

La théologie chrétienne après la Shoa *

par Bernard DUPUY

Au plus fort des combats, en 1942, l'information filtra de bouche à oreille, transmise avec effroi et reçue le plus souvent dans l'incrédulité : les juifs de tous les pays occupés par le Reich étaient l'objet de déportations massives. On sait le peu de réactions immédiates qui suivirent cette sinistre nouvelle en un temps où le monde était engagé dans la guerre sur tout le pourtour de la planète et où l'activité diplomatique était paralysée. La Seconde Guerre mondiale, une guerre déjà fortement engagée sur le terrain idéologique, allait redoubler d'intensité et changer de visage. Elle révélait maintenant ses raisons ultimes. Elle cessait d'être simplement une guerre entre des nations ou entre deux blocs de nations. De guerre classique, elle se transformait en guerre pour la défense de l'homme et, immédiatement, pour le sauvetage d'un peuple directement menacé et mystérieusement désigné. A partir de ce moment, la lutte n'a pas reposé que sur des armes de combat mais, plus encore, sur les « armes de l'esprit ».

La Shoa, une question pour les chrétiens

L'épreuve qui s'est abattue sur le peuple juif de 1933 à 1945 constitue, il va de soi, une question pour la conscience juive. La Shoa a ouvert une plaie béante dans l'âme, dans le cœur, dans l'esprit de tous les juifs. Par sa perversion morale, par sa visée antisémite, par son étendue, la persécution nazie a mis en cause leur position dans l'histoire, leur culture, leur fidélité même. La reprise de mémoire, l'accession au langage, la méditation après coup sur un malheur si grand ne pouvaient être pour eux immédiates, et l'on conçoit qu'il ait fallu attendre au moins une génération pour commencer à regarder le désastre en face, pour oser espérer de nouveau en l'avenir. Quoi qu'il en soit du temps ou des moyens requis pour amorcer cette éprouvante réflexion, on ne saurait douter que la Shoa ait marqué en profondeur et pour toujours l'identité, l'histoire et la foi juives. D'autres ont été ici mieux qualifiés que moi pour en parler.

Mais qu'en est-il pour les chrétiens et pour le christianisme ? Il devrait apparaître de plus en plus nettement avec le temps que si la

* Cet exposé présenté le 7 mars 1988 devant le Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, a été repris en vue de la rencontre de Prague afin que soit abordé ce thème prévu au programme.

Shoa fut un ébranlement physique et moral pour toute la judaïcité, dont les centres alors les plus vivants et les plus porteurs d'espoir ont été détruits, si elle a provoqué une césure dans l'histoire du peuple juif et du judaïsme, elle constitue un événement, sans doute bien différent, mais aussi traumatisant pour la conscience chrétienne. De ce côté aussi, la Shoa constitue un tournant, une coupure de l'histoire. Car elle a pour la première fois été l'occasion d'une défaillance collective de l'Église, de toutes les Églises. Elle a révélé l'illusion dans laquelle l'Église avait vécu depuis le Moyen Âge en croyant inspirer le monde moderne. Bien au contraire : lors de la prise de pouvoir par les nazis en Allemagne, les Églises n'ont pas su dénoncer le mal de façon à l'enrayer, un mal à la propagation duquel nul ne peut assurer d'ailleurs qu'elles aient été étrangères. « La Shoa, a écrit Franklin H. Littell, est l'événement majeur de l'histoire récente de l'Église, le signal d'une rébellion des baptisés contre le Seigneur de l'Histoire. Par la Shoa, c'est le christianisme lui-même qui est mis en question »¹.

La responsabilité chrétienne dans la Shoa soulève au plan moral des questions redoutables. La Shoa fut le lieu d'une telle détresse que l'on a pu se demander comment il était encore possible de croire en Dieu après elle². Elle appelle une réflexion sur le sens — ou le non-sens — de l'histoire, et donc sur le rapport du christianisme et du judaïsme à l'histoire et enfin sur l'histoire tout court en tant qu'elle est supposée pour les croyants conduire aux réalités de la fin et les anticiper. Par la catastrophe qu'elle représente, la Shoa a ruiné la notion naïve d'une histoire providentielle fondée sur l'idée de progrès spirituel continu, sur les droits humains et sur le respect de la nature.

La Shoa soulève en second lieu la question, jamais résolue, du rôle politique des chrétiens dans la vie des nations et de la distinction entre le spirituel et le temporel. Or, au moment du drame, l'Église n'a pas su s'opposer à l'État nazi. Elle a cru qu'elle pourrait et qu'elle allait faire face à l'événement, quoi qu'il arrive, et qu'elle survivrait en dépit des ravages de la guerre et des souffrances individuelles encourues. Elle a cru qu'elle pourrait, une fois le tyran abattu et l'imposture brisée, sortir indemne.

Enfin l'Église n'a pas perçu que les juifs étaient spécialement visés. Aussi, face à la persécution des juifs, son message est resté sans efficacité. Nous ne disons pas que les chrétiens n'ont pas parlé et qu'ils n'ont pas agi, c'est même un fait que, lors des déportations, des chrétiens ont su se dresser et donner leur vie et que, de toutes les institutions sociales ou caritatives existantes, les institutions chrétiennes sont celles qui ont sauvé le plus de juifs. Mais cette défense n'est qu'une bien maigre consolation si l'on songe à ce que fut la Shoa.

1. Franklin H. Littell, « Christendom, Holocaust and Israël » dans *Journal of Ecumenical Studies* n° 10 (été 1973), pp. 483-497.

2. Robert E. Willis, « Confessing God after Auschwitz. A Challenge for Christianity » dans *Cross Currents*, t. 28, n° 3 (hiver 1978), pp. 269-287.

La Shoà interpelle notre culture, notre identité, notre foi³. Cette catastrophe d'ordre éthique et cosmique a en quelque sorte ébranlé le monde dans ses fondements⁴ dans une mesure qui n'a rien eu de comparable avec tout ce qui s'est produit dans le passé, sinon peut-être deux fois dans l'histoire. Seule, pour les héritiers de la Bible, la sortie d'Égypte, suivie de la révélation du Sinaï, est porteuse d'une voix assez forte pour être entendue ; et seule, pour les chrétiens, la catastrophe morale et cosmique de la croix du Christ, suivie de la parole de la résurrection, appelle à une confrontation avec la Shoà⁵.

Trois registres de questions

Nous limiterons notre réflexion à l'essentiel. En même temps qu'une question sur le rôle politique de l'Église et sur les origines de l'antisémitisme, la Shoà soulève pour le chrétien, comme pour le juif, trois registres de questions :

1) Face aux « événements » historiques fondateurs — Sinaï et Golgotha — qui sont pour le chrétien la source et la base de la révélation biblique, en quel sens peut-on parler d'« événement » à propos de la Shoà ? Y aurait-il un événement-repère, *epoch-making*⁶ dans un fait non seulement dépourvu de tout sens, mais véritable non-sens, dans un acte de profanation et de destruction de l'humain et en même temps attentatoire à la sainteté du Créateur ? Faudrait-il y voir un « événement négatif », comme la philosophie idéaliste a parlé du rôle du négatif dans l'histoire, un événement porteur et révélateur d'une malice radicale et cachée, un sommet dans le mal qui aurait atteint en notre temps une dimension jamais vue ? Y aurait-il à l'œuvre, au cœur de l'histoire humaine, une puissance de mal qui serait la contrepartie du dessein divin de salut ? Faudrait-il penser la Shoà comme un avant-goût des

3. Cf. Alice L. Eckardt, « The Holocaust : Christian and Jewish Responses » dans *Journal of the American Academy of Religion* XLII, 3 (septembre 1974), pp. 453-469. Voir aussi Franklin H. Littell, *The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New York, éd. Harper and Row, 1975.

4. Ainsi Paul Tillich dans *Les fondations sont ébranlées*, Paris, éd. Robert Morel 1965, p. 148, a tenté de repenser l'idée de providence. Elle ne signifierait pas qu'il existerait un plan divin préétabli et immuable, auquel nous devrions d'avance nous conformer, mais que, Dieu, ayant conféré à l'homme la liberté dans son agir, est le garant de cette dernière. La providence signifie ainsi notre obligation de ratifier notre être par nos actes, d'accomplir notre vocation grâce à notre liberté. Elle suppose le concours de la créature et du créateur pour réaliser le plan divin.

5. John T. Pawlikowski, *The Challenge of the Holocaust for Christian Theology*, éd. du Benai Berith, New York 1978 a parlé à la suite de F.H. Littell, de l'Holocauste comme *défî* pour la théologie chrétienne.

6. La question a été posée en ces termes par Irving Greenberg, « Cloud of Smoke, Pillar of Fire : Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust » dans *Auschwitz : Beginning of a New Era ? Reflections on the Holocaust*, éd. par Eva Fleischner, New York, éd. KTAV 1974, pp. 7-56 et reprise par Emil Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'histoire*, Lagrasse, éd. Verdier 1980, pp. 36-39 (ouvr. réédité sous le titre *Penser après Auschwitz*, Paris, éd. du Cerf 1987).

événements bibliquement entrevus et annoncés comme événements de la fin ?⁷.

Dès le lendemain de la guerre, les chrétiens ont été soucieux de repenser le problème du mal en des termes qui ne soient pas dérisoires pour ceux qui avaient tant souffert⁸. Il ne pouvait plus s'agir de prouver à qui que ce soit que la création est nécessairement bonne et la providence divine indéfectible. La « proximité du pire » nous a imposé un devoir de penser différemment puisque nous avons pris conscience que l'humanité est — physiquement et surtout moralement — périssable.

Or les chrétiens avaient, il fallait le reconnaître, vécu presque toujours dans un confortable sentiment du continu, dans l'illusion d'un éternel présent. Mais on avait assisté à tout autre chose, le retour au chaos, une sorte de réédition contemporaine de l'énigme des origines⁹.

Plus d'un théologien perçut qu'il n'était plus possible de déclarer que le mal, étant le manque du bien, n'est que « du néant » et le péché, une simple possibilité ouverte du fait de la liberté laissée par Dieu à la créature. Car le mal, une fois livré à l'emprise de l'homme, s'avère bien autre chose. Il recèle une capacité d'user de la mort, son fruit direct, comme d'un jouet ou d'un outil d'un nouveau genre. Il se révèle comme la porte d'un pouvoir nouveau sur autrui, un pouvoir quasi-divin de réduire autrui à néant.

La réflexion sur le problème du mal et sur le « mystère » du faible et de l'innocent a ainsi eu pour premier effet d'obliger de reprendre les synthèses acquises depuis le Moyen Age. Elle est désormais moins assurée dans ses appuis conceptuels et cette incertitude l'a rendue plus disponible à l'égard des questions spirituelles des temps nouveaux.

2) La Shoah exige de remettre en cause une compréhension trop optimiste de l'histoire, inhérente aux traditions religieuses qui ont transmis et interprété la révélation.

Les théologiens se divisent ici aussitôt en deux camps. Il y a d'abord ceux qui estiment que la tradition exégétique est la seule clef qui permette de faire face aux questions soulevées par le temps, la seule réponse aux désordres et aux désastres de la modernité, la seule consolation, le seul motif d'espérance qui puisse être offert à ceux qui ont besoin d'être consolés. Pour eux, il y a lieu, certes, de revenir d'un

7. Par exemple So 1,15 (où se trouve littéralement le terme *yom ha-shoah*) ou, dans le Nouveau Testament, Mt 24,21.

8. Selon Étienne Borne, *Le problème du mal*, Paris éd. P.U.F. 1958, pp. 14-15, l'expérience directe du mal signifie la fin du discours idéaliste.

9. Le mot *shoa*, qui avec l'article désigne « l'Holocauste » est bibliquement encore plus un concept-limite quand il est usité sans article (comme *tohu*, chaos en Gn 1,2). Il signifie alors de façon indéfinie « catastrophe », retour au chaos, retour au silence. Comme l'écrit Shoshana Feldman, ce mot est inappropriable, intraduisible : « ce dont la langue ne peut témoigner ; ce qui ne peut être exprimé dans une langue, ce dont la langue, à son tour, ne peut être témoin sans se désintégrer » (« A l'âge du témoignage » dans *Au sujet de Shoah*, Paris, éd. Belin 1990, p. 65).

eudémonisme de la théodicée, naïvement professé depuis le Moyen Age et surtout dans la théologie de l'époque des Lumières. Il y a lieu de mettre en question les courants postkantien (et encore davantage les antikantien) de la théologie. Mais cette critique ne peut conduire qu'à un retour aux sources classiques de la théologie, qui permettra un nouveau regard sur la relation entre juifs et chrétiens et à une « naïveté seconde », qui nous serait rendue par delà les épreuves, les fautes et les destructions de l'époque que nous avons traversée.

En contraste et en conflit avec ce premier groupe d'esprits et de théologiens, nous mentionnerons l'autre tendance, celle des théologiens critiques, pour qui la Shoа, et d'une façon plus générale, la situation des temps modernes soulève des questions plus sérieuses¹⁰. Ici la Shoа fait question car il apparaît à première vue scandaleux de poser la question de son sens en référence à une histoire de salut. On ne peut parler que de son non-sens. Mais alors l'histoire elle-même n'est plus tant le porteur et le véhicule d'un message de salut qu'une force de sens contraire. Elle aurait pris un visage « démoniaque »¹¹. C'est elle au contraire qui doit être jugée, rendant par là urgente une nouvelle formulation du message du salut pour la phase ultime de l'histoire et un retour à la transcendance de celui-ci.

Or cette interrogation critique jetée sur l'histoire retentit sur la position de l'Église dans l'histoire et plus généralement sur la réussite — ou sur l'échec, selon le jugement qu'on portera — du christianisme qui, après le retrait du peuple juif hors de l'histoire, s'y est trouvé jeté à son tour. Dès lors, comme les exégètes contemporains ne cessent de le dire, l'histoire de l'Église doit être relue, réinterprétée et critiquée à la lumière de son message initial, christique et évangélique, qui était radicalement eschatologique. La théologie de l'histoire n'est pas donnée une fois pour toutes et intemporelle : la crise se joue dans le temps (« zeitgeschichtlich ») ; seul le message du salut est au-dessus ou au-delà du temps (« übergeschichtlich »). L'histoire du salut se distingue de l'histoire des « nations chrétiennes », si même cette notion ambiguë, héritage d'un régime de chrétienté, doit être invoquée autrement qu'en un sens purement historique. Par voie de conséquence, l'histoire du salut n'est pas l'histoire de la chrétienté et celle-ci doit être jugée, non seulement à travers ses péripéties historiques, mais dans ce qui fut son moment générateur. Une telle question avait été soulevée déjà bien

10. Alice L. et A. Roy Eckart *Long Night's Journey into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust*, Oxford, Pergamon Press 1988, classent dans la première catégorie Friedrich Gruenagel, Jürgen Moltmann et Wolfgang Pannenberg, et dans la seconde J.B. Metz, Michael D. Ryan, John Pawlikowski (cf. pp. 96-123).

11. L'expression, qui entre en conflit avec l'affirmation de la présence de Dieu à l'histoire, a des appuis bibliques évidents (cf. pour le Nouveau Testament : 2 Th 2,7-8). Elle peut paraître au premier abord « hérétique ». C'est en ce sens qu'elle a été l'objet de la méditation de Jan Patocka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, éd. Verdier 1983.

avant la Shoa. Mais quand celle-ci arriva, il devint urgent de regarder sous un jour nouveau, historique, le rapport entre les nations dites chrétiennes et le peuple juif. Cette question est devenue une question aiguë, décisive pour les Églises. Du même coup il est devenu nécessaire de retrouver la signification actuelle du lien originel entre judaïsme et christianisme.

3) La Shoa, en dépit des différences évidentes, a été dans les années de la guerre et ensuite, comparée à la croix du Christ¹². Insensée pour le païen, scandaleuse pour le juif, cette confrontation, qu'on le veuille ou non, s'établit d'elle-même dans les esprits et dans les cœurs. Spontanée chez beaucoup de chrétiens, elle a été tantôt rejetée véhémentement tantôt acceptée par les juifs¹³.

Cette mise en rapport de deux événements, l'un et l'autre objet de désespérance et de protestation de la foi, révèle à quel point judaïsme et christianisme sont concernés par la question de la souffrance et du mal. La Shoa comme la croix doivent être situées à leur place dans l'histoire mais l'une comme l'autre appellent une lecture métahistorique. Leur obscurité ne se retourne en lumière qu'au sein d'une théologie de la rédemption. Alors seulement les accusations historiques nées d'un passage à la limite dans un esprit apocalyptique, tombent et se retournent. Ainsi en est-il en ce qui concerne les accusations réciproques et inverses de « déicide juif »¹⁴ — par transfert sur le seul peuple juif de

12. Le rapprochement est cependant loin d'aller de soi si l'on tient compte du fait que l'image du Christ souffrant, en dépit de représentations saint-sulpiciennes modernes d'un goût douteux et banalisées, est soumise traditionnellement à des règles d'art très strictes : l'image du Christ soit défigurée (modèle syrien) soit glorieux (modèle byzantin) doit se plier à la règle de l'icône et ne saurait avoir une valeur de représentation. L'évocation de la passion se réduit au signe de la croix et la parole de la résurrection ne peut se détourner en représentation du Ressuscité. C'est pourquoi les « mystères » médiévaux ou modernes (Oberammergau) sont par nature, et pas seulement quant à leur contenu factuel, des dérivés de la piété vers le spectacle. D'autre part il faut rappeler que la lumière de la résurrection ne peut être vue avec des yeux ordinaires. La règle de l'icône, il faut le rappeler, est intervenue après une longue période aniconique, qui demeure la toile de fond non représentative de toute icône du Christ. L'évangile de Luc nous en avertis : les disciples d'Emmaüs n'ont reconnu le visage de Jésus qu'après le partage du pain. On ne saurait donc tolérer à notre époque aucune fascination morbide ni aucune récupération théologique naïve de la souffrance juive.

13. Comparaison estimée pertinente par Ignaz Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Londres 1965 mais récusée par Eliezer Berkovitz, *Faith after the Holocaust*, New York 1973.

14. Rappelons que le *Catéchisme du concile de Trente* (1^{re} partie, chap. V, § 3) a déclaré que la métaphore du déicide, si elle avait un quelconque sens légitime, ne serait en soi applicable qu'aux chrétiens : « Notre crime à nous est plus grand que celui des juifs. Car eux, au témoignage de l'Apôtre, s'ils avaient connu le Roi de Gloire, ils ne l'auraient jamais crucifié (I Co 2,8). Nous au contraire, nous faisons profession de le connaître (Tt 1,16). Et lorsque nous le renions par nos actes, nous portons en quelque sorte sur lui nos mains déicides ».

la responsabilité de la mort du Christ — et de « génocide chrétien »¹⁵ — par transfert sur le peuple chrétien de la responsabilité de la Shoà¹⁶.

Cependant le caractère dangereux et asymétrique de la confrontation entre juifs et chrétiens sur la souffrance et sur la mort demeure — comme l'a manifesté la controverse récente sur le « carmel d'Auschwitz ». Je situerais cette asymétrie dans le fait que le christianisme paraît disposer d'une théologie de la rédemption déjà réalisée en Christ, tandis que le judaïsme serait, comme toujours, en quête d'une rédemption attendue pour les temps à venir. Situation cruciale : la Shoà ne serait-elle pas pour le juif une figure des *hevlé ha-mashiah*, des souffrances préalables aux temps messianiques ? Et la survie qui l'a suivie — plus précisément la renaissance juive avec constitution d'une *qehilla* sur la terre ancestrale — ne répondrait-elle pas, par delà toutes les contradictions historiques, à une volonté divine sur le peuple juif ?

Tentons maintenant d'examiner dans quelle mesure la théologie chrétienne fait face aujourd'hui à de telles questions.

Le scandale du mal

Pendant longtemps la problématique dominante dans la question du mal a été celle de la faute commise par rapport à un ordre de valeurs jugé immuable dans le domaine de l'extériorité (la cité) comme dans celui de l'intériorité (la famille). A un tel ordre, fondé sur Dieu et sur sa création, se rattachent corollairement les idées de rétribution et de sanction et de là les conduites de la culpabilité et du pardon (autoaccusation). Cet ordre garant de l'univers moral était relayé par tout un ensemble d'institutions intermédiaires pouvant prendre un visage répressif allant du chef suprême jusqu'au bourreau.

Dans cette perspective, l'individu apparaissait comme un rouage responsable de la société ou au contraire comme un instrument contraint et forcé. C'est dans ce contexte que le problème des responsabilités morales des chrétiens pris dans l'engrenage de la Shoà a été d'abord posé.

Mais il semble que cette référence du problème moral à des valeurs et des structures d'ordre ait quelque chose d'archaïque. Elle ne permet ni de prendre conscience de l'ampleur du mal qui fut à l'œuvre dans la Shoà, ni de saisir la subversion institutionnelle qui s'est produite, ni de percevoir la limite indicible de souffrance où furent jetées des victimes totalement abandonnées à elles-mêmes. Pour cette raison il faut, en quelque sorte, renverser les données de base, selon lesquelles toute

15. Cf. André Néher : « Les chrétiens sont à présent jetés dans la dialectique tragique du déicide et du génocide » (« Du silence de Pie XII à la prudence de Vatican II » dans *L'information juive*, n° 159, novembre 1966).

16. Nous n'entrons pas ici dans la critique des paralogismes et des surenchères contenus dans ces deux expressions qui consistent à surcharger les événements historiques par des intentions prétendument justificatives, en réalité mythologiques et pseudothéologiques.

société et tout État était et est toujours l'expression d'un ordre de valeurs. Ce qui empêche de poser le problème du mal en termes ordinaires, quand on songe à la Shoa, c'est le fait que cet ordre de valeurs n'existait plus, même dans les esprits, chez les bourreaux (au point que certains ont même cru devoir dire que lors de la Shoa il s'était effondré, par voie de conséquence, aussi chez bon nombre de victimes ; pour notre part nous estimons qu'on n'a absolument pas le droit d'aller jusque là). Dès lors il n'y a plus qu'une approche possible du problème du mal, c'est celle qui cherche, autant que faire se peut, à se placer dans l'axe des victimes ou de ceux qui après la Shoa ont pu témoigner de l'épreuve de celle-ci.

L'histoire de la Shoa ne saurait être l'histoire faite par les bourreaux — qui ne mérite rien d'autre que l'oubli, le renvoi au néant. L'histoire de la Shoa doit devenir celle des victimes — de tous ceux qui étaient voués à être oubliés, réduits à rien, et dont il nous faut établir le souvenir, honorer la mémoire. La faute même, l'offense qu'elles ont subie, n'est même plus saisissable. C'est pourquoi elle peut être déclarée un péché infini, qui fait songer à ce péché impardonnable, dont a parlé le Nouveau Testament. Celle-ci a été telle qu'humainement il ne paraît plus possible de chercher quelle fut la faute commise et où sont passés les coupables. Les bourreaux ont répandu sur la terre une pollution qui, pour être lavée, demanderait un nouveau déluge. Ainsi le mal commis a-t-il mis lui-même une limite à toute justice humaine possible¹⁷. Mais si la convocation devant les tribunaux de tous les criminels a été ou est devenue une requête inextricable, nous pouvons et nous devons, ne serait-ce que pour le monde qui vient, poser dans toute son étendue le problème de la souffrance subie par des êtres innocents. Le problème éthique au sein d'une société où le péché lui-même se fait abstrait et se cache sous le couvert industriel et organisé de l'irresponsabilité et de l'anonymat devient le problème de la souffrance *injustifiable*. On découvre ici un ordre de souffrance tout autre et sans doute infiniment plus grand, qui ne peut être jaugé à aucune aune objective. Car il s'agit alors d'une souffrance inconnue, l'injure faite à un autre, qui ne peut même pas protester de son innocence, n'ayant plus aucun tribunal auquel en appeler, si ce n'est sa conscience¹⁸. La souffrance change d'index quand on passe ainsi de l'univers physique à l'univers moral¹⁹. C'est la réédition du renversement moral dont témoigne le livre de Job, présumé coupable, mais finalement déclaré innocent²⁰.

17. Cf. André Frossard, *Le crime contre l'humanité*, Paris, éd. Grasset, 1989.

18. L'effort essentiel d'Elie Wiesel nous paraît être d'avoir tenté de faire entendre cette voix, en soi inaudible : cf. Robert Mc Afee Brown, *Elie Wiesel, un message à l'humanité*, Paris, éd. Grasset 1988.

19. Ce passage peut être suivi avec force dans l'itinéraire suivi par la pensée de Paul Ricœur.

20. Dans son essai très pénétrant sur l'insensé du mal, Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, Paris, éd. Grasset 1978, a montré que les sociétés archaïques ou antiques ont exprimé le scandale du mal sous l'aspect du tragique. C'est la seule leçon

Le jugement sur l'histoire

La Shoa a-t-elle marqué irréversiblement le regard chrétien sur l'histoire ? Il suffirait pour le constater de se rapporter au thème de la Conférence d'Amsterdam en 1948 réunie sur le thème « Désordre de l'homme et dessein de Dieu ». Dirigée principalement par les éléments confessants qui avaient résisté au nazisme, la première Conférence œcuménique mondiale se déroula sous le signe de la pensée kérygmatique de Karl Barth. On peut dire que les années de l'après-guerre furent, beaucoup plus encore que celles qui suivirent la guerre de 1914-1918, des années consacrées à un examen de conscience critique de l'histoire. Ce retour au réel et le primat accordé à la conscience morale ont marqué tout à la fois la philosophie, la théologie, l'œcuménisme.

Le jugement qui fut porté sur la guerre qui venait d'avoir lieu doit être rapporté au critère de la forme de paix qui cherchait à se bâtir. Le monde se reconstruisit sur le compromis conclu à Yalta entre les vainqueurs et mis bientôt sous le signe de « l'équilibre de la terreur ». Était-il possible, dans ce contexte, d'acquérir une mémoire historique et de regarder la Shoa en face ? L'événement d'Hiroshima fut élevé au rang d'objet scientifique, littéraire, voire cinématographique. Une paix née du désordre établi s'installa, que l'humanité, qu'elle le voulût ou non, dut tolérer. La protestation morale d'un Einstein ou d'un Oppenheimer put se faire entendre assez haut pour mettre un frein à la course aux armements : le champignon d'Hiroshima entraînait un effet de fascination. Mais Auschwitz ne pouvait avoir eu un effet semblable. Auschwitz avait été conçu de telle façon que ce lieu fût « nuit et brouillard », que tout y fût silence. Auschwitz s'était déroulé sans aucun éclair visible. Le bruit assourdi des miradors ne pouvait se faire entendre qu'à travers la voix brisée des témoins. Et après le désastre, toute mémoire possible se vit enfouie dans le silence des morts, et même des vivants. Au silence de toutes les autorités officielles pendant la guerre, répondait le silence suffoqué des survivants. Quel récit, quel commentaire, quel murmure même de prière aurait pu alors venir rompre un tel silence ? Pour les revenants c'était déjà assez — et pour quelques-uns c'était trop — de devoir vivre de nouveau au milieu des gens ordinaires qui n'avaient pas vu ce qu'ils avaient vu.

Il fallait cependant comprendre. Car l'histoire de l'humanité désormais n'était plus la même. Le fascisme avait paru être le mal de ce temps, un mal connu, analysable, et maintenant vaincu. Le nazisme, lui, avait véhiculé un mal d'une tout autre dimension beaucoup moins connu, beaucoup plus caché, beaucoup plus complexe en prenant pour arme l'antisémitisme. Mais la distinction entre fascisme et nazisme fut

des politiques, ou des amis de Job. Or l'existence du mal postule « l'autre scène », l'autre-monde de la personne. Pour les prophètes, Dieu n'est pas toute-puissance, mais toute faiblesse (p. 203). Alors l'épreuve du mal n'aboutit pas forcément à la formule de Nietzsche « Seul le Dieu moral est réfuté », que celui-ci croyait établie par sa doctrine des arrière-mondes issus du ressentiment. Il faut dire : « Seul le Dieu moral n'est pas réfuté » (p. 204).

gommée, officiellement effacée par le système communiste qui régnait à l'est et entendait proroger à son profit la lutte contre le fascisme. Le témoignage — *yad va-shem* — qui devait être rendu aux victimes de la Shoa leur fit défaut dans les divers pays d'Europe et en particulier sur les lieux du crime, recouvert comme il l'était dans la plupart des associations de déportés et de résistants par la clameur politique « antifasciste ». Le *yad va-shem* fut élevé non à Auschwitz, mais à Jérusalem.

Quelle fut la réaction de la conscience chrétienne ? Comme nous l'avons rappelé, la voix chrétienne s'était manifestée et n'avait pas attendu le déclenchement de la guerre et les déportations pour juger le pouvoir nazi. Mais c'est un fait aussi que ses prises de position n'avaient pas eu un retentissement suffisant pour enrayer son ascension. Le fait que de nombreux chrétiens aient accordé leurs voix à celui-ci ou aient suivi le mouvement était un fait très troublant, qui doit continuer d'être étudié jusque dans ses causes. Cependant, même si elles furent trop rares, on ne saurait sous-estimer l'importance et la lucidité des déclarations chrétiennes, du fait qu'elles furent pratiquement les seules et que les juifs, réduits au silence en Allemagne et en Autriche, ne pouvaient compter comme appui politique éventuel que sur celles-ci.

Dès 1933, au moment même où le Reich allemand signait avec Rome un accord tactique qui fut baptisé du nom de concordat, les théologiens catholiques du monde entier s'étaient interrogés sur la nature du nazisme. A peu près unanimement ils dénoncèrent une déviation fondamentale du sens de l'homme, la prétention de forger un homme nouveau. Le nazisme entendait engendrer et promouvoir les « valeurs » de l'humanité à venir. Par le jeu associé de la technique industrielle et de l'organisation étatique, il se proposait de capter les libertés individuelles au prix d'une érosion de toutes les contraintes morales traditionnelles.

Historiens et théologiens s'accordent à voir dans le nazisme les traits d'une perversion religieuse ou, plus exactement, d'une perversion morale ayant eu des connotations religieuses²¹. La grande mystification

21. Selon A. Roy Eckart, « The Devil and Yom Kippour », article paru dans *Midstream* 20 (1974) n° 7, pp. 67-75, « L'Holocauste nous commande de désigner le mal par son nom : ce fut l'acte par lequel l'homme voulut se faire dieu en s'affranchissant de Dieu ». Uriel Tal a posé aussi ce problème dans son sens le plus profond. « Selon le nazisme, écrit-il, Dieu est devenu homme, non au sens théologique néotestamentaire d'incarnation de la parole... ni en accord avec la compréhension paulinienne de l'incarnation de Dieu en Christ, en qui toute la plénitude de la divinité habite corporellement (Col 2,9). Selon cette nouvelle conception, Dieu devient homme au sens politique dans le membre de la race aryenne dont le plus haut représentant sur terre est le Führer. La communication avec le Führer devient une communion. La transfiguration trouvait son lieu dans les manifestations publiques de masses organisées et célébrées comme des cultes sacrés et par des méthodes d'éducation, d'endoctrinement et de discipline. Le résultat finit par être une identification personnelle de l'individu avec le Père et le recours à tout un vocabulaire de Père de l'État, de Fils de la race et d'Esprit du peuple ». (Uriel Tal, « Forms of Pseudo-Religion in the German Kulturbeich Prior to the Holocaust » dans *Immanuel*, n° 3, hiver 1973/74, pp. 69-70).

du nazisme est d'avoir érigé et mis en œuvre, dans le mépris et pour la dérision des chrétiens, un mythe du salut, une pseudo-eschatologie et toute une logomachie sacrificielle pervertie, sans que ceux-ci aient perçu la nature du détournement, aient su réagir et aient vu qu'ils étaient directement bafoués. Pourtant, le 21 mars 1937, le pape Pie XI, en publiant l'encyclique *Mit brennender Sorge*, émit un diagnostic qui, avec le recul du temps apparaît tout à fait lucide :

« Quiconque, suivant une prétendue conception des anciens Germains d'avant le Christ, met le sombre et impersonnel Destin à la place du Dieu personnel, nie par le fait la Sagesse et la Providence de Dieu... Quiconque prend la race, ou le peuple, ou l'État, ou les dépositaires du pouvoir, ou toute autre valeur fondamentale de la communauté humaine — toutes choses qui tiennent dans l'ordre terrestre une place nécessaire et honorable, — quiconque prend ces notions pour les retirer de cette échelle de valeurs, même religieuses, et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là est loin de la vraie foi en Dieu et d'une conception de la vie répondant à cette foi. Prenez garde, Vénérables Frères, à l'abus croissant, dans la parole comme dans les écrits, qui consiste à employer le nom de Dieu trois fois saint comme une étiquette vide de sens que l'on place sur n'importe quelle création plus ou moins arbitraire, de la spéculation et du désir humain... »

Seuls les esprits superficiels peuvent tomber dans l'erreur qui consiste à parler d'un Dieu national, d'une religion nationale, seuls ils peuvent entreprendre la vaine tentative d'emprisonner Dieu, le Créateur de l'univers, le Roi et le Législateur de tous les peuples, devant la grandeur duquel les Nations sont « comme une goutte d'eau suspendue à un seau » (Is. 40, 15) dans les frontières d'un seul peuple, dans l'étroitesse de la communauté de sang d'une seule race ».

A cette condamnation répétée de la triple erreur que l'on pourrait appeler l'erreur-mère de la *Weltanschauung* raciste, la « divinisation de la race, du peuple ou de l'État » succédait la défense de la Bible :

« Les livres sacrés de l'Ancien Testament sont entièrement Parole de Dieu et forment une partie substantielle de la Révélation... Seuls l'aveuglement et l'orgueil peuvent fermer les yeux devant les trésors d'enseignement sauveur que recèle l'Ancien Testament. Qui veut voir bannies de l'Église et de l'école l'histoire biblique et la sagesse des doctrines de l'Ancien Testament blasphème le Nom de Dieu, blasphème le plan de salut du Tout-Puissant, érige une pensée humaine étroite et limitée en juge des desseins divins sur l'histoire du monde... »

La révélation ne connaît pas de complément apporté de main d'homme, elle n'admet pas davantage d'être évincée et remplacée par d'arbitraires « révélations » que certains porte-paroles du temps présent prétendent faire dériver de ce qu'ils appellent le Mythe du Sang et de la Race ».

Enfin, l'encyclique évoquait l'atmosphère d'hystérie religieuse dans laquelle baignait la thématique nazie et contenait cette diatribe dirigée clairement contre le culte du Führer :

« Aucun homme, quand même toute la science, tout le pouvoir, toute la force extérieure du monde seraient incarnés en lui, ne peut poser un fondement autre que celui qui a déjà été posé : le Christ (I Co 3,11). Celui qui, dans une sacrilège méconnaissance des différences essentielles entre Dieu et la créature, entre l'Homme-Dieu et les enfants des hommes, ose dresser un mortel, fût-il le plus grand de tous les temps, aux côtés du Christ, bien plus, au-dessus de Lui ou contre Lui, celui-là mérite de s'entendre dire qu'il est un

prophète de néant, auquel s'applique le mot effrayant de l'Écriture : « Celui qui habite dans les cieux se moque d'eux » (Ps 2,4).

En 1943, quand fut révélée l'étendue des déportations, Jacques Maritain poussa plus avant encore l'analyse du mal, avec une lucidité qui prit la force d'un cri, d'un appel :

Le présent assassinat en masse du peuple juif ne révèle pas seulement une monstrueuse et féroce remontée du vieux sang païen ; il signifie quelque chose de plus profond aux yeux d'un chrétien. L'antisémitisme nazi est au cœur même de la présente agonie de la civilisation. Leur haine des juifs se couvre d'une infinité de prétextes et de masques, — dans sa véritable nature elle est une haine surnaturelle, satanique, qui hait les juifs parce qu'ils sont le peuple de Dieu et qu'ils ont donné le Christ au monde ; elle est le déguisement psychopathologique d'une christophobie²².

Déjà avant la guerre, Maritain avait exprimé la conviction que la haine nazie des juifs était une variété aggravée mais différente du vieil et éternel antisémitisme parce qu'elle était précisément la haine d'apostats du christianisme contre le Christ. Et en 1941, dans une nouvelle réflexion intitulée *Sur l'antisémitisme*, il avait prononcé cette parole : « La passion d'Israël prend de plus en plus la forme de la croix »²³ — une « croix » au sens élargi du terme, née pour les juifs du cerveau dément d'imposteurs ex-chrétiens...

Mais même les témoins les plus clairvoyants et les plus décidés de cette époque, qui ont joué un rôle dans la dénonciation du nazisme, ont reconnu après la guerre qu'ils n'avaient pas su sur le moment reconnaître les causes profondes de ce dernier et dit ce qu'ils auraient dû dire s'ils avaient reconnu alors la portée de l'appel nazi au « christianisme positif » pour appuyer leur lutte contre les juifs²⁴. Karl Barth et Martin Niemöller, initiateurs du *Kirchenkampf* et dénonciateurs de l'idolâtrie du nazisme, et plus d'un penseur catholique ont exprimé des regrets de n'avoir pas perçu immédiatement que la perversion nazie qui a conduit

22. Allocution du 3 avril 1943, donnée à New York sous le titre *World Trial: its Meaning for the Future*. Trad. française dans *Le mystère d'Israël*, Paris, éd. Desclée de Brouwer 1965, p. 194.

23. Texte reproduit dans Jacques Maritain, *Œuvres complètes*, vol. VIII.

24. Voir la lettre adressée par K. Barth à E. Bethge en mai 1967 après la parution de son livre *Dietrich Bonhoeffer. A Biography*, New York 1967. « Ce qui est nouveau pour moi, (dans votre biographie) est le fait que Bonhoeffer en 1933 avait perçu que la question juive était la question première et décisive, et même la seule, et c'est pourquoi il la prit en mains si énergiquement. Je me suis longtemps senti coupable de n'avoir pas reconnu que ce problème était le problème central, du moins de ne pas l'avoir reconnu publiquement, ainsi par exemple dans les deux déclarations de Barmen de 1934, que j'ai rédigées. Bien évidemment, si j'avais inséré un mot en ce sens dans le texte, il n'aurait pas été accepté en 1934, ni au Synode réformé de 1934, ni au Synode général de mai à Barmen. Mais il n'y a pas d'excuse à chercher à ce fait que je n'ai pas pu combattre proprement pour cette cause, tout simplement parce que j'étais occupé alors chez moi à quelque chose d'autre » (Lettre citée dans Eberhard Bethge, *Bonhoeffer, Exile and Martyr*, New York 1970, pp. 65-66).

à la Shoà était d'essence non seulement politique mais religieuse et aurait dû être l'objet de leur part d'une analyse théologique²⁵.

Comme l'indique son nom même, l'antisémitisme est dirigé contre le Nom (*shem*). Et, analysé jusqu'à son ultime logique, il tend à radier le nom juif de la terre. Une telle exégèse ne serait même pas pensable si elle n'avait précisément trouvé sa manifestation dans la Shoà et n'avait ses références dans l'Écriture²⁶.

Nous n'entrerons pas ici dans l'examen de la série des modèles bibliques — Caïn et Abel, ligature d'Isaac, exil d'Égypte, exil babylonien, Job, destruction des deux premiers Temples, serviteur souffrant d'Isaïe 53 — qui ont été à nouveau l'objet de méditation exégétique et versés au profit d'une réflexion renouvelée sur le sens de l'histoire. Ces analyses, même si elles en diffèrent parfois, se rencontrent dans une large mesure avec les interprétations juives. A celles-ci s'ajoutent les références proprement chrétiennes tirées du Nouveau Testament (massacre des saints innocents, descente aux enfers).

La confrontation la plus typique est celle qui naît de l'éventualité d'une double lecture contemporaine des textes bibliques. En reconnaissant, par exemple, que le texte de la sortie d'Égypte ou celui sur le « serviteur souffrant » d'Isaïe peuvent être conjointement l'objet d'une lecture juive et d'une lecture chrétienne²⁷ à l'époque contemporaine, on voit s'ouvrir entre judaïsme et christianisme une confrontation sur le sens de l'histoire et sur l'exil, qui n'avait plus eu lieu depuis l'an 70. Ce débat ne doit pas être confondu avec celui sur la thèse, assez factice, des « deux voies de salut », thèse qui engage des présupposés institutionnels et qui paraît difficile à concilier avec celle, nécessaire, de l'unité du projet divin. La double approche exégétique résulte en revanche de l'éternelle actualité de la parole biblique. Mais un regard chrétien renouvelé sur l'histoire du peuple juif, sur l'histoire globale, et sur le rapport entre ces deux histoires, appelle aussi à distinguer plus qu'il n'était fait jadis la double dimension biblique de la lecture juive et de la relecture chrétienne.

La Shoà et la croix

La question la plus ardue à résoudre pour le théologien est certainement celle qui confronte la Shoà et la croix du Christ. On peut dire

25. Il est tragique de penser que le XX^e siècle, et plus précisément l'époque de la Shoà, ait coïncidé avec le temps où l'Église se préoccupait de définir son ecclésiologie et où le pape Pie XII, rappelant qu'elle est le « corps mystique » du Christ, la présentait comme « infaillible, sainte et sans tache ». Pendant ce temps, Hitler prenait le pouvoir en Europe, osait dans un propos de table prétendre qu'il ne faisait que déclarer « ce que le christianisme avait prêché depuis deux mille ans » et, comme aurait dit Walter Benjamin, « prenait en mains le jugement dernier ». Hitler procédait à la subversion de l'Église et des valeurs sur lesquelles son dogme est fondé, tandis que l'Église se trouvait réduite à exposer ses titres de crédibilité.

26. Cf. la finale du Psaume 83, psaume de la Shoà.

27. Cf. M. Remaud, *Chrétiens devant Israël, serviteur de Dieu*, Paris éd. du Cerf, 1983, pp. 33-52.

que tous les chrétiens ont après la Shoa établi un tel lien²⁸. Lors de la rencontre entre les délégués du Vatican et les membres de l'I.J.C.I.C. à Madrid, les catholiques demandèrent si les juifs se considéraient en devoir de récuser cette perspective chrétienne ou s'ils pouvaient l'accepter sans que le dialogue établi en souffrît²⁹. Il était délicat pour les délégués juifs de répondre sur un point de théologie chrétienne alors que leur approche propre de la mort et de la vie et de la rédemption n'est pas la même. Mais tous furent d'accord aussi pour estimer que le dialogue ne consistait pas à demander aux chrétiens de n'être plus chrétiens. Chacun, juif ou chrétien, est mis en demeure en notre temps après la Shoa de répondre à partir de ses sources à la question de la souffrance humaine. Il fut donc considéré que cette voix chrétienne, qui du reste fut précisément celle des chrétiens résistants au nazisme comme Karl Barth, Martin Niemöller, Jacques Maritain, ne pouvait être récuser. Il n'y a pas de christianisme ni de chrétien sans la référence au Christ.

Mais, on ne l'avait peut-être pas prévu, ce rapprochement entre la Shoa et la croix du Golgotha provoque aussi un certain clivage entre chrétiens au sujet de la christologie³⁰. Il n'est pas étonnant d'ailleurs que sur tous les articles fondamentaux du christianisme la foi juive interroge la foi chrétienne et que ce soit précisément le rapport au judaïsme qui conduise à mettre en pleine lumière l'existence d'approches existentielles différentes entre chrétiens, et même entre catholiques. La foi chrétienne conserve toujours son rapport avec la foi juive et sa manière de se situer par rapport à celle-ci reste décisive au moment où elle doit se situer par rapport au monde. Son témoignage ne peut être porté et ne peut se renouveler sans faire référence à tout instant au kérygme originel, dont la signification propre ne peut s'affranchir de sa racine juive. Le message de la croix a lui-même un fondement biblique et ne saurait être présenté comme une pièce étrangère, surajoutée à la parole de l'Écriture.

Il n'est pas possible de croire que Dieu fut indifférent à la Shoa, pas plus que les premiers chrétiens n'ont cru qu'il l'ait été à la croix de Jésus. Ce n'est qu'à partir de la souffrance et de la kénose de Dieu dans l'Histoire, de cette sorte de seconde autolimitation après celle de la création, de ce retrait de soi, de cette non-intervention apparente, qu'il est possible de parler de la souffrance et de la mort³¹. Il est toujours

28. Cf. Marcel Dubois, dans *Sidic* 7 (1974) n° 2 p. 15.

29. Minutes de la Conférence de Madrid, 5-7 avril 1978.

30. Voir les réflexions de Robert Mc Afec Brown, *op. cit.* (note 18), chap. VI, Birkenau et le Golgotha, pp. 195-220.

31. On rapprochera de ces réflexions celles du philosophe Hans Jonas dans *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Francfort sur le Main, éd. Suhrkamp 1987 (trad. anglaise dans A.H. Friedlander, *Out of the Whirlwind*, New York 1968, pp. 465-476). Dans cet ouvrage, H. Jonas, en se livrant à une méditation sur la Shoa, déclare que de par un choix insondable, Dieu, ayant voulu s'en remettre à la liberté humaine, et cela jusqu'au bout, s'expose lui-même au hasard, à l'absurde, à la contingence. Mais en laissant l'homme capable de le nier, non pas seulement dans l'abstrait en niant son existence mais concrètement dans un nihilisme existentiel, c'est-

aléatoire de parler de la mort, qui est ce qu'il y a de plus inaliénable, de plus personnel, de plus propre à chacun. Parler de la mort c'est toujours parler de la mort de l'autre. La mort est pour celui qui meurt retraits de soi et, pour le proche ou l'ami, interception de la relation à l'autre.

La mort est précédée d'un cri : celui qui meurt ne peut dire sa mort en termes ordinaires. Jésus a exprimé son cri sous la forme déchirante et invocatrice du psaume 22. Mais à Auschwitz, le cri des victimes a été étouffé. Le cri d'Auschwitz est comme un psaume suffoqué, comme si ce cri ne devait pas être entendu.

Pour le proche ou l'ami, la mort appelle le deuil. Jésus fut enseveli en secret par les siens. Mais à Auschwitz les morts ont été laissés sans sépulture, réduits en cendre et en poussière. Les détenus étaient jetés pour mourir dans un infini silence³². Leur mort leur a été retirée et ils furent humiliés dans leur mort³³. Ainsi à Auschwitz, le crime fut redoublé par un attentat contre la mort elle-même et cette profanation fut accomplie par un pouvoir totalitaire affranchi de tout contrôle de la part des institutions responsables, tribunaux ou instances religieuses.

Ainsi similitude et différence entre Shoa et croix ne doivent pas être diminuées. A Auschwitz, la révélation de la Torah fut voilée, la Parole ôtée, l'institution morale absente. D'Auschwitz monte le cri : Où était le Juge ? Comment l'innocent a-t-il pu être déclaré coupable ? A quelle loi en appeler si le monde est faussé, à quel Dieu s'adresser s'il n'y a plus d'accès à la transcendance, à quelle sainteté se vouer s'il y a eu profanation du Nom ? Autant de questions radicales qui renvoient juifs et chrétiens à leur histoire depuis l'origine et auxquelles ils répondent chacun selon leurs voies.

à-dire de le renier, et de faire du mal à autrui, il rend l'homme suprêmement responsable, source lui-même de bien et de mal. Ce qui paraît radicale impuissance divine, à Auschwitz, devrait être regardé alors comme un retrait pour permettre à l'autre d'exister et d'agir et comme l'expression d'une attente jusqu'à ce que cet autre se détourne du mal qu'il a lui-même engendré, qu'il vainque ce mal et reconnaisse que le mal ne peut être vaincu que par une « puissance » autre précisément que celle de la puissance. Cette « puissance » autre s'appelle l'amour, qui, bien plus qu'à aimer son semblable, consiste à prendre sur soi la souffrance d'autrui. Cet amour-là, qui est « folie », serait la seule « trace » du divin après la Shoa. H. Jonas ne songe pas ici à rapprocher sa méditation de la parole chrétienne de la croix. Mais dans l'un et l'autre cas, le même appel à la kénose est à l'œuvre.

32. Dans une méditation d'une extrême rigueur sur le film « Shoah » de Claude Lanzmann, Shoshana Feldman appelle la Shoa « l'événement sans témoin ». Elle souligne ce paradoxe de la double impossibilité historique d'en être témoin et d'échapper à l'obligation de l'être. Ce que la Shoa révélait, c'est que le XX^e siècle tout entier avait fini par devenir le siècle de l'éclipse des témoins. Dans un tel diagnostic, la défaillance des chrétiens, témoins par définition, aurait moins été d'être restés inefficaces ou impuissants que d'avoir manqué à leur vocation et à leur identité même.

33. « Depuis Auschwitz, la mort signifie avoir peur de quelque chose de pire que la mort » (Theodor W. Adorno). Ce qui peut faire que la mort ne soit pas le pire, c'est qu'elle n'est pas la fin tout court, mais seulement la fin du monde fini. Mais la mort ignominieuse est comme une « seconde mort ». Elle crie justice et appelle la révélation de l'au-delà, de l'infini. Mais c'est précisément ce que le bourreau, par la Shoa, a voulu détruire. Crime infini.

La différence entre les approches juive et chrétienne de la souffrance et de la mort sont encore accrues par le fait que la référence à la croix chrétienne est, pour des raisons historiques faciles à comprendre, perçue très différemment et de façon presque opposée, de part et d'autre. Les chrétiens ne songent plus guère que ce signe de leur foi fut un atroce supplice romain, qui fut appliqué aux pharisiens et aux zélotes, dans le même temps qu'à Jésus. C'est pourtant ce signe d'infamie qui fut le motif de la parole de Paul : « Je ne suis pas venu chez vous, frères, avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (1 Co 2, 1-2). Pour le chrétien, il va presque de soi que la marque au front du baptême, à l'origine un *tav* protecteur comme celui au front de Caïn, ou de salut comme celui d'Ezéchiel (Ez 9,4), ait été mise en rapport avec la croix de Jésus, bien que ce lien soit une réalité tout intérieure, sans aucun caractère public. Se signer voulait donc dire obéir à la destinée même de Jésus, qui dut subir la mise en croix. Mais vint un temps où le signe chrétien de la croix, invoqué par Constantin au pont Milvius, selon la légende rédigée par Eusèbe de Césarée³⁴, devint un gage d'adhésion et un signe d'allégeance, voire même de victoire et de prestige, et ces symboles puissants, vite prédominants, vont laisser à l'arrière-plan la « parole de la croix » de saint Paul³⁵. Lors des croisades, en Rhénanie et à Jérusalem, puis dans les procès de l'Inquisition espagnole, cette « croix » sera même retournée contre les « infidèles » et contre les juifs. Et cela est arrivé encore plus d'une fois à l'heure de la Shoa dans les mains des bourreaux ex-chrétiens, usurpateurs perfides d'un symbole détourné de son sens primitif. On comprend que, dans ces conditions, la croix chrétienne soit une source d'effroi pour le juif, qui est alors tenté de croire que les chrétiens ont un goût morbide de la souffrance et de la mort pour elle-même. La croix lui semble un signe en rapport avec la mort alors qu'elle est dans son origine en rapport avec la vie, obéissance à la parole de Dieu. Ainsi la signification de la croix ne supporte aucun usage politique, aucun triomphalisme. Sa place principale devrait demeurer à l'intérieur des églises, non à l'extérieur. Après la Shoa, ce signe doit donc redevenir le signe du chrétien lui-même, le signe de ce qu'il vit dans sa vie. A qui doit-il s'en prendre si la croix, ce symbole d'une absolue transparence, cette clef de la kénose divine, n'est pas, aujourd'hui encore, perçue comme telle ?

Il est donc tout à fait clair que c'est au nom de la foi chrétienne sur la « parole de la croix » que la hiérarchie catholique a exigé des carmélites d'Oswiecim de se retirer du site même d'Auschwitz où, nonobstant la sincérité de leur prière, elles avaient implanté, interventions politiques à l'appui, le signe institutionnalisé de la croix. L'accord de Genève du 22 février 1987, ne fut pas, comme certains l'on prétendu, un compromis

34. Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini*, I, 26-29.

35. Cf. Jean Dujardin, « Réflexions sur l'identité chrétienne et le symbolisme de la Croix » dans *Sidic*, XXIV (1991), n° 1, pp. 13-17.

entre l'autocratie épiscopale et la sensibilité juive, mais il fut l'instant, assez exceptionnel il faut bien le dire, où s'est fait jour, par-delà toute controverse, la possibilité d'une véritable rencontre spirituelle entre judaïsme et christianisme, face à ce que fut l'épreuve juive dans la nuit obscure de la Shoà. Pour qu'un tel acte fût possible, il fallut que chaque partie y mît du sien. Voilà ce qui fait de ce geste de retrait et de cette déclaration commune un véritable acte de « théologie après la Shoà ».

Les questions qui se lèvent d'Auschwitz viennent rappeler aux chrétiens que le sort fait aux juifs en notre temps les renvoie au cœur de leur foi. Ils ne peuvent plus parler de la passion et de la résurrection du Christ sans songer aux juifs³⁶. F. Littell, A. Roy Eckardt ont exprimé cela concrètement en disant qu'il était désormais interdit, en célébrant la Semaine sainte, de lier à la passion des idées de rétribution et de châtement des coupables et de faire reproche à quelque juif que ce soit de ne pas croire à la résurrection. Le chrétien devrait plus que quiconque avoir appris en effet qu'on ne bat pas la coulpe sur la poitrine d'autrui et que nul ne peut confesser la résurrection par procuration. Parler de la passion et de la crucifixion exige de rejeter à tout jamais la motivation insensée du « déicide » et de revenir à la vraie question chrétienne, celle de la souffrance de l'innocent et du sacrifice du juste. Quant à la résurrection du Christ, il faut se souvenir qu'elle fut d'abord comprise dans le contexte d'une « descente aux enfers » où le Christ est allé rejoindre et chercher tous les saints de l'Ancien Testament.

L'ultime appel qui retentit après la Shoà, pour le chrétien comme pour le juif, est le devoir de confesser que Dieu ne veut pas le mal, qu'il en fut même, en tant que créateur du monde et « défenseur de la veuve et de l'orphelin », le premier et le plus profondément atteint et que la dernière profondeur cachée, le secret du Maître de l'Histoire, est qu'il soit lui-même l'Innocent qui entend le cri des désespérés et prend sur lui le mal fait à autrui par ceux qui avaient oublié que l'homme a été « créé à l'image de Dieu ». Mais seul celui qui a lui-même souffert jusqu'au dernier outrage peut retourner en cri d'espérance et d'attente l'apparent scandale d'un tel discours et peut donner à autrui le droit de croire que, face à l'abîme entrevu, seule une parole de Dieu peut être donatrice de sens³⁷.

36. Cf. J.B. Metz, « Christen und Juden nach Auschwitz » dans *Jenseits bürgerliche Religion*, Mayence-Munich 1980, pp. 29-50, et « En face des juifs. La théologie chrétienne après Auschwitz » dans *Concilium* n° 195 (octobre 1984) pp. 45-56, a vigoureusement posé qu'il n'était plus possible pour le théologien chrétien après la Shoà d'accomplir sa tâche autrement qu'« en face des juifs ».

37. Cf. Etienne Borne, *Le problème du mal*, Paris éd. P.U.F. 1973 : « Le Dieu innocent du mal que cherchait Platon dans les ombres d'une mythologie redressée par l'esprit est le Dieu sauveur qui a pris le mal sur lui » (p. 121).