

## Dieu et le mal, après Auschwitz

A la mémoire de mon Père,  
mort à Auschwitz

“Auschwitz”, emblème du génocide comme Buchenwald de la déportation politique, est avant tout une expérience, non un concept ou un événement que l’on pourrait traiter en historien. Une expérience que l’on a faite – hélas, si peu y ont survécu! – ou dans laquelle on a pu entrer par sympathie profonde, par solidarité: c’est un des plus beaux traits humains que cette possibilité. Ensuite, l’expérience se réfléchit, et la conscience juive n’a pas manqué de le faire, encore qu’avec un certain délai dans le temps qui n’est pas parfaitement élucidé. Parmi les réactions qui ont eu le plus d’écho, en particulier chez les chrétiens, se trouve l’opuscule remarquable du philosophe Hans Jonas – connu par ses travaux sur la Gnose et sur la responsabilité – intitulé *Le concept de Dieu après Auschwitz*<sup>1</sup>. Faute de pouvoir ici le citer longuement comme il le faudrait, je vais en résumer la démarche.

En bon kantien, Jonas n’oublie pas qu’il n’y a pas de savoir ou de preuve de Dieu. Mais on peut y réfléchir sous l’angle du sens, et en particulier se demander s’il est possible de mettre en rapport avec Dieu ce qui s’est passé à Auschwitz, afin de donner sens à l’un et à l’autre grâce à la notion de martyr. Notons que la question de l’excès du mal, qui rend vains tous les discours traditionnels, porte sur le malheur, la misère, non sur la méchanceté: sur le mal subi, non le mal commis. En effet, Auschwitz

---

<sup>1</sup> Il fut élaboré en des versions successives de 1961 à 1984 et traduit en français en 1994 à Rivage poche.

rend dérisoire toute intégration possible du mal dans le sens, car ce n'était pas une punition, pas une épreuve, pas un témoignage. Or il s'agissait bien, pourtant, du vieux peuple de l'Alliance. C'est du choix entre l'élection, c'est-à-dire la promesse du bonheur sur terre dans l'Histoire, et cette abomination que naît l'interrogation insoutenable. Quel "Seigneur de l'Histoire" aurait pu laisser faire cela à son peuple bien-aimé?

Pour affronter la question, Jonas nous offre un "mythe", un récit d'origine selon lequel "le fond divin de l'Être" décide de se livrer entièrement au hasard du devenir. Il se dépouille de sa divinité pour la retrouver, au terme, avec ce qu'en auront fait les risques et les chances de l'histoire du monde. Voici la matière, puis la vie - donc la mort -, et soudain un seuil décisif: celui où cesse l'innocence, où l'homme libre peut sauver ou gâcher le destin divin. Il en résulte l'idée d'un dieu *souffrant* (ce qui n'est pas opposé, dit-il, à la Bible); celle d'un dieu *en devenir* (ce qui ne contredit en réalité que l'immutabilité grecque du divin) et affecté par sa *relation* au monde; celle d'un dieu *soucieux* et même d'un dieu qui se risque; et finalement celle d'un dieu *qui n'est pas tout-puissant*. Ce point critique est argumenté ainsi: d'une part, l'idée de toute-puissance inconditionnelle est contradictoire, car elle ne rencontre plus la limitation qui la fonderait. D'autre part, étant donné le mal, cette toute-puissance ne peut coexister avec la bonté divine que si Dieu est insondable, énigmatique, et l'on ne saurait tenir ensemble, bonté, toute-puissance, *compréhensibilité*. Or, bibliquement, on ne peut abolir ni la première, ni la troisième: la révélation, la loi les impliquent. Si Dieu, après Auschwitz, doit rester bon et intelligible, c'est donc qu'il n'est pas tout-puissant. Et cette restriction de la puissance de Dieu n'est pas une concession volontaire: s'il s'est tu, s'il n'est pas intervenu, ce n'est pas parce qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas. La Kabbale avait déjà pressenti cela, mais ici la "contraction" de Dieu est devenue totale. L'auteur conclut en avouant que son propos n'est qu'un balbutiement.

Pour en venir à quelques réflexions critiques sur ce beau texte que j'ai lu avec infiniment de respect, il me faut d'abord faire remarquer que ses thèmes sont moins neufs qu'il ne paraît à en prendre connaissance. Le dilemme imposé par le mal entre puissance et bonté est connu depuis Épicure: "Si Dieu ne veut point ôter le mal, il est envieux; s'il ne peut l'ôter, il est faible" <sup>2</sup>. Épicure sacrifie, lui, le rôle de Dieu dans l'univers,

<sup>2</sup> H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, n° 374.

sa connaissance du mal: le divin est indifférent. Et c'est ce dilemne qui en a conduit d'autres au dualisme. Quant au procès de l'hellénisation de Dieu dans les premiers siècles de notre ère, il a été amplement instruit, et on a redécouvert dans la théologie moderne – depuis le XIX<sup>e</sup> siècle! – la prégnance des expressions bibliques de la joie et de la souffrance de Dieu, l'inadéquat de "l'impassibilité" grecque, la nécessité de repenser en ce sens l'Incarnation et la "souffrance de Dieu sur la Croix" selon l'expression antique: "Un de la Trinité à souffert". La philosophie hégélienne a souvent été mise à contribution en ce sens, sans que l'on s'engage en général dans l'"histoire de Dieu" que retrace Hegel et à laquelle Jonas doit beaucoup.

En second lieu, et ce n'est plus une question à Hans Jonas, mais à nous-mêmes, je me demande si l'insoutenable aporie du génocide contrastant avec l'élection doit être posée de la même manière dans la théologie chrétienne et dans la pensée juive. Est-il juste, pour la première, de voir en Auschwitz un point d'inflexion de l'Histoire, marquant un avant et un après décisifs? Pourquoi des chrétiens ont-ils ressenti les choses ainsi? Est-ce le fait de la culpabilité allemande? Mais s'il est vrai que l'antijudaïsme religieux a joué un rôle dans la genèse de l'antisémitisme, les nazis n'étaient point chrétiens, et la "jalousie de l'élection" qui renforçait leur haine des juifs s'appliquait aussi de façon plus voilée aux disciples du Christ. Serait-ce un effet d'une certaine théologie chrétienne du judaïsme selon laquelle il y aurait une double alliance simultanée – l'Ancien et le Nouveau peuples de Dieu – de telle sorte que nous serions amenés à être atteints nous aussi dans l'essentiel de notre relation à Dieu? Or la mission actuelle du judaïsme comme peuple peut être une question théologique légitime, mais non le fondement assuré d'une telle identification à sa bénédiction ici-bas.

Je ne veux pas dire que la question de Dieu et de l'excès du mal soulevée par Jonas au sujet du génocide des juifs ne se pose pas, mais plutôt qu'elle doit naître tout autant pour nous à partir de celui des Arméniens, des Indiens d'Amérique du Sud, ou de celui qui actuellement menace l'Afrique: le Sida. C'est l'"injustifiable" du mal, lorsqu'il semble rendre la vie humaine impossible au-delà de toute culpabilité, expiation, témoignage (si tant est que ces interprétations classiques aient un sens) qui met en cause l'idée d'un Dieu créateur, aimant et sauveur, et suscite le choc entre les attributs de bonté, de puissance et de compréhensibilité. Il nous faut donc examiner à présent sur le fond la solution de Hans Jonas.

Il est vrai qu'il faut remettre en question l'attribut d'impassibilité dont la théologie hellénisée a fait un des traits essentiels de Dieu, mais on peut douter que sa souffrance passive soit plus biblique que celle-là. C'est sans

doute en s'engageant avec Eberhard Jüngel<sup>3</sup> sur la voie d'une souffrance volontaire de Dieu, choisissant par amour de ne pas rester au-dessus de la misère humaine, que l'on peut espérer trouver une solution juste. Il est vrai également que l'idée d'une toute-puissance inconditionnée est non seulement une incohérence logique, mais aussi un fantasme dont les racines infantiles ne sont pas difficiles à saisir. Du reste, la toute-puissance, au sens médiéval, est ignorée de la Bible, et nos traductions nous trompent sur ce point. Mais celle d'un Dieu faible en lui-même est également un fantasme projectif, et l'on sait que la position de la personne qui se retire aboutit à une nouvelle sorte de puissance - rien n'est plus sadique qu'un masochisme total -, lui donnant barre sur l'autre qui est contraint de lui venir en aide. Et la Bible attribuée à Dieu, le Créateur, le pouvoir d'accomplir ses projets de salut. Il faut donc en arriver, là aussi, à une faiblesse volontaire, et à accepter le "mystère" des voies de Dieu quant aux raisons de ce choix. On sait bien que le mot "mystère" dans le Nouveau Testament signifie le dessein divin révélé dans le Christ, mais il n'en reste pas moins "mystérieux" au sens plus courant du terme. Et l'instance faite par Jonas n'est pas recevable: il est vrai, encore, que l'absolue inconnaissabilité est un attribut de l'Un transféré abusivement au Dieu de la Bible, qui parle par la création et par les prophètes d'une façon sensée et se révèle lui-même. Mais il ne s'agit pas de cela, ici. Ce qui est en cause, c'est le caractère inconnu de nous de son ordre démesuré. La conclusion du livre de Job ne dit pas autre chose. Il n'est donc pas possible de se débarrasser de la difficulté intolérable et scandaleuse du mal grâce aux solutions proposées par le philosophe, sans renoncer à la compréhension biblique de Dieu qu'il voudrait sauvegarder par une révision déchirante.

Dans ce cas comme dans plusieurs autres, on peut constater la faiblesse d'une théologie de repli et la vertu d'une théologie de tension. La première fait des concessions, mais en vain car il faudra bien revenir à la difficulté et, avec elle, au choix de la foi. Autant s'engager dans la seconde d'emblée, et essayer de tracer la frontière entre ce qui relève de sa "folie" propre et ce qui la rendrait insensée. On remarquera que j'ai mis ici en avant un tout autre couple que "maintenir" ou "brader" l'intégralité du "dogme", dont on a voulu faire la ligne de partage entre "libéralisme" ou "modernisme" et "orthodoxie". La théologie de tension s'accorde au mouvement profond de la foi, qui s'élance et se risque au-delà de toute pensée

---

<sup>3</sup> Dans *Dieu, mystère du monde*, trad. franc. Paris, Cerf, 1983.

raisonnable pour répondre au risque pris par Dieu de se faire choisir par nous. En matière de confession de foi, la “Parole” de Dieu, Sa venue dans l’Histoire, Sa manifestation humaine sont inimaginables et pourtant requièrent notre créance. En matière d’adhésion, les difficultés, le doute, l’hésitation devant l’inévidente persistance doivent bien le céder à un acte par lequel tranche la certitude confiante de l’amour. En matière de prière, l’oraison commence vraiment là où le pur élan vers Dieu se heurte au silence et à l’obscurité et se maintient en les dépassant. Il n’en va pas autrement quant à l’affrontement du mal: on choisit de demeurer sur ce seuil dans le consentement à ce qui est, dans la confiance en ce qui sera, mais sans avaliser l’inacceptable.

Avant de revenir un moment sur cette proposition, je veux esquisser la démarche du *Testament dans la fournaise* de Jossel Rashower, mort en 1943 lors du soulèvement du ghetto de Varsovie, qui fait pendant à la tentative de Hans Jonas. Il déclare avoir eu une vie magnifique et avoir servi Dieu de toutes ses forces. Et voici qu’il se heurte à ce temps incompréhensible où “le Tout-Puissant” détourne son visage des suppliants. Or il ne pense pas qu’aucun péché puisse mériter un tel châtement. Il n’accepte donc pas le jugement de Dieu pour le reconnaître juste, il n’embrasse pas le bâton qui le punit, il ne loue pas Dieu pour les actes qu’Il tolère. Pourtant, il croit au Dieu d’Israël, d’une foi inébranlable, il s’incline devant sa grandeur, il l’aime toujours fût-ce malgré Lui. Mais –si je comprends bien – il en appelle à la justice de la loi: “Je l’aime, mais j’aime encore plus sa loi. Et même si je m’étais trompé à son sujet, je continuerai à adorer sa loi”.

Tel est, ce me semble, le langage du croyant au sujet de l’excès du mal. Il naît de l’expérience ou d’une authentique participation. Il refuse toutes les explications, qui sont inopérantes et suscitent le plus souvent une révolte plus grande encore que celle que soulève le malheur même. Il consent loyalement à s’affronter au scandale qui naît de l’injustifiable. Il demeure donc une question obstinée, qui ne cède pas aux “réponses” mais ne conclut pas non plus à l’“absurde”. A qui cette question est-elle adressée?

D’abord à l’homme, notre semblable. Jean Nabert voyait dans le jugement porté sur le mal injustifiable l’occasion décisive pour l’être humain de découvrir sa dignité en refusant ce qui le détruit, le nie <sup>4</sup>. Mais

---

<sup>4</sup>Dans son *Essai sur le mal*, Paris, Aubier, 1970.

si l'homme peut ainsi ne pas accepter de s'avouer (entièrement) coupable du mal, il doit s'assumer comme responsable dans la situation de malheur, contre elle et afin de la changer. Et il est permis de s'interroger sur la culpabilité inconsciente à l'oeuvre dans certaines obsessions du mal comme dans certaines représentations religieuses de son caractère universel. Récuser la fatalité originelle ouvre même l'espace d'une telle responsabilité collective. Autrement dit, Auschwitz appelle d'abord la décision de faire en sorte que plus jamais rien de semblable n'advienne, non seulement pour les juifs – et c'est bien le sens le plus acceptable par tous de la création d'Israël – mais pour quiconque. On ne peut pas dire que cela ait été parfaitement réussi depuis 1945...

Sans doute, pour l'athée ou l'agnostique la question: "pourquoi le mal" n'a-t-elle aucune pertinence au-delà de cette mise en cause relative de soi et d'autrui. La dénonciation d'une "absurdité" de la vie reproduit en négatif l'espoir encore tout proche d'un sens universel. Le monde est tout ce qu'il peut être. Mais, pour le croyant, serait-il possible que la réflexion amère ne devienne pas une interrogation adressée à son Dieu? Pourrait-il oublier que la souffrance d'un seul innocent menace de rendre l'idée même de Dieu insensée ou atroce? Comment accepterions-nous la "Création" dans sa beauté et sa bonté, y compris ses duretés, sa violence, y compris la mort sans laquelle rien n'est, si le droit de récuser toute explication de l'excès du mal – ce qui rend l'existence humaine impossible pour la plupart peut-être de nos semblables – et de maintenir avec véhémence une interpellation, nous est contesté? N'est-ce pas le plus vrai hommage à rendre à Dieu que de ne pas consentir à ce que les choses soient ainsi, et n'est-ce pas seulement à ce prix que l'on peut choisir, au terme, de s'en remettre à Lui? Mais quel bénéfice en aura-t-on? Son *silence* est-il dernier, et la chance de la foi ne va-t-elle qu'à pouvoir se délivrer en *adressant* cette question interminable, qui lui est retournée en commandement d'aimer?

"Va où tu ne veux pas, vois où te ne vois pas, écoute où rien ne bruit – tu es là où Dieu parle" (Angelus Silesius)<sup>5</sup>. Dans ce silence, s'il est vrai que Dieu ne *répond* pas à mon interrogation, une *question nouvelle* m'est posée à travers la parole et le destin de Jésus Christ. Une question nouvelle et double qui porte à son extrême la tension de la foi. Veux-tu croire que lorsque Jésus de Nazareth manifestait sa pitié pour les hommes en toute

---

<sup>5</sup> *Pèlerin chérubinique*, Livre I, n° 199.

situation de leur vie, souffrait par eux, poursuivait jusqu'à la mort son témoignage et le don de son existence, c'est la compassion de Dieu lui-même qui s'attestait au plus profond du mal? Que Dieu lui-même a pris le risque infini de l'Histoire et de l'humain pour toucher notre misère ancestrale et s'approcher de chacune de nos destinées? Veux-tu espérer que, comme Dieu a rendu justice à son martyr, Jésus, en le suscitant à nouveau, la mort n'est pas pour nous la fin de toutes choses, qu'une incompréhensible création de vie est promise aux "hommes que Dieu aime" et dont il se souvient pour les faire demeurer avec lui? Nous n'avons pas d'autre parole que celle-là. Elle ne repense pas Dieu, après Auschwitz, mais invite à s'en remettre à lui.

JEAN-PIERRE JOSSUA