à

cause de ses infidélités envers moi ; aussi je leur ai caché ma face, je les ai livrés entre les mains de leurs ennemis, et ils sont tous tombés par l'épée. Je les ai traités selon leurs souillures et selon leurs transgressions, et je leur ai caché ma face. C'est pourquoi ainsi parle le Seigneur, l'Éternel : Maintenant je ramènerai les captifs de Jacob, j'aurai pitié de toute la maison d'Israël, et je serai jaloux de mon saint nom, quand ils auront porté leur ignominie et toutes les infidélités qu'ils ont commises envers moi, lorsqu'ils habitaient en sécurité leur pays et qu'il n'y avait personne pour les troubler. Quand je les ramènerai d'entre les peuples, quand je les rassemblerai du pays de leurs ennemis, je serai sanctifié par eux aux yeux de beaucoup de nations. Et ils sauront que je suis l'Éternel, leur Dieu, qui les avait emmenés captifs parmi les nations, et qui les rassemble dans leur pays ; je ne laisserai chez elles aucun d'eux, et je ne leur cacherai plus ma face, car je répandrai mon esprit sur la maison d'Israël, dit le Seigneur, l'Éternel. »

Jérémie 31,4-12 : « Je te rebâtirai encore, et tu seras rebâtie, vierge d'Israël ! Tu auras encore tes tambourins pour parure, et tu sortiras au milieu des danses joyeuses. Tu planteras encore des vignes sur les montagnes de Samarie ; les planteurs planteront et en jouiront. Car le jour vient où les gardes crieront sur la montagne d'Éphraïm : Levez-vous, montons à Sion, vers l'Éternel, notre Dieu ! Car ainsi parle l'Éternel : Poussez des cris de joie sur Jacob, éclatez d'allégresse à la tête des nations ! Publiez, louez, et dites : Éternel, délivre ton peuple, le reste d'Israël ! Voici, je les ramène du pays du septentrion, je les rassemble des extrémités de la terre ; parmi eux sont l'aveugle et le boiteux, la femme enceinte et celle en travail ; c'est une grande multitude, qui revient ici. Ils viennent en pleurant, et je les conduis au milieu de leurs supplications ; je les mène vers des torrents d'eau, par un chemin uni où ils ne chancellent pas ; car je suis un père pour Israël, et Éphraïm est mon premier-né. Nations, écoutez la parole de l'Éternel, et publiez-la dans les îles lointaines ! Dites : Celui qui a dispersé Israël le rassemblera, et il le gardera comme le berger garde son troupeau. Car l'Éternel rachète Jacob, il le délivre de la main d'un plus fort que lui. Ils viendront, et pousseront des cris de joie sur les hauteurs de Sion ; ils afflueront vers les biens de l'Éternel, le blé, le moût, l'huile, les brebis et les bœufs ; leur âme sera comme un jardin arrosé, et ils ne seront plus dans la souffrance. »

L'hébreu sera restauré comme langue du pays, Jérémie 31,23 : « On emploiera encore cette parole dans le pays de Juda et dans ses villes, quand j'aurai ramené leurs captifs. »

Les interdictions actuelles des lois foncières en vertu du Livre blanc seront bientôt abolies, Jérémie 32,43-44 : « On achètera des champs dans ce pays dont vous dites : C'est un désert, il n'y a ni homme ni bête, il est livré entre les mains des Chaldéens. On achètera des champs pour de l'argent, on écrira des contrats, on les scellera, on prendra des témoins, dans le pays de Benjamin et aux environs de Jérusalem, dans les villes de Juda, dans les villes de la montagne, dans les villes de la plaine, et dans les villes du midi ; car je ramènerai leurs captifs, dit l'Éternel. »

De temps à autre, certains ecclésiastiques ont exprimé l'opinion que les promesses de l'Ancien Testament sont abrogées par le Nouveau Testament. Si tel était le cas, il serait alors évident que nous ne pourrions plus considérer l'Ancien Testament comme valide à aucun égard. Si une promesse qui y est faite, présentée comme faite par Dieu et attestée par Lui comme une alliance éternelle, pouvait être ultérieurement modifiée ou annulée, alors l'Ancien Testament ne serait certainement pas la parole de Dieu et ne pourrait être considéré en aucune circonstance. Mais tel n'est pas le cas ; l'Ancien Testament est au contraire confirmé

dans le Nouveau Testament, et des citations en sont fréquemment faites dans le Nouveau Testament par Jésus et les apôtres. Jésus a dit : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir. » Matthieu 5,17

Assurément, Messieurs, par votre connaissance des prophéties de la Bible, vous avez dû être frappés par l'accomplissement remarquable de nombre d'entre elles en ces jours, alors que vous avez parcouru cette terre et vu sa renaissance. N'est-il pas également étonnant et inspirant de considérer que, commençant il y a cinquante ans, il se soit soudainement créé dans le cœur d'un peuple un désir ardent, oui une détermination, de retourner sur la terre de leurs pères, bien qu'ils n'y aient pas vécu depuis près de 1900 ans ? Pouvons-nous douter que ce mouvement soit inspiré par Dieu et ne soit que l'accomplissement de Ses nombreuses promesses faites à ce peuple d'Israël ? « Bien que vous ayez péché, je vous rassemblerai. »

Certains refusent de croire que ce mouvement est de Dieu parce qu'il est politique plutôt que religieux. Cet argument n'est cependant pas valide, car il est montré dans les prophéties que le retour ne se développera en mouvement religieux qu'après leur rassemblement dans le pays.

Le mouvement d'Israël de retour vers son ancienne terre se développe exactement comme les prophètes l'avaient prédit. Nous vivons des jours décisifs ; des responsabilités considérables sont imposées aux individus. Vous, Messieurs, êtes chargés d'une décision de très grande et grave importance. Le sort de centaines de milliers de personnes est entre vos mains. Mais plus encore, il y a l'aspect spirituel, car si ce mouvement est de Dieu, et qui peut en douter quand les faits ci-dessus sont considérés, alors l'entraver ou y faire obstacle entraînerait sûrement des conséquences funestes. Les prières de nombreuses personnes aujourd'hui sont que vous receviez la sagesse d'en haut dans votre examen de ce que vous voyez et entendez, et dans la décision que vous êtes finalement appelés à prendre.

Je me suis adressé à vous brièvement, m'efforçant de présenter les points essentiels de notre compréhension des prophéties de la Bible et de la croyance de, je crois, la majorité des chrétiens qui étudient la Bible concernant l'ancien peuple d'Israël. Si vous le désirez, je serais disposé à comparaître devant vous et à développer cette partie très importante de la question juive, et à répondre à toute question s'y rapportant.

Croyez-moi, Messieurs,
Votre obéissant serviteur,

*Zion Apostolic Mission
Par W. L. Hull, Directeur.*

La nuit du 29 novembre 1947, Hull est l'un des rares étrangers à assister aux manifestations de joie qui éclatent dans les rues de Jérusalem après l'annonce du vote de partition. Il les décrit dans son livre :

Toute cette nuit-là et le lendemain, la Jérusalem juive s'est livrée entièrement à la réjouissance. Les jeunes dansaient la Hora dans les rues [...] Nous aussi, nous avons rejoint les foules en liesse, et les larmes nous

sont vite montées aux yeux lorsque nous avons rencontré des amis et partagé leur joie.

En février 1948, la maison des Hull est détruite par une bombe. Le couple est évacué par la Haganah sous les échanges de tirs. Le 15 mai 1948, jour de la déclaration d'indépendance, ils se trouvent à Londres. « Nous sommes en train de vivre des miracles », confie Lilian Hull à la presse canadienne⁴⁰. Revenus à Jérusalem en 1949, les Hull rebaptisent leur mission « Zionist Christian Mission » – signe que leur engagement prosioniste a pris le pas sur leur mission d'évangélisation.

Hull reste en Israël jusqu'en 1963, tissant des liens étroits avec les autorités israéliennes. David Ben Gourion lui adresse une lettre de remerciements qui figure en quatrième de couverture de son livre *The Fall and Rise of Israel*⁴¹. En 1961, un épisode révèle la ferveur missionnaire du personnage : Hull devient le conseiller spirituel d'Adolf Eichmann dans sa cellule, tentant de le convertir au christianisme avant son exécution le 31 mai 1962. Au cours de quatorze visites, le missionnaire canadien s'efforce de sauver l'âme du criminel nazi, en vain. Il en tirera un livre, *The Struggle for a Soul* (« Le combat pour une âme »), publié en 1963⁴². « Beaucoup de gens pensaient que, comme la reine Esther, le Seigneur nous avait mis là, confiera-t-il au *Religious News Service* en février 1963. Nous devions être fiables à 101 %. Si nous n'avions pas été acceptables, je doute qu'ils nous eussent permis de le voir. »⁴³

Cette même ferveur habite son engagement sioniste, et en révèle la tension constitutive : Hull soutient politiquement le peuple juif, mais n'abandonne jamais l'espoir de sa conversion au Christ.

La tension va plus loin qu'un simple prosélytisme. Dans son ouvrage *The Fall and Rise of Israel*, Hull affirme sans détour qu'un Juif qui accepte Jésus « ne cesse pas d'être juif ; il devient un meilleur Juif »⁴⁴. En parallèle, il reproche aux Juifs américains – qui représentent alors la moitié de la population juive mondiale – de se contenter d'un sionisme financier et de n'avoir « pas encore saisi la vraie vision du sionisme », qu'il définit comme « un mouvement de Dieu ». Les « vrais sionistes » sont ceux qui répondent à un appel divin, non ceux qui se contentent de contribuer à distance⁴⁵.

Après plus de vingt ans à Jérusalem – entrecoupés d'un exil forcé entre 1940 et 1946 –, les Hull quittent Israël en 1963. Leur départ n'est pas seulement motivé par le désir de « passer leurs années de déclin au Canada », comme ils l'expliquent pudiquement. La pression croissante des milieux orthodoxes contre

les activités missionnaires pèse lourdement. Hull dénonce l'organisation *Keren Yaldenu* (« Sauvons nos enfants »), qu'il accuse de fomenter depuis 1955 « l'amertume et la haine » contre les écoles missionnaires chrétiennes. Selon lui, cette organisation aurait inspiré des actes de violence, dont une attaque en janvier 1963 contre une école de la Mission luthérienne finlandaise à Jérusalem. « Des amis de haut rang se sont abstenus de nous rendre visite à cause de l'influence de ce groupe », déplore-t-il. Les Hull s'installent à Caledon, en Ontario, à une quarantaine de kilomètres de Toronto, pour y écrire et donner des conférences. C'est aux États-Unis que Hull a publié ses ouvrages : *The Fall and Rise of Israel* (1954) chez Zondervan, l'un des principaux éditeurs évangéliques américains, avec une préface d'Ivan Rand ; *The Struggle for a Soul* (1963) chez Doubleday à New York. Le missionnaire de Winnipeg publiait pour un public américain, signe que le sionisme chrétien canadien, trop étroit pour nourrir un lectorat, trouvait son débouché naturel au sud de la frontière. Mais le missionnaire reste convaincu jusqu'au bout que « l'établissement d'Israël était une œuvre de Dieu, et tout ce que nous pouvions faire était d'aider à l'œuvre de Dieu »⁴⁶.

Hull ne prend pas sa retraite pour autant. Il continue de donner des conférences sur Israël, notamment en octobre 1962, à Winnipeg, sous le patronage de l'Israel Bond Drive, où il vante devant quelques membres de la communauté juive, triés sur le volet, le « miracle » économique israélien. Il voyage régulièrement en Terre sainte, organisant des visites annuelles pour des pentecôtistes canadiens. Une photographie le montre aux côtés du Premier ministre Yitzhak Shamir, probablement entre 1986 et 1988, signe que le missionnaire de Winnipeg avait gardé ses entrées aux plus hauts échelons de l'État. En 1988, à plus de 90 ans, il publie à compte d'auteur une brochure, *The Middle East Crisis. A Peaceful Solution*, dans laquelle il soumet un plan de paix au secrétaire d'État canadien aux Affaires extérieures, Joe Clark⁴⁷. Cinquante ans après son premier départ pour Jérusalem, Hull lisait toujours l'actualité à la lumière d'Ézéchiél. Il meurt le 1^{er} septembre 1992 à Simcoe, en Ontario, à l'âge de 94 ans. Aucune nécrologie ne semble avoir été publiée.

Grael et Hull incarnent deux modalités du sionisme chrétien – humanitaire pour l'un, prophétique pour l'autre –, mais leurs trajectoires convergent en un point : tous deux jouent, au moment décisif de 1947, un rôle de passeurs. Comme Eddie Jacobson auprès de Truman, comme les membres des comités prosionistes auprès des parlementaires, ils traduisent la cause sioniste dans un

langage que leurs interlocuteurs chrétiens peuvent entendre. Cette médiation ne suffit pas à elle seule à expliquer le basculement de 1947-1948, mais elle en éclaire un ressort essentiel.

1948 : la naissance et ses ombres

Les volontaires chrétiens de 1948

Le sionisme chrétien ne se limite pas aux témoignages et aux discours. En 1948, quelque 3000 volontaires étrangers – le Machal (*Mitnadvei Hutz La'Aretz*, « volontaires de l'étranger ») – rejoignent les forces israéliennes. « Certains étaient des non-Juifs qui estimaient que notre combat pour la liberté était aussi le leur », écrira Yitzhak Rabin alors Premier ministre d'Israël⁴⁸. Benjamin Dunkelman, vétéran juif canadien chargé du recrutement pour la Haganah au Canada, note avec étonnement que les candidatures de non-Juifs dépassent celles de Juifs, mais ses ordres sont de ne recruter que ces derniers pour la brigade d'infanterie⁴⁹. Le cas le plus emblématique de cet engagement chrétien est celui de George « Buzz » Beurling, un as de l'aviation canadienne crédité d'une trentaine de victoires aériennes pendant la Seconde Guerre mondiale. Élevé dans une famille de Frères de Plymouth – une communauté évangélique rigoriste, sans clergé, attachée à une lecture littérale de la Bible –, il ne montait jamais dans son cockpit sans y glisser une Bible. « Je crois que les Juifs méritent un État à eux après avoir erré sans patrie pendant des milliers d'années. Je veux simplement offrir mon aide », déclare-t-il⁵⁰. Il meurt le 20 mai 1948 dans un accident d'avion en Italie, avant d'atteindre Israël.

Plus remarquable encore est le cas de Richard Meinertzhagen, dont le profil rappelle celui des dirigeants du Canadian Palestine Committee. Comme Ellsworth Flavelle et Herbert Mowat – anglicans d'establishment, convaincus que le sionisme servait à la fois la justice et les intérêts impériaux –, Meinertzhagen n'obéit pas à une lecture prophétique des Écritures. Ancien officier de renseignement du général Allenby lors de la conquête de la Palestine en 1917, puis conseiller militaire de la délégation britannique à la Conférence de la paix de Paris en 1919, il s'était converti au sionisme au contact d'Aaron Aaronson, chef du réseau d'espionnage Nili, et après avoir été témoin d'un pogrom à Odessa. Pendant trois décennies, il mit son influence au service de cette cause, entretenant une amitié personnelle avec Chaïm Weizmann et

dénonçant ce qu'il considérait comme la trahison britannique de la Déclaration Balfour. Mais là où Flavelle et Mowat faisaient du lobbying, Meinertzhagen poussa l'engagement jusqu'à ses conséquences ultimes⁵¹. Le 23 avril 1948, à 70 ans, il débarque à Haïfa en pleine bataille – celle-là même qui scelle la prise de la ville par la Haganah et provoque l'exode de la majorité de sa population arabe. Revêtu d'un uniforme emprunté aux Coldstream Guards, il prend position en première ligne et participe aux combats du port. Le soir, si l'on en croit son journal – source dont la fiabilité a été sérieusement contestée –, il ouvre une bouteille de champagne et porte un toast : « Dans l'ensemble, j'ai passé une journée glorieuse. Puisse Israël prospérer ! »⁵² Que l'épisode soit authentique ou embelli, il illustre, avec celui de Beurling, les deux visages de l'engagement prosioniste chrétien en 1948 : l'un procède d'une foi prophétique, l'autre d'une conviction politique et morale.

1948 vu par les Palestiniens : la Nakba

Le 14 mai 1948, tandis que les Juifs de Tel-Aviv dansent dans les rues, des centaines de milliers de Palestiniens sont déjà sur les routes de l'exil. Ce que les Israéliens célèbrent comme leur indépendance, les Palestiniens l'appellent la Nakba – la « catastrophe ». Deux récits d'un même événement, irréconciliables.

L'historiographie a longtemps présenté l'exode palestinien comme un départ volontaire, répondant aux appels des dirigeants arabes. Les « nouveaux historiens » israéliens, à partir des années 1980, ont profondément révisé ce récit. Benny Morris, en dépouillant les archives militaires israéliennes, a montré que la majorité des Palestiniens avaient fui sous l'effet des attaques et de la peur⁵³. Ilan Pappé va plus loin, parlant de « nettoyage ethnique » planifié dès avant la proclamation de l'État⁵⁴.

Le massacre de Deir Yassin, le 9 avril 1948, joue un rôle central dans cet exode. Ce village arabe, situé à l'ouest de Jérusalem, est attaqué par l'Irgoun et le Lehi, deux groupes armés dissidents. Plus d'une centaine de civils sont tués, parmi lesquels des femmes, des enfants et des personnes âgées⁵⁵. La nouvelle du massacre est largement diffusée – tant par les assaillants que par les dirigeants arabes cherchant à mobiliser l'opinion –, avec pour effet d'amplifier la panique au sein de la population palestinienne et de précipiter les départs.

Au total, entre 700 000 et 750 000 Palestiniens – soit environ 80 % de la population arabe des territoires devenus israéliens – fuient ou sont expulsés entre 1947 et 1949. Plus de 400 villages sont détruits ou dépeuplés. La résolution 194

de l'Assemblée générale des Nations Unies, adoptée en décembre 1948, affirme leur droit au retour. Un droit qui, plus de soixante-quinze ans plus tard, n'a toujours pas été appliqué.

L'historien Rashid Khalidi note que la Nakba « a traumatisé les Palestiniens de toutes les manières concevables »⁵⁶. Le terme lui-même, popularisé par l'intellectuel syrien Constantin Zureiq dès 1948 dans son essai *Ma'na al-Nakba* (« Le sens de la catastrophe »), est devenu le pivot de la mémoire collective palestinienne⁵⁷. Cette histoire est largement absente des récits sionistes chrétiens de l'époque, un angle mort qui structure encore aujourd'hui une partie du discours évangélique occidental sur le conflit. Pour les comités pro-sionistes, cependant, la question ne se posait pas en ces termes. Leur mission était accomplie. Il fallait désormais tourner la page. Au même moment, dans les camps de Jordanie, du Liban et de Gaza, une autre histoire commençait, celle dont le sionisme chrétien ne voudra longtemps rien savoir.

L'essoufflement du lobbying (1949-1967)

Le devenir des comités pro-sionistes

Avec la création de l'État d'Israël et sa reconnaissance *de facto* par le Canada le 24 décembre 1948, la raison d'être du Canadian Palestine Committee (CPC) disparaît. Dès septembre 1948, Herbert Mowat évoque dans une lettre à Samuel Zacks la dissolution du comité : le plan de partition a été voté, Israël a déclaré son indépendance, le World Palestine Committee n'a plus lieu d'être⁵⁸.

En janvier 1949, à l'heure de sa dissolution, le CPC publie une dernière déclaration de foi, sur un ton plus assuré et plus critique envers Londres :

Le Canadian Palestine Committee a toujours soutenu qu'un État juif démocratique en Palestine est bon pour le Canada, bon pour le Moyen-Orient, et, malgré l'hostilité et les réticences de la cabale du Foreign Office et du Colonial Office au sein du gouvernement britannique, bon pour le Commonwealth britannique des Nations. [...] Le soutien moral qui a été donné aux Juifs par ce comité canadien a été justifié par la valeur, l'intégrité, le travail et le génie pionnier de nos frères juifs⁵⁹.

Mais la disparition du CPC ne signifie pas la fin de l'engagement pro-sioniste chrétien au Canada. Une nouvelle organisation – la Canada-Israel Association – voit le jour, avec des objectifs non politiques, sur le modèle de l'Anglo-Israel

Friendship Association britannique⁶⁰. Le sénateur Roebuck propose de conserver la dimension chrétienne du CPC en permettant cependant à des membres juifs d'y adhérer. Un comité de pilotage est composé de cinq Juifs et cinq non-Juifs ; le président et le secrétaire doivent être chrétiens. Ellsworth Flavelle et Herbert Mowat, le duo qui avait dirigé le CPC, se retrouvent à la tête de cette nouvelle organisation⁶¹.

Mowat n'était pas un lobbyiste ordinaire. Très investi au sein de l'Église anglicane, versé dans le domaine des relations publiques et reconnu pour ses talents d'orateur, il avait mis sa foi au service de la cause sioniste. À partir de septembre 1945, Mowat s'était pratiquement installé à New York pour diriger le travail de liaison du World Committee for Palestine auprès des délégations à l'Assemblée générale des Nations Unies ; en tant qu'assistant du président du comité mondial, Sir Ellsworth Flavelle, il entretenait des contacts réguliers avec Pearson, George Ignatieff et les autres Canadiens⁶². Mais derrière l'engagement sincère de Mowat, la nature du CPC restait ambiguë. Le juge Harry Batshaw, qui avait lui-même supervisé la stratégie de relations publiques des organisations sionistes juives canadiennes, en livra plus tard une définition sans fard : le comité n'était rien d'autre qu'« une façade... un instrument pour mobiliser le soutien chrétien au sionisme »⁶³. Mowat devient rédacteur en chef de la revue *The Canada-Israel Reporter*, « un bulletin mensuel diffusant des informations pour le développement de la compréhension et des relations amicales entre le Canada et l'État d'Israël »⁶⁴.

Aux États-Unis, l'American Christian Palestine Committee connaît une trajectoire similaire. En avril-mai 1949, il organise un voyage d'étude en Israël, la première délégation chrétienne américaine depuis l'indépendance⁶⁵. Elle est composée principalement de journalistes, de pasteurs et d'universitaires du Nord-Est et du Midwest supérieur, aux affiliations protestantes libérales et aux positions progressistes. Mais le rapport publié à l'issue de ce voyage marque une inflexion : seul un contributeur, le pasteur luthérien Reuben K. Youngdahl, invoque encore les prophéties bibliques. Pour les autres, Israël incarne désormais les valeurs de la civilisation occidentale plutôt qu'un accomplissement eschatologique. Le comité glisse du lobbying politique vers la promotion culturelle – évolution parallèle à celle du Canadian Palestine Committee⁶⁶.

Dans les deux cas, la création de l'État d'Israël marque la fin d'une période. Les comités pro-sionistes chrétiens des années 1940, conçus comme instruments de lobbying pour faire advenir un État juif, perdent leur raison d'être une fois cet

objectif atteint. Mais le soutien chrétien à Israël ne disparaît pas : il se transforme. De politique, il devient culturel ; de militant, il se fait diplomatique. Les sionistes chrétiens n'ont plus à convaincre ; ils doivent désormais accompagner.

Lester Pearson : le « Balfour du Canada »

Cet accompagnement trouve un relais inattendu au sommet de l'État. En septembre 1948, Lester B. Pearson prend ses fonctions de secrétaire d'État aux Affaires extérieures, poste qui fait de lui le premier diplomate du Canada. Quelques mois plus tard, le 24 décembre 1948, Ottawa reconnaît *de facto* l'État d'Israël. Diplomate de carrière, futur Premier ministre et Prix Nobel de la paix, Pearson incarne une nouvelle génération de dirigeants canadiens. Comme beaucoup de ses compatriotes protestants, il éprouve une sympathie singulière pour Israël, « le pays de mes cours à l'école du dimanche », confiera-t-il dans ses mémoires⁶⁷.

Cette confiance n'était pas une coquetterie rétrospective. Dans ses mémoires, Pearson s'en explique longuement :

Je dois admettre que je me suis impliqué émotionnellement d'une manière très particulière parce que nous avons affaire à la Terre sainte – le pays de mes leçons à l'école du dimanche... Cela rendait le différend beaucoup plus réel dans mon esprit que, par exemple, la Corée. Je ne me souviens pas m'être jamais passionné pour la Corée quand j'allais à l'école du dimanche⁶⁸.

Elizabeth MacCallum, seule spécialiste du Moyen-Orient au sein du ministère des Affaires extérieures, estimait qu'il « semblait habité par une forme d'exaltation religieuse »⁶⁹.

Mais il y avait autre chose. En poste à l'ambassade du Canada à Washington fin 1944, Pearson avait reçu le rapport américain sur les camps d'extermination d'Auschwitz et de Birkenau, ce qu'il qualifia de « document le plus épouvantable jamais publié sur la perpétration d'atrocités organisées »⁷⁰. Cette révélation l'avait durablement marqué. Pour lui, la partition s'était imposée « parce qu'un sentiment sous-jacent la rendait nécessaire après le massacre des Juifs en Europe pendant la Seconde Guerre mondiale »⁷¹.

Les sionistes canadiens ne s'y trompèrent pas. Ils le surnommèrent « le Balfour du Canada »⁷², une comparaison éloquent avec l'auteur de la

déclaration britannique de 1917. Pearson n'ignorait rien de cette filiation. « J'ai eu beaucoup à faire avec la politique canadienne concernant la Palestine ces deux dernières années », confiait-il dans un discours en 1949⁷³. Au sein même de la délégation canadienne aux Nations Unies, à l'automne 1948, les surnoms en disaient long sur les lignes de fracture : Pearson était « Rabbi Pearson », tandis que le général McNaughton⁷⁴, jugé à l'inverse trop conciliant envers les positions arabes, était « Sheik McNaughton »⁷⁵.

Les protestants libéraux face aux réfugiés palestiniens

Le soutien chrétien qui avait porté la cause sioniste jusqu'à la création d'Israël ne survécut pas intact à ses conséquences. La période 1949-1967 est celle d'une redistribution des cartes au sein du monde chrétien. Les protestants libéraux qui avaient animé le mouvement dans les années 1940 commencent à s'interroger. Le *Christian Century*, qui avait accompagné le sionisme pendant trois décennies, se fait l'écho des nouvelles voix qui s'élèvent en faveur des réfugiés palestiniens. La découverte de la Nakba – encore mal documentée, mais déjà perceptible – fissure le consensus prosioniste dans les cercles œcuméniques.

La fissure apparaît dès 1949. Le *Christian Century* dénonce une politique qui « opprime la minorité musulmane » et compromet toute perspective de paix. En réponse, Karl Baehr, secrétaire exécutif de l'ACPC, défend l'idée d'un transfert de population, une solution également soutenue par Reinhold Niebuhr, qui reprend une proposition formulée dès 1945 par l'ancien président Hoover : réinstaller les Arabes de Palestine dans la vallée fertile du Tigre et de l'Euphrate, en Irak⁷⁶. Pour Baehr comme pour Niebuhr, la coexistence est impossible ; seule la séparation territoriale peut résoudre le conflit. Le sort des chrétiens arabes de Palestine ne semble guère préoccuper les défenseurs de cette ligne. Cette divergence précoce annonce la rupture qui, après 1967, séparera définitivement le protestantisme libéral du sionisme.

Niebuhr, dont on a vu le rôle fondateur dans les comités prosionistes des années 1940, incarnait ce sionisme chrétien libéral aujourd'hui oublié. À ses funérailles, en 1971, le rabbin Abraham Joshua Heschel salua en lui un « amoureux de Sion et de Jérusalem, imprégné de l'esprit de la Bible hébraïque »⁷⁷. Mais la relève était déjà ailleurs.

Or, tandis que les libéraux commençaient à se retirer, une autre force protestante se tenait prête. Dès avril 1942, dans le Missouri – déjà fief de Truman –, la fondation de la National Association of Evangelicals avait posé les

bases d'un protestantisme conservateur distinct du Federal Council of Churches, qui fédérait les grandes dénominations protestantes libérales. Sept ans plus tard, à l'automne 1949, un prédicateur de 30 ans, Billy Graham, organisait à Los Angeles la première de ses « croisades », ces meetings de masse qui allaient toucher, via la radio puis la télévision, des dizaines de millions de foyers américains. Graham fut reçu par Truman à la Maison-Blanche en juillet 1950, signe que cette nouvelle force évangélique accédait aux cercles du pouvoir⁷⁸. Ces évangéliques et fondamentalistes, jusqu'alors minoritaires dans le mouvement prosioniste, gagnaient en visibilité. Ils voyaient dans le succès d'Israël non pas une victoire humanitaire, mais l'accomplissement des prophéties bibliques. Le sionisme chrétien changeait de base sociale, et de théologie.

Mais il lui manquait encore l'événement fondateur qui transformerait ce glissement souterrain en basculement visible. Graham avait salué la fondation d'Israël comme un signe des temps ; il attendait un nouvel accomplissement prophétique. Celui-ci survint en juin 1967.

1967 : la prophétie s'accomplit sous leurs yeux

Le 7 juin 1967, les soldats israéliens atteignent le Mur occidental. En six jours, Israël s'est emparé du Sinaï, de la bande de Gaza, de la Cisjordanie, de Jérusalem-Est et du plateau du Golan. La victoire est si rapide, si totale, qu'elle semble relever du miracle. Ce soir-là, le télévangéliste Pat Robertson réunit sa famille autour de la table. « D'habitude, on parlait politique à table, se souviendra son fils Gordon, mais là, c'était différent : “Bon, tout le monde ouvre sa Bible, je vais vous expliquer les prophéties qui viennent de s'accomplir”. »⁷⁹

Pour des millions de chrétiens évangéliques, c'est exactement cela : un miracle. La prise de la Vieille Ville de Jérusalem fut vécue comme l'accomplissement littéral des prophéties bibliques. Pour la première fois depuis la destruction du Temple par les Romains en 70 après Jésus-Christ, la Vieille Ville et ses Lieux saints étaient sous souveraineté juive. Devant le Mur occidental, les soldats pleuraient et priaient. L'image fit le tour du monde.

Le magazine *Christianity Today*, voix du protestantisme évangélique américain, déclare :

Pendant deux mille ans, les Juifs ont erré sur la face de la terre sans patrie parce qu'ils avaient désobéi à Dieu. [...] Mais en 1948, le nouvel État

d'Israël est né, et depuis, il a prospéré⁸⁰.

En 1970, Billy Graham produit un film intitulé *His Land*, qui célèbre la « promesse messianique » de l'expansion territoriale d'Israël⁸¹. Jerry Falwell est particulièrement galvanisé par la prise de Jérusalem⁸². La même année, Hal Lindsey publie *The Late Great Planet Earth*, qui interprète la victoire de 1967 comme un prélude au retour du Christ⁸³. Le livre se vendra à des dizaines de millions d'exemplaires, faisant du sionisme chrétien un phénomène de masse.

La guerre des Six Jours marque un tournant dans l'histoire du sionisme chrétien. Avant 1967, le mouvement était porté par des élites. Après 1967, il devient un phénomène populaire, porté par la télévision évangélique, les best-sellers prophétiques, les pèlerinages de masse en Terre sainte. L'International Christian Embassy Jerusalem (Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem, ICEJ), fondée en 1980, institutionnalise ce soutien⁸⁴. Les évangéliques américains deviennent le pilier le plus solide du soutien à Israël aux États-Unis. Mais 1967 fut aussi le début d'autre chose. Les territoires conquis – Gaza, la Cisjordanie, Jérusalem-Est – ne furent pas rendus. Des colonies juives commencèrent à s'y implanter. Une occupation militaire s'installa, qui dure encore aujourd'hui. Pour certains chrétiens qui avaient soutenu Israël par compassion pour les victimes de la Shoah, ce retournement fut difficile à accepter. Le peuple persécuté devenait-il persécuteur ? La question allait diviser durablement le monde chrétien – et redistribuer les cartes du sionisme.

Mais avant de mesurer l'ampleur de cette redistribution, il convient de prendre du recul sur le demi-siècle qui vient de s'écouler – et sur ce qu'il révèle des ressorts profonds du sionisme chrétien.

De Balfour à la guerre des Six Jours, le sionisme chrétien a profondément évolué. Né dans les cercles élitistes du protestantisme britannique, il a traversé l'Atlantique pour s'enraciner dans le terreau évangélique nord-américain. Les comités prosionistes des années 1940, conçus comme instruments de lobbying pour faire advenir un État juif, ont rempli leur mission – avant de céder la place à de nouvelles formes de mobilisation.

Trois constantes traversent cette histoire. D'abord, le rôle décisif des « passeurs » : Hull auprès de Rand, Jacobson auprès de Truman, Grauel devant l'UNSCOP – ces figures de médiation interviennent dans les moments charnières où l'histoire hésite. Parmi eux, il faut compter aussi des acteurs juifs dont l'influence fut tout aussi déterminante. David Horowitz, futur gouverneur

de la Banque d'Israël, joua ce rôle auprès du juge Rand. Des années plus tard, il tira le bilan : « On peut dire que le Canada, plus que tout autre pays, a joué un rôle décisif à toutes les étapes des discussions de l'ONU sur la Palestine. Les activités de Lester Pearson et de ses collègues délégués à Lake Success furent le digne couronnement du travail bienfaisant du juge Rand à l'UNSCOP. »⁸⁵

Ensuite, l'articulation permanente entre convictions religieuses et calculs politiques : le sionisme chrétien n'est jamais purement spirituel, jamais purement stratégique, mais toujours un alliage instable des deux. Enfin, l'angle mort palestinien : de Balfour à 1967, la population arabe de Palestine reste largement invisible dans les récits sionistes chrétiens, réduite à des stéréotypes orientalistes quand elle n'est pas purement et simplement ignorée.

À ces trois constantes s'en ajoute une quatrième, plus souterraine : le rapport ambivalent des sionistes chrétiens aux Juifs réels. Monk, écrivant dans le *Jewish World* de Londres, fustige les Juifs fortunés comme « dépourvus de foi dans les promesses de Dieu » et prévient que « si la restauration d'Israël est retardée, la responsabilité en incombera aux Juifs et non aux chrétiens ». Hull, soixante-dix ans plus tard, reproche aux Juifs américains leur sionisme timoré et affirme qu'un Juif qui accepte Jésus « devient un meilleur Juif ». Dans les deux cas, le sioniste chrétien définit ce que devrait être un « vrai » engagement sioniste, puis juge les Juifs défaillants à l'aune de critères qui sont les siens. C'est l'allosémitisme en acte, tel que décrit en conclusion de la première partie : une sympathie réelle, mais qui ne s'adresse qu'au Juif conforme à la projection chrétienne⁸⁶.

La grille de Goldman, introduite en conclusion de la première partie, permet de tirer le bilan. Niebuhr mobilise principalement l'affinité culturelle ; les pentecôtistes comme Hull privilégient la prophétie ; les pasteurs libéraux comme Holmes oscillent entre l'alliance et l'affinité. Cette tripartition permet de comprendre pourquoi des chrétiens aux théologies si diverses ont pu converger dans leur soutien au sionisme – et pourquoi, aussi, ils ont fini par diverger. La troisième partie de cet ouvrage montrera comment, après 1967, c'est le registre prophétique qui s'impose progressivement comme dominant au sein du sionisme chrétien. Cette mutation ne se comprend qu'à la lumière d'une évolution parallèle au sein du judaïsme israélien : l'émergence d'un sionisme religieux qui, après des décennies de marginalité, revendique la « terre promise » comme héritage sacré inaliénable. La convergence de ces deux messianismes – chrétien et juif – transformera durablement le paysage politique, des colonies de Cisjordanie aux couloirs du Congrès américain.

Faut-il en conclure que le lobbying a tout décidé ? L'historien Eliezer Tauber, qui a dépouillé les archives canadiennes, israéliennes et américaines, invite à la nuance : « Pearson et les autres ont agi selon leur propre conscience et leur perception de la situation ; les décisions qu'ils ont prises émanaient de ce qu'ils croyaient être juste, et non d'influences extérieures. » Le lobbying juif trouva un terrain fertile parce que les convictions des décideurs canadiens – leur culture biblique, leur émotion face à la Shoah – les prédisposaient à entendre ses arguments. Le lobbying arabe, lui, resta lettre morte⁸⁷.

En janvier 1949, le Canadian Palestine Committee tient sa dernière réunion. Herbert Mowat rédige le procès-verbal de dissolution. Dix-sept ans plus tôt, au Mayflower Hotel de Washington, soixante-quinze hommes en tenue de soirée lançaient l'American Palestine Committee. Entre ces deux scènes, un monde a basculé. « Je suis convaincu que nous ne vous abandonnerons pas », promettait Balfour en 1920. Trente ans plus tard, la Grande-Bretagne avait abandonné, l'Amérique avait pris le relais, et le partenariat avait produit un État, laissant dans son sillage des centaines de milliers de réfugiés palestiniens. Les sionistes chrétiens nord-américains n'avaient pas prévu cette ombre au tableau. Ils devront désormais apprendre à vivre avec et, pour certains, à la justifier.

1. Samuel GOLDMAN, *God's Country*, chap. 3-4.

2. Sur les pressions américaines et la participation canadienne à l'UNSCOP, voir David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, pp. 52-58 ; William KAPLAN, *Canadian Maverick : The Life and Times of Ivan C. Rand*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, pp. 315-316.

3. Les *Sunday schools*, institution protestante fondée en Angleterre par Robert Raikes en 1780, se sont largement diffusées dans le monde anglo-saxon au XIX^e siècle. En Grande-Bretagne comme en Amérique du Nord, la majorité des enfants protestants les fréquentaient pour y recevoir un enseignement biblique. Cette formation, reçue dans l'enfance, a durablement façonné l'imaginaire des élites anglophones – de Balfour et Lloyd George à Truman et Pearson –, y compris celles qui n'affichaient pas de piété ostensible à l'âge adulte.

4. Sur l'identification de Truman à Cyrus et sa formation biblique, voir Michael B. OREN, *Power, Faith, and Fantasy : America in the Middle East, 1776 to the Present*, New York, W.W. Norton, 2007, pp. 484-486. Wilson et Truman sont les deux seuls présidents américains à s'être explicitement identifiés au symbole de Cyrus. La comparaison entre Trump et Cyrus, en revanche, émane de ses soutiens évangéliques et de responsables israéliens, non du président lui-même (voir *infra*, p. 184, note 10).

5. Nom donné aux provinces de la côte sud-est du Canada, regroupant le Nouveau-

Brunswick, la Nouvelle-Écosse, et l'Île-du-Prince-Édouard.

6. Sur l'amitié entre Truman et Jacobson, voir David McCULLOUGH, *Truman*, New York, Simon & Schuster, 1992, pp. 595-599.

7. L'anecdote du Bureau ovale est rapportée dans Michael B. OREN, *Power, Faith, and Fantasy*, pp. 488-489. Voir aussi la lettre d'Edward Jacobson à Josef Cohn, 1952, publiée dans « Israel's Debt to Andrew Jackson », *American Heritage* 28(5), août 1977.

8. Abba EBAN, *Personal Witness : Israel Through My Eyes*, New York, Putnam, 1992, p. 142.

9. Harry S. Truman, journal personnel, 1945, cité dans Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 120.

10. Plus tard, en 2018, c'est Donald Trump qui sera comparé à Cyrus par Benyamin Netanyahu et les évangéliques américains après le transfert de l'ambassade à Jérusalem, non plus par conviction personnelle, mais par instrumentalisation théologique. Entre Wilson et Trump, le symbole a changé de nature : d'une identification assumée par le président lui-même, il est devenu un label apposé de l'extérieur par ceux qui cherchent à sacraliser une décision politique.

11. Jean-Pierre FILIU, *Comment la Palestine fut perdue*, p. 14.

12. James G. McDonald (1886-1964) avait été Haut-Commissaire de la Société des Nations pour les réfugiés en 1933-1935. Évangélique convaincu, il démissionna en 1935 pour protester contre l'inaction face aux persécutions nazies. Truman le nomma premier ambassadeur américain en Israël en 1949.

13. La distinction entre reconnaissance *de facto* (qui constate l'existence d'un État sans en juger la légitimité) et reconnaissance *de jure* (qui en reconnaît formellement la légitimité juridique) n'est pas anodine. En retardant la reconnaissance *de jure* jusqu'en avril 1950, Londres maintenait une réserve diplomatique vis-à-vis d'un État dont les frontières définitives n'avaient pas été fixées.

14. William KAPLAN, *Canadian Maverick*, pp. 315-316.

15. Ivan C. RAND, « Mr. Justice Brandeis », *The Canadian Bar Review* 25(3), mars 1947, pp. 241-250 ; cité dans Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making : Canada's Role in the Adoption of the Palestine Partition Resolution*, Westport (CT), Greenwood Press, 2002, p. 12.

16. Propos de Rand rapportés par Lionel Gelber, Central Zionist Archives (CZA), cité dans Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making*, p. 12.

17. Elizabeth MacCallum, entretien avec Anne Hillmer, cité dans Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making*, p. 70.

18. Elizabeth MACCALLUM, « Memorandum for Mr. Justice Rand : Historical Background of the Palestine Problem », 31 mai 1947, Bibliothèque et Archives Canada (BAC), fonds MG30-E77, vol. 5.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. La formule est de Richard NEWPORT, *The Outsider : Elizabeth P. MacCallum, the Canadian Department of External Affairs, and the Palestine Mandate to 1947*, thèse de

doctorat, Carleton University, 2014. Nommée chargée d'affaires à Beyrouth en 1954, MacCallum se retrouvera face aux camps de réfugiés dont elle avait prédit l'existence. Il faudra attendre cette thèse, puis l'article de John PRICE, « Resisting Palestine's Partition : Elizabeth MacCallum, the Arab World, and UN Resolution 181 (II) », *International Journal* 80(3), 2025, pp. 369-395, pour que l'historiographie canadienne redécouvre pleinement cette voix dissidente. Voir également Margaret K. WEIERS, « Madame le Chargé : Elizabeth MacCallum », in : EAD., *Envoys Extraordinary : Women of the Canadian Foreign Service*, Toronto, Dundurn Press, 1995, pp. 35-48.

[22.](#) Voir David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, pp. 79-80. Rand restera jusqu'à sa mort un soutien indéfectible d'Israël. Une forêt de mille arbres fut plantée en son nom dans la Forêt des Martyrs (*Ya'ar HaKdoshim*), mémorial de six millions d'arbres plantés par le Fonds national juif près de Jérusalem en hommage aux victimes de la Shoah, sur l'emplacement de plusieurs villages palestiniens détruits en 1948.

[23.](#) John Stanley GRAUEL, *Grael : An Autobiography, as told to Eleanor Elfenbein*, Freeport (NY), Ivory House, 1982, p. 31.

[24.](#) Dès le mois de novembre 1942, des journaux américains font état des crimes du régime nazi. Le rabbin Stephen Wise est l'un des premiers à alerter l'opinion publique aux États-Unis. Voir « 2 000 000 Jews slain in Hitler's terror-ridden Europe, Dr. Wise learns ; "Nazis set up price for each corpse" », *The Evening State Journal/The Lincoln State Journal/Lincoln Evening Journal*, Wednesday, November 25, 1942, p. 7.

[25.](#) Shalom GOLDMAN, *Zeal of Zion*, p. 248.

[26.](#) John S. GRAUEL, *Grael*, p. 38.

[27.](#) Sur l'interception de l'*Exodus*, voir Yoram KANIUK, *Exodus : L'épopée du bateau légendaire*, Paris, Fayard, 2000.

[28.](#) John S. GRAUEL, *Grael*, p. 156.

[29.](#) Golda Meir, citée dans Yanky FACHLER, *God's Little Errand Boys : Christian Clergymen who helped the Jews come home*, Kilmessan, History Publisher, 2011, p. 135.

[30.](#) John S. GRAUEL, *Grael*, p. 162.

[31.](#) L'expression « né de nouveau » (*born again*) désigne, dans le protestantisme évangélique, l'expérience d'une conversion personnelle au Christ, souvent vécue comme un tournant radical. Elle est tirée de l'évangile de Jean (3,3) : « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu. » Sur le parcours religieux de Hull, voir « Missioner won't return to Israel », *The Winnipeg Tribune*, 12 octobre 1963, p. 9.

[32.](#) Cette devise tirée de Romains (1,16) était la devise affichée sur le papier à en-tête de la mission Hull.

[33.](#) Hull adopte en cela une posture prémillénariste. Le prémillénarisme, doctrine centrale du protestantisme évangélique et pentecôtiste, enseigne que le retour du Christ précédera l'instauration d'un royaume de mille ans sur terre (le Millénium). Certains événements prophétiques – dont le retour des Juifs en Terre sainte – doivent s'accomplir avant cette Seconde Venue. Sur cette double posture caractéristique du sionisme chrétien pentecôtiste, voir Yaakov ARIEL, *Evangelizing the Chosen People : Missions to the Jews in America, 1880-2000*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000, p. 156.

Ariel, historien à l'University of North Carolina, est l'un des principaux spécialistes des missions chrétiennes auprès des Juifs et de leurs rapports ambivalents avec le sionisme.

34. « Tense Nerves. Palestine Fears Invasion, Winnipeg Missioner Says », *Winnipeg Free Press*, 24 septembre 1940, p. 5.

35. Ivan RAND, « Avant-propos », in : William L. HULL, *The Fall and Rise of Israel. A Christian's Frank Revelation of Jewish Suffering and Triumph*, Grand Rapid (MI), Zondervan Publishing Company, 1954, p. 7.

36. William KAPLAN, *Canadian Maverick*, p. 234.

37. David Horowitz (1899-1979), économiste d'origine galicienne émigré en Palestine en 1920, dirigeait la section économique de l'Agence juive. Il deviendra en 1954 le premier gouverneur de la Banque d'Israël. Son récit de la période, *State in the Making* (New York, Alfred A. Knopf, 1953), est l'une des sources principales sur les coulisses de l'UNSCOP.

38. David HOROWITZ, *State in the Making*, p. 167.

39. William KAPLAN, *Canadian Maverick*, p. 234. Sur la rencontre entre Rand et Horowitz, voir David HOROWITZ, *State in the Making*, pp. 167-169 ; Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making*, pp. 15, 71, 98. La citation de Shertok provient d'une lettre à Nahum Goldmann, 8 septembre 1947, CZA S25/1699. Moshe Shertok hébraïsa son nom en Sharett en 1948 ; il fut le premier ministre des Affaires étrangères d'Israël (1948-1956), puis brièvement Premier ministre (1954-1955).

40. « Winnipeg Missionaries Praise Work of Hagana », *Winnipeg Free Press*, 15 mai 1948, pp. 1, 9.

41. William L. HULL, *The Fall and Rise of Israel*.

42. ID., *The Struggle for a Soul*, Garden City (NY), Doubleday, 1963.

43. Sur l'affaire Eichmann et Hull, voir « Eichmann tried to justify his crimes to the end ; says spiritual adviser for non-repentant Nazi », *The Canadian Jewish News*, 12 avril 1977, p. 5.

44. William L. HULL, *The Fall and Rise of Israel*, p. 385.

45. *Ibid.*, pp. 385-386 : « [American Jews] have not yet caught the true vision of Zionism with which the early Zionist leaders and the halutzim were inflamed » ; « We believe that true Zionism is a move of God and that those who are true Zionists with a love for the land God has given them will feel the urge to aid actively in Israel the rebuilding of Zion. »

46. « Christian Missionary Sees Break in "Wall" of Orthodox Israelis », *Religious News Service*, 27 février 1963. Pearl Digital Collections, Presbyterian Historical Society, en ligne : <https://digital.history.pcusa.org/islandora/18371>.

47. William L. HULL, *The Middle East Crisis. A Peaceful Solution*, Vittoria (Ontario), chez l'auteur, 1988. La page de garde est ornée d'un emblème imitant les armoiries de l'État d'Israël et de la photographie de l'auteur aux côtés d'Yitzhak Shamir. Le document, divisé en deux parties, mêle analyse prophétique du conflit et propositions politiques adressées au secrétaire d'État canadien aux Affaires extérieures, Joe Clark, dans une lettre datée du 21 avril 1988. Hull y défend la séparation territoriale comme seul horizon de

paix – « *A peaceful settlement of the present situation in Israel can only come about by Israel being made "Arab rein" (Arab clean or empty)* » (p. 8) –, s'appuyant sur le récit biblique de Jacob et Ésaü.

48. Yitzhak RABIN, « Avant-propos », in : Benjamin DUNKELMAN, *Dual Allegiance : An Autobiography*, Toronto, Macmillan, 1976, p. xi. Le Machal rassembla quelque 3 500 volontaires venus de 58 pays, pour la plupart vétérans de la Seconde Guerre mondiale. Sept non-Juifs figurent parmi les 119 volontaires tués au combat.

49. Ben DUNKELMAN, *Dual Allegiance*, pp. 157-158. Dunkelman précise que ses ordres étaient de recruter uniquement des Juifs pour la brigade d'infanterie (« *Unfortunately, my orders were to recruit Jews only for the proposed infantry brigade* »). La plupart des non-Juifs qui se portèrent volontaires ne furent donc pas retenus. Dunkelman avance le chiffre de « mille » Canadiens engagés (p. 159) ; les historiens du Machal retiennent environ 300 Canadiens sur un total de 3500 volontaires étrangers.

50. *Ibid.*, p. 157. George « Buzz » Beurling (1921-1948), surnommé « le Faucon de Malte », est le plus grand as de l'aviation canadienne de la Seconde Guerre mondiale. Sur Beurling, voir aussi l'*Encyclopédie canadienne*, s.v. « George Frederick Beurling ».

51. Sur Meinertzhagen, voir J. LORD, *Duty, Honour, Empire : The Life and Times of Colonel Richard Meinertzhagen*, London, Hutchinson, 1971. Sur son rôle à la Conférence de Paris et au Colonial Office, voir Norman ROSE, *Chaim Weizmann : A Biography*, New York, Viking, 1986, pp. 232-235. Weizmann témoigna : « Chaque fois qu'il peut rendre un service aux Juifs ou à la Palestine, il se met en quatre pour le faire. » Sur le profil comparable de Flavelle et Mowat, voir *supra*, chapitre 5.

52. Richard MEINERTZHAGEN, *Middle East Diary, 1917-1956*, London, Cresset Press, 1959, entrée du 23 avril 1948. La fiabilité de ce journal a été sérieusement mise en cause par Brian GARFIELD, *The Meinertzhagen Mystery : The Life and Legend of a Colossal Fraud*, Washington, Potomac Books, 2007, qui a démontré que Meinertzhagen falsifiait systématiquement ses journaux, antidatant des entrées et s'attribuant des exploits fictifs. Voir aussi Mark COCKER, *Richard Meinertzhagen : Soldier, Scientist and Spy*, London, Secker & Warburg, 1989.

53. Benny MORRIS, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Morris identifie une pluralité de causes (attaques militaires, peur, expulsions directes), tout en récusant la thèse d'un plan d'ensemble préétabli.

54. Ilan PAPPÉ, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld Publications, 2006. Pappé s'appuie notamment sur le « Plan Dalet » (mars 1948) pour soutenir la thèse d'une expulsion systématique.

55. Le bilan exact reste disputé. Les estimations vont d'une centaine de morts (chiffre retenu par la plupart des historiens) à plus de 250 selon les premières déclarations arabes. Voir Benny MORRIS, *1948 : A History of the First Arab-Israeli War*, New Haven, Yale University Press, 2008 ; Matthew HOGAN, « The 1948 Massacre at Deir Yassin Revisited », *The Historian* 63(2), 2001, pp. 309-334.

[56.](#) Rashid KHALIDI, *The Hundred Years' War on Palestine*, p. 72.

[57.](#) Constantin ZUREIQ, *Ma'na al-Nakba*, Beyrouth, Dar al-Ilm lil-Malayin, 1948. Chez Zureiq, le terme « Nakba » désignait moins la souffrance des Palestiniens que la défaite humiliante des armées arabes, dont il imputait la responsabilité au monde arabe lui-même, son impréparation, sa désunion, son archaïsme. Ce n'est que progressivement, et surtout à partir de la proclamation par Yasser Arafat du 15 mai comme « Jour de la Nakba » en 1998, que le terme a acquis le sens qu'il revêt aujourd'hui dans le discours palestinien et international : celui d'une catastrophe *subie*, exode, dépossession, destruction. Sur cette évolution sémantique, voir Rashid KHALIDI, *The Hundred Years' War on Palestine*, pp. 56-80.

[58.](#) Herbert Mowat à Samuel Zacks, 25 septembre 1948, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 11, « Correspondance : Canada Palestine Committee, 1948 ».

[59.](#) *The Faith of the Canadian Palestine Committee*, 18 janvier 1949, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 11, « Correspondance : Canada Palestine Committee, 1948 ».

[60.](#) *Memorandum Re Proposed Canada-Israel Association From the Canadian Palestine Committee*, non daté, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 11, « Correspondance : Canada Palestine Committee, 1948 ».

[61.](#) Ellsworth Flavelle prend la présidence nationale de la Canada-Israel Association et Herbert Mowat en devient le directeur national. Voir *Canada-Israel Reporter* 3(12), juillet 1953, AJCAD CJC-ZG/JC-Z, Canada-Israel, box 2, file 5.

[62.](#) Bernard FIGLER, *History of the Zionist Ideal in Canada*, pp. 8-9. Le siège du Canadian Palestine Committee avait été transféré au bureau du World Committee for Palestine, à New York, pendant que les débats sur la « question de Palestine » étaient soumis à l'Assemblée générale des Nations Unies.

[63.](#) Harry Batshaw, entretien avec David Bercuson, Jewish Public Library (Montréal), Bercuson Papers, in : Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making*, p. 101.

[64.](#) *Canada-Israel Reporter* 3(12), juillet 1953, AJCAD CJC-ZG/JC-Z, Canada-Israel, box 2, file 5.

[65.](#) Gérard Daniel COHEN, « Christian Humanitarianism and the Question of Palestine, 1948-1960s », *Humanity : An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development* 5(2), 2014, pp. 197-221.

[66.](#) *Christians Speak on Israel*, New York, American Christian Palestine Committee, 1949, in : Samuel GOLDMAN, *God's Country*, pp. 127-128.

[67.](#) Lester B. PEARSON, *Mike : The Memoirs of the Right Honourable Lester B. Pearson*, Toronto, University of Toronto Press, 1973, vol. 2, p. 213.

[68.](#) *Ibid.*, pp. 213-214.

[69.](#) Elizabeth MacCallum, entretien avec David Bercuson, 25 juillet 1980, Jewish Public Library (Montréal), Bercuson Papers, in : Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making*, p. 83.

[70.](#) Rapport du War Refugee Board américain, « German Extermination Camps – Auschwitz and Birkenau », transmis par l'ambassade du Canada à Washington le

5 décembre 1944 (BAC RG 25/3034, dépêche n° 2730). Lester B. PEARSON, *Mike*, vol. 1, p. 187.

[71](#). Lester B. PEARSON, *Mike*, vol. 2, p. 215.

[72](#). Robert A. SPENCER, *Canada in World Affairs : From UN to NATO 1946-1949*, Toronto, University of Toronto Press, 1959, p. 147. Voir aussi *Canada's Relations with the Countries of the Middle East and North Africa*, rapport du Comité sénatorial permanent des affaires étrangères, Ottawa, juin 1985, p. 49.

[73](#). Discours de L. B. Pearson, 16 mai 1949, BAC, MG 26N9/2, in : Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making*, p. 86.

[74](#). Andrew McNaughton (1887-1966) fut ministre de la Défense nationale (1944-1945), puis représentant permanent du Canada au Conseil de sécurité de l'ONU (1948-1949) et président de la Commission de l'énergie atomique des Nations Unies.

[75](#). Ralph MAYBANK, « Diary », 9 novembre 1948, Provincial Archives of Manitoba, Maybank Papers, box 5, file 91, in : David BERCUSON, *Canada and the Birth of Israel*, pp. 212-213.

[76](#). En décembre 1945, Herbert Hoover soumit ce plan à la Commission d'enquête anglo-américaine sur la Palestine. Il proposait de financer la remise en état des systèmes d'irrigation de la Mésopotamie, capables selon l'ingénieur britannique William Willcocks de nourrir dix millions de personnes, et d'y réinstaller les Arabes de Palestine. « Ce serait une solution par l'ingénierie plutôt que par le conflit », écrivait Hoover. En décembre 1948, Truman évoqua ce plan dans un discours à Kansas City. En 1949, Hoover écrivit à la Maison-Blanche pour insister sur l'urgence de la réinstallation des réfugiés en Irak. Voir Herbert Hoover, *Addresses Upon the American Road, 1945-1948*, New York, D. Van Nostrand Company, 1949 ; Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 132.

[77](#). Abraham Joshua HESCHEL, « Éloge funèbre de Reinhold Niebuhr », 1971, in : Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 108.

[78](#). Sur la fondation de la National Association of Evangelicals et l'émergence de Billy Graham, voir Joel A. CARPENTER, *Revive Us Again : The Reawakening of American Fundamentalism*, New York, Oxford University Press, 1997, chap. 7. Sur la réception de Graham par Truman, voir William MARTIN, *A Prophet with Honor : The Billy Graham Story*, New York, William Morrow, 1991, pp. 116-118.

[79](#). Pat Robertson (1930-2023), pasteur baptiste et homme d'affaires, fonda le Christian Broadcasting Network (CBN) en 1960 et anima pendant des décennies l'émission *The 700 Club*, l'un des programmes religieux les plus regardés aux États-Unis. Candidat malheureux à l'investiture républicaine en 1988, il demeura une figure majeure de la droite chrétienne américaine. Son fils Gordon Robertson, qui lui a succédé à la tête de CBN, a raconté cet épisode dans un entretien avec le *Times of Israel*, 7 juin 2017.

[80](#). « War Sweeps the Bible Lands », *Christianity Today*, 23 juin 1967.

[81](#). Billy Graham (1918-2018), prédicateur baptiste originaire de Caroline du Nord, fut sans doute l'évangéliste le plus influent du xx^e siècle. Conseiller spirituel de plusieurs présidents américains, d'Eisenhower à George W. Bush, il prêcha devant des centaines de millions de personnes à travers le monde lors de ses « croisades » d'évangélisation. James

F. COLLIER (réal.), *His Land*, World Wide Pictures (Billy Graham Evangelistic Association), 1970, 68 min., avec Cliff Richard et Cliff Barrows. Le film, projeté dans des églises et des salles paroissiales à travers les États-Unis, contribua à diffuser une lecture prophétique de la victoire de 1967 auprès d'un large public évangélique.

[82.](#) Jerry Falwell (1933-2007), pasteur baptiste de Lynchburg (Virginie), fondateur de la Liberty University et de la Moral Majority (1979), fit du soutien inconditionnel à Israël l'un des piliers de la droite chrétienne américaine. Il déclara que, hormis la naissance du Christ, « la date la plus importante dont nous devons nous souvenir est celle du 14 mai 1948 ». Sur la rhétorique de Falwell et l'engagement politique des fondamentalistes, voir Susan F. HARDING, *The Book of Jerry Falwell : Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2000 ; sur l'alliance ultérieure entre évangéliques, colons israéliens et Likoud, voir Shalom GOLDMAN, *Zeal of Zion*, chap. « Jewish Settlers and Christian Zionists (1967-2007) ».

[83.](#) Hal Lindsey (1929-2024), ancien étudiant du Dallas Theological Seminary, principal foyer du dispensationalisme américain, devint avec ce livre le vulgarisateur le plus lu de la théologie prophétique. Hal LINDSEY, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, Zondervan, 1970. Le *New York Times* le désigna comme le best-seller américain de la décennie 1970.

[84.](#) L'International Christian Embassy Jerusalem (ICEJ) fut fondée en 1980 en réaction à la décision de treize États de transférer leurs ambassades de Jérusalem à Tel-Aviv, à la suite de l'adoption par Israël de la loi fondamentale proclamant Jérusalem « capitale éternelle et indivisible ». L'organisation est aujourd'hui présente dans plus de 90 pays.

[85.](#) David HOROWITZ, *State in the Making*, p. 232.

[86.](#) La rhétorique du « bon » et du « mauvais » Juif, défini selon sa conformité à une vision extérieure du sionisme, connaît une postérité remarquable. En 2024, Donald Trump déclare que tout Juif votant pour le Parti démocrate « déteste sa religion » et « déteste tout ce qui concerne Israël », et que les électeurs juifs américains porteraient « une part de responsabilité » en cas de défaite (cf. « Trump says any Jewish person who votes for Democrats “hates their religion” », *CNN*, 19 mars 2024 ; « Trump says he's Israel's protector, warns Jewish voters against supporting Harris », *NPR*, 20 septembre 2024). Amy Spitalnick, directrice du Jewish Council for Public Affairs, dénonce dans cette rhétorique le fait de « diviser les Juifs en camps des “bons” et des “mauvais” » (*ibid.*). La continuité structurelle avec Monk et Hull est frappante : comme eux, Trump s'estime le meilleur allié d'Israël et mesure la loyauté des Juifs américains à l'aune de leur conformité à sa propre vision du sionisme.

[87.](#) Eliezer TAUBER, *Personal Policy Making*, p. 107.

III.

Du lobbying à la diplomatie : quand la prophétie conquiert l'Exécutif (1967-2026)

À la veille de la guerre des Six Jours, le journaliste canadien William Stevenson se rendit en Israël. À Tel-Aviv, il demanda à un rabbin :

« Comment pouvons-nous vaincre ?

— De deux manières. Par un miracle ou de façon naturelle.

— Quelle serait la façon naturelle ?

— Vaincre par un miracle.

— Et que serait un miracle ?

— Vaincre de façon naturelle. »¹

En juin 1967, Israël vainquit de façon naturelle – c'est-à-dire militaire – en six jours. Mais la rapidité du triomphe, sa disproportion avec les forces en présence, son caractère apparemment miraculeux transformèrent cette victoire en événement eschatologique.

Pour des millions de chrétiens évangéliques, la « réunification » de Jérusalem confirmait l'exactitude de la Bible. Pour les sionistes religieux juifs, Dieu avait rendu à son peuple la terre promise, et le processus de rédemption théorisé par les rabbins Kook trouvait sa validation historique. Deux eschatologies concurrentes – chrétienne et juive –, incompatibles dans leurs fins mais convergentes dans leur conclusion politique – la terre d'Israël est sacrée, indivisible, et toute concession territoriale constitue une offense à Dieu –, allaient rendre possible une alliance aussi improbable que durable entre droite évangélique américaine et droite nationaliste israélienne.

Les années 1980 marquent l'entrée dans l'arène politique. Jerry Falwell et la Moral Majority, l'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem (ICEJ), puis Christians United for Israel tissent un réseau qui relie les megachurches américaines aux couloirs du Congrès et aux colonies de Cisjordanie. Le lobbying se professionnalise ; la prophétie se fait stratégie.

Le dernier acte est celui de l'Exécutif. Aux États-Unis, George W. Bush puis Donald Trump traduisent cette influence en politique étrangère – reconnaissance de Jérusalem comme capitale d'Israël en 2017, Accords d'Abraham en 2020,

Board of Peace en 2026². Au Canada, Stephen Harper aligne Ottawa sur les positions les plus intransigeantes. De l'autre côté du mur, des chrétiens palestiniens lisent les mêmes textes et y trouvent un tout autre message.

1. William STEVENSON et Leon URIS, *La Semaine des Miracles. 5-12 juin 1967*, Paris, France-Empire, 1967, p. 199. Stevenson (1924-2013), Canadien né en Grande-Bretagne, était journaliste et correspondant de guerre ; ses liens avec Israël remontaient à la Seconde Guerre mondiale, via le réseau de renseignement de Sir William Stephenson (« l'Intrépide »).

2. Le Board of Peace, proposé en septembre 2025 et lancé officiellement à Davos le 22 janvier 2026, est chargé de superviser la reconstruction et la gouvernance transitionnelle de Gaza, sous l'autorité de la résolution 2803 du Conseil de sécurité de l'ONU (17 novembre 2025). Trump en assure la présidence à vie. Aucun autre membre du G7 n'y avait adhéré à la date de mise sous presse. Nous y revenons *infra*, pp. 338-341.

Chapitre 7

Le tournant eschatologique (1967-1980)

« Pour la première fois depuis plus de 2 000 ans, Jérusalem est entièrement entre les mains des Juifs. Cela donne à tout étudiant de la Bible un frisson et une foi renouvelée dans l'exactitude et la validité de la Bible. »

L. Nelson Bell, *Christianity Today*,
21 juillet 1967

Le 21 août 1969, un Australien de 28 ans met le feu à la mosquée Al-Aqsa. La chaire du XII^e siècle, offerte par Saladin après la reconquête de Jérusalem sur les croisés, est détruite. Denis Michael Rohan, chrétien évangélique qui a perpétré ce crime, déclare aux enquêteurs vouloir « faire place nette au nouveau Temple juif » – un acte qu'il présente comme l'accomplissement d'une mission divine. L'incendie provoque des émeutes dans le monde musulman et un tollé diplomatique. Rohan fut interné pour trouble psychiatrique. Mais son geste n'est que la radicalisation extrême d'un raisonnement partagé, sous des formes incomparablement plus modérées, par des millions de chrétiens : si Dieu a rendu Jérusalem aux Juifs, tout ce qui fait obstacle à l'accomplissement des prophéties – y compris les lieux saints musulmans – n'a pas vocation à durer.

Deux ans plus tôt, la guerre des Six Jours avait transformé une victoire militaire en événement eschatologique. En l'espace de treize ans, de juin 1967 à septembre 1980, le sionisme chrétien change de nature, de base sociale et de registre. La « réunification » de Jérusalem – annexion de fait du secteur oriental – ravive les ferveurs millénaristes et marginalise le soutien libéral-humanitaire des comités d'avant-guerre au profit d'un soutien prophétique. Ce basculement a un pendant exact du côté juif : l'émergence d'un sionisme religieux conquérant, qui sacralise le sol conquis au nom d'un messianisme territorial. La convergence de ces deux mouvements posera les fondations d'une alliance qui pèsera durablement sur les relations internationales.

Le choc de 1967 : les chrétiens évangéliques face au « miracle »

Les soldats israéliens au Mur occidental, les larmes de Robertson, la sidération de millions de chrétiens devant leur téléviseur : le chapitre précédent s'achevait sur ces images. Mais la stupeur ne suffit pas à expliquer le basculement. Pour que la victoire militaire de juin 1967 devienne un événement eschatologique, il fallut un mécanisme – théologique, éditorial, géopolitique.

Avant même la victoire, la peur avait fait son œuvre. Dans les semaines qui précédèrent la guerre, la rhétorique arabe – Nasser annonçant la « destruction » d'Israël, la radio du Caire promettant de « jeter les Juifs à la mer » – avait réveillé chez les chrétiens évangéliques le spectre d'un « nouvel Holocauste ». Le mot n'était pas anodin. La conscience de la Shoah, en 1967, était en pleine construction¹. Les comités pro-sionistes américains et canadiens de la génération précédente avaient précisément forgé leur engagement dans la honte du silence chrétien face à l'extermination. Vingt-deux ans après la libération des camps, la perspective de voir Israël anéanti glaçait les consciences.

La victoire, lorsqu'elle survint, n'en fut que plus stupéfiante. En six jours, l'armée israélienne s'empara du Sinaï, de la bande de Gaza, de la Cisjordanie, de Jérusalem-Est et du plateau du Golan. La rapidité du triomphe, sa disproportion avec les forces en présence, son caractère apparemment miraculeux ; tout concourait à nourrir une lecture providentielle. L'ironie tenait dans ce jeu de miroir : la victoire était « naturelle » – c'est-à-dire militaire –, mais si rapide qu'elle ressemblait à un miracle.

Leon Uris, dont le roman *Exodus* (1958) avait façonné l'image héroïque d'Israël en Occident, ne retenait que la seconde lecture : en 1967, il écrivait que les nations avaient déclaré « qu'Israël pourrait renaître comme État souverain parmi les peuples... deux mille ans après la ruine du second Temple »².

L. Nelson Bell, beau-père de Billy Graham et éditorialiste influent de *Christianity Today*, résuma le sentiment dominant : la « réunification » de Jérusalem confirmait l'exactitude de la Bible et devait remplir tout croyant d'un « frisson » prophétique³. L'éditorial ne disait mot du sort des populations arabes de Jérusalem-Est ni des implications juridiques de l'annexion. La victoire était une preuve scripturaire ; le reste relevait de l'accessoire.

De Scofield à Lindsey : la prophétie devient best-seller

Cette lecture ne surgissait pas du néant. Elle s'inscrivait dans un dispositif

théologique et éditorial construit de longue date. La *Scofield Reference Bible*, matrice du dispensationalisme populaire depuis 1909, connut précisément en 1967 une nouvelle édition révisée – la *New Scofield Reference Bible*, publiée par Oxford University Press en janvier, cinq mois avant la guerre⁴. Depuis 1909, cette Bible annotée offrait à des millions de lecteurs anglo-saxons une grille de lecture dans laquelle l'histoire du salut se découpait en « dispensations » successives, la dernière étant conditionnée par le retour du peuple juif sur sa terre et la restauration de la souveraineté juive sur Jérusalem. En 1967, cette grille ne demandait plus un effort d'imagination : elle semblait coller aux événements en temps réel. Le « ravissement » (*rapture*) des fidèles, prélude au retour du Christ, paraissait désormais imminent.

Trois ans plus tard, Hal Lindsey donna à ce dispensationalisme de masse sa forme la plus efficace. Ancien capitaine de remorqueur sur le Mississippi converti à l'évangélisme, formé au Dallas Theological Seminary – le même séminaire où avait étudié Cyrus I. Scofield de la *Scofield Reference Bible* –, Lindsey publia en 1970 *The Late Great Planet Earth*, coécrit avec Carole C. Carlson⁵. Le livre interprétait la victoire de 1967 comme le prélude au retour du Christ et identifiait dans l'actualité géopolitique les signes annonciateurs d'Armageddon : l'Union soviétique en « Gog et Magog », la Chine en « armées de l'Orient », le Marché commun européen en « Empire romain ressuscité ». Vendu à quelque 28 millions d'exemplaires, traduit en cinquante-quatre langues, publié par un éditeur séculier (Bantam Books) dès 1973, il devint le livre de non-fiction le plus vendu de la décennie⁶.

Lindsey transforma la prophétie biblique en genre littéraire de masse. Là où Darby et Scofield s'adressaient à des lecteurs avertis, il parlait au grand public dans un style journalistique, n'hésitant pas à intituler ses chapitres « Russia is A Gog » (jeu de mots sur Gogol et le Gog biblique) ou « Scarlet O'Harlot » (détournement d'*Autant en emporte le vent* appliqué à la « prostituée » de l'Apocalypse). Avant lui, la croyance en une fin des temps imminente restait l'apanage de cercles fondamentalistes étroits ; après lui, elle devint un phénomène éditorial capable d'atteindre des lecteurs qui n'avaient jamais ouvert une Bible annotée⁷.

Le verrouillage géopolitique de l'été 1967 donna à cette ferveur un cadre durable. En septembre, la Conférence de Khartoum opposa aux espoirs de paix trois refus arabes – pas de paix, pas de reconnaissance, pas de pourparlers avec Israël. Deux mois plus tard, la résolution 242 du Conseil de sécurité introduisit une ambiguïté qui pèse encore aujourd'hui : le texte anglais demandait le retrait

« *from territories occupied in the recent conflict* » (« de territoires occupés dans le conflit récent »), là où le texte français exigeait le retrait « des territoires occupés » – la présence ou l’absence de l’article défini ouvrant un gouffre entre retrait partiel et retrait total⁸. Pour les dispensationalistes, la question ne se posait même pas : Dieu avait rendu à son peuple la terre qu’il lui avait promise et il ne pouvait être question de la restituer.

Billy Graham en Terre sainte : l’alliance naissante et ses zones d’ombre

Cette conviction trouva son incarnation la plus spectaculaire – et la plus ambiguë – dans la figure de Billy Graham. *His Land*, le film que le prédicateur fit produire en Israël en 1969-1970, éclaire la mécanique de l’alliance naissante entre évangélisme et État d’Israël⁹. Le film, produit par la World Wide Pictures (maison de production de Graham), mettait en scène le chanteur britannique Cliff Richard parcourant les paysages d’Israël tandis que la voix du narrateur reliait chaque site à une prophétie d’Ézéchiel. La séquence sur les « os secs d’Israël » (Ez 37), superposée à des images de kibboutzim florissants, établissait une équivalence visuelle entre le texte prophétique et la réalité territoriale. Le basculement de 1967 y était formulé avec une netteté saisissante :

Jérusalem sera conquise et foulée aux pieds par les nations, jusqu’à ce que la période de triomphe des nations prenne fin au temps choisi par Dieu. La première partie de la prophétie du Christ concernant Jérusalem s’est définitivement accomplie il y a 1900 ans. C’est dans tous les livres d’histoire. Le 7 juin 1967 a peut-être réglé le reste¹⁰.

La prudence rhétorique du « peut-être » masquait à peine une certitude théologique : la prise de la Vieille Ville de Jérusalem par les parachutistes israéliens accomplissait potentiellement la prophétie de Luc 21,24 sur la fin de la « domination des nations ».

Le fait remarquable est que le film reçut le soutien actif de l’American Jewish Committee (AJC). Marc H. Tanenbaum, directeur des Affaires interreligieuses de l’AJC – celui que *Newsweek* surnommait « l’apôtre de la communauté juive auprès des Gentils » –, organisa des projections œcuméniques dès 1971. Rabbín formé au Jewish Theological Seminary, architecte du dialogue judéo-chrétien à Vatican II, Tanenbaum avait noué des relations personnelles avec Graham : il se trouvait à la charnière exacte entre les deux mondes. Que

l'AJC soutînt un film évangélique sur Israël montrait que la convergence pouvait se nouer dans le registre du dialogue, une décennie avant les mobilisations politiques habituellement citées¹¹.

Mais une conversation enregistrée à la Maison-Blanche en février 1972 révèle une réalité plus trouble. Graham, reçu par Nixon, échange avec le président des propos sur l'influence jugée excessive des Juifs dans les médias. Lorsque les bandes furent rendues publiques, Graham s'excusa. L'épisode illustre un paradoxe que les parties précédentes ont déjà identifié : Graham n'était pas un antisémite au sens classique. Il soutenait ardemment Israël, servait de messenger officieux entre Nixon et Golda Meir, alors Première ministre d'Israël, et investissait sa notoriété dans la cause sioniste. Mais son philosémitisme ne s'étendait pas aux Juifs réels dès lors que ceux-ci ne correspondaient pas au rôle que l'eschatologie leur assignait. Graham admirait le Juif de la prophétie – peuple élu, gardien de la promesse, acteur de la fin des temps –, et non le Juif de chair qui pouvait voter démocrate, critiquer Israël ou rejeter le Christ. Le mécanisme est toujours le même : une fascination qui ne s'adresse qu'au Juif conforme à la projection de l'autre.

Du Troisième Temple à l'incendie d'Al-Aqsa

À l'autre extrémité du spectre évangélique, la victoire de 1967 engendra des réponses plus radicales encore. Herbert Armstrong, fondateur de la Worldwide Church of God, annonça dès juin 1967 la construction imminente du Troisième Temple et noua un partenariat avec l'Université hébraïque de Jérusalem pour des fouilles archéologiques à proximité du Mur occidental¹². Le Temple de Salomon, détruit par Nabuchodonosor en 586 avant notre ère, puis reconstruit et à nouveau détruit par les Romains en 70, devait selon Armstrong être rebâti pour que les prophéties de la fin des temps puissent s'accomplir. Le fait que l'esplanade du Temple soit occupée par le Dôme du Rocher et la mosquée Al-Aqsa – troisième lieu saint de l'islam – ne constituait pas un obstacle théologique mais un problème pratique, que la Providence résoudrait en temps voulu.

L'incendie de la mosquée Al-Aqsa par Denis Michael Rohan en août 1969, décrit en ouverture de ce chapitre, n'était que la radicalisation individuelle de cette logique. Rohan fut interné pour trouble psychiatrique, mais son geste révélait la puissance d'un raisonnement partagé, sous des formes incomparablement plus modérées, par des millions de chrétiens : si Dieu avait

rendu Jérusalem aux Juifs, alors tout ce qui faisait obstacle à l'accomplissement des prophéties n'avait pas vocation à durer.

De Bell à Rohan, de l'éditorial mesuré à l'acte incendiaire, en passant par le best-seller de Lindsey, le film de Graham et les fouilles d'Armstrong, l'éventail des réponses chrétiennes au choc de 1967 est large. Toutes partagent la même conviction : la prophétie est en train de s'accomplir. Mais ce qui les unit plus profondément encore, c'est un même angle mort : la population arabe de Palestine, ses droits, son existence même, ne figurent pas dans le récit. Dans le scénario dispensationaliste, les Palestiniens n'ont pas de rôle.

Le pendant juif : quand le messianisme prend le pouvoir

Le basculement eschatologique chrétien ne se comprend pleinement qu'à la lumière d'une mutation parallèle au sein du judaïsme israélien. Car la guerre des Six Jours ne transforma pas seulement le rapport des chrétiens évangéliques à Israël ; elle recomposa de fond en comble l'échiquier religieux israélien lui-même.

Pendant les deux premières décennies de l'État d'Israël, le sionisme religieux juif avait occupé une position marginale. Les fondateurs de l'État – David Ben Gourion, Golda Meir, Moshe Sharett – étaient des laïcs, souvent d'origine est-européenne, pour qui la « religion juive » était au mieux une donnée culturelle, au pire un archaïsme à dépasser. Le mouvement national avait été bâti sur une idéologie séculière – le sionisme travailliste – qui empruntait au socialisme, au nationalisme européen et à l'expérience pionnière des kibboutzim, bien davantage qu'à la Torah. Les partis religieux existaient, certes, et pesaient dans les coalitions gouvernementales ; mais ils restaient cantonnés à un rôle de gardiens du statut personnel – mariage, divorce, conversion – et ne prétendaient pas dicter la politique étrangère ou territoriale. Le sionisme religieux faisait alors figure d'« arrière-garde » (*rearguard*) du mouvement national¹³.

La théologie qui allait fournir à ce courant son armature intellectuelle avait pourtant été formulée bien avant 1967. Le rabbin Abraham Isaac Kook (1865-1935), premier grand rabbin ashkénaze de Palestine mandataire, avait proposé une lecture audacieuse du sionisme séculier : les pionniers laïcs, même athées, étaient selon lui des instruments inconscients d'un processus de rédemption cosmique (*geula*). Le sionisme n'était pas une hérésie, comme le pensait la majorité des rabbins orthodoxes ; c'était l'aube messianique (*ithalta de-geula*). Kook père maintenait cependant une distinction cruciale, à savoir que le

processus rédempteur était en cours, mais son aboutissement restait entre les mains de Dieu. L'homme pouvait accompagner le mouvement, non le forcer.

Son fils, le rabbin Zvi Yehouda Kook (1891-1982), franchit le pas que le père avait refusé de franchir. Installé à la tête de la yeshiva Merkaz ha-Rav à Jérusalem, il radicalisa l'héritage paternel en un messianisme territorial actif. Là où le père voyait dans le sionisme séculier un instrument providentiel, le fils fit de la conquête territoriale une obligation religieuse. La terre d'Israël – dans ses frontières bibliques, non dans ses frontières internationalement reconnues – était sacrée dans sa totalité ; toute concession, tout retrait constituaient une offense à Dieu. On passait d'une « nécessité historique » (Kook père) à une « obligation de hâter la rédemption » (Kook fils) – d'un messianisme qui attendait que Dieu agisse à travers l'histoire, à un « messianisme déterministe » qui enjoignait aux croyants d'accélérer l'avènement messianique par l'action¹⁴.

Un épisode devenu légendaire illustre ce basculement. Quelques semaines avant la guerre des Six Jours, lors de la fête de l'indépendance d'Israël (Yom Ha'atzmaout) en mai 1967, Kook fils prit la parole devant ses étudiants rassemblés à la yeshiva Merkaz ha-Rav. Il rappela que dix-neuf ans plus tôt, la nuit même où les Nations Unies avaient voté la partition de la Palestine, il n'avait pas pu se joindre aux réjouissances. Puis, soudain en larmes, il se lamenta : « Où est notre Hébron ? L'avons-nous oubliée ? Où est notre Naplouse ? Où est notre Jéricho ? » Trois semaines plus tard, l'armée israélienne conquerrait précisément ces villes. Pour ses disciples, la preuve était faite : le maître avait prophétisé, et Dieu avait répondu. Après la guerre, les étudiants de la yeshiva distribuèrent des dizaines de milliers de copies du sermon¹⁵.

Le Goush Emounim : coloniser au nom de Dieu

Le Goush Emounim – le « Bloc des fidèles » – naquit de cette certitude. Fondé en février 1974, quelques mois après le traumatisme de la guerre du Kippour, il rassemblait les anciens étudiants de Merkaz ha-Rav autour d'un programme simple : coloniser les territoires conquis en 1967, car cette terre était un don divin que nul gouvernement n'avait le droit de restituer. Le mouvement ne se contentait pas de prier – il organisait des implantations sauvages, défiant le gouvernement travailliste, forçant la main de Rabin, puis celle de Begin. En quelques années, les « territoires occupés » – terminologie du droit international – devinrent, dans la bouche des colons comme dans celle d'une part croissante de la classe politique, la « Judée et Samarie » – terminologie biblique qui effaçait la réalité palestinienne au profit d'une géographie sacrée¹⁶.

Deux eschatologies, une même exigence politique

L'alliance entre dispensationalisme chrétien et messianisme kookiste ne se comprend que si l'on saisit un paradoxe propre au sionisme lui-même¹⁷. Les fondateurs de l'État voulaient bâtir une identité nationale moderne, émancipée de la religion. Mais c'est encore à la Torah qu'ils devaient recourir pour définir qui était juif, et à l'héritage biblique pour conférer au Mur occidental ou au Tombeau des Patriarches une signification nationale. Le sionisme prétendait remplacer la religion par la nation, mais il ne pouvait construire cette nation sans la religion¹⁸. Le tournant de 1967 ne créa pas ce lien ambigu entre le projet national et l'héritage religieux ; il le rendit impossible à ignorer. Quand les soldats israéliens atteignirent le Mur occidental, les généraux les plus laïcs pleurèrent – et personne ne trouva cela étrange.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la convergence entre dispensationalisme chrétien et messianisme kookiste. Les deux mouvements ne partagent ni la même théologie, ni le même Messie, ni la même vision de la fin des temps. Le dénouement dispensationaliste prévoit même la conversion ou la destruction des deux tiers des Juifs – un détail que les partenaires juifs de l'alliance préféreront longtemps ignorer. Mais ces deux systèmes de croyances incompatibles aboutissent à la même conclusion pratique : la terre d'Israël est sacrée, indivisible, et toute concession territoriale constitue une offense à Dieu. Les chrétiens dispensationalistes ont besoin qu'Israël conserve « sa » terre pour que le scénario eschatologique s'accomplisse – y compris le « ravisement » des fidèles et le retour du Christ. Les colons du Goush Emounim ont besoin de cette même terre pour hâter la venue du Messie juif. Deux eschatologies concurrentes qui produisent la même exigence politique : c'est ce parallélisme inattendu entre deux visions du monde inconciliables qui explique pourquoi Menahem Begin, puis Benyamin Netanyahou pourront nouer si aisément l'alliance avec la droite évangélique américaine. Chacun peut faire abstraction de la finalité eschatologique de l'autre pourvu que l'objectif territorial immédiat soit partagé.

Le paradoxe est celui d'une alliance fondée sur un malentendu théologique. Dès les années 1970, les conditions en sont réunies : un dispensationalisme chrétien de masse, galvanisé par 1967 et diffusé par Lindsey ; un messianisme territorial juif, structuré par le Goush Emounim et légitimé par la théologie kookiste. Mais l'alliance entre les deux ne fut ni automatique ni sans résistances.

L'effritement du soutien chrétien libéral

Le soutien des chrétiens évangéliques à Israël est souvent présenté comme une évidence, le prolongement naturel d'une lecture littérale de la Bible. Cette perception masque une réalité plus complexe. L'unanimité évangélique en faveur d'Israël est une construction historique, non un réflexe théologique – et cette construction est récente.

Le cas de la Convention baptiste du Sud (SBC), aujourd'hui la plus grande dénomination protestante des États-Unis et l'un des piliers du sionisme chrétien contemporain, est éloquent. Une semaine après la déclaration d'indépendance d'Israël en mai 1948, les délégués réunis en assemblée annuelle rejetèrent à une écrasante majorité les résolutions félicitant le président Truman – lui-même baptiste – pour son rôle dans la création de l'État juif. Le résultat paraît aujourd'hui incompréhensible. Il l'est moins quand on sait qu'avant 1948, la Convention abritait des positions très diverses sur la « question de Palestine », allant du sionisme chrétien embryonnaire au refus explicite de tout engagement politique au nom de la prophétie¹⁹.

Cette diversité interne n'était pas propre aux baptistes du Sud. Dans les années qui suivirent 1967, le soutien chrétien à Israël ne se limitait pas aux milieux évangéliques. Des théologiens libéraux, marqués par la culpabilité post-Shoah et par le dialogue judéo-chrétien inauguré par le Concile Vatican II, avaient eux aussi exprimé une solidarité sincère avec l'État juif. Aux États-Unis, l'organisation Christians Concerned for Israel incarnait ce courant. Cofondée par Franklin Littell – historien méthodiste dont les travaux avaient fait de la Shoah une question théologique chrétienne – et soutenue par Ursula Niebuhr, elle défendait un soutien à Israël fondé non sur la prophétie, mais sur l'impératif moral de ne plus abandonner le peuple juif²⁰.

Mais cette solidarité libérale portait en elle sa propre fragilité : parce qu'elle reposait sur un jugement moral, elle pouvait évoluer si la réalité changeait – ou si le regard porté sur cette réalité se modifiait. C'est précisément ce qui se produisit. Le cas canadien, que l'on connaît mieux grâce aux archives, illustre cette érosion avec une netteté particulière.

Le théologien catholique Gregory Baum (1923-2017), né à Berlin dans une famille juive, converti au catholicisme, artisan de la déclaration *Nostra Aetate* à Vatican II, a témoigné de l'évolution en trois temps de son propre rapport à Israël : un soutien sans réserve ; puis une position d'équilibre, « solidaire à la fois du peuple d'Israël et des Palestiniens » ; et enfin un « malaise croissant face

à l'oppression vécue par les Palestiniens »²¹. À l'inverse, Alfred Clinton Forrest, rédacteur en chef de l'*United Church Observer* – le magazine officiel de l'Église unie du Canada –, publia dès la fin des années 1960 des éditoriaux ouvertement propalestiniens qui provoquèrent la fureur des organisations juives canadiennes ; Roland de Corneille s'employa pendant des années à contrer Forrest et à contenir la fracture²². D'un côté, un allié sincère qui s'éloignait par scrupule moral ; de l'autre, un critique qui exploitait la tribune de son Église. Les deux cas produisaient le même résultat : l'effritement du soutien chrétien libéral.

Ce que révélait la crise de 1967, et que chaque escalade ultérieure allait confirmer, c'est que la question politique liée à l'État d'Israël pesait désormais sur le dialogue interreligieux comme un fardeau permanent. Le prêtre catholique français Jean Dujardin, qui fut secrétaire du Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, avait bien identifié le nœud du problème : les Églises chrétiennes peinaient à distinguer trois niveaux – la légitimité morale et religieuse du retour des Juifs sur leur terre, la structure de l'État d'Israël en tant qu'État-nation, et les choix politiques de ses gouvernements²³. Faute de maintenir cette distinction, toute critique politique d'Israël était perçue – ou dénoncée – comme une remise en cause du dialogue lui-même, et la confiance s'érodait un peu plus à chaque crise. En 1967, Corneille rapportait déjà que des responsables juifs accusaient les chrétiens d'avoir « abandonné et trahi » les Juifs « après tout ce soi-disant dialogue et cette soi-disant fraternité » – une formulation qui, mot pour mot, aurait pu être prononcée après la guerre du Kippour, après les Intifadas, ou après le 7 octobre 2023²⁴.

Le malaise, du reste, n'était pas unilatéral. Karma Ben-Johanan a montré, à partir d'un dépouillement systématique de la littérature rabbinique orthodoxe contemporaine, que la main tendue par l'Église après *Nostra Aetate* fut accueillie avec une réserve que les discours officiels s'employaient à dissimuler²⁵. Les responsables juifs saluèrent la condamnation de l'antisémitisme, mais se montrèrent bien moins enthousiastes face à l'empressement soudain de l'Église à revendiquer leur amitié. Car le durcissement des positions orthodoxes sur le christianisme – nombre de rabbins contemporains le qualifiant ouvertement d'idolâtrie – ne tenait pas tant à une posture défensive qu'à un sentiment nouveau de sécurité : les Juifs n'avaient plus besoin de craindre le christianisme, et cette liberté autorisait l'expression de ce que les rabbins avaient toujours pensé.

Ce scepticisme éclaire, par contraste, le succès ultérieur de l'alliance évangélique. Le dialogue catholique-juif exigeait de chaque partie un réexamen

doctrinal que ni l'une ni l'autre n'était prête à mener jusqu'au bout. Le soutien évangélique à Israël proposait une alliance bien différente : chacun y conservait intacte sa propre foi sans exiger de l'autre qu'il révisé la sienne²⁶.

Pour les chrétiens libéraux qui, comme Baum, évoluèrent vers une position plus critique, il ne s'agissait pas de versatilité mais d'un approfondissement : la solidarité avec le peuple juif ne pouvait pas, à leurs yeux, servir de blanc-seing à une politique d'occupation. Leur soutien n'avait jamais été inconditionnel ; il était fondé sur des principes – droits de l'homme, justice, dignité – qui pouvaient aussi bien plaider en faveur des Palestiniens qu'en faveur des Israéliens.

Mais ce n'est pas ainsi que les organisations juives – et, derrière elles, les responsables israéliens – interprétèrent cette évolution. De leur point de vue, des alliés qui posaient des conditions étaient des alliés fragiles. Les théologiens du dialogue, les intellectuels libéraux qui avaient été les premiers à tendre la main après la Shoah semblaient désormais capables de retirer cette main. La conclusion s'imposait : il fallait trouver des soutiens dont l'engagement ne dépendait pas d'une appréciation politique susceptible de se retourner, mais d'une conviction théologique non négociable. Ces soutiens existaient. C'étaient les évangéliques dispensationalistes, pour qui le soutien à Israël était inscrit dans le plan divin et ne souffrait aucune discussion.

L'érosion du soutien libéral ne suffit pas, à elle seule, à expliquer la bascule des années 1970 – il fallut aussi des chocs géopolitiques, des acteurs décidés et un réaligement politique américain. Mais c'est dans le vide laissé par le retrait des chrétiens libéraux que les évangéliques dispensationalistes purent s'installer comme les alliés les plus constants d'Israël.

Du Kippour à Camp David : la droite évangélique entre en scène

Le 6 octobre 1973, jour du Yom Kippour, les armées égyptiennes et syriennes lancent une offensive coordonnée qui prend Israël au dépourvu. Quelque 2 700 morts en trois semaines : pour la première fois depuis 1948, la survie de l'État semble menacée.

La réponse américaine est décisive. Le président Nixon ordonne l'opération Nickel Grass, un pont aérien militaire massif qui achemine en un mois des milliers de tonnes de matériel vers Israël. Ce pont aérien – le plus important depuis celui de Berlin en 1948-1949 – sauve probablement Israël d'une défaite militaire²⁷. Il a aussi un effet politique durable : la riposte des pays arabes exportateurs de pétrole – l'embargo de l'OPEP – frappe de plein fouet les

économies occidentales, inscrivant pour la première fois le conflit israélo-arabe dans la vie quotidienne des Américains, à la pompe à essence. Billy Graham joue probablement un rôle dans la décision, même si la logique de la guerre froide reste le facteur déterminant²⁸.

Les accords de désengagement négociés dans les mois suivants par Henry Kissinger, secrétaire d'État de Nixon puis de Ford, inaugurent une *pax americana* au Proche-Orient : les États-Unis s'imposent comme le médiateur indispensable, excluant progressivement l'URSS du processus de paix. Mais cette diplomatie conduite par un praticien du réalisme politique, qui raisonne en termes d'équilibre des puissances et non de prophétie, ne répond guère aux attentes de la droite évangélique. Pour les dispensationalistes, le Kippour nourrit au contraire la lecture eschatologique : si la guerre des Six Jours a été un miracle, celle du Kippour est un avertissement – la preuve que la bataille d'Armageddon peut survenir à tout moment.

Jimmy Carter : la dernière « voie moyenne » évangélique

C'est dans ce contexte que l'élection de Jimmy Carter, en novembre 1976, ouvre une parenthèse singulière. Carter est un *born again* – le premier président américain à se réclamer ouvertement de cette identité évangélique. Baptiste, profondément croyant, il enseigne à l'école du dimanche depuis sa jeunesse et invoque volontiers la fraternité des « peuples du Livre ». Mais son évangélisme n'est pas dispensationaliste. Carter ne partage ni les thèses de Hal Lindsey sur la fin des temps ni la grille de lecture qui, depuis la diffusion de la *Scofield Reference Bible* au début du xx^e siècle, a habitué des millions de protestants américains à lire les Écritures à travers le prisme d'un scénario eschatologique prédéterminé²⁹. Carter incarne ce que l'on pourrait appeler la dernière « voie moyenne » évangélique : un protestantisme à la fois sincèrement croyant et ouvert à la complexité du monde. Influencé par Reinhold Niebuhr – le théologien de la responsabilité politique chrétienne –, il croit à la paix par la justice, non à la paix par l'Apocalypse.

Dès mars 1977, pourtant, Carter brise un tabou en déclarant qu'il faut offrir une « patrie » (*homeland*) aux Palestiniens. Le mot fait l'effet d'une bombe dans les organisations juives américaines³⁰. L'arrivée à la tête du Gouvernement israélien de Menahem Begin, deux mois plus tard, complique encore la donne. Begin (1913-1992) n'est pas un homme de compromis. Né à Brest-Litovsk dans une famille juive décimée par la Shoah, commandant de l'Irgoun –

l'organisation paramilitaire révisionniste qui a combattu les Britanniques en Palestine mandataire –, il est l'héritier direct de Ze'ev Jabotinsky et du sionisme de droite. En mai 1977, sa victoire à la tête du Likoud met fin à trente ans d'hégémonie travailliste. Pour la première fois, Israël est dirigé par un homme qui revendique la souveraineté juive sur l'ensemble d'*Eretz Israel* et refuse toute concession territoriale sur ce qu'il appelle exclusivement « Judée et Samarie »³¹. Begin s'oppose pied à pied aux initiatives de Carter.

Les Accords de Camp David, conclus en septembre 1978 après un huis clos de treize jours entre Carter, Begin et le président égyptien Anouar el-Sadate, aboutissent à un traité de paix entre l'Égypte et Israël – le premier entre l'État juif et un pays arabe. L'exploit diplomatique est considérable. Mais sur la question palestinienne, le « cadre pour la paix au Moyen-Orient », qui prévoit une autonomie transitoire, reste lettre morte. Begin n'a cédé que le Sinaï – un désert – et obtenu en échange la neutralisation de son adversaire le plus puissant.

C'est ici que la chronologie devient décisive. Car Begin, tout en négociant avec Carter, a compris une chose que le président américain sous-estime : la droite évangélique américaine représente un contrepoids intérieur potentiel contre la politique de la Maison-Blanche. Et cette droite a désormais un visage.

Jerry Falwell et Menahem Begin : l'alliance inattendue

Jerry Falwell (1933-2007) est pasteur de la Thomas Road Baptist Church à Lynchburg, en Virginie – une megachurch fondamentaliste qu'il a fondée en 1956 et qui compte des milliers de fidèles. Son émission télévisée *Old-Time Gospel Hour*, diffusée sur plusieurs centaines de stations, touche chaque semaine des millions de foyers américains. Longtemps cantonné à la prédication, Falwell a amorcé un virage politique au milieu des années 1970, lorsqu'il a conclu que la « décadence morale » de l'Amérique – avortement, droits des homosexuels, sécularisation de l'école publique – exige une réponse organisée des chrétiens conservateurs. Entre 1976 et 1978, ses rallyes « I Love America » à travers le pays ont testé le potentiel de mobilisation d'un électorat évangélique encore largement apolitique. Sur la question d'Israël, Falwell ne nourrit aucune ambiguïté : il considère le soutien à l'État juif comme une obligation biblique non négociable³².

Begin repère Falwell et comprend l'intérêt stratégique du personnage. Dès 1978, le Premier ministre israélien invite le pasteur et d'autres leaders évangéliques en Israël. En novembre 1980, lors d'une cérémonie au Waldorf Astoria de New York marquant le centenaire de la naissance de Jabotinsky,

Begin remet la médaille du centenaire de Jabotinsky³³ à cent personnalités américaines parmi lesquelles Falwell, Billy Graham, les sénateurs Henry Jackson et Jacob Javits, Elie Wiesel et Leon Uris. Falwell est le premier non-Juif à recevoir cette distinction. Le geste est calculé : il s'agit de construire, aux États-Unis, une base de soutien à Israël qui ne dépend plus des aléas de la diplomatie présidentielle ni de la bonne volonté des organisations juives libérales. Begin a trouvé en Falwell un allié idéologique inattendu : l'un et l'autre croient qu'Israël n'a rien à céder, même si les raisons de cette conviction sont radicalement différentes. La mesure de cette alliance apparaît en juin 1981 lorsque l'aviation israélienne détruit le réacteur nucléaire irakien d'Osirak : Begin appelle Falwell avant même d'appeler le président Reagan, pour lui demander d'expliquer au public chrétien américain les raisons du bombardement³⁴. On retrouvera en ouverture du chapitre suivant cette même scène : en l'espace de deux ans, le sionisme chrétien avait conquis un accès direct au sommet de l'État israélien.

1979–1980 : la cristallisation politique

L'année 1979 est celle où les fils se nouent. En l'espace de quelques mois, trois événements transforment le sionisme chrétien d'un courant religieux diffus en une force politique organisée : la fondation de la Moral Majority en juin, la conférence de l'Institut Jonathan en juillet, et – par contrecoup – le vote américain pour la résolution 465 du Conseil de sécurité en mars 1980, qui cristallise la rupture entre les évangéliques conservateurs et Jimmy Carter.

La Moral Majority n'est pas née d'une initiative isolée de Falwell. Elle fut le produit d'une stratégie concertée entre le pasteur et un groupe de militants conservateurs de la « nouvelle droite » (*New Right*), emmenés par Paul Weyrich, catholique traditionaliste et lobbyiste chevronné. Depuis le milieu des années 1970, ces stratèges cherchaient un véhicule capable de transformer les millions d'évangéliques en bloc électoral cohérent. La victoire de Carter en 1976, portée par un vote évangélique significatif, leur avait montré que cette masse était mobilisable – mais qu'elle avait voté démocrate. C'est Weyrich qui proposa le nom lors d'une réunion fondatrice. Falwell adopta la formule et, avec elle, un programme articulé autour de quatre piliers : *pro-life*, *pro-family*, *pro-moral* et *pro-American* – ce dernier terme englobant le renforcement de la défense nationale et le soutien inconditionnel à Israël³⁵.

Le dernier pilier est le plus révélateur. Le soutien à Israël ne figurait pas parmi les revendications traditionnelles du fondamentalisme américain – la

prière à l'école, l'opposition à l'avortement, la défense de l'enseignement privé chrétien mobilisaient bien davantage les pasteurs de la Bible Belt. Mais pour Falwell, depuis sa « galvanisation » de 1967 et surtout depuis son voyage en Israël à l'invitation de Begin en mai 1978, la défense d'Israël relevait d'une obligation biblique, non d'un choix géopolitique. C'est la conviction dispensationaliste qui opérait : Israël n'était pas un allié parmi d'autres, c'était la pièce centrale du plan divin, et quiconque s'opposait à sa restauration territoriale s'opposait à Dieu lui-même. En inscrivant Israël parmi les piliers de la Moral Majority, Falwell fit du sionisme chrétien une composante structurelle de la droite religieuse américaine – et non plus le domaine réservé de quelques télévangélistes. L'organisation revendiquera à son apogée plusieurs millions de membres ; son bulletin mensuel, le *Moral Majority Report*, sera distribué à plus de 600 000 foyers³⁶.

L'Institut Jonathan : le terrorisme comme grille de lecture

Quelques semaines après la fondation de la Moral Majority, un autre événement, moins remarqué sur le moment, contribue à poser les fondations intellectuelles d'une alliance durable entre la droite israélienne et le conservatisme américain. Du 2 au 5 juillet 1979, l'Institut Jonathan – nommé en mémoire de Yonatan Netanyahou, le frère aîné de Benyamin, tué lors du raid de libération des otages à Entebbé en juillet 1976 – convoque à l'hôtel Hilton de Jérusalem la première conférence internationale sur le terrorisme. L'initiative vient de Benzion Netanyahou, historien et intellectuel révisionniste, professeur émérite d'études judaïques à l'Université Cornell, et de son fils Benyamin, alors directeur de l'Institut, âgé de 29 ans. Celui qui deviendra Premier ministre d'Israël fait là ses premières armes dans la diplomatie publique. La conférence rassemble un plateau qui témoigne de l'envergure de l'entreprise : le Premier ministre Begin en personne, Shimon Peres, le sénateur démocrate Henry « Scoop » Jackson – figure tutélaire du courant interventionniste au Sénat –, George H. W. Bush, alors candidat à l'investiture républicaine, le soviétologue Richard Pipes (Harvard), le dirigeant syndical Lane Kirkland (AFL-CIO), l'éditorialiste conservateur George Will – et quelque 400 journalistes accrédités³⁷.

La thèse de la conférence est limpide : le terrorisme n'est pas un phénomène isolé mais une arme de guerre dirigée contre les démocraties, instrumentalisée par l'Union soviétique et incarnée au premier chef par l'Organisation de libération de la Palestine. Les intervenants ne laissent aucune place à l'examen

des revendications palestiniennes car pour eux le problème n'est pas politique, il est moral : le sénateur Jackson résume la ligne en affirmant qu'exiger des nations libres qu'elles négocient avec des organisations terroristes ne peut que renforcer ces dernières et affaiblir les premières. Cette grille de lecture opère un déplacement considérable en ce qu'elle reformule le conflit israélo-palestinien en chapitre local d'une confrontation civilisationnelle globale, offrant aux conservateurs américains – évangéliques et néoconservateurs confondus – un cadre dans lequel le soutien à Israël relève non du parti pris mais de la légitime défense de l'Occident.

Netanyahou poursuit cette stratégie lors d'une seconde conférence à Washington en juin 1984, puis dans un livre au titre programmatique – *Terrorism : How the West Can Win* (1986) – qui fera de lui, selon plusieurs témoignages, l'un des auteurs favoris du président Reagan. L'Institut Jonathan tisse ainsi, dès 1979, les fils d'un réseau qui relie les futurs dirigeants israéliens à la droite conservatrice américaine³⁸.

Le vote qui scella la rupture : la résolution 465

C'est dans ce contexte qu'intervient, le 1^{er} mars 1980, un épisode qui achève de sceller la rupture entre Carter et les évangéliques conservateurs. Le Conseil de sécurité des Nations Unies adopte à l'unanimité – quinze voix pour, zéro contre – la résolution 465, qui « déplor[e] vivement » la politique israélienne de colonisation dans les territoires occupés depuis 1967, « y compris Jérusalem », et demande à Israël de « démanteler les colonies existantes ». Les États-Unis votent pour, un fait sans précédent pour une résolution mentionnant explicitement Jérusalem. Les réactions ne se font pas attendre : l'American Israel Public Affairs Committee (AIPAC), le B'nai B'rith et la Conférence des présidents des organisations juives américaines publient des communiqués de protestation ; Begin adresse un message formel à Carter ; les commentateurs conservateurs dénoncent un abandon de l'allié israélien en plein processus de Camp David. L'éditorial du *Christian Science Monitor* du 13 mars 1980 juge que le vote américain a « sérieusement sapé le processus de négociation soutenu par les États-Unis ». Pour les évangéliques de la Moral Majority, la lecture est plus radicale encore : Carter avait voté contre Jérusalem, contre la promesse biblique³⁹.

Deux jours plus tard, Carter publie un communiqué de rectification dans lequel il expliqua que le vote avait été approuvé avec l'assurance que toutes les références à Jérusalem seraient supprimées et qu'un « défaut de

communication » (*failure to communicate*) au sein de la délégation avait conduit à un vote contraire à ses instructions. L'administration invoque une erreur de procédure. Begin accepte l'explication ; les organisations juives et les évangéliques, en revanche, n'en retiennent que l'aveu d'impuissance : la première puissance mondiale reconnaît avoir voté par erreur aux Nations Unies sur la question la plus sensible du conflit israélo-arabe.

La Moral Majority saisit l'occasion. Le réseau de Falwell diffuse le message : Carter, qui se disait *born again*, a voté contre Jérusalem. En année présidentielle, la combinaison est redoutable. Le récit classique d'un transfert massif du vote évangélique de Carter à Reagan doit cependant être nuancé. En 1976, Carter avait partagé le vote évangélique blanc à peu près à parts égales avec Gerald Ford – les évangéliques du Nord étant déjà majoritairement républicains. En 1980, environ deux tiers des évangéliques blancs se prononcent pour Reagan, ce qui représente un glissement réel mais moins spectaculaire que la légende ne le suggère. La Moral Majority n'est pas la seule cause de cette bascule – l'inflation, la crise des otages en Iran, le malaise économique pèsent au moins autant. Mais elle contribue à structurer le vote évangélique en un bloc discipliné, durablement orienté vers le Parti républicain, et dans lequel le soutien à Israël fonctionne désormais comme un marqueur d'identité politique autant que religieux⁴⁰.

La leçon de 1980 est double. Pour les responsables politiques américains, elle est claire : toute prise de distance avec Israël – fût-elle accidentelle – a un coût électoral immédiat. Pour le mouvement sioniste chrétien, elle est fondatrice : il dispose désormais d'une organisation de masse, d'un réseau de contacts tissé jusqu'au sommet de l'État israélien, et d'un cadre idéologique dans lequel la défense d'Israël et la défense de l'Amérique se confondent. Les conditions sont alors favorables pour que se développe une nouvelle forme d'engagement.

Roland de Corneille : du dialogue interreligieux au sionisme politique (1953-1979)

Le sionisme chrétien canadien n'a pas l'ampleur des mouvements américains. Il ne produit ni Moral Majority ni megachurch. Mais il produit des trajectoires individuelles d'une intensité remarquable – et aucune ne l'est davantage que celle de Roland de Corneille. Prêtre anglican, pionnier du dialogue judéo-chrétien dès le début des années 1960, futur député du Parti

libéral, Corneille est celui qui, en septembre 1979, revendique publiquement le titre de « sioniste chrétien » devant les membres de B'nai Brith Canada. Il reste pourtant une figure relativement méconnue – un oubli qui n'est peut-être pas étranger au malaise que suscite un parcours menant du dialogue interreligieux au sionisme politique.

Né à Lausanne (Suisse) le 19 mai 1927, Corneille mène ses études aux États-Unis – à Amherst College (Massachusetts), puis au General Theological Seminary de New York – avant de s'installer au Canada. Il est ordonné prêtre anglican en 1953 après l'obtention d'un diplôme au Trinity College de l'Université de Toronto. Son père, lui-même pasteur anglican, aurait été aumônier général protestant de l'armée française dans les années 1930-1940 et aurait sauvé des Juifs en leur faisant passer la frontière espagnole par les Pyrénées, avant d'être arrêté par la Gestapo et fusillé en Pologne – des informations que les recherches archivistiques n'ont pas permis de confirmer, mais qui ont sans doute joué un rôle déterminant dans le rapport de Roland de Corneille au peuple juif⁴¹.

Le sermon de 1953 : un supersessionnisme bienveillant

Un sermon prononcé le 8 février 1953, en l'église anglicane Saint-Jean de l'ouest de Toronto, offre la première trace de son intérêt pour les Juifs⁴². Le « supersessionnisme » – la conviction que le christianisme accomplit et dépasse le judaïsme – y est à l'œuvre sous une forme singulière. Corneille y célèbre longuement les qualités du peuple élu : l'opiniâtreté, la combativité, l'esprit défensif qui lui ont permis, quatre mille ans durant, de résister aux Égyptiens, aux Babyloniens, aux Grecs, aux Romains – « persécuté et souffrant, mais obstinément fidèle au Dieu d'Israël ». Mais les Juifs, insiste-t-il, « n'ont pas compris l'enjeu » : ils ont « refusé l'idée de sa domination universelle et de son amour, et ils demeurent encore aujourd'hui claniques et repliés sur eux-mêmes ». La hiérarchie est explicite :

Être Juif est l'une des plus grandes fiertés que l'on puisse revendiquer sur le plan racial. [...] Cependant, être chrétien est une fierté encore plus grande, car être chrétien, c'est prendre les sacrifices et les souffrances du judaïsme, de Moïse au Christ, et leur donner un sens et un but.

Le sermon se clôt sur une prière pour la conversion : « Ô Dieu [...] ôte l'aveuglement qui est tombé sur eux [...] hâte le temps où tout Israël sera sauvé

par Jésus-Christ notre Seigneur. Amen. »⁴³

On retrouve pourtant en germe, dans ce sermon de jeunesse, la structure profonde de tout l'engagement ultérieur de Corneille : l'admiration sincère pour le peuple juif, la conviction que chrétiens et Juifs partagent un destin commun, et l'appel à l'amour plutôt qu'au mépris – « une attitude condescendante et protectrice n'est pas ce qu'ils veulent ni ce dont ils ont besoin ».

Du missionnariat au dialogue (1960-1967)

En 1960, Corneille devient secrétaire du programme d'évangélisation des Juifs du diocèse de Toronto, puis prend progressivement conscience que « la méthode missionnaire du passé n'est plus acceptable »⁴⁴. Il substitue au prosélytisme un dialogue interreligieux dont les résultats sont tangibles : trente groupes de rencontre, dix rabbins, plus de 400 participants entre 1964 et 1965. En 1966, il publie *Christians and Jews : The Tragic Past and the Hopeful Future* (Harper & Row), un bilan sans complaisance de l'antijudaïsme chrétien que le National Council of Churches américain adopte comme manuel de ses propres programmes⁴⁵. Mais le soupçon demeure côté juif : le rabbin Erwin Schild, l'un de ses interlocuteurs les plus proches, craint qu'il ne s'agisse que d'« un effort missionnaire remodelé »⁴⁶. La question de savoir si le livre de 1966 met un terme au supersessionnisme de 1953 ou se contente de le mettre entre parenthèses restera ouverte. La guerre des Six Jours, un an plus tard, la rendra caduque.

1967 : le Juif théologique devient sujet politique

En novembre 1967, Corneille confie sa consternation devant le silence chrétien lors de la guerre : « En toute honnêteté, je dois vous dire que la “guerre des Six Jours” entre Israël et les nations arabes en juin a entraîné dans son sillage une plus grande tension sur les relations judéo-chrétiennes que n'importe quel événement au cours des dernières décennies. » Il a passé cinq ans à construire des ponts ; quand Israël est menacé, les chrétiens ne bougent pas. Le dialogue ne suffit plus⁴⁷.

C'est ici que le basculement s'opère. En transformant le Juif théologique en sujet politique, la guerre de 1967 rend la question de la conversion indécente. Pourquoi vouloir « sauver » un peuple qui vient de se sauver lui-même ? L'objet de l'admiration se déplace : le Juif souffrant du sermon de 1953, dont les malheurs « attendent » le Christ pour trouver leur sens, cède la place au Juif

victorieux qui défend sa terre. Le supersessionnisme n'est pas réfuté – il est rendu inopérant par les faits.

Le lobbyiste de B'nai Brith (1971-1979)

En 1971, le président de B'nai Brith Canada recrute Corneille comme directeur de la Ligue des droits de l'homme – le premier et le seul non-Juif à occuper ce poste. Le changement de registre est net : Corneille ne parle plus de conversion mais de droits de l'homme, de lutte contre l'antisémitisme, de survie d'Israël. La théologie passe au second plan ; le cadre est celui de l'alliance politique⁴⁸.

De ce poste, il élabore une tripartition des attitudes chrétiennes envers Israël qui recoupe de manière saisissante la grille de Goldman. Les évangéliques conservateurs offrent un soutien « implacable et intransigeant » fondé sur les Écritures, mais les Juifs y flairent un prosélytisme déguisé. Les catholiques connaissent une évolution « monumentale » après Vatican II. Les protestants libéraux – le propre camp de Corneille – concentrent toute sa vigilance : séduits par la Nouvelle Gauche, certains « fustigent l'Amérique, rejettent les valeurs de la classe moyenne et détestent Billy Graham », et les Juifs, « symboles des valeurs de la classe moyenne », en deviennent « accidentellement » les cibles⁴⁹. Corneille critique ainsi son propre camp avec une virulence qui annonce sa conversion politique. Mais la théologie, mise entre parenthèses, n'a pas disparu – elle resurgira dans le discours de départ.

En septembre 1977, Corneille se déclare candidat à l'investiture libérale dans la circonscription d'Eglinton-Lawrence, banlieue nord de Toronto à forte population juive. Le 22 mai 1979, il est élu député. Le 10 septembre, il quitte B'nai Brith. Son discours d'adieu constitue un moment de vérité :

Puisque nous parlons d'Israël, à l'instar de Sir Winston Churchill, je suis fier d'affirmer que je suis un sioniste chrétien. S'il n'y a pas de place dans ce monde pour les Juifs, il n'y a, en fin de compte, pas de place pour vous ni pour moi ; et s'il n'y a pas de place dans un monde aussi vaste que le nôtre pour Israël, alors il n'y a pas de place pour les Juifs. Ce n'est pas une simple platitude politique – pour moi, c'est une conviction religieuse. *Am Yisrael Chai* !⁵⁰

Les leçons d'un parcours

Vingt-six ans séparent le sermon de l'église Saint-Jean de Toronto de son discours de départ de B'nai Brith, mais la structure profonde n'a pas changé : les Juifs sont un peuple admirable, élu par Dieu, dont le destin engage celui des chrétiens. Mais l'objet de l'admiration s'est déplacé – du Juif biblique souffrant au Juif politique victorieux – et l'allosémitisme s'est transformé sans disparaître. Le Juif que de Corneille admire en 1979 n'est pas davantage un sujet autonome que celui de 1953 : c'est toujours le Juif conforme à la projection chrétienne. Que se passe-t-il quand le Juif ne correspond plus à cette projection – quand il est un Juif laïque de gauche qui critique l'occupation ? L'analyse des « protestants libéraux réformateurs sociaux » suggère une réponse : le Juif qui refuse le rôle que le chrétien lui assigne rejoint, dans le regard de Corneille, ceux qui « persistent dans l'erreur ».

La conversion a cédé la place au dialogue, le dialogue au soutien politique, mais le ressort est resté le même : une conviction religieuse qui commande l'engagement. Sa trajectoire illustre ainsi la capacité du sionisme chrétien à naître non seulement de l'eschatologie dispensationaliste – celle de Falwell et de la Moral Majority –, mais aussi du dialogue interreligieux et de la lutte contre l'antisémitisme, à travers une certaine représentation du peuple juif et le sentiment de responsabilité que cette solidarité impose. La chronologie est éloquent : le discours de Corneille, le 10 septembre 1979, est prononcé trois mois après la fondation de la Moral Majority à Dallas. Des deux côtés de la frontière, le sionisme chrétien sort de l'ombre au même moment – mais par des canaux très différents. Cette double genèse trouvera son point de convergence à Jérusalem même, en septembre 1980⁵¹.

L'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem : quand les chrétiens prennent la relève (1980)

La double naissance nord-américaine du sionisme chrétien – la Moral Majority aux États-Unis, le discours de Corneille au Canada – ne constituait encore qu'un phénomène peu structuré : le mouvement allait bientôt se doter d'une institution permanente à Jérusalem même – un acte qui marquera un basculement structurel dans l'histoire du sionisme chrétien.

Jérusalem sans diplomates

Le contexte immédiat est celui d'une crise diplomatique sans précédent

autour du statut de Jérusalem. Le 30 juillet 1980, la Knesset adopte la loi fondamentale proclamant Jérusalem « capitale éternelle et indivisible » d'Israël⁵². La loi ne modifie pas la réalité administrative – Jérusalem-Est est sous contrôle israélien depuis 1967 –, mais elle en officialise l'annexion en droit interne, défiant ouvertement le consensus international. Le Conseil de sécurité des Nations Unies réagit le 20 août par la résolution 478, adoptée par quatorze voix contre zéro, les États-Unis s'abstenant. La résolution condamne la loi fondamentale comme une « violation du droit international », déclare nulles et non avenues toutes les mesures israéliennes visant à modifier le statut de Jérusalem, et demande aux États qui ont encore des missions diplomatiques dans la ville de les retirer⁵³. Le Chili, l'Équateur et le Venezuela avaient déjà déplacé leurs ambassades avant le vote ; les dix autres – principalement des pays d'Amérique latine, ainsi que les Pays-Bas – obéirent dans les semaines qui suivirent. En quelques mois, Jérusalem se retrouva sans aucune représentation diplomatique étrangère. Pour la première fois depuis la fondation de l'État, la ville que les Israéliens considéraient comme leur capitale était diplomatiquement désertée.

C'est dans ce vide que s'engouffrent des chrétiens évangéliques résidant à Jérusalem depuis la seconde moitié des années 1970. Au cœur du groupe, un couple de Canadiens : Merv et Merla Watson, originaires d'Abbotsford, en Colombie-Britannique. Installés en Israël depuis juillet 1976, évangéliques charismatiques de formation anglicane, les Watson sont animés par la conviction que la restauration d'Israël appelle une réponse liturgique chrétienne ancrée dans les fêtes bibliques⁵⁴. Dès 1979, ils organisent une première célébration chrétienne de Souccot, la fête juive des Tabernacles, à Jérusalem – un choix théologique lourd de sens. Souccot est la seule fête biblique qui comporte une dimension universelle explicite : le prophète Zacharie annonce qu'à la fin des temps, « toutes les nations » monteront à Jérusalem pour la célébrer (Za 14,16). Pour les Watson et leur cercle, organiser une fête des Tabernacles chrétienne à Jérusalem, c'est s'inscrire délibérément dans cette prophétie – signaler que le temps de l'accomplissement est proche.

30 septembre 1980 : mille chrétiens pour une ambassade

Lorsque les treize ambassades quittent Jérusalem à l'été 1980, les Watson et leurs compagnons y voient un signe et une occasion. Si les nations abandonnent Jérusalem, les chrétiens, eux, resteront. Le 30 septembre 1980, à la veille de Souccot, l'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem (International

Christian Embassy Jerusalem, ICEJ) est inaugurée en présence de mille chrétiens venus de trente-deux pays⁵⁵. La cérémonie a lieu dans les locaux de l'ancienne ambassade du Chili – un choix d'une symbolique limpide : là où un État avait renoncé, des chrétiens prenaient la relève. Le groupe fondateur comprend, outre les Watson, le pasteur néerlandais Jan Willem Van der Hoeven, le Sud-Africain Johann Luckhoff, qui en devient le premier directeur exécutif, l'Américain Timothy King et le Britannique Lance Lambert⁵⁶. Le nom même de l'organisation – « ambassade » – constitue une revendication : il s'agit de représenter non pas un État, mais les « millions de chrétiens croyant en la Bible à travers le monde » qui reconnaissent la signification spirituelle de Jérusalem pour le peuple juif. La prétention est largement performative. L'ICEJ de septembre 1980 n'est en réalité qu'un groupe d'intérêt évangélique sans mandat ecclésial ni base ecclésiastique, malgré son nom pompeux⁵⁷. Mais la logique est celle d'une prophétie autoréalisatrice : en se présentant d'emblée comme les représentants d'un mouvement mondial, les fondateurs attirent l'attention de l'establishment politique israélien ; cette reconnaissance officielle, à son tour, leur confère une visibilité internationale qui fait d'eux ce qu'ils prétendent déjà être.

Le prestige ne précéda pas la représentativité : il la produisit. La composition du noyau fondateur révèle une filiation que l'étiquette « évangélique » tend à masquer. Luckhoff venait de l'Église réformée néerlandaise d'Afrique du Sud, Van der Hoeven de la tradition piétiste-réformée des Pays-Bas, et les réseaux de soutien de l'ICEJ se déploient d'abord en Europe continentale – Scandinavie, Pays-Bas, Allemagne, Suisse – avant de s'étendre au monde anglo-saxon. Le sionisme chrétien institutionnalisé ne se réduit pas au dispensationalisme américain : il s'enracine aussi dans la tradition piétiste et réformée du continent européen, celle-là même qui, depuis l'Institutum Judaicum de Halle au XVIII^e siècle, a nourri les imaginaires restaurationnistes⁵⁸.

Le maire de Jérusalem, Teddy Kollek, préside la cérémonie et la qualifie de l'une des « plus émouvantes » de sa vie ; le grand rabbin Shlomo Goren bénit les pèlerins chrétiens en hébreu selon la formule traditionnelle de Souccot⁵⁹. Les autorités israéliennes savent ce qu'elles font : dans le contexte de l'isolement diplomatique provoqué par la résolution 478, toute manifestation de solidarité étrangère était bienvenue, fût-elle nourrie d'arrière-pensées eschatologiques.

Le mandat que l'ICEJ se donne est tiré d'Ésaïe 40,1-2 : « Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu. Parlez au cœur de Jérusalem, et criez-lui que sa servitude est finie » – une injonction qui, pour des chrétiens dispensationalistes,

signifie que la restauration d'Israël est en cours. Le verset de la Genèse 12,3 – « Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai ceux qui te maudiront » – devient le credo fédérateur de l'ICEJ, et bientôt du mouvement sioniste chrétien dans son ensemble⁶⁰. Appliquée aux nations contemporaines, la formule transforme chaque vote aux Nations Unies en choix théologique aux conséquences éternelles. Les treize États qui ont retiré leurs ambassades n'ont pas simplement pris une décision de politique étrangère : ils se sont placés du mauvais côté de la prophétie. L'ICEJ, en s'installant à leur place, prend le relais non seulement de la diplomatie séculière, mais de l'histoire sainte.

Un renversement de modèle

L'enjeu structurel de cette fondation dépasse la chronique événementielle. Jusqu'ici, le modèle avait été celui d'un demi-siècle : au Canada, c'est l'United Zionist Council qui avait créé et financé le Canadian Palestine Committee et le Christian Council for Palestine en 1943 ; aux États-Unis, les organisations sionistes américaines avaient fait de même avec l'American Palestine Committee et le Christian Council on Palestine, dès 1932. Dans chaque cas, l'initiative venait du monde juif, le financement transitait par des réseaux sionistes, et le chrétien – fût-il aussi sincère qu'un Niebuhr ou aussi passionné qu'un Grauel – n'en demeurait pas moins un instrument, certes consentant, d'une stratégie qu'il ne déterminait pas.

Avec l'ICEJ, le rapport s'inverse. Ce sont des chrétiens qui fondent, qui financent, qui dirigent. L'initiative ne vient plus de Tel-Aviv ou de Montréal, mais de Jérusalem même – et de Canadiens, les Watson, dont le parcours prolonge la lignée transatlantique qui traverse cet ouvrage. Le budget ne dépend plus de donateurs juifs mais de réseaux évangéliques internationaux. Le sionisme chrétien n'est plus un auxiliaire du sionisme juif : il devient un acteur autonome, doté de ses propres ressources et, surtout, de sa propre lecture du conflit. Cette autonomie a un corollaire : parce qu'il fonde son engagement sur une lecture littérale des Écritures, le sionisme chrétien est structurellement plus maximaliste que le lobby pro-israélien traditionnel. L'ICEJ défend le Grand Israël au nom de la promesse biblique ; les organisations juives américaines, dans leur majorité, soutiennent Israël mais peuvent, selon les circonstances, se rallier à des compromis territoriaux. Ce décalage ira en s'accroissant dans les décennies suivantes.

⁶⁰

1. La mémoire de la Shoah en tant que catastrophe spécifiquement juive ne s'est imposée que progressivement. Il fallut le procès Eichmann (1961) pour qu'émerge une « conscience de l'Holocauste » distincte. La guerre des Six Jours puis celle du Kippour (1973) réactivèrent la mémoire de la vulnérabilité juive en rappelant que l'État d'Israël pouvait disparaître.

2. Leon URIS, « Le troisième temple », in : William STEVENSON et Id., *La Semaine des Miracles*, pp. 223-224. Uris (1924-2003), romancier américain d'origine juive polonaise, a vendu des millions d'exemplaires d'*Exodus*, qui fut également adapté au cinéma par Otto Preminger en 1960 avec Paul Newman. Le titre même du texte d'Uris – « Le troisième temple » – anticipait l'obsession qui allait conduire, deux ans plus tard, à l'incendie de la mosquée Al-Aqsa.

3. L. Nelson BELL, « Unfolding Destiny », *Christianity Today* 11(21), 21 juillet 1967, pp. 28-29.

4. La coïncidence temporelle entre la parution de cette nouvelle édition et la guerre des Six Jours n'avait rien de planifié, mais ses effets furent considérables : les lecteurs découvraient ou redécouvraient la grille dispensationaliste au moment même où les événements semblaient la valider.

5. Hal LINDSEY (avec Carole C. Carlson), *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, Zondervan, 1970. Hal Lindsey (1929-2024), né à Houston, avait auparavant servi dans les garde-côtes américains. Il se convertit dans les années 1950 et étudie au Dallas Theological Seminary (Master of Theology, 1962). Carlson, présentée comme coautrice, a plus vraisemblablement « écrit » le texte à partir des cours de Lindsey – une pratique courante dans l'édition évangélique de l'époque.

6. Le chiffre de 28 millions d'exemplaires est celui de Paul BOYER, *When Time Shall Be No More*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 5. Son héritage culturel culminera avec la série *Left Behind* de Tim LAHAYE et Jerry JENKINS (seize volumes, 1995-2007, plus de 100 millions d'exemplaires ; traduite en français sous le titre *Les Survivants de l'Apocalypse*).

7. Sur la transformation du dispensationalisme en phénomène de culture de masse par Lindsey, voir Matthew Avery SUTTON, *American Apocalypse : A History of Modern Evangelicalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

8. Sur l'ambiguïté rédactionnelle de la résolution 242 et ses conséquences diplomatiques, voir notamment Jean-Pierre FILIU, *Comment la Palestine fut perdue*, pp. 195-200.

9. Daniel G. HUMMEL, « “His Land” and the Origins of the Jewish-Evangelical Israel Lobby », *Church History* 87(4), décembre 2018, pp. 1072-1109. L'analyse qui suit s'appuie largement sur cet article.

10. *His Land*, réal. James F. Collier, World Wide Pictures, 1970.

11. Sur Marc H. Tanenbaum (1925-1992), voir Judith H. BANKI et Eugene J. FISHER (éd.), *A Prophet for Our Time : An Anthology of the Writings of Rabbi Marc H. Tanenbaum*, New York, Fordham University Press, 2002.

12. Voir Charles ENDERLIN, *Au nom du Temple*, qui retrace l'obsession du Troisième

Temple et ses ramifications politiques du côté juif comme du côté chrétien.

[13.](#) DOV SCHWARTZ, *Religious Zionism : History and Ideology*, Boston, Academic Studies Press, 2009, en particulier le premier chapitre consacré au passage de l'« arrière-garde » à l'« avant-garde ».

[14.](#) DAVID OHANA, *Nationalizing Judaism : Zionism as a Theological Ideology*, Lanham, Lexington Books, 2017.

[15.](#) CHARLES ENDERLIN, *Au nom du Temple*, p. 32.

[16.](#) DOV SCHWARTZ, *Religious Zionism*, chap. 5-7. En français, voir également Marius SCHATTNER, *Israël, l'autre conflit. Laïcs contre religieux*, Bruxelles, André Versaille, 2008, qui éclaire la fracture interne à la société israélienne entre projet séculier et montée du nationalisme religieux, le terrain sur lequel l'alliance avec les sionistes chrétiens évangéliques trouvera ses partenaires.

[17.](#) YAACOV YADGAR, *Sovereign Jews : Israel, Zionism, and Judaism*, Albany, SUNY Press, 2017 ; et plus récemment, *To Be a Jewish State : Zionism and the New Judaism*, New York, NYU Press, 2024. Yadgar, Stanley Lewis Professor of Israel Studies à l'Université d'Oxford, croise science politique, études juives et théorie du nationalisme.

[18.](#) Yadgar parle d'une « relation non résolue » (*unresolved relationship*) entre le sionisme et son propre héritage juif, et montre que l'État « prétendument séculier » (*ostensibly secular*) utilise une interprétation étroite du judaïsme comme « outil politique » (*political tool*) de maintien d'une majorité juive. Voir en particulier *Sovereign Jews*, introduction et chap. 1-3.

[19.](#) WALKER ROBINS, *Between Dixie and Zion : Southern Baptists and Palestine before Israel*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2020. Parmi les figures qui illustrent cette diversité : Jacob Gartenhaus, juif converti devenu missionnaire au service de la SBC (1936), défendait un sionisme à coloration prophétique ; John R. Rice, éditeur du journal fondamentaliste *Sword of the Lord*, soutenait en 1945 une lecture prémillénariste qui n'impliquait aucun engagement politique ; J. Frank Norris, l'un des pères du fondamentalisme américain, affirmait que la prophétie biblique n'exigeait pas le soutien à un État juif. Trois positions incompatibles au sein d'une même dénomination.

[20.](#) FRANKLIN LITTELL, *The Crucifixion of the Jews : The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New York, Harper and Row, 1975. Littell voyait dans la Shoah l'échec radical du christianisme et dans le soutien à Israël une obligation de conscience. Ursula Niebuhr (1907-1997) poursuivait dans cette voie la réflexion de son époux Reinhold Niebuhr (1892-1971), dont l'influence sur la théologie politique américaine du xx^e siècle fut considérable.

[21.](#) GREGORY BAUM, « Jewish-Christian Dialogue under the Shadow of the Israeli-Palestinian Conflict », *Théologiques* 11(1-2), 2003, pp. 205-221. Baum avait travaillé étroitement avec Roland de Corneille dans le cadre du dialogue judéo-chrétien au Canada.

[22.](#) Sur l'affaire Forrest, voir Haim GENIZI, *The Holocaust, Israel and Canadian Protestant Churches*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2002, chap. 6-10 ; G. A. GAUDIN, « Protestant Church/Jewish State : The United Church of Canada, Israel and the Palestinian Refugees Revisited », *Studies in Religion/Sciences religieuses* 24(2),

1995, pp. 179-191. J'ai également consulté les archives de Roland de Corneille (BAC, MG31 F 16) qui documentent sa campagne de réponse et ses interventions en coulisses auprès des dirigeants chrétiens et des représentants juifs canadiens.

23. Jean DUJARDIN, *Réflexions sur la situation en Israël*, Paris, CLD Moyen-Orient, 1989 ; ID., *L'Église catholique et le peuple juif, un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.

24. Corneille rapporte les accusations de responsables juifs qui, « dans des déclarations catégoriques et sans réserve, [...] accusèrent tous les dirigeants chrétiens et tous les chrétiens de silence face à un mal manifestement reconnu, et insinuèrent une complicité au génocide en Israël du même ordre que celle nourrie par le silence face au génocide nazi ». BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 17.

25. Karma BEN-JOHANAN, *Jacob's Younger Brother : Christian-Jewish Relations after Vatican II*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2022. L'analyse de Ben-Johanan recoupe les observations de Corneille sur la « suspicion » juive face aux ouvertures chrétiennes (voir *infra*), tout en montrant que le même Zvi Yehouda Kook, dont on a retracé le messianisme territorial, citait Maïmonide pour endosser la condamnation à mort de Jésus – écho saisissant entre les deux versants du tournant de 1967.

26. La réception catholique du sionisme recouvre des traditions radicalement différentes. Dans la sphère académique et institutionnelle, des théologiens comme Gavin D'Costa (*Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*, Oxford University Press, 2019) ou Antoine Guggenheim (« Point de vue d'un catholique sur le sionisme », *Cités* 47-48, 2011/3, pp. 197-214) cherchent à penser théologiquement la relation de l'Église au peuple juif et à la terre d'Israël dans le cadre du dialogue post-*Nostra Aetate* – sans soutien politique inconditionnel à l'État israélien et sans fondamentalisme biblique. Une tradition tout autre est incarnée par la maison d'édition Les Provinciales, fondée par Olivier Véron au tournant des années 2000 autour de la figure du philosophe royaliste Pierre Boutang (1916-1998) : un « catholicisme sioniste » revendiquant l'héritage des polémistes français – Pascal, Péguy, Bloy, Bernanos, Claudel. Là où certains milieux catholiques nationalistes traitaient le mot « sionisme » comme une insulte, Véron le retourne en titre de gloire : il « constitue pour un catholique conséquent l'évidence de la plus juste cause ». Ces expressions n'entretiennent aucun rapport entre elles – ni avec le sionisme évangélique analysé dans ce livre.

27. Sur l'opération Nickel Grass, voir Walter J. BOYNE, *The Two O'Clock War : The 1973 Yom Kippur War and the Airlift That Saved Israel*, New York, St. Martin's Press, 2002 ; Abraham RABINOVICH, *The Yom Kippur War : The Epic Encounter That Transformed the Middle East*, New York, Schocken, 2004. Nixon, empêtré dans le scandale du Watergate, n'hésita pas à défier l'URSS : le niveau d'alerte nucléaire américain fut brièvement porté à DEFCON 3, pour la première fois depuis la crise des missiles de Cuba.

28. Sur l'influence de Graham auprès de Nixon dans le contexte du Kippour, voir Daniel G. HUMMEL, *Covenant Brothers. Evangelicals, Jews, and U.S.-Israeli Relations*,

Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2019. Sur l'allosémitisme de Graham et ses conversations privées avec Nixon, voir *supra*, p. 237.

[29](#). Sur la *Scofield Reference Bible* et son influence, voir *supra*, p. 70, note 3. Carter, bien que fervent lecteur de la Bible, ne s'inscrivait pas dans cette tradition interprétative : son prisme était éthique et abrahamique, non eschatologique.

[30](#). Sur la réaction des organisations juives américaines au discours de Carter, voir Dennis Ross, *Doomed to Succeed : The U.S.-Israel Relationship from Truman to Obama*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2015, diplomate et acteur direct de ces négociations, qui soutient que la proximité avec Israël n'a jamais coûté aux États-Unis sur le plan diplomatique arabe ; et, pour une thèse inverse, John MEARSHEIMER et Stephen WALT, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2007, qui avancent que cette relation spéciale a gravement nui aux intérêts américains. L'approche adoptée dans le présent ouvrage part du constat que le soutien américain à Israël ne s'explique pleinement ni par le seul calcul géopolitique, ni par la seule action du lobby pro-israélien, mais par l'enracinement du sionisme chrétien dans la culture religieuse américaine.

[31](#). Sur Begin et le sionisme révisionniste, voir Colin SHINDLER, *The Rise of the Israeli Right : From Odessa to Hebron*, New York, Cambridge University Press, 2015.

[32](#). Sur Falwell, voir Susan F. HARDING, *The Book of Jerry Falwell* ; et Kobby BARDA, *The Liberty Way : Falwell's Path to Christian Zionism*, London et al., Anthem Press, 2025.

[33](#). Sur la médaille du centenaire de Ze'ev Jabotinsky, voir « Begin Cites Jabotinsky's "Vision" as Architect of Jewish State », *Jewish Telegraphic Agency*, 13 novembre 1980.

[34](#). L'anecdote de l'appel téléphonique après Osirak est rapportée par Donald E. WAGNER, « Evangelicals and Israel : Theological Roots of a Political Alliance », *The Christian Century*, 4 novembre 1998, pp. 1020-1026 ; et Stephen SPECTOR, *Evangelicals and Israel : The Story of American Christian Zionism*, New York, Oxford University Press, 2009, chap. 4. En français, voir Jean-Pierre FILIU, *Main basse sur Israël. Netanyahu et la fin du rêve sioniste*, Paris, La Découverte, 2019, qui retrace l'alliance entre le Likoud et la droite évangélique américaine dans une perspective géopolitique complémentaire de l'approche par les convictions religieuses adoptée dans le présent ouvrage.

[35](#). Sur la genèse de la Moral Majority, voir Susan F. HARDING, *The Book of Jerry Falwell* ; Daniel K. WILLIAMS, *God's Own Party : The Making of the Christian Right*, New York, Oxford University Press, 2010, chap. 7-8. La formule *pro-life, pro-family, pro-moral, pro-American* est celle de Falwell lui-même. Parmi les stratèges de la « nouvelle droite » (*New Right*) qui approchèrent Falwell, Howard Phillips et Richard Viguerie, pionnier du publipostage politique (*direct mail*), jouèrent un rôle déterminant. La défaite de Barry Goldwater en 1964 les avait convaincus que la droite conservatrice ne pouvait l'emporter sans les chrétiens ; le fichier d'adresses de l'émission de Falwell *Old-Time Gospel Hour*, fournit la base logistique de l'opération.

[36](#). Le chiffre de 6,5 millions de membres parfois avancé est celui de l'organisation elle-même et doit être pris avec précaution. La Moral Majority sera dissoute en 1989 par Falwell, qui déclarera que « sa mission est accomplie ». Sur la postérité du modèle, voir la suite du présent chapitre.

[37](#). Les actes de la conférence furent publiés sous la direction de Benjamin NETANYAHU : *International Terrorism : Challenge and Response. Proceedings of the Jerusalem Conference on International Terrorism*, Jerusalem/New Brunswick, Jonathan Institute/Transaction Books, 1981. Sur la stratégie communicationnelle de l'Institut Jonathan et sa place dans la construction du discours occidental sur le terrorisme, voir Edward S. HERMAN et Gerry O'SULLIVAN, *The « Terroris » Industry : The Experts and Institutions That Shape Our View of Terror*, New York, Pantheon, 1989, pp. 104-106.

[38](#). La seconde conférence de l'Institut Jonathan (Washington, juin 1984) rassembla le secrétaire d'État George Shultz, l'ambassadrice Jeane Kirkpatrick, le sénateur Daniel Patrick Moynihan et de nombreux éditorialistes. Voir Benjamin NETANYAHU, *Terrorism : How the West Can Win*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1986.

[39](#). Sur l'épisode de la résolution 465, voir les documents déclassifiés de la Carter Library reproduits dans *Foreign Relations of the United States, 1977-1980*, vol. IX (2^e éd.), doc. 345. Carter nota dans son journal : « *Jerusalem was mentioned six times. I couldn't believe it.* » Voir aussi Steven L. SPIEGEL, *The Other Arab-Israeli Conflict : Making America's Middle East Policy, from Truman to Reagan*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

[40](#). Daniel K. WILLIAMS, *God's Own Party* et ID., *The Election of the Evangelical : Jimmy Carter, Gerald Ford, and the Presidential Contest of 1976*, Lawrence, University Press of Kansas, 2022. Williams nuance le récit d'un basculement évangélique en montrant que le vote républicain était déjà dominant chez les évangéliques du Nord avant la fondation de la Moral Majority.

[41](#). Fred LANGAN, « Roland de Corneille tried to bridge the gap between religious groups », *The Globe and Mail*, 30 janvier 2015. Malgré des recherches approfondies, notamment auprès de l'Aumônerie protestante aux Armées (France), ces informations n'ont pu être confirmées.

[42](#). *Sermon preached by the Rev. Roland de Corneille at St. John's Anglican Church, West Toronto, on Sunday Morning, February 8, 1953*. Archives juives canadiennes Alex Dworkin (AJCAD), CJC0001 ; ZB, Corneille, R. de. Il est significatif que ce sermon, publié dans une revue anglicane de Toronto (non identifiée), soit conservé non dans les archives personnelles de Corneille (BAC), mais dans un dossier nominatif des archives juives canadiennes ; preuve de l'attention que la communauté juive a portée très tôt au personnage.

[43](#). L'exégèse de Corneille mérite un commentaire. Le choix de 2 Co 11,22 est significatif – et problématique. Dans le texte paulinien, la « vantardise » de Paul s'inscrit dans un contexte polémique précis : il répond aux « super-apôtres » (*hyperlian apostoloi*), des prédicateurs rivaux qui contestent son autorité à Corinthe, avant de renverser la logique en « se vantant de ses faiblesses » (2 Co 11,30). Corneille ignore ce contexte

polémique et transforme la vantardise contextuelle de Paul en une déclaration universelle sur la dignité juive. Ce faisant, il opère un déplacement exégétique classique dans la tradition missionnaire anglicane : Paul devient le modèle du « bon Juif » – celui qui, précisément parce qu’il était fier d’être Juif, a su reconnaître le Christ. Le cadre théologique est celui d’un supersessionnisme « économique » : le judaïsme fait partie du plan divin, mais comme une étape vers le christianisme. La prière finale qui clôt le sermon reprend la formule traditionnelle anglicane pour la conversion des Juifs – la même que l’Église d’Angleterre ne répudiera formellement qu’en 2019 dans son rapport *God’s Unfailing Word*.

[44.](#) Haim GENIZI, « The Anglican Church of Canada, from conversion to dialogue : the case of Roland de Corneille, 1961-1970 », *Journal of Ecumenical Studies* 46(3), été 2011, pp. 427-443.

[45.](#) Roland de CORNEILLE, « A Dialogue on Dialogue as A Christian Approach to the Jewish People », *Wycliffe College Cap and Gown Magazine* 39, 1962, pp. 51-55. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 17.

[46.](#) Fred LANGAN, « Roland de Corneille ».

[47.](#) Roland de CORNEILLE, Christian Jewish Dialogue, « Dear Associate », octobre 1967. ADTA, 87-15, box 16, file 4.

[48.](#) Roland de Corneille to Rabbi Jordan Pearlson, 12 novembre 1970. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 17. Son parcours franc-maçon nourrit également cette alliance. Corneille relance les pèlerinages maçonniques en Israël au milieu des années 1970, d’abord à l’échelle canadienne puis internationale. En 1976, il déclare devant le grand maître de la Grande Loge de l’État d’Israël que les francs-maçons ont « plus de raisons que tous les autres de venir en pèlerins dans ce pays » car ils viennent « corriger [leurs] bijoux sur la pierre de fondation des valeurs maçonniques ». La Grande Loge d’Israël, composée de juifs, de chrétiens, de musulmans et de druzes, est pour lui la preuve qu’un foyer de tolérance peut prospérer dans un pays entouré de nations « qui non seulement répriment et repoussent les forces de tolérance, mais y interdisent même à la franc-maçonnerie d’exister ». Le lien entre franc-maçonnerie canadienne et Terre sainte remonte à 1873, lorsque des « frères canadiens » demandèrent à la Grande Loge du Canada d’ériger une loge à Jérusalem pour la première fois. Voir Max SILVERSTONE, « Centennial of Freemasonry in the Holy Land », *Haboneh Hahofshi* XLIII(3-4), septembre 1976, pp. 52-57. Sur les pèlerinages de 1974, 1976 et 1978 : BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 3.

[49.](#) Roland de CORNEILLE, « Various Christian Attitudes Toward Israel and the Jewish People », BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 17. Voir aussi ID., « Development of Christian attitudes towards the Middle East », 2 janvier 1974, *ibid*.

[50.](#) Roland de CORNEILLE, discours de départ de son poste de directeur de la Ligue des droits de l’homme de B’nai Brith Canada, 10 septembre 1979. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 17. *Am Yisrael Chai !* est un slogan patriotique israélien qui signifie : « Le peuple d’Israël vit ! »

[51.](#) La suite de l’engagement parlementaire de Roland de Corneille (1979-1988) – ses

combats à la Chambre des communes, sa fondation du groupe parlementaire d'amitié Canada-Israël, ses affrontements avec Pierre Elliott Trudeau et Marcel Prud'homme – sera traitée au chapitre suivant.

[52.](#) *Basic Law : Jerusalem, Capital of Israel*, adoptée par la Knesset le 30 juillet 1980. Voir Jean-Pierre FILIU, *Comment la Palestine fut perdue*, pp. 233-236.

[53.](#) Treize États déplacèrent leurs ambassades hors de Jérusalem dans les semaines qui suivirent. Plus aucun pays ne maintiendra d'ambassade à Jérusalem jusqu'au transfert de l'ambassade des États-Unis en mai 2018, à l'initiative du président Trump.

[54.](#) Sur Merv et Merla Watson, voir le témoignage autobiographique publié sur le site *Root Source* (2021), ainsi que la notice biographique de l'ICEJ Canada (Daystar Canada). Les Watson s'installèrent en Israël en juillet 1976 et y résidèrent jusqu'en 1988, puis de 2001 à une date récente.

[55.](#) L'ICEJ fut inaugurée le 30 septembre 1980, à la veille de la deuxième célébration chrétienne de la fête des Tabernacles à Jérusalem ; la première ayant eu lieu en 1979, à l'initiative des Watson, avant la création formelle de l'organisation. Mille chrétiens de 32 nations assistèrent à la cérémonie inaugurale. Maxine CARLILL, « Calling the Nations », *Christians for Israel Australia*, 23 août 2021, en ligne : <https://www.c4israel.com.au/articles/calling-the-nations/>, fournit un récit détaillé de la fondation, incluant le témoignage de Timothy King.

[56.](#) Jan Willem Van der Hoeven (né en 1940), pasteur néerlandais, fut le porte-parole de l'ICEJ ; Johann Luckhoff, Sud-Africain, en fut le premier directeur exécutif ; Timothy King, Américain, et Lance Lambert (1931-2015), Britannique d'origine juive, complétaient le noyau fondateur. Van der Hoeven et Luckhoff étaient tous deux issus de la tradition réformée néerlandaise, Luckhoff comme pasteur de la Nederduitse Gereformeerde Kerk d'Afrique du Sud.

[57.](#) Aron ENGBERG, « Authenticity and Reform in the Global Imaginary of the International Christian Embassy Jerusalem », communication présentée au colloque « Le sionisme chrétien : entre globalisation et résistances », Sciences Po, Paris, 5 décembre 2024. Voir également ID., *Walking on the Pages of the Word of God : Self, Land, and Text among Evangelical Volunteers in Jerusalem*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

[58.](#) Sur les racines piétistes et réformées européennes de l'ICEJ, voir Yaakov ARIEL, « From the Institutum Judaicum to the International Christian Embassy ». Ariel souligne que les observateurs contemporains tendent à suridentifier le sionisme chrétien au dispensationalisme anglo-saxon, négligeant le rôle fondateur des piétistes et des réformés du continent européen.

[59.](#) Sur le rôle de Teddy Kollek dans l'évasion de Grauel en 1947, voir *supra*, p. 192. Kollek (1911-2007), né à Vienne, avait travaillé pour la Haganah et le renseignement israélien avant de devenir maire de Jérusalem de 1965 à 1993. Sa présence à l'inauguration de l'ICEJ inscrivait l'événement dans une continuité – celle de l'alliance entre le sionisme et ses soutiens chrétiens –, même si le modèle qui la portait avait changé du tout au tout.

[60.](#) La formule, adressée par Dieu à Abraham, figure parmi les textes bibliques les

plus fréquemment cités par les organisations sionistes chrétiennes. Comme le note Shalom GOLDMAN (*Zeal for Zion*, pp. 286-287), elle fonctionne comme un « argument d'autorité irréfutable » qui dispense de toute analyse politique : soutenir Israël, c'est obéir à Dieu ; s'y opposer, c'est s'exposer à la malédiction divine.

Chapitre 8

La conquête des réseaux conservateurs (1980-2006)

« La meilleure façon de porter un jugement moral sur ce qui se passait au Proche-Orient était de surtout ne pas étudier attentivement ce qui s’y passait. »

Mark Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, 1994

Le test libanais (1981-1984)

Le 7 juin 1981, l’aviation israélienne détruit le réacteur nucléaire irakien d’Osirak. Le soir même, Menahem Begin décroche son téléphone. Son premier appel ne s’adresse ni au président des États-Unis ni à son propre cabinet – mais à Jerry Falwell, pasteur baptiste de Lynchburg, en Virginie. Il lui demande d’expliquer au public chrétien américain les raisons du bombardement. Un Premier ministre qui appelle un pasteur avant son propre président : en une décennie, ce qui est une conviction religieuse diffuse est devenu un réseau d’influence capable de peser sur les décisions des grandes puissances.

Huit mois plus tôt, l’Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem s’est installée au cœur de la Ville sainte. En janvier suivant, Ronald Reagan entre à la Maison-Blanche. L’une ancre le sionisme chrétien dans le paysage de Jérusalem ; l’autre lui ouvre les portes du pouvoir américain. Or Reagan ne se contente pas de courtiser l’électorat évangélique : il partage sincèrement leur lecture de l’histoire – celle du dispensationalisme, cette grille biblique qui découpe l’histoire du salut en étapes menant inexorablement au retour du Christ. Dès 1971, lors d’un dîner officiel avec le sénateur James Mills, président *pro tempore* du Sénat de Californie, le gouverneur Reagan se lance dans une exégèse d’Ézéchiel 38–39 : « Gog » désigne la Russie, le « feu et le soufre » annoncés par le prophète signifient les armes nucléaires, et « la plupart des prophéties devant s’accomplir avant Armageddon » se sont déjà réalisées.

Devenu président, Reagan ne change pas de grille de lecture. En

octobre 1983, lors d'un entretien téléphonique avec Tom Dine, directeur de l'AIPAC, le principal lobby pro-israélien à Washington, il déclare : « Je me replonge dans vos anciens prophètes de l'Ancien Testament et dans les signes annonciateurs d'Armageddon, et je me surprends à me demander si nous ne sommes pas la génération qui va voir cela se produire. » Pour la première fois dans l'histoire américaine, un président partage la grille de lecture millénariste des évangéliques : Israël comme bastion avancé du Bien, l'URSS comme « empire du Mal » – la formule, prononcée devant la National Association of Evangelicals en mars 1983, n'est pas une métaphore mais une catégorie théologique.

La première épreuve survient dès 1981 avec l'affaire des AWACS. La vente de cinq avions de surveillance à l'Arabie saoudite provoque la fureur de Falwell, qui qualifie publiquement le projet d'erreur et refuse de suivre le président. Le sionisme chrétien peut donc s'opposer à la Maison-Blanche elle-même, y compris sous un président allié¹.

Le débat interne au monde évangélique précède l'épreuve libanaise. En janvier 1982, le professeur Mark M. Hanna, du Talbot Theological Seminary, publie dans *Christianity Today* une critique frontale : « Un soutien aveugle et unilatéral à Israël est une attitude pécheresse. » Hanna argue que la promesse de Genèse 12,3 ne justifie pas d'approuver chaque action du Gouvernement israélien². Falwell répond dans le même numéro, en concédant que l'on peut reconnaître les droits d'Israël « sans approuver chaque acte spécifique ». Mais la distinction est purement théorique : Falwell ne cite aucune action israélienne qu'il désapprouve. La nuance apparente masque un soutien de fait sans condition³. Cinq mois plus tard, l'invasion du Liban va réduire ces nuances au silence.

L'épreuve du Liban : de l'invasion à Sabra et Chatila

Le 6 juin 1982, Israël envahit le Liban. Begin veut détruire l'Organisation de libération de la Palestine (OLP), qu'il présente systématiquement comme des « terroristes à la solde de Moscou ». L'opération, baptisée « Paix en Galilée », dépasse rapidement le cadre annoncé : le siège de Beyrouth-Ouest dure trois mois. Le plan Reagan du 1^{er} septembre exclut l'OLP et le principe même d'un État palestinien, acceptant de fait le cadrage israélien du conflit. Mais Begin a pris soin de préparer le terrain auprès de ses alliés évangéliques – on a vu qu'après Osirak, c'est Falwell qu'il a appelé en premier, avant Reagan lui-même.

La droite israélienne place désormais l'opinion évangélique au cœur de sa stratégie de communication américaine.

En septembre 1982, les milices chrétiennes libanaises alliées d'Israël massacrent entre 800 et 3 000 civils palestiniens dans les camps de Sabra et Chatila. En Israël même, 400 000 personnes – un Israélien sur neuf – manifestent à l'appel du mouvement Shalom Akhshav (« La Paix maintenant ») pour exiger une commission d'enquête⁴. La Commission Kahane, créée par le gouvernement, conclut à une responsabilité indirecte d'Ariel Sharon, contraint de démissionner de son poste de ministre de la Défense et remplacé par Moshe Arens. Au sein de la communauté juive américaine, le trouble est profond : un soutien à Israël fondé sur des valeurs morales et démocratiques ne peut ignorer le massacre.

Du côté évangélique, la réaction est tout autre. Grace Halsell, ancienne rédactrice de discours du président Johnson, participe en observatrice à des voyages en Terre sainte organisés par Falwell. Elle y documente une scène éloquente : lors d'une réception officielle à Jérusalem, Moshe Arens décrit l'invasion du Liban en termes de combat contre les « ennemis » et les « communistes ». Les centaines de participants du groupe Falwell applaudissent en criant « Hallelujah » et « Amen ». Halsell note que « les morts du Liban étaient applaudis comme un possible signe avant-coureur de l'Armageddon tant espéré »⁵.

L'angle mort structurel du dispensationalisme

D'où venait cette imperméabilité ? L'épisode libanais ne révèle pas un cynisme ou une indifférence, mais une grille de lecture qui rend la question morale irrecevable. Dans le schéma dispensationaliste, les Palestiniens n'ont pas de rôle dans le scénario eschatologique : ils ne sont ni acteurs ni victimes, mais figurants dans un drame cosmique dont Israël est le protagoniste. Les morts de Sabra et Chatila ne disparaissent pas par déni – ils sont absorbés dans un récit où la violence au Proche-Orient confirme l'approche de la fin des temps. La meilleure manière de porter un jugement moral sur le Proche-Orient, c'est de ne surtout pas étudier ce qui s'y passe⁶. Le dispensationalisme appliqué à la géopolitique produit un *angle mort* structurel.

Mais le mécanisme dépasse le seul dispensationalisme⁷. Un autre registre, que l'on retrouve aussi bien chez Falwell que dans le sionisme chrétien non évangélique, consiste à déplacer la question : au lieu d'interroger la moralité des

actes (des civils ont été massacrés), on interroge l'équité du traitement (pourquoi Israël est-il le seul État jugé ?). C'est l'argument du « double standard ». L'effet est le même : la souffrance palestinienne est subordonnée à une autre question, jugée plus urgente, et le soutien à Israël devient de fait inconditionnel. Le phénomène n'était pas seulement évangélique : Geoffrey Levin a montré que, dès les années 1950, les représentants d'Israël s'employaient à marginaliser les voix juives américaines qui apportaient un soutien conditionnel – preuve que la fabrique de l'inconditionnalité précédait de loin l'irruption des évangéliques sur la scène politique⁸.

Le sionisme chrétien sur le terrain

L'alliance ne se limitait pas à la rhétorique. En 1984, vingt-cinq membres du HaMakhteret HaYehudit (« souterrain juif »), un réseau clandestin issu du mouvement des colons du Goush Emounim, furent arrêtés en Israël. Actif depuis 1980, le réseau avait perpétré des attentats à la voiture piégée contre des maires palestiniens de Cisjordanie – dont Bassam Shaka'a, maire de Naplouse, amputé des deux jambes –, attaqué l'Université islamique d'Hébron en 1983 (trois étudiants tués, trente-trois blessés) et préparé un projet de dynamitage des mosquées du Haram al-Sharif⁹. On l'a vu : dispensationalisme chrétien et messianisme kookiste, deux visions concurrentes de la fin des temps, convergeaient dans la même exigence territoriale. Le financement d'implantations en Cisjordanie donnait à cette convergence sa dimension concrète : des organisations évangéliques américaines parrainaient des familles de colons et organisaient des missions de volontaires ; en retour, les dirigeants du mouvement des colons participaient aux conférences évangéliques américaines¹⁰. Pour les militants du Goush Emounim, un gouvernement qui évacuait des colonies – comme Begin l'avait fait au Sinaï en 1982 – « trahissait le processus de rédemption ». Falwell partageait cette conclusion, quoique pour des raisons théologiques différentes : toute concession territoriale retardait le scénario eschatologique. La divergence des fins rendait l'alliance indifférente aux objections morales. Le sionisme chrétien avait franchi un seuil : il ne se contentait plus de lire la Bible et d'attendre la fin des temps. Il construisait activement le paysage politique et territorial qui, dans sa propre logique, devait la précipiter.

Quand la prophétie devient politique (1984-1989)

Le double langage de Falwell

Jerry Falwell parlait deux langues. Dans ses interventions publiques, il insistait sur l'amitié américano-israélienne et sur le statut d'Israël comme bastion contre le communisme – un langage acceptable par n'importe quel Républicain conservateur. Mais dans les publications internes de la Moral Majority, destinées aux seuls initiés, le même Falwell déroulait le calendrier dispensationaliste complet : l'Enlèvement des croyants, la montée de l'Antéchrist, le « massacre de millions de juifs dévots », la bataille finale d'Armageddon¹¹. En politique étrangère, le mouvement parlait le langage de la guerre froide ; en interne, celui de l'Apocalypse.

Ed Dobson, l'un des lieutenants de Falwell à la Moral Majority, théorise cette dualité. Aux critiques qui accusent les dispensationalistes de passivité politique – puisque le monde court à sa perte, à quoi bon agir ? –, Dobson oppose une doctrine de l'action : « On est jugé sur ce que l'on fait. » Il poursuit, « notre engagement politique enthousiaste prouve que nous ne sommes pas de ces évangéliques dont les convictions apocalyptiques servent de prétexte au désespoir terrestre »¹². Le dispensationalisme ne signifie plus le retrait du monde, mais l'engagement militant pour hâter les conditions prophétiques. On passe d'une eschatologie « froide » – celle des commentateurs qui se contentaient de lire les signes des temps – à une eschatologie « chaude », celle de Falwell et de ses alliés qui prétendent démontrer leur foi par l'action¹³. On ne force pas la main de Dieu, mais on crée les conditions dans lesquelles sa main pourra s'exercer.

Israël, bouclier eschatologique de l'Amérique

Tim LaHaye pousse cette logique jusqu'à la fusion complète entre sécurité nationale américaine et survie d'Israël. Dans *The Coming Peace in the Middle East* (1984), il écrit : « Aussi longtemps qu'il existera une armée de l'air israélienne puissante, dotée d'une capacité de représailles nucléaires, la Russie n'attaquera pas les États-Unis. [...] La sécurité et la puissance militaire d'Israël sont donc, pour la survie de notre propre nation, un intérêt vital. »¹⁴ Israël devient le bouclier nucléaire de l'Amérique. La chaîne prophétique – Russie → Israël → États-Unis → monde – fonctionne comme un syllogisme stratégique dans lequel le soutien à Israël n'est plus un choix moral mais un impératif de survie. Le journaliste Mike Evans prolonge le raisonnement : « Israël est notre seul allié totalement fiable contre l'expansion soviétique. Si Israël tombe, les

États-Unis ne pourront plus rester une démocratie. »¹⁵ Dans cette construction, toute critique d'Israël devient une menace existentielle pour l'Amérique elle-même.

Le raisonnement forme une boucle – pile j'ai raison, face tu as tort¹⁶. Si l'Amérique reste puissante, c'est parce qu'elle soutient Israël : « Je bénirai qui te bénira » (Genèse 12,3). Si l'Amérique décline, c'est parce qu'elle ne soutient pas assez Israël, confirmant les prophéties de désordre. Dans les deux cas, la Bible a raison. Ce système autovalidant, imperméable aux faits, absorbe n'importe quel événement – et rend du même coup les Palestiniens invisibles.

L'effacement théologique des Palestiniens

John « Cal » Thomas, chroniqueur du *Fundamentalist Journal* (mensuel de la Moral Majority), illustre la rhétorique d'inversion morale appliquée au Liban en 1982 : « La prise de vies innocentes, y compris de vies palestiniennes innocentes, doit bien entendu être condamnée. Mais après avoir visité les lieux des carnages de l'OLP et de la Syrie, on se demande où était toute cette sollicitude lorsque des Juifs et des chrétiens innocents étaient massacrés à grande échelle. »¹⁷ La concession initiale – « bien entendu » – est immédiatement annulée par le retournement accusatoire. Le message sous-jacent est brutal : votre souffrance est regrettable, mais elle est secondaire – et largement imputable à votre résistance au plan de Dieu pour les Juifs¹⁸. Les Palestiniens deviennent un « peuple en instance d'absence » – non pas niés en tant que tels, mais rendus moralement non pertinents¹⁹. L'« islamisation » croissante de la cause palestinienne dans les années 1980 – montée du Hamas, du Hezbollah, affaiblissement du nationalisme séculier incarné par l'OLP – facilite un récit religieux binaire dans lequel Israël incarne la civilisation judéo-chrétienne face à la « menace islamique ». Le déclin des chrétiens palestiniens achève de rendre invisible une population qui ne correspond plus au récit évangélique.

Du Congrès à Jérusalem : la pénétration institutionnelle

L'eschatologie militante ne reste pas confinée aux cercles théologiques : elle se traduit, dans la seconde moitié de la décennie, en transformation institutionnelle. Sous la direction de Tom Dine (à partir de 1980), l'AIPAC entreprend de devenir « aussi puissante que la National Rifle Association » en identifiant des relais évangéliques dans chaque circonscription, au-delà du seul vote juif²⁰. De fait, le lobby pro-israélien devient de moins en moins

représentatif des Juifs américains et de plus en plus proche des sionistes chrétiens. La Convention baptiste du Sud (SBC), plus grande dénomination protestante des États-Unis, illustre cette pénétration : sous l'impulsion de Richard Land, directeur de sa commission d'éthique et de liberté religieuse à partir de 1988, la SBC adopte des résolutions de plus en plus alignées sur les positions du Likoud²¹. La mutation est considérable : le lobby pro-israélien cesse d'être une affaire principalement juive pour devenir une coalition dans laquelle les chrétiens évangéliques fournissent la masse électorale²².

Le retournement de Jesse Helms sur Israël incarne cette pénétration au sommet de l'appareil législatif. Le sénateur de Caroline du Nord, allié parlementaire de la Moral Majority et membre influent de la Commission des affaires étrangères du Sénat, était passé d'une hostilité ouverte envers Israël – vote pour le retrait israélien de Cisjordanie en 1973, demande de rupture diplomatique pendant la guerre du Liban en 1982, appel à couper l'aide en 1983 – à un soutien inconditionnel après un voyage en Israël en 1984²³. Sa « conversion » illustre le passage d'un conservatisme réaliste, pro-arabe par anticommunisme, à un conservatisme bibliciste, pro-israélien par dispensationalisme – mais elle doit autant à la pression électorale qu'à la conviction théologique : lors de la course de 1984, les comités d'action politique pro-israéliens avaient massivement financé son adversaire Jim Hunt, et Helms n'avait été réélu que d'extrême justesse. Dans un article de 1985 paru dans *Policy Review*, Helms cadre la Cisjordanie en termes purement bibliques : « Cette région que l'on appelle la Cisjordanie est le cœur de l'ancien Israël, la terre même dont parle la Bible. »²⁴ L'article vise explicitement les évangéliques de la Moral Majority. La mécanique de mobilisation est redoutablement efficace : 750 000 bulletins paroissiaux distribuent le message de Helms en Caroline du Nord.

Côté israélien, l'alliance avec les évangéliques se poursuit après le départ de Begin. Yitzhak Shamir, qui lui succède, se révèle plus radical encore dans son refus de toute concession territoriale – un jusqu'aboutisme qui ravit les évangéliques américains. Le tourisme religieux consolide ce lien. Halsell décrit les groupes de pèlerins de Falwell en Israël comme « enfermés dans une capsule, comme dans un vaisseau spatial » – des itinéraires qui ignorent la vie juive moderne et la population arabe pour ne retenir que les sites d'intérêt prophétique, alimentant l'industrie touristique israélienne tout en confirmant les croyants dans une vision d'Israël débarrassée de toute complexité²⁵. En 1985, lors de la conférence annuelle de l'association nationale des diffuseurs religieux

(National Religious Broadcasters, NRB), Benjamin Netanyahu, alors ambassadeur d'Israël à l'ONU, s'adresse aux participants du « petit déjeuner national de prière en l'honneur d'Israël » en remerciant les conservateurs chrétiens pour leur soutien²⁶. Le nom même de l'événement – qui évoque délibérément les « petits déjeuners de prière » présidentiels, tradition inaugurée sous Eisenhower – inscrit la relation entre Israël et les évangéliques américains dans un registre quasi officiel. Bien avant de devenir Premier ministre, Netanyahu comprend que l'alliance avec la droite chrétienne américaine est un atout stratégique de premier ordre²⁷.

La fin de la décennie accélère les recompositions. L'Intifada, premier soulèvement populaire palestinien déclenché en décembre 1987, ne suscite aucune initiative au sein du mouvement sioniste chrétien, dont la réponse oscille entre le silence et la condamnation des Palestiniens. La candidature de Pat Robertson à l'investiture républicaine en 1988 marque un tournant : le télévangéliste transfère l'énergie du sionisme chrétien du terrain pastoral vers le terrain électoral. Sa candidature divise la Moral Majority – Falwell soutient George H. W. Bush – mais démontre la capacité de mobilisation électorale du réseau évangélique pro-israélien. Falwell dissout la Moral Majority en juin 1989, considérant sa « mission accomplie ». Bush père entre à la Maison-Blanche – un président qui n'a jamais été tenté par les lectures apocalyptiques de Reagan.

La décennie décisive (1989-1996)

La dissolution de la Moral Majority en juin 1989 ne signifia pas la fin du sionisme chrétien, mais la fin de sa première forme organisée. Le mouvement de Falwell avait rempli sa fonction historique : il avait arraché les évangéliques à l'abstention politique et les avait constitués en force électorale. Restait à transformer cette énergie en organisation politique permanente. La transition prend la forme d'une relève : en septembre 1989, quelques mois après la dissolution de la Moral Majority, Pat Robertson fonde la Coalition chrétienne (*Christian Coalition*), confiée à un jeune stratège, Ralph Reed²⁸. L'organisation n'a plus pour ambition d'interpeller le pouvoir de l'extérieur, mais de le conquérir de l'intérieur : elle se donne pour objectif de placer des candidats évangéliques à chaque échelon du Parti républicain, du comité local au Congrès fédéral. Reed qualifie la stratégie de « révolution par le bas »²⁹.

Du communisme à l'islam : le nouvel ennemi

La Coalition chrétienne se construit dans un monde qui a changé d'ennemi. La chute du mur de Berlin en novembre 1989 puis l'effondrement de l'Union soviétique en décembre 1991 privent la droite chrétienne de son adversaire structurant. Depuis la fin des années 1940, l'anticommunisme servait de ciment idéologique à la droite conservatrice, et le soutien à Israël comme rempart de l'Occident libre contre l'expansion soviétique au Proche-Orient se justifiait. La disparition de l'ennemi communiste laisse un vide. Or le dispensationalisme classique, celui de Darby et de la *Scofield Reference Bible*, a désigné la Russie (Gog et Magog, Ézéchiél 38–39) et l'Europe (la « bête » de Daniel 7) comme puissances hostiles du « temps de la fin ». L'islam n'y figure qu'à la marge. La révolution iranienne de 1979 et la montée du terrorisme islamiste dans les années 1980 ont commencé à modifier la donne ; l'effondrement de l'URSS achève la substitution. L'islam est propulsé au centre du dispositif eschatologique, et la thèse de Samuel Huntington sur le « choc des civilisations », publiée en 1993 puis développée en livre en 1996, fournit à cette recomposition un habillage académique qui en dissimule la matrice théologique³⁰. Les pasteurs dispensationalistes n'ont pas attendu Huntington pour penser le monde en termes de civilisations rivales ; mais l'autorité d'un professeur de Harvard leur permet de présenter comme analyse géopolitique ce qui relève, dans leurs cercles, de la réinterprétation apocalyptique.

La multiplication des structures

Sous Reagan, le sionisme chrétien s'incarne dans quelques figures – Falwell, Robertson, LaHaye – et autant de structures – la Moral Majority, l'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem. En dix ans, le paysage se fragmente : organisations de lobbying, congrès annuels, réseaux de financement voient le jour. Parmi les premières, Voices United for Israel, fondé en 1991 par Esther Levens, militante juive de Kansas City qui comprend que la masse de manœuvre du soutien à Israël se trouve désormais dans les mégachurches évangéliques³¹. Les plus révélatrices de ces nouvelles structures sont les Christian Friends of Israeli Communities (CFOIC), fondées en 1995 par l'homme d'affaires Ted Beckett à Colorado Springs : chaque communauté évangélique « adopte » une colonie israélienne, lui fournissant argent, volontaires et visibilité médiatique³². L'organisation brouille la frontière entre charité humanitaire et soutien politique à la colonisation, selon un modèle qui va se généraliser dans les décennies

suivantes.

Oslo, une aberration théologique

La guerre du Golfe de janvier-février 1991, déclenchée par l'invasion du Koweït par Saddam Hussein, confirme la logique réaliste de l'administration Bush. La coalition internationale rassemblée par le président inclut des États arabes, et la Maison-Blanche veille à ne pas compromettre ses alliances en donnant des gages trop visibles à Israël. Shamir, qui a subi les missiles Scud irakiens sans riposter sur demande de Washington, exige une contrepartie diplomatique. Bush consent à réunir la Conférence de Madrid en octobre 1991, première rencontre face à face entre Israéliens et Palestiniens – mais sous la tutelle d'un président qui entend imposer l'« échange de la terre contre la paix », formule inacceptable pour les dispensationalistes comme pour la droite israélienne. En juin 1992, les travaillistes d'Yitzhak Rabin remportent les élections israéliennes. En novembre, Bill Clinton succède à Bush à la Maison-Blanche. Un canal secret entre Israël et l'OLP, ouvert via la Norvège, aboutit aux Accords d'Oslo signés à Washington le 13 septembre 1993³³. La cérémonie sur la pelouse de la Maison-Blanche – Rabin et Arafat se serrant la main sous le regard de Clinton, qui invoque « les enfants d'Abraham, les enfants d'Isaac et d'Ismaël » – est perçue par la majorité de l'opinion internationale comme l'aube d'une paix possible.

Pour les sionistes chrétiens, Oslo constitue une aberration théologique. Restituer la « terre d'Israël » promise par Dieu au peuple juif revient à interférer avec le plan divin, et la Genèse enseigne que « ceux qui maudissent Israël seront maudits » (12,3). La contre-offensive est immédiate. Robertson, depuis sa Coalition chrétienne – qui revendique alors 1,7 million de membres et dispose de sections dans tous les États –, orchestre une campagne systématique contre le processus de paix³⁴. Mais la réaction n'est pas unanime. Donald Wagner, professeur au North Park College de Chicago et lui-même évangélique, publie en 1995 *Anxious for Armageddon*³⁵, dénonçant l'« alliance théologico-politique » entre évangéliques et droite israélienne, et plaidant pour une écoute des chrétiens palestiniens. Wagner est l'un des premiers à formuler, de l'intérieur du monde évangélique, une critique qui fait écho à celle du théologien anglican palestinien Naim Ateek, fondateur de Sabeel, un centre œcuménique de théologie de la libération à Jérusalem (1989), et préfigure le mouvement Kairos Palestine (2009)³⁶. Sa voix reste alors marginale, noyée dans la mobilisation de masse

orchestrée par la Coalition chrétienne.

« Vous avez besoin de nous » : la convergence des droites

C'est dans ce contexte de mobilisation contre Oslo que se scella formellement l'alliance entre « nouvelle droite juive » et « droite chrétienne ». En octobre 1994, une conférence intitulée « Towards a New Alliance : American Jews and Political Conservatism » réunit plus de 350 personnes à New York. Organisée par Toward Tradition, l'organisation du rabbin Daniel Lapin, avec le parrainage du Jewish Policy Center, la conférence rassembla les figures de premier plan du conservatisme juif et chrétien : William Kristol et Ralph Reed, directeur de la Coalition chrétienne, côte à côte à la tribune. Le ton était combatif : Kristol affirma que « la meilleure chose que les Juifs puissent faire pour le mouvement conservateur, c'est de devenir de meilleurs Juifs ». Pour la première fois, des figures des deux conservatismes affirmaient publiquement la convergence de leurs intérêts – non plus de manière circonstancielle, mais de manière programmatique. Le chroniqueur Don Feder, éditorialiste au *Boston Herald*, avait explicité la logique de l'échange, dès 1993, devant la Coalition chrétienne : « Puis-je respectueusement vous suggérer que vous avez besoin de nous [les Juifs]... Nous fournissons une validation importante de la morale biblique. »³⁷ L'alliance transcendait les différences confessionnelles au nom d'un triple socle partagé : les « valeurs familiales » contre le libéralisme culturel, le soutien inconditionnel à Israël contre la diplomatie « réaliste », et la défense d'un rôle accru de la religion dans la vie publique américaine.

La dynamique ne se limitait pas aux cercles néoconservateurs. Un mois après la conférence, le 28 novembre 1994, le rabbin Yechiel Eckstein, fondateur de l'International Fellowship of Christians and Jews (IFCJ), organisa au Capitole une rencontre historique entre une trentaine de responsables juifs et de leaders évangéliques – parmi lesquels Ralph Reed, Abraham Foxman (Anti-Defamation League, ADL) et Jerry Falwell. L'enjeu était de surmonter la crise provoquée par le rapport de l'ADL, *The Religious Right : The Assault on Tolerance and Pluralism in America* (1994), publié plus tôt dans l'année, qui avait dressé un réquisitoire sévère contre la droite chrétienne. Foxman reconnut la « douleur » causée aux chrétiens conservateurs par le rapport. Les participants convinrent que « la rhétorique hostile des deux camps représentait une menace plus grande pour la santé morale de la nation que leurs divergences sociales et politiques »³⁸. Eckstein, qui travaillait depuis la fin des années 1970 à bâtir des ponts entre communautés évangéliques et juives, avait fondé l'IFCJ en 1983 et développé au

fil des années un réseau de financements croisés considérable.

L'alliance reposait néanmoins sur des ambivalences profondes. L'organisation Toward Tradition, qui avait organisé la conférence, évitait délibérément toute discussion sur Israël pour se concentrer exclusivement sur les questions intérieures américaines³⁹. L'alliance des années 1990 reposait d'abord sur les *culture wars* (« guerres culturelles ») américaines, et non sur le sionisme. Du côté juif, les réserves étaient plus profondes : l'eschatologie dispensationaliste assignait aux Juifs un rôle instrumental – leur rassemblement en Terre sainte comme condition du retour du Christ, suivi de leur conversion ou de leur destruction. Une formule récurrente résumait le malaise : « *They love Israel more than they love Jews* » (« Ils aiment Israël plus qu'ils n'aiment les Juifs »)⁴⁰. Par ailleurs, l'immense majorité des Juifs américains restait fidèle au Parti démocrate, attachée à la séparation de l'Église et de l'État, favorable au pluralisme et au droit à l'avortement – autant de positions qui les plaçaient aux antipodes de leurs nouveaux alliés. La conférence « *Towards a New Alliance* » n'engageait qu'une fraction du monde juif américain – les néoconservateurs et les orthodoxes –, tandis que le judaïsme *Reform* (libéral) et *Conservative* (massorti), largement majoritaires, regardaient cette convergence avec méfiance, voire avec hostilité. Mais les néoconservateurs disposaient d'un levier disproportionné : ils contrôlaient les revues d'idées, peuplaient les *think tanks* et occupaient des postes stratégiques dans l'appareil républicain.

Les élections de mi-mandat de novembre 1994 confirmèrent la puissance du dispositif. Les Républicains s'emparèrent des deux Chambres du Congrès pour la première fois depuis 1952, portés par le *Contract with America* de Newt Gingrich, dont la Coalition chrétienne avait été l'un des principaux vecteurs de diffusion. La composition du nouveau Congrès illustre la pénétration évangélique : les élus affiliés à la droite chrétienne y étaient plus nombreux que jamais, et le soutien à Israël figurait parmi les rares sujets qui faisaient l'unanimité de la majorité républicaine. Le 23 octobre 1995, le Jerusalem Embassy Act, prescrivant le transfert de l'ambassade américaine de Tel-Aviv à Jérusalem – une revendication portée de longue date par le sionisme chrétien –, fut voté par 93 sénateurs sur 100 et 374 représentants sur 435⁴¹.

L'assassinat de Rabin et la radicalisation du discours

En Israël, le climat est devenu incendiaire. Dès mars 1994, Netanyahou – alors chef de l'opposition – a participé à Ra'anana, au nord de Tel-Aviv, à une marche organisée par le mouvement extrémiste Kahane Chai, derrière un

cercueil portant l'inscription « Rabin cause la mort du sionisme ». En juillet 1995, il conduit un cortège funèbre fictif – nœud coulant brandi par les manifestants – lors d'un rassemblement où la foule scande « Mort à Rabin ». Le directeur du Shin Bet, Carmi Gillon, avertit Netanyahu d'un complot contre la vie de Rabin et lui demande de modérer la rhétorique ; il refuse. Le 4 novembre 1995 – douze jours après le vote du Jerusalem Embassy Act –, Yitzhak Rabin est assassiné par Yigal Amir, un étudiant en droit de 25 ans, convaincu d'accomplir une mission divine. Du côté évangélique américain, la réaction est révélatrice. Robertson n'exprime aucune condamnation claire⁴². John Hagee, pasteur de la mégachurch Cornerstone de San Antonio, publie dès 1996 *The Beginning of the End : The Assassination of Yitzhak Rabin and the Coming Antichrist*, intégrant le meurtre au récit eschatologique comme déclencheur de la fin des temps⁴³. L'assassinat d'un Premier ministre israélien par un extrémiste juif n'est pas condamné, mais absorbé dans le récit prophétique.

Au seuil du pouvoir (1996-2006)

L'élection de Benyamin Netanyahu en mai 1996, sept mois après l'assassinat de Rabin et trois mois après le 3^e Congrès international sioniste chrétien tenu à Jérusalem en février, ouvre une séquence nouvelle. Netanyahu n'est pas mû par des convictions eschatologiques : formé au MIT et passé par le Boston Consulting Group, il incarne un pragmatisme qui ne doit rien à la théologie. Mais on l'a vu : dès le milieu des années 1980, il a identifié les évangéliques comme un levier stratégique sans équivalent⁴⁴. Son calcul, une décennie plus tard, est limpide : les sionistes chrétiens offrent une base de soutien populaire aux États-Unis que le lobby pro-israélien traditionnel, trop lié au Parti démocrate et trop attaché au processus d'Oslo, ne peut plus garantir⁴⁵.

Netanyahu entreprend méthodiquement de vider les Accords d'Oslo de leur substance. L'Accord d'Hébron de janvier 1997, signé sous la pression de l'administration Clinton, en offre l'illustration : la ville est divisée en deux zones, la zone H-2, qui protège 450 colons au milieu de 120 000 Palestiniens, restant sous contrôle militaire israélien. Pendant ce temps, les rassemblements évangéliques à Washington se multiplient pour soutenir l'obstruction du Premier ministre et limiter la capacité de Clinton à exercer des pressions sur Israël. Netanyahu a compris ce que ses prédécesseurs travaillistes ont négligé : l'alliance avec les évangéliques n'est pas un appoint, mais un instrument capable

de neutraliser la diplomatie américaine elle-même.

La défaite de Netanyahou face à Ehud Barak en mai 1999 ne modifie pas la dynamique de fond. Le sommet de Camp David II, réuni en juillet 2000 par un Clinton en fin de mandat, échoue sur la question de Jérusalem. Les responsabilités de cet échec restent disputées⁴⁶. Pour les sionistes chrétiens, cependant, l'issue ne fait aucun doute : elle confirme que Jérusalem ne peut faire l'objet d'un partage de souveraineté, ni avec les Palestiniens ni avec quiconque⁴⁷. La visite d'Ariel Sharon – escorté de plus d'un millier de policiers – sur l'esplanade des Mosquées le 28 septembre 2000 précipite le déclenchement de la deuxième Intifada. Les attentats-suicides dans les villes israéliennes et la répression brutale dans les territoires palestiniens referment la parenthèse ouverte par Oslo. Sharon est élu Premier ministre en février 2001. L'espoir d'un compromis territorial a vécu. Or, c'est précisément dans ce contexte de crise que le sionisme chrétien va trouver, avec les attentats du 11 septembre, le levier qui lui manquait encore.

Le 11 septembre et la mutation du sionisme chrétien

Les attentats du 11 septembre 2001 transforment le sionisme chrétien de conviction théologique marginale en position géopolitique dominante. George W. Bush, *born again* revendiqué qui a désigné Jésus comme son « philosophe préféré » lors des primaires républicaines⁴⁸, préside un pays en état de choc⁴⁹. Les déclarations des grandes figures évangéliques dans les semaines qui suivent confirment la virulence du cadrage. Jerry Falwell traite le prophète de l'islam de « terroriste » sur CBS. Pat Robertson compare les musulmans aux nazis sur le *700 Club*. Franklin Graham, fils de Billy et conseiller spirituel du nouveau président, qualifie l'islam de « religion inique et maléfique » sur NBC⁵⁰. Cette rhétorique n'est pas une improvisation née du choc. Elle reprend la structure que les évangéliques conservateurs ont perfectionnée contre le communisme durant les années 1980 – celle d'un affrontement cosmique entre le bien et le mal, dans lequel Israël tenait le rôle du rempart avancé de la civilisation⁵¹. La substitution d'un ennemi eschatologique par un autre – le communisme par l'islam radical – s'accomplit avec une aisance qui n'a rien de fortuit : elle s'appuie sur des décennies de construction discursive. Israël n'est plus seulement l'accomplissement d'une promesse biblique ; il devient, dans la rhétorique de la « guerre contre le terrorisme », l'allié naturel d'une Amérique assiégée.

Le 4 mars 2002, le sénateur républicain de l'Oklahoma James Inhofe se lève

devant le Sénat des États-Unis pour expliquer pourquoi son pays doit soutenir Israël. Il invoque sept arguments – le droit historique, les persécutions subies par les Juifs, les considérations stratégiques liées à la guerre contre le terrorisme. Mais le dernier, et « le plus important », est d'un autre ordre : parce que « Dieu l'a dit »⁵². Un mois plus tard, après un attentat-suicide du Hamas à Netanya le soir de la Pâque juive et le lancement par Sharon de l'opération « Rempart » en Cisjordanie, plus de 100 000 partisans chrétiens et juifs se rassemblent à Washington, drapeaux américains et israéliens mêlés. Netanyahou, alors dans l'opposition, prend la parole pour fustiger Arafat. Bush, qui a d'abord exigé le retrait israélien, reçoit un déluge de courriels, de lettres et d'appels téléphoniques du lobby chrétien sioniste, et finit par subordonner la création d'un État palestinien à l'éviction d'Arafat. En mars 2003, l'invasion de l'Irak et la construction par Sharon du mur de séparation en Cisjordanie s'inscrivent dans une séquence où politique étrangère américaine et agenda du sionisme chrétien convergent avec une précision inédite.

Le lobbying contre la Road Map et le retrait de Gaza

Le lobbying contre la *Road Map* de 2003 – la « feuille de route » proposée par le Quartet (États-Unis, Union européenne, Russie, Nations Unies) – illustre l'efficacité croissante de la machine sioniste chrétienne. Pétitions, panneaux publicitaires, lettres ouvertes : vingt-deux leaders évangéliques qualifient la feuille de route de « désastre »⁵³. Au Congrès, Tom DeLay, leader de la majorité républicaine à la Chambre, juge la feuille de route « absurde » et dénonce tout accord avec l'Autorité palestinienne comme une « alliance avec la mort ». En juillet, une délégation de vingt dirigeants chrétiens sionistes, accompagnée du rabbin Yechiel Eckstein, est reçue à la Maison-Blanche par Condoleezza Rice et Elliott Abrams – une première dans l'histoire des relations entre la droite chrétienne et l'Exécutif américain sur la question d'Israël⁵⁴. Aucune enquête, pourtant, n'a pu démontrer que le lobbying chrétien sioniste a véritablement infléchi la politique étrangère américaine. La Maison-Blanche de Bush poursuit, au moins en théorie, les mêmes objectifs que celle de Clinton. Le sionisme chrétien ne dicte pas la politique ; il en fixe les limites, rendant politiquement impossible toute pression sérieuse sur Israël.

L'opposition au retrait de Gaza prolonge cette logique, mais révèle une radicalité qui distingue le lobby chrétien sioniste de l'AIPAC lui-même. L'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem (ICEJ) publie un communiqué affirmant qu'Israël se place « en danger grave et sérieux » et que

les nations tentant de « diviser la terre d'Israël » tomberaient « entre les mains du Dieu vivant ». Des groupes chrétiens sionistes lancent une campagne de 50 000 cartes postales adressées à la Maison-Blanche ; certains projettent même de se rendre à Gaza pour protester physiquement contre l'évacuation⁵⁵. Le lobby chrétien sioniste s'oppose ainsi non seulement aux processus de paix multilatéraux, mais aussi aux décisions unilatérales du Gouvernement israélien dès lors qu'elles impliquent une concession territoriale – une position plus maximaliste que celle de Sharon lui-même. Les réseaux évangéliques-colons constitués depuis les années 1980 fonctionnent désormais comme une infrastructure transnationale autonome, capable de contester les décisions de l'État d'Israël au nom de la promesse biblique.

Les recompositions s'accélèrent. La mort de Yasser Arafat, en novembre 2004, puis la victoire du Hamas aux législatives de janvier 2006 redessinent le paysage palestinien. Pour les sionistes chrétiens, chaque échec diplomatique confirme leur lecture⁵⁶. Mais le mouvement perd simultanément ses deux figures tutélaires. En janvier 2006, Pat Robertson déclare sur l'antenne du *700 Club* que le coma d'Ariel Sharon est un « châtiment divin » infligé à celui qui a « osé diviser la terre de Dieu ». Abraham Foxman, directeur de l'Anti-Defamation League, qualifie ces propos de « perversion de la religion ». Le discrédit de Robertson est suivi, en mai 2007, par la mort de Jerry Falwell. Les deux hommes qui avaient incarné le sionisme chrétien politique depuis l'ère Reagan quittent la scène presque simultanément. Le vide de leadership appelle un successeur.

John Hagee et la fondation de CUFI

John Hagee reprend le flambeau. Pasteur de la mégachurch Cornerstone de San Antonio, au Texas, il se décrit comme un *cradle-roll Zionist* (« sioniste de berceau »). Dans ses mémoires, il raconte avoir été « fasciné » par les nouvelles de la création d'Israël, diffusées à la radio dans le foyer texan de son père pasteur en 1948. Depuis 1981, il organise chaque année à la Cornerstone Church une « nuit d'hommage à Israël », une soirée de rassemblement évangélique devant des milliers de fidèles, dans un décor délibérément symbolique : drapeaux américains et israéliens, réplique du mur des Lamentations, ménorah géante, tapisseries des douze tribus d'Israël. Ces événements, mêlant liturgie chrétienne et iconographie juive, constituent à la fois un acte de solidarité politique et une mise en scène de l'alliance eschatologique entre les deux peuples⁵⁷.

En février 2006, il fonde Christians United for Israel (CUFI), organisation qui revendique, selon ses propres chiffres, plus de dix millions de sympathisants⁵⁸. L'International Fellowship of Christians and Jews d'Eckstein dispose en 2006 d'un budget de 72 millions de dollars. Un glissement significatif s'opère dans le discours du mouvement : les thèmes d'alliance (*covenant*) prennent le pas sur ceux de prophétie. Ce glissement traduit une tentative de fonder l'alliance sur la solidarité mutuelle plutôt que sur l'attente apocalyptique⁵⁹. Sa trajectoire révèle pourtant une dynamique de « radicalisation en cascade » – stigmatisant successivement les ennemis d'Israël, les chrétiens insuffisamment pro-israéliens, les Juifs insuffisamment sionistes, puis les Israéliens eux-mêmes. Ses propos sur les « pêcheurs » sionistes (Herzl) et les « chasseurs » (Hitler), tirés de Jérémie 16,16 et publiés dans *In Defense of Israel* en 2007⁶⁰, conduisent John McCain à refuser son soutien lors de la campagne présidentielle de 2008⁶¹.

Avec Bush à la Maison-Blanche, Hagee à la tête du plus grand lobby chrétien pro-israélien et Netanyahu en position de reconquérir le pouvoir, le sionisme chrétien se trouve au seuil du pouvoir lui-même⁶². Mais la trajectoire américaine, si elle domine par son ampleur, n'épuise pas le phénomène : au nord de la frontière, le sionisme chrétien canadien suit sa propre voie, distincte dans ses formes mais convergente dans ses objectifs.

Le volet canadien (1979-2006)

Roland de Corneille, un prêtre au Parlement

En 1979, un prêtre anglican franchit un seuil nouveau dans l'histoire politique canadienne. Roland de Corneille – dont on a retracé le parcours au chapitre précédent, du dialogue judéo-chrétien à la revendication sioniste – se définit désormais comme « sioniste chrétien ». Son élection comme député libéral d'Eglinton-Lawrence, au nord de Toronto – un comté à forte population juive –, introduit une dimension inédite : pour la première fois, un ecclésiastique ouvertement engagé pour Israël dispose d'un siège à la Chambre des communes⁶³. Dans un système parlementaire où la discipline de parti laisse peu de marge aux élus de base, cette liberté de parole est d'autant plus remarquable : entre 1979 et 1988, Corneille transforme sa position de député d'arrière-ban en plateforme de lobbying pro-israélien, défiant à de multiples occasions la ligne de son propre premier ministre.

Le premier affrontement significatif porte sur la notion d'« équilibre ». Sous Pierre Elliott Trudeau, la politique étrangère canadienne cultive une posture de « médiateur honnête » entre Israël et les États arabes⁶⁴. Corneille rejette cette approche avec véhémence. À la Chambre des communes, il refuse toute mise sur le même plan d'un État démocratique luttant pour sa survie et d'organisations terroristes vouées à sa destruction. L'argument reproduisait, dans le registre de la guerre froide, le déplacement identifié plus haut – du terrain moral au terrain de l'équité de traitement. La rhétorique rejoint celle de Falwell et des évangéliques américains – mais elle est portée, au Canada, par un député libéral, c'est-à-dire par un membre du parti qui incarne précisément la tradition de l'équilibre qu'il conteste.

Cette position trouve un écho institutionnel dans le Canada-Israel Committee (CIC), principal organe de coordination du lobbying pro-israélien au Canada. Un rapport interne de 1982 éclaire la valeur stratégique que l'organisation accorde à Corneille : il y est décrit comme « notre atout le plus précieux au Parlement, un défenseur infatigable qui apporte l'autorité morale d'un ecclésiastique chrétien et l'influence politique d'un député respecté »⁶⁵. Mais Corneille ne se contente pas d'être un relais : le 17 novembre 1981, il fonde le groupe parlementaire d'amitié Canada-Israël, qui rassemble plus de 130 membres du Sénat et de la Chambre des communes. Sa méthode lui est propre : le dialogue informel, la relation personnelle, la discrétion plutôt que l'éclat médiatique⁶⁶.

Le personnage de Corneille ne se laisse cependant pas réduire à celui d'un simple relais des organisations juives canadiennes. En mai 1980, il propose à la Chambre des communes une motion rendant hommage à la contribution de l'islam et des Canadiens de confession musulmane au multiculturalisme canadien. La motion échoue, mais c'est la réaction au sein de la communauté juive qui révèle les tensions internes de l'alliance. La Canadian Zionist Federation relaie le communiqué sans mise en contexte, provoquant chez certains le sentiment d'une trahison : comment un homme réputé « totalement dédié à la cause d'Israël » pouvait-il parrainer un hommage à l'islam ? Corneille, blessé, écrit « en ami » aux dirigeants juifs pour exprimer son inquiétude. Le rabbin Erwin Schild, président du CIC (région centrale), lui adresse une lettre cinglante envers sa propre communauté, dénonçant « cette manifestation de sectarisme et de racisme » et l'implication que respecter l'islam serait « un acte de déloyauté envers le sionisme »⁶⁷. Corneille entend soutenir Israël sans renoncer au multiculturalisme. Une combinaison que certains de ses alliés juifs perçoivent comme contradictoire.

La guerre du Liban de 1982 met Corneille à l'épreuve. Tandis que l'opinion publique canadienne, choquée par les images du siège de Beyrouth puis par les massacres de Sabra et Chatila, se détourne progressivement d'Israël, Corneille maintient un soutien sans faille. De retour d'une mission d'observation au Liban organisée par le Gouvernement israélien, il déclare devant la synagogue Adath Israel de Toronto que les souffrances observées sont « essentiellement le fait de l'OLP et des Syriens, armés par les Soviétiques et la Chine communiste ». Ses tentatives répétées de faire publier des articles défendant cette lecture dans le *Toronto Star* se heurtent au refus de la rédaction. Les responsables du CIC eux-mêmes lui conseillent la prudence : lorsque ses propres alliés jugent qu'il va trop loin, le député se retrouve seul⁶⁸.

En novembre 1983, après qu'Allan MacEachen, secrétaire d'État aux Affaires extérieures, a laissé entendre qu'Ottawa pourrait engager un dialogue avec l'OLP, Corneille lui adresse une lettre « personnelle et confidentielle » exigeant des « corrections » publiques⁶⁹. Il s'étonne d'être seul : « Même l'opposition progressiste-conservatrice dont c'est le devoir ne semble démontrer aucun désaccord. » Il se dit « choqué » par l'apathie des Juifs de Montréal, « étonnamment silencieux ». La remarque s'avère prophétique : le Parti progressiste-conservateur, alors tiède sur la question, deviendra deux décennies plus tard, sous Stephen Harper, le fer de lance du soutien inconditionnel à Israël. En 1983, c'est un libéral qui tient cette position, et il le fait à contre-courant de son propre parti⁷⁰.

La tension avec Marcel Prud'homme, député libéral de Montréal, illustre la polarisation du débat parlementaire canadien sur le Proche-Orient selon des lignes à la fois linguistiques, confessionnelles et régionales. En octobre 1985, après que Corneille a défendu un raid aérien israélien, Prud'homme réplique avec fureur : « Je suggérerais à mon collègue d'être un peu plus un homme de Dieu et de ne pas avoir autant de haine contre les Palestiniens. » La rupture entre les deux députés libéraux est consommée : Prud'homme « ne voulait plus entendre parler de son collègue », et Corneille jugeait les idées de ce dernier « extrêmement dangereuses ». Cette fracture touche aux lignes de faille de la société canadienne : le soutien à Israël repose quasi exclusivement sur les réseaux anglophones protestants, tandis que le Québec francophone et catholique demeure au mieux indifférent, au pire hostile – asymétrie qui explique pourquoi le sionisme chrétien canadien n'a jamais pu constituer un mouvement de masse⁷¹.

La défaite de Corneille lors de l'investiture libérale de 1988 clôt une

séquence et en ouvre une autre. Le député fut battu par Joseph Volpe, un candidat soutenu massivement par la communauté italienne de la circonscription. L'ironie n'a pas manqué d'être relevée : Corneille, qui s'était longtemps appuyé sur la forte présence juive d'Eglinton-Lawrence, perdait face à un candidat porté par une autre mobilisation ethnique⁷². Corneille a démontré qu'un individu pouvait, seul ou presque, inscrire le sionisme chrétien dans le paysage parlementaire canadien. Mais la force du personnage masquait une fragilité : ses réseaux reposaient sur des relations personnelles, non sur une infrastructure militante.

Du Reform Party à Stephen Harper

À 3000 kilomètres de Toronto, dans un tout autre milieu – non plus les salons du dialogue interreligieux mais les plaines évangéliques de l'Alberta –, un mouvement prend forme qui fournit précisément cette infrastructure. En 1987, Preston Manning, fils d'Ernest Manning, ancien Premier ministre de l'Alberta et prédicateur radiophonique célèbre, fonde le Reform Party of Canada à Winnipeg. Le parti incarne la révolte de l'Ouest contre les élites centrales d'Ottawa et de Toronto, et sa base électorale est massivement composée de protestants évangéliques des Prairies et de la Colombie-Britannique⁷³.

Le lien entre le Reform Party et le dispensationalisme n'est pas circonstanciel. La tradition évangélique de l'Alberta, façonnée par les Premiers ministres William Aberhart (1935-1943) et Ernest Manning (1943-1968) – tous deux prédicateurs autant que politiciens⁷⁴ –, a engendré un conservatisme imprégné de prémillénarisme. Preston Manning s'inscrit consciemment dans cette filiation ; il sert de « mentor spirituel » au jeune Stephen Harper, qui a rejoint le Reform Party en 1987 en tant qu'analyste politique⁷⁵.

L'ascension du Reform Party s'est opérée dans un contexte de recomposition profonde du conservatisme canadien. Le Parti progressiste-conservateur s'effondre en 1993, réduit à deux sièges à la Chambre des communes – un effondrement historique dans lequel le Reform Party s'engouffre, remportant cinquante-deux sièges puis soixante en 1997, tous dans l'Ouest⁷⁶. Sa transformation en Alliance canadienne en 2000, sous la direction de Stockwell Day, pentecôtiste assumé qui ne dissimule pas ses convictions dispensationalistes, accentue la dimension évangélique du mouvement, mais Day suscite des controverses que Harper désamorce par un style volontairement austère et technocratique.

L'arrivée de Stephen Harper à la tête de l'Alliance canadienne en 2002, puis la fusion de celle-ci avec le Parti progressiste-conservateur en décembre 2003 pour former le Parti conservateur du Canada, marquent une étape décisive. Harper, économiste de formation, membre de la Christian and Missionary Alliance, comprend ce que Day n'a pas su réaliser : pour accéder au pouvoir, le conservatisme évangélique de l'Ouest doit s'allier avec les électeurs ontariens des banlieues – attachés à la baisse des impôts et à la rigueur budgétaire – sans aliéner le centre de l'électorat. Le sionisme chrétien constitue l'un des ciments de cette coalition. Le soutien inconditionnel à Israël permet de séduire simultanément, avec un discours unique, deux électorats stratégiques mais numériquement restreints : les Juifs, concentrés à Montréal et Toronto, et les évangéliques, concentrés dans l'Ouest et dans l'Ontario rural. Le déplacement du centre de gravité politique canadien vers l'Ouest conservateur et évangélique transforme durablement le paysage politique⁷⁷.

« Une nouvelle alliance stratégique »

Parallèlement à cette recomposition partisane, une alliance institutionnelle se noue entre organisations juives et chrétiennes sionistes canadiennes. Le 13 juin 2002, B'nai Brith Canada et Christians for Israel – section canadienne d'une organisation internationale fondée aux Pays-Bas en 1979 – annoncent une « nouvelle alliance stratégique » pour « combiner les voix » des chrétiens et des Juifs à Ottawa sur la sécurité d'Israël⁷⁸. Le virage conservateur de B'nai Brith s'est accéléré sous la direction de Frank Dimant, issu du sionisme révisionniste montréalais, qui a rapproché l'organisation des positions du Likoud. Le partenariat reproduit au Canada la convergence évangélique-juive observée aux États-Unis, mais à une échelle plus modeste : là où l'AIPAC peut s'appuyer sur un Congrès réceptif et sur des millions de donateurs, B'nai Brith opère dans un système parlementaire où l'accès au pouvoir passe par le parti au gouvernement bien plus que par les lobbies extraparlimentaires.

L'alliance se structure autour de figures clefs dont les réseaux transcendent la frontière canado-américaine : Charles McVety, président de CUFI-Canada, et John Tweedie, à la tête de Christians for Israel dans les deux pays⁷⁹. Les deux hommes se situent à l'extrémité dispensationaliste du large spectre évangélique canadien : Tweedie ouvertement, à travers son émission *Israel : The Prophetic Connection* ; McVety institutionnellement, à travers le Canada Christian College⁸⁰. Mais en contexte canadien, où le langage prophétique passe mal dans

l'espace public, le registre dominant reste celui de la « clarté morale » et des « valeurs civilisationnelles ». Le sionisme chrétien canadien ne réplique pas le modèle américain : il s'enracine dans une culture politique propre, héritière du loyalisme britannique et du protestantisme des Prairies, un registre que Harper perfectionnera une fois au pouvoir.

Le contexte international de l'après-11 septembre 2001 accélère ce rapprochement. La « guerre contre le terrorisme » lancée par Washington fournit au sionisme chrétien canadien un cadrage sécuritaire qui complète et parfois supplante le cadrage prophétique. Le refus du Canada de Jean Chrétien, Premier ministre, de participer à l'invasion de l'Irak en mars 2003 est perçu par les milieux conservateurs et évangéliques comme une trahison de l'alliance occidentale⁸¹. Pour Harper et ses partisans, cette décision confirme la nécessité d'un changement de cap radical en politique étrangère : le Canada doit cesser de jouer les « médiateurs honnêtes » pour affirmer des « positions de principe » – au premier rang desquelles le soutien sans réserve à Israël. Dès 2003, dans un discours-programme devant le réseau conservateur Civitas, Harper appelle à « redécouvrir le bon agenda » et place la « clarté morale » face au mal au cœur de sa vision politique ; un cadrage qui puise autant dans le conservatisme moral évangélique que dans le néoconservatisme américain.

L'élection fédérale de janvier 2006, qui porte Harper au pouvoir à la tête d'un gouvernement minoritaire, inaugure une nouvelle ère. Le premier geste diplomatique du nouveau gouvernement est symptomatique : en mars 2006, Ottawa réagit à la victoire du Hamas aux élections législatives palestiniennes en devenant le premier pays occidental coupant toutes les aides à l'Autorité palestinienne, avant même que Washington ne prenne une mesure similaire. Sous Harper, le Canada ne se contente plus de suivre les États-Unis sur la question israélo-palestinienne ; il les précède.

La trajectoire qui mène de Corneille à Harper dessine un arc dont la cohérence ne doit pas masquer les ruptures. Corneille opère au sein du Parti libéral, dans la tradition du dialogue judéo-chrétien et du partenariat avec les organisations juives canadiennes – un modèle hérité de l'après-guerre dans lequel le chrétien sert de relais et de caution morale. Harper incarne une convergence d'un autre type : non plus le partenariat vertical entre un individu chrétien et un *establishment* juif, mais l'alliance horizontale entre un conservatisme évangélique autonome et les milieux juifs conservateurs eux-mêmes radicalisés. Les deux hommes partagent le même objectif – un Canada inconditionnellement aligné sur Israël –, mais les moyens, les réseaux et les

registres argumentatifs diffèrent du tout au tout. Cette mutation, de l'engagement individuel à l'infrastructure partisane, constitue la spécificité canadienne du sionisme chrétien dans la période 1979-2006.

La comparaison avec les États-Unis éclaire cette spécificité. Là où le sionisme chrétien américain s'est constitué en force autonome, capable de peser sur la politique étrangère de l'extérieur, le sionisme chrétien canadien reste tributaire de la conquête du pouvoir partisan. Le mouvement ne peut s'exprimer pleinement qu'en accédant au cœur même de l'Exécutif – ce qui explique pourquoi l'élection de Harper marque un basculement d'une ampleur inédite. Ses conséquences diplomatiques – les votes à l'Assemblée générale des Nations Unies, le discours devant la Knesset, l'isolement du Canada sur la scène internationale – seront examinées au chapitre suivant, parallèlement à la trajectoire américaine qui, de Bush fils à Trump, portera le sionisme chrétien au sommet du pouvoir exécutif⁸².

1. Sur l'affaire des AWACS et la réaction de Falwell, voir Stephen SPECTOR, *Evangelicals and Israel*, pp. 127-128.

2. Mark M. HANNA, « Israel Today : What Place in Prophecy ? », *Christianity Today* 26, 22 janvier 1982.

3. Jerry FALWELL, « Jerry Falwell Objects », *Christianity Today* 26, 22 janvier 1982. Sur le caractère historiquement construit du soutien évangélique, voir : Walker ROBINS, *Between Dixie and Zion*.

4. Voir Ze'ev SCHIFF et Ehud YA'ARI, *Israel's Lebanon War*, New York, Simon & Schuster, 1984.

5. Grace HALSELL, *Prophecy and Politics : Militant Evangelists on the Road to Nuclear War*, Westport, Lawrence Hill & Co., 1986. Halsell participa à deux tournées organisées par Falwell en Terre sainte en tant qu'observatrice-participante. La scène avec Arens est rapportée dans le compte rendu du *Washington Report on Middle East Affairs*, 8 septembre 1986, p. 15.

6. Mark A. NOLL, *The Scandal of the Evangelical Mind*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 167.

7. Gerald R. McDERMOTT (éd.), *The New Christian Zionism : Fresh Perspectives on Israel and the Land*, Downers Grove, IVP Academic, 2016. Cet ouvrage collectif, qui réunit des théologiens évangéliques et réformés, constitue la principale tentative académique de fonder un sionisme chrétien postdispensationaliste. McDermott y défend personnellement la thèse d'une élection permanente d'Israël fondée non sur la prophétie apocalyptique mais sur l'ecclésiologie paulinienne. Il convient de noter qu'il est lui-même avocat du courant qu'il étudie – professeur au Jerusalem Seminary – et non un observateur extérieur.

8. Sur la distinction entre soutien conditionnel et inconditionnel, voir *supra*, chapitre 7. Geoffrey P. LEVIN, *Our Palestine Question : Israel and American Jewish Dissent, 1948-1978*, New Haven, Yale University Press, 2024.

9. Mont du Temple. Sur le HaMakhteret HaYehudit, voir Ehud SPRINZAK, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, New York, Oxford University Press, 1991, chap. 5-6. Condamnés à de lourdes peines, les membres du réseau furent tous libérés avant la fin des années 1990.

10. Shalom GOLDMAN, *Zeal of Zion*, pp. 258-282. Sur le financement évangélique des implantations, voir aussi Donald E. WAGNER, « Evangelicals and Israel ».

11. Samuel GOLDMAN, *God's Country*, pp. 168-169. Goldman met en lumière cette distinction fondamentale entre discours public et discours réservé.

12. *Ibid.*, p. 168.

13. Sur la distinction entre eschatologie « froide » et « chaude », voir Motti INBARI et Kirill M. BUMIN, *Christian Zionism in the Twenty-First Century : American Evangelical Opinion on Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2024, pp. 29-31.

14. Tim LAHAYE, *The Coming Peace in the Middle East*, Grand Rapids, Zondervan, 1984, cité dans Samuel GOLDMAN, *God's Country*, pp. 168-169.

15. *Ibid.*, p. 169.

16. *Ibid.*, pp. 169-170.

17. *Ibid.*

18. Colin CHAPMAN, *Whose Promised Land ? Israel or Palestine ?*, Oxford, Lion Publishing, 1993, p. 280. Chapman, théologien et missiologue anglican, a passé l'essentiel de sa carrière au Proche-Orient.

19. L'expression est d'Elias SANBAR, *Figures du Palestinien : identité des origines, identité de devenir*, Paris, Gallimard, (2004) 2024². Voir aussi ID., *La Palestine expliquée à tout le monde*, Paris, Seuil, (2013) 2025².

20. Jean-Pierre FILIU, *Comment la Palestine fut perdue*, chap. 8.

21. Sur Richard Land et la SBC, voir Caitlin CARENEN, *The Fervent Embrace*. Voir aussi Daniel G. HUMMEL, *Covenant Brothers*.

22. Dès 1987, l'AIPAC comptait parmi ses 55 000 membres donateurs entre 3 et 10 % de « fondamentalistes chrétiens attachés pour des raisons bibliques à l'existence d'Israël » (Serge HALIMI, « Le poids du lobby pro-israélien aux États-Unis », *Le Monde diplomatique*, août 1989, pp. 14-15, note 1, d'après le *Wall Street Journal* du 24 juin 1987). Le chiffre est modeste, mais le fait même de sa mention – reléguée en note de bas de page d'un article qui consacre deux pages entières au lobby sans jamais nommer le sionisme chrétien dans le corps du texte – est un symptôme de l'invisibilité du phénomène dans le regard français de l'époque.

23. Ian E. VAN DYKE, *Rapture and Realignment. The New Christian Right and American Conservative Views of Israel*, M.A. thesis, Ohio University, 2016, pp. 72-78.

24. Jesse HELMS, « Helms on the Mideast », *Policy Review* 31, hiver 1985, cité dans Ian E. VAN DYKE, *Rapture and Realignment*, p. 74.

25. Grace HALSELL, citée dans Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 170.

[26.](#) Ibid.

[27.](#) Ibid., p. 171.

[28.](#) Victoria CLARK, *Allies for Armageddon : The Rise of Christian Zionism*, New Haven, Yale University Press, 2007, pp. 221-223. Reed, ancien doctorant en histoire à l'Université Emory (Atlanta), avait 28 ans lors de sa nomination. Sur la restructuration de la droite chrétienne après 1989, voir aussi Daniel K. WILLIAMS, *God's Own Party*, chap. 10-11.

[29.](#) Ralph REED, *Active Faith : How Christians Are Changing the Soul of American Politics*, New York, Free Press, 1996, p. 105. Sur le rôle de la Christian Coalition dans le lobby pro-israélien, voir Caitlin CARENEN, *The Fervent Embrace*, chap. 7.

[30.](#) Samuel P. HUNTINGTON, « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs* 72(3), été 1993, pp. 22-49, repris dans *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996. Pour une critique de la réception évangélique de Huntington, voir Motti INBARI et Kirill M. BUMIN, *Christian Zionism in the Twenty-First Century*, pp. 35-38.

[31.](#) Victoria CLARK, *Allies for Armageddon*, pp. 230-240. Voir aussi Donald E. WAGNER, « Evangelicals and Israel », pp. 1020-1026. La première conférence sioniste chrétienne de San Antonio (1992) fut organisée par David Allen Lewis.

[32.](#) Sur Ted Beckett et les Christian Friends of Israeli Communities (CFOIC), voir Shalom GOLDMAN, *Zeal of Zion*, pp. 270-275. Goldman documente le financement direct de colonies par des donateurs évangéliques via CFOIC.

[33.](#) Sur les Accords d'Oslo, voir Avi SHLAIM, *The Iron Wall : Israel and the Arab World*, New York, Norton, 2000, chap. 12. Pour le contexte de la cérémonie à la Maison-Blanche, voir Jean-Pierre FILIU, *Main basse sur Israël*, pp. 200-203.

[34.](#) Sur la réaction évangélique à Oslo, voir Samuel GOLDMAN, *God's Country*, pp. 175-178.

[35.](#) Donald E. WAGNER, *Anxious for Armageddon : A Call to Partnership for Middle Eastern and Western Christians*, Scottsdale, Herald Press, 1995.

[36.](#) Sur la théologie palestinienne de la libération, voir Naim ATEEK, *Justice and Only Justice : A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis Books, 1989. Le document *Kairos Palestine : Un moment de vérité* (2009), signé par treize Églises et organisations chrétiennes de Palestine, prolonge cette critique en qualifiant le sionisme chrétien de « corruption théologique et morale ». Sa réception en milieu francophone a été portée notamment par le réseau Chrétiens de la Méditerranée – le réseau citoyen des acteurs de paix (fondé en 2005, parrainé par Pax Christi et l'Œuvre d'Orient). Sur l'analyse de la théologie palestinienne de la libération comme réponse dialectique au sionisme chrétien, voir *infra*, chapitre 9, pp. 350-351. Voir aussi Ronald J. SIDER (éd.), *The Spiritual Danger of Donald Trump : 30 Evangelical Christians on Justice, Truth, and Moral Integrity*, Eugene, Cascade Books, 2020, pour l'héritage de cette tradition critique.

[37.](#) Daniel G. HUMMEL, *Covenant Brothers*, pp. 240-250. Hummel offre l'analyse la plus détaillée de la conférence « Towards a New Alliance » et de ses suites. L'événement, que le rabbin Lapin qualifia d'« appel aux armes – pas un colloque académique », fut le

premier à réunir de manière programmatique les figures des deux conservatismes.

[38.](#) Sur la première Evangelical-Jewish Leadership Conference, voir le rapport de Jews For Racial & Economic Justice (JREJ), *The New Jewish Right. Some Key Institutions and Individuals and Their Ties to the Christian Right*, 1995. AJCAD, Stephen Scheinberg papers, box 3, file 26, « Jewish Right ». Ce rapport détaille la liste des participants et cite : Suzanne FIELDS, « Jews, Conservative Christians Defuse War of Words », *Washington Times*, 2 janvier 1995 ; Ira RIFKIN, « Jews, Christian Conservatives Tone Down Rhetoric », *Los Angeles Times*, 3 décembre 1994. Sur Eckstein et l'IFCJ, voir Zev CHAFETS, *The Bridge Builder : The Life and Continuing Legacy of Rabbi Yechiel Eckstein*, New York, Sentinel, 2015.

[39.](#) Sur Toward Tradition et le budget de l'organisation, voir le rapport JREJ qui précise le passage de 125 000 dollars en 1991 à 400 000 dollars en 1994. Sur les ambivalences de l'alliance vue du côté juif, voir Zev CHAFETS, *A Match Made in Heaven : American Jews, Christian Zionists, and One Man's Exploration of the Weird and Wonderful Judeo-Evangelical Alliance*, New York, HarperCollins, 2007.

[40.](#) La formule, souvent attribuée au journaliste Yossi Klein Halevi, circule sous plusieurs variantes dans les milieux juifs américains depuis le début des années 1990. Voir Daniel G. HUMMEL, *Covenant Brothers*, p. 252.

[41.](#) Sur le Jerusalem Embassy Act, voir Célia BELIN, *Jésus est juif en Amérique*, pp. 185-190.

[42.](#) Sur les déclarations de Robertson, voir son émission *The 700 Club* du 5 janvier 2006, où il qualifia rétrospectivement l'assassinat de Rabin de châtement divin pour avoir « divisé la terre de Dieu ». Voir Victoria CLARK, *Allies for Armageddon*, pp. 248-249. Abraham Foxman, directeur de l'Anti-Defamation League, qualifia ces propos de « perversion de la religion ».

[43.](#) John HAGEE, *The Beginning of the End : The Assassination of Yitzhak Rabin and the Coming Antichrist*, Nashville, Thomas Nelson, 1996.

[44.](#) Sur la participation du jeune Netanyahou au National Prayer Breakfast in Honor of Israel, voir Shalom GOLDMAN, *Zeal of Zion*, p. 303 et *supra*, p. 284.

[45.](#) Samuel GOLDMAN, *God's Country*, pp. 170-172. Sur l'Accord d'Hébron (15 janvier 1997), voir Avi SHLAIM, *The Iron Wall*, chap. 13.

[46.](#) Sur l'échec de Camp David II, voir Robert MALLEY et Hussein AGHA, « Camp David : The Tragedy of Errors », *The New York Review of Books*, 9 août 2001. Stephen SPECTOR, *Evangelicals and Israel*, chap. 8-9, montre que les leaders sionistes chrétiens ne percevaient pas l'échec comme une occasion manquée, mais comme la confirmation que Jérusalem ne pouvait faire l'objet d'aucun partage de souveraineté.

[47.](#) Victoria CLARK, *Allies for Armageddon*, pp. 255-260. Voir aussi Caitlin CARENEN, *The Fervent Embrace*, chap. 7.

[48.](#) George W. BUSH, *A Charge to Keep*, New York, William Morrow, 1999, pp. 136-139.

[49.](#) Sur le rôle du cadrage anticomuniste comme matrice de l'anti-islamisme évangélique, Ian E. VAN DYKE, *Rapture and Realignment*, pp. 89, 107-108 et

« Conclusion », pp. 112-113.

[50.](#) Jerry Falwell, interview par Bob Simon, CBS, *60 Minutes*, 6 octobre 2002. Pat Robertson, *The 700 Club*, Christian Broadcasting Network, à plusieurs reprises à l'automne 2002. Franklin Graham, interview NBC *Nightly News*, 16 novembre 2001. Voir aussi Nancy GIBBS et Michael DUFFY, *The Preacher and the Presidents : Billy Graham in the White House*, New York, Center Street, 2007, épilogue.

[51.](#) Ian E. VAN DYKE, *Rapture and Realignment*, p. 89 et « Conclusion », pp. 112-113. Van Dyke montre comment Falwell assimilait l'islam à une menace « totalitaire » en des termes structurellement identiques à ceux employés contre le communisme soviétique. Voir aussi Stephen SPECTOR, *Evangelicals and Israel*, chap. 10-12.

[52.](#) James INHOFE, « Peace in the Middle East », discours au Sénat des États-Unis, 4 mars 2002, *Congressional Record*, 107^e Congrès, 2^e session, vol. 148, pp. S1474-S1477. Samuel GOLDMAN ouvre *God's Country* par cette scène (pp. 1-2).

[53.](#) Sur la campagne anti-Road Map, voir Célia BELIN, *Jésus est juif en Amérique*, pp. 210-215. L'expression « covenant with death » est une allusion à Ésaïe 28,15-18. Voir aussi Victoria CLARK, *Allies for Armageddon*, p. 270.

[54.](#) Sur la rencontre avec Rice et Abrams (juillet 2003), voir Célia BELIN, *Jésus est juif en Amérique*, pp. 212-214. Samuel GOLDMAN, *God's Country*, p. 174, observe qu'« aucune enquête n'a démontré que ces stratégies aient dévié la politique étrangère américaine loin de son cours récent ». Sur la thèse du « lobby israélien », John MEARSHEIMER et Stephen WALT, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, qui sous-estiment le poids autonome du mouvement chrétien sioniste.

[55.](#) International Christian Embassy Jerusalem (ICEJ), communiqué de presse, 2004, cité dans Mark G. GRZEGORZEWSKI, « The Christian Zionist Lobby and U.S.-Israel Policy », M.A. thesis, University of South Florida, Tampa, 2010, p. 66. Sur l'opposition évangélique au retrait de Gaza, Victoria CLARK, *Allies for Armageddon*, pp. 275-280.

[56.](#) Pat ROBERTSON, *The 700 Club*, Christian Broadcasting Network, 5 janvier 2006. Voir « Robertson Suggests God Smote Sharon », *The Washington Post*, 6 janvier 2006. Abraham Foxman, cité dans Victoria CLARK, *Allies for Armageddon*, pp. 282-284.

[57.](#) John HAGEE, *Final Dawn over Jerusalem*, Nashville, Thomas Nelson, 1998, p. 9.

[58.](#) Voir Victoria CLARK, *Allies for Armageddon*, pp. 285-295.

[59.](#) Motti INBARI et Kirill M. BUMIN, *Christian Zionism in the Twenty-First Century*, p. 13, confirment que dans les cercles les plus activistes, le sionisme chrétien contemporain est moins affaire de théologie apocalyptique ou d'évangélisation que d'un ensemble d'arguments politiques, historiques et théologiques en faveur de l'État d'Israël fondés sur la solidarité mutuelle.

[60.](#) John HAGEE, *In Defense of Israel*, Lake Mary (FL), FrontLine, 2007.

[61.](#) « McCain Rejects Hagee Backing as Potential Political Liability », *The New York Times*, 23 mai 2008.

[62.](#) Ian E. VAN DYKE, *Rapture and Realignment*, « Conclusion », pp. 112-113 ; Daniel G. HUMMEL, *Covenant Brothers*, « Conclusion ».

[63.](#) Roland de Corneille (1927-2014), né à Lausanne (Suisse), ordonné prêtre

anglican à Toronto en 1953, fut élu député libéral d'Eglinton-Lawrence en 1979. Il fut réélu en 1980 et 1984 avant sa défaite à l'investiture en 1988. Pour une synthèse, voir Laurent TESSIER, « Le sionisme chrétien au Canada (1859-2015) », thèse de doctorat, EPHE-PSL/Université de Montréal, 2024, chap. 5.

64. Chambre des communes du Canada, *Débats*, années 1980-1985. Sur la politique étrangère de Trudeau au Proche-Orient, voir David TARAS et David H. GOLDBERG, *The Domestic Battleground : Canada and the Arab-Israeli Conflict*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1989.

65. Rapport interne du CIC, 1982, BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 30, « Canada-Israel Committee. 1980-1987 ». Sur le CIC, voir Zachariah KAY, *The Diplomacy of Prudence : Canada and Israel, 1948-1958*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1996.

66. Voir Ben KAYFETZ, « Official Status Given to the Formation of a Canada-Israel Parliamentary Friendship Group », *JTA Daily News Bulletin*, 18 novembre 1981, p. 3 ; « Community Information Forum. Lebanon : Eye Witness Account », *The Canadian Jewish News*, 7 octobre 1982. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 30, « Canada-Israel Committee. 1980-1987 ».

67. Sur l'épisode de la motion « Islam » et ses suites, voir les échanges conservés dans BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 30, « Canadian Zionist Federation. 1980-1981 ». La lettre du rabbin Erwin Schild à Roland de Corneille, 3 février 1981, et celle de Max Goody, 8 février 1981, figurent dans le même dossier.

68. Sur la réception canadienne de la guerre du Liban de 1982, voir David TARAS et David H. GOLDBERG, *The Domestic Battleground*, chap. 6-8 ; Roland de CORNEILLE, « PLO terror sparked formation of “Christian Gangs” », *The Canadian Jewish News*, 7 octobre 1982, p. 10 ; « Shake hands with Arafat », *The Anglican*, octobre 1982, p. 3. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 30, « Canada-Israel Committee. 1980-1987 ». Sur le refus du *Toronto Star*, voir BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 36, « Toronto Star – Distortions in Reporting and Refusal to Correct. 1982 ». Sur la prudence du CIC, voir la lettre de Harold Buchwald, CIC, à Roland de Corneille, 12 octobre 1982, BAC, *ibid.*

69. Lettre « personnelle et confidentielle » de Roland de Corneille à Allan J. MacEachen, vice-premier ministre et secrétaire d'État aux Affaires extérieures, 4 novembre 1983. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 36, « Allan J. MacEachen and the Middle East. 1983-1984 ». MacEachen avait déclaré, à l'issue d'un déplacement au Moyen-Orient, que les Palestiniens avaient droit à une patrie et qu'Ottawa était prêt à dialoguer avec l'OLP. Voir « Jews “upset” at Ottawa », *The Toronto Star*, 5 novembre 1983.

70. Lettre de Roland de Corneille à ses amis, 15 novembre 1983. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 36, « Allan J. MacEachen and the Middle East. 1983–1984 ». Sur le silence montréalais, voir « MP “shocked” by quiet response to MacEachen remarks. Montreal Jews are chastised for lack of action », *The Canadian Jewish News*, 1^{er} décembre 1983, p. 3.

71. « Two Liberal MPs clash over Israeli raid on PLO », *The Gazette*, 4 octobre 1985. BAC, Roland de Corneille Papers, MG31 F 16 V 35, « P.L.O and Terrorism. 1979-1986 ».

72. « Eglinton-Lawrence Liberals choose Volpe. MP de Corneille loses nomination », *The Canadian Jewish News*, 5 mai 1988 ; « Ethnic Liberals spark vicious nomination battles in Ontario », *The Gazette*, 23 juillet 1988. Corneille tenta un retour en politique en 1993, sans succès. Il est décédé le 30 décembre 2014. Voir Fred LANGAN, « Roland de Corneille ».

73. Preston MANNING, *Think Big : My Adventures in Life and Democracy*, Toronto, McClelland & Stewart, 2002. Sur le Reform Party, voir : Trevor HARRISON, *Of Passionate Intensity : Right-Wing Populism and the Reform Party of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

74. La tradition évangélique albertaine n'est pas exempte d'ambiguïtés : le mouvement du Crédit social d'Aberhart et de Manning a abrité, dans les années 1930-1940, une propagande antisémite virulente. Manning père finit par purger le mouvement de ses éléments antisémites en 1947-1948. Sur ce sujet, voir Janine STINGEL, *Social Discredit : Anti-Semitism, Social Credit, and the Jewish Response*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000 ; David R. ELLIOTT et Iris MILLER, *Bible Bill : A Biography of William Aberhart*, Edmonton, Reidmore Books, 1987.

75. Clark BANACK, *God's Province : Evangelical Christianity, Political Thought, and Conservatism in Alberta*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2016 ; Lloyd MACKEY, *The Pilgrimage of Stephen Harper*, Toronto, ECW Press, 2005, p. 73.

76. Sur la transformation du Reform Party en Alliance canadienne et le leadership de Stockwell Day, voir Tom FLANAGAN, *Waiting for the Wave : The Reform Party and the Conservative Movement*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.

77. John IBBITSON et Darrell BRICKER, *The Big Shift : The Seismic Change in Canadian Politics, Business, and Culture and What It Means for Our Future*, Toronto, HarperCollins, 2013.

78. B'nai Brith Canada, « Canadian Christians and Jews Announce New Strategic Alliance », communiqué de presse, 13 juin 2002. Archives juives canadiennes Alex Dworkin (AJCAD), Stephen Scheinberg papers, Box 4, file 2, « B'nai Brith ». Sur le virage conservateur de B'nai Brith Canada sous la direction de Frank Dimant, voir Laurent TESSIER, *Le sionisme chrétien au Canada (1859–2015)*, chap. 6, III.1.

79. Charles McVety, fils de l'évangéliste Elmer S. McVety, devint président du Canada Christian College de Toronto en 1993 et prit la tête de CUFI-Canada lors de sa fondation par Hagee en 2006. John Tweedie, né en Irlande du Nord, migré au Canada en 1967, fut pasteur en Alberta, en Colombie-Britannique et en Ontario avant de fonder Christians for Israel Canada en 1997 ; il occupa simultanément la présidence de C4i Canada et de C4i America. Le Canada Christian College lui décerna un doctorat honorifique en 2007. Sur McVety, voir Marci McDONALD, *The Armageddon Factor : The Rise of Christian Nationalism in Canada*, Toronto, Random House, 2010, chap. 7-8. Sur les documentaires consacrés à la droite religieuse au Canada : Brigitte BUREAU et Sylvie

ROBILLARD (réal.), « À la droite de Harper », émission *Enquête*, Radio-Canada, 10 février 2011 ; John KALINA (réal.), « La droite religieuse au Canada », émission *Zone doc*, Radio-Canada, 12 février 2015.

80. Merkley, professeur d'histoire émérite à la Carleton University d'Ottawa, luthérien évangélique, servit de conseiller aux relations avec les sionistes juifs canadiens d'abord auprès de Day (2000-2002), puis de Day reconverti en porte-parole aux Affaires étrangères (2004-2010). Son engagement au sein de l'ICEJ complétait cette fonction. Paul Charles MERKLEY, *The Politics of Christian Zionism, 1891-1948*, London, Frank Cass, 1998 ; ID., *Christian Attitudes towards the State of Israel*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2001. Un article éclaire rétrospectivement ses positions : Paul C. MERKLEY, « Reversing the Poles : How the Pro-Israeli Policy of Canada's Conservative Government May Be Moving Jewish Voters from Left to Right », *Jewish Political Studies Review* 23(1-2), 13 avril 2012, où il analyse comment la politique pro-israélienne du gouvernement conservateur pouvait déplacer l'électorat juif canadien de la gauche vers la droite.

81. Sur la décision canadienne concernant l'Irak, voir Jean-Christophe BOUCHER et Kim Richard NOSSAL, *The Politics of War : Canada's Afghanistan Mission*, Vancouver, UBC Press, 2017. Sur la politique étrangère de Harper avant son accession au pouvoir, voir Adam CHAPNICK, « A Diplomatic Counter-Revolution : Conservative Foreign Policy, 2006-2011 », *International Journal* 67(1), 2012, pp. 137-154. Sur le discours-programme de Harper devant Civitas (2003), voir Stephen HARPER, « Rediscovering the Right Agenda », *Citizens Centre Report*, 10 juin 2003, pp. 72-77.

82. Ron DART, *Canadian Christian Zionism : A Tangled Tale*, Dewdney (BC), Synaxis Press, 2015 ; Adam CHAPNICK, « A Diplomatic Counter-Revolution », pp. 141-143 ; Jonathan MALLOY, « Stephen Harper, Evangelical Christians, and the Brokerage Tradition in Canadian Politics », APSA 2009 Toronto Meeting Paper.

Chapitre 9

L'apogée disputé : pouvoir exécutif, voix palestiniennes et expansion mondiale (2006-2026)

« Le Canada soutient Israël parce que c'est la bonne chose à faire. C'est là un trait très canadien : faire quelque chose pour la seule raison que c'est juste. »

Stephen Harper, discours devant la Knesset, 20 janvier 2014

« Nous rejetons catégoriquement les doctrines du sionisme chrétien comme une fausse doctrine. [...] C'est ici que nous prenons position. Nous défendons la justice. Nous ne pouvons faire autrement. »

Patriarches et chefs des Églises de Jérusalem, Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien, 22 août 2006

Chaque année depuis 1981, la Cornerstone Church de San Antonio se transforme pour accueillir des milliers de fidèles : son pasteur, John Hagee, y préside ses « nuits d'hommage à Israël ». En février 2006, Hagee, dont le chapitre précédent a retracé l'ascension, franchit le pas : il réunit plusieurs centaines de leaders chrétiens pour fonder Christians United for Israel. CUFI allait devenir la plus grande organisation pro-israélienne des États-Unis – revendiquant plus de dix millions de sympathisants, davantage que la totalité de la population juive américaine.

Six mois plus tard, le 22 août, à Jérusalem, quatre des plus hautes autorités ecclésiastiques de Terre sainte – le patriarche latin Michel Sabbah, l'archevêque syriaque orthodoxe Swerios Malki Mourad, l'évêque anglican Riah Abu El-Assal et l'évêque luthérien Munib Younan – signent une Déclaration d'une gravité sans précédent, rejetant « catégoriquement les doctrines du sionisme chrétien en tant que faux enseignement »¹. C'est la première condamnation officielle et collective du mouvement émanant des autorités ecclésiastiques de Terre sainte.

L'année 2006 condense en quelques mois l'apogée et la contestation. Le

sionisme chrétien n’a jamais été aussi puissant – et jamais aussi frontalement mis en cause par les chrétiens mêmes de la terre qu’il prétend défendre. Ce qui change radicalement après 2006, et plus encore après 2016, ce n’est pas l’existence du lobbying évangélique ou de la résistance palestinienne prises séparément, mais leur déploiement simultané et à une échelle inédite – auquel s’ajoute un phénomène que les chapitres précédents n’avaient fait qu’effleurer : l’expansion du mouvement hors de son berceau anglo-saxon, vers l’Afrique, l’Amérique latine et l’Asie. Pour la première fois, les alliés chrétiens du sionisme et leurs homologues messianiques juifs accèdent au pouvoir exécutif en même temps, dans plusieurs pays à la fois.

Le Canada : quand le soutien à Israël devient vocation nationale (2006-2025)

La généalogie albertaine et les précédents libéraux

La victoire de Stephen Harper en janvier 2006 est l’aboutissement du long réalignement électoral retracé au chapitre précédent – d’Aberhart à Preston Manning, du Reform Party à la fusion de 2003. Le « Big Shift »², le réalignement électoral de l’Est vers l’Ouest décrit par Ibbitson et Bricker, a déplacé le centre de gravité politique vers un Ouest canadien imprégné de conservatisme évangélique. Le sionisme chrétien de Harper ne se réduit pas au néoconservatisme américain³ : il a des racines proprement canadiennes, dans le prémillénarisme issu des provinces des Prairies dont on a retracé la généalogie⁴. Harper lui-même, membre de l’Alliance chrétienne et missionnaire – une confession évangélique distincte du pentecôtisme, mais tout aussi attachée à l’inerrance biblique –, incarne ce déplacement sans en faire une bannière théologique ostensible⁵.

Il faut noter cependant que la réorientation pro-israélienne des votes canadiens aux Nations Unies avait été amorcée dès la fin de 2004, sous le gouvernement libéral de Paul Martin⁶. Le ministre Pierre Pettigrew justifiait en décembre 2005 ce virage par une dénonciation de la mise en cause systématique d’Israël dans les enceintes onusiennes – le Canada s’abstenant désormais sur des résolutions qu’il approuvait traditionnellement. Le terrain était donc préparé avant Harper : la compétition entre Libéraux et Conservateurs pour capter l’électorat juif de Toronto et Montréal avait engagé une surenchère bipartisane dont Harper allait tirer les conséquences. Ce qu’il inaugure, ce n’est pas le

soutien à Israël en tant que tel, mais sa transformation en marqueur identitaire du projet conservateur. La distance qui sépare Roland de Corneille – sioniste chrétien libéral, homme du dialogue, travaillant seul – du Premier ministre évangélique adossé à des réseaux confessionnels transnationaux mesure l'ampleur du basculement. Le gouvernement Harper (2006-2015) sera qualifié de « l'un des gouvernements les plus sionistes de l'histoire canadienne »⁷.

« J'en porte les cicatrices » : conviction personnelle et intransigeance diplomatique

Comment cette conviction a-t-elle pu devenir l'axe de la politique étrangère canadienne ? Harper n'était pas seul : John Baird, son ministre des Affaires étrangères, Jason Kenney, ministre de l'Immigration puis de la Défense, et un réseau d'organisations confessionnelles portaient le même combat. Mais la radicalité du positionnement tenait à l'homme lui-même, à sa vision du Canada comme nation portée par une vocation morale dans les affaires internationales. Sans lui, l'intransigeance s'est diluée.

Le premier levier est stratégique. On a vu que le soutien à Israël permettait de séduire simultanément deux électorats distincts : quelque 350 000 Juifs canadiens, concentrés dans les circonscriptions clefs de Toronto et Montréal, et 3 millions de chrétiens évangéliques, dont une fraction significative avait intégré le soutien à Israël dans son identité politique. Le deuxième levier est rhétorique : Harper avait compris que le soutien à Israël pouvait être formulé en termes de « clarté morale » dans un espace public canadien enclin aux équivoques. L'intransigeance pro-israélienne projetait dans le monde une certaine idée de la « canadianité » – l'idée, portée avant lui par Monk, Pearson et Corneille, que la vocation du Canada est de défendre ce qui est juste sans en attendre de contrepartie. Mais le mécanisme fonctionne aussi en sens inverse : la politique étrangère, comme l'a montré Saint-Martin, sert de « miroir qui renvoie à la communauté nationale l'image qu'elle se fait d'elle-même » – non pas simple « effet » de la politique intérieure, mais « cause » qui la structure en retour⁸. Le discours fondateur de 2003 devant le *think tank* Civitas a tracé cette voie : Harper y fait de la politique étrangère la projection des valeurs morales du conservatisme canadien⁹. Dans *Right Here, Right Now* (2018), il confirmera cette ligne en la distinguant du populisme trumpien, revendiquant un conservatisme de conviction là où Trump pratique le transactionnalisme¹⁰.

Reste le plus décisif, attesté par plusieurs proches : Harper croyait, au sens

fort du terme, dans la légitimité historique et prophétique de l'État d'Israël. Bruce Carson rapporte que le Premier ministre déclarait devant son caucus qu'il appartenait au Canada de « prendre position contre la destruction d'Israël » et que quiconque s'en trouvait mécontent « n'avait qu'à se taire ou partir ». Harper lui-même a confessé le prix de cette intransigeance : « Je sais, car j'en porte les cicatrices, qu'il est plus facile de laisser faire la rhétorique anti-Israël [...]. Mais tant que je serai Premier ministre, le Canada prendra cette position, quel qu'en soit le prix. »¹¹

Les inflexions diplomatiques en témoignent. La suspension de l'aide à l'Autorité palestinienne dès mars 2006, à la suite de la victoire du Hamas aux élections législatives – avant même Washington ou Bruxelles –, n'était qu'un premier signal. Entre 2006 et 2015, sur 165 résolutions concernant Israël soumises aux Nations Unies, le Canada en rejette 151, s'isolant dans une position que ne partage aucun État occidental hormis les États-Unis. En 2010, cette politique contribue à faire perdre à Ottawa sa candidature au Conseil de sécurité. Louise Blais, alors représentante permanente adjointe, confie rétrospectivement que le Canada était perçu comme « encore plus pro-israélien que les Israéliens », ce qui avait « fait perdre des blocs de votes entiers pour des raisons idéologiques »¹².

Le discours de la Knesset : une polysémie biblique révélatrice

En janvier 2014, Harper livre devant la Knesset le discours le plus explicitement pro-israélien qu'un chef de gouvernement occidental, hors présidents américains, ait prononcé devant le Parlement israélien. La phrase de clôture en donne la clef : « C'est pourquoi, à travers le feu et l'eau, le Canada se tiendra à vos côtés. »¹³

La formule a le plus souvent été rattachée à Ésaïe 43,2 (« Quand tu traverseras les eaux, je serai avec toi »), où Dieu s'adresse à Israël – ce qui placerait le Canada dans le rôle du protecteur divin. Mais la résonance ne s'y épuise pas. Elle fait écho au Psaume 66,12 (« Nous sommes passés par le feu et par l'eau, mais tu nous as fait aboutir à un lieu d'abondance »), où c'est le peuple qui parle de ses épreuves, avec un rappel de la sortie d'Égypte. Elle rejoint surtout la prière de Tashlich, récitée à Rosh Hashanah, qui rappelle que les Juifs ont « bravé le feu et l'eau au long des siècles »¹⁴.

Que l'allusion ait été délibérément tissée ou qu'elle procède de la polysémie naturelle du texte biblique, elle active simultanément des registres qui

s'adressent à des auditoires différents. Pour un chrétien prémillénariste, la promesse divine de protection d'Israël. Pour les députés de la Knesset, la mémoire collective de la persécution surmontée et la liturgie vivante du Nouvel An juif. Harper et les députés entendent la même phrase, mais pas la même promesse : pour les uns, le feu et l'eau annoncent le retour du Christ ; pour les autres, ils célèbrent une résilience millénaire. Cette asymétrie eschatologique – deux fins des temps incompatibles, mais une alliance qui fonctionne précisément parce que la divergence reste implicite –, déjà repérée sous d'autres formes chez Corneille et chez Falwell, opère ici au niveau d'un chef d'État, enveloppé dans le vocabulaire de la gouvernance.

Dans ce discours, Harper soutient que la critique systématique d'Israël s'apparente dans certains cas à une forme d'antisémitisme et que le soutien canadien relève d'un impératif moral qui transcende les calculs diplomatiques. La Christian and Missionary Alliance à laquelle il appartient est officiellement prémillénariste, sans s'inscrire formellement dans le dispensationalisme ; son entourage politique – McVety, Tweedie, les réseaux liés à Hagee – se situe plus clairement dans cette orbite. Aucun journaliste n'a jamais obtenu de Harper une confirmation de ses convictions eschatologiques. La radicalité du positionnement tenait peut-être moins à sa propre théologie qu'à l'infrastructure confessionnelle sur laquelle il s'appuyait.

Son parcours postpolitique éclaire cependant la profondeur de sa conviction. En novembre 2018, il est l'invité d'honneur du gala du Messianic Jewish Bible Institute (MJBI) à Dallas. La présentation qu'en font les organisateurs est révélatrice : après avoir salué en lui le « premier Premier ministre évangélique depuis 1964 » et vanté son gouvernement conservateur, ils précisent que « ce ne sont pas ces choses merveilleuses qui l'ont rendu célèbre sur la scène internationale, c'est son soutien indéfectible à Israël ». Un institut juif messianique célèbre ainsi un dirigeant chrétien non pour sa foi ni pour sa gouvernance, mais pour son engagement pro-israélien. Une fois libéré des contraintes du pouvoir, Harper fréquente les milieux qu'il tenait à distance, signe que son sionisme chrétien relevait d'une conviction profonde, non d'un simple calcul électoral¹⁵.

L'infrastructure confessionnelle décrite au chapitre précédent prospère dans cet environnement. Charles McVety, pasteur médiatique et président de la branche canadienne de CUFI, multiplie ses accès au cabinet ; John Tweedie, pasteur à Brantford (Ontario) et président de Christians for Israel Canada, poursuit le développement de son réseau ; Merkley fournit la caution

académique. L'alliance scellée en juin 2002 entre B'nai Brith Canada et Christians for Israel se révèle pleinement opératoire¹⁶. Leurs Églises ne font pas partie des 3 millions d'évangéliques représentés au sein de l'Alliance évangélique du Canada : elles se situent à l'extrémité fondamentaliste, prémillénariste et dispensationaliste du spectre – trop radicales pour une organisation attachée à un évangélisme modéré. Mais cette infrastructure ancre le soutien à Israël bien au-delà du seul mandat de Harper.

Deux mises au pas : Ottawa et B'nai Brith

L'intransigeance de Harper ne se limite pas à la diplomatie : elle s'exerce aussi sur le terrain intérieur. En 2009, le gouvernement coupe les subventions de Kairos-Canada, coalition œcuménique regroupant les principales Églises canadiennes engagées dans le développement international, que le ministre de l'Immigration Jason Kenney accuse d'antisémitisme et de soutien au BDS (« boycott, désinvestissement et sanctions »). Parallèlement, Droits et Démocratie, organisme fédéral de promotion des droits humains créé par le Parlement en 1988, est déstabilisé par la nomination d'administrateurs proches de la droite pro-israélienne. Le politologue François Audet confirme le caractère systématique du tri : les ONG conformes à l'idéologie dominante ont été financées, « souvent des organisations de l'ouest du pays, souvent religieuses », tandis que celles qui avaient des projets du côté palestinien ont vu leurs financements coupés¹⁷.

Cette même volonté de faire taire la critique d'Israël travaille aussi la communauté juive de l'intérieur. L'alliance entre chrétiens et Juifs conservateurs ne fait pas l'unanimité. Dès septembre 2003, Frank Dimant a donné le ton dans une tribune où il dénonce le « manque de fierté » des Juifs qui ont « naïvement accepté la terminologie des autres » – employant « territoires occupés » pour désigner la Judée-Samarie et alimentant ainsi le « nouvel antisémitisme »¹⁸. Stephen Scheinberg, historien et ancien directeur de la Ligue des droits de l'Homme de B'nai Brith Canada (et successeur de Roland de Corneille à ce poste), se présente ironiquement comme un « nouvel antisémite » et dénonce une attitude qui interdit tout débat. En Israël, la discussion sur la colonisation est ouverte ; elle doit l'être tout autant au Canada.

À partir de 2008, la politisation de l'alliance s'accroît. Dimant s'associe activement avec des évangéliques canadiens proches de John Hagee, en particulier McVety, président de la branche canadienne de CUFI, et Tweedie, président de Christians for Israel Canada. L'alliance déborde d'ailleurs la

question d'Israël : Dimant et ses partenaires évangéliques soutiennent conjointement le Parti conservateur du Canada sur le mariage homosexuel, l'avortement et l'euthanasie. Mais le ciment reste Israël. Comme l'observe Scheinberg, « ces deux groupes alliés sont bien plus liés par la politique israélienne que par celle du Canada »¹⁹. En mars 2008, vingt et un membres de longue date sont déchus de leur statut sans être informés du détail des motifs. Scheinberg dénonce une « purge »²⁰.

Le 8 mai 2008, Harper franchit un seuil. Dans une interview sur CJAD Radio, le jour d'un discours célébrant le 60^e anniversaire d'Israël, il déclare que « dans certains milieux, le sentiment anti-israélien n'est en réalité qu'un voile à peine dissimulé pour le bon vieil antisémitisme », et que certains parlementaires ont « caressé ce type d'opinion » pendant la seconde guerre du Liban – sans jamais les nommer²¹. Scheinberg relève immédiatement le procédé : accuser sans nommer, c'est la méthode McCarthy – celle des listes sans preuves de l'Amérique des années 1950. Dans un éditorial pour Radio Shalom, il dénonce un « maccarthysme diffamatoire » qui révèle « la disposition du Premier ministre à employer les tactiques les plus viles »²². Ni Israël ni la communauté juive canadienne, conclut-il, ne profiteront de cette instrumentalisation. Mais la ligne Dimant l'emporte. Confirmé à la tête de B'nai Brith Canada jusqu'en 2014, il consacre la priorisation du plaidoyer pro-israélien au détriment des missions communautaires de l'organisation, comme si les Juifs canadiens, citoyens à part entière, n'étaient pas aussi concernés par la santé publique, l'environnement ou la gouvernance du pays.

De Harper à Poilievre : héritage institutionnel et sécularisation du sionisme chrétien canadien

La défaite de Harper en 2015 n'efface pas l'infrastructure qu'il laisse derrière lui, mais elle confirme que son intransigeance ne s'est pas institutionnalisée en doctrine d'État. Les organisations – Canada Family Action Coalition, Alliance évangélique du Canada, Christians for Israel, 4MyCanada – continuent indépendamment des alternances. Ses successeurs à la tête du parti, Andrew Scheer (2017-2020) puis Erin O'Toole (2020-2022), maintiennent le positionnement pro-israélien – Scheer promet de reconnaître Jérusalem comme capitale, O'Toole propose des échanges militaires avec Tsahal – sans en faire le vecteur d'une identité forte. Privée de l'homme, l'orientation conserve sa forme mais perd sa substance.

C'est Pierre Poilievre, élu chef du Parti en 2022, qui réactive avec le plus d'intensité la rhétorique harperienne – mais dans un registre plus ouvertement assumé. Là où Harper gardait le silence sur ses convictions religieuses, Poilievre n'hésite pas à prendre la parole dans des synagogues pour y prononcer des discours d'une intensité remarquable. Le 26 mars 2024, il prononce à la synagogue Beth Israel Beth Aaron de Côte Saint-Luc (Montréal) – dans la circonscription libérale de Mount Royal, un choix de terrain qui n'a rien d'anodin – un discours de trente-trois minutes, ponctué d'ovations et nourri d'anecdotes personnelles : ses séjours en Israël plus jeune, un kibboutz près d'Ein Gedi, un shabbat à Betar, des missiles du Hezbollah depuis le Golan. Le registre est celui de l'expérience vécue, non de la théologie. La formule centrale en donne la clef : le peuple juif est « le seul peuple qui, dans la même langue, pratique la même foi sur la même terre, dans le même pays, comme il le faisait il y a trois mille ans. C'est un véritable peuple autochtone. »

L'opération rhétorique tient en un geste : reformuler le récit de continuité historico-religieuse fondateur du sionisme chrétien dans le vocabulaire de l'indigénéité – un cadre qui confère, dans le Canada post-Commission de vérité et réconciliation²³, une légitimité difficilement contestable. La déconfessionnalisation est complète : l'argument aboutit à la même conclusion que le dispensationalisme – un lien indéfectible entre le peuple hébreu et sa terre –, mais par la continuité civilisationnelle, non par la promesse divine. Les effets politiques sont identiques : soutien au droit d'Israël à se défendre, refus de toute remise en cause de la souveraineté, appel à couper le financement de l'UNRWA. C'est ce que l'on pourrait appeler un sionisme chrétien sécularisé. Poilievre n'a aucun lien documenté avec des Églises évangéliques ; son discours ne contient aucune allusion scripturaire identifiable. C'est précisément cette absence de soubassement théologique qui rend le cas significatif : l'architecture argumentative du sionisme chrétien fonctionne désormais indépendamment de son moteur eschatologique. La révolution opérée par Harper s'est enracinée dans la culture politique du conservatisme canadien : le soutien inconditionnel à Israël n'est plus le fait d'un homme, mais d'un parti.

La décennie Harper a durablement modifié le positionnement international du Canada. Son héritage reste marqué par l'intransigeance du soutien à Israël, inséparable d'un désengagement de la scène multilatérale qui avait pourtant constitué la marque de la diplomatie canadienne depuis l'après-guerre. L'échec de 2010 au Conseil de sécurité se répète en 2020, confirmant un isolement que la décennie harperienne a installé. De manière révélatrice, les gouvernements

libéraux de Justin Trudeau, sans reprendre le discours moralisateur de Harper, ont maintenu une ligne sensiblement identique sur le fond – continuité que Jocelyn Coulon a documentée dès 2018²⁴. La spécificité canadienne tient à cela : le sionisme chrétien n’y a pu s’exprimer pleinement qu’en conquérant le pouvoir exécutif – là où, aux États-Unis, il s’est doté d’une infrastructure institutionnelle capable de peser sur la politique étrangère de l’extérieur.

Les États-Unis : la machine évangélique (2001-2017)

Si le Canada de Harper illustre comment un leader adossé à des organisations évangéliques peut mettre la politique étrangère au service d’une conviction à la fois religieuse et politique, c’est aux États-Unis que le sionisme chrétien construit son architecture institutionnelle la plus puissante. Le tournant est celui des attentats du 11 septembre 2001. Leur effet le plus durable dans les milieux évangéliques n’est pas conjoncturel mais eschatologique : l’islam remplace le communisme dans le rôle de civilisation ennemie, et le conflit israélo-palestinien se réinterprète comme un front de la guerre de civilisation. Pour des millions d’évangéliques américains, la « guerre contre le terrorisme » et le soutien à Israël deviennent les deux faces d’un même impératif prophétique.

« L’Amérique est une chose que l’on peut faire bouger très facilement »

Cette ferveur n’échappe pas, encore une fois, aux dirigeants israéliens. La lucidité stratégique de Netanyahu sur cette configuration est attestée par un document remarquable. En 2001, filmé à son insu dans la colonie d’Ofra, l’ancien Premier ministre – alors simple citoyen – se confie librement à des familles de colons : « Je sais ce qu’est l’Amérique. L’Amérique est une chose que l’on peut faire bouger très facilement, la faire bouger dans la bonne direction. » Puis il se vante d’avoir vidé les Accords d’Oslo de leur substance durant son premier mandat. La vidéo, diffusée en 2010 par la Chaîne 10 israélienne, confirmait que Netanyahu ne croyait ni aux Palestiniens comme partenaires, ni à la possibilité d’un accord, et considérait Washington comme acquis d’avance²⁵.

Ce document de 2001, vu avec le recul de deux décennies, éclaire la stratégie de longue durée que Netanyahu déploiera vis-à-vis des milieux évangéliques américains. Si « l’Amérique est une chose que l’on peut faire bouger facilement », les sionistes chrétiens en sont le levier le plus fiable : une base de

soutien que ni les hésitations des administrations successives, ni les pressions diplomatiques, ni les critiques des organisations juives libérales ne peuvent entamer. La stratégie de Netanyahu consiste précisément à cultiver les évangéliques américains comme contrepoids permanent aux oscillations de la politique officielle.

L'infrastructure évangélique sous Bush et la parenthèse Obama

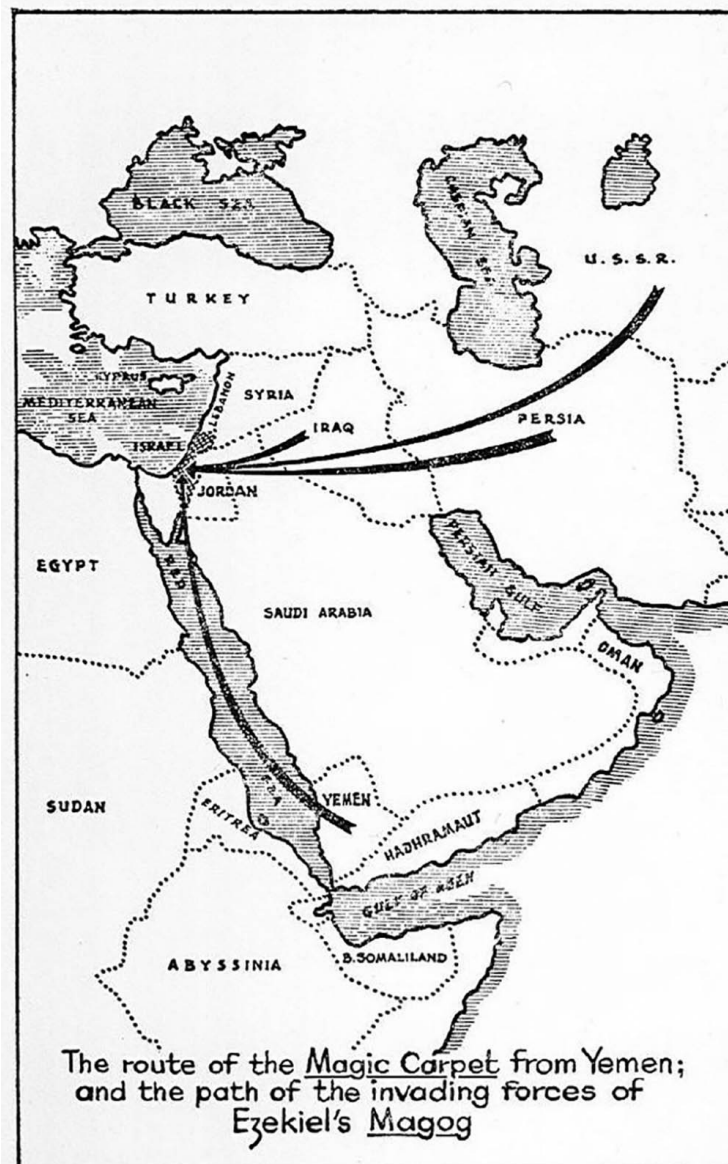
George W. Bush est le premier président *born again* à la Maison-Blanche. Converti en 1985 après des entretiens privés avec Billy Graham à Kennebunkport, il voit en Jésus non seulement le fils de Dieu, mais son « philosophe préféré ». Selon les enquêtes de sortie des urnes, quatre de ses électeurs sur dix sont des évangéliques. Les attentats du 11 septembre 2001 légitiment leur rhétorique au plus haut niveau : Falwell, Robertson et Franklin Graham, fils de Billy, rivalisent de déclarations incendiaires contre l'islam. L'expression « axe du mal », forgée pour le discours sur l'état de l'Union de janvier 2002, résulte d'une collaboration entre le rédacteur David Frum, qui pensait en termes historiques, et le *speechwriter* en chef Michael Gerson, évangélique convaincu, qui imposa le vocabulaire théologique : la formule frappe l'Europe mais résonne en Amérique, où elle active l'archétype puritain de la division morale du monde – et désigne les ennemis directs d'Israël²⁶. En avril 2002, après la réoccupation de la Cisjordanie par Sharon, la droite chrétienne et le lobby pro-israélien mobilisent conjointement plus de 100 000 personnes à Washington pour un rassemblement massif de soutien à Israël²⁷. Pourtant, la politique étrangère de Bush poursuit sur Israël les mêmes objectifs que celle de Clinton – coopération sécuritaire, liens économiques, règlement à deux États. La force des sionistes chrétiens est ailleurs : dans leur capacité de mobilisation électorale²⁸. C'est dans ce climat que Hagee fonde CUFI en 2006, transformant un soutien diffus en machine de lobbying structurée. Netanyahu, qui connaît Hagee depuis 1985 et entretient ces réseaux depuis le Jonathan Institute de 1979 et les petits déjeuners de prière des années 1980, s'adressera régulièrement lors de sommets de l'organisation, déclarant aux participants : « *We have no better friends on earth than you.* »²⁹

L'élection de Barack Obama en novembre 2008 ouvre une parenthèse hostile aux yeux des sionistes chrétiens – non pas hostile à Israël comme État, mais à leur vision de la géographie sacrée. Un discours à l'Université du Caire le 4 juin 2009 cristallise l'opposition : Obama y relie la légitimité d'Israël à la Shoah

plutôt qu'à la promesse divine de la Terre – en d'autres termes, il fonde l'État juif sur l'histoire, non sur la Bible, ce qui sape le cœur même de l'argumentaire sioniste chrétien. La pression américaine sur le gel des colonies et les négociations nucléaires avec l'Iran radicalisent le ton. La vague du Tea Party aux élections de mi-mandat de novembre 2010 renforce les relais parlementaires : des figures comme Michele Bachmann mènent campagne contre la Maison-Blanche au nom du soutien à Israël. Lors d'une mission de CUFI à Jérusalem en mars 2012, devant 800 pèlerins et en présence de Netanyahu, Hagee réaffirme que l'alliance divine avec Abraham est éternelle et qu'aucun président américain ne saurait l'abroger³⁰. Netanyahu cultive directement cet électorat – son discours devant le Congrès en mars 2015, à l'invitation du speaker républicain sans l'aval de l'administration, en est la manifestation la plus spectaculaire.

Mais au sein même du camp évangélique, des fissures apparaissent. Des voix commencent à relayer le récit propalestinien au nom de la foi chrétienne. David Brog, alors directeur exécutif de CUFI, met lui-même en garde : « Les jours où l'on pouvait tenir le soutien évangélique à Israël pour acquis sont révolus » ; il faut empêcher la communauté évangélique de « suivre le chemin des protestants *mainline* »³¹. La part des Américains sans affiliation religieuse – 23 % selon le Pew Research Center en 2014 – rivalise désormais avec celle des évangéliques, érodant la base démographique sur laquelle repose l'ensemble de l'édifice.

La campagne contre l'accord sur le nucléaire iranien (JCPOA), conclu en juillet 2015, porte la confrontation entre les sionistes chrétiens et l'administration Obama à son point culminant. CUFI déploie l'intégralité de son réseau : Hagee, qui dénonce l'accord comme une « capitulation » et qui n'a cessé depuis *Jerusalem Countdown* de présenter l'Iran comme la puissance dont l'attaque contre Israël doit déclencher la séquence eschatologique finale, mobilise ses millions de membres contre le vote au Congrès³². L'Iran est pour les sionistes chrétiens bien davantage qu'un rival géopolitique : c'est la Perse d'Esther et d'Ézéchiël, la menace dont la neutralisation conditionne l'accomplissement prophétique.



Cette lecture eschatologique de l'Iran à travers Ézéchiël 38–39 n'est pas un produit de l'après-11 septembre. Publiée en 1957 aux Éditions Zondervan, cette carte prophétique extraite de l'ouvrage de William Lovell Hull illustre la logique du dispensationalisme prémillénariste appliquée à la géopolitique du Moyen-Orient. Hull, directeur de la Zion Christian Mission à Jérusalem et figure représentative du sionisme chrétien dispensationaliste nord-américain, y trace le chemin de l'invasion finale prophétisée par Ézéchiël : la Russie (« U.S.S.R. ») comme puissance du Nord, l'Iran comme premier verrou sur la route, puis l'Irak et le désert jusqu'aux montagnes d'Israël – coalition que le prophète désigne sous le nom de Gog et Magog. La légende annonce « the route of the Magic Carpet from Yemen and the path of the invading forces of Ezekiel's Magog ».

L'Iran y est désigné comme pivot de la menace – non en raison d'une hostilité islamiste, mais uniquement parce que le prophète mentionne la Perse parmi les alliés de Gog. L'URSS figure de même sans aucun commentaire anticommuniste, la guerre

froide restant absente de l'analyse. La lecture prophétique prime sur toute autre grille d'interprétation. Hull avait d'ailleurs développé ce schème dès avril 1955 dans le Foursquare Magazine, grande revue pentecôtiste nord-américaine. Il y observe que la ligne de défense occidentale contre l'URSS, qui s'étend de la Norvège au Pakistan, présente une brèche : l'Iran, lié à Moscou par un accord militaire, ne peut en faire partie. La route prophétique d'Ézéchiél – Russie, Iran, Irak, désert, Israël – coïncide exactement avec ce vide stratégique. Ce n'est pas la prophétie qui s'adapte à la géopolitique : c'est la géopolitique qui vient confirmer ce qu'Ézéchiél avait annoncé. Hagee hérite d'une grille vieille d'un demi-siècle, qu'il transforme en mot d'ordre politique.

La représentation d'Israël a elle-même changé du tout au tout : l'Israël socialiste et pionnier des années 1950 a laissé place à l'allié stratégique des années 1980, qui cède lui-même après le 11 septembre à la démocratie menacée dont le sort est lié à celui de l'Occident – une représentation que les évangéliques saturent d'eschatologie tandis que les libéraux commencent à la contester. La période Bush-Obama dessine ainsi un arc complet : institutionnalisation sous Bush, radicalisation sous Obama par réaction, préparation du terrain pour ce qui s'avérera la rupture la plus spectaculaire de l'histoire du sionisme chrétien américain : l'ère Trump.

Il y a pourtant une ironie dans cet arc. Cette ferveur eschatologique – qui imprègne la représentation d'Israël depuis les années 1980 – repose sur un système théologique, le dispensationalisme, dont la cohérence doctrinale est précisément en recul depuis les années 1950 : contesté de l'intérieur, dilué dans une culture évangélique de masse qui en conserve l'imaginaire sans en assumer la rigueur. C'est ce délestage même qui rend le sionisme chrétien disponible pour le nationalisme chrétien : affranchi de cet ancrage strict, le soutien à Israël devient un marqueur identitaire mobilisable bien au-delà des milieux dispensationalistes – un réflexe politique plus qu'une conviction théologique, et pour cette raison plus difficile à contester et plus aisément récupérable³³.

L'ère Trump : le « vaisseau imparfait » et ses miracles (2017-2026)

Le premier mandat : les « faits accomplis »

La victoire de Donald Trump en novembre 2016 ouvre une configuration inédite. George W. Bush était un des leurs – *born again*, converti par Billy Graham, nourri des Écritures. Trump ne l'est à aucun titre : ni *born again*, ni lecteur de la Bible, ni pratiquant régulier. Mais c'est précisément ce décalage qui

confère à son élection une signification théologique d'un autre ordre. Pour les milieux sionistes chrétiens, Trump est un « vaisseau imparfait » (*imperfect vessel*) – un instrument choisi par Dieu en dépit, ou peut-être à cause, de ses failles morales. La comparaison avec Cyrus le Grand, dont on a vu au chapitre 6 qu'elle structurait déjà le discours sioniste chrétien, prend ici une dimension opératoire : ce n'est plus une figure exégétique appliquée à un souverain du passé, c'est une grille de lecture appliquée en temps réel à un président en exercice par des millions de croyants.

Walker Robins a retracé la généalogie de la figure de Cyrus dans la culture politique américaine, de Truman à Trump³⁴. Avec ce dernier, elle change d'échelle. Mike Evans, fondateur du Friends of Zion Museum à Jérusalem et figure du sionisme chrétien américain, parle d'un « vaisseau imparfait » – formule qui permet de légitimer le soutien à un homme éloigné des valeurs morales évangéliques. Trump ne se compare jamais lui-même à Cyrus ; ce sont les autres qui le font, et ils sont des millions. Pour la Nouvelle Réforme apostolique (NAR), mouvement charismatique en pleine expansion qui postule la reconquête chrétienne des « sept montagnes » de la société – éducation, médias, arts, économie, famille, religion et gouvernement –, Trump est un outil au service de ce projet de domination. Le dominionisme s'y conjugue avec une démonologie qui fait des adversaires politiques les agents du Malin. L'eschatologie centrée sur la restauration d'Israël complète le dispositif : la frange charismatique a su fondre ces trois ressorts en un même programme de conquête du pouvoir³⁵.

La différence avec Truman est décisive : pour ce dernier, l'identification à Cyrus était assumée, revendiquée, intériorisée – elle relevait de l'autobiographie spirituelle. Chez Trump, la comparaison est projetée de l'extérieur : ce sont les pasteurs et les réseaux évangéliques qui investissent le président d'une signification biblique à laquelle il est manifestement étranger. L'instrumentalisation est réciproque – et les évangéliques le savent, mais ils l'acceptent parce que les résultats leur semblent prophétiquement validés. Dans les termes de Samuel Goldman, Truman conjugait prophétie et affinité culturelle. Trump active la prophétie comme jamais, mais sur le mode de l'alliance à l'état pur – transactionnel, stratégique, sans la dimension personnelle de ses prédécesseurs. Le paradoxe est que cette configuration désenchantée produit des résultats plus spectaculaires que toutes les configurations précédentes : ni Truman, ni Wilson, ni même Reagan n'avaient reconnu Jérusalem comme capitale, transféré l'ambassade, reconnu la souveraineté sur le

Golan et suspendu le financement de l'UNRWA³⁶. En octobre 2025, des panneaux géants proclament « Cyrus le Grand est vivant ! » dans les rues de Tel-Aviv. L'initiative n'est pas israélienne mais le fait d'évangéliques américains implantés en Israël : le message vise moins la population locale qu'à flatter Washington – diplomatie symbolique qui révèle à la fois l'influence de ces groupes et la bienveillance des autorités israéliennes à leur égard.

Les décisions s'enchaînent : reconnaissance de Jérusalem comme capitale d'Israël le 6 décembre 2017 ; inauguration de l'ambassade le 14 mai 2018, en coïncidence calculée avec le 70^e anniversaire de la proclamation de l'État d'Israël – Hagee prononce la bénédiction, Robert Jeffress la prière inaugurale ; suspension du financement de l'UNRWA fin août 2018 ; reconnaissance de la souveraineté israélienne sur le Golan syrien en mars 2019 ; présentation du « Deal du Siècle » en janvier 2020 ; Accords Abraham en septembre 2020, que les évangéliques reçoivent comme l'accomplissement de Genèse 12,3.

Le 7 octobre 2023 et le second mandat

L'attaque du Hamas du 7 octobre 2023 fonctionne comme un accélérateur puissant. Pour les dispensationalistes, elle confirme leur lecture prophétique : l'inimitié entre Israël et ses voisins est cosmique, irréductible à la politique ; toute concession territoriale engendre des catastrophes. La réaction de CUFİ est immédiate : les ennemis d'Israël portent seuls la responsabilité, et toute mise en cause de la réponse militaire israélienne s'apparente à de l'antisémitisme. La mémoire de la Shoah est réactivée avec une intensité sans précédent, offrant aux sionistes chrétiens un cadre narratif dans lequel toute critique d'Israël peut être assimilée à une complicité avec le mal absolu³⁷.

Le recours au registre vétérotestamentaire gagne les plus hautes sphères du pouvoir israélien. Le 28 octobre 2023, lors d'une conférence de presse, puis dans une lettre adressée aux soldats le 3 novembre, Netanyahu invoque le commandement de Deutéronome 25,17 : « Souviens-toi de ce que t'a fait Amalek. » Dans le récit biblique, Dieu ordonne à Saül l'anéantissement total des Amalécites – hommes, femmes, enfants, bétail (1 Samuel 15,1-3). En mobilisant cette figure pour qualifier l'ennemi gazaoui, le Premier ministre inscrit l'opération militaire dans le temps long d'un combat cosmique que les dispensationalistes identifient à leur propre grille de lecture. Dans le contexte de l'offensive prolongée sur Gaza et de l'isolement diplomatique croissant d'Israël, les ministres Ben Gvir et Smotrich amplifient cette dynamique. En août 2025, Smotrich annonce que le projet E1 – 3400 logements en Cisjordanie – vise à

« rayer l'État palestinien de l'agenda, non par des slogans, mais par des actes ». Les usages multiples de la figure d'Amalek dans le discours politique israélien montrent que la rhétorique biblique n'est plus un ornement : elle est devenue le vocabulaire opérationnel de la politique d'État. Le sionisme chrétien trouve désormais un écho direct dans le discours officiel des dirigeants d'Israël³⁸.

Lorsque Trump revient au pouvoir en janvier 2025, son administration affiche une densité pro-israélienne jamais atteinte. Mike Huckabee, fraîchement nommé ambassadeur en Israël, pasteur baptiste et militant évangélique, déclare que Trump provoquera des changements de « proportions bibliques ». Le Jerusalem Prayer Breakfast – rassemblement annuel de leaders chrétiens et juifs sionistes, calqué sur le modèle du National Prayer Breakfast – se tient pour la première fois à Mar-a-Lago ; le pasteur Mario Bramnick y proclame que Trump, après avoir été un « Cyrus moderne » lors de son premier mandat, a désormais endossé un « nouveau manteau » – celui de Darius, successeur de Cyrus dans le récit biblique, chargé d'achever ce que le premier avait commencé : l'expansion et la domination israéliennes. En février 2025, Netanyahu rencontre des leaders évangéliques pendant quatre-vingt-dix minutes – il ne rencontre aucun leader juif américain³⁹.

L'escalade de juin 2025 illustre avec une force particulière la fusion entre rhétorique religieuse et action militaire. Le 12 juin, la veille des frappes israéliennes sur l'Iran, Netanyahu est filmé déposant un mot au mur des Lamentations. Sur ce papier figure un verset du livre des Nombres (23,24) : « Voici qu'un peuple se dresse comme une lionne, qu'il surgit comme un lion : il ne se couche pas, qu'il n'ait dévoré sa proie et bu le sang de ceux qu'il a tués. » C'est le chef de l'Exécutif israélien qui sacralise l'acte militaire par un geste liturgique, invoquant un Dieu vengeur et martial à la veille d'une opération susceptible de recomposer l'ensemble du Moyen-Orient⁴⁰. Des Nombres au Deutéronome, d'Esther aux Psaumes, le Premier ministre israélien construit un arsenal scripturaire complet qui établit une continuité entre les ennemis bibliques d'Israël et les adversaires contemporains de l'État hébreu⁴¹.

Le 21 juin, après les frappes conjointes américano-israéliennes sur l'Iran, Trump s'adresse solennellement à la nation : « Je voudrais remercier tout le monde. Et en particulier, Dieu. [...] Que Dieu bénisse le Moyen-Orient. Que Dieu bénisse Israël. Et que Dieu bénisse l'Amérique. » La séquence – Dieu, armée, Moyen-Orient, Israël, Amérique, dans cet ordre – condense l'architecture même du sionisme chrétien telle qu'on l'a décrite au chapitre 8. Le contraste avec les présidences antérieures est saisissant : la dimension intérieure de la foi

qui caractérisait les « Cyrus » précédents a cédé la place à un spectacle théologico-militaire dont l'audience est planétaire.

Cette configuration américaine trouve côté israélien un terrain préparé de longue date. Dès novembre 2022, la formation du gouvernement Netanyahu avec Bezalel Smotrich au ministère des Finances et Itamar Ben Gvir à la Sécurité nationale marque le passage d'un messianisme séculier et volontariste – celui de Ben Gourion, fondé sur la volonté humaine plutôt que sur l'attente d'une intervention divine – à un messianisme apocalyptique, pour lequel l'histoire s'accélère vers son terme prophétique⁴². L'« imprégnation religieuse » de Tsahal, documentée par l'Observatoire international du religieux, prolonge cette évolution dans le domaine militaire. Ce qu'Alain Dieckhoff appelle l'« hétéronomie » – la prééminence d'une loi religieuse tenue pour supérieure sur l'ordre politique démocratique – n'est plus le fait de francs-tireurs isolés : elle est devenue doctrine de gouvernement⁴³.

Pour la première fois, messianistes juifs et sionistes chrétiens accèdent simultanément aux leviers de l'Exécutif. La convergence reste asymétrique : deux eschatologies distinctes, deux Messies attendus – le retour de Jésus pour les uns, la venue du Messie pour les autres. Mais l'asymétrie théologique n'empêche pas la convergence opérationnelle : refus de toute concession territoriale, soutien à la colonisation, rejet de l'État palestinien.

Cette convergence ne fait cependant pas l'unanimité en Israël. Le projet de réforme de la Cour suprême, au début de 2023, a provoqué des manifestations d'une ampleur inédite. Les enquêtes du Israel Democracy Institute indiquent qu'en 2023, 77 % des sionistes religieux privilégient la dimension juive de l'État sur son caractère démocratique – une vision que partagent les sionistes chrétiens, mais contre laquelle des centaines de milliers d'Israéliens sont descendus dans la rue⁴⁴.

Le plan Gaza et le Board of Peace : un siècle après Balfour

C'est dans ce contexte que s'inscrit le projet de Trump pour Gaza – l'événement le plus lourd de sens pour l'histoire du sionisme chrétien depuis 1948. Dès janvier 2025, Trump évoque le déplacement de la population gazaouie vers l'Égypte et la Jordanie et la transformation de Gaza en « Riviera du Moyen-Orient » – déclarations qui donnent leur traduction la plus radicale à une idée traversant le discours sioniste chrétien depuis Blackstone : le territoire de la Terre sainte doit revenir à Israël⁴⁵.

La résolution 2803 du Conseil de sécurité, adoptée le 17 novembre 2025,

entérine l'essentiel du plan en créant un « Board of Peace » placé sous la présidence personnelle de Trump. Le politologue Jean-Paul Chagnollaud observe dans *Le Monde* du 18 février 2026 que le dispositif mis en place dans la bande de Gaza constitue « une tutelle américaine » rappelant le mandat britannique de 1922 – une quasi-annexion par une puissance étrangère, la première depuis un siècle⁴⁶.

L'architecture est révélatrice. Sous le Board of Peace siège le Founding Executive Board comprenant Jared Kushner, Marco Rubio, Steve Witkoff et Tony Blair. Le Gaza Executive Board gère les affaires courantes du territoire. Un « Haut Représentant pour Gaza », Nikolay Mladenov – ancien coordinateur spécial de l'ONU pour le processus de paix –, assure la liaison avec le National Committee for the Administration of Gaza (NCAG). L'ensemble évoque moins une structure multilatérale qu'une administration de tutelle modernisée – ce que confirme l'analyse de Chagnollaud – dans laquelle l'administrateur local rend des comptes non pas à la population administrée mais à un directoire international dominé par les États-Unis et leurs alliés⁴⁷.

Mais le Board of Peace dépasse très vite le cadre de Gaza. Dès le sommet de Davos en janvier 2026, Trump déclare que le Board « ira bien au-delà de Gaza – la paix dans le monde entier ! » et, interrogé sur la possibilité qu'il remplace l'ONU, répond : « Peut-être. L'ONU n'a tout simplement pas été très utile. » Le Board est désormais doté d'un siège permanent à Washington, d'une charte signée par 25 pays fondateurs. Les pays qui souhaitent en devenir membres permanents doivent verser un milliard de dollars dans un fonds contrôlé par Trump. Netanyahu a accepté l'invitation ; les quatre autres membres permanents du Conseil de sécurité – France, Royaume-Uni, Russie, Chine – ont décliné ou temporisent. Le Saint-Siège a décliné l'invitation : le cardinal Pietro Parolin, secrétaire d'État, a déclaré le 17 février que certains points laissaient le Vatican « quelque peu perplexe » et que « c'est avant tout l'ONU qui doit gérer ces situations de crise au niveau international »⁴⁸.

Aucun Palestinien ne siège au Board of Peace. Les promesses affluent – 100 000 logements à Rafah, puis 400 000, trente milliards de dollars d'infrastructures – tandis que les images de Gaza en ruines servent de toile de fond : plus de 72 000 morts selon les données compilées par les Nations Unies, 90 % de la population déplacée, des destructions évaluées à plusieurs dizaines de milliards de dollars. Le rapport des Nations Unies publié le 19 février 2026 conclut que les transferts forcés et la destruction méthodique de quartiers entiers « soulèvent des préoccupations de nettoyage ethnique à Gaza et en

Cisjordanie ». Le Board of Peace tient sa première séance plénière le même jour⁴⁹.

La boucle historique est explicite. Le sionisme chrétien, né dans la Grande-Bretagne victorienne qui rêvait d'une Palestine sous tutelle protestante, trouve un siècle plus tard sa réalisation dans une Palestine sous tutelle américaine. L'acteur a changé, le cadre de légitimation a changé, mais la logique est identique : une nation chrétienne autoproclamée intendante de la Terre sainte. Le 18 février 2026, 85 États condamnent les nouvelles mesures israéliennes d'extension des colonies en Cisjordanie – mais Israël poursuit sa politique avec l'aval de Washington.

La fracture Carlson : l'« America First » contre la croisade globale

Cette apothéose – pour le sionisme religieux, chrétien comme juif – s'accompagne d'une fissure inattendue au sein du monde conservateur américain. Tucker Carlson, dont l'audience dépasse depuis son départ de Fox News celle de la plupart des médias traditionnels, dispose d'une plateforme inédite. À partir d'avril 2024, il entame une série de prises de position qui fracturent la droite sur la question de Gaza. Son entretien de quarante minutes avec le pasteur Munther Isaac de Bethléem, diffusé le 9 avril 2024 sur la plateforme X⁵⁰, introduit dans les sphères conservatrices américaines une voix qui dit que les États-Unis « envoient de l'argent pour opprimer les chrétiens au Moyen-Orient ». En octobre 2025, Carlson qualifie le sionisme chrétien de « dangereuse hérésie » et de « virus mental ».

La réaction est violente dans les cercles sionistes chrétiens : Mike Evans compare les propos de Carlson à ceux du parti nazi, Larry Huch appelle à le réduire au silence. Mais en février 2026, l'ambassadeur Huckabee lui-même accepte de s'asseoir face à Carlson. L'interview, diffusée le 20 février 2026, tourne à l'affrontement. Carlson pousse Huckabee sur Genèse 15 – la promesse divine d'une terre du Nil à l'Euphrate – et lui demande si Israël a droit à l'ensemble de ce territoire. L'ambassadeur répond : « Ça ne me dérangerait pas qu'ils prennent tout » (« *It would be fine if they took it all* »). La condamnation est immédiate : quatorze États arabes et musulmans, rejoints par la Ligue arabe, l'Organisation de la coopération islamique et le Conseil de coopération du Golfe, dénoncent dans une déclaration commune des « remarques dangereuses et inflammatoires » constituant « une violation flagrante du droit international ». L'Arabie saoudite qualifie séparément les propos de « rhétorique extrémiste »⁵¹.

Mais c'est la réaction de Huckabee sur les réseaux sociaux qui éclaire le

mieux la logique interne du mouvement. Il propose une définition du sionisme d'une simplicité désarmante : « Le sionisme, c'est la croyance qu'Israël a le droit d'exister en sûreté et en sécurité. C'est tout. » Puis il ajoute qu'il n'est pas nécessaire de fonder son sionisme sur un commandement biblique, « mais si l'on croit effectivement à la Bible – et c'est mon cas –, c'est encore plus probant ». Et d'assimiler au passage Jean-Paul II au mouvement – au motif que le pape avait reconnu le droit d'Israël à exister. La stratégie est transparente : vider le sionisme chrétien de sa charge eschatologique pour le rendre inattaquable, tout en maintenant la porte théologique entrouverte – exactement l'inverse de ce que révèle sa lecture littérale de Genèse 15 quelques minutes plus tôt⁵².

La fracture est structurelle. Elle révèle une tension entre l'isolationnisme « America First », pour lequel les guerres du Moyen-Orient ne servent pas les intérêts américains, et l'engagement messianique global des sionistes chrétiens. À l'image de Carlson, certains conservateurs trouvent la cause des chrétiens palestiniens plus cohérente avec la logique isolationniste que l'alliance évangélique avec Netanyahu. La fissure fragilise la coalition sans la briser : les institutions – CUFI, ICEJ, leurs réseaux – sont suffisamment robustes pour absorber une dissidence médiatique, même influente.

La crise interne provoquée en juin 2025 par les frappes sur l'Iran, puis l'affrontement public entre le commentateur conservateur Ben Shapiro, Carlson et Bannon lors de l'AmericaFest de décembre 2025, ont confirmé la profondeur de la fissure sans en modifier la nature. La dissidence isolationniste, si bruyante soit-elle, peine à peser sur la politique effective : le soutien républicain aux frappes sur l'Iran est resté massif, et Trump lui-même a coupé court en rappelant qu'il était seul à décider du sens d'*America First*⁵³. Mais réduire ces voix à du bruit médiatique serait une erreur. Carlson, Bannon et, depuis juillet 2025, Marjorie Taylor Greene – première élue républicaine à qualifier de « génocide » les opérations à Gaza – expriment un agacement moins dirigé contre Israël en tant que tel que contre un Gouvernement israélien dont les initiatives contraignent Washington à intervenir. L'image fantasmée d'Israël reste intacte ; c'est l'Israël réel de Netanyahu qui fait problème.

Les chrétiens de Palestine répondent

La Déclaration de Jérusalem et le silence des Églises

La réaction des Églises de Terre sainte à la montée du sionisme chrétien est

plus ancienne qu'on ne le croit. Dès 1986, le Conseil des Églises du Moyen-Orient publiait un document dénonçant « l'instrumentalisation de la Bible et l'abus des sentiments religieux pour tenter de sacraliser la création d'un État ». Vingt ans plus tard, le 22 août 2006, quatre des plus hautes autorités ecclésiastiques de Jérusalem signaient une prise de position fondamentale contre le sionisme chrétien⁵⁴ :

La Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien (22 août 2006)

« Bénis soient les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu » (Matthieu 5,9).

Le Sionisme chrétien est un mouvement théologique et politique qui fait siennes les positions idéologiques les plus extrêmes du sionisme, au point de nuire à une paix juste en Palestine et en Israël. Le programme sioniste chrétien propose une conception du monde dans laquelle l'Évangile s'identifie avec l'idéologie impérialiste, colonialiste et militariste. Dans sa forme la plus extrême, il met l'accent sur des événements eschatologiques qui mènent à la fin de l'histoire plutôt qu'à l'amour et à la justice vivants du Christ.

Nous rejetons catégoriquement les doctrines du sionisme chrétien comme constituant un enseignement erroné qui pervertit le message biblique d'amour, de justice et de réconciliation.

Nous rejetons encore davantage l'alliance actuelle entre les dirigeants sionistes chrétiens et des organisations dont font partie des membres du gouvernement d'Israël et des États-Unis, qui imposent à présent, de manière unilatérale et anticipée, leurs frontières et leur domination sur la Palestine. Cela mène inévitablement à des cycles sans fin de violence qui ébranlent la sécurité des peuples du Moyen-Orient et du monde entier.

Nous rejetons les enseignements du sionisme chrétien qui facilite et soutient ces politiques tout en faisant progresser l'exclusivisme racial et la guerre perpétuelle plutôt que l'évangile de l'amour, de la rédemption et de la réconciliation universels, enseigné par Jésus-Christ. Plutôt que de condamner le monde funeste d'Armageddon, nous appelons chacun à se libérer des idéologies du militarisme et de l'occupation. Qu'ils aspirent plutôt à la guérison des nations !

Nous appelons les chrétiens des Églises de tous les continents à prier pour les peuples palestinien et israélien, qui souffrent tous les deux d'être victimes de l'occupation et du militarisme. Ces actes de discrimination transforment la Palestine en ghettos de pauvreté entourés par des implantations exclusivement israéliennes. La création d'implantations illégales et la construction du Mur de Séparation sur une terre palestinienne confisquée, ébranlent la viabilité de l'État palestinien ainsi que la paix et la sécurité de toute la région.

Nous appelons toutes les Églises qui restent silencieuses, à sortir de leur silence et à plaider pour la réconciliation et la justice en Terre Sainte.

C'est pourquoi nous nous fixons les principes suivants comme une voie alternative :

— Nous affirmons que tous les hommes sont créés à l'image de Dieu. Cela

implique qu'ils sont appelés à honorer la dignité de tout être humain et de respecter ses droits inaliénables.

— Nous affirmons qu'Israéliens et Palestiniens sont capables de vivre ensemble dans la paix, la justice et la sécurité.

— Nous affirmons que les Palestiniens, musulmans comme chrétiens, sont un seul peuple. Nous rejetons toute tentative de subvertir et de briser leur unité.

— Nous appelons tous les gens à rejeter le point de vue étroit du sionisme chrétien et d'autres idéologies qui privilégient un peuple aux dépens des autres.

— Nous nous engageons dans une résistance non violente comme étant le moyen le plus efficace de mettre fin à une occupation illégale, afin de parvenir à une paix juste et durable.

— Nous avertissons, de toute urgence, que le sionisme chrétien et ses alliances justifient la colonisation, l'apartheid et l'édification d'un empire.

Dieu demande que justice soit faite. Aucune paix, sécurité, ou réconciliation durables ne sont possibles, si elles ne sont pas fondées sur la justice. Les exigences de justice ne disparaîtront pas. Le combat pour la justice doit être poursuivi avec diligence et persistance, mais sans violence.

« Qu'exige de toi le Seigneur, d'agir avec justice, d'aimer la clémence et de marcher humblement avec ton Dieu. » (Michée 6,8)

Telle est la position que nous prenons. Nous défendons la justice. Nous ne pouvons rien faire d'autre. Seule la justice garantit une paix qui mènera à la réconciliation et à une vie de sécurité et de prospérité pour tous les peuples de notre Terre. En prenant le parti de la justice, nous nous ouvrons au travail de paix, et œuvrer à la paix fait de nous des enfants de Dieu.

« Dieu se réconciliait le monde dans le Christ, ne tenant plus compte contre eux des fautes des hommes. Et il nous a confié le message de réconciliation. » (2 Corinthiens 5,19).

Sa Béatitude le Patriarche Michel Sabbah, Patriarcat latin, Jérusalem

M^{gr} Swerios Malki Mourad, Patriarcat syro-orthodoxe, Jérusalem

M^{gr} Riah Abu El-Assal, Église épiscopale de Jérusalem et du Moyen-Orient

M^{gr} Munib Younan, Église évangélique luthérienne de Jordanie et de Terre sainte

L'appel à « briser le silence » ne fut guère entendu⁵⁵.

Les organisations sionistes chrétiennes présentes à Jérusalem publièrent une contre-déclaration immédiate, articulant les six arguments fondamentaux du sionisme chrétien contemporain et illustrant la profondeur du clivage ecclésial sur la question palestinienne.

Déclaration de Jérusalem (2006)

C'est avec inquiétude que nous prenons note des opinions négatives sur le sionisme chrétien exprimées par certains clercs de Jérusalem dans une déclaration récente intitulée « La Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien ». En usant d'un langage incendiaire, ils ont exprimé des vues qui sont loin de la vérité.

La vérité est la suivante :

1. Le sionisme chrétien est une position théologique qui perçoit un destin futur pour Israël dans la terre de ses ancêtres. Un sioniste chrétien croit en une interprétation littérale de la Bible et rejette la théologie du Remplacement, qui a joué un rôle déterminant dans la persécution des Juifs au cours des siècles et a étayé l'Holocauste. Le sionisme chrétien n'est pas hérétique ; en fait, des chrétiens de toutes les confessions traditionnelles ont défendu une telle position depuis deux mille ans. En termes simples, un sioniste chrétien est quelqu'un qui croit que Dieu, par un choix souverain, a donné le pays de Canaan en possession éternelle au peuple juif, à des fins de son royaume. (Genèse 17,7-8)

2. Les sionistes chrétiens croient que si Dieu aime tous les peuples également, il a choisi le peuple juif pour apporter la rédemption à l'humanité. Notre Messie et Roi, Jésus-Christ, est né de parents juifs, dans une société juive, faisant ainsi du peuple juif notre « famille royale », à honorer parce que le Roi est né parmi eux. Les sionistes chrétiens rejettent toute haine envers quelque groupe que ce soit.

3. Les sionistes chrétiens ne fondent pas leur position théologique sur la prophétie eschatologique, mais sur les fidèles promesses d'alliance de Dieu faites à Abraham il y a environ quatre mille ans. Ils n'ont pas de « soif d'Armageddon » et ne prétendent pas connaître la séquence des événements qui y conduiront.

4. Les sionistes chrétiens reconnaissent qu'Israël a le droit d'exister dans la paix et la sécurité. De plus, il existe des considérations bibliques qui régissent l'existence nationale d'Israël, liées aux questions de justice, de droiture et de son traitement de l'étranger en son sein. Les sionistes chrétiens le reconnaissent pleinement et défendent ces principes.

5. Le sionisme chrétien n'est une menace pour personne, mais cherche au contraire à être une bénédiction. Les organisations sionistes chrétiennes en Israël ont distribué des millions de dollars d'aide et de soins à tous les groupes de population du pays, y compris les Arabes israéliens et palestiniens, les Druzes et d'autres.

6. Malheureusement, aucune réunion n'a eu lieu entre les clercs de Jérusalem et leurs homologues sionistes chrétiens. Nous invitons à un tel dialogue et le considérons comme un prérequis biblique. Nous sommes consternés qu'une dénonciation publique ait eu lieu en premier. Nous estimons avoir été traités avec irrespect et mépris, et attaqués par l'émission de ces déclarations publiques. Ils se présentent comme des amants de la justice, de la miséricorde, de la vérité et de la paix ! Cette attaque publique semble dépourvue de ces qualités.

Nous trouvons ce document déséquilibré et manifestement partial. Il ignore totalement les objectifs jihadistes du gouvernement Hamas et ferme les yeux sur le terrorisme perpétré par ce régime. Tout est attribué à « l'occupation et au militarisme », ce qui signifie qu'Israël est le seul

problème. Nous ne pensons pas ! Cette vision unilatérale et déséquilibrée du conflit est en fait nuisible au processus de paix et contribue à son échec ! En conclusion, nous, sionistes chrétiens, appelons les chrétiens et les Églises partout à ne pas rester silencieux, mais à briser leur silence et à parler pour la réconciliation dans la justice en Terre sainte. À prier pour la paix de Jérusalem, à affirmer le droit d'Israël à vivre dans la paix et la sécurité, à l'abri de la menace de liquidation par les jihadistes islamiques qui cherchent définitivement à « coloniser » l'État juif en l'intégrant à l'empire de l'islam. Nous rejetons toutes les formes de discrimination.

Signataires : Rebecca Brimmer, présidente internationale, Bridges for Peace – Ray Sanders, directeur exécutif, Christian Friends of Israel – Malcolm Hedding, Ambassade chrétienne internationale de Jérusalem (ICEJ)

La traduction française est de l'auteur.

Les Églises occidentales ne bougèrent guère. Les conditions structurelles du discours occidental rendaient extrêmement difficile tout engagement chrétien en faveur des chrétiens de Palestine : aux États-Unis, le cadre eschatologique rendait le Palestinien chrétien largement invisible ; en Europe, la mémoire de la Shoah faisait de tout soutien chrétien aux Palestiniens un geste suspect. C'est cette difficulté structurelle qui explique la résonance limitée de la Déclaration de 2006 – et, plus largement, le fossé entre la radicalité de la protestation des Églises de Terre sainte et la timidité de la réponse occidentale.

Une contre-théologie du même texte

L'angle mort palestinien du dispensationalisme – comme on l'a vu, « dans le scénario dispensationaliste, les Palestiniens n'ont pas de rôle »⁵⁶ – trouve ici sa réponse. Face à cette convergence, une contre-théologie palestinienne s'est progressivement constituée, qui revendique les mêmes textes bibliques pour en tirer des conclusions radicalement opposées. Sa figure fondatrice est le révérend Naim Ateek, théologien anglican palestinien, directeur de Sabeel, un centre œcuménique de théologie de la libération à Jérusalem et à Nazareth. Son ouvrage *Justice and Only Justice* (1989) pose les bases d'une théologie de la libération appliquée à la Palestine. Pour Ateek, la prétention du sionisme chrétien à lire les textes de l'Ancien Testament comme une promesse politique contemporaine relève du « littéralisme sélectif » : les dispensationalistes traitent le texte comme un document juridique plutôt que comme un témoignage de foi. Lui-même, né à Beisan et chassé de sa maison lors de la Nakba en 1948, incarne la contradiction vivante entre la promesse territoriale invoquée par les dispensationalistes et la réalité vécue par les chrétiens de Palestine⁵⁷. Caterina Bandini l'a montré sur le terrain : pour les chrétiens palestiniens, le sionisme

chrétien est perçu comme la menace principale – surpassant, aux yeux de certains, celle des sionistes juifs eux-mêmes⁵⁸.

Françoise Smyth-Florentin, dans *Les mythes illégitimes*, pousse l'argument plus loin. Elle montre que les dispensationalistes, qui prétendent lire la Bible à la lettre, passent sous silence ce que la lettre dit réellement : la Terre, dans l'Ancien Testament, n'est jamais un droit inconditionnel. Elle est un don lié à l'obéissance – « Si vous suivez mes lois, [...] vous habitez en sécurité dans le pays », promet le Lévitique (26,3-5), mais le même chapitre avertit que la désobéissance entraîne l'exil (26,33). En isolant la promesse territoriale de la conditionnalité qui l'accompagne, le dispensationalisme ne lit pas littéralement le texte : il le tronque⁵⁹.

La tradition catholique aboutit à la même conclusion par un autre chemin. Le Nouveau Testament, selon la Commission biblique pontificale (2001) et Benoît XVI, universalise le concept de terre promise : la promesse n'est pas révoquée, mais sa portée déborde désormais tout territoire particulier. C'est cette lecture qui explique la prudence constante du Saint-Siège. Dès 1985, les « Notes pour une correcte présentation des Juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse » – première mention de l'État d'Israël dans un document romain – mettaient en garde contre toute « interprétation religieuse particulière » de cet État. David Neuhaus, jésuite vivant en Israël-Palestine, a retracé cette trajectoire doctrinale et montré la tension structurelle qu'elle engendre : le dialogue judéo-chrétien issu de *Nostra Aetate* exige la reconnaissance du lien juif à la terre, mais il ne peut l'endosser sous la forme d'un droit politique sacré sans trahir ses propres principes. Le patriarche latin Michel Sabbah, dès 1993, avait nommé le piège : « Serions-nous victimes de notre propre histoire de salut ? » La question visait précisément le risque que la reconnaissance chrétienne du lien sacré entre le peuple juif et la terre, acquis du dialogue postconciliaire, serve de caution théologique à une politique d'exclusion des Palestiniens, y compris chrétiens⁶⁰.

La question se pose alors : si la bénédiction divine passe par le soutien à Israël, qui est le véritable médiateur du salut – le Christ ou l'État hébreu ? Le théologien évangélique autrichien Franz Stuhlhofer avait formulé cette interrogation dès 1992, en relevant que dans la littérature sioniste chrétienne, Israël tendait à occuper la place du Christ comme dispensateur de la bénédiction⁶¹.

Le document « Kairos Palestine », signé en décembre 2009 par des représentants catholiques, grecs-orthodoxes, luthériens, anglicans et baptistes de Jérusalem, porte la contestation sur le terrain politique en appelant au boycott,

désinvestissement et sanctions (BDS) et en dénonçant l'occupation comme « péché contre Dieu et contre l'humanité »⁶². La réaction des organisations sionistes chrétiennes est immédiate : la Déclaration est qualifiée d'antisémite. L'accusation illustre un mécanisme analysé par Mark Mazower : le concept d'un « nouvel antisémitisme » développé après 1967 permet de requalifier toute critique politique d'Israël en haine ethnique ou religieuse, rendant structurellement impossible le débat de fond dès lors qu'il porte sur la politique israélienne. Le sionisme chrétien bénéficie puissamment de ce dispositif : en s'appropriant le rôle de défenseur des Juifs contre l'antisémitisme, il disqualifie par avance toute voix dissidente. Le paradoxe va plus loin : les déclarations répétées de Trump selon lesquelles un Juif ne votant pas pour lui serait un « mauvais Juif »⁶³ montrent que la protection du sionisme politique contre toute critique peut coexister avec une instrumentalisation bien réelle des communautés juives.

Kairos II : « Un moment de vérité » (2025)

Seize ans plus tard, Kairos Palestine publie un second document, « Un moment de vérité : la foi en un temps de génocide » (14 novembre 2025). Le basculement lexical mesure l'ampleur de la dégradation : là où Kairos I parlait d'« occupation » et d'« espérance », Kairos II parle de « génocide » et de « nettoyage ethnique ». La nouveauté tient surtout à la désignation frontale du sionisme chrétien, que Kairos I ne mentionnait pas nommément. Kairos II le qualifie de « distorsion théologique et corruption morale » promouvant un « dieu tribal, raciste, de la guerre et du nettoyage ethnique ». L'accusation dépasse le « littéralisme sélectif » d'Ateek : elle ne conteste pas seulement l'herméneutique dispensationaliste, elle la disqualifie comme corruption du message chrétien en son principe même⁶⁴.

Deux éléments du document retiennent l'attention. Premièrement, le § 1.5 dénonce explicitement le silence ou la complicité d'Églises qui « privilégient le dialogue interreligieux judéo-chrétien au détriment de la vérité, de la dignité humaine et de la vie elle-même » – une accusation qui vise directement les Églises protestantes américaines engagées dans les rapprochements judéo-chrétiens que Bandini a analysés comme l'un des vecteurs de normalisation du sionisme chrétien. Deuxièmement, le § 4.4 oppose au projet d'État religieux défendu par le sionisme religieux juif et chrétien une vision d'« État civil, démocratique fondé sur une culture de pluralisme, sans suprématie ni domination » – un retournement théologique qui pose les chrétiens palestiniens

en défenseurs de la laïcité politique contre la sacralisation du territoire portée conjointement par le sionisme chrétien et le sionisme religieux juif au pouvoir.

La tentative de discréditer cet appel reproduit le schéma de 2009. NGO Monitor – un organisme fondé à Jérusalem en 2001 dont la fonction est de surveiller les organisations qui surveillent les violations des droits humains – publie le 21 janvier 2026 un rapport accusant le document de « brouiller la frontière entre plaidoyer politique et discours religieux »⁶⁵. Or chacune de ces accusations peut être retournée vers le sionisme chrétien lui-même : brouiller la frontière entre politique et religion, c'est la pratique même du sionisme chrétien politique depuis un siècle ; promouvoir l'exclusion des voix dissidentes, c'est ce que font, par exemple, Evans et Huch face à Carlson ; se présenter comme arbitre de l'antisémitisme, c'est la fonction même de NGO Monitor. Le parallèle avec 2009 est frappant : les mêmes catégories d'accusation, les mêmes cibles, à seize ans d'intervalle⁶⁶.

Ces voix militantes – Kairos I en 2009, Kairos II en 2025 – émanent de théologiens, de pasteurs et de laïcs palestiniens. Elles ne portent pas la signature des autorités ecclésiastiques. Or en janvier 2026, c'est la ligne institutionnelle qui rejoint la ligne militante : les patriarches et chefs d'Églises de Jérusalem – catholiques, orthodoxes, luthériens, anglicans, dans leur configuration la plus large depuis la Déclaration de Jérusalem de 2006 qui n'engageait que quatre Églises – publient une déclaration condamnant collectivement le sionisme chrétien comme une « idéologie néfaste » (*damaging ideology*). La réponse de Mike Huckabee, ambassadeur des États-Unis en Israël et sioniste chrétien revendiqué, est éloquente : il conteste aux patriarches de Jérusalem le droit de parler au nom de l'ensemble des chrétiens – un ambassadeur politique dictant aux plus anciennes Églises de Terre sainte ce qu'elles sont autorisées à dire sur un mouvement qui prétend parler en leur nom⁶⁷.

Un mouvement planétaire

Le sionisme chrétien n'est plus un phénomène anglo-saxon. Il s'est mondialisé, porté par trois vecteurs distincts.

— Le premier est l'influence du sionisme évangélique états-unien, exporté par les réseaux missionnaires et les médias évangéliques – TBN, DayStar, God TV, et les plateformes numériques qui les prolongent.

— Le deuxième est la présence ancienne de traditions d'identification au peuple d'Israël en Afrique – des Beta Israel d'Éthiopie aux Lemba d'Afrique

australe –, qui prédispose certaines communautés à une affinité spontanée avec le projet sioniste.

— Le troisième est spécifiquement africain : un sionisme centré sur la figure prophétique de Moïse, héros de la libération, dont le récit résonne avec une force particulière pour des Églises nées dans le souvenir de la traite et de la colonisation⁶⁸.

Ces trois vecteurs sont alimentés par un mécanisme commun : la « théologie de la bénédiction » fondée sur Genèse 12,3 (« Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai ceux qui te maudiront »), qui fonctionne comme un Évangile de la prospérité appliqué aux nations : bénir Israël pour être béni en retour. Au Burkina Faso, la plus grande assemblée chrétienne du pays s'appelle le Tabernacle Béthel Israël ; au Soudan du Sud, un drapeau d'Israël peint à la main orne la façade d'une maison en torchis dans un quartier périphérique de Djouba⁶⁹.

Le cas hondurien, analysé par William Girard, en fournit une illustration complémentaire. À Copán Ruinas, une Église pentecôtiste nommée Jérusalén divise l'hémisphère Occidental selon un binaire géopolitique – droite/Israël/Dieu contre gauche/islam/Antéchrist – où chaque nation est bénie ou maudite selon son positionnement vis-à-vis d'Israël. La présence au Honduras d'une diaspora palestinienne (les *turcos*, arrivés avec des passeports ottomans au début du xx^e siècle) donne au conflit israélo-palestinien une incarnation locale inattendue. Le sionisme chrétien hondurien n'est pas une importation passive du dispensationalisme américain : il se reconstruit à travers l'histoire raciale et ethnique propre au pays – confirmant, à l'autre bout de l'hémisphère, le mécanisme de réappropriation locale que l'on observera au Rwanda et au Japon⁷⁰.

Le Rwanda, pivot de la convergence mémorielle et diplomatique

Le Rwanda offre l'un des exemples les plus complets de cette convergence en terrain africain. En septembre 2013, lors d'un événement public à New York réunissant Paul Kagame et Elie Wiesel sous le patronage de Sheldon Adelson – magnat des casinos de Las Vegas, grand donateur républicain et principal financeur privé des causes pro-israéliennes aux États-Unis (mort en 2021) –, le rabbin Shmuley Boteach, figure médiatique de la droite juive américaine, avait qualifié publiquement les Rwandais de « Juifs d'Afrique » et le Rwanda de « nation sœur du peuple d'Israël »⁷¹. La présence à la tribune officielle de

Boteach, invité par le président Kagame à prononcer un discours devant 30 000 personnes au stade national Amahoro lors des commémorations du 20^e anniversaire du génocide contre les Tutsi, en avril 2014, fut l'un des aspects les plus frappants.

La formule condense une identification mémorielle qui n'est pas seulement rhétorique. Dans le documentaire *Mémoires partagées* d'Ygal Egry, les commentateurs juifs se disent « instinctivement portés à s'identifier aux souffrances des Tutsi », et cette identification a nourri une « relation exceptionnellement étroite » entre Israël et le Rwanda postgénocide. Le psychiatre rwandais Naasson Munyandamutsa, seul spécialiste de la santé mentale à être rentré au pays après le génocide, a formulé de l'intérieur le mécanisme de cette identification : le rescapé tutsi, face au Juif, a « l'impression qu'on a trouvé un frère ou une sœur, qu'on parle à quelqu'un qui peut comprendre » – mais il problématise aussitôt cette reconnaissance : « Est-ce que ce que je fais là n'est pas une manière d'éviter ma propre douleur et de la transférer ailleurs ? » L'analyse éclaire la double face de cette identification : à la fois ressort psychique puissant de la reconstruction et risque de déplacement de la mémoire propre⁷². Comme le montre Jonathan Beloff, l'identité juive est désormais liée à l'identité nationale rwandaise reconstruite, autour de la persécution historique, de la reconstruction et du développement⁷³.

Cette affinité s'est traduite institutionnellement. Le Mémorial du génocide de Kigali est géré par Aegis Trust, une organisation britannique fondée par les frères James et Stephen Smith, créateurs du National Holocaust Centre and Museum (Nottinghamshire, 1995) : invitée en 2002 par les autorités rwandaises, elle a conçu le Mémorial comme un lieu de mémoire et de prévention du génocide. L'Agahozo-Shalom Youth Village, fondé en 2008 par Anne Heyman, philanthrope juive sud-africaine, a été explicitement modelé sur Yemin Orde, un village de jeunes israélien établi en 1953 pour les orphelins de la Shoah. Le nom même – *agahozo* (« sécher les larmes » en kinyarwanda) et *shalom* (« paix » en hébreu) – matérialise jusque dans sa double étymologie l'identification mémorielle⁷⁴.

Mais l'affinité a des racines plus anciennes, qui plongent dans l'anthropologie biblique missionnaire du XIX^e siècle. Comme l'ont démontré Chrétien et Kabanda, c'est la théorie hamitique – fondée sur une lecture racialisée de Genèse 9–10 et des fils de Noé – qui a fourni le cadre idéologique de la catégorisation des populations rwandaises. Or, dans le Rwanda postgénocide, la même matrice biblique est réactivée dans un sens inversé. La

théorie hamitique avait d'abord servi à justifier la domination coloniale des Tutsi sur les Hutu ; le régime hutu l'avait ensuite retournée en idéologie de destruction. Désormais, la même filiation biblique est mobilisée positivement pour fonder une affinité judéo-rwandaise. L'expérience commune du génocide, la rhétorique du « plus jamais ça », la légitimation de l'autodéfense comme réponse à l'abandon de la communauté internationale – autant de thèmes qui créent un terrain d'affinité culturelle sur lequel les réseaux pro-israéliens peuvent s'appuyer⁷⁵.

Cette convergence mémorielle a des conséquences diplomatiques concrètes. Israël a ouvert son ambassade à Kigali en 2019, après la visite pionnière de Netanyahu en 2016 et celle de Kagame à l'AIPAC en 2017. Le sionisme chrétien au Rwanda ne passe pas par une présence juive endogène, mais par la double médiation des réseaux évangéliques – plus d'un tiers de la population est pentecôtiste ou évangélique – et d'une mémoire génocidaire partagée que les acteurs pro-israéliens ont su investir⁷⁶.

Le Japon, ou Israël comme modèle nationaliste

Le cas japonais offre un contrepoint saisissant. Le sionisme chrétien y emprunte une voie radicalement distincte de l'affinité mémorielle rwandaise. Le Makuya (« tabernacle »), fondé par Ikurō Teshima, est issu non pas du dispensationalisme anglo-saxon mais du *Mukyōkai undō* d'Uchimura Kanzō. Ce mouvement a interprété la naissance d'Israël comme un signe providentiel, ce qui l'a orienté vers un philosionisme ardent, mêlant réappropriation de la Bible hébraïque et nationalisme japonais⁷⁷. Cet engagement n'est pas resté théorique. En 1967, des membres du Makuya se portent volontaires pour aider Israël lors de la guerre des Six Jours – l'un d'entre eux est blessé. En 1972, après l'attentat de l'aéroport de Lod perpétré par l'Armée rouge japonaise, Teshima dépêche son fils Yaacov auprès des victimes et fait don d'une ambulance à l'aéroport⁷⁸. Il meurt le 25 décembre 1973, trois semaines après avoir organisé une manifestation de 3 000 personnes en soutien à Israël devant le Parlement japonais, en pleine crise pétrolière.

Le tournant décisif intervient dans les années 1990, lorsque le Makuya s'inscrit dans la nébuleuse nationaliste gravitant autour du Nippon Kaigi. La convergence entre philosionisme chrétien et droite nationaliste trouve son expression la plus explicite chez Hideaki Kase, idéologue influent du Nippon Kaigi et conseiller de la Japan-Israel Friendship Society – une organisation

opérée par l’ambassade d’Israël en coopération avec le Makuya. En 2014, Kase exhorte le Premier ministre Abe à ne pas hésiter à se rendre au sanctuaire Yasukuni : Israël, en persistant dans sa politique de colonisation malgré les critiques américaines, avait fini par forcer le respect de Washington – un modèle de souveraineté défiante que la droite nationaliste japonaise aspirait à reproduire. Israël fonctionne ici non plus comme terre de prophétie ou de mémoire partagée, mais comme l’exemple d’un État qui a su s’affranchir de l’ordre libéral d’après-guerre tout en conservant l’alliance américaine⁷⁹.

La compensation périphérique

Le Rwanda et le Japon illustrent deux voies très différentes. Au Rwanda, la matrice biblique de la théorie hamitique fonde un sionisme chrétien par identification mémorielle – un peuple marqué par le génocide se reconnaît dans le destin d’Israël. Au Japon, c’est un sionisme chrétien par mimétisme politique – une droite nationaliste voit dans Israël le modèle d’une souveraineté retrouvée. Dans les deux cas, le sionisme chrétien ne fonctionne pas comme une importation du dispensationalisme nord-américain, mais comme une réappropriation locale de la matrice biblique. Ce qui frappe, au-delà de la diversité des voies empruntées, c’est la capacité de cette matrice à se mouler dans des contextes radicalement étrangers les uns aux autres. L’histoire tragique du Rwanda, mieux qu’aucun autre cas, en révèle la redoutable plasticité : la même Genèse 9–10 qui avait nourri l’idéologie du génocide fonde aujourd’hui l’amitié avec Israël⁸⁰.

La visite africaine de Netanyahu en 2016 – Ouganda, Kenya, Rwanda, Éthiopie – illustre la conscience qu’Israël a de l’importance stratégique de ces réseaux. En Côte d’Ivoire, en décembre 2011, le président Ouattara offre à 200 pasteurs évangéliques un pèlerinage en Israël financé par l’État ivoirien. Le pasteur nigérian Chris Oyakhilome, à la tête d’un empire médiatique évangélique, est personnellement invité par Netanyahu aux célébrations de l’inauguration de l’ambassade américaine à Jérusalem en mai 2018. En Afrique, les vecteurs de Goldman se reconfigurent : le vecteur Alliance y prend la forme d’une proximité à l’ancienne Alliance hébraïque plutôt qu’à une alliance politique avec l’État d’Israël. C’est ce que l’on pourrait appeler la compensation périphérique : le mouvement perd des adeptes dans les cercles libéraux et les jeunes générations occidentales, mais gagne en volume dans le Sud global⁸¹.

Le soutien à Israël n’est plus seulement eschatologique ou politique : il est

devenu transactionnel. Fondé sur une lecture systématique de Genèse 12,3, il fonctionne comme un Évangile de la prospérité appliqué aux nations. Les réseaux de télévangélisme – TBN et DayStar en tête – sont les principaux vecteurs de cette mutation, diffusant un sionisme chrétien néopentecôtiste qui a largement dépassé le cadre dispensationaliste classique. L'image de Michelle Bolsonaro, épouse évangélique du président brésilien, votant en T-shirt « Israël » lors des élections d'octobre 2022 en est l'illustration la plus frappante. Les symboles nationaux brandis lors de la marche de Jérusalem ne sont pas de simples décorations folkloriques : ils sont la raison d'être même de l'événement – chaque délégation cherche à attirer la bénédiction divine sur son propre pays en manifestant son soutien à Israël.

Conclusion

En deux décennies, le sionisme chrétien a accompli une mutation sans précédent. Longtemps confiné au rôle de pression extérieure sur les gouvernements – capable de mobiliser des électorats, d'infléchir des votes au Congrès, de peser sur des nominations –, il est devenu un acteur intégré aux Exécutifs eux-mêmes, présent simultanément dans plusieurs pays à la fois. Mais l'apogée de 2025-2026 est, dès sa naissance, un apogée disputé – et c'est là sa caractéristique la plus inédite. Car jamais le mouvement n'avait suscité, au moment même où il accédait aux leviers du pouvoir, une contestation aussi frontale et aussi diverse : une contre-théologie palestinienne qui retourne ses propres textes contre lui, une dissidence conservatrice américaine qui retourne sa propre logique nationale, une érosion générationnelle qui ronge sa propre base. Que l'on mesure l'ampleur du phénomène à sa puissance ou à la radicalité des résistances qu'il suscite désormais – théologiques et scripturaires chez les chrétiens palestiniens, politico-idéologiques chez les dissidents conservateurs américains –, le résultat est le même : un mouvement longtemps sous-estimé, voire ignoré, s'est imposé comme l'un des facteurs structurants de la politique internationale du début du ^{xxi}^e siècle. C'est ce que le chapitre qui précède a voulu démontrer.

Ce qui frappe dans la contestation, c'est qu'elle vient précisément de l'intérieur des milieux que le mouvement croyait acquis. Les Églises de Terre sainte – de la Déclaration de Jérusalem de 2006 à Kairos II en 2025, jusqu'à la déclaration collective des patriarches de janvier 2026 – ont progressivement construit une contre-théologie qui retourne les mêmes textes bibliques pour en

tirer des conclusions radicalement opposées : Ateek, Smyth-Florentin ou Kairos montrent que le dispensationalisme ne lit pas littéralement la Bible, il la tronque. La frange isolationniste du conservatisme américain retourne contre le sionisme chrétien sa propre logique nationaliste : si l'Amérique passe avant tout, pourquoi financer des guerres au Moyen-Orient ? Enfin, l'érosion générationnelle au sein même des Églises évangéliques – mesurable, documentée⁸² – signale que la transmission n'est pas assurée. Ces résistances n'ont pas encore la puissance institutionnelle qui leur permettrait de renverser le rapport de forces ; les institutions absorbent ces inflexions sans changer de cap. Mais elles révèlent que le mouvement engendre ses propres anticorps, et que l'apogée porte en elle les germes de sa propre fragilité.

Ce qui rend la configuration 2025-2026 théologiquement paradoxale, c'est que le programme du sionisme chrétien s'est accompli précisément là où sa ferveur eschatologique était la plus absente. Ni *born again*, ni lecteur de la Bible, ni porteur d'aucune conviction prophétique personnelle, Trump a réalisé en deux mandats ce que des décennies de lobbying évangélique n'avaient pas obtenu : reconnaissance de Jérusalem, transfert de l'ambassade, souveraineté sur le Golan, suspension de l'UNRWA, tutelle sur Gaza. La figure du « vaisseau imparfait » dit en réalité quelque chose de plus profond qu'une simple accommodation morale : c'est le programme lui-même qui s'est partiellement déseschatologisé, capable désormais de fonctionner dans un registre transactionnel et institutionnel sans mobiliser de ferveur mystique. Il serait cependant inexact d'y voir la disparition du dispensationalisme classique : CUFI, l'ICEJ et leurs réseaux continuent de structurer des millions de croyants autour d'une lecture prophétique intacte. Les deux versions coexistent – l'une fournit la base militante et la légitimation théologique, l'autre les résultats politiques. Cette coexistence confère sans doute au mouvement une résilience que ni la ferveur prophétique seule ni le pragmatisme institutionnel seul n'auraient pu produire – même si rien ne garantit qu'elle soit durable. Michael Walzer avait formulé le paradoxe pour le sionisme laïque – ce mouvement de libération séculier rattrapé par le religieux. Ici c'est l'inverse : un mouvement religieux qui accomplit son programme dans un registre entièrement transactionnel, institutionnel, politique. L'efficacité est maximale là où la ferveur mystique est minimale.

Ce que le Board of Peace, dont la première séance plénière s'est tenue le 19 février 2026, donne à entrevoir, c'est peut-être l'aboutissement de cette mutation. En plaçant la gestion du conflit israélo-palestinien au centre d'un dispositif de gouvernance internationale dominé par Washington, le projet

trumpien tend à accomplir, dans un registre aux antipodes de la ferveur des origines, une vision portée par le sionisme chrétien depuis le XIX^e siècle. On se souvient de Henry Wentworth Monk, ce visionnaire canadien que les premiers chapitres de ce livre ont tiré de l'oubli : dès 1872, dans *Our Future*, il proposait l'établissement d'un tribunal permanent d'arbitrage international siégeant en Palestine. Un siècle et demi plus tard, un président américain crée une organisation internationale ad hoc – un directoire de puissances, un siège permanent, une charte signée à Davos – qui ressemble précisément à ce type de gouvernance supranationale à prétention universelle⁸³. Un siècle après Balfour, une nation se présentant comme chrétienne reprend, sous une forme nouvelle et encore incertaine dans ses contours définitifs, quelque chose qui ressemble à une gestion tutélaire d'une portion du territoire palestinien⁸⁴. Lord Shaftesbury rêvait d'un peuple sans terre rendu à une terre sans peuple. La logique persiste ; seule la forme a changé. La sacralisation convergente de la Terre sainte a peut-être atteint son point d'achèvement politique : la terre biblique ne serait plus seulement un objet de dévotion, mais de gouvernance.

1. « Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien », déclaration des patriarches et chefs des Églises de Jérusalem, 22 août 2006. Voir le texte de la Déclaration *infra* pp. 344-347.

2. John IBBITSON et Darrell BRICKER, *The Big Shift*.

3. Sur une définition propre du nouveau conservatisme canadien, parfois désigné « harperisme », lire Frédéric BOILY, « Les conservateurs canadiens, la question d'Israël et l'antisémitisme », in : Manuel DORION-SOULIÉ (dir.), « Le tournant néoconservateur de la politique étrangère canadienne sous Stephen Harper : conceptualisation et études de cas », *Études internationales* 45(4), décembre 2014, pp. 579-600.

4. Voir *supra*, pp. 305-307.

5. Marci McDONALD, *The Armageddon Factor : The Rise of Christian Nationalism in Canada*, Toronto, Random House, 2010, pp. 3-25.

6. Pierre BINETTE et Philippe de COURVAL, « Solidarité ou solitude ? L'évolution de la politique étrangère canadienne au Conseil des droits de l'Homme », *Canadian Foreign Policy Journal* 20(1), 2014, pp. 73-85.

7. Ron DART, *Canadian Christian Zionism*, p. xvi.

8. Denis SAINT-MARTIN, « La politique étrangère des libéraux au Canada », in : Gérard BOISMENU et Jean-Michel LACROIX (dir.), *Les enjeux de la politique étrangère canadienne. Marges de manœuvre et éléments de distinction*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, pp. XX-XX, ici p. 39.

9. Stephen HARPER, « Rediscovering the Right Agenda », *Citizens Centre Report*, 10 juin 2003, pp. 72-77.

[10.](#) Stephen HARPER, *Right Here, Right Now. Politics and Leadership in the Age of Disruption*, Toronto, Signal/McClelland & Stewart, 2018.

[11.](#) Bruce CARSON, *14 Days : Making the Conservative Movement in Canada*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014, p. 214. Confession de Harper : Hélène BUZZETTI, « Harper maintient le cap pro-Israël », *Le Devoir*, 9 novembre 2010 ; Paul GECELOVSKY, « The Prime Minister and the Parable », in : Heather A. SMITH et Claire TURENNE SJOLANDER (éd.), *Canada in the World*, Don Mills (Ontario), Oxford University Press, 2013, pp. 109-114.

[12.](#) Données sur les votes onusiens canadiens : relevés annuels 2006-2015, Affaires étrangères du Canada ; Michael BELL, « Harper's Israel policy : a reckoning », *Policy Options*, mars 2015. Louise Blais, témoignage recueilli par l'auteur, 9 mars 2018.

[13.](#) « And therefore, through fire and water, Canada will stand with you » Stephen HARPER, discours devant la Knesset, 20 janvier 2014.

[14.](#) L'identification de l'allusion liturgique est relevée par la CBC (20 janvier 2014), puis reprise par Abigail B. BAKAN et Yasmeen ABU-LABAN, « Still "standing with" Israel ? : Canadian Foreign Policy and the Legacy of Stephen Harper », *International Journal* 80(2), juin 2025, pp. 246-266.

[15.](#) Le Messianic Jewish Bible Institute (MJB), fondé en 1995 et basé à Dallas, formait des leaders pour des congrégations juives messianiques et encourageait les chrétiens à évangéliser les Juifs, se situant donc à l'intersection exacte du sionisme chrétien et du judaïsme messianique (il a cessé ses activités en 2019). Gala MJB, Dallas, novembre 2018, voir Nic LESMEISTER, « Israel's Best Friend – Stephen Harper », *Zealous Magazine*, 26 septembre 2018.

[16.](#) Communiqué B'nai Brith Canada, « Canadian Christians and Jews Announce New Strategic Alliance », 13 juin 2002 : AJCAD, Scheinberg papers, box 4, file 2. Sur la sacralisation de la terre comme lieu de convergence entre aspirations juives et chrétiennes : Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA, *Israël, la terre et le sacré*, Paris, Flammarion, 2001. Voir aussi Paul C. MERKLEY, « Reversing the Poles », *Jewish Political Studies Review* 23(1-2), 2012 ; Stephen SCHEINBERG, « Partners for Imperium », *Outlook*, juillet-août 2008.

[17.](#) François AUDET, « Entrevue », émission *Second Regard*, Radio-Canada, diffusée le vendredi 28 décembre 2012.

[18.](#) Frank DIMANT, « Lack of pride adds to "new" antisemitism », 25 septembre 2003. AJCAD, Stephen Scheinberg papers, Box 4, file 3, « Frank Dimant »

[19.](#) Luc CHARTRAND, « Un juif se vide le cœur », *L'Actualité*, 4 mai 2010.

[20.](#) *Ibid.*

[21.](#) Stephen HARPER, interview sur la radio torontoise CFRB, 8 mai 2008, cité dans « Rae asks Tory house leader to identify opposition "anti-Semites" », *CBC News*, 9 mai 2008.

[22.](#) Stephen SCHEINBERG, « A New McCarthyism ? » (Éditorial pour Radio Shalom, non daté.) AJCAD, Stephen Scheinberg papers, box 8, file 16.

[23.](#) La Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR) a siégé de 2008 à

2015. Son rapport final, remis en décembre 2015, documente les séquelles des pensionnats autochtones et formule 94 appels à l'action. Depuis lors, le vocabulaire de l'indigénité et de la réconciliation est devenu un cadre de légitimation majeur dans le débat public canadien.

[24.](#) Jocelyn COULON, *Un selfie avec Justin Trudeau. Regard critique sur la diplomatie du Premier ministre*, Montréal, Québec Amérique, 2018. Voir aussi ID., *Le Canada à la recherche d'une identité internationale*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2021.

[25.](#) Vidéo diffusée dans *This Week with Miki Rosenthal*, Chaîne 10 israélienne, juillet 2010. Liel LEIBOVITZ, « Fibi Netanyahu », *Tablet Magazine*, 15 juillet 2010 ; Glenn KESSLER, « Netanyahu : “America Is a Thing You Can Move Very Easily” », *The Washington Post*, 16 juillet 2010.

[26.](#) Bernadette RIGAL-CELLARD, « Le président Bush et la rhétorique de l'axe du mal. Droite chrétienne, millénarisme et messianisme américain », *Études* 399(9), 2003, pp. 153-162.

[27.](#) Donald E. WAGNER, « The Evangelical-Jewish Alliance », *The Christian Century* 120(13), 28 juin 2003.

[28.](#) Walter Russell MEAD, « God's Country ? Evangelicals and U.S. Foreign Policy », *Foreign Affairs* 85(5), septembre-octobre 2006, pp. 24-43.

[29.](#) Discours de Benyamin Netanyahou au sommet annuel de CUFI, Washington, juillet 2017 (vidéoconférence depuis Budapest) ; retranscription sur cufi.org. Le Premier ministre intervient également en 2010 (vidéoconférence), conduit une mission de 800 membres à Jérusalem en mars 2012 et participe au sommet de 2019. Sur la relation personnelle avec Hagee depuis 1985 : « Pastor Hagee on first visit 45 years ago », *JNS*, 12 mai 2023.

[30.](#) Voir « How CUFI has awakened the “sleeping giant” of Christian Zionism », *JNS*, 10 mars 2021.

[31.](#) David BROG, « The End of Evangelical Support for Israel ? », *Middle East Quarterly* 21(2), printemps 2014.

[32.](#) John HAGEE, *Jerusalem Countdown : A Warning to the World*, Lake Mary (FL), FrontLine, 2006. Sur la mobilisation de CUFI contre le JCPOA et la lecture eschatologique de la menace iranienne à travers Ézéchiél 38–39 : Sean DURBIN, « Christians United for Israel (CUFI) », in : James CROSSLEY et Alastair LOCKHART (éd.), *Critical Dictionary of Apocalyptic and Millenarian Movements*, 15 janvier 2021, cdamm.org.

[33.](#) Sur le déclin du dispensationalisme comme système doctrinal et la persistance de son empreinte culturelle et politique, voir Daniel G. HUMMEL, *The Rise and Fall of Dispensationalism. How the Evangelical Battle Over the End Times Shaped a Nation*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2023.

[34.](#) Walker S. ROBINS, « American Cyrus ? Harry Truman, the Bible, and the Palestine Question », *Journal of Church and State* 59(3), été 2017, pp. 447-465.

[35.](#) André GAGNÉ, *Ces évangéliques derrière Trump. Hégémonie, démonologie et fin*

du monde, Genève, Labor et Fides, 2020. Voir également ID., *Chrétiens en quête de pouvoir*, Genève, Labor et Fides, 2026.

[36.](#) Frederick CLARKSON et Ben LORBER, « Le sionisme chrétien en croisade », *Orient XXI*, mai 2025, en ligne.

[37.](#) ENZO TRAVERSO, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005. Sur la mémoire de la Shoah comme « religion civile », voir en particulier le chapitre 2.

[38.](#) Sur la citation de Netanyahu (Dt 25,17 et 1 S 15,1-3) : Marius SCHATTNER, « Les mille visages d'Amalek », *Le Monde diplomatique*, avril 2024 ; ID., « En Israël, les dirigeants laïques enrôlent la religion », *Le Monde diplomatique*, 4 avril 2024. Sur la montée en puissance des religieux dans les institutions israéliennes : Alain DIECKHOFF, « Les religieux en force en Israël », *Études* 7-8, juillet-août 2023, pp. 19-28 ; René BACKMANN, « L'armée israélienne en danger de "théocratisation" ? », *Confluences Méditerranée* 122(3), 2022, pp. 167-182.

[39.](#) Lazar BERMAN, « Incoming US envoy Huckabee says Trump to bring Mideast change of "biblical proportions" », *The Times of Israel*, 9 février 2025.

[40.](#) Sylvain CYPEL, « Israël. L'armée coloniale à l'heure du messianisme », *Orient XXI*, janvier/février 2025.

[41.](#) Sur la circulation des références bibliques dans le discours de Netanyahu : Blandine CHÉLINI-PONT, « Le recours aux références religieuses dans la guerre de Gaza (7 octobre 2023...) », in : EAD. et Imad KHILLO (éd.), *Géopolitique religieuse en Méditerranée. Dynamiques et enjeux*, Paris, Hermann, 2025, pp. 287-302. Pour les Psaumes : citation de Psaumes 29,11 après les frappes sur l'Iran, juin 2025 (compte officiel @IsraeliPM) ; Psaumes 144,1, mars 2024.

[42.](#) David OHANA, *Political Theologies in the Holy Land : Israeli Messianism and Its Critics*, Abingdon, Routledge, 2010, sur la distinction messianisme « prométhéen »/« apocalyptique ». Gilles PARIS, « La transformation du projet sioniste en un nationalisme messianique », *Le Monde*, janvier 2024.

[43.](#) Alain DIECKHOFF, « Les partis religieux juifs en Israël : idéologie, électorat, organisation », *Revue internationale de politique comparée* 28(1-2), 2021, pp. 37-57.

[44.](#) ID., « Les religieux en force en Israël », *Études* 4306, juillet 2023, pp. 19-28, citant les enquêtes de l'Israel Democracy Institute. Tomer PERSICO, « Qui sont les Haredal'im ? », *Haaretz*, 2023.

[45.](#) Pierre FIRODE, « "Grand Israël" : la course à l'abîme de Trump et Netanyahu », *The Conversation France*, 18 mars 2025 ; « Villes gérées par IA, îles artificielles et profits colossaux... Le plan de Trump pour Gaza », *France 24*, 1^{er} septembre 2025.

[46.](#) Jean-Paul CHAGNOLLAUD, « Dans la bande de Gaza, le système mis en place est une tutelle américaine », *Le Monde*, 18 février 2026.

[47.](#) *Ibid.*

[48.](#) Déclarations de Trump au sommet de Davos : *CNN*, 20 janvier 2026. Sur le refus du Saint-Siège : « Vatican says it won't participate in Trump's "Board of Peace" », *NBC News/Reuters*, 18 février 2026.

[49](#). Bilan du ministère de la Santé de Gaza au moment de la rédaction (février 2026). Une étude indépendante publiée dans *The Lancet Global Health* (Michael SPAGAT *et al.*, « Violent and non-violent death tolls for the Gaza conflict », 18 février 2026) estime le nombre de morts violentes à plus de 75 000 pour les seuls seize premiers mois du conflit, confirmant que les chiffres officiels constituent un décompte *a minima*.

[50](#). Sur l'évolution de Tucker Carlson : interview de Munther ISAAC, « Ep. 91 : How Does the Government of Israel Treat Christians ? », Tucker Carlson sur X, 9 avril 2024 ; interview de Nick FUENTES, *Tucker Carlson Show*, 27 octobre 2025. Réactions du monde évangélique sioniste : Mike EVANS, « Open Letter : Why Tucker Carlson Is Wrong About Christian Zionism », *Ynet News*, 31 octobre 2025 ; Larry HUCH, cité dans « US Evangelical Leader Calls to “Shut Down” Owens and Carlson », *JNS*, 17 octobre 2025.

[51](#). Interview de Mike Huckabee par Tucker Carlson, enregistrée à l'aéroport Ben Gourion, diffusée le 20 février 2026 (chaîne YouTube de -Tucker Carlson). Sur les réactions diplomatiques : Al Jazeera, 20 février 2026 ; « US envoy's remarks rile up nations “from Nile to Euphrates” and beyond », *Dawn*, 22 février 2026. Huckabee a ensuite qualifié ses propos de « *somewhat hyperbolic* » tout en laissant ouverte la possibilité d'une expansion territoriale en cas de victoire militaire.

[52](#). Interview Huckabee-Carlson enregistrée le 18 février 2026, diffusée le 20 février : Tucker Carlson Network ; Sam MEDNICK et Samy MAGDY, « U.S. ambassador Huckabee stirs backlash by saying Israel has right to much of the Middle East », Associated Press, 21 février 2026 (repris dans *The Globe and Mail*). Réaction de Huckabee sur X, 21 février 2026 (deux posts totalisant près de 4 millions de vues). Condamnations de l'Égypte, de la Jordanie, de la Ligue arabe et de l'OCI : *ibid*.

[53](#). Sur la séquence Iran : « GOP Hawks Clash with MAGA Isolationists as Trump Contemplates Next Steps in Iran », CNN Politics, 17 juin 2025. Trump a répondu à Carlson : « *I don't know what Tucker Carlson is saying. Let him go get a television network and say it so that people listen.* » Sur l'AmericaFest de décembre 2025 : « MAGA Infighting over Israel and 2028 Heats Up at the Turning Point USA Conference », NBC News, 19 décembre 2025.

[54](#). Voir également Naim ATEEK, *A Palestinian Theology of Liberation : The Bible, Justice, and the Palestine-Israel Conflict*, Maryknoll, Orbis Books, 2017.

[55](#). La formule finale – « nous ne pouvons faire autrement » – fait écho au *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* de Luther, revendication réformatrice dans la bouche de prélats dont un seul était luthérien. Sur la généalogie de la Déclaration : Middle East Council of Churches, « What is Western Fundamentalist Christian Zionism ? », document de travail, 1986, rédigé en réaction à la fondation de l'ICEJ (1980) et au premier Congrès sioniste chrétien de Bâle (1985) ; publié sous forme développée par Donald Wagner. Sur les conditions structurelles du silence occidental : John ROGOVE, « Les États-Unis et l'Europe devant le conflit israélo-palestinien : la force des a priori », *Le Débat* 161(4), 2010, pp. 158-169.

[56](#). Il convient de rappeler qu'environ 20 % des citoyens israéliens ne sont pas juifs – Arabes musulmans, chrétiens et druzes pour l'essentiel. Parmi eux, les chrétiens

araméens constituent une petite minorité que certains acteurs du sionisme chrétien mobilisent comme argument : présentés comme des citoyens israéliens loyaux servant dans Tsahal et prospérant sous la démocratie israélienne, ils servent à réfuter les voix chrétiennes palestiniennes – notamment Kairos – sans avoir à les contredire théologiquement. Voir le chapitre de Shadi KHALLOUL « Theology and Morality : Is Modern Israel Faithful to the Moral Demands of the Covenant in its Treatment of Minorities ? », in : McDERMOTT (dir.), *The New Christian Zionism*, pp. 283-310. Cette instrumentalisation fait abstraction du fait que la loi fondamentale de 2018, dite « Israël État-nation du peuple juif », a officiellement exclu les citoyens non juifs du droit à l'autodétermination nationale, rétrogradé la langue arabe au statut de langue à « statut spécial » et réservé le droit au développement de l'habitat national au seul peuple juif, affectant directement l'ensemble des minorités non juives.

[57.](#) Naim ATEEK, *Justice and Only Justice : A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis Books, 1989.

[58.](#) Caterina BANDINI, *Une cause sacrée. Religion, décolonisation et mobilisations pour la paix en Israël-Palestine*, Paris, Karthala/IISMM (Terres et gens d'islam), 2025.

[59.](#) Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Les mythes illégitimes : essai sur la « Terre promise »*, Genève, Labor et Fides, [1994] 2025.

[60.](#) David M. NEUHAUS, « Le dialogue juifs-chrétiens et la question de la Terre d'Israël », *Recherches de science religieuse* 103(3), 2015, pp. 397-418. Neuhaus retrace l'évolution doctrinale catholique de *Nostra Aetate* (1965) aux Notes de 1985 et à l'Accord fondamental de 1993. Sur la Commission biblique pontificale (2001), voir Id. *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2001. La citation de Michel Sabbah est tirée de sa lettre pastorale *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible* (1993), citée par NEUHAUS, art. cit., p. 413.

[61.](#) Franz STUHLHOFER, « *Das Ende naht !* » : *Die Irrtümer der Endzeitspezialisten*, Giessen, Brunnen Verlag, 1992, p. 77.

[62.](#) Déclaration de Kairos Palestine, « A Moment of Truth : A Word of Faith, Hope, and Love from the Heart of Palestinian Suffering », Bethléem, 11 décembre 2009 (texte intégral : kairospalestine.ps). Sur la réaction des organisations sionistes chrétiennes : Jeremy BEN-AMI, *Jewish Telegraphic Agency*, 16 décembre 2009.

[63.](#) Dès août 2019, Trump déclarait que tout Juif américain votant démocrate faisait preuve d'une « grande déloyauté ». En mars 2024, sur le podcast de Sebastian Gorka, il affirmait que tout Juif votant démocrate « déteste sa religion ». En septembre 2024, lors d'un discours devant l'Israeli-American Council, il répétait que les électeurs juifs démocrates « devraient se faire examiner la tête », ajoutant que « le peuple juif aurait une grande part de responsabilité » en cas de défaite électorale. Voir notamment : *NBC News*, 19 mars 2024 ; *CNN Politics*, 20 septembre 2024.

[64.](#) KAIROS PALESTINE, « A Moment of Truth : Faith in a Time of Genocide », 14 novembre 2025, lancé lors de la 16^e conférence annuelle de Kairos Palestine à Bethléem. Texte intégral : kairospalestine.ps. Le document est signé par des représentants des différentes familles ecclésiales de Palestine (catholiques, orthodoxes, luthériens,

anglicans, évangéliques).

[65.](#) NGO MONITOR, « Kairos Palestine II : Resistance, BDS, and the Delegitimization of Israel », 21 janvier 2026, ngo-monitor.org.

[66.](#) Sur le retrait du financement de Kairos Canada et le rôle de NGO Monitor, voir *supra* pp. 321-322.

[67.](#) Déclaration des patriarches et chefs d'Églises de Jérusalem, 17 janvier 2026, publiée le 18 janvier par le Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem. Le conseil réunit le patriarche latin, les patriarches maronite, melkite, syriaque et arménien catholiques, le patriarche arménien orthodoxe, les responsables des Églises copte et grecque orthodoxes, les Églises luthérienne et anglicane. Réaction de Mike Huckabee : message publié sur X, 20 janvier 2026.

[68.](#) Sébastien FATH, « Le sionisme évangélique africain. Impact géopolitique d'une identité narrative », *Analecta Bruxellensia* 23(1), 2023, pp. 107-130. Voir également, du même auteur : « Le sionisme évangélique africain » (version remaniée), in : Patrick CABANEL (éd.), *Juifs et protestants. Cinq siècles de relations en Europe*, Actes du colloque du MAHJ, 2021.

[69.](#) Sur la mondialisation du sionisme chrétien via l'ICEJ, voir Matthew C. WESTBROOK, *The International Christian Embassy, Jerusalem and Renewalist Zionism : Emerging Jewish-Christian Ethnonationalism*, thèse de doctorat, Drew University, 2014, p. 192. Voir également ICEJ, historique officiel (icej.org).

[70.](#) William GIRARD, « Christian Zionism at Jerusalem Church in Copán Ruinas, Honduras, an “Out-of-the-Way” Place », in : Göran GUNNER et Robert O. SMITH (éd.), *Comprehending Christian Zionism*, pp. 125-135.

[71.](#) Voir « The Jews of Africa », *Africa Is a Country*, octobre 2013 ; BOTEACH, « Israel's African Ally », *The Hill*, 20 mars 2017.

[72.](#) Ygal EGRY, *Mémoires partagées*, documentaire, France, 2014, 66 min. Production : Passeurs de Mémoires/Darjeeling. Le D^r Naasson Munyandamutsa (1960-2016) a consacré sa carrière à la prise en charge du traumatisme des rescapés. J'ai eu l'occasion de l'entendre à deux reprises, à Kigali et à Paris. Voir Marie-Odile GODARD, *Docteur Naasson Munyandamutsa, l'umupfumu. Un psychiatre à l'épreuve du génocide*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2017.

[73.](#) Jonathan R. BELOFF, « Rwandan Perceptions of Jews, Judaism, and Israel », *Journal of Religion in Africa* 52(3-4), 2022, pp. 243-268.

[74.](#) Le Mémorial du génocide de Kigali (Gisozi), où reposent quelque 250 000 victimes, est géré par Aegis Trust sous contrat avec la Commission nationale de lutte contre le génocide. Quant à l'Agahozo-Shalom Youth Village, le *Jewish Daily Forward* note qu'il a servi de « premier pont significatif entre le gouvernement de Kigali et la communauté juive américaine » (28 mars 2014).

[75.](#) Jean-Pierre CHRÉTIEN et Marcel KABANDA, *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique*, Paris, Belin, (2013) 2016². Voir en particulier le chapitre 3, « Le Rwanda colonial. La racialisation du rapport Hutu-Tutsi au xx^e siècle », pp. 81-122.

[76.](#) Selon le cinquième recensement national du Rwanda (août 2022), cité par le

Rapport 2023 du Département d'État américain sur la liberté religieuse internationale (en ligne : <https://2021-2025.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/rwanda/>), la population est à 40 % catholique, 21 % pentecôtiste et 15 % protestante non pentecôtiste – ces deux dernières catégories relevant du monde évangélique au sens large –, tandis que la communauté juive est « composée entièrement d'étrangers ». Le sionisme chrétien au Rwanda passe donc par les réseaux évangéliques/pentecôtistes locaux, non par une présence juive endogène.

77. Le terme *makuya* (幕屋) est l'équivalent japonais de l'hébreu *mishkan*, le tabernacle, lieu de la rencontre entre Dieu et les hommes (Ex 29,42-43). Le mouvement a été fondé en mai 1948 – le même mois que la déclaration d'indépendance d'Israël – par Ikurō Teshima (1910-1973), un homme d'affaires chrétien issu du *Mukyōkai undō* (« mouvement non-Église ») d'Uchimura Kanzō. Teshima a adopté le nom d'Abraham et a interprété la naissance d'Israël comme l'accomplissement de la prophétie d'Amos 8,11. Voir Tudor PARFITT, *The Lost Tribes of Israel: the History of a Myth*, London, Phoenix, 2004, qui note que les Makuya sont « intensément nationalistes » et cherchent la rédemption de la nation japonaise sur le modèle de la rédemption d'Israël.

78. « Japanese Christian-Zionist Sect Grieved by Massacre at Lod », *Jewish Telegraphic Agency*, 29 septembre 1972.

79. Yoshihiro YAKUSHIGE, « Christian Zionism and Israel Lobby in Japan : Historical Analysis in Relation to Japanese Colonialism », communication présentée au colloque international *Understanding Christian Zionism and Its Effects on Christians in the Middle East*, Dar al-Kalima University / Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, site du Baptême de Jésus, Jordanie, 23-26 janvier 2025.

80. Les deux cas illustrent respectivement le registre de l'affinité culturelle et le registre du soutien politique à l'État d'Israël dans la grille de Goldman. Chrétien et Kabanda le formulent avec précision : « On assiste à un renversement des positions mais pas de l'idéologie elle-même. » Voir l'entretien avec les auteurs dans *Jeune Afrique*, 12 février 2014.

81. « Côte d'Ivoire : 200 pasteurs évangéliques en Israël à l'invitation du Président Ouattara », *AFP*, décembre 2011.

82. PEW RESEARCH CENTER, « How Americans view Israel and the Israel-Hamas war at the start of Trump's second term », 8 avril 2025. L'enquête, conduite du 24 au 30 mars 2025 auprès de 3605 adultes américains, montre toutefois que lorsque la question porte sur les sympathies relatives (Israéliens vs Palestiniens plutôt que sur l'image d'Israël seule), la stabilité républicaine est bien plus marquée (de 78 à 75 %), ce qui invite à la prudence dans l'interprétation de l'érosion.

83. Henry W. MONK, *Our Future, New Discoveries Relative to the Solar System*, London, Catty and Dobson, 1872, pp. 27-30.

84. Jean-Paul CHAGNOLLAUD, « Dans la bande de Gaza, le système mis en place est une tutelle américaine », *Le Monde*, 18 février 2026.

Conclusion

« Quand vous soutenez Israël, vous n'avez pas à choisir entre vos intérêts et vos valeurs : vous obtenez les deux. [...] Nos ennemis pensent que nous sommes vous, et que vous êtes nous. Et vous savez quoi ? Ils ont absolument raison. »

Benyamin Netanyahou, devant les délégués de Christians United for Israel, Washington, juillet 2011

En 1947, Ivan Rand ne savait presque rien du sionisme. Ce juge de la Cour suprême du Canada, délégué au Comité spécial des Nations Unies pour la Palestine (UNSCOP), avouera plus tard sa « complète ignorance » de l'histoire du mouvement. Trois pages de notes griffonnées par une fonctionnaire du ministère canadien des Affaires extérieures constituaient toute sa préparation. Pourtant, quelques mois plus tard, Rand défendait avec conviction le plan de partage qui allait donner naissance à l'État d'Israël. Que s'était-il passé ? En Palestine, le juge avait rencontré des pasteurs : John Grauel, un méthodiste américain qui avait accompagné les réfugiés de l'*Exodus* ; William Lovell Hull, un pentecôtiste canadien installé à Jérusalem depuis 1935. Leurs témoignages avaient produit dans son esprit ce que son biographe appelle un « retournement sismique »¹. Le juge canadien, issu d'une culture protestante imprégnée de références bibliques, avait trouvé dans ces voix chrétiennes la confirmation d'une affinité qu'il n'avait peut-être jamais formulée.

Le sionisme n'est pas seulement une affaire juive. Depuis des siècles, bien avant que le mot n'existe, des chrétiens ont imaginé, porté, légitimé le retour des Juifs en Terre sainte. Cette alliance, nouée dans les cercles puritains anglais du xvii^e siècle, diffusée outre-Atlantique au xix^e, structurée en partenariat politique au xx^e, demeure au xxi^e siècle l'un des facteurs les plus méconnus de la politique au Proche-Orient et l'un des plus ignorés dans l'espace francophone. Pour les Européens, souvent déconcertés par l'indéfectible soutien américain à Israël, cette alliance offre une grille de lecture trop rarement mobilisée.

« Nos ennemis pensent que nous sommes vous, et que vous êtes nous. [...] Ils ont absolument raison » : les mots que Netanyahu adressait en 2011 aux délégués de Christians United for Israel disaient l'essentiel. Aux yeux d'Israël mais aussi des sionistes chrétiens, cette alliance n'est pas une commodité diplomatique, mais une identification profonde : chrétiens et Juifs sionistes formeraient un même camp, celui de la civilisation judéo-chrétienne face à ses adversaires.

La division du travail que résumait Figler – « le Juif par ses moyens matériels, le chrétien par son soutien moral » – a longtemps structuré cette alliance – avant que le rapport de forces ne s'inverse dans les années 1970-1980, quand les chrétiens ont fondé leurs propres structures et pesé de manière autonome sur la scène politique. Les organisations sionistes, minoritaires dans des sociétés massivement chrétiennes, avaient besoin de relais pour légitimer leur cause ; les chrétiens favorables au sionisme offraient cette légitimité – celle de la majorité, celle d'une parole qui ne pouvait être soupçonnée de défendre des intérêts communautaires. Plutôt qu'un simple courant religieux, le sionisme chrétien constitue un véritable partenariat politique avec le sionisme juif – structuré, assumé, dont les archives conservent la trace.

Cette rhétorique de la convergence masque pourtant des ambivalences profondes. Chaque partie sait ce que l'autre pense : certains chrétiens sionistes assignent aux Juifs une place ambiguë dans leur scénario eschatologique ; les sionistes juifs connaissent ces croyances et les tiennent à distance tout en acceptant le soutien qu'elles génèrent. Il ne s'agit pas d'un malentendu, mais d'un choix délibéré – celui que les chapitres précédents ont documenté à chaque étape de cette alliance.

* * *

Cette alliance a une histoire, et cette histoire est d'abord transatlantique. Du protosionisme puritain au lobbying de Shaftesbury, de la Déclaration Balfour aux comités chrétiens pilotés par les organisations juives en Amérique du Nord, du « retournement » d'Ivan Rand en 1947 à la guerre des Six Jours qui ravive les attentes eschatologiques, le partenariat s'est transformé sans jamais se rompre. Ce ne sont plus, depuis 1967, des organisations juives qui pilotent des comités chrétiens, mais des chrétiens qui créent leurs propres organisations – l'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem en 1980, Christians United for Israel en 2006 – et pèsent de manière autonome sur la politique étrangère des États-Unis et du Canada. Au Canada, le partenariat s'est formalisé avec une

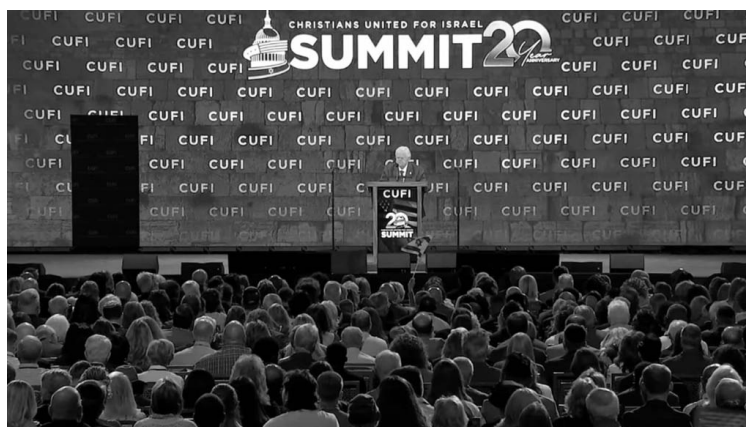
netteté particulière : l'alliance B'nai Brith/Christians for Israel en 2002, la transformation du Reform Party albertain en force parlementaire nationale, et, plus profondément, le fil qui court de la vocation morale de Monk à la « clarté morale » harperienne – autant de jalons d'un sionisme chrétien qui s'est progressivement adossé à un récit d'identité nationale canadienne. Ce qui était un lobbying discret est devenu une force de masse : CUFI revendique plus de dix millions de membres, davantage que la population juive américaine tout entière. La question n'est donc pas seulement *qui* soutient Israël, mais *pourquoi* des dizaines de millions de chrétiens, sans lien ethnique ni familial avec cet État, s'engagent pour lui avec une telle ferveur.

La « Night to Honor Israel » du CUFI (Washington D.C., juillet 2025)

Christians United for Israel (CUFI) tient chaque année à Washington sa « Night to Honor Israel », rassemblement emblématique du sionisme chrétien évangélique américain. Le Summit 2025, qui marquait le 20^e anniversaire de l'organisation, a rassemblé plusieurs milliers de participants brandissant des drapeaux israéliens et américains.



La foule entonnant Hatikvah, drapeaux israéliens et américains brandis.



John Hagee à la tribune.

Source : YouTube, © Christians United for Israel.

Prophétie, affinité culturelle, alliance : les trois registres que Samuel Goldman a identifiés ne se sont pas succédé ; ils coexistent, se renforcent, se reconfigurent au gré des contextes. Shaftesbury articulait alliance et prophétie ; les comités pro-sionistes des années 1940 misaient sur l'affinité culturelle ; CUFI et l'Ambassade chrétienne conjuguent désormais les trois, à des échelles que leurs prédécesseurs n'auraient pas imaginées. C'est cet entrelacement qui donne au mouvement sa résilience – et qui explique qu'il ait survécu à la fin des empires, aux mutations du protestantisme et aux transformations du conflit lui-même. Le sionisme n'a d'ailleurs rien d'un bloc monolithique : bâti par des chrétiens autant que par des Juifs, il a été longtemps contesté au sein même du judaïsme. La Shoah a forgé un consensus que les décennies précédentes n'avaient pas connu. Mais aujourd'hui, de plus en plus de voix juives s'élèvent contre une politique qui, à leurs yeux, compromet l'image et l'avenir même d'Israël. Ses fractures internes n'ont jamais cessé de le traverser.

Cet ouvrage a ancré son enquête dans l'espace transatlantique, sans prétendre en épuiser la géographie. Car le sionisme chrétien déborde largement ce cadre. Le christianisme évangélique est la religion qui progresse le plus vite dans le monde². Et partout où il s'implante – en Amérique latine, en Afrique, en Asie –, le sionisme chrétien l'accompagne. À São Paulo, l'Église universelle du Royaume de Dieu a inauguré en 2014 une réplique grandeur nature du Temple de Salomon : 300 millions de dollars, 10 000 places assises, des pierres importées de Jérusalem. Au Nigeria, le pasteur Enoch Adeboye, désigné par *Newsweek* comme l'une des cinquante personnalités les plus influentes au monde, supervise un réseau de plus de 40 000 paroisses dans 186 pays et a

engagé ses troupes aux côtés d'Israël après le 7 octobre 2023³. Mais cette expansion ne reproduit pas simplement le modèle anglo-saxon : au Sud, le sionisme chrétien s'adapte à des contextes où l'affinité avec Israël se nourrit de convergences mémorielles, de transactions diplomatiques ou de récits nationalistes locaux – autant de formes que ce livre a commencé à cartographier, et dont l'histoire mondiale reste à écrire.

* * *

L'empreinte du sionisme chrétien sur le conflit israélo-palestinien lui-même est indéniable. En confortant les courants les plus radicaux du sionisme israélien – lecture littérale des prophéties, refus de toute concession territoriale –, l'alliance évangélique a accompagné la transformation d'un mouvement laïque en force messianique et nationaliste-religieuse. Ironie de l'histoire : ce sont les courants israéliens les plus distants du christianisme qui mobilisent le plus efficacement ce soutien, tandis que les évangéliques consacrent leur énergie et leurs ressources à des milieux qui les regardent avec un mélange de condescendance théologique et d'opportunisme politique. Dès 2002, le journaliste israélien Gershom Gorenberg formulait le malaise depuis le point de vue de celui qui se sait objet d'un récit étranger : « Ils n'aiment pas les vrais Juifs. Ils nous aiment en tant que personnages de leur histoire, de leur pièce de théâtre, et ce n'est pas ce que nous sommes. »⁴ En décembre 2021, Trump retournait ce constat en arme contre les Juifs américains : les évangéliques « aiment Israël plus que les Juifs de ce pays »⁵ – reprochant aux Juifs diasporiques leur tiédeur plutôt qu'aux chrétiens sionistes leur instrumentalisation. Ce même constat – l'asymétrie du regard évangélique sur Israël – peut nourrir chez Gorenberg une critique de l'instrumentalisation, et chez Trump une mise en cause de la loyauté juive : cela dit assez jusqu'où ce malaise peut irriguer des imaginaires politiques opposés. Les Juifs et Israël deviennent, dans cette logique, des figures investies d'un pouvoir surnaturel⁶ – des instruments, en fin de compte, dans un récit de Rédemption chrétienne qui légitime la force au nom du ciel.

Au moment où ces lignes s'achèvent, en mars 2026, la guerre contre l'Iran donne à voir ce que l'histoire du sionisme chrétien permet seule de mesurer. Le 5 mars, au sixième jour des hostilités, le chef de cabinet adjoint de la Maison-Blanche diffuse sur les réseaux sociaux une vidéo tournée dans le Bureau ovale : Donald Trump, mains jointes, yeux fermés, entouré d'une vingtaine de pasteurs

évangéliques imposant les mains sur ses épaules. La légende – « God Bless the USA ! » – dit le reste. Organisée par le « Bureau de la foi » de la Maison-Blanche, cette scène révèle que le discours messianique irrigue désormais simultanément les trois protagonistes du conflit – en Iran, en Israël, aux États-Unis. Comme le formule Jean-François Colosimo, le messianisme politique « apporte le feu de Dieu à l’apologie de la force »⁷ : on fait la guerre à une théocratie avec des dirigeants qui, dans leurs propres sociétés, font de la religion un carburant de puissance. Le sionisme chrétien n’a pas déclenché ce conflit. Mais l’alignement affiché dès le premier jour de la politique américaine et israélienne – là où les administrations précédentes maintenaient une distance de façade – réalise la configuration que les sionistes chrétiens contemporains appellent de leurs vœux. Dans le même temps, le sort de Gaza et de la Cisjordanie disparaît derrière le fracas d’une guerre qui en détourne l’attention.

« Thank you God & Donald Trump! » : la campagne d’affichage du Friends of Zion Museum (mars 2026)

Le 13 mars 2026, en pleine guerre entre Israël et l’Iran, l’organisation Friends of Zion Heritage Center lance à Jérusalem une campagne d’affichage nationale sous le slogan « Thank you God & Donald Trump! ». Fondée par l’évangéliste américain Mike Evans – qui avait remis au président Trump le Friends of Zion Award en décembre 2017 –, l’organisation fait apposer des panneaux géants sur les grands axes routiers et les carrefours centraux de Jérusalem et de Tel-Aviv, associant le portrait de Donald Trump aux drapeaux américain et israélien. Evans, arrivé en Israël dès le 26 février 2026, deux jours avant le déclenchement des opérations militaires conjointes américano-israéliennes contre l’Iran, décrit les événements comme un « miracle de Pourim ». La campagne s’accompagne d’une vidéo de 46 secondes diffusée sur les réseaux sociaux, portant le message : « A day to give our deepest thanks to the Almighty God of Abraham, Isaac and Jacob ». Ce document illustre exemplairement la fusion, propre au sionisme chrétien contemporain, entre lecture providentielle de l’histoire et engagement politique aux côtés d’Israël.



Panneau « Thank you God & Donald Trump! » sur la façade du Leonardo Plaza City Tower, Tel-Aviv. Capture extraite de la vidéo *Friends of Zion Museum*, 13 mars 2026.

Cette logique du sionisme chrétien n'est pourtant pas restée sans réponse, et la plus radicale vient de l'intérieur même du christianisme. Face à cette convergence, les chrétiens de Palestine opposent au dispensationalisme – cette théologie qui inscrit le retour des Juifs en Terre sainte dans un plan divin – une lecture des mêmes Écritures qui en renverse les conclusions. De Naim Ateek à la Déclaration Kairos de 2009 – relancée en novembre 2025 avec une urgence nouvelle –, c'est la contestation la plus radicale du sionisme chrétien, parce qu'elle se situe sur le terrain même où il fonde sa légitimité. Comme le montre la sociologue Caterina Bandini, le sionisme chrétien est perçu par les chrétiens palestiniens comme la menace principale – surpassant, pour certains d'entre eux, celle de la droite sioniste religieuse juive elle-même⁸. D'un autre ordre, les contestations politiques dans le sionisme chrétien américain s'amplifient au sein même du monde évangélique : voix isolationnistes, érosion générationnelle désormais mesurable. Mais ni les unes ni les autres n'ont encore la puissance institutionnelle qui leur permettrait de renverser le rapport de forces.

* * *

En 1858, le peintre William Holman Hunt représentait Henry Wentworth Monk tenant d'une main la Bible, de l'autre un exemplaire du *Times*. L'image saisissait déjà l'essence du sionisme chrétien : l'articulation entre Écriture et actualité, entre prophétie et politique, entre attente du Royaume et action dans le monde. Monk mourut en 1896, un an avant le premier congrès sioniste, sans avoir vu advenir ce à quoi il avait consacré sa vie. En 1947, un dirigeant du Congrès juif canadien exhuma sa mémoire pour en faire un précurseur de cette alliance méconnue.

Au fil de ces pages, un constat s'est imposé : rien n'a brisé cette alliance, ni la décolonisation, ni la naissance d'Israël, ni la sécularisation du christianisme occidental. Elle s'écrit désormais sur tous les continents, mais c'est toujours entre Washington et Jérusalem que se joue l'essentiel ; entre les implantations de Cisjordanie et les décombres de Gaza que se mesurent ses effets. Le « nous » exclusif que Netanyahu adressait aux évangéliques sionistes résonne toujours.

Mais ce « nous » a des réponses, et elles viennent de Bethléem. En décembre 2009, des évêques palestiniens catholiques, orthodoxes, luthériens et anglicans lançaient depuis cette ville un cri que les Églises occidentales tardèrent à entendre : « Nous nous tenons du côté de la justice. Nous ne pouvons faire autrement. » Seize ans plus tard, le 14 novembre 2025, une nouvelle assemblée œcuménique réunie dans cette même ville publiait *A Moment of Truth : Faith in a Time of Genocide* – témoignage d'une Église qui refuse de se laisser effacer de la terre où tout a commencé. À quelques kilomètres de là, depuis 2012, des Israéliens et des Palestiniens construisent ensemble, au sein du mouvement A Land for All⁹, la vision d'une confédération de deux États souverains sur une terre partagée – non plus la terre promise à l'un contre l'autre, mais une terre pour tous.

L'historien n'a pas à trancher entre ces récits. Il lui appartient seulement de montrer comment ils se sont formés, comment ils s'affrontent, et ce qu'il en coûte, pour les vivants, que l'un prétende absorber les autres. C'est à quoi ce livre s'est efforcé de contribuer.

1. William KAPLAN, *Canadian Maverick*, p. 234.

2. Sébastien FATH, *Le nouveau pouvoir évangélique*, Paris, Grasset, 2026. L'auteur estime à environ 700 millions le nombre d'évangéliques dans le monde, soit une personne sur douze.

3. Enoch Adeboye est le pasteur principal (*General Overseer*) de la Redeemed Christian Church of God (RCCG). Le 11 octobre 2023, il a déclaré dans une vidéo publiée sur le réseau social X que tous les membres de la RCCG « se tenaient aux côtés d'Israël ».

4. Gershom GORENBERG, interviewé par Bob Simon, « Zion's Christian Soldiers », CBS, *60 Minutes*, 6 octobre 2002. Voir également Gershom GORENBERG, *The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, New York, Free Press, 2000.

5. Donald J. TRUMP, interview accordée à Barak RAVID, décembre 2021, rapportée dans « Trump : "Evangelicals love Israel more than Jews in the US" », *The Jerusalem Post*, 17 décembre 2021. Trump réitéra le propos sur *Truth Social* en octobre 2022.

6. S. Jonathon O'DONNELL, cité dans Frederick CLARKSON et Ben LORBER, « Le sionisme chrétien en croisade », *Orient XXI*, 13 mai 2025.

7. Vidéo diffusée par Dan Scavino, chef de cabinet adjoint de la Maison-Blanche, sur X, 5 mars 2026 : « Happening Now in the Oval Office at the @WhiteHouse. God Bless the USA! » Sur le contexte religieux de la guerre contre l'Iran, voir Jeet HEER, « A Conflict Without Reason Has Become a Dangerous Holy War », *The Nation*, 5 mars 2026. Sur le White House Faith Office et le rôle de Paula White-Cain, voir le décret du 7 février 2025 rétablissant ce bureau. Jean-François COLOSIMO, « Le messianisme apporte le feu de Dieu à l'apologie de la force », *La Croix*, 10 mars 2026.

8. *Kairos Palestine II. A Moment of Truth : Faith in a Time of Genocide*, Bethléem, 14 novembre 2025. Le document qualifie le sionisme chrétien de « distorsion théologique et corruption morale ». Voir également Caterina BANDINI, *Une cause sacrée*, qui montre que le sionisme chrétien constitue l'adversaire principal identifié par les chrétiens palestiniens au sein de leur propre communauté textuelle ; voir aussi l'entretien accordé à Clothilde MRAFFKO, « Le conflit israélo-palestinien est d'abord de nature coloniale, même si la religion y joue un rôle », *Mediapart*, 7 décembre 2025.

9. A Land for All (*Eretz lekullam* en hébreu, *Bilād lil-jamī'* en arabe) est une ONG israélo-palestinienne fondée en 2012 par le journaliste israélien Meron Rapoport et le militant palestinien Awni Al-Mashni, aujourd'hui codirigée par May Pundak – fille de Ron Pundak, l'un des artisans des Accords d'Oslo – et Rula Hardal. Le mouvement propose un modèle confédéral fondé sur deux États souverains dans les frontières de 1967, la liberté de circulation sur l'ensemble du territoire et Jérusalem comme capitale des deux États. Voir <https://www.alandforall.org> ; Caterina BANDINI, « A Land for All : un projet de confédération entre utopie et pragmatisme », *Yaani*, 23 mars 2024, en ligne : <https://www.yaani.fr/2024/03/23/a-land-for-all-un-projet-de-confederation-entre-utopie-et-pragmatisme/> ; EAD., *Une cause sacrée*, pp. 189-220.

Remerciements

Né d'une thèse de doctorat soutenue en 2024 à l'École pratique des hautes études – PSL et à l'Université de Montréal, ce livre en constitue une refonte approfondie, à l'intention d'un public plus large.

Mes premiers remerciements vont à mes deux directeurs de thèse. Valentine Zuber, directrice d'études à l'EPHE – PSL, m'a guidé avec autant d'exigence que de liberté. C'est à Fabrizio Vecoli, professeur titulaire à l'Université de Montréal, que je dois l'ancrage théorique de ce travail et une cotutelle sans laquelle je n'aurais sans doute pas acquis l'ouverture scientifique et culturelle qui a nourri ce livre. À l'un comme à l'autre, je leur dois bien davantage qu'un encadrement académique.

Aux Éditions Labor et Fides, Marion Muller-Colard, directrice, a su dès nos premiers échanges, par ses questions et son exigence, m'aider à cadrer un propos accessible au-delà du cercle des spécialistes. Sarah Scholl, membre du comité de la collection Histoire, en a déterminé la place et le cadre scientifique. Anne Guillard, chargée de l'accompagnement éditorial, a suivi avec attention et rigueur le travail de réécriture de la thèse – un appui dont la valeur se mesure à chaque page. Merci également à Muriel Füllemann, responsable de la fabrication et des droits, pour le soin apporté à la réalisation matérielle de l'ouvrage.

Je remercie Nadine Tremblay, directrice de l'édition aux Presses de l'Université de Montréal, dont l'appui déterminé a rendu possible la coédition de cet ouvrage résolument trans-atlantique.

Ce livre doit beaucoup aux personnes qui m'ont ouvert les portes de leurs archives et guidé en terres inconnues avec patience et bienveillance. Je pense en particulier à Janice Rosen et Hélène Vallée, des Alex Dworkin Canadian Jewish Archives de Montréal, et à Bruce et Margot Elliott, de la Pinhey's Point Foundation en Ontario : leur connaissance des fonds et leur générosité ont été déterminantes.

Ma famille et mes amis m'ont accompagné tout au long de ces années avec une fidélité indéfectible et un soutien constant, et je leur en suis profondément

reconnaissant. Je pense à ceux qui sont partis depuis le début de cette aventure comme à ceux, tout petits, qui en ont étoffé les rangs. À tous, je dédie ces pages.

Bibliographie

Sources premières

Archives

Archives juives canadiennes Alex Dworkin (Montréal) : fonds CJC, notamment ZB (Henry Wentworth Monk ; Roland de Corneille), ZA (Canadian Palestine Committee), DA ; Stephen Scheinberg Papers.

Bibliothèque et Archives Canada (Ottawa) : MG24 I 9 (Hill Collection) ; MG28 III 46 (Hamnett Pinhey) ; MG30 C144 (Samuel Zacks Papers) ; MG30 E77 (I. C. Rand Papers) ; MG31 F 16 (Roland de Corneille Papers).

Pinhey's Point Foundation (March, Ontario) : Bill Berry Collection et David Monk Collection (articles de H. W. Monk parus dans *The Jewish World*, 1881-1883) ; Horaceville Herald.

Anglican Diocese of Toronto Archives.

Archives des Nations Unies : fonds AG-057, UNSCOP (1947), témoignage de la Zion Apostolic Mission.

Textes publiés

Anglo-Israel Association. *Tract N° 1 on the Distinction Between the Houses of Judah and Israel*, Montreal, W. Drysdale & Co, 1880.

BALFOUR Arthur, *Speeches on Zionism*, London, Arrowsmith, 1928.

BEAUMONT J. W., *Judaea for the Jews : Under a Joint-Protectorate of the Great Powers of Europe*, s.l., s.n., 1876.

BICKERSTETH Edward, *The Restoration of the Jews to Their Land : In Connection With Their Future Conversion and the Final Blessedness of Our Earth*, London, Seeley and Burnside, 1841.

BLACKSTONE William E., « The Blackstone Memorial », pétition adressée au président Benjamin Harrison, 5 mars 1891.

BUNYAN John, *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come*, London, Nath. Ponder, 1678.

BUSH George W., *A Charge to Keep*, New York, William Morrow, 1999.

CORNEILLE Roland de, *Christianity and Jews : The Tragic Past and the Hopeful Future*, New York, Harper and Row, 1966.

- DUNKELMAN Benjamin, *Dual Allegiance : An Autobiography*, Toronto, Macmillan, 1976.
- DUVERNOY Claude, *Le Prince et le Prophète* [1967], Paris, Emeth, 2012.
- EBAN Abba, *Personal Witness : Israel Through My Eyes*, New York, Putnam's Sons, 1992.
- ELIOT George [Mary Ann Evans], *Daniel Deronda*, Edinburgh-London, William Blackwood and Sons, 1876.
- GRAUEL John, *Grael : An Autobiography, as told to Eleanor Elfenbein*, Richboro (PA), Ivory House, 1982.
- GRIMALDI A. B., *The Queen's Royal Descent from King David the Psalmist*, London, Banks, 1885.
- HAGEE John, *In Defense of Israel*, Lake Mary, FrontLine, 2007.
- , *Final Dawn over Jerusalem*, Nashville, Thomas Nelson, 1998.
- , *The Beginning of the End. The Assassination of Yitzhak Rabin and the Coming Antichrist*, Nashville, Thomas Nelson, 1996.
- HARPER Stephen, *Right Here, Right Now. Politics and Leadership in the Age of Disruption*, Toronto, Signal/McClelland & Stewart, 2018.
- HOOVER Herbert, *Addresses Upon the American Road, 1945-1948*, New York, D. Van Nostrand Company, 1949.
- HOROWITZ David, *State in the Making*, New York, Alfred A. Knopf, 1953.
- HULL William L., *The Middle East Crisis. A Peaceful Solution*, Vittoria (Ontario), chez l'auteur, 1988.
- , *The Struggle for a Soul*, Garden City (NY), Doubleday, 1963.
- , *The Fall and Rise of Israel*, Grand Rapids, Zondervan, 1954.
- HUNT William Holman, *Pre-Raphaelitism and the Pre-Raphaelite Brotherhood*, vol. 1, London, Macmillan, 1905.
- KEITH Alexander, *The Land of Israel According to the Covenant with Abraham, with Isaac, and with Jacob*, Edinburgh, Whyte, 1843.
- LAHAYE Tim, *The Coming Peace in the Middle East*, Grand Rapids, Zondervan, 1984.
- LINDSEY Hal, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, Zondervan, 1970.
- LLOYD GEORGE David, « Afterword », in : Philip GUEDALLA, *Napoleon and Palestine*, London, Allen and Unwin, 1925.
- LOWDERMILK Walter Clay, *Palestine, Land of Promise*, London, Victor Gollancz, 1944.
- MANNING Preston, *Think Big. My Adventures in Life and Democracy*, Toronto, McClelland & Stewart, 2002.
- MEINERTZHAGEN Richard, *Middle East Diary, 1917-1956*, London, Cresset Press, 1959.
- MONK Henry Wentworth, *Our Future, New Discoveries Relative to the Solar System*, London, Catty and Dobson, 1872
- , *Stand Up, O Jerusalem*, 28 mai 1896.
- , *The People and the Policy*, Ottawa, C. W. Mitchell Free Press, 1890.
- , articles parus dans *The Jewish World* (Londres), mars 1881 – juillet 1883 [vingt-quatre textes ; corpus numérisé sur archive.org et conservé aux archives de la Pinhey's Point Foundation].

- , *A Simple Interpretation of the Revelation : Together with Three Lectures [...] on the Restoration of Judah and Israel*, London, Tallant, 1859.
- MONTAGU Edwin, *Memorandum on the Anti-Semitism of the Present (British) Government*, soumis au cabinet britannique, 23 août 1917.
- MOWAT Herbert, *Manuscript on Palestine, a Canadian Appreciation*, circa 1945, BAC MG 30, C144, Samuel Zacks Papers, vol. 10.
- OLIPHANT Laurence, *The Land of Gilead*, New York, Appleton and Company, 1881.
- PEARSON Lester B., *Mike : The Memoirs of the Rt. Hon. Lester B. Pearson*, 3 vol., Toronto, University of Toronto Press, 1973-1976.
- POOLE W. H., *Anglo-Israel ; or The Saxon race proved to be the lost tribes of Israel. In Nine Lectures*, Toronto, W. Briggs, 1890.
- RABINOWITCH I. M., *The Menace of Political Zionism to Judaism and World Peace*, Rochester (Kent), The Stanhope Press, 1947.
- REED Ralph, *Active Faith. How Christians Are Changing the Soul of American Politics*, New York, Free Press, 1996.
- STEVENSON William et URIS Leon, *La Semaine des Miracles. 5-12 juin 1967*, Paris, Éditions France-Empire, 1967.
- THOMPSON Albert E., « The Capture of Jerusalem », dans *Light on Prophecy*, New York, Christian Herald Bible House, 1918, pp. 144-163.
- VOSS Carl Hermann, *Rabbi and Minister : The Friendship of Stephen S. Wise and John Haynes Holmes*, Cleveland, World Publishing, 1964.
- WEDGWOOD Josiah, *The Seventh Dominion*, London, Labour Publishing Company, 1928.

Périodiques dépouillés

A Christian Voice in Israel ; Christianity Today ; The Bread of Life ; The Canadian Jewish News ; The Foursquare Magazine ; The Jewish World (Londres) ; The Palestine Post.

Films et documentaires

- COLLIER James F. (réal.), *His Land*, World Wide Pictures (Billy Graham Evangelistic Association), 1970, 68 min.
- EGRY Ygal (réal.), *Mémoires partagées*, France, Passeurs de Mémoires/Darjeeling, 2014, 66 min.
- ZINSSTEIN Maya (réal.), *'Til Kingdom Come*, Ventureland/Passion Pictures, 2020, 76 min.

Sources secondaires

- ABELLA Irving et TROPER Harold, *None is Too Many. Canada and the Jews of Europe, 1933-1948 [1982]*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- ALTGLAS Véronique, *Judaizing Christianity and Christian Zionism in Northern Ireland. For God, Israel, and Ulster*, London-New York, Routledge, 2025.

- ANCTIL Pierre, *Trajectoires juives au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.
- ARENDT Hannah, *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989.
- ARIEL Yaakov, *An Unusual Relationship : Evangelical Christians and Jews*, New York, New York University Press, 2013.
- , *Evangelizing the Chosen People : Missions to the Jews in America, 1880-2000*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000.
- ARNOLD Matthew, *Culture et Anarchie* [1869], Lausanne, L'Âge d'Homme, 1984.
- ASAL Houda, *Se dire arabe au Canada. Un siècle d'histoire migratoire*, Montréal, PUM, 2016.
- ATEEK Naim, *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis Books, 1989.
- ATTIAS Jean-Christophe et BENBASSA Esther, *Israël, la terre et le sacré*, Paris, Flammarion, 2001.
- BANACK Clark S. E., *God's Province. Evangelical Christianity, Political Thought, and Conservatism in Alberta*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2016.
- BANDINI Caterina, *Une cause sacrée. Religion, décolonisation et mobilisations pour la paix en Israël-Palestine*, Paris, Karthala/IISMM (Terres et gens d'islam), 2025.
- BANKI Judith H. et FISHER Eugene J. (éd.), *A Prophet for Our Time. An Anthology of the Writings of Rabbi Marc H. Tanenbaum*, New York, Fordham University Press, 2002.
- BAR-YOSEF Eitan, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917*, Oxford, Oxford University Press (Oxford English Monographs), 2005.
- BARDA Kobby, *The Liberty Way : Falwell's Path to Christian Zionism*, London et al., Anthem Press, 2025.
- BARKUN Michael, *Religion and the Racist Right. The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997.
- BATUT-LUCAS Katia, *Le sionisme chrétien contemporain aux États-Unis, entre religion et politique*, thèse de doctorat, Université Bordeaux-Montaigne/Université de Montréal, 2014.
- BAUM Gregory, « Jewish-Christian Dialogue under the Shadow of the Israeli-Palestinian Conflict », *Théologiques* 11(1-2), 2003, pp. 205-221.
- BELIN Célia, *Jésus est juif en Amérique*, Paris, Fayard, 2011.
- BEN-JOHANAN Karma, *Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2022.
- BENSOUSSAN Georges, *Un nom impérissable. Israël, le sionisme et la destruction des Juifs d'Europe (1933-2007)*, Paris, Seuil, 2008.
- BERCUSON David, *Canada and the Birth of Israel. A Study in Canadian Foreign Policy*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.
- BESSIS Sophie, *La Civilisation judéo-chrétienne. Anatomie d'une imposture*, Paris, La Découverte, 2024.
- BIRNBAUM Jean, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016.

- BLISS Michael, *A Canadian Millionaire : The Life and Business Times of Sir Joseph Flavelle, Bart., 1858-1939*, Toronto, Macmillan, 1978.
- BOUCHER Jean-Christophe et NOSSAL Kim Richard, *The Politics of War : Canada's Afghanistan Mission*, Vancouver, UBC Press, 2017.
- BOYER Paul, *When Time Shall Be No More : Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge (MA), Belknap Press, 1992.
- BOYNE Walter J., *The Two O'Clock War. The 1973 Yom Kippur War and the Airlift That Saved Israel*, New York, St. Martin's Press, 2002.
- BREITMAN Richard et LICHTMAN Allan J., *FDR and the Jews*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- BROWN Michael, « Zionism in the Pre-Statehood Years : The Canadian Response », in : Frank DIMANT et Ruth KLEIN (dir.), *From Immigration to Integration. The Canadian Jewish Experience : A Millennium Edition*, Toronto, Institute of International Affairs/B'nai Brith Canada, 2001, pp. 121-134.
- CABANEL Patrick, *Juifs et protestants en France. Les affinités électives (xvi^e–xxi^e siècle)*, Paris, Fayard, 2004.
- CARENEN Caitlin, *The Fervent Embrace. Liberal Protestants, Evangelicals, and Israel*, New York, New York University Press, 2012.
- CARPENTER Joel A., *Revive Us Again : The Reawakening of American Fundamentalism*, New York, Oxford University Press, 1997.
- CARSON Bruce, *14 Days. Making the Conservative Movement in Canada*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014.
- CHAFETS Zev, *The Bridge Builder. The Life and Continuing Legacy of Rabbi Yechiel Eckstein*, New York, Sentinel, 2015.
- , *A Match Made in Heaven. American Jews, Christian Zionists, and One Man's Exploration of the Weird and Wonderful Judeo-Evangelical Alliance*, New York, HarperCollins, 2007.
- CHAPMAN Colin, *Whose Promised Land ? Israel or Palestine ?*, Oxford, Lion Publishing, 1993.
- CHÉLINI-PONT Blandine et KHILLO Imad (dir.), *Géopolitique religieuse en Méditerranée. Dynamiques et enjeux*, Paris, Hermann, 2025.
- , DUBERTRAND Antoine et ZUBER Valentine, *Géopolitique des religions*, Paris, Le Cavalier bleu, 2019.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre et KABANDA Marcel, *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique*, Paris, Belin, 2013.
- CLARK Victoria, *Allies for Armageddon. The Rise of Christian Zionism*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- COCKER Mark, *Richard Meinertzhagen : Soldier, Scientist and Spy*, London, Secker & Warburg, 1989.
- COTTRELL-BOYCE Aidan, *Israelism in Modern Britain*, Abingdon, Routledge, 2021.
- COULON Jocelyn, *Le Canada à la recherche d'une identité internationale*, Montréal,

- Presses de l'Université de Montréal, 2021.
- , *Un selfie avec Justin Trudeau. Regard critique sur la diplomatie du Premier ministre*, Québec, Québec Amérique, 2018.
- CROME Andrew, *Christian Zionism and English National Identity, 1600-1850*, Cham, Palgrave-Macmillan, 2018.
- CULVER Douglas J., *Albion and Ariel : British Puritanism and the Birth of Political Zionism*, New York, Lang, 1995.
- DART Ron, *Canadian Christian Zionism. A Tangled Tale*, Dewdney (BC), Synaxis Press, 2015.
- , « Canadian Christian Zionism. Hawkish Eccentrics », in : Michael J. SANDFORD (dir.), *The Bible, Zionism, and Palestine. The Bible's Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine*, Dunedin (NZ), Relegere Academic Press, 2016, pp. 63-73.
- DAVIE Grace, *La religion des Britanniques. De 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- DAYAN-HERZBRUN Sonia, *Le sionisme, une invention européenne. Genèse d'une idéologie*, Montréal, Lux, 2025.
- DIECKHOFF Alain (dir.), *Radicalités religieuses*, Paris, Albin Michel, 2025.
- , PORTIER Philippe (dir.), *Religion et politique*, Paris, Presses de Sciences Po (L'Enjeu mondial), 2017.
- DUGDALE Blanche, *Arthur James Balfour : First Earl of Balfour*, 2 vol., London, Hutchinson, 1936.
- DUJARDIN Jean, *L'Église catholique et le peuple juif, un autre regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.
- DURBIN Sean, « "I am an Israeli" : Christian Zionism as American Redemption », *Culture and Religion* 14(3), 2013, pp. 324-347.
- EISENZWEIG Uri, *Le sionisme fut un humanisme*, Paris, Seuil, 2019.
- ELLIOTT David R. et MILLER Iris, *Bible Bill. A Biography of William Aberhart*, Edmonton, Reidmore Books, 1987.
- ENDERLIN Charles, *Au nom du Temple : l'irrésistible ascension du messianisme juif en Israël, 1967-2013*, Paris, Seuil, 2013.
- ENGBERG Aron, *Walking on the Pages of the Word of God : Self, Land, and Text among Evangelical Volunteers in Jerusalem*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- FACHLER Yanky, *God's Little Errand Boys. Christian Clergymen who helped the Jews come home*, Kilmessan, History Publisher, 2011.
- FATH Sébastien, *Le nouveau pouvoir évangélique*, Paris, Grasset, 2026.
- , « Le sionisme évangélique africain. Impact géopolitique d'une identité narrative », *Analecta Bruxellensia* 23(1), 2023, pp. 107-130.
- , « Les Églises évangéliques américaines et la guerre au Moyen-Orient », *Les Champs de Mars* 26(1), 2015, pp. 108-122.
- FIGLER Bernard, *History of the Zionist Ideal in Canada*, Montreal, The Eagle Publishing,

1961.

- FILIU Jean-Pierre, *Comment la Palestine fut perdue. Et pourquoi Israël n'a pas gagné. Histoire d'un conflit (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Seuil, 2024.
- , *Main basse sur Israël. Netanyahou et la fin du rêve sioniste*, Paris, La Découverte (Cahiers libres), 2019.
- FINKE Roger et STARK Rodney, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, (1992) 20002.
- FLANAGAN Tom, *Waiting for the Wave. The Reform Party and the Conservative Movement*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.
- FOX Richard W., *Reinhold Niebuhr : A Biography*, New York, Pantheon Books, 1985.
- FRANTZ Douglas et COLLINS Catherine, *Death on the Black Sea : The Untold Story of the Struma and World War II's Holocaust at Sea*, New York, Ecco, 2003.
- FROMKIN David, *A Peace to End All Peace. The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, New York, Holt, 1989.
- GAGNÉ André, *Chrétiens en quête de puissance*, Genève, Labor et Fides, 2026.
- , *Ces évangéliques derrière Trump. Hégémonie, démonologie et fin du monde*, Genève, Labor et Fides (Enquêtes), 2020.
- GARFIELD Brian, *The Meinertzhagen Mystery : The Life and Legend of a Colossal Fraud*, Washington, Potomac Books, 2007.
- GENIZI Haim, « The Anglican Church of Canada, from Conversion to Dialogue : the Case of Roland de Corneille », *Journal of Ecumenical Studies* 46(3), 2011, pp. 427-443.
- , *The Holocaust, Israel, and Canadian Protestant Churches*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2002.
- GIBBS Nancy et DUFFY Michael, *The Preacher and the Presidents. Billy Graham in the White House*, New York, Center Street, 2007.
- GOLDBERG Adara, *Holocaust Survivors in Canada : Exclusion, Inclusion, Transformation, 1947-1955*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2015.
- GOLDMAN Samuel, *God's Country. Christian Zionism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.
- GOLDMAN Shalom, *Zeal for Zion. Christians, Jews, and the Idea of the Promised Land*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2009.
- GONZALEZ Philippe, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- GORENBERG Gershom, *The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, New York, Free Press, 2000.
- GRIBETZ Jonathan Marc, *Defining Neighbors : Religion, Race, and the Early Zionist-Arab Encounter*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- GRIGG John, *Lloyd George : War Leader, 1916-1918*, London, Allen Lane, 2002.
- GUNNER Göran et SMITH Robert O. (éd.), *Comprehending Christian Zionism. Perspectives in Comparison*, Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2014.

- HALSELL Grace, *Prophecy and Politics. Militant Evangelists on the Road to Nuclear War*, Westport, Lawrence Hill & Co., 1986.
- HARDING Susan F., *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- HARRISON Trevor, *Of Passionate Intensity. Right-Wing Populism and the Reform Party of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.
- HERMAN Edward S. et O'SULLIVAN Gerry, *The « Terrorism » Industry. The Experts and Institutions That Shape Our View of Terror*, New York, Pantheon, 1989.
- HEYBERGER Bernard, *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris, Payot, 2013.
- HODDER Edwin, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, 3 vol. [1886], Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- HUMMEL Daniel G., *The Rise and Fall of Dispensationalism. How the Evangelical Battle over the End Times Shaped a Nation*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2023.
- , *Covenant Brothers. Evangelicals, Jews, and U.S.-Israeli Relations*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2019.
- HUNTINGTON Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- IBBITSON John et BRICKER Darrell, *The Big Shift. The Seismic Change in Canadian Politics, Business, and Culture and What It Means for Our Future*, Toronto, HarperCollins, 2013.
- IFRAH Lionel, *Sion et Albion : juifs et puritains attendent le Messie*, Paris, Honoré Champion, 2006.
- INBARI Motti et BUMIN Kirill M., *Christian Zionism in the Twenty-First Century. American Evangelical Opinion on Israel*, Oxford, Oxford University Press, 2024.
- INGRAMS Doreen, *Palestine Papers, 1917-1922 : Seeds of Conflict*, London, John Murray, 1972.
- KAPLAN William, *Canadian Maverick. The Life and Times of Ivan C. Rand*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- KARP Jonathan et SUTCLIFFE Adam (éd.), *Philosemitism in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- KAY Zachariah, *The Diplomacy of Prudence : Canada and Israel, 1948-1958*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1996.
- , *Canada and Palestine. The Politics of Non-Commitment*, Jerusalem, Israel Universities Press, 1978.
- KESSLER Matthew, *Palestine 1936 : The Great Revolt and the Roots of the Middle East Conflict*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2023.
- KHALIDI Rashid, *The Hundred Years' War on Palestine*, New York, Metropolitan Books, 2020.
- , *Palestinian Identity : The Construction of Modern National Consciousness*, New York,

- Columbia University Press, 1997.
- KING Elvira, *The Pro-Israel Lobby in Europe. The Politics of Religion and Christian Zionism in the European Union*, London, I.B. Tauris, 2016.
- KLUG Brian, *Being Jewish and Doing Justice : Bringing Argument to Life*, London, Vallentine Mitchell, 2011.
- KOLSKY Thomas, *Jews Against Zionism : The American Council for Judaism, 1942-1948*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.
- LACORNE Denis, VAÏSSE Justin et WILLAIME Jean-Paul (dir.), *La Diplomatie au défi des religions. Tensions, guerres, médiations*, Paris, Odile Jacob, 2014.
- LAMBERT Richard S., *For the Time is at Hand : An Account of the Prophecies of Henry Wentworth Monk of Ottawa, Friend of Jews and Pioneer of World Peace*, London, Andrew Melrose, 1947.
- LAURENS Henry, *La question de Palestine*, 5 vol., Paris, Fayard, 1999-2015.
- LEMARCHAND René, « Disconnecting the Threads : Rwanda and the Holocaust Reconsidered », *Journal of Genocide Research* 4(4), 2002, pp. 499-518.
- LEVIN Geoffrey P., *Our Palestine Question. Israel and American Jewish Dissent, 1948-1978*, New Haven, Yale University Press, 2024.
- LEWIS Donald M., *A Short History of Christian Zionism. From the Reformation to the Twenty-First Century*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2021.
- , *The Origins of Christian Zionism. Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- LITTELL Franklin, *The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New York, Harper and Row, 1975.
- LORD John, *Duty, Honour, Empire : The Life and Times of Colonel Richard Meinertzhagen*, London, Hutchinson, 1971.
- MACARON Wissam Paul, *Les évangéliques américains, le Proche-Orient et la fin des temps*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2016.
- MACKAY Lloyd, *The Pilgrimage of Stephen Harper*, Toronto, ECW Press, 2005.
- MANSOUR-MÉRIEN Sandrine, *L'Histoire occultée des Palestiniens, 1947-1953*, Paris, Privat, 2013.
- MARTIN William, *A Prophet with Honor. The Billy Graham Story*, Grand Rapids, Zondervan, 1991.
- MAYER Jean-François, « Israël : État de droit divin ou nation parmi les autres nations ? Entre le christianisme prosioniste et le judaïsme antisioniste », *Les Échos de Saint-Maurice* 2, 1986, pp. 91-110.
- MAZOWER Mark, *Antisémitisme*, Paris, La Découverte, 2025.
- MCDERMOTT Gerald R. (éd.), *The New Christian Zionism. Fresh Perspectives on Israel and the Land*, Downers Grove, IVP Academic, 2016.
- MCDONALD Marci, *Le facteur Armageddon. La montée de la droite chrétienne au Canada*, Montréal, Stanké, 2011.

- MEAD Walter Russell, *The Arc of a Covenant. The United States, Israel and the Fate of the Jewish People*, New York, Knopf, 2022.
- MEARSHEIMER John J. et WALT Stephen M., *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- MERKLEY Paul Charles, *Christian Attitudes towards the State of Israel*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2001.
- , *The Politics of Christian Zionism, 1891–1948*, London, Frank Cass, 1998.
- MINERBI Sergio, *The Vatican and Zionism : Conflict in the Holy Land, 1895-1925*, New York, Oxford University Press, 1990.
- MORRIS Benny, 1948. *A History of the First Arab-Israeli War*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- NEUHAUS David M., « Le dialogue juifs-chrétiens et la question de la terre d'Israël », *Recherches de Science Religieuse* 103(3), 2015, pp. 397-418.
- NEWPORT Ruth, *The Outsider : Elizabeth P. MacCallum, the Canadian Department of External Affairs, and the Palestine Mandate to 1947*, thèse de doctorat, University of Ottawa, 2015.
- NOLL Mark A., *The Scandal of the Evangelical Mind*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.
- , *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- OHANA David, *Nationalizing Judaism. Zionism as a Theological Ideology*, Lanham, Lexington Books, 2017.
- , *Political Theologies in the Holy Land. Israeli Messianism and Its Critics*, Abingdon, Routledge, 2010.
- OREN Michael B., *Power, Faith, and Fantasy. America in the Middle East, 1776 to the Present*, New York, W.W. Norton, 2007.
- ORÈS Béatrice, SIBONY Michèle et FAYMAN Sonia, *Antisionisme, une histoire juive*, Paris, Syllepse, 2023.
- PAPPÉ Ilan, *Lobbying for Zionism on Both Sides of the Atlantic*, London, Oneworld, 2024.
- , *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld Publications, 2006.
- PERRY Silas, *Britain opens a Gateway*, London, Museum Press, 1944.
- PRAGAI Michael, *Faith and Fulfilment : Christians and the Return to the Promised Land*, London, Vallentine Mitchell, 1985.
- RABINOVICH Abraham, *The Yom Kippur War. The Epic Encounter That Transformed the Middle East*, New York, Schocken, 2004.
- RABKIN Yakov *Comprendre l'État d'Israël. Idéologie, religion et société*, Montréal, Écosociété, 2014.
- , *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 2004.
- RADFORD RUETHER Rosemary et RUETHER Herman J., *The Wrath of Jonah. The Crisis of*

- Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, Minneapolis, Fortress Press, 2002².
- RAWLYK George A., *Is Jesus Your Personal Saviour? In Search of Canadian Evangelicalism in the 1990s*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.
- REISENAUER Eric Michael, *British-Israel : Racial Identity and Imperial Britain, 1870-1920*, thèse de doctorat, Loyola University Chicago, 1997.
- RIOUX Jean-Pierre (dir.), *Violences et religions*, Strasbourg, SCÉRÉN CNDP-CRDP, 2012.
- ROBINS Walker, *Between Dixie and Zion. Southern Baptists and Palestine before Israel*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2020.
- RODRIGO Annelise, *Sauver les plus irremplaçables ? Une histoire du refuge canadien par les associations pendant la Seconde Guerre mondiale*, thèse de doctorat, Université Toulouse-Jean Jaurès, 2019.
- ROSE Norman, *Chaim Weizmann. A Biography*, New York, Viking, 1986.
- ROSS Dennis, *Doomed to Succeed. The U.S.-Israel Relationship from Truman to Obama*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2015.
- SAÏD Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [1978], Paris, Seuil, 1980.
- , *The Question of Palestine*, New York, Times Books, 1979.
- SANBAR Elias, *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*, Paris, Gallimard, 2004.
- SANDERS Ronald, *The High Walls of Jerusalem*, New York, Holt, 1983.
- SCHATTNER Marius et SCHILLO Frédérique, *Sous tes pierres Jérusalem. Quand l'archéologie fait l'histoire*, Paris, Plon, 2025.
- , *Israël, l'autre conflit. Laïcs contre religieux*, Bruxelles, André Versaille, 2008.
- SCHIFF Ze'ev et YA'ARI Ehud, *Israel's Lebanon War*, New York, Simon & Schuster, 1984.
- SCHMIDT David W., *Partners Together in this Great Enterprise. The Role of Christian Zionism in the Foreign Policies of Britain and America*, Maitland (FL), Xulon Press, 2011.
- SCHWARTZ Dov, *Religious Zionism. History and Ideology*, Boston, Academic Studies Press, 2009.
- SEGEV Tom, *One Palestine, Complete. Jews and Arabs Under the British Mandate*, New York, Holt, 2000.
- SEGUIN Mickaël, *Se représenter dominant et victime : sociographie de la doxa coloniale israélienne*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 2018.
- SHARIF Regina, *Non-Jewish Zionism. Its Roots in Western History*, London, Zed Press, 1983.
- SHINDLER Colin, *The Rise of the Israeli Right : From Odessa to Hebron*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- SHLAIM Avi, *The Iron Wall. Israel and the Arab World*, New York, Norton, 2000.
- SIDER Ronald J. (dir.), *The Spiritual Danger of Donald Trump. 30 Evangelical Christians on Justice, Truth, and Moral Integrity*, Eugene, Cascade Books, 2020.

- SIMPSON Tara Kathryn, *Foundational American Faith and Support for Zionism, the Yishuv and the Haganah, 1945–1948 : Ein Brera !*, thèse de doctorat, Liberty University, 2024.
- SIZER Stephen, *Christian Zionism. Road-map to Armageddon ?*, Nottingham, Inter-Varsity Press, 2004.
- SMITH Robert O., *More Desired than Our Own Salvation. The Roots of Christian Zionism*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- SMYTH-FLORENTIN Françoise, *Les mythes illégitimes. Essai sur la « Terre promise »*, Genève, Labor et Fides, (1994) 2025².
- SOKOLOV Nahum, *History of Zionism, 1600-1918*, London, Longmans, Green, 1919.
- SPECTOR Stephen, *Evangelicals and Israel*, New York, Oxford University Press, 2009.
- SPENCER Robert A., *Canada in World Affairs : From UN to NATO 1946-1949*, Toronto, University of Toronto Press, 1959.
- SPIEGEL Steven L., *The Other Arab-Israeli Conflict. Making America's Middle East Policy, from Truman to Reagan*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- SPRINZAK Ehud, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, New York, Oxford University Press, 1991.
- STEIN Joshua B., *Our Great Solicitor, Josiah C. Wedgwood and the Jews*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 1992.
- STEIN Kenneth W., *The Land Question in Palestine, 1917-1939*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.
- STEIN Leonard, *The Balfour Declaration*, London, Vallentine Mitchell, 1961.
- STUHLHOFER Franz, « *Das Ende naht !* » *Die Irrtümer der Endzeitspezialisten*, Giessen, Brunnen Verlag, 1992.
- STURM Tristan, « Christian Zionism as Religious Nationalism », *The Brown Journal of World Affairs* 24(1), automne-hiver 2017, pp. 7-22.
- SUTTON Matthew Avery, *American Apocalypse. A History of Modern Evangelicalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.
- TALBOT Louis T., *What's wrong with Anglo-Israelism ?*, Findlay (OH), Dunham, 1956.
- TARAS David et GOLDBERG David H., *The Domestic Battleground. Canada and the Arab-Israeli Conflict*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1989.
- TAUBER Eliezer, *Personal Policy Making. Canada's Role in the Adoption of the Palestine Partition Resolution*, Westport (CT), Greenwood, 2002.
- TESSIER Laurent, « La défense de l'idéal sioniste au Canada, point de rencontre entre Juifs et chrétiens (1939-1947) », *Canadian Jewish Studies/Études juives canadiennes* 34, 2022, pp. 89-111.
- , *Le sionisme chrétien au Canada (1859–2015). Convictions religieuses et engagements politiques*, thèse de doctorat en histoire des religions et anthropologie religieuse, École pratique des hautes études (PSL)/Université de Montréal, 2024.
- TRAVERSO Enzo, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La Fabrique, 2005.

- TUCHMAN Barbara, *Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze Age to Balfour* [1956], London, Phoenix Press, 1984.
- TULCHINSKY Gerald, *Canada's Jews. A People's Journey*, Toronto, University of Toronto Press, 2008.
- UROFSKY Melvin I., *American Zionism from Herzl to the Holocaust*, Garden City (NY), Anchor Press, 1975.
- VAN DYKE Ian E., *Rapture and Realignment. The New Christian Right and American Conservative Views of Israel*, M.A. thesis, Ohio University, 2016.
- VIORST Milton, *Zionism : The Birth and Transformation of an Ideal*, New York, Thomas Dunne Books/St. Martin's Press, 2016.
- WAGNER Donald E., *Anxious for Armageddon. A Call to Partnership for Middle Eastern and Western Christians*, Scottsdale, Herald Press, 1995.
- WALZER Michael, *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, New Haven, Yale University Press, 2015.
- WEBER Timothy P., *On the Road to Armageddon. How Evangelicals Became Israel's Best Friend*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004.
- WEIERS Margaret, « Madame le chargé : Elizabeth MacCallum », in : EAD., *Envoys Extraordinary : Women of the Canadian Foreign Service*, Toronto, Dundurn Press, 1995, pp. 35-48.
- WESTBROOK Matthew C., *The International Christian Embassy, Jerusalem, and Renewalist Zionism*, thèse de doctorat, Drew University, 2014.
- WILLAIME Jean-Paul et MEUNIER E.-Martin, *La guerre des dieux n'aura pas lieu. Itinéraire d'un sociologue des religions*, Genève, Labor et Fides, 2019.
- WILLIAMS Daniel K., *The Election of the Evangelical. Jimmy Carter, Gerald Ford, and the Presidential Contest of 1976*, Lawrence, University Press of Kansas, 2022.
- , *God's Own Party. The Making of the Christian Right*, New York, Oxford University Press, 2010.
- WUTHNOW Robert, *The Restructuring of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- YADGAR Yaacov, *Sovereign Jews. Israel, Zionism, and Judaism*, Albany, SUNY Press, 2017.
- ZUREIQ Constantin, *Ma'na al-Nakba [Le sens de la cata-strophe]*, Beyrouth, Dar al-Ilm lil-Malayin, 1948.

Table des matières

Introduction

I. « When Britain first, at Heaven's command ». L'invention chrétienne du sionisme, de la Grande-Bretagne à l'Amérique du Nord

Chapitre premier – L'Angleterre, Israël et la Bible (xvie-xviii^e siècle)

Les racines mythiques d'un destin partagé : Rome, Jérusalem et l'Angleterre

L'entretien d'une fascination séculaire : pèlerins, croisés et voyageurs

La révolution de la Bible anglaise : une démocratisation des Écritures

L'imprégnation biblique de la culture britannique : une révolution mentale

L'émergence du concept de nation biblique : territoires et élection divine

Les Juifs dans l'imaginaire apocalyptique puritain : alliance stratégique et eschatologie

L'âge d'or puritain et la théologie de la restauration : entre prophétie et politique

La construction paradoxale de l'identité nationale britannique : élection secondaire et service

La conférence de Whitehall (1655) : de la théorie restaurationniste aux prémices d'un plan politique

Le reflux et la transmission outre-Atlantique : héritage et métamorphoses

Chapitre 2 – L'alliance de la « Bible » et de l'« Épée » : l'Angleterre victorienne, un momentum pour le sionisme chrétien

La Palestine, Jérusalem et les Juifs : l'obsession ambiguë des évangéliques britanniques

Du restaurationnisme au sionisme chrétien : quand le religieux entre dans l'arène politique

« Un pays sans nation » pour « une nation sans pays » : la contribution emblématique de Lord Shaftesbury (1801-1885)

apitre 3 – La greffe du sionisme chrétien en Amérique du Nord : l'influence du dispensationalisme

Les puritains transposent la culture britannique évangélique en Amérique du Nord

Le décompte final est lancé : de l'engagement piétiste de Darby à l'activisme politique de Blackstone

L'émergence du sionisme chrétien au Canada

March Township et Palestine : la projection typologique de Monk

II. Partenaires ? Naissance et ambiguïtés d'une alliance (1917-1967)

apitre 4 – De Balfour à la Seconde Guerre mondiale : promesses, contradictions et angles morts

La Déclaration Balfour (2 novembre 1917)

Le paradoxe britannique : promettre ailleurs ce qu'on refuse chez soi

Le sionisme juif en Amérique du Nord : convergences et divisions

Les angles morts : antisémitisme occidental et faux amis du sionisme

Le passage de témoin : du déclin britannique à l'essor américain

apitre 5 – Les comités prosionistes chrétiens : des États-Unis au Canada (1930-1940)

Le modèle américain

La transposition canadienne

Souveraineté ou dominion ?

Les impensés du sionisme chrétien

Quand la violence rattrape le lobbying (1944-1947)

Conclusion

apitre 6 – De la création d'Israël à la guerre des Six Jours (1947-1967)

Le basculement américain

Le Canada entre Londres et Washington

Des pasteurs témoins décisifs

Lettre de William Lovell Hull à l'UNSCOP (1947)

1948 : la naissance et ses ombres

L'essoufflement du lobbying (1949-1967)
1967 : la prophétie s'accomplit sous leurs yeux

III. Du lobbying à la diplomatie : quand la prophétie conquiert l'Exécutif (1967-2026)

Chapitre 7 – Le tournant eschatologique (1967-1980)

Le choc de 1967 : les chrétiens évangéliques face au « miracle »
De Scofield à Lindsey : la prophétie devient best-seller
Billy Graham en Terre sainte : l'alliance naissante et ses zones d'ombre
Du Troisième Temple à l'incendie d'Al-Aqsa
Le pendant juif : quand le messianisme prend le pouvoir
L'effritement du soutien chrétien libéral
Du Kippour à Camp David : la droite évangélique entre en scène
Roland de Corneille : du dialogue interreligieux au sionisme politique (1953-1979)
L'Ambassade chrétienne internationale à Jérusalem : quand les chrétiens prennent la relève (1980)

Chapitre 8 – La conquête des réseaux conservateurs (1980-2006)

Le test libanais (1981-1984)
Quand la prophétie devient politique (1984-1989)
La décennie décisive (1989-1996)
Au seuil du pouvoir (1996-2006)
Le volet canadien (1979-2006)

Chapitre 9 – L'apogée disputé : pouvoir exécutif, voix palestiniennes et expansion mondiale (2006-2026)

Le Canada : quand le soutien à Israël devient vocation nationale (2006-2025)
Les États-Unis : la machine évangélique (2001-2017)
L'ère Trump : le « vaisseau imparfait » et ses miracles (2017-2026)
Les chrétiens de Palestine répondent
 La Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien (22 août 2006)
 Réponse conjointe de l'ICEJ, Bridges for Peace et Christian Friends of Israel à la Déclaration de Jérusalem (2006)

Un mouvement planétaire
La compensation périphérique
Conclusion

clusion

La « Night to Honor Israel » du CUFI (Washington D.C., juillet 2025)
« Thank you God & Donald Trump! » : la campagne d’affichage du Friends
of Zion Museum (mars 2026)

nerciements

liographie

DERRIÈRE L'IMAGE largement répandue d'un sionisme exclusivement juif se déploie une réalité bien plus vaste et souvent ignorée. Depuis le XIX^e siècle, de nombreux chrétiens – principalement évangéliques – soutiennent activement la création puis la défense de l'État d'Israël. Leur engagement religieux, politique et financier a progressivement façonné un mouvement puissant connu sous le nom de sionisme chrétien.

Cet ouvrage propose la première synthèse historique et politique en français consacrée à ce phénomène majeur et pourtant si peu étudié. En retraçant ses racines théologiques, son essor au XX^e siècle et son influence croissante depuis les années 1970, il montre comment cette alliance singulière entre milieux évangéliques et dirigeants politiques s'est imposée comme l'un des ressorts durables de la politique étrangère américaine. En introduisant cette « tierce partie chrétienne » dans l'analyse du conflit israélo-palestinien, l'auteur renouvelle les grilles de lecture habituelles et met à distance le mythe du « lobby juif », trop souvent mobilisé dans les discours complotistes et antisémites. À l'heure de la montée en puissance des droites religieuses, il s'agit d'une lecture indispensable pour comprendre les dynamiques historiques et contemporaines d'un mouvement qui conditionne en profondeur les grands enjeux géopolitiques du XXI^e siècle.

LAURENT TESSIER est docteur en histoire des religions et anthropologie religieuse, diplômé de l'École pratique des hautes études – PSL et de l'Université de Montréal. Il est membre de l'Observatoire Pharos, association française indépendante et pluraliste de contextualisation des réalités culturelles et religieuses dans le monde.



Couverture: montage graphique à partir d'une photo de Mike P. Shepherd (Alamy.com).

P | U | M
Les Presses de l'Université de Montréal

ISBN 978-2-7606-5614-7

 **LABOR ET FIDES**