



60 ans – L'Église et l'État d'Israël

01/03/2009 | Crüsemann, Frank

Les Églises ont changé leur conception théologique du judaïsme, mais n'ont pas fait le lien entre ce point de vue fondamental et leurs déclarations, à courte vue en général, concernant Israël et le conflit au Proche-Orient. Il y a apparemment un écart entre les deux, selon un modèle assez typique qui se retrouve depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale jusqu'à nos jours.

60 ans – L'Église et l'État d'Israël

Frank Crüsemann

***Résumé.** Les Églises ont changé leur conception théologique du judaïsme, mais n'ont pas fait le lien entre ce point de vue fondamental et leurs déclarations, à courte vue en général, concernant Israël et le conflit au Proche-Orient. Il y a apparemment un écart entre les deux, selon un modèle assez typique qui se retrouve depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale jusqu'à nos jours.*

Les déclarations des Églises à propos de l'État d'Israël remontent à la création même de cet État, fondé le 14 mai 1948 sur les assises d'une résolution des Nations unies adoptée en novembre 1947. Peu après, l'Assemblée générale du Conseil mondial des Églises s'est réunie à Amsterdam du 22 août au 4 septembre 1948. Il s'agissait là de la première grande conférence des Églises après la Deuxième Guerre mondiale, mais cette assemblée avait également un caractère inédit. Dans une déclaration sur *L'attitude chrétienne envers les Juifs*¹, le Conseil affirme: «Nous constatons que la création de l'État d'Israël confère pour les chrétiens une dimension politique nouvelle au problème juif et qu'elle menace de complexifier l'antisémitisme en avivant des craintes et des hostilités politiques». L'antisémitisme prend une dimension politique — mais n'était-ce pas le cas auparavant? — et les auteurs de la déclaration du Conseil mondial se disent incompetents pour porter un jugement politique sur les événements et les «droits» qui en découlent. Ils en sont donc réduits à dire que «les Églises ont un devoir strict de prier et de travailler pour l'avènement, en Palestine (sic!), d'un ordre qui soit le plus juste possible au cœur du désordre de notre humanité».

Voilà un jugement étrange – à la fois prophétique et manquant de solidarité. Près de soixante ans plus tard, nous pouvons constater que l'affirmation du Conseil mondial était prophétique, puisque l'antisémitisme n'a pas disparu à la suite de la fondation de l'État d'Israël, mais qu'il s'est plutôt «complexifié», même si les différentes formes d'un antisémitisme issu de l'islamisme radical qui se sont développées depuis ne pouvaient être anticipées alors. Cependant, il paraît hautement problématique que cette déclaration s'abstienne de toute référence à la résolution des Nations unies qui fonde la légitimité du nouvel État et, encore plus, à la persistance de l'antisémitisme à cette époque, puisque la déclaration a été faite au moment de la Guerre d'indépendance, alors que le jeune État et, avec lui, plusieurs personnes qui avaient échappé ou survécu à l'Holocauste devaient une fois de plus combattre pour défendre leur vie. Ce silence donne à la déclaration le caractère d'une affirmation grossière et partielle.

Pourtant, le texte évoque dès le départ le désastre tout à fait récent qu'ont connu les communautés juives européennes. Il mentionne les 110 000 Juifs hollandais assassinés, et les 6 millions de Juifs victimes des Allemands, tous membres du peuple biblique, et avec lesquels

L'Église est liée par «une solidarité spéciale». La déclaration exprime donc essentiellement un rejet de l'anti-sémitisme, «une attitude tout simplement incompatible avec la confession et la vie chrétiennes», qui constitue «un péché contre Dieu et les humains», même si la complicité des chrétiens a favorisé son émergence et son déploiement. Ces phrases sont serties dans un rappel énergique du mandat chrétien de poursuivre la mission, notamment auprès des Juifs. La déclaration se termine par un énoncé sur l'accession d'Israël au statut d'État.

À cette époque, encore si près de la catastrophe, on commence à peine à repenser les relations entre les chrétiens et les Juifs. Pourtant, le lien entre des perspectives théologiques fondamentales et des déclarations politiques courantes plutôt myopes se manifeste déjà ici et forme une configuration typique qui caractérise les années suivantes et même la situation actuelle. Mais nous ne saurions ignorer tous les changements survenus entre-temps. Depuis le début des années soixante, les Églises ont développé une nouvelle attitude envers le judaïsme. Depuis la déclaration de Vatican II et celle du Synode de l'Église du Rhin en 1980, toute une série de déclarations ecclésiales ont été produites en Allemagne². En plus d'affirmer la culpabilité des chrétiens, ces déclarations accordent une place centrale à l'élection permanente d'Israël et à l'alliance toujours en vigueur de Dieu avec le peuple d'Israël, rompant ainsi de manière radicale avec la théologie chrétienne élaborée depuis le deuxième siècle de l'ère chrétienne. Les conséquences de cette approche nouvelle pour la compréhension de soi qu'ont les chrétiens, de même que pour la piété et la théologie chrétiennes, n'ont aucunement été formulées intégralement et sont encore sujettes à de vives controverses.

Cette démarche se déroulait en marge des conflits et de l'histoire sanglante du jeune État d'Israël et de ses voisins. Les questions politiques n'ont pas été et ne peuvent donc pas être dissociées des questions théologiques. Le lien entre ces deux dimensions se manifeste dans chaque discussion concernant les relations entre les chrétiens et les Juifs, depuis le niveau des communautés jusqu'aux échanges synodaux. «Que dit l'Église à propos de l'État d'Israël? L'existence de cet État peut-elle être la volonté de Dieu?» Ce fut l'une des premières questions posée par le public lors du Kirchentag de 1961, au cours duquel la question des relations entre chrétiens et Juifs fut abordée pour la première fois en Allemagne devant une grande assemblée religieuse. Nous examinerons plus en détail ce lien indissoluble entre une question théologique capitale et une question actuelle hautement politique.

Les formulations du document *Dabru emet*, dans lequel des cercles juifs des États-Unis réagissaient en 2002 aux changements survenus au sein du christianisme, peuvent en offrir un premier indice³. Les plus importantes de ces thèses sont formulées à l'indicatif : «Les Juifs et les chrétiens», dit-on dans les thèses 1, 2 et 4, «adorent le même Dieu», «s'en remettent à l'autorité du même livre», «acceptent les principes moraux de la Torah.» La troisième thèse porte sur le territoire et les dimensions politiques actuelles, mais elle ne concerne que les chrétiens et elle a une formulation différente: «Les chrétiens peuvent respecter les revendications du peuple juif à l'égard du territoire israélien». Ils «peuvent»: ils n'ont pas nécessairement à respecter ces revendications, et ils ne le font pas toujours, même aujourd'hui⁴. Une telle limitation s'étend logiquement aux autres aspects, aucune des affirmations du document *Dabru emet* ne s'appliquant entièrement à l'ensemble des chrétiens et des Églises. Les critiques formulées à l'intérieur des cercles juifs ont bien établi ces restrictions. Cependant, il y a là une différence considérable. Il est frappant de constater que la première traduction allemande de la formulation anglaise «can respect» devenait une assertion à l'indicatif, «les chrétiens respectent le droit»⁵ comme s'il s'agissait d'une donnée factuelle, ou comme si du moins l'essentiel de la foi chrétienne exigeait une telle disposition. Cette traduction introduit un accent qui fait problème par rapport à l'original anglais; elle a été effectivement corrigée, par exemple sur le site Web officiel.

Même lorsque le principe de l'existence et de la sécurité de l'État d'Israël a été reconnu, des conflits n'ont cessé d'éclater, conflits liés aux crises militaires massives du Moyen Orient.

Mentionnons entre autres la Guerre du Liban, et plus particulièrement la première Guerre du Golfe en 1990, alors que certains grands leaders des Églises allemandes ont jugé que la menace apparente pour la paix avait plus de poids que la sécurité d'Israël⁶. L'évaluation pratique de la situation s'est vite effondrée, en dépit de l'unité générale maintenue sur le front théologique, comme en témoignent les conflits douloureux observés au sein du groupe de travail Chrétiens et Juifs au Kirchentag⁷.

Penchons-nous un peu sur les problèmes fondamentaux que traduisent les déclarations chrétiennes. Tandis que, sur le plan théologique, une même orientation, une même tendance se manifeste malgré toutes les différences, les réactions face aux enjeux politiques sont beaucoup plus fragmentées, plus hésitantes, plus controversées, et témoignent avant tout d'une volonté claire d'éviter des définitions bien nettes. Ces déclarations comportent rarement plus qu'un énoncé très général d'une solidarité politique fondamentale, et bien souvent même cela fait défaut. Ainsi, la déclaration de 2001 de l'« Association des Églises réformées d'Europe » (la Communion ecclésiale de Leuenberg), s'en tient à un appui aux efforts de paix de toutes les parties, rejette aussi bien « toute utilisation politique directe des promesses territoriales bibliques » que toute tentative chrétienne de considérer ces promesses comme « dépassées »; la reconnaissance de l'élection d'Israël ne doit « en aucun cas » mener à l'oppression d'un autre peuple⁸.

Si toutes ces questions ne sont pas simplement esquivées, trois ensembles de problèmes, aux ramifications multiples, entrent en jeu ici.

- L'État d'Israël et sa création constituent-ils un événement théologique ou séculier? La relation entre le peuple d'Israël et le territoire est constitutive pour la religion juive. Il est impossible de faire une évaluation théologique positive du judaïsme en faisant abstraction de cela. Mais les promesses bibliques concernant la terre prennent souvent en considération la relation aux autres personnes et peuples du pays; en outre, la forme concrète et la genèse de l'État d'Israël sont conditionnées par les événements historiques complexes du XX^e siècle. Les évaluations chrétiennes varient, par conséquent. Elles vont de la déclaration synodale de l'Église du Rhin, considérant l'État d'Israël comme un « signe de la fidélité de Dieu » — et le reliant à « l'existence continue du peuple de Dieu » et à son « retour sur la terre promise »⁹ — jusqu'à l'affirmation insistante de l'Église protestante allemande, dans trois études récentes, qu'il ne s'agit là que d'un événement purement séculier¹⁰. La question en jeu ici est celle, d'une évaluation théologique des processus historico-politiques actuels; cette question est controversée en Allemagne depuis les événements dramatiques de 1933/1934¹¹. Ce qui fait problème entre autres, à mon sens, c'est l'ignorance presque coupable de la politique de leur propre gouvernement. Habituellement, les énoncés politiques exprimés par les Églises visent des institutions politiques ou des électeurs potentiels spécifiques; mais, dans ce cas-ci, les jugements et implications quasi théologiques ne sont pas rares. C'est seulement sur l'arrière-fond du rôle traditionnel désastreux qu'a joué le thème du Juif dans la pensée chrétienne qu'on peut expliquer que l'on effectue ce passage d'un plan purement théologique à un jugement et à une action concernant le conflit concret sans y prendre garde ou y réfléchir, et que, contrairement à d'autres cas, l'on revendique ici une compétence pour porter une sorte de jugement dernier. C'est pourquoi l'énoncé de la déclaration d'Amsterdam comporte quelque chose de typique encore aujourd'hui. Dire que l'État d'Israël avec ses conflits « confère pour les cercles chrétiens, une nouvelle dimension d'ordre politique au problème juif », constitue une formulation du problème aussi significative que cynique, en définitive.

- À un deuxième niveau se posent les questions de justice et d'injustice, de violation (possible) des droits humains, de la nécessité et des conséquences de l'occupation depuis la Guerre des Six Jours et, enfin, d'une évaluation éthico-juridique des événements survenus pendant la création de l'État et la Guerre d'Indépendance de 1948. On sait qu'en Allemagne, comme ailleurs en Europe, prévaut depuis longtemps une distanciation critique à l'égard des politiques

d'Israël sur ces questions. On se heurte constamment à la seule dénonciation de l'injustice de l'occupation, sans que soient prises en compte l'évolution historique et le contexte global, et sans que soient considérées les fautes et les injustices commises du côté palestinien. En outre, il n'est pas rare de se faire reprocher une certaine réctitude politique, générée par le sentiment de culpabilité allemand, qui empêche toute critique de la politique israélienne. Un autre danger, sans doute, est le fait que, précisément sur la base d'un point de vue théologique favorable à l'État d'Israël, on mesure la politique israélienne à l'aune de critères (biblico-)éthiques qu'on n'utilise jamais pour une autre politique, et surtout pas pour ses ennemis¹²

Il serait utile ici de comparer un moment les critiques exprimées à l'égard de la politique d'Israël et celles formulées face aux politiques d'autres nations. Les critiques les plus vives à l'égard des États-Unis et du président Bush — ou plus tôt, envers les États-Unis au cours de la guerre du Vietnam — même si elles comportent une critique fondamentale du capitalisme — ne remettent jamais en cause l'existence des États-Unis ou même du peuple américain. La même remarque vaut pour les critiques visant les violations des droits humains en Chine et même dans l'Allemagne de la Deuxième Guerre mondiale, malgré l'énormité des crimes commis. Sauf pendant une brève phase du « Plan Morgenthau », l'existence du peuple allemand et son droit à l'indépendance politique n'ont jamais été mis en question. Il en va tout autrement dans le cas d'Israël. Tant que le but avoué du Hamas ou du président iranien est la disparition totale d'Israël, c'est-à-dire l'anéantissement de l'État et d'une grande partie de sa population, toute évaluation de la situation doit tenir compte de cette menace.

- Les Églises chrétiennes se perçoivent fondamentalement comme liées par une double loyauté : d'une part envers les Églises du Moyen Orient, en particulier les chrétiens palestiniens établis dans le pays, et d'autre part envers l'État d'Israël. Certaines Églises, notamment l'Église de Westphalie, qui ont poussé très loin leur réflexion théologique en renonçant explicitement à toute mission auprès des Juifs, ont exprimé clairement cette attitude de double loyauté¹³. Il faut examiner le passé antisémite du christianisme et l'identification de bon nombre de chrétiens à la souffrance, prétendue ou véritable, du peuple palestinien privé de ses droits, pour comprendre à quel point nous assistons à une évolution importante lorsque ce double engagement est affirmé clairement et surtout traduit par des actes. Au plan œcuménique, cette attitude reste encore exceptionnelle. C'est ce que nous avons vu une fois de plus dans la déclaration tout à fait partielle issue d'une conférence du Conseil mondial des Églises tenue en juin 2007 à Amman¹⁴. Tandis que cette déclaration mentionne la sécurité d'Israël seulement par principe et de manière abstraite à quelques occasions, elle accorde une attention centrale aux problèmes des Palestiniens, au mur et à la demande de cessation de l'occupation, sans aucune analyse de la situation globale. Cette partialité est certainement imputable à la présence massive de chrétiens arabes à cette conférence, où, selon la règle, la partie juive n'est pas représentée.

Ces trois thématiques nomment des constellations incontournables qui contribuent à façonner les opinions. L'avenir seul nous dira si, en période de conflit, les Églises allemandes renonceront à leur solidarité avec Israël en dépit de leur réorientation théologique majeure à l'égard du peuple de Dieu. Il ne fait aucun doute, cependant, qu'il faille aller plus loin et établir un équivalent politique à la reconnaissance théologique d'Israël tant en théorie qu'en pratique. Trop de questions n'ont pas été pensées en profondeur. Dans l'état actuel des choses, à mon sens, il reste trois aspects principaux qui devraient retenir notre attention:

Le fait que la reconnaissance de l'alliance entre Dieu et Israël n'a pas été abrogée doit mener à une reconnaissance intégrale de la signification du « centre physique de l'alliance »¹⁵ c'est-à-dire à la promesse d'une terre, n'est pas encore reconnue partout par les Églises avec la clarté nécessaire¹⁶.

Les jugements et les revendications formulées ne doivent plus se fonder exclusivement sur les dimensions politiques (et militaires) du conflit, ni d'abord sur des principes théologiques et moraux, sans qu'on ait tenu suffisamment compte de l'histoire et de l'analyse politique du conflit. Un premier pas en ce sens pourrait être de mieux comprendre son caractère particulier par exemple vis-à-vis de la situation politique allemande ou européenne.

Dans le domaine de l'oecuménisme, la reconnaissance fondamentale d'une double loyauté doit mener à inclure la perspective israélienne aussi bien que celle de l'autre partie, ou du moins à l'écouter. Si on accorde une plate-forme plus importante aux voix chrétiennes qu'aux voix juives, on maintient *de facto* l'anti-judaïsme, l'anti-sémitisme d'antan.

NOTES

1. Texte tiré de *Die Kirchen und das Judentum*, sous la dir. de R. Rendtorff et H. H. Henrix, Dokumente von 1945-1985, Paderborn / München, 1988.
2. Textes de Rendtorff et Henrix (Note 1), et de *Dokumente von 1986-2000*, sous la dir. de H. H. Henrix et W. Krause, Paderborn / Gütersloh, 2001.
3. Version originale anglaise www.jcrelations.net/en/?item=1014; traduction allemande de Henrix et Krause 974-976; trad. française www.jcrelations.net/fr/?item=2118.
4. On trouvera une critique de E. Brocke dans *Dabru emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, sous la dir. de R. Kampling et M. Weinrich, Gütersloh 2003, 103-112.
5. La traduction officielle se trouve dans Henrix et Krause 975; de même, *Juden und Christen im Gespräch. Dabru emet – Redet Wahrheit*, sous la dir. de H. Frankemölle, Paderborn / Frankfurt/M 2005, 41.
6. Le plus important d'entre eux est le Surintendant de Lippe, Ako Haarbeck; à son avis, «même la volonté du dirigeant irakien Saddam Hussein de commettre un nouveau génocide, visant spécialement Israël, ne saurait justifier une guerre» (cité dans G. Kammerer, *In die Haare, in die Arme. 40 Jahre Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag*, Gütersloh 2001, 143).
7. Voir Kammerer, *In die Haare* 112s,137s.
8. *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden*, Leuenberger Texte Heft 6, Frankfurt/M 2001, 76.
9. Rendtorff et Henrix 594. Voir aussi le document »Israel: Volk, Land und Staat« de 1970 (Rendtorff et Henrix 461s.)
10. Rendtorff et Henrix 573s; Henrix et Krause 662s et surtout 913s.
11. Il s'agit de l'arrivée au pouvoir d'Hitler, accueillie favorablement par les Églises (n.d.t.).
12. Ainsi explicitement dans l'étude hollandaise »Israel: Volk, Land und Staat« de 1970 (Rendtorff et Henrix 476s).
13. Conseil oecuménique des églises, Conférence Internationale pour la Paix «Les Eglises ensemble pour la paix et la Justice au Moyen Orient», Amman, Jordanie, 18-20 juin 2007 (www.oikumene.org)
14. Telle la formulation de *Dabru emet*.
15. Voir également F. Crüsemann, »Bausteine zu einer christlichen Theologie des jüdischen Landes«, dans: *Die Gemeinde als Ort von Theologie*, FS J. Seim, Bonn 2002, 31-45.

Frank Crüsemann est Professeur émérite d'Ancien Testament à la Kirchlichen Hochschule Bethel (Bielefeld, Allemagne).

Traduit par Pierrot Lambert et Jean Duhaime pour www.jcrelations.net.

Source: »Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist – 60 Jahre Staat Israel«, *Themenheft* 2008,

publié par le [Deutscher Koordinierungsrat \(DKR\), Bad Nauheim, 2008.](#)