

Penser la théologie de la Rédemption après Auschwitz

par le Père Michel de GOEDT, ocd.

Comment peut-on en venir à la formulation d'un tel sujet ? Peut-être l'excès de douleur que fut la *Shoah* — encore faut-il remarquer aussitôt que le terme d'*excès* aussi bien que de *douleur* sont misérablement déficients pour évoquer celle-ci — peut-être cet excès fait-il barrage à la marche triomphale du théologien assuré de trouver en tout, sens et finalité, de dévoiler en tout, genèse et enjeu. Le barrage devient défi quand, devant l'assurance de pouvoir mettre toute souffrance en relation avec la souffrance rédemptrice du Christ, se dresse le fait d'une volonté satanique¹ d'anéantissement ou plutôt, se creuse l'abîme qu'aucun pas ne peut franchir, un abîme d'où monte un cri silencieux qui accable toute oreille. Dès lors, si le théologien sent l'indécence absolue d'une mise en relation routinière qui lui ferait dire : « Toute souffrance est assumée dans la souffrance rédemptrice du Christ ; donc, cette souffrance l'est aussi », il est amené à s'interroger sur les limites de sa théologie, peut-être sur les méprises et les oublis qui la rendent fragile, fausse ou vaine.

L'extrême difficulté qui pèse sur notre sujet est triple : il nous faut faire mémoire de la *Shoah*, non pas pour l'expliquer mais pour essayer de balbutier ce qui s'y est fait jour, ou plutôt ce qui y a fait nuit, et ce fut la plus épaisse des nuits ; il nous faut dissocier la théologie de la Rédemption de tout dolorisme à prétention expiatoire ; il nous faut nous demander si cette théologie ne doit pas renoncer à toute clôture qui ignorerait la faille d'où s'élève l'espérance singulière prescrite² après Auschwitz.

De l'espèce de stupeur qui habite le respect demandé par la *Shoah* et en fait une relation sans précédent, respect alourdi de honte et du sentiment de l'incapacité devant ce qui, pourtant, requiert le travail de la mémoire,

¹ Par « satanique » ou « infernal », nous voulons signifier une démesure dans la perversité, et non décharger, si peu que ce soit, de sa responsabilité l'homme qui s'ouvre aux abîmes. Il y a un recours au satanique qui est une fuite, une démission devant le travail de l'aveu.

² Expression inspirée du livre majeur que nous devons à Emil Fackenheim, *La Présence de Dieu dans l'Histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, traduit par Marguerite Delmotte et Bernard Dupuy, Préface de Bernard Dupuy, Lagrasse, Verdier, 1980.

du cœur, de la volonté, de cette stupeur naît le désir de ne rien proposer qui ne soit audible pour une oreille juive. Désir excluant la complaisance qui édulcore, désir comptable de la vérité qui lui vient de l'attention de son auditeur. Dans ce que je voudrais rendre audible pour eux, j'espère que mes amis juifs pourront reconnaître le peu que j'ai pu entendre de leurs Écritures, de leur tradition, qu'ils pourront reconnaître en ce peu la marque de leur mémoire.

Laisser la stupeur fermer le chemin à toute parole, ce serait laisser les ténèbres prolonger leur emprise. Bien qu'il soit difficile d'éviter de n'échapper au silence que pour céder au désir fascinant de les dévisager, ces ténèbres, et d'avoir un impossible échange de paroles avec elles, il est prescrit de sortir de l'horrification³, non pas, il me faut le souligner encore, pour comprendre les fins que se serait assignées une liberté en proie à la volonté d'évider en ce monde, puis d'effacer — une décréation —, ni pour situer cette décréation dans un ensemble « sensé », mais bien pour nommer ce qui embrume de nuit la mémoire. Nommer n'est pas sonder ; c'est donner à la mémoire un minimum de liberté par rapport à ce qu'elle ne peut détruire en elle-même, à ce qu'elle ne peut ni ne doit ignorer de son passé. Le minimum de liberté, le minimum de distance ne se prend pas ici sans ce tremblé en lequel la parole demeure balbutiement.

L'Écriture permet de distinguer deux types d'hostilité destructrice à l'égard du peuple de Dieu : l'hostilité de Pharaon qui, ne « *connaissant pas le Seigneur* »⁴, refuse au peuple d'Israël la possibilité de célébrer son Dieu par la fête, veut à la fois l'empêcher de se multiplier et l'exténuer de corvées. On peut voir là symbolisées toutes les formes d'antisémitisme qui joignent à la méconnaissance ou à la négation du lien singulier du peuple juif avec Dieu, la volonté de détruire le peuple après l'avoir accablé. L'autre type d'hostilité se manifeste pour la première fois en Amaleq⁵ ; c'est l'hostilité, non seulement sournoise et haineuse à l'égard du peuple juif, mais aussi et même d'abord arrogante à l'égard du Nom de Dieu⁶, de ce nom « porté » par un peuple, de ce nom dont la marque s'inscrit dans la chair d'un peuple.

³ Cf. D. Sibony, *Écrits sur le racisme*, Paris, Christian Bourgois, éditeur, 1988, p. 139.

⁴ Exode 5, 2. Nous prenons occasion de cette première référence biblique pour donner la traduction de quelques termes hébreux transcrits dans le corps de l'article : *b^erith*, alliance ; *go'el*, celui qui exerce le droit de « rachat » ; *ge'ulah*, « rachat », rédemption.

⁵ Exode 17, 8-16.

⁶ « *d'abord arrogante* » souligne ce qui est visé dans le peuple juif par le deuxième type d'antisémitisme : le lien qui, pour ainsi dire, noue le peuple au Nom du Seigneur ; l'expression ne fait pas du peuple un simple « rappel » que ne supporterait pas l'antisémite.

Cette distinction ne peut être comprise en dehors des temps qui scandent l'histoire de la *b^erith* : préparation, instauration de la *b^erith*, cheminement vers la Terre. Préparation : Dieu fait sortir son peuple de la maison de servitude ; il l'arrache au malheur de corvées inhumaines ; il fait valoir sur lui son droit de seigneurie en le « rachetant ». Établissement de la *b^erith* : Dieu fait sien ce peuple qu'il libère et se fait connaître de lui comme son Dieu. Cheminement vers la Terre : Dieu conduit son peuple vers la Terre qu'il a juré aux Pères de leur donner en leur descendance. Ces trois temps sont nettement articulés en Exode 6, 2-9 : 1/ *je vous ferai sortir... je vous arracherai... je serai votre go'el...* trois verbes dont le crescendo prépare le sommet du deuxième temps : 2/ *je vous prendrai pour mon peuple...* formule de conclusion de la *b^erith* ; 3/ *je vous conduirai jusqu'à la Terre... et je vous la donnerai*.

L'anachronisme des termes recouvrant ici l'identité foncière des conduites, on peut voir représentées en Pharaon les diverses formes d'antisémitisme dont le refus de reconnaître le lien d'Israël avec son Dieu ramène le peuple juif au temps de la préparation de l'alliance, pour y mettre un terme, pour en dénier, d'abord, le bien-fondé ; « *ne connaissant pas le Seigneur* », elles ne peuvent qu'anéantir la prétention de qui affirme recevoir de Lui une vocation. L'antisémitisme des Chrétiens qui soutenait que la vocation du peuple juif avait été abrogée n'est pas différent, encore qu'il aggrave une même dénégation, « ne plus » se substituant à « ne pas » pour jeter l'ombre d'un rejet divin et d'une malédiction.

Amaleq vient après la conclusion de la *b^erith*. Sur le chemin qui mène le peuple vers le lieu même où doit être donnée la bénédiction attachée à l'alliance, surgit l'adversaire sournois, acharné à détruire le peuple séparé par l'invocation du Nom, à étouffer, non plus, comme l'a fait Pharaon, l'appel qui prépare l'alliance, mais l'espérance que fonde l'alliance déjà instaurée, acharné à étouffer le « mouvement vers » qui est la vie même du peuple marqué par la *b^erith*. Amaleq s'attaque aussi bien à Dieu qu'à son peuple. Deutéronome 25, 17-19 insiste à deux reprises sur le fait que c'est « *en chemin* » qu'Amaleq attaque Israël ; précisément, il s'agit du chemin qui va de la sortie d'Égypte à la terre que Dieu a promis de

Le profanateur de tabernacle profane l'Eucharistie, et non pas le tabernacle ; si nous transposons la comparaison, nous dirions que, aux yeux de l'antisémite, le peuple juif n'est pas un simple « tabernacle », précisément parce que l'alliance, que la haine anti-juive ne veut pas voir, dont elle ne veut pas qu'elle soit, tient ensemble deux partenaires.

donner en héritage au peuple libéré pour être son peuple. C'est pourquoi il est écrit qu'Amaleq « *n'eut pas la crainte de Dieu* ». Entre ne pas connaître le Seigneur, ne pas vouloir le connaître ni avoir à connaître d'un lien singulier entre lui et un peuple, d'une part, et ne pas craindre Dieu, d'autre part, il y a l'abîme qui sépare l'hostilité, voire la haine qui aveugle, de l'arrogance haineuse et surnoise qui détruit ce qu'elle ne veut pas voir. Amaleq se trouve ainsi en guerre contre Dieu ; bien plus encore, Dieu est en guerre contre Amaleq « *à chaque génération* ». Il est écrit que Dieu endurecit le cœur de Pharaon ; mais il n'est pas écrit qu'il incline un cœur à nier la crainte de son propre Nom. Amaleq vient « *en tête des nations païennes* » (Nombres, 24, 20) qui enferment dans une même négation le Nom de Dieu et le peuple sur qui ce Nom a été invoqué. Cette perversion d'Amaleq sommeille au cœur de tout paganisme. Tant que Dieu n'aura pas établi son Règne, elle échappera en sa racine à la main de l'homme qui voudrait l'extirper du monde. En marge d'un texte diversement interprété par les exégètes modernes, Rachi, se faisant l'écho d'une tradition ancienne, nous donne ce commentaire : « *À main levée, le Saint, béni soit-Il ! a juré qu'il aurait contre Amaleq une guerre et inimitié perpétuelle. Pourquoi est-il dit kes, et non pas kissé ? Et même le Nom n'a-t-il pas été réduit à sa moitié (les deux premières consonnes du Nom révélé à Moïse) ? Le Saint, béni soit-Il ! a juré que son Nom ne serait pas complet et que son Trône ne le serait pas non plus, tant que ne serait pas effacé tout entier le nom d'Amaleq. Quand le nom d'Amaleq sera effacé, alors, le Nom sera complet, ainsi que le Trône.* »⁷

Pendant douze ans, Amaleq est sorti de son sommeil sous un masque qu'on ne lui connaissait pas encore. La haine qui massacre des peuples entiers, l'histoire avait déjà vu cela. Une monstrueuse machine froidement conçue et servie par des hommes pour tuer des hommes, cela n'avait pas de précédent. Sans précédent, la perversion méthodique avec laquelle les sinistres « maîtres » cherchaient à avilir avant de détruire. Mais si le désir de comparer ose encore se faire place ici, certains pourront ne voir que des différences de degré, qu'une aggravation démesurée par usage de moyens qui n'étaient pas entre les mains d'assassins d'autres temps. Voie trompeuse, nous semble-t-il. La singularité de la *Shoah* ne s'isole pas au terme d'une réduction des comparaisons : elle n'est que l'inversion de la singularité du peuple qu'elle frappe, singularité précisément perçue par un regard qui veut la

nier, atteinte par une main qui veut l'anéantir pour plonger dans le néant sa possibilité même. Là où il aurait effacé la trace de la liberté souveraine du Créateur, le « maître » aurait dressé l'idole d'un dieu-nature se tirant lui-même du néant et faisant rentrer dans le néant ce « segment » que la nature ne peut absorber : la mémoire de Dieu inscrite dans la chair d'un peuple surgi de l'histoire. Amaleq n'eut pas la crainte de Dieu. Sous le masque des nazis, il s'en est pris au Nom même de Dieu en tant que porté par un peuple : il lui fallait effacer la trace de ce Nom, effacer le lieu de l'effacement, ne plus laisser aucun support à la mémoire. Substitution d'un dieu qui ne sait du néant que la grimace du nihilisme, à un Dieu qui crée librement et « donne lieu » à des liens de liberté entre ses créatures. La haine d'hommes que leurs « maîtres » déclaraient élus pour dominer les autres peuples, contre un peuple séparé des peuples pour témoigner parmi eux qu'il y a un seul Dieu, n'a été singulière que par la singularité de cette séparation qu'elle voulait anéantir. La volonté de détruire un lien singulier entre Dieu et un peuple ne se range pas parmi d'autres volontés destructrices, aussi noires soient-elles. D'être fascinée par l'être singulier qu'elle veut anéantir, dont elle entreprend d'anéantir la singularité, cette volonté s'enchaîne aux liens d'une négation sans pareille. Les horreurs de la *Shoah*, dont on peut dire que rien de connu n'approche, n'échappent à toute tentative de réduction que par la haine luciférienne singulière qui les a mises bas, au plus bas de son enfer.

À la recherche d'un principe particulier d'herméneutique

Avant d'essayer de dire comment la mémoire de la *Shoah* laisse monter, aux oreilles du théologien chrétien, une voix qui prescrit une autre manière de penser la Rédemption, il me semble d'une importance décisive de mettre en lumière un principe souvent, sinon toujours négligé. Ce principe fonde l'herméneutique dont il convient d'user au sujet de tout ce qui concerne l'existence et la destinée du peuple juif — il s'articule en deux formulations qui s'appellent l'une l'autre.

La première formulation se rapporte à l'accomplissement des Écritures. Les prémices de cet accomplissement — c'est le Christ même en sa Résurrection — étant encore cachées en Dieu⁸, l'espérance chrétienne de la pleine manifestation ne trouve pas son support dans de nouvelles Écritures ; c'est dans les Écritures en attente du plein déploiement de leur

⁷ Nous citons et traduisons d'après *Miqra'oth gedôlôth. Kes*, là où on attendrait *kisse*, est interprété par Rachi comme signifiant le trône de la Gloire.

⁸ Cf. *Colossiens* 3, 3.

accomplissement que l'espérance reçoit le ressort de son mouvement. En d'autres termes, si l'Évangile est livre de l'espérance chrétienne, la raison en est qu'il atteste que le gage est donné du plein accomplissement, encore à venir, des Écritures⁹. Pour la foi chrétienne, bien loin d'être invalidées, ou périmées, celles-ci voient leur validité urgée de manière décisive. L'Évangile, et c'est vrai de tout le *Nouveau Testament* autour de l'Évangile, ne saurait donc faire nombre avec elles. On peut bien dire que l'Évangile est aussi parole de Dieu, mais c'est à condition de préciser que son statut d'Écriture n'est pas homogène à celui des Écritures¹⁰. Si bien que, d'un point de vue strictement théologique, le peuple juif qui a reçu les Écritures (« *en premier* », ce qui implique cette prétention : les reçoivent aussi ceux qui croient en leur accomplissement en Christ), reçoit toujours également le temps d'en user, de les faire entrer en résonance avec elles-mêmes et avec son histoire. Profit dérisoire pourraient remarquer les Juifs : on nous reconnaît le droit d'user de nos propres biens ! Mais il faut bien se rappeler que les théologiens chrétiens ont longtemps estimé que le peuple juif avait été dépouillé de ses Écritures et que celles-ci, surannées, n'étaient conservées que pour mémoire et illustration. L'important pour notre sujet est que les Chrétiens doivent apprendre du peuple juif ce qu'il entend et ne cesse d'entendre de la parole de Dieu dans les Écritures, au cœur de la tourmente, parfois des apaisements, de l'Histoire. Quand l'Écriture vient se tisser en *midrash* dans les fils emmêlés de l'Histoire, le peuple juif donne à entendre un accomplissement de la parole. Celle-ci étant un don irrévocable, sa fécondité n'est pas moins assurée.

⁹ Le Judaïsme ne donne pas à l'accomplissement des Écritures le sens que la tradition chrétienne reconnaît à l'expression. Dans le Judaïsme, les Écritures sont accomplies chaque fois que la voix du Seigneur est écoutée et obéie dans la trame même de la tradition vivante des Sages. Dans l'événement, elles dévoilent, grâce au *midrash*, leur permanente actualité. Il est vrai qu'elles annoncent le Règne de Dieu ; mais l'établissement dernier de ce Règne n'est pas présenté par la tradition juive — pas plus dogmatique sur ce point que sur les autres — en termes d'accomplissement des Écritures. En théologie chrétienne, on peut affirmer que cet accomplissement est advenu en Christ, prémices de la résurrection des morts, que sa manifestation est encore à venir, que sa fécondité se déploie dès maintenant dans le temps de l'Église. Cette fécondité est précisément accomplissement des Écritures continué. Le Chrétien est toujours dans le temps des Écritures, malheureusement appelées par lui « *Ancien* » Testament !

¹⁰ Le parallogisme d'un *Nouveau Testament* qui serait considéré comme donnant et disant le sens adéquat des Écritures pourrait se formuler ainsi : si la deuxième partie d'un livre dit le sens adéquat de la première, quelle place y a-t-il pour l'interprétation de cette deuxième partie ? S'il faut une troisième partie pour dire le sens de la deuxième, la troisième elle-même... Le statut scripturaire du *Nouveau Testament* est à chercher dans le sens d'un témoignage rendu à un accomplissement dont les Écritures elles-mêmes permettent d'espérer la manifestation.

Le deuxième aspect de notre principe a trait à l'espérance chrétienne au sujet du peuple juif. Point délicat dont la clarification, pourtant, devrait libérer le Chrétien d'une méprise courante. Saint Paul annonce que les Juifs seront l'objet d'une *proslēmpsīs*, d'une « assumption », de la part de Dieu¹¹. Ce terme, de la famille d'un verbe employé dans la *Septante* pour signifier que Dieu « prend avec lui, auprès de lui » le peuple d'Israël, ne s'oppose pas au retrait ou au rejet antérieur d'une vocation dont l'Apôtre affirme qu'elle est irrévocable, mais à une sorte de « mise à l'écart », définie comme telle du point de vue de la foi au Christ, conséquence d'une non-reconnaissance, non pas résultat d'un acte divin d'exclusion ne fût-il que partiel et provisoire. Pour cette assumption, qui semble bien liée à la plénitude des temps dans la pensée de l'Apôtre, le Sauveur viendra de Sion, sans doute de la Sion céleste ; il viendra pour Jacob et renouvellera l'Alliance en sa faveur. En bref, si l'on me concède cette expression familière, il s'agit d'une affaire entre Dieu et son peuple, non pas d'une entreprise missionnaire, non pas même du fruit des efforts d'un œcuménisme dit radical, encore moins d'une absorption dans la durée phénoménale de l'Église. Si l'espérance chrétienne concernant Israël respecte ainsi, non seulement la souveraine liberté de Dieu, mais aussi la fidélité avec laquelle, sans délégation possible, il réserve sa sollicitude pour un peuple appelé en premier, elle permet de reconnaître, sans ambiguïté aucune, la voie unique que suit le peuple juif.

Le terme de cette voie est caché dans la Sagesse de Dieu. Le peu que le Chrétien essaie d'en dire diffère, il est vrai, de ce que le Juif en affirme. La différence sera plutôt, de fait, entre la volonté chrétienne d'esquisser à tout prix quelques propositions théologiques, et la tradition juive faite, dans ce domaine, de sobriété ou de variété dans les positions et du refus de dogmatiser et d'enfermer le Règne de Dieu dans une attente par trop délimitée. Mais, là où les interlocuteurs reconnaissent que le terme de leur débat est « dans les Cieux », le débat peut se poursuivre dans le respect réciproque, la dernière parole étant attendue de Dieu. De cette seconde manière d'envisager le principe d'herméneutique que nous cherchons à formuler, découle une sorte de grave devoir de réserve : la lumière de la *proslēmpsīs* manquant au théologien, puisqu'elle est encore à venir, celui-ci, devant tout ce qui advient au peuple juif dans l'Histoire, doit se refuser à la tentation des intégrations explicatives. Ce qu'on ne peut penser dans l'accompli de la Rédemption, il faut le penser, si peu que ce soit, dans son inaccompli, dans le mouvement qui porte vers ce

¹¹ Cf. *Romains* 11, 15. [Cf. plus haut p. 139, note 11 et p. 152, note 29. NDLR].

que Dieu seul tient en réserve. La tâche est plus difficile, plus modeste ; elle devrait être plus respectueuse des voies de Dieu.

Nous pouvons maintenant préciser les résultats de notre brève recherche. Les Écritures sont un bien qui accompagne la *b^erith* entre Israël et Dieu. Du point de vue chrétien, l'accomplissement, étant encore caché en Dieu, laisse place à un double usage de ce bien : celui qui ne passe pas par la reconnaissance des prémices de cet accomplissement, usage d'un don que ne reprend pas l'amour avec lequel il a été fait ; celui qui croit aux prémices mais se doit de reconnaître le premier usage en sa préséance et singularité. Ainsi, en rigueur de théologie, le Chrétien doit admettre que le Juif entend seul ce que les Écritures lui enseignent sur le chemin des temps et des jours. Dans l'accomplissement des Écritures, tel que les Chrétiens le conçoivent, se situe une *proslēmpsīs* du peuple juif, une « assomption », dont la nature et le délai qui la marquent interdisent au théologien d'interpréter ce qui appartient à l'existence et à l'histoire des Juifs en termes de réduction, d'intégration ou d'absorption. L'inaccompli n'est pas ici le germe en travail de maturation, mais la blessure, le manque, et tout aussi bien l'attente du jour où Dieu usera d'un droit incessible, incessible comme est inextinguible le feu du Buisson ardent.

Mémoire d'Auschwitz et théologie de la Rédemption

Parce qu'elle a été souffrances, morts, dévastation que laisse un ouragan après un passage auquel la perversion a imposé un innommable ralenti, parce qu'elle a été cela, et ce n'est encore rien dire, la *Shoah* dénie au théologien tout droit de la ramener aux dimensions d'un simple exemple, fût-il qualifié d'exceptionnel, qui n'interrogerait pas la pensée même. Une question ne peut pas ne pas se présenter avec une insistance irréductible à qui se souvient que la théologie use de mots nés de l'expérience humaine et emportant celle-ci dans leurs résonances : quand une souffrance insulte l'image de Dieu dans l'homme et Dieu même dans une mesure qui décourage toute qualification, comment oser privilégier encore le passage du Christ par la souffrance ? Ou bien, ce passage rédempteur inclut toute souffrance, et donc aussi cette souffrance sans nom, mais cette inclusion, par son « donc aussi », contredit au devoir de réserve théologique que nous avons tenté de définir : tout ce qui touche le peuple juif avant la *proslēmpsīs* inscrite, aux yeux d'un Chrétien, dans l'accomplissement des Écritures, ne recevra qu'en elle son point de fuite ; tout ce qui assombrit la certitude de l'amour jaloux de Dieu pour son

peuple ne recevra lumière que de Dieu. Ou bien, la *Shoah* oblige à repenser radicalement la manière de présenter la souffrance du Christ — n'y a-t-il pas grave méprise dans le désir de montrer en cette souffrance le sommet de la souffrance humaine ? — et à dissocier « passage rédempteur par la souffrance » de « rédemption par la souffrance ».

Ne pas mettre la souffrance du Christ au sommet de la souffrance humaine, cette proposition ne sent-elle pas le soufre ? On le penserait à tort, nous croyons pouvoir le montrer. Jésus de Nazareth a été homme parmi les hommes, connaissant les limites que tout homme connaît, apprenant d'expérience ce que c'est d'être homme, obéir à son Père, s'émerveiller à le voir manifester son bon plaisir sur des voies inattendues, le prier, souffrir, entrer en agonie, traverser les ténèbres de l'abandon... C'est une tentation permanente en christologie que de vouloir, pour ainsi dire, infinitiser dans le Christ ce qui, précisément, fait scandale : l'assomption, sans confusion aucune, de conditions nécessairement limitées de temps, de lieu, d'éducation, de liens avec son peuple. Être serviteur a d'abord signifié pour le Christ être un homme parmi d'autres, « frère et compagnon » se plaît à rappeler saint Jean de la Croix¹², sans rien qui le distinguât en « humanité » des autres hommes. C'est pourquoi le « plus » de la souffrance du Christ n'est pas à chercher dans une quantité plus grande de souffrances, ni même dans une sensibilité plus grande — ce serait là de nouveau comme infinitiser ce qui est de l'homme ; encore qu'il faille ici distinguer entre emplois et emplois du mot : « sensibilité », rien n'oblige à tenir qu'à souffrance physique égale, le Christ ait été plus sensible que les autres hommes. Le Christ n'a pas été un champion de la souffrance, on a honte de devoir le rappeler, quand on songe au noir océan de souffrances, sévices, humiliations, avilissements, qui a submergé les camps d'anéantissement. Le Christ a été un modeste souffrant parmi d'autres ; son humilité a aussi consisté à accepter d'apprendre d'expérience ce que c'est que souffrir, pour savoir un peu de quelle souffrance il se rendait solidaire. S'il a promis avec humilité et douceur de cœur de soulager les accablés, ce n'est pas au nom de l'expérience d'un plus grand accablement mais, peut-on oser préciser, parce qu'il a perçu « de près » ce plus grand accablement qui n'était pas le sien et qu'ainsi, seulement, il a fait sien. Par analogie, on

¹² La Montée du Mont Carmel, II, c. 22, §5. [Le P. M. De Goedt est l'auteur d'un livre sur saint Jean de la Croix : *Le Christ de Jean de la Croix*, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 59, 1995. NDLR].

songe à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus confiant à l'une de ses sœurs comment elle aurait voulu, si elle avait été prêtre, « prêcher sur la Sainte Vierge » : « *Il ne faut pas dire, à cause de ses prérogatives, qu'elle éclipse la gloire de tous les saints, comme le soleil à son lever fait disparaître les étoiles. Mon Dieu ! que cela est étrange ! Une mère qui fait disparaître la gloire de ses enfants !* »¹³ On voudrait paraphraser : « Mon Dieu, que cela serait étrange ! Un Sauveur qui écraserait les sauvés de sa supériorité dans la souffrance ! »

Il faut ici faire mémoire — ce ne peut être qu'avec frémissement — des quinze cent mille enfants en bas âge et nourrissons à qui les nazis ont voulu arracher le souffle de vie. Le massacre des Saints Innocents est si peu de chose au regard de cette ignominie sans nom ! Quinze cent mille visages d'aurore outragée que le voile de la mort n'a même pas pu recouvrir « *car ils n'étaient plus ! Rachel ne veut pas être consolée !* »¹⁴ D'une déchirure dans la création, seul le Créateur consolera, et lui seul sait quand et comment. Consolation qui ne peut donc monter au cœur de l'homme, ni pour être donnée, ni pour être reçue. Le silence accablé qui laisse se lever une espérance ferme et tremblante attend le jour où la Puissance infinie du Créateur, blessée en la blessure même des siens, de ceux-ci essuiera les larmes. Ces larmes coulent « en chemin », entre le passé d'un chaos aspiré par le néant et une lumière au lever si lointain encore.

Il ne s'agit pas de comparer des mesures de souffrances, même si, en un premier temps, un certain travail de comparaison permet de dénoncer des conceptions erronées. À partir de la démesure et de ce qu'elle laisse deviner d'une norme sans norme, les aspects qu'il est inévitable de qualifier lourdement de quantitatifs deviennent l'indice d'un changement de nature. Tuer des enfants, cette perversité est alors utilisée, hyper-trophiée par une autre perversité qui veut atteindre, pour le détruire, le nom de Juif partout où il prend corps ; le nombre, l'atrocité des morts viennent scander une course infernale à l'effacement de toute trace de ce nom. La mémoire de ces temps de nuit et de brouillard préserve le théologien de la tentation de se laisser fasciner par les ténèbres du Vendredi Saint au point d'oublier l'essentiel : le cri qui les traverse. Avant toute considération théologique, il faut d'abord reconnaître que l'éclipse

de la *Shoah* est plus terrible que celle du Vendredi Saint. Comment Jésus de Nazareth a traversé celle-ci, la réponse à cette question nous permettra peut-être de revenir à celle-là et de balbutier ce qui, de l'une et de l'autre, peut être entrevu qui les rapproche, étant exclu que nous puissions les confondre.

Une christologie aberrante affirmait naguère que le Christ avait été envoyé parmi les hommes pour aller à la mort de la croix, comme on va à une fin déterminant tous les actes d'une existence, et qu'il avait été conscient de cette fin de sa mission dès le premier instant de sa conception au sein de la Vierge Marie. À son corps défendant, cette contraction des temps dédramatisait le salut en en faisant le terme d'une ligne inflexible, sous-jacente aux lignes brisées de l'Évangile, en même temps qu'une surenchère en matière de dons auxquels on estimait qu'avait « droit » le Verbe en son Incarnation, soustrayait pratiquement celui-ci à sa condition de serviteur. Pour témoigner que Jésus de Nazareth n'a connu parmi les hommes que cette condition, les Évangiles nous présentent une trame narrative dont l'unité fortement articulée ne peut être réduite par aucun système, ni déduite d'aucun principe. C'est à l'intelligence de cette unité que se voue la théologie, si elle ne veut pas tomber dans l'idéologie, la gnose, le verbiage...

Après avoir reçu le baptême de Jean, au cours duquel venue de l'Esprit Saint et voix du Ciel l'habilitent à sa mission, après la tentation, premier acte d'un combat à venir, Jésus de Nazareth annonce une bonne nouvelle : l'ouverture d'une sorte d'année jubilaire, d'année de grâce pour les pauvres, délivrance pour les captifs et les opprimés, lumière des yeux pour les aveugles. C'est en ces termes que saint Luc interprète la venue du Règne de Dieu¹⁵. L'annonce de cette venue est suivie d'une activité qui, au témoignage des Synoptiques, se résume en deux formes essentielles : Jésus enseigne et il guérit. Il enseigne avec humilité du cœur, il guérit comme un médecin qui prend sur lui-même nos plaies. Annonce, enseignement, guérison apportent la joie des temps messianiques. Cette joie est célébrée au cours de repas que Jésus prend avec ses disciples, et symbolisée par le vin qu'on y boit. C'est seulement devant la crise que ses paroles provoquent parmi les auditeurs, c'est seulement à la vue de la ligne de partage qui tranche entre eux, que Jésus recevra une lumière prophétique sur l'issue de sa mission. Ainsi

¹³ J'entre dans la Vie. Derniers Entretiens, Paris, Cerf-Desclée de Brouwer, 1983, p. 146.

¹⁴ Jr, 31, 15.

¹⁵ Luc 4, 16-19.

faut-il interpréter les annonces de la Passion, nous semble-t-il, si on ne veut pas les dénaturer en communication différée d'un savoir originel. Ainsi peut-on reconnaître avec vraisemblance un sens prégnant à la précision que donnent Marc et Matthieu : Jésus « commençait à montrer à ses disciples (ou : à leur enseigner) qu'il fallait... »¹⁶. Notons au passage qu'aucune des trois annonces — dont chacune se lit dans les trois Synoptiques — ne fait mention ni du peuple, ni des pharisiens ; seuls sont mentionnés les anciens, les grands-prêtres, les scribes ; dans la deuxième et dans la troisième annonce, Jésus annonce qu'il sera livré aux « hommes » ou aux « Nations ». Ce qu'il nous importe de mettre en lumière pour notre propos, c'est que la Passion n'apparaît pas dans le droit fil du chemin que Jésus commence à suivre aussitôt après le baptême de Jean et la tentation ; c'est au cours d'une crise, qui a peut-être couvé presque dès le début mais n'a éclaté qu'assez tardivement, que le Fils de l'homme a perçu prophétiquement dans la souffrance menant à la mort le terme de la route sur laquelle il « fallait » qu'il s'engageât résolument.

Schéatisant à l'extrême, nous pouvons dire que, selon une présentation courante de la théologie de la Rédemption, le passage du Christ par la souffrance et par la mort a été accompli comme un acte d'obéissance à l'égard du Père et d'amour pour les hommes ; c'est à ce double titre que la croix est devenue salutaire. Pour montrer l'omission qui atrophie gravement une telle présentation, nous devons d'abord lever quelques équivoques qui grèvent la manière dont on conçoit la volonté du Père. Celle-ci est souvent évoquée comme une sorte de disposition et d'usage des pièces d'un échiquier. Pour filer l'image, nous dirions que le joueur apparent — la créature — n'est plus qu'un automate exécutant des coups. On confond alors ce que les scolastiques distinguaient si clairement : la *voluntas beneplaciti* et la *voluntas signi*¹⁷. Tout aussi bien, on confond la volonté de la créature, mue par la grâce et choisissant de plaire à Dieu, et l'acte agréable à Dieu et considéré « en soi » comme voulu par lui. Une conception plus juste et puisant son inspiration dans les Écritures invite à se rappeler que le Créateur a toutes choses en sa main et qu'il peut incliner le cœur de sa créature à faire en tout ce qui lui plaît. De là il ne suit pas que telles circonstances en lesquelles est posé un

acte qui plaît à Dieu soient plus « voulues » par Dieu que telles autres circonstances. Si l'on admet — comme la foi chrétienne le tient pour certain — que le Christ se savait envoyé par son Père pour annoncer son Règne, on admettra aussi que sa volonté était inclinée à poursuivre cette fin en toutes circonstances ; on dira mieux, en termes johanniques, que sa nourriture était de faire la volonté de son Père. C'est de la rencontre entre cette volonté du Christ, conforme au vouloir premier du Père, et le factuel des circonstances, que naît une histoire, un drame. Dans une opposition que, prophétiquement, il sait irréductible, le Christ voit un calice que le Père lui donne à boire. Mais, ce calice, c'est le péché de l'homme à affronter comme le Père le veut. La volonté de celui-ci ne consiste pas en l'acte de disposer positivement, comme on le ferait des pièces d'un échiquier, de l'arrestation, du procès, de la crucifixion. Deux certitudes habitent la foi : tout est dans la main du Créateur ; lui seul sonde les cœurs. Pour le reste, l'attribution de circonstances particulières à la volonté de Dieu glisse toujours, peu ou prou, de la foi en la Providence au providentialisme qui, si l'on ose dire, rabat la transcendance sur l'immanence et, pratiquement, évacue la consistance propre de la création et le jeu de la liberté humaine. Peut-être ne pouvons-nous pas éviter de porter, sous nos constructions conceptuelles, une sorte de pensée inconsciente qui fait de la seigneurie du Créateur sur sa création une manipulation de marionnettes. Il nous est du moins possible d'essayer de nous déprendre d'un tel imaginaire.

Ces précisions étaient nécessaires pour que nous puissions laisser apparaître ce que la théologie de la Rédemption omet de mettre en relief ; non pas l'essentiel même, mais cet essentiel à son moment décisif, en la forme qui le manifeste alors qu'il atteint sa fin. Marc et Matthieu nous rapportent l'un et l'autre que le Christ en croix a poussé deux cris avant de mourir¹⁸ : le premier a été articulé ; ils ne nous disent pas si le second l'a été tout aussi bien ou pas, mais le verbe grec employé pour le signifier évoque, non pas le phénomène du cri arraché à la souffrance mais, formellement, l'appel à l'aide. C'est comme tel que le premier cri a été interprété par « certains de ceux qui étaient là ». Interprétation qui se méprend sur l'identité de celui qui est appelé à l'aide. Mais, littérairement, aux mains des auteurs des deux premiers Évangiles, c'est une manière discrète de donner à entendre qu'il s'agit bien d'un appel. Luc ne rapporte qu'un seul cri, qui est de remise confiante de soi entre les mains du Père¹⁹. Ce cri est un témoignage rendu à voix forte à la compassion avec

¹⁶ Matthieu 16, 21 ; Marc 8, 31.

¹⁷ Nous avons coutume, explique saint Thomas d'Aquin, d'appeler volonté ce qui n'est que le signe d'un vouloir. Nous usons « métaphoriquement » (sic !) du même langage au sujet de Dieu. Le Docteur Angélique distingue cinq signes : *prohibitio, praeceptum, consilium, operatio, permissio*. Cf. *S. th.* 1. p., q. 19, a 11 et 12.

¹⁸ Matthieu 27, 46, 50 ; Marc 15, 34, 37.

¹⁹ Luc 23, 46.

laquelle le Père accueille celui qui se réfugie en lui, bien plus qu'un appel à l'aide. Par égard pour les destinataires de son Évangile, Luc atténue ici l'âpreté d'une tradition dont la fermeté n'est pas douteuse.

L'Épître aux Hébreux recueille l'écho de cette tradition pour en faire un thème théologique, même si elle se contente, mais avec quelle force et clarté ! d'en esquisser le développement. « Aux jours de sa chair, ayant présenté, avec un cri véhément et des larmes, à celui qui pouvait le sauver de la mort, prières et supplications, et ayant été exaucé pour sa piété, tout Fils qu'il était, il apprit, de ce qu'il endura de souffrances, l'obéissance. Consummé en perfection, il est devenu pour ceux qui lui obéissent principe de salut éternel désigné par Dieu du nom de grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédech »²⁰. Ce texte, d'une singulière densité, permet de voir dans l'exaucement de la prière que Jésus en croix a « criée » avec véhémence à son Père pour être sauvé de la mort, de voir, disons-nous, dans cet exaucement la constitution même du salut. Quand nous confessons que Jésus est Sauveur, nous risquons d'oublier que la formule de cette confession est elliptique : c'est le Père qui sauve son Fils de la mort à sa demande et supplication et qui, par cet exaucement, l'établit principe de salut éternel. De manière remarquable, le texte évoque l'obéissance et la piété du Fils ; mais c'est pour les faire passer tout entières dans un acte de prière, indiquant ainsi qu'elles deviennent salvatrices par cet acte même et son exaucement. Le « pour nous » qui semble si souvent affecter la mort du Christ d'un reste d'extrinsécisme, est donc à reverser à la fécondité de l'exaucement. Il y a bien un « pour nous » caché dans la solidarité qui permet au « frère et compagnon » d'apprendre d'expérience ce que c'est de mourir. Mais c'est de sa mort que meurt le Christ, et c'est l'humilité de cette solidarité qui, à la faveur d'une prière et supplication soulevant un cri véhément, fait entrer dans la gloire d'être constitué principe de salut.

Il nous est possible maintenant de montrer brièvement le lien entre obéissance et prière dans la Rédemption. Faire la volonté du Père, c'était, pour le Christ, accomplir en toutes circonstances ce pour quoi il avait été envoyé : annoncer que Dieu fait grâce et désire être reconnu comme Père. Il est vain de se représenter la vie du Christ sous les espèces d'un domaine rempli de choses faites parce qu'elles étaient « voulues » par le Père dans le cadre de dispositions miraculeusement

prises par lui. Ce que nous appelons « volonté de Dieu » n'est que la détermination prise en toutes circonstances par une volonté ne désirant que plaire à Dieu, ou n'est que la résultante, formée dans la diversité des circonstances, de la conformité première de la volonté du Christ à celle du Père manifestée dans un envoi. Quand sont venues les ténèbres et l'épreuve de l'abandon, qu'a voulu le Père en son silence, sinon que son Fils se tournât vers lui avec confiance, lui rendit ce plus pur hommage de la confiance. C'est au moment où il n'a plus rien eu à faire, étant réduit à l'impuissance, que le Christ, par un cri véhément de prière, a accompli ce par quoi le Père voulait faire advenir le salut. Ne plus pouvoir rien faire que crier son impuissance, la crier avec une confiance qui traverse l'épaisseur du silence et des ténèbres, cela a été l'accomplissement suprême de la volonté de Dieu. C'est en cet accomplissement-là que le Père a renouvelé, et donc confirmé une fois pour toutes, l'unique *b^{er}ith* avec son peuple. La foi chrétienne tient que ce renouvellement embrasse tous les peuples.

Rapprocher les morts d'Auschwitz et des autres camps, de la mort de Jésus de Nazareth, ce rapprochement est ressenti d'abord comme une indécence extrême. Ce que nous avons dit du massacre des Saints Innocents au regard des quinze cent mille enfants qui « ne sont plus », ne peut pourtant se redire ici. Cette forme de comparaison maintenue qui peut se cacher dans le refus de comparer — car déclarer que deux souffrances sont sans commune proportion, c'est encore comparer — doit abdiquer devant l'absence de *tertium comparationis*, qu'on veuille bien pardonner la lourdeur de l'expression dans ce contexte, pour laisser place à la recherche incertaine d'une relation, s'il en est une, qui ne soit pas de comparaison. Même si méprises et blocages le rendent d'abord hésitant, un Chrétien peut, et j'ajouterais, doit reconnaître que la mort de Jésus en croix n'a rien de l'horreur des chemins de mort monstrueusement tracés à Auschwitz. Mais la question écrasante demeure : le silence de Dieu pesant sur Auschwitz empêche-t-il toute parole sur le silence troué par le cri du Golgotha : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi... » Un silence rend-il insignifiant un autre silence ? Un cri, un océan de cris rend-il anonyme et presque inaudible un autre cri ?

Je sais par expérience qu'il est à peine soutenable pour un Chrétien d'avoir à entendre une parole en laquelle résonne une réponse positive à cette double et unique question. On peut prendre le parti de se lever et de quitter l'interlocuteur. On peut aussi, malgré la blessure, rester attentif à ce qui, en lui, crie ou ne peut parler. Être douloureusement attentif veut

²⁰ Hébreux 5, 7-10.

dire alors recevoir en soi, par devoir singulier d'hospitalité, une douleur, au moins l'écho d'une douleur qui vous entame au plus vif. Je pense aussi à cette page de Robert Antelme où la comparaison sert à souligner une disproportion accablante. De n'être pas fielleuse, la dérision n'en est que plus terrible. Comme elle peut arracher le croyant à cette sorte de triomphalisme de la souffrance qui grève sa foi et en déforme ou dénature l'expression, je rapporte quelques bribes du passage où elle s'exprime : « *Vendredi saint. Vers 7 heures, en rentrant de l'usine, quelques copains se sont réunis, ils se sont assis sur les bords de deux lits voisins. Certains parmi eux sont croyants, d'autres non. Mais c'est le Vendredi saint. (...) Un copain avait réussi à récupérer une vieille bible à Buchenwald. Il lit un extrait de l'Évangile. L'histoire d'un homme, rien que d'un homme, la croix pour un homme, l'histoire d'un seul homme. Il peut parler, et les femmes qui l'aiment sont là. Il n'est pas déguisé, il est beau, en tout cas il a de la chair fraîche sur les os, il n'a pas de poux, il peut dire des choses nouvelles et, si on le nargue, c'est qu'on est tenté du moins de le considérer comme quelqu'un. Une histoire. Une passion. Au loin, une croix. Faible croix, très loin. Belle histoire. (...) Les petits tziganes de Buchenwald asphyxiés comme des rats. M.-L. A... morte, squelette, rasée. Toutes les cendres sur la terre d'Auschwitz. La voix du copain passe. Faible histoire, fluette, belle histoire dérisoire. (...) Belle histoire du surhomme, ensevelie sous les tonnes de cendres d'Auschwitz. (...) "Mon Père, pourquoi m'avez-vous..." Hurlements des enfants que l'on étouffe. Silence des cendres épandues sur une plaine* »²¹.

La *proseleptis*, l'« assumption », de la souffrance d'Auschwitz, la manière qu'a Dieu de se rendre compte à lui-même — qu'il aura de le faire avec les hommes comme témoins — de cette décréation qui a blessé son œuvre, bref, le Jugement étant tenu caché dans un avenir dont nul ne sait l'heure, le théologien ne peut établir, entre le désévenement²² de la *Shoah* et la « fluette histoire » du Nazaréen crucifié, une relation d'intégration ; s'il prétendait le faire, ce serait comme prétendre savoir « *les temps et les moments* » qui appartiennent au propre pouvoir du Père²³. Pour quel balbutiement y a-t-il place dans les

temps qui nous sont présentement donnés, où la foi et l'espérance ont à traverser une si terrible mémoire ?

C'est dans l'œuvre d'une grande mystique, sainte Thérèse de Jésus, que, de manière peut-être inattendue, nous croyons pouvoir trouver de quoi jalonner le tracé d'un chemin²⁴. Une opinion, courante du temps de la Sainte, pratiquement abandonnée aujourd'hui, attribuait à Jésus de Nazareth la prescience des souffrances de la Passion. Thérèse ne mentionne cette opinion que pour établir un contraste saisissant : la vue des souffrances qui l'attendaient n'était pas ce qui provoquait les tourments du Christ, estime-t-elle, mais bien la vue des offenses faites à son Père²⁵. Bienheureuse théologie erronée, qui a servi à mettre en lumière, par contraste, ce qui est au cœur théologal de la Rédemption : non pas une quantité de souffrances à subir en réparation, mais le tourment de voir l'amour de Dieu méconnu, tourment qui est, précisément, reconnaissance salvatrice de cet amour. Or, ce tourment n'est pas dissociable du tourment de voir l'image de Dieu bafouée en l'homme, et cette image est comme doublement bafouée quand est poursuivi par la haine destructrice le peuple sur lequel a été invoqué le Nom de Dieu. Un deuxième texte de Thérèse apporte, sur l'inclusion réciproque, mieux sur l'identité de ces deux tourments, une lumière irréductible aussi bien aux éclairages traditionnels, qu'aux néons tapageurs de la théologie. Comme il s'agit d'une parole que sainte Thérèse attribue au Christ, et que nous ne pouvons esquisser ici une critique théologique de telles paroles, nous prendrons le texte pour ce qu'il est d'abord pour tout lecteur : un texte qui a Thérèse de Jésus pour auteur et ne jouissant d'aucune garantie divine particulière. Dans un moment d'accablement, Thérèse rapporte que le Christ lui dit : « *J'ai du chagrin de ce que tu souffres.* » La Sainte ajoute cette remarque : « *Cette parole, "J'ai du chagrin", a frappé mon attention, car il ne me semble pas qu'il [= le Christ] puisse avoir de la peine de quoi que ce soit* »²⁶. Une interprétation minimaliste accordera ceci : une assurance de foi inébranlable (le Christ en gloire ne peut éprouver de peine) se lézarde sous le coup d'une puissante intuition mystique : la souffrance des siens est chagrin pour le Christ.

²¹ Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, 1957 (repr., Paris, 1978, pp. 194-195).

²² Désévenement, car un événement est ce qui « arrive ». Ceux qui ont fait la *Shoah* ont voulu que n'« arrive » plus quoi que ce soit au peuple à qui il est « arrivé » que Dieu le prenne pour son peuple. La froide métaphysique sait bien que seule une puissance infinie pourrait, si c'était pensable, « décréer ». Par décréation, nous voulons signifier la rage de tout détruire, jusqu'à ne plus laisser de trace de la destruction, ni de possibilité de mémoire d'aucune trace.

²³ Cf. *Actes des Apôtres* 1, 7.

²⁴ [Le P. M. De Goedt est l'auteur d'un livre sur sainte Thérèse de Jésus : *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Desclée, Coll. « Jésus et Jésus-Christ » n° 58, 1993. NDLR].

²⁵ *Le Château intérieur, Cinquièmes Demeures*, 2 § 14.

²⁶ Dans une « relation » de date incertaine. Dans *Obras completas*, texto revisado y anotado por Tomás de la Cruz, Burgos, 1977, Rel. 26, pp. 1455-1456.

A la lumière de ces textes, il nous semble qu'on peut rapprocher timidement la Croix de la *Shoah*, sans inclure celle-ci dans celle-là, ni faire l'inclusion inverse. La Rédemption inachevée, c'est la possibilité pour le Rédempteur de dire, non pas : « C'est moi qui ai souffert en toi », mais : « Ce que j'ai souffert me donne de pouvoir reconnaître combien l'image de Dieu a été bafouée en toi, combien le Nom de mon Dieu, qui est ton Dieu, a été outragé en toi. » C'est dans l'humilité du peu qu'il a souffert que le Rédempteur peut éprouver la peine de voir les siens tant souffrir. Le témoignage « J'étais prisonnier, tu m'as visité », cède la place à la douleur d'une plainte : « Tu étais prisonnier, et les hommes, ceux-là même qui se réclament de moi, ne t'ont pas visité ». L'humilité de la Rédemption, c'est peut-être ceci : accepter d'être non pas un point de passage triomphal, mais un point parmi d'autres ; fluette histoire qui pâlit d'être noyée dans le chaos des monstruosité de l'Histoire, mais fluette histoire d'un homme attristé jusqu'à la mort de voir tant de souffrance chez ceux dont il se fait le frère et compagnon, d'un homme humblement solidaire de cette souffrance. Le cri du Crucifié, c'est bien l'humilité et la confiance d'une prière jaillie des ténèbres : Sauve-moi de la mort ! (cf. *Hébreux* 5, 7), mais c'est aussi, et par sa modestie même, un appel à Dieu pour les hommes : Écoute le cri de mes frères ! Et de « ceux de sa chair », de ceux qui « ne sont plus », Jésus de Nazareth, fait Christ en sa Résurrection selon la foi chrétienne, garde la mémoire blessée en sa prière jusqu'à ce que son Dieu, et leur Dieu, enlève le voile de deuil qui opprime les cœurs. Vue qu'un Juif ne peut faire sienne, puisqu'elle ne cache pas la foi en Jésus, Rédempteur et Sauveur, mais qui exclut toute usurpation, toute absorption. Vue qui, se terminant « dans les Cieux », respecte Dieu, les voies qui n'appartiennent qu'à lui, la relation unique de *b'erith* entre son peuple et lui. Cette relation est imprimée en lettres vives au cœur du témoignage, choisi parmi tant d'autres, dont nous laisserons l'écho se prolonger en notre méditation : « *Mon père, un rabbin, a été tué pour avoir voulu respecter le shabbat dans les camps de la mort ; enterré vivant à coups de pioche, pour avoir — ont rapporté des témoins — refusé de travailler ce jour-là ; afin de célébrer le shabbat, priant Dieu pour eux tous, victimes et bourreaux, rétablissant dans cette situation d'impouvoir et de violence extrêmes un rapport qui échappait à tout pouvoir. Et cela leur a été insupportable : qu'un Juif, cette vermine, même dans les camps, ne désespère pas de Dieu.* »²⁷ Préférer obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, refuser le travail de mort pour célébrer le jour où Dieu s'est reposé, prier Dieu pour les victimes et les bourreaux, ne pas désespérer de Dieu, c'est bien, dans les ténèbres impuissantes à l'effacer, le chemin de la *ge'ulah*.

Père Michel de GOEDT, ocd.

²⁷ Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, Paris, Éd. Galilée, 1987, coll. « Débats », pp. 41-42.