

III

Scandale du mal et travail de la mémoire : réflexions religieuses

La pensée juive après l'Holocauste

par Geoffrey WIGODER *

La guerre n'avait pas encore cessé de faire rage que les questions, déjà, se posaient. Dans les ghettos et dans les camps, les juifs ordinaires comme les rabbins et les penseurs célèbres s'interrogeaient dans leurs discussions, dans leurs journaux de bord, et ils cherchaient une explication à la calamité dans laquelle ils s'étaient trouvés engloutis. Comment le Dieu d'Israël, le Dieu provident, le Dieu qui a voulu l'élection, avait-il pu permettre cela ? Était-ce, comme le suggéraient certains rabbins, un châtement des péchés commis ? Était-ce, comme l'écrivait dans son journal à Bruxelles le jeune Moshe Flinker avant d'être emmené à Auschwitz à la mort, les affres précédant un grand événement qui ne pouvait être que la naissance d'un État juif ?¹. A Jérusalem, lors de l'ouverture de l'année académique 1944, à l'Université hébraïque, le chancelier et rabbin réformé américain, Judah L. Magnes, s'interrogeait douloureusement : « Y a-t-il un dessein et un but ? ». Passant en revue les réponses traditionnelles au problème du mal et de la souffrance des justes, il les jugeait impuissantes à rendre compte de ce qui se passait en Europe. « Quelle raison peut-on donner à l'agonie physique et spirituelle de ces centaines de milliers d'hommes ? La réflexion religieuse ne saurait se contenter de formules, même si elles sont tirées de la Bible. Le livre de Job ne donne pas de véritable réponse, pas plus que la doctrine de la récompense et du châtement ». Il citait le rebbe hassidique, Lévi Yitzhak de Berditchev, qui disait : « Je ne te demande pas, Seigneur du monde, de me révéler le secret de tes voies — je ne pourrais pas les comprendre ; je ne demande pas de savoir pourquoi je souffre ; mais seulement ceci : Est-ce que je souffre pour toi ? » Magnes concluait : « Il nous suffirait encore de demander non pas quel est le sens de cette détresse mais de pouvoir se dire qu'elle aurait un sens »².

* Professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem. Traduction Marguerite Delmotte.

1. *Young Moshe's Diary*, Yad Vashem, Jerusalem, 1965.

2. A. Goren, *Dissenter in Zion*, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 409 et suiv.

L'énormité des événements a frappé de stupeur le peuple juif à un point tel qu'il a fallu des années pour que ses penseurs puissent s'affronter aux questions décisives qui surgissaient. Où était Dieu à Auschwitz? Et aussi, où était l'homme, et en particulier l'homme nourri par dix-neuf siècles de civilisation chrétienne? Où serait l'homme, le juif et le chrétien, après Auschwitz?

Ayant dégagé une perspective initiale, la pensée juive a été dominée par la théologie de l'holocauste et par ses implications. Le judaïsme moderne est pluraliste et non monolithique, et l'exposé qui suit nous fera entendre de nombreuses voix. Mais selon les termes des anciens rabbins, toutes sont des paroles du Dieu vivant. C'est-à-dire qu'elles émergent toutes de la tradition juive. Les juifs ont toujours cherché des réponses à leurs questions les plus profondes, quitte à mettre au défi Dieu lui-même. « Que ta volonté soit faite » : ces paroles ne satisfont généralement pas l'esprit juif dans sa recherche et son exigence. Les réponses n'ont pas toujours été adaptées. Les antithèses saisissantes ont toujours caractérisé le judaïsme et l'on peut en citer déjà dans le Talmud, alors que dans la diversité du monde moderne, une pléthore de réponses s'offre à chaque question et il en est certainement ainsi pour les profondes interrogations soulevées par l'Holocauste. Il fallait se délester des idées d'avant l'Holocauste, comme la glorification de la raison et de la noblesse humaine qui avait caractérisé la période des Lumières et l'émancipation. Non seulement il était évident que le monde n'était pas racheté mais il ne paraissait plus être sur la voie de la rédemption. La pensée juive d'après l'Holocauste est essentielle pour comprendre aujourd'hui le juif individuel, le peuple juif et l'État d'Israël. L'Holocauste a laissé une empreinte indélébile sur la conscience juive et plus encore sur son subconscient. La pensée, l'action et les réactions juives et israéliennes d'aujourd'hui doivent toujours être considérées dans cette lumière. Tout juif est un survivant.

*
* *

Les grands penseurs juifs de l'époque qui a précédé la guerre se mirent à examiner leurs idées à la lumière des nouvelles révélations démoniaques. L'un d'entre eux, que nous évoquons particulièrement ici du fait qu'il écrivit à proximité de son agonie, fut Leo Baeck. En dépit des terribles expériences qu'il avait vécues à Terezin, il en émergea dans l'espérance avec une pensée aussi remplie de dignité que sa personnalité même. Les nazis, pensait-il, peuvent avoir été plus barbares que leurs prédécesseurs mais ils n'ont pas modifié la nature du problème du mal. Il croyait toujours profondément à la capacité de renaissance des juifs dont l'exemple le plus significatif était, à l'instar du phénix, l'État d'Israël, né des cendres d'Auschwitz. Même au camp de Terezin il travaillait à son livre. Mais déjà dans ce titre on peut discerner une indication subtile d'une évolution de sa pensée à lui et à d'autres après l'Holocauste. L'accent est mis désormais sur le peuple, Israël, plutôt que sur l'essence du judaïsme, selon son titre

d'avant la guerre, celui-ci gardant néanmoins, selon lui, sa valeur. En effet, il n'avait pas perdu son universalisme foncier et sa foi dans une mission juive aux dimensions du monde. La «révélation qui est le peuple juif» n'est pas brisée par une expérience donnée, fût-elle traumatisante³.

Un autre penseur novateur qui ne vit pas non plus de raison de réviser sa philosophie à la suite de l'Holocauste, fut l'américain Mordecai Kaplan. Car dès avant la guerre il avait rejeté le concept selon lequel Dieu gouverne l'histoire, et enseigné que la réponse au mal était la réponse éthique et non la théorie théologique⁴. Le troisième penseur célèbre d'avant-guerre qui continua à écrire après l'Holocauste fut Martin Buber, qui avait fui l'Allemagne pour la Palestine en 1938. Il fut l'un des premiers penseurs à proposer une réponse théologique. Après Auschwitz, écrit-il, on peut encore croire en Dieu, mais peut-on lui parler ? L'humanité peut-elle encore entendre sa parole ? Et, face à sa pensée d'avant la guerre, Buber interroge : Est-il vraiment possible d'entrer avec Lui dans une relation de dialogue ? Il trouve une réponse dans ce qu'il appelle «l'éclipse de Dieu», ce qui, nous le verrons, est l'élaboration d'un ancien concept juif. D'une certaine manière, Dieu retire parfois sa présence de l'humanité. Aux époques radicalement mauvaises il s'éclipse. Voici ce qu'écrivit Buber : « Dans notre combat pour la rédemption, nous appelons à l'aide notre Seigneur, qui est encore et toujours un Seigneur caché. Dans cette situation, nous sommes à l'écoute de sa voix, qu'elle vienne du sein de la tempête ou du calme qui la suit. Et, bien que son apparition à venir ne doive ressembler à aucune des précédentes, nous le reconnâtrons une fois de plus comme étant notre Seigneur cruel et miséricordieux »⁵.

*
* *

Une des clefs du débat christologique des juifs sur l'Holocauste est la question de son caractère unique. Était-ce seulement la dernière en date parmi les tragédies du peuple juif, bien qu'à une échelle sans précédent, ou bien fallait-il y voir un phénomène complètement nouveau réclamant une réponse totalement originale ? Les juifs considèrent l'histoire de l'humanité comme une ligne droite menant à une rédemption, objet de foi et d'espérance, mais cependant jamais réalisée. Selon Buber, le judaïsme diffère du christianisme en ce qu'il ne connaît pas de césure. Nous sommes en l'année juive 5750, calculée sans interruption depuis la création. Les juifs ne connaissent pas de temps avant et

3. L. Baeck, *This People Israel: The Meaning of Jewish Existence*, Philadelphie, 1965.

4. E. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought*, New York, 1983, pp. 108 et suivantes.

5. M. Buber, *The Eclipse of God*, New York, 1952.

après Jésus-Christ. Mais des voix se sont fait entendre qui proposaient de voir une césure dans les événements des années 1940. Élie Wiesel a dit : « Au commencement était l'Holocauste ». C'est, prétend-il, le nouveau Sinai juif, un événement de révélation dans le contexte duquel doit désormais se situer toute pensée juive et qui a vidé de leur sens toutes les explications précédentes du mal ou de la souffrance des justes, qu'il appelle « des apologies pour les maladroites de Dieu ». Cette discontinuité appelle des réponses radicalement nouvelles — ou le silence, comme pour Wiesel qui estime qu'il n'y a pas de réponses⁶. Certains ont vu là une *imitatio Dei* : comme Dieu a été silencieux, l'homme doit l'être aussi.

Pour beaucoup, cependant l'Holocauste n'est pas un fait unique dans l'histoire humaine. Il diffère en extension mais non en intention. Les problèmes de théodicée qu'il pose ne sont pas originaux. Ceux qui croient en un Seigneur de l'univers juste et tout-puissant ont toujours été, dès l'aube de cette foi, troublés par le problème de l'injustice évidente qui règne dans le monde. Tout mal est un défi au théisme. Selon les termes du grand rabbin d'Angleterre, Lord Jakobovits : « L'étendue de la souffrance ne peut guère affecter sa justice ou son sens. La mort à l'hôpital d'un seul bébé ravi à ses jeunes parents peut théologiquement n'être pas moins déconcertante que le génocide délibéré de millions d'hommes »⁷. Les penseurs juifs qui abordent l'Holocauste dans la ligne du problème du mal retombent dans les paradigmes traditionnels. Pour souligner la continuité, beaucoup d'exégètes de la Torah rejettent les termes d'*ôlah* (holocauste) ou de *shoah* et préfèrent le mot *hurban*, appliqué principalement à la destruction des deux Temples, de façon à introduire l'Holocauste dans la série des calamités majeures de l'histoire juive. Cette manière d'aborder les choses rappelle que Pharaon et Haman voulaient déjà l'anéantissement du peuple juif, lequel a constamment vécu en face de tragédies et de massacres. Ce qui est requis dans ces conditions est l'examen des réponses antérieures et leur application à la situation contemporaine.

L'historien israélien de l'Holocauste, Yehuda Bauer, nous a invités à prêter attention à ceci que, si l'on attribue à l'Holocauste un caractère absolument unique, on se situe hors de l'histoire et dès lors on aboutit à le banaliser entièrement. Si l'Holocauste fait partie de l'histoire humaine, il doit relever des mêmes lois que les autres événements, ce qui entraîne comme conséquence qu'il peut être répété et par n'importe qui. Si donc, à bien des égards, il n'est pas unique, et Bauer dit qu'il ne faut pas le qualifier d'« inhumain » car il n'était que trop humain, il a un caractère unique dans l'histoire par les motivations des meurtriers qui considéraient les juifs, partout dans le monde comme

6. E. Borowitz, *Op. cit.* (note 4), pp. 190 et suivantes.

7. I. Jakobovits, *Religious Responses to the Holocaust*, Jerusalem, 1987.

une force satanique à éliminer. Ces derniers mots distinguent l'antisémitisme nazi de l'antisémitisme chrétien traditionnel. Il est devenu un problème global et même cosmique, et de sa solution dépend l'avenir de l'humanité⁸.

La question a été posée succinctement par Rabbi Norman Solomon. L'unicité historique n'entraîne pas nécessairement l'unicité des théologies. Le judaïsme et le christianisme ont tous deux une théologie de la souffrance. Ce qu'on appelle aujourd'hui la théologie de l'Holocauste propose l'invalidation des réponses précédentes à la souffrance. Mais la souffrance posait précédemment déjà ces questions et suscitait souvent les mêmes réponses, bien qu'aujourd'hui beaucoup d'entre elles apparaissent insatisfaisantes. L'Holocauste n'est donc pas un nouveau défi, mais il a renforcé le ferment théologique déjà existant⁹. Ou bien, selon les termes du théologien américain, le rabbin Eugene Borowitz, ce n'est pas le « Sinai de notre temps » et il ne faut pas en faire un paradigme pour l'histoire de l'avenir. Les termes de l'Alliance demeurent inchangés après l'Holocauste et Dieu continue à agir dans l'histoire¹⁰.

*
* *

Regardons maintenant ceux qui acceptent le principe de la continuité et de la tradition et qui appliquent les réponses traditionnelles. Déjà, pendant l'Holocauste, les rabbins orthodoxes allaient répétant l'adage familial : les croyants n'ont pas de questions et les incroyants n'ont pas de réponses ; et un rabbin influent concluait : « Nous devons renoncer à l'idée qu'il faudrait trouver une explication rationnelle de l'Holocauste pour demeurer croyants »¹¹. *Credo quia impossibile*. Cependant beaucoup d'autres rabbins les plus orthodoxes cherchaient, de fait, une explication, et certains la trouvèrent dans l'antique conviction que la souffrance doit être le résultat de la culpabilité. Comme les prophètes bibliques, ils mettaient les calamités survenues au peuple juif sur le compte de leur infidélité à l'alliance divine. Parfois, l'accusation est laissée en termes généraux ; parfois elle est prise en liaison avec l'évolution qui a suivi l'émancipation, notamment l'émergence de la réforme et d'autres formes non-orthodoxes du judaïsme, tandis que d'autres accusent le sionisme. Déjà avant la guerre, les extrémistes orthodoxes rejetaient le sionisme pour sa tentative de « forcer la fin », c'est-à-dire pour son refus d'attendre l'acte messianique divin de la rédemption dont le caractère central serait le retour miraculeux des

8. Y. Bauer, « Is the Holocaust Explicable ? » dans *Remembering for the Future*, Oxford, 1989, Vol. III, pp. 1967 et suivantes.

9. N. Solomon, « Does the Shoah require a radically new Jewish theology ? » dans *Remembering for the Future*, Oxford, 1989, Vol. I, p. 1053.

10. E. Borowitz, *How Can a Jew Speak of Faith Today?*, Philadelphia, 1969.

11. Rabbi Issachar Jacobsohn, cité dans P. Peli, « In Search of Religious Language for the Holocaust » dans *Conservative Judaism*, hiver 1979, p. 9.

juifs sur leur terre. Des voix orthodoxes s'étaient fait entendre déjà pendant la guerre qui attribuaient la tragédie au sionisme, et, après la guerre, certains responsables orthodoxes extrémistes comme le Rabbin Yoël Teitelbaum, firent du sionisme une entreprise démoniaque. Ces attaques se retournèrent aussi contre eux. Déjà, pendant la guerre, un penseur orthodoxe hongrois, qui devait plus tard trouver la mort, le rabbin Isaac Teichtal, attribuait l'Holocauste au péché d'antisionisme des responsables orthodoxes. Comme ils avaient répété la possibilité d'en finir avec l'exil, l'exil les avait fait disparaître¹². Après la guerre les orthodoxes antisionistes eurent à affronter ce dilemme : des juifs impies de Palestine avaient survécu tandis que des juifs pieux qui étaient restés en Europe orientale avaient été anéantis. L'ensemble de la communauté juive rejeta ces tentatives d'établir une relation de cause à effet entre la culpabilité des juifs et l'Holocauste. Le penseur orthodoxe américain, Irving Greenberg a même dit : « C'est Dieu qui n'a pas gardé son Alliance dans l'Holocauste, et non le peuple. En effet, le miracle du peuple, c'est qu'il a gardé sa foi »¹³.

Diverses autres tentatives furent faites pour trouver des typologies bibliques ; elles ont été classifiées par le savant israélien Pinhas Peli¹⁴. Il classe celles qui peuvent être signalées en premier lieu sous le modèle d'Adam, son expulsion de l'Eden étant le résultat de son péché. Le deuxième modèle est celui de Caïn et Abel. Déjà au commencement de l'histoire de l'humanité, Abel l'innocent a été tué, tout comme les juifs d'Europe, innocents, ont été tués. Peli introduit cela dans la conviction que Dieu a doté l'homme de la liberté de choix, de sorte que ce qui s'est passé dans l'Holocauste était la responsabilité de l'homme et non de Dieu. On retrouvera plus loin cette manière de voir. Le troisième paradigme est la Ligature d'Isaac. Cet épisode a évidemment toujours été un modèle central pour la pensée juive — de même que pour la pensée chrétienne et aussi la pensée musulmane. Ici, les six millions de victimes sont comparées à Isaac offert en sacrifice comme preuve de fidélité. Le parallèle tombe à faux parce qu'évidemment Isaac n'a pas été sacrifié. Dans le récit biblique, la face de Dieu est sauve ; il n'en est pas ainsi dans l'Holocauste. Autre modèle biblique : le serviteur souffrant d'Isaïe, qui dans l'exégèse juive est identifié au peuple juif. Dans ce cas, la souffrance de substitution est préordonnée et certains meurent pour que d'autres puissent être purifiés et vivre.

Certains penseurs hassidiques suggèrent que la création ne perdure que grâce à la souffrance du peuple juif, tandis qu'un penseur juif

12. Texte cité dans M. Friedman, «The Haredim and the Holocaust», dans *Jerusalem Quarterly*, hiver 1990, p. 88.

13. I. Greenberg, «Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust» dans E. Fleischner (éd.) *Auschwitz: Beginning of a New Era*, New York, 1977.

14. *Op. cit.*, note 11.

réformé, Ignaz Maybaum, voit un parallèle entre Jésus au Golgotha et les juifs à Auschwitz, qui meurent, innocents, pour que le message de Dieu soit porté au monde. Il va sans dire que la plupart des juifs demandent s'il fallait pour cela six millions de morts. Un autre précédent a été trouvé dans l'histoire de Job. A ses questions touchant la souffrance des justes, Job n'obtient pas de réponse claire ; il est laissé à l'incompréhensibilité des voies de Dieu. Sa consolation est la restauration de ses biens. Il n'y a eu aucune restauration de ce genre pour les six millions de morts, bien que Irving Greenberg voie un parallèle dans la naissance de l'État d'Israël : « Alors que la souffrance avait submergé les juifs et fait obstruction à la présence de Dieu, un signe venu du sein de l'ouragan nous donna la force d'aller de l'avant et le droit de parler encore de la présence de Dieu »¹⁵.

Un autre précédent qui a inspiré *L'éclipse de Dieu* de Buber, est constitué par la doctrine du visage caché de Dieu (*hester panim* en hébreu). La conviction que Dieu cache son visage devant le péché a des racines bibliques, comme en Dt 31, 18 : « Certes je cacherai ma face en ce jour à cause de tout le mal qu'ils ont fait ». Certains ont lié cela à la longue patience de Dieu à l'égard du péché et l'ont vu comme un acte de grâce. Dans le contexte de l'Holocauste, cette doctrine est invoquée pour réconcilier la présence de Dieu et le fait qu'il soit caché. On peut la rattacher à la théorie de Caïn et Abel, à savoir que Dieu, en s'absentant de l'histoire, permet à l'homme d'être libre, lui laissant un choix possible entre le mal et le bien selon qu'il est affirmé dans la Bible que Dieu crée le mal comme le bien (Is 45, 7) et que l'homme a le choix. Le philosophe Eliézer Schweid dit que cette solution est au-delà de la compréhension. Le fait que Dieu cache sa face était dans la tradition juive un châtement et aucun péché ne pouvait justifier un tel châtement. Si un événement pouvait garantir l'intervention divine, c'était certainement l'Holocauste. Affirmer qu'à ce moment précis Dieu a détourné sa face pour laisser l'homme exercer sa liberté est un non-sens théologique¹⁶.

Il faut maintenant nous tourner vers les théories les plus originales qui n'ont pas nécessairement un fondement biblique. L'exemple le plus extrême est celui de ce chercheur américain Richard Rubenstein, dont le livre *After Auschwitz* fut une réaction relativement prompte, écrit sous l'influence de la « théologie de la mort de Dieu » dans les années soixante¹⁷. Il suscita de prime abord un grand intérêt, mais, bien qu'il ait été souvent cité, il ne rencontra que peu d'appui. Les penseurs juifs, même en face de l'Holocauste, n'étaient généralement pas enclins à soutenir des théologies aussi radicales. L'Holocauste,

15. *Op. cit.*, note 13.

16. E. Schweid, « Justification of Religion in the Crisis of the Holocaust » dans *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 3, 1988, n° 4.

17. R. Rubenstein, *After Auschwitz*, New York, 1966.

disait Rubenstein, réfute l'existence de Dieu, le sens de l'univers, la conception juive de Dieu. Il affirmait la fausseté du concept du peuple élu, auquel les juifs devaient renoncer en même temps qu'à leur rôle de serviteur souffrant. Il est obscène, écrit-il, de dire que l'Holocauste a été un châtement du péché, que Dieu a éprouvé notre foi, que l'État d'Israël est une compensation ou que la récompense viendra dans le monde à venir. Un Dieu qui a agi de la sorte ne mérite aucun culte. Toutes les tentatives faites pour justifier le rôle de Dieu dans l'Holocauste sont des contorsions théologiques finalement dépourvues de signification, et affirmer que les voies de Dieu dépassent la compréhension est faire insulte au jugement et à la dignité de l'homme. Mais il ne conclut pas sur un pur désespoir, même s'il voit Dieu comme un saint Néant et l'ange de la mort comme l'unique Messie. Il construit un avenir du sens, sachant par Auschwitz que la vie est la valeur suprême. Dans les circonstances nouvelles, la communauté religieuse juive et le peuple sont considérés comme de la plus grande importance. Les juifs doivent affirmer leur judéité alors que l'État d'Israël manifeste le caractère naturel de l'identité juive et établit un lien renouvelé avec la terre. L'enseignement qu'il faut tirer de là, affirme-t-il, ne signifie pas la fin de la religion ou du judaïsme, mais sa refonte, qui consistera pour les juifs dans la communauté de rite et de religion mais non dans la doctrine ou l'éthique.

Irving Greenberg qui est issu de la tradition orthodoxe, constate aussi que l'alliance est ébranlée mais les conclusions qu'il en tire le mènent dans une direction très différente. La foi dans une alliance de rédemption est à remplacer par une alliance nouvelle qui doit être formulée en termes de puissance. La leçon de l'Holocauste est que l'impuissance est immorale parce qu'elle est incompatible avec la survie. En effet, l'impuissance absolue est corruptrice plus encore que le pouvoir absolu. Il est essentiel d'affirmer la légitimité des intérêts de groupe dans le contexte d'une société universelle. C'est pourquoi le monde juif est devenu aussi sioniste dans le sillage de l'Holocauste (non que cela doive être considéré comme un chèque en blanc pour le pouvoir ou pour l'État d'Israël). L'existence de l'État rend valable la permanence de la foi en Dieu et constitue un acte de rédemption qui correspond à la grande catastrophe.

Autre conclusion de Greenberg : la société occidentale s'est montrée profondément démoniaque, notre adhésion sincère à la modernité s'est avérée une lourde erreur et le juif doit apprendre à résister à l'absolutisation du séculier. La réponse qu'il voit est religieuse : elle consiste à réaffirmer le sens par des actes d'amour et de fécondité. L'acte de créer une vie ou de rehausser sa dignité est le contre-témoignage à Auschwitz. Greenberg voit l'histoire religieuse comme modulée par la série de ce qu'il appelle *orienting events*, des événements « orientants », qui sont l'Exode et la révélation du Sinaï pour les juifs, la crucifixion pour les chrétiens. L'Holocauste est précisément l'un de ces événements « orientants » et, s'il est lu correctement,

il doit être une nouvelle révélation à la fois pour les juifs et pour les chrétiens¹⁸.

Un autre penseur s'accorde sur le concept de « nouvelle révélation » ; Emil Fackenheim, après un bref séjour dans un camp de concentration en 1938, s'évada d'Allemagne, enseigna de nombreuses années au Canada et vit maintenant à Jérusalem. Il a écrit abondamment sur l'Holocauste dans lequel il voit un événement non pas unique mais sans précédent ce qui le maintient dans l'histoire et implique aussi qu'il puisse n'être pas le dernier. Il rejette bon nombre des théories énumérées ci-dessus : l'éclipse de Dieu supprimerait le passé et l'avenir ; ou bien Dieu est présent ou bien il n'est pas. Fackenheim rejette la croyance selon laquelle l'Holocauste aurait été le châtiment du péché ; et il rejette la « mort de Dieu » de Rubenstein. Au contraire, Dieu était présent à Auschwitz, même si nous ne savons pas comment, et il cite les paroles de Job : « Même s'il me tue, j'aurai encore confiance en lui ». Le juif croyant a fait deux expériences de Dieu fondamentales : le passage de la mer Rouge, où il a expérimenté la présence salvatrice de Dieu et la révélation du Sinaï où il a expérimenté sa présence d'autorité. C'est cette dernière qui était présente à Auschwitz et qui est la source d'un commandement nouveau, l'obligation pour les juifs de survivre. L'alliance divine a été conclue avec un peuple qui doit perdurer et n'a pas le droit de périr. Des juifs, à titre individuel, peuvent renier Dieu, mais le peuple juif ne le peut pas car sa réalité appartient à Dieu. Pour les juifs, se laisser disparaître, serait, selon la phrase bien connue, octroyer à Hitler une victoire posthume. Ainsi le mal absolu suscite-t-il un engagement absolu. Ce nouveau commandement a des implications diverses. L'une d'entre elles est qu'il n'est pas utile de distinguer juifs religieux et juifs séculiers — tout juif qui contribue à la continuité juive accomplit le nouveau et suprême commandement. Une autre conséquence est l'absolue sainteté de l'État d'Israël.

Fackenheim, comme Greenberg, pense que la thèse du « judaïsme exilique » n'est plus tenable. Ses fondements, comme l'idéal du martyr ou la signification de l'exil ou le but messianique de l'exil, ont été réfutés par l'Holocauste. Le juif aujourd'hui porte témoignage à la voix d'Auschwitz dans l'État d'Israël¹⁹.

Une autre ligne de pensée a surgi de l'ancien enseignement rabbinique concernant le libre-arbitre humain : « tout est prévu, mais le libre-arbitre est donné » (Pirke Avot 3, 15). Cette manière de voir

18. *Op. cit.*, note 13 ; I. Greenberg, *The Third Great Cycle in Jewish History*, New York, 1981.

19. E. Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'histoire*, 1970 ; *The Jewish Return into History*, New York, 1978 ; *To Mend the World*, New York, 1982 ; « The Holocaust and the State of Israel » in *Encyclopedia Judaica. Year Book, 1974*, Jerusalem, 1974 ; « Holocaust » dans A.A. Cohen et P. Mendes-Flohr (éd.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York, 1987.

compte un interprète éminent en la personne du rabbin Eliezer Berkovits, réfugié de l'Allemagne nazie, qui a enseigné pendant de longues années aux États-Unis avant de se fixer à Jérusalem. Il estime, lui aussi, que Dieu était présent dans les camps de la mort, où beaucoup ont gardé leur foi et où beaucoup l'ont trouvée. L'Holocauste fut unique dans les dimensions de l'horreur mais non comme un problème pour la foi religieuse. Berkovits se joint aux tenants de la théorie de l'éclipse de Dieu ; pour lui, le fait que Dieu se cache crée la possibilité de l'action humaine et laisse à l'homme le choix entre le bien et le mal. Malheureusement la liberté accordée à l'homme par Dieu met souvent en péril la survie de l'humanité. Selon ses termes, « L'homme ne peut exister que parce que Dieu renonce à user sur lui de sa puissance. Cela signifie que Dieu ne peut pas être présent dans l'histoire par la manifestation d'un pouvoir matériel. L'histoire est le domaine de la responsabilité humaine et son produit ». Dieu est responsable d'avoir créé un monde dans lequel l'homme est libre de faire l'histoire²⁰.

Plus radical encore est le théologien américain Arthur Cohen, qui conclut que Dieu n'est pas tout-puissant et qu'il n'a pas le pouvoir d'interférer dans les affaires humaines. Il appelle à une redéfinition du concept de Dieu, par une réflexion renouvelée sur la nature de la providence divine. « Ce qui est compris comme parole de Dieu est en réalité toujours ce qui est entendu par l'homme ; Dieu n'est pas le stratège de nos particularités et de notre condition historique mais plutôt le mystère de notre avenir ». Ainsi Dieu n'est pas agent causal direct dans les affaires humaines. Arthur Cohen écrit aussi que l'exil est la démonstration que le juif n'est pas encore racheté et que par conséquent, l'histoire ne l'est pas non plus. Le retour en Israël peut bien mettre fin à la dispersion des juifs mais non à leur exil parce que l'exil du juif est le symbole du péché du monde. C'est un concept théologique, l'état qui consiste à être coupé de Dieu, et, aussi longtemps que l'humanité est corrompue, l'exil n'est pas terminé²¹.

Le dilemme qui découle de cette manière de voir a été exprimé par le rabbin conservateur américain Elliott Dorff. Si Dieu est bon, il ne peut pas avoir été présent dans l'Holocauste et par conséquent, son omniprésence est mise en question. Si Dieu était intervenu, le libre-arbitre humain aurait dû être supprimé. Dorff pense que Dieu était dans l'Holocauste conformément à la conviction juive qu'il est responsable du mal comme du bien et il rappelle l'affirmation talmudique selon laquelle Dieu est responsable de la souffrance. Je peux ne pas être capable de croire, écrit-il, en la justice et la bonté de Dieu, mais je continue à croire que la justice, la bonté et la compassion sont cruciales même si elles ne sont pas récompensées. Les anciens rabbins

20. E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York, 1973 ; *With God in Hell*, New York, 1979.

21. A.A. Cohen, *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York, 1981.

disaient que l'on n'accomplit pas la justice pour être récompensé mais afin de créer l'élan pour accomplir d'autres actions bonnes²².

Pour Eliézer Schweid, le problème soulevé par l'Holocauste n'est pas la justification de Dieu, mais la justification de la religion. Les problèmes de foi qui ont surgi atteignent un degré de gravité sans précédent qui récuse les solutions les plus traditionnelles. Pour les croyants, un problème se pose lorsqu'un défi les contraint à critiquer leur religion, que cependant ils ne voudraient pas échanger contre une autre. Ainsi la religion est-elle devenue un problème théologique central qui sépare le croyant de son Dieu. Tel est le nouveau problème de l'Holocauste et il est encore plus grave pour les chrétiens que pour les juifs, en raison de l'échec historique du christianisme en matière d'éthique²³.

Je citerai encore quelques réactions à notre problème fondamental. L'une d'entre elles que nous avons déjà rencontrée, rattache la renaissance de l'État d'Israël aux événements de l'Holocauste. Le lien historique est évident mais le lien théologique devient problématique s'il est basé sur la formule : *post hoc ergo propter hoc*. La question soulevée est la suivante : Dieu avait-il besoin de la souffrance et de la mort de six millions d'hommes pour rétablir la souveraineté du peuple juif sur sa terre ? J'ai lu, sous la plume de théologiens chrétiens le parallèle établi avec toutes les réserves voulues, entre la séquence crucifixion-résurrection et l'histoire récente du peuple juif, et, tandis que les penseurs juifs n'utilisent évidemment pas une telle comparaison, certains ont vu dans l'enchaînement des faits un mystère divin qui évoque une certaine réflexion chrétienne.

Pour Fackenheim, c'est un sacrilège de chercher dans un contexte théologique, une relation directe de cause à effet entre l'Holocauste et l'État d'Israël, mais s'il est impossible de lui trouver une signification, l'Holocauste exige une réponse et Israël est cette réponse. Ou, en d'autres termes, le cataclysme de l'Holocauste est devenu inséparablement lié à l'épiphanie d'Israël. Pour beaucoup, la leçon d'Auschwitz est que les juifs doivent ne dépendre que d'eux-mêmes et que le principe d'autodétermination appliqué dans l'État juif a un sens religieux qui découle de la leçon de l'Holocauste. Alors qu'il est blasphématoire de voir Israël comme une compensation de l'Holocauste, c'est la réponse du psalmiste : « Je ne mourrai pas, je vivrai » (Ps 118, 17) qui est l'affirmation éternelle des juifs.

Cependant, bien que la réflexion s'oriente en grande partie dans ce sens, des mises en garde ont été prononcées. Pour Wiesel, tout lien entre l'Holocauste et Israël dévalue l'un et l'autre — ce sont deux

22. E. Dorff, « God and the Holocaust » dans *Judaism*, hiver 1977.

23. *Op. cit.*, note 16.

mystères différents, l'un historique, l'autre messianique²⁴. Schweid critique les théologiens, coupables d'avoir pris prétexte de l'État pour échapper à leur dilemme véritable. Il a soutenu les sionistes religieux dans leur idée que l'homme doit agir et non pas attendre Dieu — comme les orthodoxes, contre les non-sionistes, se sont heurtés au triomphe apparent de l'hérésie — mais il avertit que lors des périodes précédentes de l'histoire juive, de telles attitudes religieuses ont évoqué un messianisme qui s'est toujours avéré faux²⁵.

Une autre réponse donnée par le penseur américain Will Herberg, est que la réponse juive à l'Holocauste doit être un dévouement renouvelé à la justice sociale. L'élection du peuple juif implique son témoignage contre le totalitarisme et de par sa judicité même il met en question les tendances à l'idolâtrie et à l'absolutisme du moi dans l'homme et dans la société²⁶.

L'idée a été émise récemment d'appliquer la théologie de la libération en contexte juif. Le tenant de cette proposition est un jeune écrivain, Marc H. Ellis ; bien qu'elle n'ait jusqu'à présent pas trouvé de large audience, elle est néanmoins le reflet d'une nouvelle tendance dans la jeune génération. L'auteur, s'il rend justice aux penseurs de la génération précédente pour leur audace et leur originalité, critique leur abandon de l'universalisme. La leçon de puissance qu'ils ont déduite de l'événement ne doit pas être regardée comme une fin en soi mais comme une étape sur le chemin de la libération pour tous les opprimés. Être fidèle à ceux qui ont péri dans l'Holocauste c'est être fidèle à leurs cris. Ses vues l'entraînent à la critique de l'État d'Israël, à l'établissement mondial des juifs et à la conviction que les valeurs prophétiques se sont atrophiées au sein de la communauté juive. Il conclut également qu'aujourd'hui juifs et chrétiens ont besoin les uns des autres pour atteindre les objectifs de la paix et de la justice²⁷.

Réaction finale : le silence. Ainsi, le philosophe français André Néher écrit qu'Auschwitz est, par-dessus tout, silence. Tout, là-bas, était silencieux — le silence de ceux qui comprenaient et le silence de Dieu²⁸. Pinhas Peli nous rappelle que le langage de la religion est rempli de silences porteurs de sens²⁹, tandis que le silence est la note finale de la réflexion que fait sur ce sujet le théologien américain

24. See « Jewish Values in the post-Holocaust Future », dans *Judaism*, été 1967, pp. 287 et suiv.

25. *Op. cit.*, note 16.

26. See A.A. Cohen, *Arguments and Doctrines*, New York, 1970, pp. 270 et suiv.

27. M.H. Ellis, *Towards a Jewish Theology of Liberation*, Maryknoll (New York), 1987.

28. André Néher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, éd. du Seuil, 1970.

29. *Op. cit.*, note 11.

Abraham Joshua Heschel. En un sens, il appartient à l'école du « libre-arbitre » — le mal est la conséquence du don suprême de la liberté que Dieu nous a octroyée. La leçon de l'Holocauste est pour tous les hommes d'agir contre les maux qui les entourent. Il s'accorde par là avec Herberg et devance par là la théologie de la libération. Mais l'homme n'a pas le droit de contester Dieu sur la souffrance humaine et, en présence de Dieu, il doit garder le silence³⁰.

*
* *

Résumons quelques-uns des messages positifs tirés par les juifs des événements de l'Holocauste. Le premier est une foi et une détermination renouvelées à reconstruire pour l'avenir. Cette foi s'est affirmée même parmi ceux qui insistent sur le caractère unique de l'Holocauste, par la mémoire des résultats positifs issus de catastrophes passées : la destruction du premier Temple qui vit le commencement de la diaspora — laquelle en dépit de tous ses aspects négatifs a eu pour certains juifs, comme les néo-orthodoxes et les réformés, l'effet positif d'universaliser le message du judaïsme ; et la destruction du second Temple qui a fait passer le judaïsme d'une orientation axée sur le Temple à une orientation synagogale et rabbinique. En même temps, l'Holocauste a entraîné un plus grand particularisme juif et une méfiance à l'égard des autres qui a conduit, par exemple dans certains milieux, à repenser le rejet d'avant-guerre des diverses manifestations du nationalisme juif. Selon les termes de Lord Jakobovits, l'Holocauste a concentré les énergies et les intérêts sur « la mission aux juifs »³¹. Cette détermination renouvelée se concentre sur la survie juive ou pour le dire en termes plus positifs, sur la continuité juive. Au lieu de se reposer sur la volonté de Dieu, les juifs se demandent désormais : « Comment pouvons-nous, nous-mêmes, mettre en œuvre la volonté de Dieu ? » La glorification du martyr est rejetée : vivre en juif vaut mieux que mourir en juif. La continuité juive est une valeur suprême, soit comme article de foi, soit en termes séculiers ou nationalistes. Il faut en prendre conscience pour comprendre le peuple juif aujourd'hui. Les observateurs du dehors y voient parfois un signe d'usure ou une paranoïa, ou bien une hypersensibilité par exemple aux manifestations antijuives ou antiisraéliennes, mais cela témoigne de leur incompréhension.

En même temps, les penseurs religieux mettent en garde contre la propension à voir la survie comme un but en soi, et insistent sur la question : « Survivre, pour quoi ? ». Pour citer un rabbin américain, Daniel Folish : si nous n'avons pas appris le message de la survie juive,

30. A.J. Heschel, *Between God and Man*, New York, 1965.

31. *Op. cit.*, note 7.

nous n'avons rien appris ; si nous n'avons appris que le message de la survie juive, nous n'avons pas appris assez³².

Le message de la puissance s'exprime dans tous les aspects de la vie juive. Une de ses formes les plus positives est notre dialogue même, qui l'affirme avec une égalité sans précédent dans nos relations. Il s'exprime avec la plus grande profondeur dans l'État d'Israël, comme une nécessité non seulement politique, mais théologique — et c'est à dessein que j'ai cité des penseurs de la diaspora sur ce point pour démontrer le consensus ; pour les chrétiens, c'est peut-être l'aspect le plus difficile à saisir de la pensée juive contemporaine. A priori le peuple juif et le nationalisme de la terre comme pensée religieuse étaient étrangers au christianisme. Depuis la guerre, l'Église s'est éloignée de certains aspects particularistes de sa tradition — le mouvement œcuménique et le dialogue interreligieux le montrent clairement.

L'Holocauste, sans amener les juifs à renoncer aucunement à leurs valeurs éthiques universelles, a conduit, comme on l'a vu, à plus de confiance en soi et à plus d'action. Un des problèmes des juifs a été d'amener les chrétiens à comprendre que cette nouvelle détermination doit être envisagée dans un contexte religieux. Lorsque l'État d'Israël fut en grand péril en 1967 et en 1973, le silence des Églises a été perçu comme un écho — pour autant que le silence puisse faire écho — du silence en face de l'Holocauste. La question pour les juifs n'était pas politique, comme le prétendaient les Églises ; c'était une impuissance morale à saisir la compréhension que les juifs ont d'eux-mêmes à la lumière de l'Holocauste. A l'époque, le dialogue en a été menacé, mais la conclusion qu'ont tirée les juifs qui y étaient impliqués fut non de se retirer mais de persévérer afin d'approfondir la communication et d'aider les chrétiens à une plus grande compréhension — ce qui évidemment est une des raisons de notre rencontre ici. Comme nous l'avons vivement ressenti au cours de ces journées, les menaces sur l'avenir de l'État d'Israël nous sont toujours très présentes et continuent à nous interpeller au plan religieux.

L'Holocauste a évidemment exercé une profonde influence sur la pensée juive touchant le dialogue judéo-chrétien. L'optimisme des pionniers d'avant-guerre, Rosenzweig et Buber, qui croyaient en la perfectibilité de l'homme, avait dû être abandonné à Auschwitz. Après la guerre, la réquisition de Jules Isaac contre « l'enseignement du mépris » pratiqué par les chrétiens, devait trouver une oreille attentive dans les milieux du Vatican inaugurant le processus qui a mené à *Nostra Aetate* et à ses conséquences³³. Certains juifs tirèrent de l'Holocauste une leçon qui était complètement hostile au dialogue. Le plus franc fut Eliézer Berkovits pour qui l'Holocauste fut la preuve

32. D. Polish « Witnessing God after Auschwitz » dans H. Croner and L. Klenicki (éd.), *Issues in the Jewish-Christian Dialogue*, New York, 1979, pp. 134-156.

33. J. Isaac, *L'enseignement du mépris*, New York, 1964.

de la faillite du christianisme, la catastrophe s'étant produite au cœur de l'Europe chrétienne accompagnée du silence de la plupart des chrétiens. A ce point, dit-il, il est émotionnellement impossible de s'engager dans un dialogue qui en tout cas ne peut qu'être stérile et vain au sens théologique. « Laissez-nous seuls, dit-il, après Auschwitz nous avons acquis le droit d'agir comme nous voulons »³⁴. D'autres, au contraire sont plus positifs et optimistes. Pour Fackenheim, le christianisme peut dépasser l'Holocauste — mais seulement en compagnie des victimes. Les chrétiens ont désormais une obligation spéciale de reconnaître et de soutenir la vitalité du peuple juif. Fackenheim pense que le christianisme dans son organisation trouvera très facile de rejeter l'accusation de déicide, plus difficile de reconnaître les racines antisémites du Nouveau Testament, et plus difficile que tout le reste d'affronter le fait que les juifs et le judaïsme sont encore en vie. Maintenir l'ancienne conviction que le christianisme, en tant que nouvel Israël implique la mort de l'ancien Israël équivaut à continuer l'œuvre de Hitler, écrit-il³⁵. Irving Greenberg appelle à une confrontation directe avec les doctrines traditionnelles de substitution et d'antisémitisme, convaincu qu'une telle action pourrait susciter une réponse juive reconnaissant l'authenticité de la responsabilité chrétienne aussi longtemps qu'il ne détruit ni ne récuse la vie inaltérable de l'Alliance juive. Il met en garde également contre le fait que le désir de garantir un salut et une compréhension absolus est un besoin trop humain auquel le judaïsme et le christianisme doivent tous deux résister comme à un piège et à une tentation³⁶. Le penseur israélien Uriel Tal discerne dans l'antisémitisme moderne une négation non seulement du judaïsme mais aussi du christianisme qui a été interprété comme perpétuant les prétendues déficiences du judaïsme. Tous deux ont été accusés d'aliéner l'homme à sa nature originelle authentique et de l'emprisonner dans des règles morales abstraites. L'antisémitisme raciste a cherché à détruire non seulement le judaïsme mais l'héritage judaïque incorporé au christianisme. La lutte est donc commune³⁷. Dans la même ligne, le rabbin américain Jacob Agus écrit que les six millions sont morts comme sacrifice initial d'une croisade antichrétienne. Les nazis dirigeaient leur venin sur le fondement juif de l'idéal chrétien, et peut-être pour la première fois, les juifs sont morts pour le christianisme comme pour le judaïsme. Les nazis ne mettaient pas en doute l'unité de l'héritage judéo-chrétien³⁸.

34. *Judaism*, hiver 1976, pp. 74 et suivantes.

35. E. Fackenheim, *The Jewish Return into History* (see note 19); *Commentary*, août 1968, pp. 34 et suivantes.

36. I. Greenberg in A. Peck (éd.), *Jews and Christians after the Holocaust*, Philadelphie, 1982, pp. 11 et suivantes.

37. U. Tal, *Patterns in the Contemporary Jewish-Christian Dialogue* (en hébreu) Jerusalem, 1969.

38. J.B. Agus, « God and the Catastrophe », dans *Conservative Judaism*, été 1964, pp. 13-21.

Un autre rabbin américain, le professeur Morton Cohen, s'exprimant sur la mission d'Israël après Auschwitz, distingue la dimension la plus sensible comme une requête au système des valeurs de la foi chrétienne et à ses porte-paroles théologiques. En évoquant la dichotomie entre les valeurs déclarées de la tradition chrétienne et l'attitude — ou le silence — de la majorité des chrétiens pendant l'Holocauste, les juifs — qui ont souffert d'un écroulement des valeurs — ont intérêt à renforcer l'efficacité pratique des idéaux chrétiens. En ce sens, la réflexion chrétienne devient un problème juif. Il distingue trois formulations chrétiennes fondamentales qui, à travers les siècles, ont servi à déprécier, à ostraciser et à condamner les juifs : le remplacement de l'ancienne alliance par la nouvelle, l'avènement d'un messie dont le rejet constitue une quasi-cécité et un salut réservé à ceux qui confessent l'Église. Il note la prédominance continue de ces idées dans la réflexion chrétienne, sans égard pour ceux qui les désavouent, et il trouve aussi des attaques antijuives dans la théologie catholique latino-américaine de la libération. En même temps, Cohen salue la pensée nouvelle d'autres théologiens chrétiens contemporains, sensibilisés à l'énormité d'Auschwitz. Il salue le dialogue qui en résulte, mais il met en garde contre des résultats négatifs si des objectifs de conversion y étaient introduits ou si les différences dans le domaine de la pensée n'étaient pas respectées³⁹.

Au cours de cette vue d'ensemble, j'ai évoqué diverses réactions juives. Beaucoup d'autres se sont manifestées mais j'ai voulu donner une sélection représentative. De nombreuses questions théologiques — notamment Dieu et le mal — sont communes au judaïsme et au christianisme ; d'autres, comme la nature de l'élection ne concernent que les juifs. Nous continuerons à nous attaquer à ces problèmes mais il semble probable que nous avons atteint une étape où les thèmes fondamentaux ont été indiqués et ce qui se fait entendre maintenant en sont des variations. Peut-être avons-nous atteint aujourd'hui un stade où l'essentiel consiste dans l'application des démarches concrètes qui résultent des nouvelles prises de conscience, en particulier de l'auto-définition juive. Les juifs ont, comme on l'a vu, de nouvelles perspectives sur eux-mêmes et attendent des chrétiens une compréhension qui y corresponde, ce qui inclut la conscience des défis lancés à notre avenir même par toutes les formes de racisme et de préventions, souvent harponnées par l'antisémitisme, de même que la reconnaissance du rôle intrinsèque de la souveraineté dans la nouvelle réalité juive. Nous pouvons sûrement admettre que le nazisme s'est attaqué aux valeurs tant juives que chrétiennes dans la mesure considérable où elles se correspondent. Ses successeurs prennent diverses formes dans le monde d'aujourd'hui et quels que soient les slogans, les juifs et les chrétiens, les uns comme les autres, en sont les cibles.

39. M.A. Cohen, « The Mission of Israel after Auschwitz » dans *Issues in the Jewish-Christian Dialogue* (cf. note 32), pp. 157-180.

Notre relation de dialogue, notre prise de conscience et notre réaction communes devant les dangers et les menaces qui persistent renforcent notre conviction que, sur ces problèmes, nous sommes du même côté et que tout progrès dans la lutte à leur rencontre suppose et exige à la base que nous fassions cause commune non seulement par pragmatisme mais par conviction.

Une remarque finale. Mon sujet étant : « La pensée juive après l'Holocauste », j'ai décrit les diverses réactions de théologiens juifs. Mais il faut retenir une perspective d'ensemble. Ces réactions ne peuvent être considérées comme le reflet de celles de la masse des juifs, parce que les juifs ne sont pas enclins à la réflexion théologique. Même aux origines, la théologie juive, telle qu'elle était, s'est élaborée graduellement comme une réponse à l'histoire juive et n'est devenue systématique que sous des influences extérieures. La judéité a une force d'impulsion qui lui appartient en propre et qui ne se réfère pas à la spéculation théologique. Le défi intellectuel que représente l'Holocauste trouve place presque exclusivement dans les milieux académiques et rabbiniques. La qualité et la quantité de la vie religieuse juive, le contenu des prières n'ont été pratiquement pas affectés par la catastrophe, tandis que la leçon de puissance se fait sentir principalement dans les manifestations concrètes. L'engagement prioritaire des juifs a toujours été orienté vers l'être et vers l'action.