



HAL
open science

**” THE HIDDEN GOD ” : la doctrine du ”Dieu caché”
chez E. Berkovits et ses implications pour une théologie
après la Shoah**

Carmelo Mendola

► **To cite this version:**

Carmelo Mendola. ” THE HIDDEN GOD ” : la doctrine du ”Dieu caché” chez E. Berkovits et ses implications pour une théologie après la Shoah. Religions. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAK009 . tel-02860587

HAL Id: tel-02860587

<https://theses.hal.science/tel-02860587>

Submitted on 8 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4378

THÈSE présentée par :

Carmelo MENDOLA

soutenue le : **06 septembre 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie protestante**

« THE HIDDEN GOD »

**La doctrine du « Dieu caché » chez E. Berkovits et
ses implications pour une théologie après la Shoah**

THÈSE dirigée par :

M. LEHMKÜHLER Karsten

Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme. NORDMANN, Sophie

M. ASKANI, Hans-Christoph

Professeur, École pratique des Hautes Études

Professeur, université de Genève

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. ROGNON, Frédéric

Professeur, université de Strasbourg

« Alors il reprit et me dit : c'est ici la parole que l'Éternel adresse à [...] : Ce n'est ni par la puissance ni par la force, mais c'est par mon esprit, dit l'Éternel des armées.
(Zacharie 4,6)

Soli Deo gloria.

Remerciements

Parvenir au terme de ce travail n'a été possible qu'avec le soutien de nombreux proches et amis que je souhaite remercier individuellement aujourd'hui.

Ma reconnaissance va tout particulièrement à mon épouse Patricia ainsi qu'à mes enfants Nathanaël et Matthias. Sans leur soutien et leurs nombreux sacrifices consentis, rien de tout ceci n'aurait été envisageable.

Je voudrais également exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Karsten Lehmkuhler, qui malgré ses multiples occupations, a trouvé le temps de m'apporter son précieux concours. Ses conseils et ses encouragements m'ont permis de mener à terme ce travail en dépit des moments critiques traversés.

Je remercie Messieurs les Rabbins David Hazony, David Meyer ainsi que Monsieur Marc Neiger Rabbin de la synagogue de Bruxelles-Forest et Monsieur le grand Rabbin de Bruxelles Albert Guigui pour leurs inestimables éclairages dans des domaines qui m'étaient quasiment inconnus.

Je tiens encore à exprimer toute ma gratitude à tous mes amis, collègues, correcteurs et correctrices qui ont pris le temps nécessaire pour une lecture approfondie.

Enfin, que toutes celles et tous ceux qui sans être nommés se reconnaîtront sans peine pour avoir su m'aider de quelque façon que ce soit durant ce long parcours, veuillent bien trouver ici l'expression d'un cœur débordant de gratitude.

Table des matières

Remerciements	4
Préface	9
INTRODUCTION	14
1. Objectifs, problématique et méthodologie.....	15
1.1 Les objectifs poursuivis	16
1.2 La problématique centrale	17
1.3 Remarques méthodologiques.....	20
2. Panorama de la théologie de l'après-Shoah.....	23
3. Biographie et œuvre d'E. Berkovits	32
3.1 De l'ombre à la redécouverte : état des recherches	36
3.2 Comprendre l'œuvre de Berkovits.....	42
3.2.1 Objectifs et méthodes de l'auteur.....	42
3.2.2 Influences sur sa pensée : un penseur orthodoxe de type moderne.....	46
3.2.3 Un polémiste sur divers fronts.....	50
A. Critique envers l'orthodoxie juive et sa sclérose dénoncée	50
B. Critique envers le judaïsme dans son ensemble	52
C. Critique envers la théologie juive de l'après-Shoah	54
D. Critique envers le christianisme et l'Occident jugés responsables de la Shoah	55
E. Critique envers le dialogue judéo-chrétien.....	58
3.3 Un dialogue non souhaité et donc impossible ?	60
PREMIÈRE PARTIE : Présentation et analyse de la pensée d'E. Berkovits à partir de sa notion du « Dieu caché »	63
1. Dieu caché et agissant	65
1.1 Dieu distinct de l'Absolu	67
1.2 Un Dieu créateur	70
1.2.1 La création, premier acte relationnel de Dieu.....	70
1.2.2 Un Dieu créateur fondement d'attributs multiples	74
1.3 Un Dieu unique qui se révèle	77
1.3.1 La révélation synonyme de rencontre	79
1.3.2 Dieu rencontre l'homme	81
1.3.3 La Loi, fruit d'une rencontre et manifestation de l'amour divin	87

1.4 Dieu et le mal	94
1.5 « <i>The Hidden God</i> » : paradoxe du Dieu qui se révèle en tant que « Dieu caché » et agissant	108
1.5.1 Le « <i>Hidden God</i> » dans diverses sphères du judaïsme.....	109
A. Sphères biblique et exégétique.....	109
B. Sphère rabbinique	113
C. Sphères mystiques et philosophiques	116
1.5.2 Les emprunts et distanciations de Berkovits	122
2. Le « Dieu caché » et l'homme	128
2.1 La perception anthropologique de l'auteur	130
2.1.1 Une anthropologie se démarquant d'un optimisme naïf	130
2.1.2 Une anthropologie se démarquant d'un pessimisme démotivant.....	133
2.1.3 Une anthropologie réaliste issue du judaïsme	135
2.2 L'homme libre.....	141
2.3 L'homme invité à la responsabilité	145
2.3.1 Responsabilité impliquant une éthique précise : inspirée par la Torah et transmise par la Halakha	145
2.3.2 Responsabilité d'un engagement personnel à la portée universelle	148
2.4 « <i>The Hidden God</i> » : le « Dieu caché » et l'homme	151
3. Le « Dieu caché » et l'histoire.....	154
3.1 Lecture de l'histoire selon Berkovits.....	154
3.2 Souveraineté de Dieu sur l'histoire.....	161
3.3 L'Exil de Dieu dans l'histoire source de tous les exils d'Israël.....	168
3.4 Israël, témoin de Dieu dans l'histoire.....	173
3.4.1 Israël, les nations et les leçons de l'histoire	173
3.4.2 Retour nécessaire en terre ancestrale	180
3.5 « <i>The Hidden God</i> » : le « Dieu caché » et l'histoire	184
3.6 Conclusion partielle	188
4. Le « Dieu caché » selon Berkovits, en regard de la Shoah, constitue-t-il une réponse à la catastrophe ?.....	189
4.1 Première piste : la non-unicité de la Shoah.....	192
4.2 Deuxième piste : liberté et responsabilité humaines	199
4.3 Troisième piste : le positionnement particulier requis devant la Shoah	207
4.3.1 Propos authentiques des seules victimes directes.....	209
4.3.2 La métaphore de Job et celle de son frère.....	212

4.4	Quatrième piste : le recours à diverses notions de l'orthodoxie juive	218
4.4.1	Refus de la notion du « <i>mipnei hataeinu</i> » : « à cause de nos péchés »	220
4.4.2	Exploitation du « <i>hester panim</i> » : « la face cachée »	221
4.4.3	Exploitation du « <i>erek apayim</i> » : « lent à la colère »	223
4.4.4	Exploitation du « <i>kiddush hashem</i> » : « sanctification du Nom »	228
4.5	Cinquième piste : pas de point final au judaïsme par la Shoah	236
4.5.1	La foi survit après Auschwitz.....	236
4.5.2	La route menant d'Auschwitz à Jérusalem.....	239
4.6	« <i>The Hidden God</i> » : une réponse en regard de la Shoah ?.....	242
5.	Conclusion partielle	247
SECONDE PARTIE : Discussion critique de la pensée d'E. Berkovits autour de sa notion du « Dieu caché » face à la Shoah.....		250
1.	La critique intrajuive des propos de Berkovits sur le « Dieu caché » en regard de la Shoah : analyse des pistes repérées	252
1.1	La non-unicité de la Shoah constitue-t-elle une source de débat ?.....	256
1.2	Débat autour des notions de liberté et de responsabilité humaines ?	265
1.3	Débat suscité par le juste positionnement requis devant la Shoah ?	271
1.4	Débat autour du recours à la tradition rabbinique et de la gestion de certaines de ses notions ?	275
1.4.1	Le refus du : « <i>mipnei hataeinu</i> », « à cause de nos péchés »	276
1.4.2	Acceptation et interprétation du « <i>kiddush hashem</i> », « sanctification du Nom »	280
1.5	La survie du judaïsme, constitue-t-elle une source de débat ?	286
2.	La critique chrétienne des propos de Berkovits sur le « Dieu caché » en regard de la Shoah	291
2.1	Quelques critiques d'auteurs chrétiens	291
2.2	Réaction chrétienne : recherche de pistes dialogales	294
2.2.1	Première passerelle : le « Dieu caché » de Berkovits et celui proclamé par M. Luther.....	294
A.	Le concept du « Dieu caché » chez M. Luther.....	296
B.	Le « Dieu caché » de M. Luther et celui de Berkovits.....	304
C.	Résultats de la mise en relation et réflexion « de retour »	310
2.2.2	Deuxième passerelle : le « Dieu caché » dans un monde « sans Dieu »	312
A.	Notions « bonhoefferiennes » susceptibles d'établir des liens dialogaux	317
B.	Le « Dieu caché » dans un monde sans Dieu, chez Berkovits et D. Bonhoeffer	328

C. Résultats et réflexions personnelles « de retour »	331
2.2.3 Troisième passerelle : le « Dieu caché » s'identifiant aux souffrances de son peuple et le « Dieu crucifié »	334
A. Le « Dieu crucifié » dans la pensée de J. Moltmann	338
B. Le « Dieu caché » et le « Dieu crucifié »	342
C. Résultats et réflexions personnelles	344
2.2.4 Quatrième passerelle : « Dieu caché » devant la Shoah, positionnement et choix d'un « silence »	350
CONCLUSION GÉNÉRALE	366
Bibliographie	373

Préface

À l'origine de cette thèse, il y a un parcours personnel qui prend sa source à la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles (FUTP). La rencontre avec mes anciens maîtres et professeurs J. Chopineau, B. Hort, J.-L. Seban et A.-M. Reijnen fut déterminante à plus d'un titre. Outre leur brillante érudition, j'ai été guidé par chacun d'eux, vers des horizons inattendus dont les effets se poursuivent encore aujourd'hui.

J. Chopineau fut la personne clé, puisqu'il m'a introduit au sein d'un centre chrétien pour les relations avec l'islam nommé *El Kalima*¹. Notre regretté professeur, dont la richesse encyclopédique et humaine m'aura toujours impressionné, m'a vraiment sensibilisé à la thématique du dialogue qui lui était si chère. Même si mon passage dans *El Kalima* fut assez bref, il me marqua de façon déterminante quant à l'importance, la mise en pratique et les enjeux du dialogue interreligieux.

Les professeurs B. Hort, J.-L. Seban et A.-M. Reijnen m'ont permis, chacun avec ses grandes compétences, de me familiariser à la beauté de la pensée théologique. Par eux, la théologie systématique allait prendre une dimension manifeste dans mon parcours académique et existentiel.

La richesse transmise par la FUTP devait se prolonger à travers une carrière au sein de l'enseignement officiel belge. J'ai ainsi eu l'occasion de me familiariser avec les préoccupations d'une jeunesse souvent désorientée et dont le regard posé sur « l'autre » m'a fréquemment interpellé. J'ai également eu l'immense joie de rencontrer et de dialoguer de manière approfondie avec des confrères philosophes, historiens et autres sociologues, rabbins et imams, tous enseignant les cours de religion catholique, orthodoxe, musulmane et juive. Une réalité d'une extraordinaire richesse humaine et dialogale qui, hélas, est vouée à disparaître. Ce constat joint à mon parcours personnel m'a convaincu d'entreprendre une recherche qui s'inscrirait dans le champ du dialogue

¹ Le centre *El Kalima* est une association chrétienne œuvrant à l'instauration et à l'approfondissement des relations et du dialogue entre les chrétiens et les musulmans de Bruxelles et de bien au-delà. Pour plus de détails, nous renvoyons vers le site : *El Kalima*. Centre chrétien pour les relations avec l'Islam, *Elkalima*. Adresse URL : <http://elkalima.be/> (site consulté le 10/03/2018).

interreligieux. Mais le sujet restait une énigme pour moi. Quel serait le secteur qui pourrait alimenter une étude personnelle de longue haleine ?

C'est alors, dans le cadre de ma fonction de professeur de religion, que j'ai été conduit à aborder la Shoah² au travers de séminaires donnés par la Fondation Auschwitz de Bruxelles³. Il s'agissait de préparer la mise en place de visites pédagogiques pour les divers degrés de l'enseignement secondaire où je travaillais. Les formations, la préparation de visites pédagogiques (de lieux comme le Mémorial National du Fort de Breendonk⁴), la visite du Mémorial *Yad Vashem*, le tout nourri par d'importants débats et échanges interreligieux survenus en cours de carrière, m'ont convaincu d'entreprendre une recherche qui tenterait de traiter la Shoah dans une perspective théologique à définir.

Ayant pris contact avec le secrétariat de l'École Doctorale de Théologie et de Sciences religieuses de Strasbourg, où je ne connaissais personne, Monsieur le professeur Karsten Lehmkuhler m'a gentiment accueilli et accordé une longue audience des plus éclairantes. Grâce à ses précieux conseils et aux nombreux échanges fructueux qui ont suivi, le lien entre les différentes préoccupations personnelles précitées allait lentement se tisser. Le plan d'une recherche théologique structurée à partir d'un autre ancrage spirituel que celui de la foi chrétienne et faisant intervenir la Shoah de-

² Concernant l'emploi des deux mots « Holocauste » et « Shoah », M. Sarot, rappelle que le terme « Holocauste » (gr. offrande brûlée) initialement utilisé par E. Wiesel pour désigner la mise à mort de la communauté juive sous le nazisme prête à confusion, risquant d'introduire l'idée d'un sacrifice consumé entièrement par le feu et agréable à Dieu. Le mot « Shoah » (hbr. catastrophe, destruction) semble plus approprié. Le premier vocable est très présent dans la littérature anglaise, nous le garderons dans nos traductions. Le second terme, plus courant dans la littérature française, sera utilisé majoritairement dans ce travail, sauf en de rares occasions, souhaitant respecter les mots employés par les auteurs cités. SAROT, M., « Holocaust. III. Dogmatics and Ethics », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 6, 2009, p. 214-215, ici p. 214. Notons que la catastrophe pourrait aussi être nommée : « *hurban* » signifiant « destruction ». BERENBAUM, M. & KATZ, S.T., « Holocaust: Lessons », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 388-402, ici p. 391, 397. Voir aussi SCHEFFLER, W., « Holocaust », in : *Encyclopedia of Christianity*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/2211-2685_eco_H245 (site consulté le 09/08/2018).

³ La fondation propose de nombreuses activités telles que des colloques et journées d'étude, des séminaires, des formations, des conférences, des témoignages et autres voyages d'études en Pologne. Nous renvoyons vers le site : adresse URL : <https://auschwitz.be/fr/la-fondation>.

⁴ Le Fort de Breendonk est l'un des camps nazis les mieux préservés d'Europe. Pour de plus amples informations, nous conseillons le parcours du site : adresse URL : <http://www.breendonk.be/fr/index.asp?ID=Home>.

vait doucement émerger. J'ai ainsi été amené à m'intéresser de plus près au mouvement théologique de l'après-Shoah. Dans ce contexte la lecture d'un rabbin et penseur juif orthodoxe⁵ m'a particulièrement interpellé.

Simultanément, la question du dialogue restait en toile de fond. Je restais convaincu par le fait que la rencontre entre les diverses spiritualités et expressions de foi constituait une réalité des plus enrichissantes, incontournables et corrélativement pleines de tensions. Je me suis donc focalisé sur la réflexion portant sur le dialogue interreligieux, afin de mieux percevoir les postures adoptées par la foi chrétienne et leurs conséquences. Ces attitudes, bien connues, se résument habituellement par les termes : exclusivisme, inclusivisme et pluralisme. Chaque vocable connaissant des nuances propres⁶. J'ai ainsi pris note du travail considérable réalisé par la théologie chrétienne dans ce champ, malgré les fortes tensions tant externes qu'internes. C'est alors que je suis entré en contact avec les travaux de P. Knitter et de la théologie dite « comparée ». Dans ses recherches, l'auteur reprend les diverses attitudes visibles en théologie chrétienne, en regard des autres religions sous la forme de quatre modèles⁷.

Le premier modèle dit « de remplacement⁸ » s'inscrit dans l'optique d'une foi chrétienne vue comme l'unique vraie religion. Le deuxième, plus ouvert, vise un équilibre dans lequel les autres spiritualités trouvent une certaine place. P. Knitter parle du « modèle de l'accomplissement⁹ » qui s'inscrit dans la perspective d'ouverture du Concile Vatican II. Ici, Jésus complète et accomplit le message des autres religions¹⁰. Un troisième modèle est décrit par le même auteur sous le nom de « modèle de la réciprocité¹¹ » dans lequel un réel échange de paroles est mis en œuvre et où les nom-

⁵ Le terme est apparu dès 1795 durant la période dite de l'émancipation et de la *Haskalah* (mouvement juif des Lumières) et désigne un courant ayant choisi de s'opposer aux innovations introduites par le judaïsme réformé. Cette tendance se recommande d'un judaïsme inspiré divinement, acceptant l'entière de la loi écrite et orale et appliquant rigoureusement les enseignements de la Halakha (jurisprudence rabbinique). En Europe centrale et de l'Est, le judaïsme orthodoxe résistera aux tendances de sécularisation. WIGODER, G., (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/R. Laffont (Bouquins), 1996, p. 537-540, ici p. 537.

⁶ D'COSTA, G., « Dialogue. II. Philosophy of Religion », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 4, Brill, 2008, p. 40-41. Voir également D'COSTA, G., « Christian Theology of Religions », in : *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, MEISTER, C., BEILBY, J., (éd.), Abington/New York, Routledge Taylor & Francis Group (Routledge Religion Companions), 2013, p. 661-672.

⁷ KNITTER, P. F., *Introducing Theologies of Religions*, 16^e éd., Maryknoll, Orbis Books, 2016.

⁸ *Ibid.*, p. 19-60, p. 240. L'auteur fait référence au modèle suivant : « *The Replacement Model* ».

⁹ *Ibid.*, p. 63-106, p. 240-241. La référence est faite au modèle nommé : « *The Fulfillment Model* ».

¹⁰ *Ibid.*, p. 241.

¹¹ *Ibid.*, p. 109-169, p. 241. Il s'agit du modèle : « *The Mutuality Model* ».

breuses religions sont considérées comme « vraies » et appelées à dialoguer ensemble¹². Enfin, P. Knitter observe ce qu'il nomme « modèle de l'acceptation¹³ ». Ici, les autres religions sont abordées dans la continuation de la « loi de l'amour » logée au cœur de l'Évangile¹⁴.

Dans ce quatrième modèle, on retrouve précisément la théologie dite « comparée ». Cette dernière discipline assez récente connaît les noms suivants : Robert Neville¹⁵, Keith Ward¹⁶, James Fredericks¹⁷, Klaus von Stosch¹⁸ et Francis X. Clooney¹⁹. Ce dernier définit la théologie comparée comme : « La pratique de repenser des aspects de sa propre tradition de foi à travers l'étude d'aspects d'une autre tradition de foi²⁰. » Pour la théologie comparée, toute théologie chrétienne des religions constitue non un point de départ, mais plutôt le résultat d'un dialogue avec les autres religions, sachant que tout dialogue avec « l'autre » nécessite aussi une théologie implicite²¹. Outre la caractéristique d'être comparative, cette approche théologique se veut simultanément interreligieuse, dialogale et confessionnelle²².

Après mûre réflexion, j'ai souhaité développer l'ensemble de ma recherche dans cette dernière perspective, qui en dépit de sa jeunesse et de ses limites²³, établit

¹² *Ibid.*, p. 105.

¹³ *Ibid.*, p. 173-237, p. 241-242. L'auteur renvoie au modèle : « *The Acceptance Model* ».

¹⁴ *Ibid.*, p. 241.

¹⁵ NEVILLE, R. C., *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1991 ; NEVILLE, R. C., *On the Scope and Truth of Theology. Theology as Symbolic Engagement*, New York, T&T Clark, 2006.

¹⁶ WARD, K., *Religion and Creation*, 2^e éd., New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 2002 ; WARD, K., *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, 2^e éd., New York, Oxford University Press, 2003.

¹⁷ FREDERICKS, J.L., *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*, New York, Orbis Books, 2004.

¹⁸ CLOONEY, F. X. & VON STOSCH, K., (éd.), *How to do Comparative Theology*, New York, Fordham University Press, 2018.

¹⁹ CLOONEY, F. X., *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, U.K./U.S.A., Wiley-Blackwell, 2010a.

²⁰ « The practice of rethinking aspects of one's own faith tradition through the study of aspects of another faith tradition. » CLOONEY, F. X., « Comparative Theology », in : *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, WEBSTER, J., TANNER, K. & TORRANCE, I., (éd.), New York, Oxford University Press, 2007, p. 653-669, ici la p. 654. Nous pouvons encore ajouter les écrits suivants : CLOONEY, F. X., « Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue », in : *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, CORNILLE, C., (éd.), U.S.A./U.K., J. Wiley & Sons, 2013, p. 51-63.

²¹ KNITTER, P. F., *Introducing Theologies of Religions*, *op. cit.*, p. 203, 235-327. La démarche dialogale sous-entend une théologie dans laquelle l'ouverture à l'autre est admise implicitement.

²² SCHEUER, J., « Interreligieuse, dialogale, confessionnelle : la "théologie comparative" de Fr. X. Clooney », *Revue théologique de Louvain*, 36, 2005, p. 42-71, ici p. 64-67. Bien que J. Scheuer parle de « théologie comparative », nous parlerons de « théologie comparée » impliquant davantage l'idée d'être fondée sur la comparaison plutôt que celle d'établir des comparaisons.

²³ SCHEUER, J., « Vingt ans de "Théologie comparative". Visée, méthode et enjeux d'une jeune discipline », in : *Nouvelle Revue Théologique*, 133, 2011, p. 207-227. Quelques constatations sont mises à jour par l'auteur notamment le fait que la théologie comparée demeure surtout le fruit du travail d'auteurs

un rapport dialogal très intéressant avec le vis-à-vis, en l'occurrence avec la communauté juive. Cette thèse, souhaite donc s'inscrire dans le cadre général de la théologie comparée, et désire contribuer même très modestement à son avancée.

Pour terminer, j'aimerais apporter quelques indications relatives au texte lui-même. En ce qui concerne les traductions de toutes les citations anglaises de la recherche, ces dernières ont été systématiquement réalisées par mes soins et ont recherché préférentiellement la proximité des propos énoncés par les auteurs. Le texte original se trouvera dans les notes de bas de page sans la mention « notre traduction », afin d'alléger le document.

Pour ce qui relève du choix orthographique de divers mots tels que : Halakha(h), Shoa(h), Tora(h), et autres, par souci de clarté et d'uniformité, j'ai respecté l'orthographe utilisée par les auteurs dans leurs textes, mais pour le reste, j'ai gardé les orthographes : Halakha ; Shoah ; Torah – Loi – Talmud, etc.

Pour les références aux dates, la mention « E. C. » accompagnera ces dernières, ce qui constitue l'abréviation des mots « Ère Commune ». Aussi, afin d'éviter toute confusion, dans certains cas j'ai choisi de garder le « Il » avec la majuscule pour le renvoi à Dieu. Enfin, les références au texte biblique que nous effectuerons en cours de recherche, sont issues de la traduction suivante : *Traduction oecuménique de la Bible*, Édition 2010.

chrétiens avec peu d'écho dans d'autres traditions. De plus, toutes les religions n'ont pas été visitées de façon homogène par les chercheurs, mais principalement l'hindouisme et le bouddhisme. Pour de plus amples informations, nous proposons la lecture des pages 223-226.

INTRODUCTION

1. Objectifs, problématique et méthodologie

Nous nous intéresserons à la réflexion d'un penseur et rabbin orthodoxe nommé Eliezer Berkovits. Ce dernier, dont nous préciserons plus loin quelques éléments biographiques, a vécu au siècle dernier et a connu la montée en puissance du nazisme et la mise en place de la Shoah. Il apparaît comme un témoin des événements tragiques ayant frappé la communauté juive européenne, et sa pensée personnelle en porte de profondes traces.

En outre, comme nous le verrons, l'auteur s'est prononcé sur toute une série de sujets en rapport avec sa foi. Les propos qu'il énonce au sujet du « Dieu caché » en lien avec la Shoah ont tout particulièrement attiré notre attention. Ces derniers touchent des points sensibles que la réflexion théologique ne peut éviter comme le dit clairement le rabbin I. Greenberg²⁴ :

Judaïsme et christianisme ne parlent pas simplement de l'amour de Dieu pour l'humanité. Ils reposent entièrement sur leur revendication fondamentale selon laquelle la valeur de l'être humain est suprême et absolue. L'Holocauste est le contre témoignage le plus radical du judaïsme et du christianisme. Aucune déclaration théologique ou autre ne devrait être faite qui ne pourrait rester crédible face à la crémation d'enfants²⁵.

Sans entrer dans les critiques qu'une telle citation a pu susciter principalement dans sa partie finale²⁶, nous retenons l'idée que la Shoah ne puisse laisser indifférente

²⁴ Le rabbin et écrivain Greenberg, I. Y. (1933 -) est né à Brooklyn (New York). Formé initialement à la *Yeshiva High School* (Brooklyn) il poursuit sa formation à la *Yeshiva Bais Yosef*, auprès de laquelle il sera ordonné rabbin orthodoxe en 1953. Souvent perçu comme un rabbin conservateur ou réformé, il reste un fervent partisan du judaïsme orthodoxe s'affairant à son intégration dans la vie nationale américaine et allant dans le sens d'une synthèse entre le judaïsme traditionaliste et la modernité. Il est aussi un fervent partisan du dialogue interreligieux et principalement entre le judaïsme et le christianisme. FREEDMAN, S. & BERENBAUM, M., « Greenberg, Irving », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 70.

²⁵ « Judaism and Christianity do not merely tell of God's love for humanity. They stand or fall on their fundamental claim that the human being is of ultimate and absolute value. The Holocaust is the most radical counter testimony to both Judaism and Christianity. No statement theological or otherwise should be made that would not be credible in the presence of burning children. » GREENBERG, I., « Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity After the Holocaust », in : *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, FLEISCHNER, E., (éd.), New York, Ktav, 1977, p. 7–55; p. 441–446. Nous n'ignorons pas que cette citation d'I. Greenberg, et plus largement l'ensemble de la théologie post-Shoah a été la cible de critiques. Pour un aperçu de ces dernières, nous renvoyons à la lecture de l'article de TOLLERTON, D., « Was Jewish "Holocaust Theology" ever really about the Holocaust? Assessing the Roots and Implications of a Recurring Critique », *Holocaust Studies. A Journal of Culture and History*, 22, 1, 2016, p. 125-139.

²⁶ *Ibid.*, p. 133.

ni la foi juive ni la foi chrétienne, mais qu'elle constitue un véritable défi qu'il s'agit d'affronter. Ainsi, c'est en direction d'une réflexion théologique systématique se focalisant sur le difficile rapport entre le « Dieu caché » et la Shoah que nous avons voulu entreprendre notre recherche.

Ces précisions nous conduisent naturellement vers la formulation des principaux objectifs de ce travail.

1.1 Les objectifs poursuivis

Nous tenterons, tout d'abord, de faire découvrir ou connaître davantage Eliezer Berkovits dans le monde théologique francophone en proposant une synthèse de sa pensée autour d'une notion précise, celle du « Dieu caché ».

Nous chercherons ensuite à mieux comprendre la signification et les implications de ce concept en parcourant l'ensemble de sa réflexion théologique et en plaçant cette notion devant la Shoah.

Un objectif supplémentaire se concentrera sur les considérations de Berkovits. Il s'agit de cerner si son argumentation constitue une source de débats internes au judaïsme et si elle peut rapprocher les communautés juives et chrétiennes à l'histoire commune complexe.

Une autre finalité consistera en la recherche d'éventuels sentiers dialogaux depuis les propos de l'auteur sur la dissimulation divine jusqu'à la réflexion théologique chrétienne. Nous chercherons ainsi à encourager la poursuite et le renforcement du dialogue entre les communautés citées, persuadé de sa nécessité et de son urgence.

Nous ambitionnons enfin d'apporter une contribution, même modeste, au vaste champ de la théologie comparée des religions, en permettant à d'autres de poursuivre dans la voie ainsi tracée.

L'énumération de ces principaux objectifs nous amène ainsi vers la formulation de la problématique centrale de cette recherche.

1.2 La problématique centrale

Le rapport entre Dieu et la Shoah ne va pas de soi et reste chargé de nombreuses tensions. Parmi ces dernières nous pouvons souligner l'ampleur des horreurs commises et un silence divin qui interpelle. Où était Dieu alors que cette tragédie se déroulait de manière méthodique ? Le problème de ce silence se voit souligné par le fait que les victimes de la barbarie nazie, prioritairement juives²⁷, connaissaient d'importants thèmes au sein de leur tradition, notamment celui de l'alliance conclue entre Dieu et l'ensemble du peuple juif. Dieu aurait-il rompu son alliance ? Serait-il « mort » ? Comment faut-il interpréter son silence ? S'agit-il d'un silence ou d'une absence ?

La Shoah est aussi une catastrophe qui atteint la lecture de l'histoire. Est-elle unique ou constitue-t-elle une continuation aux nombreux drames ayant affligé la communauté juive durant sa longue histoire ? Par ailleurs, la Shoah ouvre encore sur d'autres réflexions concernant l'humanité, la place de « l'autre » dans notre monde ainsi que le sens de la modernité et de son progrès technique déployé dans les massacres à grande échelle qu'elle a rendus possibles. Comment l'homme occidental du 20^e siècle a-t-il pu atteindre un tel niveau de barbarie ? L'ampleur du drame ouvre sur de multiples questions qui interpellent sans relâche et pourraient nous écraser tant elles semblent insurmontables.

Ce travail ne prétend pas répondre de façon « théologico-magique » à ces nombreuses interrogations, mais souhaite plutôt les affronter en s'inscrivant dans deux cadres complémentaires. Le premier, qui est plus large, se veut dialogal et renvoie à la théologie comparée. Le second cadre est plus restreint et se focalise sur les propos de Berkovits touchant la notion du « Dieu caché » dans son oeuvre. Il ouvre sur la question : peut-on encore parler de Dieu après la Shoah ? Si oui, comment parler de Lui après un tel drame ?

La Shoah est souvent synonyme de rupture définitive de tout échange entre les communautés juives et chrétiennes. Pourtant, nous croyons que parler de Dieu même après une telle catastrophe peut non seulement être possible, mais pourrait constituer

²⁷ Nous ne voulons certainement pas mépriser toutes les autres victimes du nazisme. Rappelons que ces « autres victimes » représentent près de cinq millions d'innocents dont des Tziganes, des homosexuels, des prisonniers politiques, des Témoins de Jéhovah et divers groupes de personnes handicapées. BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 388 - 391, ici p. 388.

le thème d'échanges féconds entre ces congrégations. Nous pensons, en outre, qu'un tel dialogue déjà entrepris par nos courageux prédécesseurs s'avère essentiel, urgent et pourrait être approfondi, notamment par l'exploitation de la notion du « Dieu caché » chez Berkovits.

À partir de ces observations, nous avons donc choisi de concentrer notre recherche autour d'une problématique que nous formulons dans les termes suivants : la notion du « Dieu caché » chez Eliezer Berkovits constitue-t-elle une réponse à la Shoah, selon lui, ainsi qu'une ressource pertinente au dialogue entre les communautés juives et chrétiennes ?

D'emblée, il faut noter que les congrégations évoquées établissent chacune des réflexions théologiques remarquables sur la dissimulation divine à partir de prémisses différentes. Elles aboutissent l'une et l'autre à des résultats parfois proches parfois assez distants. Dans le contexte de notre recherche, nous avons pu observer la richesse du travail théologique sur le concept abordé, au sein de la longue tradition juive et plus récemment devant la Shoah²⁸. Cette dernière a suscité de prodigieux et courageux efforts de réflexion théologique au sein de l'ensemble de la famille juive meurtrie, dont Berkovits représente un exemple.

En contexte de théologie chrétienne dans lequel nous nous inscrivons, le thème du « Dieu caché », s'il est moins ancien que dans la théologie juive, est aussi bien connu. Il peut notamment évoquer les propos de Martin Luther au sujet du « Dieu caché » dans sa correspondance avec Érasme de Rotterdam²⁹. Il peut encore rappeler des textes de Dietrich Bonhoeffer parlant de « l'incognito de Christ³⁰ » et, de façon plus générale, toute la réflexion sur l'absence de Dieu au sein de la théologie chrétienne.

Les communautés juives et chrétiennes, dont les traditions ont longuement médité sur le « Dieu caché », n'ont pas évité ce thème même face à l'événement de la Shoah et aux nombreux défis qu'elle pose à la foi. Au sein des congrégations juives

²⁸ La richesse évoquée peut notamment trouver un écho dans l'ouvrage suivant : KATZ, S.T., BIDERMAN, S. & GREENBERG, G., (éd.), *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, New York, Oxford University Press, 2007.

²⁹ LUTHER, M., *Du serf arbitre* (trad. par G. LAGARRIGUE), Paris, Folio (Folio Essais), 2001, p. 225-238. Voir aussi ARNOLD, M., *Martin Luther*, Paris, Fayard, 2017, p. 357-370 et LIENHART, M., *Luther : Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 244-249.

³⁰ BONHOEFFER, D., *Qui est et qui était Jésus-Christ. Cours de christologie à Berlin – 1933* (trad. par J.-M. TETAZ, H. MOTTU et B. LAURET), Genève, Labor et Fides, 2013, p. 157-177.

tout d'abord, et ensuite chrétiennes, ces dernières méditations nous ont plongé dans l'immense champ de travail repris sous le nom de la « *Post-Holocaust Theology*³¹ » ou la théologie de l'après-Shoah, dont nous dresserons un panorama dans la suite de cette étude.

Dès lors, le questionnement de cette recherche nous conduira vers une succession d'étapes. Dans un premier temps, nous tenterons de repérer et de comprendre le concept du « Dieu caché » dans la réflexion théologique de Berkovits. Nous nous poserons les questions suivantes : cette notion offre-t-elle une cohérence avec l'ensemble de sa pensée ? Oriente-t-elle cette dernière ? Quelle place occupe-t-elle ?

Dans un deuxième temps, nous placerons l'idée du « Dieu caché » devant l'événement de la Shoah en tentant de répondre à la question : le concept traité représente-t-il une explication à la Shoah, chez Berkovits ? Si oui, avec quelles particularités, si non, pour quelles raisons ?

Enfin, nous tenterons dans un troisième temps, de répondre aux dernières interrogations suivantes : la notion du « Dieu caché » telle que Berkovits la présente, fait-elle débat au sein du judaïsme ? Offre-t-elle des perspectives jusque dans la théologie chrétienne ? Pourrait-elle réellement ouvrir au dialogue avec la foi chrétienne ? Par conséquent, il s'agit de découvrir si le concept abordé chez l'auteur érige de potentielles passerelles dialogales entre les communautés mentionnées.

Il est important de préciser à ce stade, que tout en restant en lien avec les objectifs poursuivis, le travail ne se répartira pas en deux parties égales. La plus grande section de la recherche portera sur la découverte de la pensée de Berkovits et à son analyse. La section dialogale se présentera comme le prolongement de tout ce qui précède, mais n'excèdera pas un quart du volume du travail.

Le parcours engendré par la problématique ainsi brièvement dressée, il convient de donner quelques précisions d'ordre méthodologique.

³¹ Nous en parlerons un peu plus loin dans cette introduction.

1.3 Remarques méthodologiques

Notre démarche enracinée dans la foi chrétienne souhaite donc écouter et réfléchir sur les propos d'un auteur issu d'une autre tradition, celle du judaïsme orthodoxe. L'approche voudrait se focaliser plus précisément sur ce qu'il a énoncé au sujet de la dissimulation divine.

L'œuvre de l'auteur est vaste et il a fallu faire des choix. Berkovits est un penseur ayant appartenu simultanément au monde de l'érudition philosophique ainsi qu'à celui de l'érudition talmudique. Nous avons dû choisir dans cet ensemble un point à explorer. Nous n'avons pas pu examiner sa pensée politique ainsi que sa réflexion halakhique passionnante. En outre, le fait de ne pas être issu de la tradition juive nous a certainement fait manquer la finesse de certaines de ses réflexions³². C'est ici que la démarche dialogale devient encore plus intéressante.

En accord avec l'esprit de respect et de dialogue dans lequel nous voulons maintenir ce travail, nous ne prétendons pas être expert en théologie juive, ni arbitre d'éventuels désaccords internes à la communauté juive. Soucieux de lire et écouter attentivement les considérations de Berkovits, nous avons voulu savoir jusqu'où nous pourrions cheminer ensemble. Cependant, nous avons dû par moment endosser le rôle délicat de « rapporteur » de débats endogènes au judaïsme.

De plus, la recherche exigera la plus grande prudence pour toute une série de raisons. Tout d'abord, la précaution s'impose, en rapport à la Shoah. Nous nous situons dans un contexte d'écart historique et générationnel au regard de cette tragédie. Outre les soixante-quatorze années écoulées depuis la fin des événements calamiteux, nous n'avons été ni directement ni indirectement victime de la Shoah. Nous n'appartenons pas non plus, à la génération de l'auteur qui est hélas, presque entièrement éteinte. Dès lors, nous ne pourrions aborder l'événement de la Shoah et ses implications que de manière très indirecte.

Ensuite, il faut mentionner une réserve liée à nos sources produites par Berkovits lui-même. En effet, l'auteur a rédigé ses propos en diverses langues, dont la principale fut l'anglais. À titre d'exemple, sur ses dix-neuf ouvrages, seuls deux ont été rédigés en allemand et trois en hébreu. Le reste de ses publications a donc été écrit

³² Ce constat explique également la raison du nombre important de recours aux encyclopédies et dictionnaires que nous effectuerons au cours de cette recherche.

en anglais, ce qui représente presque les trois quarts de son œuvre. C'est sur la partie anglophone de sa composition que nous nous sommes intéressé pour nous concentrer sur une notion déterminée³³.

Lire Berkovits à partir d'un concept précis depuis notre ancrage dans le monde théologique francophone nous a fait prendre encore une autre précaution. Pour éviter le risque de mal comprendre l'auteur, nous avons eu recours à une autorité reconnue en la personne de D. Hazony³⁴. Nous avons voulu connaître le lien existant entre les différentes littératures hébraïque, anglaise et allemande de Berkovits. Existe-t-il des oppositions internes, des prolongements éventuels sur la notion abordée ? D. Hazony nous a certifié que le point que nous traitons était inclus et clairement énoncé dans quelques ouvrages et articles appartenant à la littérature anglaise. De plus, le concept du « Dieu caché » ne connaissait ni oppositions ni prolongements particuliers dans les textes écrits en d'autres langues, selon lui.

En outre, Berkovits ayant exercé une carrière de professeur de philosophie auprès d'un séminaire théologique, il a écrit plusieurs ouvrages dans ce registre. Ici encore, notre démarche désire se concentrer sur ce qu'il énonce au sujet du « Dieu caché » dans sa « sphère théologique ». Sans mépriser les autres secteurs de la pensée de l'auteur que nous aborderons ponctuellement pour les besoins de la recherche, cette dernière ne sera pas un essai de philosophie, ni d'histoire, ni de philosophie des religions ou encore d'éthique. Nous tenterons de rester dans le cadre précis de la théologie systématique en empruntant, quand cela sera nécessaire, des éléments d'autres disciplines.

Enfin, nous pourrions ajouter une prudence liée au langage. Parler « mal » de la Shoah s'avère dramatique. À la suite de ce que nous avons pu comprendre lors de nos entretiens avec divers responsables de congrégations juives de Bruxelles, si l'urgence du dialogue est bien réelle, la plus grande précaution reste de mise. Le traumatisme subi par la communauté juive est tel que les plaies sont encore profondes et en

³³ D. Hazony reprend les mêmes proportions dans sa recherche. HAZONY, D., *Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits*, Thèse de doctorat en Philosophie, Hebrew University of Jerusalem, UFR de Sciences humaines, 2011, p. 6-7.

³⁴ D., HAZONY (1969-) est un écrivain, conférencier et rédacteur en chef américain. Il a défendu une thèse sur E. Berkovits auprès de l'université hébraïque de Jérusalem et a œuvré à la réédition de plusieurs de ses livres. Il a aussi rédigé l'article portant sur Berkovits dans la seconde édition de l'*Encyclopaedia Judaica*. Voir HAZONY, D., « Eliezer Berkovits », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F. (éd.), 2^e éd., Détroit, Macmillan Reference USA, Vol.3, 2007a, p. 438-439. D. Hazony vit et travaille actuellement aux États-Unis.

voie d'une lente guérison. Dès lors, des propos mal énoncés ou mal compris ne tarderaient pas à raviver une douleur insoutenable³⁵.

Ces précisions étant données, nous souhaitons offrir dans ce qui suit, un aperçu de l'important champ constitué par les réponses juives et chrétiennes devant l'événement de la Shoah.

³⁵ Constats et propos recueillis lors de nos entretiens avec Monsieur le grand Rabbin de Bruxelles, Albert Guigui, le 22 juin 2016 ainsi qu'avec Monsieur Marc Neiger, Rabbin de la synagogue *Beth Hillel*, le 28 juin 2016.

2. Panorama de la théologie de l'après-Shoah

La réflexion théologique juive et chrétienne portant sur la Shoah est nommée dans sa partie anglophone « *Post-Holocaust Theology* ». Les terminologies anglaise et française se distinguent l'une de l'autre, la première préférant le mot « *Holocaust* », la seconde « Shoah³⁶ ». Ce fait n'est pas sans poser quelques difficultés liées au langage, particulièrement pour l'utilisation du terme « *Holocauste* » désignant en grec une « offrande brûlée ». Ce dernier prête aisément à confusion, et donne prise à l'idée d'un sacrifice intégralement consumé par le feu et agréable à Dieu. Le terme « Shoah » désignant « catastrophe, destruction » en hébreu, semble plus adéquat³⁷.

Le panorama que nous dresserons vise à mieux situer E. Berkovits au sein de l'immense flot de travaux engendrés sur l'événement. Pour y parvenir, nous mentionnerons, dans un premier temps, les principales « approches juives » adoptées en regard de la Shoah. Nous poursuivrons deuxièmement en présentant une série de réponses qui en découlent. Nous examinerons enfin la situation en théologie chrétienne. L'ensemble ainsi ordonné souhaite offrir des repères qui aideront à approcher la pensée de l'auteur.

Il faut, tout d'abord, préciser que la « catastrophe-Shoah » fut d'une intensité telle qu'il a fallu près de vingt années pour que puissent être formulés les premiers éléments de réflexion à son sujet. Il faut aussi évoquer les dates de 1961 et 1967 considérées comme majeures, car des événements clés ont servi indirectement de catalyseurs de l'écriture dans ce contexte³⁸.

³⁶ MEYER, D., *Croyances rebelles : Fackenheim, Rubenstein et Berkovits : théologies juives et survie du peuple juif au crépuscule de la Shoah*, Bruxelles, Lessius (L'Autre et les autres, 14), 2011, ici, p. 33.

³⁷ SAROT, M., « Holocaust. III. Dogmatics and Ethics », *op. cit.*, p. 214 (désormais cité : SAROT, « Holocaust. III... »). Voir aussi KAUFMANN, F., « Holocauste ou Shoah ? Génocide ou Hourbane ? Quels mots pour dire Auschwitz ? Histoire et enjeux des choix et des rejets des mots désignant la Shoah », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 184, 1, 2006, p. 337-408.

³⁸ Les dates suivantes 1961 et 1967 sont importantes dans notre contexte. La première renvoie au procès d'A. Eichmann à Jérusalem. La seconde rappelle la forte tension ayant précédé la guerre de 1967 entre Israël et ses voisins. Cette dernière avait été vécue dans la crainte réelle d'une nouvelle Shoah de type nationale. HAZONY, D., *Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits*, *op. cit.*, p. 147 (désormais cité : HAZONY, *Human Responsibility...*) ; HAZONY, D., « The Man Who Saved God from the Holocaust », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 54-73, ici p. 54.

Ensuite, l'urgence de la survie des rescapés des camps de la mort, jointe à la mise sur pied du jeune État d'Israël, imposait d'autres priorités que la réflexion théologique. Cependant, dès que l'écriture et le questionnement se sont déployés, les vérités les plus fondamentales de la foi juive (telles que Dieu, la Bible hébraïque, l'alliance et le peuple de l'alliance...) allaient être analysées. Ce fait représente, à nos yeux, l'expression d'un courage exceptionnel.

En regard du flot particulièrement vaste des écrits et des réponses sur le thème, nous devons opter pour une classification³⁹. Parmi les diverses approches juives de la Shoah, nous distinguerons d'abord celle marquée par l'élimination des repères théistes. Nous examinerons ensuite une analyse dans laquelle la notion de Dieu est à réinterpréter, ainsi qu'une autre marquée par la protestation devant la catastrophe. Nous rencontrerons enfin une démarche demeurant proche de l'ancrage traditionnel juif.

La réception marquée par l'abandon des repères théistes, constitue la réponse de penseurs juifs soutenant que la Shoah rend inutile la pérennité de la croyance traditionnelle en Dieu. Cette position est notamment celle d'un R. Rubenstein⁴⁰ (1924-) pour qui le génocide ouvre sur des propos se rapprochant de l'idée de « la mort de Dieu⁴¹ » et appelle au retrait de notions telles que l'élection ou le « peuple choisi ».

³⁹ Nous avons opté pour celle entreprise par D. Cohn-Sherbok dans : COHN-SHERBOK, D., « Holocaust. II. Philosophy of Religion », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 6, 2009, p. 212-214. Nous n'ignorons pas les autres classifications effectuées notamment par : GREENBERG, I. Y., « Theology After the Shoah: The Transformation of the Core Paradigm », *Modern Judaism*, 26, 3, 2006, p. 213-239 ; KÜNG, H., *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow*, New York, Continuum, 1995, p. 584-592 ; BERENBAUM, M. & KATZ, S.T., « Holocaust: Lessons », *op. cit.*, p. 388-402. Nous pouvons encore mentionner celle opérée par G. Greenberg : KATZ, S.T., BIDERMAN, S. & GREENBERG, G., *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, *op. cit.*, p. 11-26 (désormais cité : KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*). Nous pouvons également joindre la catégorisation de P. Peli reprise dans l'anthologie qui précède : *Ibid.*, p. 244-262.

⁴⁰ Richard Lowell Rubenstein (1924-) est un rabbin américain reconnu pour avoir amorcé un mouvement de réflexion sur la signification religieuse de la Shoah, avec son ouvrage *After Auschwitz* paru en 1966. BERENBAUM, M., « Rubenstein, Richard Lowell », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.galegroup.com/apps/doc/CX2587504419/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=1898762e> (site consulté le 17/03/2018). Voir aussi : RUBENSTEIN, R. L., *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966.

⁴¹ MEYER, D., *Croyances rebelles : Fackenheim, Rubenstein et Berkovits : théologies juives et survie du peuple juif au crépuscule de la Shoah*, *op. cit.*, p. 68 (désormais cité : MEYER, *Croyances rebelles...*). D. Meyer précise que cette position théologique de R. Rubenstein constitue une réduction de sa pensée. Ce dernier initialement proche du judaïsme conservateur propose une réflexion théologique qui apparaît comme radicale prenant en compte le fait que Dieu n'est plus un repère dans nos sociétés post-théistes. Il s'agit de parler de Dieu de manière adaptée à l'ère particulière traversée par l'Occident. D. Meyer rappelle que R. Rubenstein lui-même a refusé d'être qualifié de « théologien de la mort de Dieu ». *Ibid.*, p. 62, 68. Voir aussi HASENHÜTTL, G., « God-Is-Dead Theology », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_08889 (site consulté le 07/08/2018).

Sans ces suppressions, de nouveaux drames resteront potentiels, d'après R. Rubenstein⁴².

L'approche de type « déiste » conserve et interprète la notion de Dieu à la suite de la Shoah. Ici, la référence à Dieu est maintenue, mais l'idée d'une intervention de sa part dans l'histoire est écartée. Dieu est innocent en regard de la tragédie, ce qui soulève des difficultés forçant l'abandon du théisme classique et de la compréhension traditionnelle de la relation entre Dieu et le peuple juif⁴³. C'est notamment la position d'Arthur A. Cohen (1928-1986) dans son ouvrage : *The Tremendum*⁴⁴. Dieu demeure séparé du monde qu'il a créé et il n'y intervient pas. La Shoah est perçue comme le résultat d'une œuvre humaine et ne renvoie à aucune forme de providence divine⁴⁵.

Une autre démarche est inspirée par la protestation devant la catastrophe. Selon cette dernière, la Shoah est incompatible avec la notion de Dieu et simultanément, on ne peut la comprendre sans lui. La bonté de Dieu est anéantie par Auschwitz⁴⁶ qui rend cependant les questions sur Dieu encore plus pressantes. C'est la position d'E. Wiesel⁴⁷ (1928-2016) pour qui la seule façon d'être avec Dieu après la Shoah est d'être contre lui. Sans protestation, il y aurait légitimation du mal. Relevons qu'après cette protestation, il ne reste que le silence et le mystère de Dieu. Ce silence, n'étant pas synonyme de « réponse facile », renvoie plutôt à la reconnaissance des limites ultimes atteintes par la raison devant l'énigme du mal⁴⁸.

⁴² KATZ, S.T., « Holocaust: Lessons. Jewish Faith after the Holocaust », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 391-401, ici p. 392-393. Voir aussi KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 409-418.

⁴³ COHN-SHERBOK, D., « Holocaust. II. Philosophy of Religion », *op. cit.*, p. 213 (désormais cité COHN-SHERBOK, « Holocaust. II... »).

⁴⁴ COHEN, A. A., *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York, Crossroad, 1981 ; KATZ, BIDERMAN & GREENBERG *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 565-580. A. A. Cohen désigne la Shoah avec le terme de *tremendum* repris à R. Otto. La catastrophe est décrite comme le mal absolu surpassant l'entendement et constituant la conséquence d'une utilisation de la liberté qualifiée d'obs-cène. WIGODER, G., (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 212-213 (désormais cité « WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...* »).

⁴⁵ COHN-SHERBOK, D., « The Challenge of the Holocaust », *International Journal of Public Theology*, 7, 2, 2013, p. 197-209, ici p. 203-204.

⁴⁶ Auschwitz est devenu le symbole de l'ensemble de l'horreur mise en place sous le régime nazi. « Auschwitz is pars pro toto ». SAROT, « Holocaust. III... », *op. cit.*, p. 214.

⁴⁷ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 681-684. Nous renvoyons notamment à ses œuvres, *La Nuit*, Paris, Éditions de Minuit, 2007 et *Tous les fleuves vont à la mer. Mémoires I*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

⁴⁸ COHN-SHERBOK, « Holocaust. II... », *op. cit.*, p. 212 ; KATZ, S.T., « Holocaust: Lessons. Jewish Faith after the Holocaust », *op. cit.*, p. 401 (désormais cité KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... »).

Enfin, l'approche conservant les références théistes traditionnelles juives est aussi perceptible et Berkovits se situe dans ce sillage⁴⁹. Remarquons qu'il est possible de distinguer plusieurs positions dans cette dernière perspective.

Il faut mentionner initialement la position accentuant la réalité d'une « providence divine » même face au génocide. C'est l'avis d'I. Maybaum (1897-1976) pour qui la Shoah doit être vue comme la conséquence d'une intervention de Dieu qui ne cesse d'agir dans l'histoire, tout en conservant sa relation avec Israël. L'Holocauste⁵⁰, selon lui, annonce la fin d'une ère et l'émergence d'une autre. L'Holocauste implique pour I. Maybaum, une forme de « progrès⁵¹ ». La mort des victimes innocentes posséderait une valeur d'expiation pour les péchés du genre humain, d'après ce même auteur, et serait mise au bénéfice de la civilisation occidentale. À l'évidence, pour I. Maybaum, Dieu était derrière Auschwitz. Hitler, tout comme Nebucadnetsar en son temps, peut être appelé « serviteur de Dieu », devenu un instrument entre les mains divines pour punir et purifier un monde pécheur. Mais comme le rappelait le prophète Isaïe, Dieu garde un « reste⁵² ». Les perspectives d'avenir restent donc florissantes malgré le drame vécu, car l'Holocauste montre, de l'avis d'I. Maybaum, le souhait divin d'ôter les ghettos d'Europe par le biais de son agent : Hitler⁵³.

La réception de la Shoah marquée par la fidélité à la tradition distingue une autre conviction soulignant l'émergence d'une nouvelle révélation. C'est la position empruntée par E. Fackenheim⁵⁴ (1916-2003), pour qui la Shoah ne signifie pas du tout la « mort » de Dieu ni son silence. À l'inverse, Dieu parle à Auschwitz de la même manière qu'il l'a fait au Sinaï. Il s'est lui-même révélé depuis les fours crématoires

⁴⁹ COHN-SHERBOK, « Holocaust. II... », *op. cit.*, p. 213-214.

⁵⁰ Ici, nous gardons l'emploi du terme Holocauste pour respecter la pensée d'I. Maybaum.

⁵¹ Vu la portée de ce mot en rapport avec le génocide, nous le plaçons entre guillemets par précaution et respect envers les victimes, leurs familles et toute la communauté juive.

⁵² KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », *op. cit.*, p. 397-399.

⁵³ COHN-SHERBOK, D., « The Challenge of the Holocaust », *op. cit.*, p. 201-202. Le rabbin Ignaz Maybaum est né à Vienne et est issu du judaïsme réformé. Il a vécu à Berlin où il a rencontré des problèmes avec la Gestapo. Il est parvenu à fuir l'Allemagne en 1939 pour résider en Grande-Bretagne. KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 401-408.

⁵⁴ Fackenheim, Emil (1916–2003), est un philosophe et rabbin né en Allemagne. Il a dû fuir sous l'ère nazie et se sauve en 1940 vers l'Écosse avant d'être interné au camp de Sherbrooke, en Ontario au Canada où il finit par s'établir. De 1943 à 1948, il exerce la fonction de rabbin avant d'entreprendre une carrière à l'université de Toronto en 1948, où il occupe la chaire de philosophie jusqu'à sa retraite en 1983. Il s'installe en Israël la même année tout en continuant à enseigner. MORGAN, M. L., « Fackenheim, Emil », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 6, 2007, p. 672-674.

d'Auschwitz, pour énoncer un six-cent-quatorzième commandement⁵⁵ au travers duquel Dieu proscrit une série d'interdits à la communauté juive. Partant de la défense d'oublier les martyrs de la Shoah, il poursuit en lui demandant de ne pas désespérer ni des hommes ni du monde, ce dernier étant appelé à devenir le royaume de Dieu.

En outre, Dieu lui enjoint de ne pas désespérer de Lui-même, le Dieu d'Israël. Enfin, il est adressé un dernier interdit à la communauté juive, celui de ne pas accorder de nouvelles victoires posthumes à Hitler. Dire non à Hitler c'est dire oui à la voix prescriptive du Dieu du Sinaï. Dire non au Dieu du Sinaï, c'est dire oui à Hitler⁵⁶. Ainsi, en regard de la Shoah, E. Fackenheim ne souligne pas la dimension d'un Dieu rédempteur, mais plutôt celle d'un Dieu formulant un commandement nouveau⁵⁷.

Toujours dans le cadre des approches de la Shoah marquées par des références théistes de type traditionnel, nous pouvons identifier une position supplémentaire spécifiant la réalité de l'« *El mistater* » ou du « Dieu qui se tient caché ». Plusieurs penseurs issus de la communauté juive ont emprunté cette ligne distinctive, dont E. Berkovits lui-même. Dans cette optique, le concept du « Dieu caché » n'est pas synonyme d'absence de Dieu ni de son abandon. Au contraire, cette ligne d'interprétation soutient que Dieu est et reste présent, même s'il demeure caché de façon mystérieuse. L'apparente « absence » de Dieu ouvre un « espace » dans lequel la liberté humaine est invitée à s'exprimer. Une telle expérience demeure mystérieuse et singulièrement douloureuse. Elle rappelle les cris des psalmistes, ainsi que l'épreuve de Job⁵⁸.

Les diverses approches de la Shoah ainsi proposées ouvrent, à leur tour, sur une pluralité de réponses qui en découlent. Nous observons, avec S. T. Katz, les dimensions parfois classiques, parfois novatrices de ces dernières⁵⁹. Les premières, optant pour des grilles de lectures de l'événement Shoah proches du socle traditionnel

⁵⁵ Il s'agit des six-cent-treize commandements ou « *Taryag mitzvot* » donnés verbalement par Dieu à Moïse chargé de les transmettre à la communauté des enfants d'Israël. Ces derniers connaissent diverses classifications. Pour plus de détails sur ces commandements, nous proposons la lecture de l'article suivant : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 229-242.

⁵⁶ KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », *op. cit.*, p. 393-395. Voir aussi KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 419-449.

⁵⁷ COHN-SHERBOK, D., « The Challenge of the Holocaust », *op. cit.*, p. 203.

⁵⁸ KATZ, S. T., « Holocaust, The Jewish Theological Responses », *in* : *Encyclopedia of Religion*, LINDSAY, J., (éd.), 2^e éd., New York/ San Francisco, Macmillan Reference, Vol. 6, 2005, p. 4091-4092. Nous y reviendrons ultérieurement dans cette recherche.

⁵⁹ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 355-368, ici p. 355. Nous en dirons davantage au point 1.6.

juif, aboutissent entre autres, à l'exploitation de notions telles que⁶⁰ : le « *mipnei ha-taeinu* » (« à cause de nos péchés »), le « *hester panim* » (« la face cachée »), l' « *aqedah* » (« la ligature d'Isaac ») ou encore le libre arbitre . Ces positions pointent aussi en direction de l'expérience de Job ou du serviteur souffrant de l'Éternel.

Les secondes plus novatrices s'éloignent de ce socle classique et proposent également des interprétations plurielles. Dans ce registre, nous pouvons placer les considérations de R. Rubenstein et la déclaration de « la mort de Dieu ». Nous pouvons également y joindre les arguments d'E. Fackenheim et la nouvelle révélation survenue à partir d'Auschwitz. I. Greenberg, brièvement cité plus haut, propose quant à lui, une réponse en lien avec son constat d'une alliance rompue à Auschwitz. Cette dernière laisse désormais place à une alliance d'un nouveau genre qui n'est plus « imposée » comme au Sinaï. Au lendemain de la Shoah, l'alliance d'après I. Greenberg est intégralement volontaire⁶¹.

Dans ce groupe, nous pouvons encore ajouter d'autres penseurs, dont A. A. Cohen qui invite à une redéfinition de Dieu après la Shoah⁶² ou encore H. Jonas qui propose l'abandon du concept de toute-puissance divine⁶³. Il en va de même pour des auteurs tels que P. Levi, E. Wiesel, A. Scharz-Bart, A. Neher⁶⁴ qui accentuent le mystère, la protestation et le silence en face de la Shoah.

La théologie juive de l'après-Shoah offre donc un éventail d'approches et de réponses très large autant que riche, dont nous avons livré un récapitulatif. À ce stade, il nous semble indiqué d'observer ce qui s'est réalisé dans le champ de la théologie chrétienne.

Devant la Shoah, la théologie chrétienne oscille entre deux attitudes principales qui ont parfois tendance à s'entremêler. La première souligne l'unité indissoluble entre le judaïsme et le christianisme. Elle rappelle que les deux communautés adorent le

⁶⁰ KATZ, S. T., « Holocaust, The Jewish Theological Responses », *op. cit.*, p. 4091-4092.

⁶¹ KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », *op. cit.*, p. 391-401, ici p. 395-396.

⁶² KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 565.

⁶³ KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », *op. cit.*, p. 396-397. Notons que pour H. Jonas, Dieu souffre avec l'humanité à laquelle il se relie tout en vivant des transformations. Dieu se retirant en lui-même, renonce à sa toute-puissance et laisse l'homme responsable de la création. C'est à l'homme qu'il revient de parfaire le monde et non à Dieu. POPKIN, R. H., & WIESE, C., « Jonas, Hans », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 393.

⁶⁴ NEHER, A., *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.

même Dieu au sein d'une tradition « judéo-chrétienne » commune. Elle précise aussi que les deux collectivités ont été, à des échelles diverses, les victimes du nazisme⁶⁵.

La seconde tendance chrétienne se montre beaucoup plus critique à l'égard du christianisme. Elle rappelle que la catastrophe s'est déroulée dans un des pays les plus christianisés au monde, au sein de l'Europe. Le statut des juifs et des chrétiens est totalement différent. Tandis que les chrétiens peuvent parfois être assimilés aux coresponsables de la Shoah, les juifs en ont été les victimes. Dans cette dernière voie, le christianisme, qui ne se confond toutefois pas avec le nazisme, a sa part de responsabilité dans l'émergence de la tragédie. La Shoah reste une « catastrophe chrétienne » et non juive⁶⁶.

Chacune de ces deux approches conduira la réflexion théologique chrétienne vers des optiques différentes. La première tendance soulignant le lien entre le judaïsme et le christianisme ouvre la réflexion en direction de champs tels que la théologie radicale (ou de la « mort de Dieu⁶⁷ »), la révision des concepts de la toute-puissance de Dieu, ou encore la capacité divine de communion aux souffrances⁶⁸. Cette orientation théologique offre aussi des développements christologiques soulignant l'identification des souffrances de Christ avec celles de la communauté juive⁶⁹.

La seconde tendance aboutit à des conclusions et développements théologiques différents. Elle soulignera tantôt l'inexistence de toute tradition judéo-chrétienne commune avec le judaïsme, tantôt l'hostilité du christianisme à l'égard du judaïsme dont il s'est détaché pour se développer différemment et souvent en opposition. Cette voie invite aussi à l'introspection urgente du christianisme. Ce dernier doit oser reconnaître ses torts dans le surgissement du génocide. Il est encouragé à apporter les changements indispensables en lui-même pour éviter que les atrocités du passé ne

⁶⁵ SAROT, « Holocaust. III... », *op. cit.*, p. 214.

⁶⁶ *Ibid.* p. 214.

⁶⁷ HASENHÜTTL, G., « God-Is-Dead Theology », *op. cit.* Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_08889 (site consulté le 07/08/2018). Ce mouvement est né durant les années 1960 aux États-Unis parmi les théologiens protestants. Ces derniers souhaitent évoquer, dans une optique théologique, une actualité fortement sécularisée, dans laquelle Dieu n'était plus une évidence. Sans être uniforme, ce mouvement connaît des points communs, dont : le fait que Dieu ne peut être conçu que dans l'horizon du temps et de l'histoire ; l'importance de la prise en compte de la culture contemporaine ; l'intérêt porté à l'amour du prochain ainsi qu'à la figure de Jésus-Christ nécessaire pour une réflexion théologique s'effectuant sans connexion avec l'Église.

⁶⁸ Cette tendance est observable notamment chez des auteurs tels que J. Moltmann et D. Söllee.

⁶⁹ SAROT, « Holocaust. III... », *op. cit.*, p. 214. Ce développement christologique se développe à la suite d'un ouvrage d'E. Wiesel où Dieu s'identifie à un jeune garçon pendu par les nazis.

puissent plus advenir sous aucune forme⁷⁰. Cette seconde tendance affiche aussi un soutien partiel ou total au sionisme (moderne)⁷¹ et à l'État d'Israël, qui devrait empêcher tout nouvel Auschwitz. Enfin, elle encourage l'élargissement de la réflexion chrétienne à toutes les autres victimes du nazisme⁷².

Du reste, notons que l'ensemble des travaux théologiques générés en contexte de la foi chrétienne sur la Shoah se répartit en diverses zones culturelles précises. On y distingue aisément une zone allemande. En effet, la théologie allemande a courageusement relevé le défi d'une théologie après la Shoah portant le nom de « *Theologie nach Auschwitz*⁷³ ». Une deuxième sphère anglophone (et principalement nord-américaine) est perceptible. Cette dernière s'inspire fortement de la réflexion théologique juive présente sur ce même territoire⁷⁴. C'est également dans ce dernier cadre que Berkovits se fera connaître par ses contributions personnelles sur la Shoah⁷⁵.

Enfin, nous pouvons discerner une sphère francophone dans laquelle des travaux existent bien sûr, mais sans pouvoir se comparer à ce qui s'est réalisé ailleurs⁷⁶. Notre travail, s'inscrivant dans la perspective de la théologie comparée, souhaite aussi participer à l'avancée des travaux dans ce dernier espace culturel. La découverte ou

⁷⁰ Les changements recommandés portent notamment sur le rejet de l'accusation de « peuple déicide » ou encore l'abandon de la notion de « substitution » d'Israël par le nouveau peuple de Dieu qu'est l'Église. *Ibid.*, p. 215.

⁷¹ Le terme renvoie à Sion représentant initialement un des noms de la ville de Jérusalem (ou à des parties de celle-ci). Le mot s'étend pour devenir synonyme du pays d'Israël. Le retour à Sion exprime le désir (non unanime) des Juifs vivant en exil de revenir sur la terre de leurs ancêtres. Ce retour comprend l'idée d'un rachat historique final de toute l'humanité, aux « jours du Messie », joint à celle de la création d'un État conforme aux idéaux des prophètes bibliques, faisant d'Israël, une lumière pour les nations. Le sionisme moderne s'alimente à ces divers concepts en les transformant en un projet politique séculier visant le retour du peuple juif dans l'État d'Israël. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 955-958, ici p. 955-956, 958. Voir également KOUTS, G. *et al.* « Zionism », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 21, 2007, p. 539-627.

⁷² SAROT, « Holocaust. III... », *op. cit.*, p. 214-215. Il s'agit d'y intégrer près de cinq millions de victimes (Tziganes, les homosexuels, les prisonniers politiques, les Témoins de Jéhovah et divers groupes de personnes handicapées). BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *op. cit.*, p. 388-391.

⁷³ SAROT, « Holocaust. III... », *op. cit.*, p. 214 ; MANFRED, G. & LANGER M., *Als Gott weinte: Theologie nach Auschwitz*, Regensburg, Pustet, 1997. Notre manque de compétences linguistiques dans ce domaine ne nous permet pas d'en dire davantage.

⁷⁴ SAROT, « Holocaust. III... », *op. cit.*, p. 214.

⁷⁵ Au sujet de la *Holocaust Theology* dans sa sphère chrétienne, nous pouvons mentionner les noms et oeuvres suivantes : RUETHER, R.R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, The Seabury Press, 1974. HAYNES, S. R., *Prospects for Post-Holocaust Theology*, Atlanta, Oxford University Press (A.A.R. Academy Series 77), 1991. ; PAWLKOWSKI, J. T., « The Holocaust and Contemporary Christology », *in* : *The Holocaust as Interruption*, FIORENZA, E.S. & TRACY, D., (éd.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1984, p. 43-49.

⁷⁶ CERBELEAU, D., *Écouter Israël : une théologie chrétienne en dialogue*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

l'approfondissement de la pensée d'un auteur tel que Berkovits, faisant l'objet d'une redécouverte récente au sein du judaïsme pourrait y contribuer, selon nous.

3. Biographie et œuvre d'E. Berkovits

D'emblée, nous devons signaler l'absence de biographie précise à son sujet. Les éléments à notre disposition restent donc assez fragmentaires.

Eliezer Berkovits est né en 1908 dans la communauté juive d'Oradea⁷⁷ aujourd'hui en Roumanie, et s'est éteint à Jérusalem en 1992⁷⁸. Dès son enfance, il est baigné dans les études traditionnelles juives (formation centrée sur la Bible, le Talmud et la Halakha⁷⁹) qu'il suivra en Hongrie et en Allemagne⁸⁰. À l'âge de 26 ans, il est ordonné rabbin au séminaire « *Hildesheimer*⁸¹ » (École rabbinique) de Berlin. Simultanément, il défend une thèse doctorale en philosophie auprès de l'université de Berlin, portant sur le « Déisme de David Hume » et intitulée : *Hume und der Deismus*⁸². Devenu rabbin de la synagogue Pestalozzi de Berlin, il devient un membre actif du tribunal rabbinique de la ville⁸³.

⁷⁷ Cette ville porte divers noms, dont celui de *Großwardein* ou Nagyavard.

⁷⁸ HAZONY, D., « Eliezer Berkovits », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F. (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol.3, 2007a, p. 438-439.

⁷⁹ Le terme Talmud signifie « étude ». En général, ce mot désigne un corpus d'enseignements comprenant des commentaires et discussions. Le vocable est aussi utilisé dans d'autres sens notamment pour signifier les opinions et enseignements des maîtres et de leurs disciples ; il peut également désigner un corpus d'étude ; il peut encore évoquer un enseignement émanant d'une exégèse biblique. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, op. cit., p. 982- 987, ici p. 982. En ce qui concerne la « Halakha(h) », le terme tire sa racine du verbe « *halakh* » signifiant « marcher ». Il appartient à la « sphère légale » du judaïsme et peut être désigné comme « le chemin à suivre ». Le mot revêt divers sens au fil de l'histoire, allant de la décision rabbinique transmise par les autorités compétentes, en passant par l'opinion admise en cas de situation particulière, ou encore pour indiquer les parties juridiques présentes dans la tradition juive. Dans ce dernier sens, il se distingue de la « *Aggadah* » (se référant aux matériaux non légaux issus de la littérature rabbinique). WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, op. cit., p. 412-419, ici p. 412. Voir aussi JACOBS, L. & DE VRIES, B., « Halakhah », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 251-258. Comme signalé en préface, nous respecterons l'orthographe utilisée dans les citations, mais nous garderons, pour le reste, l'orthographe « Halakha » tout au long de la recherche.

⁸⁰ MEYER, *Croyances rebelles...*, op. cit., p. 238.

⁸¹ Il s'agit d'une institution de grande qualité fondée par le rabbin E. Hildesheimer. GRAFF, G., « Toward an Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinate of Three Hildesheimer Students », *Modern Judaism*, 31, 2, 2011, p. 166-187.

⁸² BERKOVITS, E., *Hume und der Deismus*, Berlin, s.n., 1933. Il examine les questions épistémologiques relatives à la révélation et à la religion naturelle chez D. Hume. HAZONY, D., « Berkovits Eliezer », op. cit., p. 439. Le lien entre la philosophie et la pensée juive étant complexe, nous proposons la lecture suivante : JOSPE, R. et al., « Philosophy, Jewish. », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.galegroup.com/apps/doc/CX2587515718/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=76068d71> (site consulté le 22/03/2018).

⁸³ Pour répondre aux besoins spécifiques rencontrés par la communauté locale, il est amené à devoir légiférer. MEYER, *Croyances rebelles...*, op. cit., p. 238-239.

La montée en puissance du nazisme le contraint à fuir l'Allemagne en 1939, y laissant une partie de sa famille qu'il ne reverra jamais. Comme on l'imagine, ce drame laissera en lui une plaie ouverte jusqu'à la fin de son existence. Avant de quitter l'Allemagne, il publie son premier ouvrage d'introduction aux objectifs et méthodes de la tradition orale, et intitulé : « *Was ist der Talmud?*⁸⁴ » Selon D. Meyer, dans cet ouvrage, Berkovits y met aussi la propagande anti-juive en déroute⁸⁵.

Son exil le conduira successivement en Angleterre (Leeds 1940-1946), en Australie (Sydney 1946-1950) et aux États-Unis où il s'établira jusqu'en 1975. En plus de la fonction de rabbin, il occupe, dès 1958, la chaire de philosophie au *Hebrew Theological Seminary* (HTS) à Skokie (Illinois) où il a aussi été l'un des membres fondateurs de la synagogue « *Or Torah*⁸⁶ ». Il terminera sa carrière de professeur au HTS en 1975⁸⁷. Cette même année il recevra une récompense majeure, celle du *National Jewish Book Award for Modern Jewish Thought & Experience*, pour son ouvrage : « *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism* », dans lequel il formule sa critique de la pensée de Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham Joshua Heschel et Mordecai Menahem Kaplan⁸⁸.

Retraité, il déménage en 1976 à Jérusalem, accomplissant ainsi son « *aliyah*⁸⁹ » (« montée »). Il y poursuivra ses travaux jusqu'à sa mort en 1992⁹⁰.

⁸⁴ HAZONY, D., « Berkovits Eliezer », *op. cit.*, p. 439.

⁸⁵ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 239.

⁸⁶ Le mot « *Torah* » se traduit par « enseignement » ou « instruction ». WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 1013-1016, ici p. 1013. La synagogue « *Or Torah* » de Skokie, toujours présente dans la ville se caractérise comme une congrégation dans laquelle les femmes sont actives au sein de la vie communautaire. Voir le site suivant : adresse URL : <https://www.ortorah.org/>

⁸⁷ Son séjour aux États-Unis dure donc vingt-cinq ans, soit de 1950 à 1975.

⁸⁸ HAZONY, D., « Berkovits Eliezer », *op. cit.*, p. 439. Concernant F. Rosenzweig, Berkovits, bien que n'étant pas d'accord avec les thèses développées dans son ouvrage *L'Étoile de la rédemption*, ne tarit pas d'éloges à son sujet. Il reconnaît le génie de celui qu'il caractérise comme un homme à l'honnêteté intellectuelle absolue, un grand « *baal t'shuba* » (l'homme du retour à la religion de ses pères) si ce n'est le plus grand et parmi les plus purs des *tzaddikim* (justes, charitables) de sa génération. Voir Berkovits, E., *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York, Ktav Publishing House, 1974, p. 37-67, ici p. 37-38. Pour sa critique des thèses de Rosenzweig, voir en particulier les pages 47-67. Voir aussi ROSENZWEIG, F., *L'Étoile de la rédemption* (trad. par A. DERCZANSKI et J.-L. SCHLEGEL), Paris, Éditions du Seuil, 2003.

⁸⁹ Le mot « *aliyah* » « montée » possède divers sens que nous reprenons brièvement. Il peut signifier l'immigration vers Israël. Il peut aussi renvoyer vers « la montée à l'occasion d'une fête » célébrée à Jérusalem, ou encore la « montée pour la lecture de la Torah » lors d'un service religieux à la synagogue. Il peut enfin évoquer l'assomption de personnages bibliques tels que Hénoch ou Élie. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 40.

⁹⁰ DUBKIN, P., « Eliezer Berkovits: Great Jewish Thinker », *The Chicago Jewish News*, Février 25, 2011.

Berkovits se révèle comme un auteur prolifique suscitant des tensions. Ses nombreux déplacements seront souvent liés aux différends rencontrés avec les autorités juives orthodoxes locales (notamment à Leeds)⁹¹. Berkovits écrira dix-neuf ouvrages et plus d'une centaine d'articles⁹² touchant des points très variés et parfois sensibles de la pensée juive⁹³. Ses prises de position lui attireront de sérieux ennuis qui l'ont mené près de l'excommunication⁹⁴. En effet, il affiche une réelle volonté d'aller à l'encontre de ce qu'il dénonce comme l'immobilisme des attitudes adoptées par le judaïsme orthodoxe de son temps⁹⁵.

Par ailleurs, l'œuvre de l'auteur s'organise sur une toile de fond précise, celle d'une prise de conscience aiguë d'une importante crise traversée par le judaïsme qu'il souhaite aider avec toutes ses compétences. Dès lors, il va s'affairer sur plusieurs fronts. Nous le voyons tour à tour endosser les fonctions de rabbin, d'enseignant, de polémiste, d'apologiste, de halakhiste, de commentateur ou encore d'exégète biblique. Sur ce point, nous constatons l'absence d'une approche critique (héritée de la critique moderne) des textes bibliques, dans ses travaux⁹⁶.

Les diverses fonctions ainsi assumées conduiront l'auteur à écrire un important volume d'ouvrages et d'articles sur des thèmes extrêmement variés tels que la conversion, l'éducation scolaire ou encore la Shoah. La partie consacrée à la catastrophe est abordée de façon directe principalement dans trois principaux ouvrages : *Faith After the Holocaust*, paru en 1973, puis l'ouvrage qui devait le compléter par une série

⁹¹ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 240.

⁹² En dépit du grand travail de D. Hazony, une bibliographie complète regroupant toutes ses œuvres incluant la totalité de ses articles n'existe pas à ce jour.

⁹³ D. Hazony mentionne notamment des thèmes comme : le rabbinat, l'assimilation, le sionisme, le statut des femmes, l'antisémitisme dans la pensée chrétienne occidentale et la Shoah. HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 2.

⁹⁴ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 240. À propos de l'excommunication, il s'agit d'une punition décrétée par une cour de justice rabbinique (*bet din*), à l'encontre de personnes ayant violé gravement les commandements ou manquant de se conformer aux décrets du rabbinat local. L'excommunication connaît des degrés, surtout durant l'époque du Talmud, allant du blâme (*nezifah*), jusqu'à l'anathème (*herem*). WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 349-350, ici p. 349.

⁹⁵ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 240. Selon lui, rien ne justifie une telle sclérose face à la tradition. Au contraire, à ses yeux, une pareille attitude représente plutôt une menace pour la survie du judaïsme.

⁹⁶ L'auteur s'inscrit dans l'héritage de l'orthodoxie juive et ses approches, grilles de lecture et catégories qui lui sont propres. Dans cette logique le livre d'Isaïe, par exemple, forme un tout rédigé par le prophète lui-même. Il en va de même pour l'ensemble du travail de l'auteur sur les textes bibliques. Le livre de Job qui alimentera les propos de l'auteur face à la Shoah suit également cette ligne de lecture. Voir HUMMEL H. D. & SPERLING D. S. (2^e éd.), « Bible. Bible Research and Criticism », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 3, p. 648-655, ici p. 649-650. Voir aussi GELLMAN, J. I., « Wellhausen and the Hasidim », *Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 26, 2, 2006, p. 193-207.

de témoignages : *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps*. Ce dernier sera rédigé en 1979. Un troisième ouvrage s'intercale entre les deux précédents : *Crisis and Faith*, paru en 1975. À ces principaux textes, nous pourrions aussi ajouter ses réflexions sur le « Dieu caché » dans les ouvrages : *Man and God: Studies in Biblical Theology* ainsi que : *God, Man, and History : A Jewish Interpretation*. Ce dernier constitue son ouvrage théologique majeur livrant le cœur de sa compréhension du judaïsme⁹⁷.

Ses contributions sur la Shoah le rendront plus visible et connu. Des écrits existent déjà sur la théologie de l'après-Shoah et atteignent même un sommet au moment où Berkovits intervient par ses apports⁹⁸. Mais ces derniers vont emprunter une toute autre orientation⁹⁹.

Ne voulant pas déformer les propos de l'auteur, il nous semble important de signaler que la proportion des textes écrits par Berkovits en rapport avec la Shoah, et plus particulièrement au sujet du « Dieu caché » face à cette catastrophe, reste mineure au regard de l'ensemble de son œuvre. Cependant nous constatons, à l'instar de D. Meyer et d'autres, que c'est précisément à partir de ce drame que Berkovits semble développer tout son travail. Le judaïsme ayant survécu au désastre des camps nazis, il se déploie désormais en de nouvelles formes rendues possibles avec le surgissement inattendu du nouvel État d'Israël. Dans ce contexte, même si le discours de Berkovits sur le « Dieu caché » semble proportionnellement restreint en quantité, il ne l'est pas du tout en qualité. Au contraire, la dissimulation divine en regard de la Shoah semble déterminer la compréhension et l'avenir même du judaïsme, d'après lui. C'est ce que nous tenterons d'explorer ultérieurement.

Après ce parcours nous ayant mené à travers quelques repères de l'existence et de l'œuvre de l'auteur, il convient de nous focaliser sur l'état des recherches concernant Berkovits.

⁹⁷ D. Hazony parle de cet ouvrage comme livrant le « cœur de sa philosophie du judaïsme ». HAZONY, D., « Berkovits Eliezer », *op. cit.*, p. 438.

⁹⁸ Les auteurs tels qu'I. Maybaum (1965), R. Rubenstein (1966), et autre E. Fackenheim (1968) avaient déjà pris la plume sur ce sujet sensible.

⁹⁹ HAZONY, D., « The Man Who Saved God from the Holocaust », *op. cit.*, p. 56 (désormais cité HAZONY, « The Man... »).

3.1 De l'ombre à la redécouverte : état des recherches

L'auteur n'a pas connu le succès d'autres penseurs qui lui étaient contemporains, comme cela fut le cas pour R. Rubenstein et E. Fackenheim, même si ses travaux, particulièrement ceux portant sur la Shoah, ont connu un certain rayonnement jusqu'en Europe¹⁰⁰.

Ce n'est qu'assez récemment que Berkovits a été redécouvert et que ses écrits ont été réédités et partiellement traduits¹⁰¹. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce manque de visibilité de l'auteur dans le panorama intellectuel de son temps¹⁰². Il y a notamment les déplacements qui ont jalonné son existence, joints à l'absence du support d'une maison d'édition bénéficiant de moyens importants ou d'une université au rayonnement intellectuel majeur¹⁰³.

D'autres raisons peuvent être invoquées comme le souci de fidélité de Berkovits à l'égard de sa tradition orthodoxe ainsi que son langage et son style se voulant intentionnellement moins érudits. Il apparaîtra dès lors moins philosophique et académique pour certains. Il faut aussi mentionner la minorité constituée par les Juifs orthodoxes dans l'ensemble du judaïsme aux États-Unis¹⁰⁴, conjugué au fait que Berkovits soit resté à l'écart des grands centres intellectuels juifs américains, particulièrement de New York¹⁰⁵.

Malgré ces constats, D. Hazony rappelle que les écrits de Berkovits étaient connus par bon nombre de rabbins et penseurs issus de l'ensemble des sensibilités de la

¹⁰⁰ FREUND, J. A., « Fragen zur religiösen Situation des gegenwärtigen Judentums », s.l.n.d., p. 345-348. L'auteur écrit au sujet de Berkovits et de son ouvrage : *Faith After the Holocaust*, New York, Ktav Publishing House, 1973.

¹⁰¹ La contribution de D. Hazony est très importante dans cette redécouverte. Dans son ouvrage daté de 2011, D. Meyer précise que ce n'est que tout récemment qu'une version hébraïque de ses textes a vu le jour. Il ajoute qu'aucun texte n'a encore été traduit en français. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 235.

¹⁰² BERKOVITS, E., *God, Man and History*, HAZONY, D., (éd.), 2^e éd., Jerusalem, Shalem Press, 2007, p. vii-viii ; voir aussi MEYER, *Croyances rebelles...* *op. cit.*, p. 235- 238.

¹⁰³ BERKOVITS, E., *God, Man and History*, *op. cit.*, p. vii (désormais cité : BERKOVITS, *God, Man...*).

¹⁰⁴ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 537-540, ici p. 538-539. Voir aussi KATZBURG, N. *et al.*, « Orthodoxy », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd, Vol. 15, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, p. 493-500, et KASPI, A., *Les Juifs américains*, Paris, Plon, 2008.

¹⁰⁵ DUBKIN, P., « Eliezer Berkovits: Great Jewish Thinker », *The Chicago Jewish News*, Février 25, 2011.

communauté juive de son temps¹⁰⁶. La contribution de l'auteur à la réflexion théologique devant la Shoah lui ayant donné l'occasion de se faire encore mieux connaître.

Depuis une dizaine d'années, le professeur du HTS fait l'objet d'une redécouverte dans un cercle allant bien au-delà de sa propre tradition orthodoxe. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner les articles, la création (en 2003) du *Shalem Center's Eliezer Berkovits Institute for Jewish Thought*¹⁰⁷ en Israël et le colloque qui lui a été consacré¹⁰⁸.

Cette redécouverte se réalise en plusieurs phases. Il y a premièrement l'important travail réalisé par D. Hazony qui a travaillé à la réédition d'ouvrages de Berkovits. Il publie en 2002 une anthologie intitulée « *Essential Essays on Judaism*¹⁰⁹ », qui peut être considérée comme une introduction à l'œuvre du penseur et aux défis qu'il pose. En 2004, D. Hazony édite le livre clé de Berkovits intitulé : « *God, Man and History* ». Ce dernier ouvrage offre une synthèse de sa pensée, articulant les trois domaines de la théologie, de l'éthique et du politique¹¹⁰.

Ensuite, la redécouverte de Berkovits passe par une thèse de doctorat qui lui est consacrée et réalisée par le même D. Hazony. Cette dernière se complète de plusieurs articles et ouvrages du même auteur. La thèse de 2011 intitulée « *Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits* » met en relief la dimension éthique présente dans la pensée de Berkovits. Dans la même ligne, nous pouvons mentionner un

¹⁰⁶ À titre d'exemple, dès 1974, S. T. Katz énonçait, dans sa critique de l'ouvrage de Berkovits intitulé « *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism* », les remarques suivantes : 1° Une approche quasi constamment négative à l'égard des sujets abordés comportant une argumentation parfois insuffisante ; 2° Une utilisation de sources jugées inacceptables philosophiquement ; 3° La perspective empruntée par Berkovits se positionnant à partir d'une « optique rabbinique normative ». KATZ, S.T., « Eliezer Berkovits and the Modern Jewish Philosophy », *Tradition*, 17, 1, 1977, p. 92-138, ici p. 92-96.

¹⁰⁷ Adresse URL : <https://web.archive.org/web/20110728093047/http://www.shalem.org.il/Program-Description/The-Eliezer-Berkovits-Institute-for-Jewish-Thought.html> (site consulté le 10/02/15). Le site de l'Institut ne nous semble pas être mis à jour.

¹⁰⁸ Rappelons que D. Hazony, proche de l'orthodoxie juive moderne lui a consacré sa thèse de doctorat auprès de l'université hébraïque de Jérusalem. Le rabbin Ellenson, responsable émérite du *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion* (issu du judaïsme libéral), voir : adresse URL : <http://huc.edu/directory/david-ellenson> (site consulté le 16/07/15), se montre très respectueux et même élogieux à son égard. Il en va de même pour les auteurs suivants apparentés au judaïsme non orthodoxe tels que J. Stern, Z. Garber, M. A. Krell, S. T. Katz (même si ce dernier peut se montrer très critique). Nous pouvons encore ajouter D. Meyer qui a été le rabbin de la synagogue libérale de Bruxelles (Forest) et qui l'a fait connaître dans la sphère francophone.

¹⁰⁹ HAZONY, D., (éd.), *Essential Essays on Judaism. Eliezer Berkovits*, 3^e éd., Jerusalem, Shalem Press, 2007c.

¹¹⁰ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. viii, xi. Cette nouvelle édition que nous utiliserons dans cette recherche ne comprend pas le sous-titre « A Jewish Interpretation » et est préfacée par D. Hazony.

autre article : « Eliezer Berkovits and the Revival of Jewish Moral Thought¹¹¹ ». D'autres textes du même auteur explorent sa dimension politique¹¹² ainsi que sa réponse devant la Shoah comme son ouvrage intitulé : *Theodicy and Responsibility : Eliezer Berkovits's Response to the Holocaust*, paru en 2012¹¹³. D. Hazony s'affirme comme une référence au sujet de Berkovits. C'est encore lui qui rédigera l'article consacré au penseur dans la seconde édition de l'*Encyclopaedia Judaica*¹¹⁴.

Simultanément à la thèse et aux travaux de D. Hazony, D. Meyer devait publier en 2011 son livre : « *Croyances rebelles : Fackenheim, Rubenstein et Berkovits : théologies juives et survie du peuple juif au crépuscule de la Shoah* ». En ce qui nous concerne, cet ouvrage se veut incontournable puisqu'il allait nous introduire personnellement aux travaux de Berkovits.

La redécouverte du penseur du HTS prend aussi la forme académique officielle d'un colloque qui lui est consacré le 6 mars 2011 aux États-Unis¹¹⁵. Ce dernier, suggéré par trois anciens étudiants de Berkovits, est organisé conjointement par le *Center for Jewish Studies of the University of Chicago* et le *Spertus Institute of Chicago*. Le colloque a été intitulé : *A Jewish Theologian in Chicago: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits*¹¹⁶. Deux ans plus tard, les principaux actes du colloque sont publiés dans la revue : *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*¹¹⁷. Cette dernière publication permettra la diffusion renouvelée et accrue de l'ensemble de la pensée de Berkovits¹¹⁸.

Parmi les intervenants du panel, nous trouvons des personnalités telles que J. Stern, qui occupe les fonctions de professeur de philosophie au *W. H. Colvin* et de directeur au *Chicago Center for Jewish Studies (The University of Chicago)*¹¹⁹. J. Stern

¹¹¹ HAZONY, D., « Eliezer Berkovits and the Revival of Jewish Moral Thought », *Azure*, 11, 2001, p. 23-65.

¹¹² *Ibid.*, p. 87-119.

¹¹³ HAZONY, D., *Theodicy and Responsibility. Eliezer Berkovits' Response to the Holocaust*, Jerusalem, Shalem Press, 2012.

¹¹⁴ HAZONY, D., « Berkovits Eliezer », *op. cit.*, p. 438-439.

¹¹⁵ About the Berkovits Symposium, *A Jewish Theologian in Chicago: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits*. Adresse URL : <https://lucian.uchicago.edu/blogs/eliezer-berkovits-conference/> (site consulté le 15/05/2015).

¹¹⁶ STERN, J., « Introduction: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 1-3.

¹¹⁷ Au sujet de la revue *Shofar*, voir adresse URL : <https://docs.lib.purdue.edu/shofar/>

¹¹⁸ Pour l'ensemble des actes du colloque, ceux-ci sont repris dans : *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013. Notons que certains participants n'ont pas pu transmettre leurs écrits, tandis que d'autres y apporteront leurs contributions sans avoir pris la parole en mars 2011.

¹¹⁹ Pour de plus amples informations sur J. Stern, adresse URL : <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/stern.html>

introduit sa publication en s'interrogeant sur les principaux thèmes apparaissant dans la pensée de Berkovits. Il rappelle qu'en dépit de la présence d'articles consacrés au professeur du HTS durant les quarante dernières années, cette publication récente de *Shofar* se révèle suivant ses termes comme : « La première collection d'essais critiques à être imprimés sur sa pensée halakhique, philosophique et théologique¹²⁰. »

Ainsi, le judaïsme américain redécouvre en la personne de Berkovits un penseur considéré comme remarquable et dont la réflexion est analysée pour sa pertinence tant dans les sphères halakhique, philosophique que théologique. Les intervenants du colloque travailleront sur ces divers axes. Parmi eux, J. Cope-Yossef¹²¹ y apportera ses compétences en qualité de lectrice de Talmud et de Loi juive¹²². Nous trouvons aussi l'intervention de M. Shapiro qui occupe la chaire Weinberg auprès du centre : *Weinberg Judaic Studies Institute (University of Scranton)*¹²³. Ce dernier interroge la vision halakhique de Berkovits afin d'en discerner des éléments significatifs pour notre époque¹²⁴.

Le panel voit encore D. Shatz, professeur de philosophie auprès de la *Yeshiva University* de New York, qui pose la question de la priorité de l'éthique chez le penseur¹²⁵. Nous retrouvons D. Hazony qui interroge le lien entre Berkovits et la réflexion sur la Shoah¹²⁶. Il faut également relever l'intervention d'une personnalité majeure dans le judaïsme américain réformé¹²⁷ en la personne de D. Ellenson, président du *Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion*, qui se focalise sur la question de la conversion dans l'œuvre de Berkovits¹²⁸.

Parmi les personnes non présentes au colloque en tant qu'intervenantes et qui ont cependant joint leur contribution rédactionnelle aux actes, il y a la petite-fille de

¹²⁰ « The first collection of critical essays to appear in print on his halakhic, philosophical and theological thought. » STERN, J., « Introduction: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits », *op. cit.*, p. 3.

¹²¹ J. Cope-Yossef est directrice du « *Advance Talmudic Institute for Women of Matan Women's Institute for Torah Studies* » de Jérusalem.

¹²² J. Cope-Yossef n'a pas pu transmettre de texte pour la publication de la revue *Shofar*.

¹²³ Précisons que l'université de *Scranton* s'inscrit dans la spiritualité ignacienne. Adresse URL : <http://www.scranton.edu/academics/provost/judaic-studies/>.

¹²⁴ SHAPIRO, M., « Rabbi Eliezer Berkovit's Halakic Vision for the Modern Age », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013 p. 13-36.

¹²⁵ SHATZ, D., « Berkovits and the Priority of the Ethical », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 85-102.

¹²⁶ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 54-73.

¹²⁷ MYERS, D. N., « Ellenson, David Harry », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 6, 2007, p. 360. Pour un aperçu du judaïsme réformé : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 540-545.

¹²⁸ ELLENSON, D., « Eliezer Berkovits on Conversion: An Inclusive Orthodox Approach », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 37-53.

Berkovits lui-même, Rahel Berkovits, qui interroge le statut des femmes dans la réflexion de son grand-père¹²⁹. Enfin, il faut mentionner Z. Garber¹³⁰, qui réfléchit sur la théologie de la Shoah en Amérique ainsi que sur les premiers efforts de dialogue et de coopération entre les communautés juives et chrétiennes¹³¹.

Ces divers travaux ont mis en évidence le fait que Berkovits peut être perçu comme un penseur d'envergure qui, même s'il est longtemps resté inconnu, n'en reste pas moins fin et pertinent dans ses analyses. Pour d'autres, la redécouverte de l'œuvre de l'auteur donne lieu à des constatations plus critiques¹³². D'autres encore rappellent que Berkovits fut l'un des premiers rabbins orthodoxes à avoir bâti des ponts vers les congrégations non orthodoxes américaines¹³³. Plusieurs soulignent son invitation au dialogue et au compromis au sein du judaïsme¹³⁴, ce qui a été apprécié dans les autres sensibilités de la foi juive¹³⁵. Par ailleurs, selon J. Stern, l'intérêt du professeur du HTS pour la recherche de l'unité du peuple juif demeure honorable et n'est pas resté sans lendemain¹³⁶.

L'analyse actuelle de la pensée de Berkovits nous permet d'aboutir au constat suivant. Cette dernière est bien plus complexe qu'elle ne le paraît. Elle demeure habitée par une réelle tension. Sa réflexion semble alterner entre la réceptivité et la suspicion notamment à l'égard de la modernité et de l'orthodoxie¹³⁷. D. Meyer rappelle, quant à lui, que les considérations de Berkovits ont longtemps été lues de façon trop réductrice¹³⁸.

¹²⁹ BERKOVITS, R., « Torat Hayyim: The Status of Women in the Thought of Eliezer Berkovits », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 4-15.

¹³⁰ Z. Garber est professeur émérite de la chaire de « *Jewish Studies and Philosophy* » auprès du Los Angeles Valley College.

¹³¹ GARBER, Z., « Shoah Theology in America: First Responses and Interfaith Statement », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 74-84. Voir aussi STERN, J., « Introduction: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits », *op. cit.*, p. 2.

¹³² Nous y reviendrons dans la partie consacrée aux débats internes au judaïsme en rapport avec l'œuvre de Berkovits. Toutefois, nous pouvons déjà mentionner les remarques suivantes : 1° Des concepts qui demeurent mal expliqués, souffrant d'un manque de clarté. 2° Divers points de sa pensée manquant d'une certaine harmonisation interne. 3° La confusion présente dans les concepts utilisés donnant jour à une forme de tension permanente dans son œuvre. ROSENAK, A., « Rabbi Eliezer Berkovits: Halakhah and Modern Orthodoxy », in : *Ukrainian Orientalistics: Special Issues on Jewish Studies*, CHERNOIVANENKO, V., (éd.), Kyiv-Mohyla Academy, 2011, p. 73-111, ici p. 80 – 81.

¹³³ STERN, J., « Introduction: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits », *op. cit.*, p. 1.

¹³⁴ L'invitation au dialogue et au compromis porte notamment sur les questions relatives à la conversion.

¹³⁵ Tout particulièrement dans les milieux du judaïsme réformé ou encore conservateur. ELLENSON, D., « Eliezer Berkovits on Conversion: An Inclusive Orthodox Approach », *op. cit.*, p. 41, 44, 46, 49.

¹³⁶ STERN, J., « Introduction: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits », *op. cit.*, p. 2.

¹³⁷ SHATZ, D., « Berkovits and the Priority of the Ethical », *op. cit.*, p. 86.

¹³⁸ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 68.

Ces diverses observations sont révélatrices de l'intérêt porté à l'égard de ce penseur, même si nous n'avons rencontré qu'une seule thèse qui lui est consacrée. J. Stern relève que ce regain d'attention se focalise principalement en Israël et aux États-Unis. Il précise également que des textes de l'auteur sont désormais traduits pour la première fois en hébreu, anglais, français et russe¹³⁹.

En conclusion de ce point, il apparaît que l'ensemble des parutions portant sur Berkovits, associé à l'important colloque de 2011 et à la publication de ses actes en 2013, nous offrent un meilleur aperçu des principaux axes de la recherche actuelle qui lui est consacrée. Nous remarquons que ces travaux portent sur des introductions aux grands thèmes de sa réflexion incluant ses contributions au registre de la théologie de l'après-Shoah. Mais l'essentiel de cette redécouverte s'effectue ailleurs, principalement en direction de ses travaux halakhiques, traitant du statut de la femme dans le judaïsme, le problème suscité par les *Agounot*¹⁴⁰ (femmes abandonnées), les questions relatives à la conversion et les interrogations portant sur l'éthique ou encore sa vision politique.

Le rabbin D. Meyer constate qu'en dépit de cette redécouverte, Berkovits reste peu cité et étudié sur les autres plans, y compris sur celui de la théologie. Concernant la théologie juive de l'après-Shoah, D. Meyer reconnaît avec tristesse que la finesse de l'approche de Berkovits ainsi que la grande sensibilité de son analyse ne sont pas assez étudiées ou transmises¹⁴¹.

Par conséquent, l'état de nos recherches nous oriente vers la conclusion suivante : à l'heure actuelle, aucun travail n'a véritablement fait le lien entre un approfondissement de sa pensée au sujet du « Dieu caché » devant la Shoah et une perspective dialogale chrétienne pour laquelle il n'avait pas de sympathie. Après le passage de l'ombre à la découverte que nous avons relevé, c'est précisément en direction de

¹³⁹ STERN, J., « Introduction: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits », *op. cit.*, p. 2. Parmi les textes en français, nous pouvons citer les parties de *Faith After the Holocaust* traduites par D. Meyer. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 244-291.

¹⁴⁰ « *Agounah* », désigne une femme abandonnée ou séparée. Dans la loi juive, ce terme s'applique à une femme « enchaînée » à son mari, sans possibilité de se remarier incluant des situations où l'époux ne peut remettre un acte de divorce (*get*), pour des raisons mentales, ou qu'il ait disparu sans que l'on puisse établir un acte de décès. La situation de l'*Agounah* constitue un important problème halakhique. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 29-30. Voir aussi SCHERESCHEWSKY, B. Z., & MENACHEM, E., « Agunah », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 1, 2007, p. 510-520.

¹⁴¹ Ces propos sont issus d'un échange de courriels avec D. Meyer datant du 16 mars 2018.

ce champ de recherche ouvert que nous voulons approfondir notre enquête en nous penchant, dans l'immédiat, sur quelques particularités observées chez Berkovits.

3.2 Comprendre l'œuvre de Berkovits

En vue de bien appréhender les considérations de l'auteur, il nous paraît essentiel de nous focaliser sur ses objectifs, sur les méthodes empruntées pour les atteindre, sur les influences subies et enfin sur la dimension polémique de son œuvre.

3.2.1 Objectifs et méthodes de l'auteur

Parmi les objectifs poursuivis par le penseur, nous observons initialement le fait qu'il souhaite fonder une philosophie du judaïsme fidèle à la tradition orthodoxe qui est la sienne¹⁴². Berkovits est simultanément conscient de la position difficile occupée par le judaïsme au sein de la modernité et convaincu du potentiel inépuisable de la foi juive. Cette conviction lui permet de travailler à la concrétisation de cet objectif personnel majeur avec une sérénité manifeste¹⁴³.

De plus et dans la logique de ce qui précède, Berkovits vise l'actualisation de la foi juive qui s'accompagne d'un travail qui peut sembler décourageant, mais qui, selon ses propos, se veut inspirant. Il écrit :

¹⁴² HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 24 – 25.

¹⁴³ D. Meyer mentionne également cette sérénité qui émane des propos de Berkovits en dépit du fait que ces derniers restent habités par une réelle tension. Le rabbin D. Meyer situe le cœur de cette quiétude dans la conviction du penseur du HTS en l'immortalité du judaïsme et du peuple juif. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 236-237.

Nous devons travailler dur pour faire du judaïsme une philosophie de vie significative au sein du climat intellectuel de notre époque. Nous devons prouver qu'il constitue une forme de vie importante qui tient dûment compte des difficultés morales de notre époque. Nous devons le doter de la capacité d'articuler la vérité de Dieu en lien avec les questions vitales de l'existence humaine actuelle. Si, au fur et à mesure que nous développons notre propre position dans les domaines intellectuels, éthiques, théologiques et religieux de l'activité humaine du XX^e siècle, nous trouvons d'autres religions à nos côtés, tant mieux. Dans le cas contraire, nous ne devons pas nous en préoccuper. Une tâche impressionnante nous attend. Un travail acharné, stimulant et exigeant, doit être effectué sur l'interprétation du judaïsme et sa mise en œuvre dans cette nouvelle ère. Nous avons toutes les raisons de continuer avec foi et confiance dans notre voie¹⁴⁴.

Pour Berkovits, il s'agit donc de faire du judaïsme, une philosophie de vie pertinente et actuelle. L'auteur perçoit le judaïsme comme possédant toutes les potentialités pour poursuivre seul sa route, si nécessaire. Le dialogue interreligieux ne figure pas parmi ses objectifs principaux. Mais comme nous le verrons, nous ne pouvons nous arrêter à ce seul constat¹⁴⁵.

La citation souligne un autre objectif de l'auteur qui vise la redécouverte de la richesse de la foi juive, oubliée par ses contemporains. La foi juive reste pour toujours capable de répondre à toutes les attentes humaines, à condition « d'articuler la vérité de Dieu¹⁴⁶ » à l'existence. Le programme de travail de Berkovits se voit ainsi inauguré.

Nous pouvons encore mentionner la finalité de la recherche de l'unité au sein de la communauté juive, tout en maintenant une attitude critique, n'excluant pas la fidélité aux traditions biblique et rabbinique¹⁴⁷. Les buts ainsi poursuivis par Berkovits

¹⁴⁴ « We have to work hard to make Judaism a significant philosophy of life in the intellectual climate of our age. We have to prove it to be a significant form of living which takes due cognizance of the moral predicaments of our days. We must equip it with the ability to articulate the truth of God in relationship to the vital issues of present-day human existence. If, as we develop our own position in the intellectual, ethical, theological and religious realms of twentieth –century human endeavor, we find other religions working beside us, all the better. If not, we shall not be concerned. An awe-inspiring task lies ahead of us. Hard work, challenging and exacting, is to be done on the interpretation of Judaism and its implementation in this new era. We have every reason to continue with faith and confidence in our path. » BERKOVITS, E., *Faith After the Holocaust*, *op. cit.*, p. 49 (désormais cité : BERKOVITS, *Faith...*).

¹⁴⁵ Il nous semble intéressant, même à ce stade, de noter que nonobstant les propos antialogaux que nous rencontrons chez l'auteur, la démarche qu'il propose n'exclut pas définitivement toute démarche dialogale.

¹⁴⁶ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁷ La démarche critique de Berkovits interrogera jusqu'aux limites du cadre de sa tradition, mais il ne remettra jamais en cause la pratique de la Halakha ni les principes de la vie juive. Ce fait le fera apparaître comme un des initiateurs de l'orthodoxie libérale ouvrant la voie à d'autres rabbins et penseurs tels que : D. Hartman, I. Greenberg. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 241, 243.

révèlent un travail de réflexion considérable au sujet de la foi, accompli dans le cadre du judaïsme, sans toutefois aboutir à une érudition sèche¹⁴⁸.

Pour parvenir aux objectifs précités, l'auteur emprunte une voie inspirée de Judah Halevi¹⁴⁹ (1075 env.–1141) soucieuse d'équilibre entre raison et révélation¹⁵⁰. Ce souci d'harmonie marquera la pensée de Berkovits qui positionne, en outre, son travail dans un registre précis, celui de la rencontre entre Dieu et l'humanité¹⁵¹. De plus, Berkovits reconnaissant la légitimité et la richesse de la raison, travaillera et écrira de façon claire et méthodique offrant par cette voie, un accès plus aisé à la lecture¹⁵². En effet, nous observons l'auteur écrire avec clarté, logique, procédant par analyse, illustrant ses propos quand cela s'avère nécessaire et offrant de fréquentes synthèses de ses considérations.

Aussi, conformément aux objectifs poursuivis par Berkovits, il faut mentionner chez lui la mise en œuvre d'une sorte d'apologie de la foi juive accompagnée de méthodes comparatives et argumentatives qui en découlent. Puisque le judaïsme demeure une foi actuelle et pertinente dont le devenir induit des impacts majeurs sur le

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 237.

¹⁴⁹ Judah Halevi (1075 env. – 1141) est un philosophe, médecin, apologiste et poète juif ayant exercé un impact majeur sur le judaïsme médiéval et bien au-delà. Il vécut durant une période où l'enthousiasme de la rédemption était vif dans la communauté juive. Parmi ses œuvres nous trouvons des poèmes, mais aussi un traité philosophique (« Livre des Khazars ») défendant la foi juive. Il y souligne l'aspect unique de la religion juive, encourage la foi de ses coreligionnaires en regard de l'islam et du christianisme. La foi juive a été révélée par Dieu et les Juifs peuvent se rassurer sur leur destin et sur les raisons de persévérer dans leur voie. En tant que véritable peuple de Dieu, leur rôle est de transmettre la connaissance de Dieu à toute l'humanité afin que cette dernière se transforme en se soumettant à la volonté divine. Notons que J. Halevi, âgé de soixante ans quitta sa famille pour se rendre sur la terre des prophètes d'Israël qu'il n'atteindra jamais, puisqu'il mourut vraisemblablement en Égypte. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 1074-1077, ici 1074, 1076. Voir aussi SAENZ-BADILLOS, A. & LASKER, D., J., « Judah Halevi », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 492-501.

¹⁵⁰ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 11. Il s'inscrit aussi dans la tradition philosophique de S. Gaon (882–942) pour l'époque médiévale et de S. R. Hirsch (1815–1889), pour celle des temps modernes. HAZONY, D., « Eliezer Berkovits », *op. cit.*, p. 438. Concernant S. R. Hirsch, nous relevons qu'il est né en Prusse, émigré aux États-Unis et qu'il fut rabbin, philosophe et pionnier du mouvement juif réformé en Allemagne et aux États-Unis. En outre, S. R. Hirsch fait partie de la génération des rabbins étant parvenus à réunir les études traditionnelles juives avec des études universitaires. HABERMAN, J. O., « Hirsch, Samuel », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 132-133.

¹⁵¹ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 22. Nous en dirons davantage au point consacré à la rencontre entre Dieu et l'homme, voir *infra*, au point 1.3.2.

¹⁵² D. Hazony évoque les termes « rationalist expository method » pour décrire la méthode de travail de l'auteur. D. HAZONY explique ce constat dans l'avant-propos de l'ouvrage de BERKOVITS, *God Man...*, *op. cit.*, p. viii. Ce choix n'est donc pas le fruit du hasard, mais correspond plutôt à une réaction face à l'urgence d'une crise mondiale vécue par le judaïsme et à laquelle Berkovits souhaite réagir par ses écrits. C'est ce que nous verrons ultérieurement, dans cette introduction. D. Hazony précise encore qu'il utilisait une telle approche pour atteindre le plus large public juif possible, même si cela devait le rendre simultanément plus vulnérable à la critique. Voir *ibid.*, p. viii.

monde, l'auteur va s'efforcer de prouver ses affirmations¹⁵³. Notons que Berkovits donne l'impression d'ignorer les autres spiritualités et religions de son temps. Nous ne pensons pas qu'il s'agit d'un mépris de sa part¹⁵⁴. Il nous semble que son attitude envers ces « autres » découle plutôt de la tâche qu'il s'est assignée. S'il en vient à aborder tel ou tel élément extérieur à la foi juive, c'est pour mieux y revenir et confirmer la vérité de cette dernière. La nature du discours polémique de Berkovits semble procéder des buts qu'il poursuit ainsi que de l'assurance du destin éternel de la foi juive qui l'a habité.

À ce stade, il nous semble que la méthodologie du travail de l'auteur s'enrichit d'une dimension pastorale qui a aussi marqué son parcours existentiel. Ayant fui l'Allemagne nazie pour se retrouver en « exil » à divers endroits du monde, il rencontrera des congrégations juives en proie à des difficultés qui ne lui échapperont pas. Son œuvre, ses objectifs, ses méthodes et son style portent les traces de toutes ces dimensions de son existence. Le professeur du HTS apparaît comme un penseur animé d'une foi profonde et vivante qu'il entend revisiter, défendre et transmettre. Évitant un vocabulaire universitaire trop sec, son discours veut atteindre l'ensemble du judaïsme lui-même.

L'examen des objectifs principaux et des méthodes utilisées par l'auteur pour les atteindre, procédant par analyse, par synthèses, par comparaisons, défendant la foi juive tout en exhortant ses coreligionnaires, nous conduit vers l'observation d'influences distinctives subies et identifiables dans son œuvre.

¹⁵³ Il y parvient en soulignant l'aspect unique du judaïsme, qu'il oppose notamment à la perception très personnelle qu'il se fait de la foi chrétienne. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 237-238. Ce dernier fait rendra les propos de Berkovits très contestables. Nous en aurons un aperçu en abordant les critiques énoncées par l'auteur à l'encontre du christianisme.

¹⁵⁴ Les témoignages de ses proches et amis semblent confirmer cette impression. BERKOVITS, R., « Torat Hayyim: The Status of Women in the Thought of Eliezer Berkovits », *op. cit.*, p. 4-15. Le portrait et les propos qui se dégagent des souvenirs de sa petite-fille semblent aller dans ce sens. Il en va de même du portrait du personnage tel qu'il se perçoit dans l'article annonçant le colloque de 2011 sur le penseur. DUBKIN, P., « Eliezer Berkovits: Great Jewish Thinker », *The Chicago Jewish News*, Février 25, 2011.

3.2.2 Influences sur sa pensée : un penseur orthodoxe de type moderne

En tant que penseur issu de l'orthodoxie juive, Berkovits accorde une grande importance à la tradition dans laquelle il se situe et qu'il souhaite défendre par ses divers talents. Il s'inscrit dans le sillage de sa formation reçue au *Hildesheimer*¹⁵⁵. À la suite de D. Hazony, nous discernons chez Berkovits, trois types d'influences, religieuse, philosophique et une autre plutôt de type psychologique¹⁵⁶.

En rapport à l'influence que nous pourrions qualifier de religieuse, Berkovits se montre parfaitement au courant des sensibilités diverses présentes dans la foi juive depuis les temps reculés jusqu'à son époque. L'auteur perçoit le judaïsme comme suit : Moïse est substitué par les prophètes dont les rabbins ont pris la relève. Il s'agit d'une longue tradition ininterrompue dans laquelle le professeur du HTS s'inscrit pleinement conscient de son rôle, qu'il prend très au sérieux¹⁵⁷.

L'empreinte religieuse de ces maîtres se distingue également sur sa pensée. Cette influence se confirme par le lien qui l'unissait à ses maîtres et plus particulièrement à « son maître » du *Hildesheimer*, le rabbin Yechiel Yakob Weinberg¹⁵⁸ (1885-1966). Berkovits ne manquera pas d'exprimer une profonde reconnaissance à l'égard de celui avec qui il entretiendra une correspondance bien après son passage au séminaire rabbinique que ce dernier dirigea à Berlin¹⁵⁹. L'héritage du maître Y. Y. Weinberg se perçoit, selon D. Hazony, dans son approche particulière de la tradition rabbinique et de la Halakha¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Ce lieu de formation combinant des études talmudiques et doctorales universitaires considère que l'orthodoxie n'est pas incompatible avec la modernité. Ce séminaire rabbinique formait des responsables de communautés soucieux de s'impliquer dans les sociétés modernes tout en demeurant fidèles à la tradition juive. GRAFF, G., « Toward an Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinate of Three Hildesheimer Students », *op. cit.*, p. 166. Voir aussi ELIAV, M. & DEROVAN, D., « Hildesheimer, Azriel », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 103-104.

¹⁵⁶ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 30-39.

¹⁵⁷ HAZONY, D., *Essential Essays on Judaism. Eliezer Berkovits*, *op. cit.*, p. 156-157 (désormais cité HAZONY, *Essential...*).

¹⁵⁸ Le rabbin Y. Y. Weinberg fut un leader de l'orthodoxie juive en Allemagne avant la mise en place de la Shoah. Son autorité halakhique était largement reconnue dans l'orthodoxie, bien au-delà des frontières européennes. HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 30 ; voir aussi HACOEN, M., « Weinberg, Jehiel Jacob », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 20, 2007, p. 717.

¹⁵⁹ Berkovits lui consacra un article émouvant peu après sa mort. Nous y observons l'impact laissé par le rabbin Y. Y. Weinberg sur son élève et disciple. BERKOVITS, E., « Rabbi Yechiel Ya'akov Weinberg, My Teacher and Master », *Tradition*, 8, 2, 1966b, p. 5-14.

¹⁶⁰ D. Hazony note l'importance de la clarté conceptuelle, le recours aux sources juives classiques, le dévouement envers la recherche de la vérité ainsi que des moyens permettant d'apporter d'éventuelles modifications à la Halakha. *Ibid.*, p. 30-31.

D. Hazony, s'étant penché sur les influences subies par Berkovits, signale aussi celles d'autres rabbins ayant agi directement ou indirectement sur sa pensée¹⁶¹. C'est notamment le cas des rabbins Akiva Glasner (1885-1956), Moshe Shmuel Glasner (père, 1856-1924), Abraham Isaac Kook¹⁶² (1865-1935), Hayyim Hirschensohn (1857-1935). Les deux premiers semblent lui avoir transmis une perception de la loi orale qui permettrait des modifications au sein de la foi juive. Le rabbin A. I. Kook lui aurait indirectement transmis (notamment par son maître Y. Y. Weinberg) sa lecture du sionisme, tandis que le rabbin H. Hirschensohn lui aurait fait prendre conscience de l'important écart subsistant entre la Torah et la réalité de la vie elle-même, ainsi que des moyens de les rapprocher. La pensée de H. Hirschensohn encouragera Berkovits à entreprendre une lecture dynamique de la Halakha¹⁶³.

L'influence religieuse mise à jour se complète d'une empreinte de type philosophique. Sur ce point également, Berkovits reconnaît l'immense travail réalisé par les nombreux penseurs qui l'ont précédé. Parmi eux, il cite plusieurs « géants » de l'époque médiévale que sont Saadia Gaon¹⁶⁴ (882-942), Moïse Maïmonide¹⁶⁵ (1138-1204) et J. Halevi. C'est de ce dernier qu'il se veut le plus proche. En effet, J. Halevi, est le penseur dont Berkovits précise à plusieurs reprises être le disciple. Son influence se décèle sur divers plans. Outre la recherche d'équilibre entre la raison et la foi, il se discerne la dimension apologétique de ce dernier, mais aussi la conviction que la foi juive permet à l'être humain de se rapprocher de Dieu tout en répondant à ses besoins¹⁶⁶.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 31-36.

¹⁶² Le rabbin A. I. Kook fait partie de la sensibilité juive orthodoxe et est considéré comme un pionnier du sionisme religieux moderne. Précisons que le rabbin A. I. Kook émigra en Palestine en 1904 pour devenir le grand rabbin de Jaffa. Il deviendra en 1919 le grand rabbin ashkénaze de Jérusalem avant d'être élu grand rabbin ashkénaze de Palestine en 1921. À cette même date, il fonde une école talmudique à Jérusalem favorable au sionisme tout en demeurant universelle dans son programme d'études et dans sa perspective globale. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 565-566, ici p. 566. Voir aussi SHALOM C., « Eliezer Berkovits's Challenge to Contemporary Orthodoxy », *The Torah u-Mada Journal*, *op. cit.*, p. 204, 207. Ici, C. SHALOM souligne une similitude entre les idées sionistes de Berkovits et celles du penseur et rabbin A. I. Kook (1865-1935).

¹⁶³ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 35-36.

¹⁶⁴ Saadia (Ben Yosef) Gaon fut un penseur et un responsable incontournable du judaïsme babylonien de son temps. Il fut aussi une autorité scientifique reconnue. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 889-891. Notons que le terme « gaon » désigne un titre honorifique donné aux responsables d'académies babyloniennes à l'époque posttalmudique du 6^e au 9^e siècle E. C. Voir WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 387-389, ici p. 387.

¹⁶⁵ RABINOWITZ, L.I. *et al.*, « Maimonides, Moses », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 13, 2007, p. 381-397.

¹⁶⁶ BERKOVITS, E., « An Integrated Jewish World View », *Tradition*, 5, 1, 1962a, p. 5-17, ici p. 10, voir aussi WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 1076.

En rapport avec sa recherche doctorale, les influences philosophiques sont réelles, mais moins visibles, selon D. Hazony. Ce dernier décèle l'influence de son directeur de thèse de l'époque, Heinrich Maier (1867-1933), qui était fortement marqué par le néo-kantisme¹⁶⁷ et expert de Hermann Cohen¹⁶⁸ (1842-1918). D. Hazony explique qu'en dépit du fait que Berkovits ne cite pas directement H. Cohen, l'impact exercé par sa pensée aura fortement motivé la rédaction de la thèse¹⁶⁹.

Comme le signale S. Nordmann, ce dernier penseur affiche une particularité dans le contexte de son époque. Avec J. Darmesteter (1849-1894), en France, H. Cohen apparaît en Allemagne comme un penseur incontournable à plus d'un titre. Outre le travail qu'il opère au sujet de Kant, à Marburg¹⁷⁰, H. Cohen est un penseur qui exprime « cet idéal de synthèse, de symbiose, entre judaïsme et modernité. L'idée d'une affinité exceptionnelle entre l'esprit du judaïsme et une modernité qui s'incarne particulièrement, cette fois, dans l'esprit allemand [...]»¹⁷¹. Cette perspective lumineuse connaîtra deux moments d'obscurité majeure, nous rappelle S. Nordmann.

La première renvoie à la génération suivante (de l'après 1850) chez des penseurs tels que Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1965), Gershom Scholem (1897-1982) qui constatent une sorte d'affadissement du judaïsme en Allemagne. En France l'assombrissement viendra avec l'affaire Dreyfus. Le second obscurcissement viendra avec les persécutions antisémites et la montée en puissance du nazisme¹⁷². Berkovits appartient aux générations qui entreprennent un retour vers les sources du judaïsme soucieuses de lui redonner toute sa vigueur perdue par les

¹⁶⁷ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 37. Voir également WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 226-227 ; ainsi que HYMAN, A., « Philosophy, Jewish. I. Israeli – M. Buber », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 16, 2007, p. 80-98, ici les p. 96-97.

¹⁶⁸ H. Cohen est un penseur allemand d'origine juive qui entreprit des études rabbiniques au séminaire théologique juif de Breslau avant de se diriger vers la philosophie. Il enseignera auprès de l'université de Marburg en effectuant d'importants travaux sur l'œuvre d'E. Kant. BERGMAN, S. H. & AMIR, Y., « Cohen, Hermann », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587504419/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=1898762e> (site consulté le 15/03/2018), ici p. 18.

¹⁶⁹ D. Hazony précise que l'ouvrage de H. Cohen : *Religion de la raison : tirée des sources du judaïsme*, dans lequel le judaïsme occupe une place fondamentale, aura exercé un effet de motivation sur le jeune Berkovits rédigeant une thèse sur D. Hume à Berlin dans laquelle il explore les implications du rejet effectué par D. Hume à l'égard de la religion. HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 11, 37. Voir COHEN, H., *Religion de la raison : tirée des sources du judaïsme* (trad. de l'allemand par M. DE LAUNAY et A. LAGNY), Paris, PUF, 1994.

¹⁷⁰ Voir BERGMAN, S. H. & AMIR, Y., « Cohen, Hermann », *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁷¹ NORDMANN, S., « De la *Haskala* à l'école juive de Paris : les Lumières juives à l'épreuve de l'émancipation », *Le Télémaque*, 52, 2, 2017, p. 67-78, ici p. 69.

¹⁷² *Ibid.*, p. 69-70.

effets de l'assimilation. Ce mouvement de retour est accentué par son appartenance à l'orthodoxie juive considérant l'assimilation de la communauté juive comme un piège à éviter. Berkovits exprimera donc une réelle prise de distance à l'égard de H. Cohen¹⁷³ ainsi que d'autres penseurs juifs contemporains. Il exprimera clairement son avis sur ces derniers dans son ouvrage primé de 1974, intitulé : *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*¹⁷⁴.

Enfin, une autre influence de type psychologique est mise en lumière par D. Hazony. Il s'agit de Wolfgang Köhler (1887–1967), qui reste un personnage majeur dans l'élaboration du courant psychologique nommé « psychologie de la forme¹⁷⁵ ». L'empreinte de W. Köhler ayant été son professeur à l'université de Berlin¹⁷⁶, serait perceptible dans le langage utilisé par Berkovits pour évoquer la rencontre entre Dieu et l'être humain, elle-même marquée par le profond souci de soutenir et de prendre soin de l'autre¹⁷⁷.

Le parcours des diverses influences ainsi discernées nous amène à considérer le côté polémique de l'auteur. En effet, nous l'observons réagir contre sa tradition, contre la théologie juive de l'après-Shoah, ou encore contre la foi chrétienne et l'Occident. Dans ce qui suit, nous proposons d'observer ce trait spécifique du penseur.

¹⁷³ Concernant H. Cohen, Berkovits affiche un respect mêlé de tristesse à l'égard de ce grand penseur qui avait entrepris des études rabbiniques qu'il abandonna. Il le considère comme un personnage au destin tragique ayant offert son génie à une nation qui le rejettera à l'heure du nazisme (même si H. Cohen n'a pas directement connu cette période). Pour Berkovits, H. Cohen s'est détourné de la religion de ses pères et il est devenu, sur le soir de sa vie un « *baal t'shubah* », « un vieux juif retournant à la maison de ses pères ». Toutefois, son passé néo-kantien ne lui permit pas un retour total, selon Berkovits. Voir BERKOVITS, E., *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York, Ktav Publishing House, 1974, p.1-36, ici p. 34-36.

¹⁷⁴ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 38. Pour le prix accordé à Berkovits pour cet ouvrage, voir *supra*, p. 33.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 38. Pour une synthèse sur ce courant psychologique, nous proposons la lecture suivante : EVERS, D., & LÜCK, H.E., « Field Theory », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_07522 (site consulté le 10/08/2018).

¹⁷⁶ HAZONY, D., « Berkovits Eliezer », *op. cit.*, p. 438.

¹⁷⁷ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 38. D. Hazony poursuit en notant que Berkovits opère peut-être une application de la psychologie des formes à la théologie juive.

3.2.3 Un polémiste sur divers fronts

Pour illustrer nos propos, nous procéderons par étapes depuis les critiques de l'auteur envers son ancrage personnel en continuant avec celles qu'il émet sur l'ensemble du judaïsme. Nous poursuivrons avec ses reproches adressés à la théologie juive de l'après-Shoah, sans oublier ses diatribes à l'encontre du christianisme et de l'Occident. Ce parcours nous amènera à considérer de plus près son refus de tout dialogue avec les communautés chrétiennes.

A. Critique envers l'orthodoxie juive et sa sclérose dénoncée

Le côté polémique de l'auteur n'a épargné aucun milieu théologique, pas même son entourage immédiat¹⁷⁸. Il déclare :

Il ne semble pas y avoir d'autres solutions pour arrêter les tendances actuelles, qui au sein des communautés juives réformées et conservatrices conduisent vers un affaiblissement continu et la perte de l'essence du judaïsme, et qui dans l'orthodoxie menacent de momifier le judaïsme en une simple secte religieuse. Ce n'est qu'en mettant de l'ordre dans notre propre maison que la créativité reviendra au sein du judaïsme¹⁷⁹.

Pour l'auteur, la foi juive se situe dans une situation délicate logée entre sa propre dissolution, la perte de son essence, voire sa momification organisée par sa propre famille orthodoxe. En conséquence, Berkovits aura les plus grandes difficultés à trouver sa place au sein de l'orthodoxie. Pour nombre de ses collègues, il apparaîtra comme un rabbin « non orthodoxe », plus proche des milieux « conservateurs¹⁸⁰ » que de la stricte orthodoxie¹⁸¹. La relation du penseur avec le rabbinat orthodoxe américain

¹⁷⁸ J. Cohen, dans son article consacré aux deux leaders intellectuels de l'orthodoxie moderne que furent J. B. Soloveitchik et E. Berkovits, décrit ce dernier comme un penseur « original et critique depuis l'intérieur ». COHEN, J., « Incompatible Parallels: Soloveitchik and Berkovits on Religious Experience, Commandment and the Dimension of History », *Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 28, 2, 2008, p. 173-203, ici p. 173.

¹⁷⁹ « There seems to be no other way of arresting the present trends, which in Reform and Conservative Jewries lead to a continuous dilution and loss of the essence of Judaism, and which in Orthodoxy is threatening to mummify Judaism as a mere religious sect. Only by putting our own house in order will creativity return to Judaism. » BERKOVITS, E., « Orthodox Judaism in a World of Revolutionary Transformations », *Tradition*, 7, 2, 1965, p. 68-88, ici p. 85.

¹⁸⁰ Il s'agit d'un mouvement apparu en Europe au 19^e siècle sous l'influence de Zacharias Frankel (1801-1875). Ce dernier souhaitait une voie intermédiaire entre le judaïsme orthodoxe, jugé d'un autre âge et la tendance libérale jugée trop radicale. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, op. cit., p. 533-536, ici p. 533.

¹⁸¹ M. SHAPIRO rappelle dans son article des épisodes de grandes tensions connues par Berkovits alors que ce dernier enseignait la philosophie juive auprès du HTS. En effet, de hauts responsables orthodoxes se sont retrouvés choqués par les propos écrits de Berkovits. Il faudra l'intervention d'un de ses

a connu de fortes secousses déjà vers les années soixante. Les échanges épistolaires avec son maître et référent, le rabbin Y. Y. Weinberg, sont explicites :

Ces imbéciles (*tipshim*) sont les destructeurs du judaïsme dans ce pays, tout comme leurs collègues le détruisent en Israël. La nation d'Israël et la Torah d'Israël ont besoin d'être sauvées du fléau du « *Tzaddikim* » [justes] [...] Le jour vient où nous serons forcés de répondre publiquement à ces « *Tzaddikim* » pour l'intérêt de Dieu et celui du judaïsme¹⁸².

Durant son long séjour aux États-Unis, Berkovits refuse ce qu'il perçoit comme une « droitisation » du mouvement orthodoxe américain. Dès lors, il ira dans le sens inverse, ce qui lui vaudra, d'après ses lettres, insultes et menaces¹⁸³. La tension atteindra un autre sommet vers la fin de son existence en Israël avec ses deux écrits : *Not in Heaven : The Nature and Function of Halacha* et *Jewish Women in Time and Torah*¹⁸⁴. Berkovits affiche clairement un appel aux compromis fondés sur la « préservation de l'unité et de la pratique de l'amour d'Israël¹⁸⁵ ». Cette unité recherchée ne

maîtres, le rabbin Y. Y. Weinberg, qui n'hésitera pas à prendre la plume, à plusieurs reprises, pour défendre Berkovits devenu de plus en plus suspect auprès des responsables religieux orthodoxes. Certains d'entre eux pensaient que Berkovits devait tout simplement rompre avec le HTS. *Ibid.*, p. 18-21. Rappelons que le rabbin Y. Y. Weinberg, ancien maître de Berkovits au Séminaire Rabbinique de Berlin, était très respecté même aux États-Unis. Ce dernier avait gardé d'excellents contacts avec Berkovits, un de ses meilleurs élèves. SHAPIRO, M., « Rabbi Eliezer Berkovits's Halakic Vision For the Modern Age », *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁸² « These fools (*tipshim*) are destroyers of Judaism in this land, just as their colleagues are destroying it in Israel. The nation of Israel and the Torah of Israel need salvation from the plague of « *Tzaddikim* » [...] The day is coming when we will be forced to respond publicly to these « *Tzaddikim* » for God's sake and the sake of Judaism. » Extrait d'une lettre écrite à Y. Y. Weinberg le 8 juin 1959 et mentionnée par M. SHAPIRO dans *ibid.*, p. 21-22.

¹⁸³ C'est ce qu'il écrira à un ami, Leo Jung, lui aussi ancien élève du maître talmudique, le rabbin Y. Y. Weinberg, dans une lettre non datée. *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁴ D. Meyer constate une certaine « systématisation » dans son ouvrage « *Not in Heaven* », de la démarche critique de Berkovits allant dans le sens contraire de l'orthodoxie de son temps. Par ailleurs, tant le contenu que la méthodologie halakhique utilisée par Berkovits sont jugés « déviants » par la plupart de ses collègues orthodoxes, dont certains, en réaction, rejetteront quasiment l'ensemble de son œuvre. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 241. Et SHALOM C., « Eliezer Berkovits's Challenge to Contemporary Orthodoxy », *The Torah u-Mada Journal*, 12, 2004, p. 192-207, ici p. 193. Il faudra attendre plus d'une décennie après la mort de Berkovits pour redécouvrir ses œuvres avec davantage de sérénité.

¹⁸⁵ ELLENSON, D., « Eliezer Berkovits on Conversion: An Inclusive Orthodox Approach », *op. cit.*, p. 46. Allan Nadler, précise qu'il y a un sentiment particulier se dégageant de l'ensemble de la lecture du corpus de Berkovits. Il s'agit, selon lui d'un amour total à l'égard d'Israël (« *Ahavat Ysrael* »), qui se situe à la source de ses critiques et prises de position parfois controversées. NADLER, A.L., « Eliezer Berkovits'Not in Heaven », *Tradition*, 21, 3, 1984, p. 91-97, ici p. 91.

sera pas simple à trouver et le place dans une situation inconfortable¹⁸⁶. Inévitablement, il sera perçu dans son milieu comme quelqu'un ayant des approches jugées « non conventionnelles¹⁸⁷ ».

En résumé, même si d'une manière générale l'érudition talmudique de Berkovits est reconnue par l'ensemble de ses pairs, les positions théologiques et avant tout « halakhiques » qu'il soutient vont le placer en décalage. Le côté polémique de l'auteur perceptible dans son rapport avec sa propre tradition, s'observe aussi avec l'ensemble de la communauté juive de son temps.

B. Critique envers le judaïsme dans son ensemble

La globalité du travail de Berkovits s'organise à partir d'un constat spécifique au regard de notre monde et du judaïsme. Selon lui, notre humanité se dirige vers « un chaos universel », vers un « Armageddon thermonucléaire¹⁸⁸ ». Dans ce contexte distinctif, l'auteur émet diverses observations au sujet de la foi juive de son temps.

Préalablement, il s'aperçoit que le judaïsme traverse une crise profonde. Ce dernier a pourtant reçu la vocation, non pas d'une simple réception d'enseignement d'idéaux particuliers, mais bien celle de leur réalisation dans l'histoire¹⁸⁹. La difficulté

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁷ Ce constat conduira certains à refuser de le publier, comme M. Kasher, avec qui Berkovits connaîtra de grandes difficultés. SHAPIRO, M., « Rabbi Eliezer Berkovits's Halakic Vision For the Modern Age », *op. cit.*, p. 20. D'autres points de friction dans la pensée de Berkovits avec l'ensemble de sa famille orthodoxe peuvent encore être repérés dont : 1° Sa perception du peuple juif, sa survie et le thème de l'élection. BEDZOW, I., *Halakhic Man, Authentic Jew: Modern Expressions of Orthodox Thought from Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Rabbi E. Berkovits*, Jerusalem, Urim Publications, 2009, p. 89, 92-94. 2° Sa conception de la terre d'Israël. *Ibid.*, p. 99-106. 3° Son sionisme. SHALOM C., « Eliezer Berkovits's Challenge to Contemporary Orthodoxy », *The Torah u-Mada Journal*, *op. cit.*, p. 204, 207. L'auteur décrit les thèses de Berkovits sur ce point comme de simples variantes de celles du rabbin A. I. Kook (1865–1935). GELLMAN, J., « The hidden God of the Jews: Hegel, Reb Nachman, and the *aqedah* », in : *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, GREEN, A., STUMP, E., (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p.175-191. 4° Son optique de la formation et du rôle du rabbin. 5° Son approche halakhique de la difficile question de l'« *Agounah* » (« femme abandonnée ») que Berkovits rencontrera la plus forte opposition au sein de sa tradition religieuse. Notons que pour lui, le vrai problème réside dans le chef des autorités halakhiques qu'il considère comme incompetentes, manquant de courage et du sens des responsabilités. ROSENAK, A., « Rabbi Eliezer Berkovits: Halakhah and Modern Orthodoxy », *op. cit.*, p. 92. Voir aussi SHAPIRO, M., « Rabbi Eliezer Berkovits's Halakic Vision For the Modern Age », *op. cit.*, p. 31.

¹⁸⁸ BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *Tradition*, 14, 4, 1974c, 5-19. Ici, p. 15. L'auteur ayant écrit un ouvrage portant le même titre, nous précisons que les propos sont issus de l'article.

¹⁸⁹ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 142.

est accentuée par le phénomène de sécularisation¹⁹⁰ qui semble rendre la vie juive croyante quasiment impossible dans les sociétés modernes.

Ensuite, l'auteur observe d'inévitables conséquences de cette difficulté sur la foi juive. De nombreux Juifs s'installent dans une attitude hostile à l'égard de leur religion, principalement sous sa forme traditionnelle. La communauté juive ne perçoit plus ni la richesse ni l'actualité de sa foi. Dès lors, les croyants optent pour un judaïsme « reconstitué » sur d'autres fondements ou encore pour une vision entièrement sécularisée de leur vie croyante¹⁹¹.

Berkovits prend acte du fait que le judaïsme, dans toute sa pluralité, est devenu peu pertinent. Ce dernier n'a pas bien pris la mesure des changements considérables survenus en ce monde moderne. Outre les critiques rencontrées ci-dessus, Berkovits fustige l'ouverture au dialogue avec le christianisme par les milieux juifs non orthodoxes¹⁹². De plus, il n'hésite pas à qualifier le judaïsme réformé de simple philosophie religieuse adaptée à des groupes d'intellectuels restreints. Le mouvement « conservateur », quant à lui, est décrit tel « un réformisme timide ou une orthodoxie tiède¹⁹³ ». Dès lors, Berkovits propose de travailler à la reformulation du judaïsme en des termes actuels significatifs, tant au niveau philosophique que théologique¹⁹⁴.

Par ailleurs, il est utile de mentionner qu'en dépit des critiques que Berkovits peut émettre, il maintient des contacts amicaux avec des collègues de l'ensemble des sensibilités du judaïsme de son temps¹⁹⁵.

¹⁹⁰ Sur la polysémie du terme dans sa sphère sociologique, D. Hervieu-Léger précise que la notion a été perçue diversement dans la tradition anglo-saxonne (renvoyant à l'analyse du processus de rationalisation moderne) et la tradition française (soulignant davantage le processus social de laïcisation). HERVIEU-LÉGER, D., « Sécularisation », in : *Encyclopédie du protestantisme*, GISEL, P., (éd.), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1441.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. viii-ix.

¹⁹² BERKOVITS, E., « Judaism in the Post-Christian Era », *Judaism*, 15, 1, 1966a, p. 74-84, ici p. 79.

¹⁹³ BERKOVITS, E., « Judaism: A Civilization », *Judaism*, 30, 1, 1981, p. 53-58, ici p. 53. Berkovits s'associe à diverses critiques émises par M. Kaplan (1881-1983), qui fut rabbin et fondateur du mouvement philosophique juif « reconstructionniste » visant à remodeler et redynamiser le judaïsme. Son influence sur le judaïsme américain dura à peu près quatre-vingts ans. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 555-556, 858-859, ici p. 555 et 858. Notons que cette dernière orthodoxie dite « tiède » correspond à ce que plusieurs pensent de lui.

¹⁹⁴ BERKOVITS, E., « Orthodox Judaism in a World of Revolutionary Transformations », *op. cit.*, p. 68-88. C'est ce qu'il propose au travers de l'ensemble de l'article. Pour son projet personnel de formation rabbinique étalée sur huit années, voir : « A Contemporary Rabbinical School for Orthodox Jewry », *Tradition*, 12, 2, 1971b, p. 5-20.

¹⁹⁵ Dans son article annonçant le colloque de 2011 consacré à Berkovits, P. Dubkin rappelle que lors d'un repas organisé peu de temps avant le départ de la famille Berkovits pour Israël, plusieurs centaines de personnes se sont rassemblées pour l'occasion, dont des responsables de l'ensemble de toutes les sensibilités juives. L'auteur rappelle aussi que Berkovits avait un ami proche en la personne du rabbin

Ces divers éléments nous permettent de relever la dimension polémique du professeur du HTS à l'égard du judaïsme dans sa globalité. Cette dernière caractéristique de l'auteur révèle un penseur fidèle à sa tradition et profondément soucieux de l'actualité du judaïsme et de son avenir.

Cette préoccupation se discerne également ailleurs, notamment dans ses propos à l'égard de la réflexion théologique juive sur la Shoah.

C. Critique envers la théologie juive de l'après-Shoah

Berkovits instruit de la pensée de ses contemporains en lien avec la théologie juive de l'après-Shoah¹⁹⁶ y discerne un enjeu fondamental pour la foi juive.

D. Hazony rappelle l'importance de la réflexion entreprise par Berkovits pour qui : « Le judaïsme en lui-même ne peut être correctement compris sans aborder l'Holocauste et sans essayer, du moins provisoirement, de traiter l'énormité de tout ce qui s'est passé depuis une perspective théologique traditionnelle¹⁹⁷. »

La position polémique du professeur du HTS en regard de la réflexion théologique juive portant sur la Shoah trouve une nette expression dans sa déclaration :

En présence de la foi sainte des crématoires, la foi facile de ceux qui n'y étaient pas est vulgarité. Mais l'incrédulité de l'intellectuel raffiné au cœur d'une société nantie – à la lumière de la sainte incrédulité des crématoires – est obscénité¹⁹⁸.

Par ces mots, Berkovits renvoie dos à dos deux importantes réactions observées parmi les penseurs juifs de la « *Post-Holocaust Theology* » de sa génération. Parmi ceux qui étaient absents lors du drame, l'acceptation dite « facile » des uns et

D. Polish étant lui-même un rabbin influent au sein du judaïsme réformé de Chicago. DUBKIN, P., « Eliezer Berkovits: Great Jewish Thinker », *The Chicago Jewish News*, Février 25, 2011.

¹⁹⁶ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹⁷ « Judaism itself cannot be properly understood without understanding the Holocaust and attempting, at least provisionally, to address the enormity of what happened from a traditional theological perspective. » HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 56.

¹⁹⁸ « In the presence of the holy faith of the crematoria, the ready faith of those who were not there, is vulgarity. But the disbelief of the sophisticated intellectual in the midst of an affluent society –in the light of the holy disbelief of the crematoria- is obscenity. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 5.

l'incrédulité des autres, ne peuvent être qu'irrespectueuses à l'égard de toutes les victimes directes de la Shoah ainsi que de leurs réponses respectives¹⁹⁹.

Pour Berkovits, la foi juive doit oser affronter la catastrophe et la tradition orthodoxe possède tout le potentiel nécessaire qui ne demande qu'à être exploité²⁰⁰. Il est donc inutile de chercher de nouvelles ressources ou de déclarer caduques les réponses juives orthodoxes d'hier. Les arguments issus de la théologie juive post-Shoah s'avèrent tantôt trop simplistes, tantôt peu fidèles au judaïsme biblique et rabbinique, voire méprisantes à son égard²⁰¹. L'auteur souhaite réagir dans ce contexte en proposant une contribution personnelle, ce que nous explorerons ultérieurement.

Mais, comme nous l'avions annoncé, la marque polémique de l'auteur déborde les frontières du judaïsme et atteint pareillement la foi chrétienne.

D. Critique envers le christianisme et l'Occident jugés responsables de la Shoah

Le côté critique de Berkovits à l'égard du christianisme et de l'Occident se déploie aussi en une série de remarques sévères dont nous ne mentionnerons que les principales²⁰².

Préliminairement, Berkovits rappelle que la foi chrétienne et la théologie qui s'en inspire sont jugées responsables d'avoir contribué à la mise en place de la haine dans les cœurs de leurs fidèles, sans laquelle il n'y aurait jamais eu les crimes nazis²⁰³. Il établit d'ailleurs un lien entre « *Mein Kampf* » et le Nouveau Testament qu'il accuse comme suit : « Le Nouveau Testament du christianisme a été le tracte antisémite le

¹⁹⁹ La première réaction dénoncée est celle de l'acceptation facile de plusieurs, qui semble renvoyer aux réponses issues notamment de milieux proches du sien. La seconde réaction visée par Berkovits est plutôt celle optant pour l'incrédulité devant la catastrophe. Celle-ci semble cibler des milieux ayant pris leur distance à l'égard de la foi traditionnelle et de l'orthodoxie juive. KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 4-5, 11-26, 355-369.

²⁰⁰ Nous y reviendrons dans les parties suivantes relatives à l'argumentaire de l'auteur sur la Shoah.

²⁰¹ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 3-6.

²⁰² Nous approfondirons ultérieurement quelques critiques de Berkovits à l'égard du christianisme. Voir *infra*, p. 103-106.

²⁰³ BERKOVITS, E., « Judaism in the Post-Christian Era », *op. cit.*, p. 77. Dans ce contexte, il ajoute qu'affirmer que les nazis n'étaient pas chrétiens ne sert qu'à calmer la conscience chrétienne. Il rappelle que ces criminels étaient simultanément le fruit de dix-neuf siècles de chrétienté et des « enfants de chrétiens » au cœur même d'une Europe chrétienne.

plus dangereux de l'histoire. [...] Sans le Nouveau Testament du christianisme, le *Mein Kampf* d'Hitler n'aurait jamais pu être écrit²⁰⁴. »

Ensuite, le début de l'ère chrétienne reste synonyme d'intolérance religieuse pour le penseur²⁰⁵ qui observe une « ligne droite » reliant les premiers actes répressifs contre la communauté juive du 4^e siècle EC jusqu'à la Shoah²⁰⁶. Berkovits met également en évidence une accusation personnelle contre la papauté et les responsables chrétiens. Il reproche au pape contemporain de l'époque nazie son « silence ». Il déclare :

Après dix-neuf siècles de christianisme, l'extermination de six millions de Juifs, parmi lesquels un million et demi d'enfants, menée de sang-froid au cœur même de l'Europe chrétienne, encouragée par le silence criminel de quasiment toute la chrétienté, y compris celui d'un infallible Saint-Père à Rome, fut l'aboutissement naturel de cette faillite²⁰⁷.

De plus, l'auteur qualifie le christianisme d'entièrement moribond. Il est même persuadé d'assister à la fin de ce qu'il nomme « l'ère chrétienne²⁰⁸ ». Ce dernier fait impliquerait une nouvelle répartition du pouvoir pour le christianisme qui se voit contraint de changer d'optique, s'il veut espérer survivre. C'est précisément ce qu'il accomplit, constate le professeur du HTS. Désormais, le christianisme soucieux de sa survie se montre bienveillant, pacifique et actif dans le champ œcuménique.

Les critiques de Berkovits à l'adresse du christianisme soulignant tour à tour sa responsabilité, son intolérance, le rôle ambigu de ses dignitaires joint à son état agonisant se prolongent pour toucher aussi l'Occident. L'ombre de la Shoah plane pareillement sur ce dernier qui est en crise et gravement malade²⁰⁹. L'auteur constate que l'Occident reste atteint d'une plaie très ancienne qui le ronge, qui déborde largement

²⁰⁴ « Christianity's New Testament has been the most dangerous anti-Semitic tract in history. [...] Without Christianity's New Testament, Hitler's *Mein Kampf* could never have been written. » BERKOVITS, E., « Facing the Truth », *Judaism*, 27, 3, 1978, p. 324-326, ici p. 324-325.

²⁰⁵ La conversion de l'empereur Constantin à la foi des chrétiens marque, selon lui, la fin de la politique de tolérance religieuse de l'Empire, ayant précédé l'avènement du christianisme. Il dira notamment ceci : « What was started at the Council of Nicea was duly completed in the concentration camps and the crematoria. » BERKOVITS, E., « Judaism in the Post-Christian Era », *op. cit.*, p. 77. « Ce qui a été entamé au Concile de Nicée a été dûment accompli dans les camps de concentration et les crématoires ».

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 77.

²⁰⁷ « After nineteen centuries of Christianity, the extermination of six million Jews, among them one-and-a-half million children, carried out in cold blood in the very heart of Christian Europe, encouraged by the criminal silence of virtually all Christendom, including that of an infallible Holy Father in Rome, was the natural culmination of this bankruptcy. » *Ibid.*, p. 77.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 74.

²⁰⁹ BERKOVITS, E., « Jewish Education in a World Adrift », *Tradition*, 11, 3, 1970c, p. 5-12, ici p. 6-7.

ses frontières et qui ne cesse de progresser bien après la Shoah. Il s'agit de la très ancienne plaie de l'antisémitisme²¹⁰. Le malaise de la civilisation occidentale grandit au point que l'auteur précise qu'elle se trouve, ni plus ni moins, dans un « processus d'extinction²¹¹ ».

Dans ce contexte polémique à l'encontre de l'Occident, les affirmations de l'auteur concernant l'Allemagne révèlent la défaillance, non d'une seule nation, mais de toute une civilisation²¹². Il notifie : « La faute de l'Allemagne est la faute de l'Occident. La chute de l'Allemagne est celle de l'Occident²¹³. » Pour Berkovits, il ne fait aucun doute que toute la civilisation occidentale est atteinte d'un mal incurable manifesté par la Shoah ayant eu lieu dans un pays comme l'Allemagne. Ceci constitue une indication attestant que les jours de cette culture sont, pour ainsi dire, « comptés ».

Les critiques de l'auteur ciblent encore ceux qui, au sein des congrégations juives et chrétiennes, s'affairent à l'établissement d'un dialogue.

²¹⁰ Que ce soit aux États-Unis ou sur la scène internationale, l'auteur observait une isolation de plus en plus visible de l'État d'Israël, ce qu'il associait à la plaie décrite. À ses yeux, cette situation n'est pas le fruit du hasard, mais plutôt l'aboutissement d'une attitude particulière entretenue par l'Occident chrétien à l'égard du judaïsme. L'auteur ajoute encore que cet isolement s'avère même plus sévère qu'au temps de « la civilisation occidentale à l'ère hitlérienne ». BERKOVITS, E., « Facing the Truth », *op. cit.*, p. 324.

²¹¹ BERKOVITS, E., « Jewish Education in a World Adrift », *op. cit.*, p. 5-6. L'auteur mentionne plusieurs domaines manifestant cette désintégration, comme la faiblesse éthique dont fait preuve l'homme occidental, en dépit du développement technique ; la perte progressive de tout sens de l'existence dans une société où règne un réel relativisme ; la permissivité en contexte d'éducation qu'il juge dramatique ; l'abîme de l'ennui.

²¹² Demeurant assez discret sur sa propre existence, il rapporte un événement lié à la « Nuit de Cristal » qui l'a profondément bouleversé. Au matin du 11 novembre 1938, alors que l'auteur s'apprêtait à rejoindre la synagogue qu'il desservait à Berlin, averti par téléphone, il apprend la destruction de cette dernière par un groupe de nazis ainsi que la profanation de milliers d'autres synagogues au travers de toute l'Allemagne. BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 5. Il écrit à ce propos : « J'ai commencé à réaliser le véritable sens du nazisme. Ce n'était plus seulement de l'antisémitisme, la persécution, l'oppression. Nous étions de retour au Moyen Âge. Qu'en 1938, une des nations les plus civilisées au cœur même de l'Europe fût prête à remonter au temps des croisades et de la peste noire, c'était beaucoup plus inquiétant que l'inhumanité du Moyen Âge. Je sentais que quelque chose de nouveau et dangereux arrivait dans l'histoire juive et la martyrologie juive [...] avec la « Nuit de Cristal », l'histoire juive venait de prendre un tournant radical. » « I began to realize the true meaning of Nazism. This was no longer just anti-Semitism, persecution, oppression. We were back in the Middle Ages. But if in 1938 one of the most civilized nations at the very heart of Europe was turning the clock back to the times of the crusades and the Black Death, then that was much more ominous than was the inhumanity of the Middle Ages. I sense that something dangerously new had entered Jewish history and Jewish martyrology [...] with the *Kristal Nacht* Jewish history has taken a radical turn. » BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 5.

²¹³ « The guilt of Germany is the guilt of the West. The fall of Germany is the fall of the West. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 18.

E. Critique envers le dialogue judéo-chrétien

Le professeur du HTS refuse tout rapprochement avec le christianisme dans son ensemble. Nous soulignons les récriminations majeures suivantes concernant les initiatives dialogales survenues entre les communautés juives et chrétiennes²¹⁴.

Tout d'abord, il juge ces initiatives irrévérencieuses de la martyrologie juive et occultant selon lui, le vrai problème lié au christianisme. Il s'explique :

Certains Juifs, dans l'intérêt des civilités du dialogue judéo-chrétien, sont prêts à ignorer presque deux millénaires de souffrances juives entre des mains chrétiennes [...] Ils ne rendent pas non plus service au christianisme en passant sous silence ce qui nous sépare vraiment – non pas les credo et les dogmes – mais avant tout, une rivière de larmes et de sang traversant les siècles. Reconnaître ce problème, y faire face et le régler devrait être davantage une préoccupation chrétienne que juive. Le crime contre le peuple juif est un cancer au cœur même du christianisme. L'antisémitisme est un mot léger pour le décrire²¹⁵.

Ensuite, Berkovits qualifie ses collègues engagés dans cette démarche de Juifs « sans mémoire », d'opportunistes ou encore de « mous²¹⁶ ». Selon lui, ces derniers s'investissent dans cette entreprise sans vraiment comprendre ce que signifie une réelle confrontation libre.

De plus, pour l'auteur, un tel dialogue n'a pas vraiment d'intérêt. Il ajoute :

Le judaïsme est ce qu'il est, car il rejette le christianisme et le christianisme est ce qu'il est, car il rejette le judaïsme. [...] En ce qui concerne les Juifs, le judaïsme est pleinement suffisant. Il n'y a rien pour eux dans le christianisme. Tout ce qui leur est acceptable dans l'enseignement chrétien est emprunté au judaïsme. [...] Et tout ce qui n'est pas juif dans le christianisme reste inacceptable pour le Juif²¹⁷.

²¹⁴ Pour une synthèse du dialogue judéo-chrétien contemporain de Berkovits, voir COLBI, S. P. & SOLOMON, N., « Jewish-Christian Relations », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 275-284.

²¹⁵ « Jews who, for the sake of the pleasantries of the Jewish-Christian dialogue, are ready to overlook almost two millennia of Jewish suffering at Christian hands [...] Nor do they render any service to Christianity by silence on what really stands between us –not creed and dogma- but, first of all, a river of tears and blood running through the centuries. To acknowledge it, face it, and deal with it ought to be even more a Christian than a Jewish concern. The crime against the Jewish people is the cancer at the very heart of Christianity. Anti-Semitism is a mild word to describe it. » BERKOVITS, E., « Facing the Truth », *op. cit.*, p. 325 – 326.

²¹⁶ BERKOVITS, E., « Judaism in the Post-Christian Era », *op. cit.*, p. 79.

²¹⁷ « Judaism is Judaism because it rejects Christianity, and Christianity is Christianity because it rejects Judaism. [...] As far as Jews are concerned, Judaism is fully sufficient. There is nothing in Christianity for them. Whatever in Christian teaching is acceptable to them is borrowed from Judaism. [...] And whatever is not Jewish in Christianity is not acceptable to the Jew. » *Ibid.*, p. 80. Dans cette logique, il

Les remarques de Berkovits signalent la totale séparation du judaïsme d'avec le christianisme. Au contraire des apparences, les deux n'ont rien en commun, d'après lui²¹⁸.

Berkovits évoque également une forme de tentative d'effacement, au travers de ce dialogue, des crimes commis²¹⁹. Dans ce contexte, l'auteur récusé les efforts entrepris depuis le concile Vatican II qui ne reflètent, selon lui, pas du tout l'ouverture²²⁰. Il rappelle, en outre, que le judaïsme n'a pas beaucoup d'intérêt à chercher une quelconque relation avec le christianisme agonisant²²¹.

Enfin, pour Berkovits, si un tel dialogue doit voir le jour, cela exige une patience assurée. Le peuple juif dans sa majorité pleure encore ses morts, à la suite du carnage de la Shoah. Et l'auteur de préciser : « Dans une centaine d'années, peut-être, en fonction des actions des chrétiens envers les juifs, nous serons peut-être émotionnellement prêts pour le dialogue²²². »

En conclusion, aux yeux de Berkovits, la démarche dialogale avec le christianisme est inutile et à proscrire pour l'instant. Les mots suivants confirment ce constat :

soutient que l'appellation « Ancien Testament » ne représente qu'un sérieux malentendu puisque la Bible hébraïque est « complète en soi » et n'a nullement besoin d'un « Nouveau Testament ». L'auteur précise que l'interprétation chrétienne du judaïsme biblique ne correspond pas au judaïsme issu de la Bible hébraïque. *Ibid.*, p. 80.

²¹⁸ Berkovits souligne que, ni l'héritage des patriarches, ni même celui des prophètes, ni même la perception de la divinité ne s'avère conciliable. *Ibid.*, p. 80. Pour lui, la divinité « triune » du christianisme se dissocie de la compréhension juive de Dieu.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

²²⁰ Il s'explique comme suit : cet encouragement à la connaissance réciproque se fonde à partir de l'idée selon laquelle, si je peux apprécier l'autre, il en découlera de l'amour et du respect. À l'inverse, la persécution deviendrait une réalité potentielle. Il récusé donc cette attitude la qualifiant d'indigne et révoltant, selon lui, toujours la même tradition religieuse violente. *Ibid.*, p. 82.

²²¹ Dans le contexte d'une société marquée par l'athéisme, le matérialisme et autre phénomène de sécularisation, l'établissement d'un « front commun » défendant les valeurs religieuses pourrait s'avérer utile. Cependant, ce « front commun » ne doit pas être institué dans la précipitation ou dans une perspective trop étroite. D'autant que, selon Berkovits, le judaïsme se trouve en meilleure posture que le christianisme dans cette crise particulière. Le judaïsme étant moins dogmatique que la foi chrétienne, il possède plus de possibilités de mettre au point une philosophie ou une théologie capable de rencontrer les implications de la sécularisation. L'auteur précise que la tâche n'est pas facile, mais elle sera d'autant plus simplifiée qu'elle n'aura pas à porter le poids d'un front commun religieux avec le christianisme. *Ibid.*, p. 83.

²²² « In a hundred years, perhaps, depending on Christian deeds toward Jews, we may be emotionally ready for the dialogue. » *Ibid.*, p. 80. Nous relevons la remarque de D. Meyer sur ce point, qui observe chez Berkovits une attitude comparable à celle du deuil vécu au sein de sa propre tradition orthodoxe. Il y aurait ainsi un long « processus » à respecter pour qu'un réel deuil soit possible et puisse ouvrir sur de nouveaux horizons dialogaux. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 269, 284. Voir aussi WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 273-275.

« Tout ce que nous voulons des chrétiens, c'est qu'ils gardent leurs mains loin de nous et de nos enfants²²³ ! »

Les propos polémiques de l'auteur s'affichent distinctement depuis son propre ancrage spirituel jusqu'à la foi chrétienne et l'Occident. Ce constat soulève la question de la potentialité du dialogue vers laquelle nous voulons nous orienter.

3.3 Un dialogue non souhaité et donc impossible ?

Il surgit, à ce stade, une importante question : peut-on entreprendre une pratique dialogale avec un penseur n'ayant montré que peu, voire aucun intérêt dans ce domaine et spécifiquement envers la foi chrétienne, sans dénaturer sa pensée ?

Pour éviter cet écueil, il nous paraît fondamental de reconsidérer la notion de dialogue dans notre perspective. Préliminairement, notre démarche générale se veut dissemblable de celle de Berkovits, marquée par une dimension apologétique. Notre recherche, imprégnée par la théologie comparée, aspire à un dialogue résolument ouvert, nous engageant avec « l'autre » sans stratégie, tout en demeurant conscient des spécificités propres à chacun²²⁴. La voie ainsi ouverte encourage l'abord de textes, de notions précises appartenant à une autre tradition, permettant au dialogue de prendre forme.

Ensuite, le refus déterminé de Berkovits de toute pratique dialogale avec la foi chrétienne pourrait être relativisé pour plusieurs raisons. Nous rappelons, tout d'abord, que Berkovits lui-même a été une victime directe du nazisme qui l'a contraint à fuir l'Allemagne²²⁵. Aussi, l'auteur appartient simultanément à la génération ayant connu la Shoah, la naissance du nouvel État d'Israël ainsi que l'angoisse d'une « seconde Shoah » de type nucléaire en 1967²²⁶.

De plus, Berkovits se rattache à un temps ayant assurément rencontré des échanges entre les communautés juives et chrétiennes d'Europe, avant la Shoah.

²²³ « All we want of Christians is that they keep their hands off us and our children! » BERKOVITS, E., « Judaism in the Post-Christian Era », *op. cit.*, p. 82.

²²⁴ KNITTER, P. F., *Introducing Theologies of Religions*, *op. cit.*, p. 235-237, 243.

²²⁵ Sa famille n'a pas eu cette possibilité. Berkovits demeure très marqué par ce drame pour le reste de son existence. Ses propos antialogaux en témoignent.

²²⁶ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 147. Cette dernière menace s'étant produite sur fond d'indifférence des nations dont l'auteur reprochera le silence. BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 1, 160.

Toutefois, ces derniers contacts demeuraient limités au regard de ce qui s'est effectué depuis les soixante-dix dernières années. Désormais, grâce aux travaux de nos prédécesseurs, de toutes les sensibilités confondues (auxquels Berkovits n'a pas voulu prendre part), nous appartenons à une génération qui a appréhendé la priorité et l'urgence du dialogue interreligieux sous ses formes les plus variées²²⁷.

Sans aucun mépris envers Berkovits et ses propos antidialogaux que nous écoutons avec intérêt, les générations après la Shoah ont perçu ce que l'indifférence, l'enfermement dans des jugements et autres caricatures peuvent susciter comme drames. Ainsi, nous pensons que même la désapprobation de tout dialogue, comme Berkovits l'exprime, peut malgré tout instaurer un appui à la démarche dialogale. Nous croyons qu'une parole circulant même violemment, comme c'est parfois le cas en contexte d'amitié, constitue également une forme de dialogue. Ainsi, les affirmations parfois vives de l'auteur à l'égard du christianisme, de l'Occident et du dialogue judéo-chrétien n'entravent pas irrémédiablement la pratique dialogale. Elles pourraient même l'encourager²²⁸.

Par conséquent, nous pouvons répondre à la question introductive de ce point par l'affirmative. Bien plus, nous pensons qu'il est non seulement possible, mais surtout capital de poursuivre ce dialogue avec Berkovits pour plusieurs raisons.

En premier lieu, il s'agit de réagir encore aujourd'hui devant l'ampleur du drame même si, comme l'évoque B. Krondorfer, « Auschwitz, semble-t-il, est l'antithèse du dialogue, de la compréhension, de la réconciliation et de la vie²²⁹ ».

Deuxièmement, nous pensons que le dialogue pourrait s'enrichir grâce aux nouveaux apports transmis spécialement par la théologie comparée des religions²³⁰. En troisième lieu, nous croyons que l'approfondissement des liens dialogaux entre les

²²⁷ L'ouvrage suivant nous en donne un aperçu : KESSLER, E., *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

²²⁸ Toute proportion gardée, nous mentionnons l'exemple de J. Moltmann au sujet des paroles d'E. Wiesel dans son ouvrage : *La Nuit*. Dans son texte, ce dernier laissait entrevoir l'impossibilité de toute théologie après Auschwitz. Cependant, cette conclusion n'a pas empêché J. Moltmann, à la suite de l'ouvrage précité, de construire une riche et profonde réflexion théologique sur la question. WIESEL, E., *La Nuit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007. MOLTSMANN, J., *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, (trad. par B. FRAIGNEAU-JULIEN), Paris, Cerf/Mame (Cogitatio Fidei 80), 1974.

²²⁹ « Auschwitz, it seems, is the antithesis to dialogue, to understanding, to reconciliation, and to life. » KRONDORFER, B., « The Art of Dialogue: Jewish-Christian Relations in a Post-Shoah World », *Crosscurrents*, 62, 3, 2012, p. 301-317. Ici p. 301.

²³⁰ KNITTER, P. F., *Introducing Theologies of Religions*, *op. cit.*, p. 207. Notamment par sa démarche encourageant l'acceptation des limites inhérentes au dialogue amical.

communautés est déterminant, car il éviterait ce que redoutait Berkovits, à savoir une autre Shoah. Il s'agit donc d'une entreprise dialogale consciente du passé, mais résolument ancrée dans le présent et tournée vers l'avenir.

Quatrièmement, même si les arguments de l'auteur sont parfois durs, nous pensons que ce qu'il énonce au sujet du « Dieu caché » peut contribuer au rapprochement entre les communautés et à la destruction des murs d'incompréhension qui nous ont si longtemps séparés.

Enfin, même si le parcours est encore long et parsemé d'obstacles, nous devons reconnaître que de beaux progrès ont été accomplis en plus ou moins soixante-dix années de dialogue. La démarche est et restera indubitablement inachevée, mais elle demeure pétrie d'honnêteté, de sincérité et de bonne volonté réciproque²³¹. Ce constat nous motive, plus que jamais, à poursuivre dans cette voie, assuré de la crédibilité et de l'impératif du dialogue entre les communautés.

À la suite de l'observation de la dimension polémique de Berkovits et après avoir reconnu d'une manière très générale la possibilité du dialogue avec un penseur tel que lui, nous souhaitons entrer de plain-pied dans sa réflexion théologique afin d'y discerner les éventuelles traces du « Dieu caché ».

²³¹ KESSLER, E., *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, op. cit. , p. vii-xvi. Voir aussi ARIEL, Y., « Jewish-Christian Dialogue », in : *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX3195000023/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=a2763479> (site consulté le 19/03/18).

PREMIÈRE PARTIE : Présentation et
analyse de la pensée d'E. Berkovits à
partir de sa notion du « Dieu caché »

Devant la présence d'un mal aussi radical que celui manifesté lors de la Shoah, il nous paraît fondamental qu'il puisse y avoir un écho renouvelé aux cris lancés vers Dieu par toutes les victimes connues et inconnues, de notre histoire. Pourtant devant la Shoah et la férocité qui y fut déployée, toute tentative de discours semble fragile. L'écoute attentive et respectueuse s'impose telle une évidence. C'est dans cette disposition que nous voudrions présenter et analyser la pensée d'Eliezer Berkovits. Ce dernier ne se précipite pas pour donner une réponse toute faite à ce drame. Au contraire, il nous propose un itinéraire autour de diverses notions que nous souhaitons parcourir.

Notre recherche, loin de fournir une réponse facile ou commode à la question d'un mal tel que celui attesté avec la Shoah, désire plutôt engager un dialogue constructif en empruntant le cheminement évoqué. Nous proposerons donc dans cette première partie, de parcourir chez l'auteur, les notions de Dieu, de l'homme et de l'histoire.

Par notre travail, nous voulons d'emblée éviter de ressembler aux « amis de Job » (personnage qui revient à diverses reprises dans l'argumentation de l'auteur), qui ont tenté d'expliquer et de justifier les maux de leur ami par toutes sortes d'explications théologico-logiques. Désirant bien faire, ils ont fini par parler « mal » au sujet de Dieu, contrairement à Job qui, selon le texte « a parlé de Dieu avec droiture²³² ».

Dans cette optique, nous entamons cette première partie en nous focalisant sur ce que l'auteur énonce au sujet de Dieu.

²³² BERKOVITS, E., « The Biblical Meaning of Justice », *Judaism*, 18, 1969, p. 209. La référence biblique est celle de Jb 42, 7 : « Or, après qu'il eut adressé ces paroles à Job, le Seigneur dit à Elifaz de Témân: "Ma colère flambe contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job." » *Bible, TOB*.

1. Dieu caché et agissant

Entreprendre une recherche par un chapitre portant sur Dieu, c'est comprendre, d'emblée qu'elle se destine à demeurer inachevée. Mais c'est aussi et avant tout entrer dans un « mystère » intarissable, dans lequel le prophète Isaïe et Berkovits, à sa suite, nous plongent. Le prophète, plusieurs fois cité par l'auteur, parle du Dieu d'Israël comme d'un « Dieu caché » et il peut dire en Isaïe 45, 15²³³ : טוֹאֲכֵן אֶתָּה אֵל מְסֻתֵּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ

Berkovits citant ce verset en contexte de la Shoah, énonce les propos suivants que nous rencontrerons à plusieurs reprises au cours de cette recherche :

Le « *El Mistater* », le Dieu qui se cache, est un concept juif ; mais cette seule idée est loin d'être une réponse au silence de Dieu face à l'agonie des camps de concentration et des crématoires. [...] Mais Isaïe nomme le Dieu qui se cache, Sauveur. Nous devons le connaître même dans sa dissimulation. Le *El Mistater*, dans sa dissimulation même, est Sauveur. Notre génération sera-t-elle un jour capable de percevoir dans le silence de Dieu à Auschwitz, le silence salvateur du Rédempteur d'Israël ? [...] Et pourtant, ce que nous faisons de son absence déterminera ultimement la qualité de notre judaïsme pour les générations à venir, si ce n'est pour toujours²³⁴.

Une telle affirmation du prophète au sujet de Dieu, simultanément caché et sauveur, n'est pas sans soulever des interrogations du genre : qui donc est ce Dieu ? Comment pouvons-nous le concevoir et l'approcher ? Comment agit-il ? Où pouvons-nous le trouver s'il se cache ? Comment peut-il être à la fois caché et celui qui sauve ?

²³³ Is 45, 15 : « Mais pour sûr, tu es un Dieu qui se tient caché, le Dieu d'Israël, celui qui sauve ! » *Bible, TOB*. Nous laissons cette seule portion de texte en hébreu, car elle sera citée à maintes reprises. De plus, elle représente une référence majeure pour notre recherche.

²³⁴ « The *El Mistater*, the hiding God, is a Jewish concept; but the idea alone is far from being an answer to God's silence in the face of the agony of the concentration camps and the crematoria. [...] But Isaiah calls the hiding God, Savior. We must know him even in his hiddenness. The *El Mistater*, in his very hiding, is Savior. Will our generation ever be able to behold in God's silence at Auschwitz the saving silence of the Redeemer of Israel? [...] And yet, what we make of his absence will ultimately determine the quality of our Judaism for generations to come, if not for all time. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 65-66. Notons que l'auteur parle ici du « *hiding God* », du « Dieu qui se cache » et non du « *hidden God* », « Dieu caché ». En dépit de cette importante nuance, ces deux expressions sont souvent synonymes dans sa pensée, ce que nous constaterons à la fin de ce chapitre. Voir *infra*, p. 124.

Au sujet de ce Dieu, l'auteur rappelle la découverte essentielle de la foi juive : « Que " l'Éternel, il est Dieu ", se révèle dans un événement, que ce savoir a été vécu – et qu'il le reste – c'est, bien sûr, ce que le « Dieu vivant » signifie, la découverte incomparable du judaïsme²³⁵. »

La foi en un tel Dieu, caché et simultanément révélé, peut s'exprimer avec une intensité et un amour transcendant les situations les plus hostiles vécues par les innombrables martyrs ayant expérimenté, dans leur chair, la réalité d'un « Dieu caché ». L'auteur relate l'intensité d'une foi placée en un tel Dieu en ces termes :

Comment quelqu'un peut-il bénir et remercier Dieu avant de mourir accomplissant ainsi le commandement de sanctifier Son grand Nom ? Dans l'incompréhension, nous nous tenons devant notre peuple, les Juifs. Submergés d'admiration, nous nous tenons devant ces êtres humains, faits de chair, comme notre propre chair, d'os comme nous, qui, au milieu des misères du ghetto et des souffrances des camps de la mort, se questionnaient sur la bonne formule de bénédiction et de remerciement à Dieu à prononcer quand leur dernière heure arriverait. Même à Auschwitz, Maidanek, Birkenau et Buchenwald [...] « Béni sois-tu, Éternel notre Dieu, qui nous a sanctifiés par Ses commandements et qui nous a commandé de sanctifier Son nom en public »²³⁶.

Dieu, « objet » suprême de la foi juive, demeure la « source » inexhaustible d'inspiration et de force pour toute vie croyante, jusque dans des conditions les plus vertigineuses. Mais qu'énonce le professeur du HTS à son sujet ? Dans ce qui suit, il nous propose d'éviter toute confusion.

²³⁵ « That "the Eternal, he is God" is revealed in an event, that this knowledge was experienced -and that it remains capable of being experienced- is, of course, what is meant by the "living God", Judaism's incomparable discovery. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 17.

²³⁶ « How is one to bless and to thank God before one dies in fulfillment of the commandment of sanctifying His great Name? Uncomprehendingly we stand before our people, the Jews. Overwhelmed by awe, we stand before these human beings, flesh like our own flesh, bones like our bones, who in the midst of the miseries of the ghetto and the sufferings of the death camps, were preoccupied with the question of what was the correct formula for blessing and thanking God when their ultimate hour would arrive! Even in Auschwitz, Maidanek, Birkenau, and Buchenwald [...] "Blessed art Thou, Eternal, our God, who hast sanctified us through His commandments and commanded us to sanctify His name in public." » BERKOVITS, E., *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps*, New York, Sanhedrin, 1979, p. 47-48.

1.1 Dieu distinct de l’Absolu²³⁷

Pour Berkovits, les deux concepts risquent de s’assimiler dans nos esprits. Pourtant, ils ne peuvent être confondus sans provoquer de graves malentendus dont la pensée occidentale porte, selon lui, les empreintes qu’il juge mortelles²³⁸. Il justifie ses propos de la manière suivante.

Tout d’abord, l’Absolu n’est pas Dieu et il ne pourrait l’être en aucun cas. Le rapport entre Dieu et l’Absolu est marqué par une distanciation. Berkovits parle même de « contradiction » entre eux. Il déclare :

Le problème est qu’il existe une véritable contradiction entre le concept de Dieu et celui de l’Absolu. Dieu est conçu en relation avec le monde. Dans la religion, il confronte l’homme ; il est un sujet — et, quelquefois, un objet — *pour* l’homme. [...] L’Absolu, par contre, constitue le principe le plus élevé de l’unité; il est global, autonome et en dehors de toute relation possible. L’Absolu est [l’] Être en parfaite Unicité et par conséquent incapable de tout attribut distinctif.²³⁹

Dieu et l’Absolu doivent donc être nettement séparés. Le côté relationnel de Dieu s’oppose à l’Absolu qui est, pour ainsi dire, « a-relationnel » en soi. De plus, ce dernier ne connaît aucun attribut caractéristique, tel que Dieu en possède et dont la foi juive peut témoigner.

Ensuite, Berkovits affirme que la séparation entre les deux concepts demeure très claire en dépit des rapprochements opérés qu’il observe et qu’il déplore²⁴⁰. Cette

²³⁷ Pour éviter la méprise entre l’adjectif et le substantif, nous avons choisi de placer une majuscule au nom « Absolu ».

²³⁸ BERKOVITS, E., « Jewish Education... », *op. cit.*, p. 5-6. Comme il a été dit précédemment, l’auteur considérait la civilisation occidentale atteinte d’une crise profonde, voire mortelle puisqu’engagée sur une voie de désintégration.

²³⁹ « The problem is that there exists a genuine contradiction between the concept of God and that of the Absolute. God is conceived in relationship to the world. In religion, he confronts man; he is a subject and, at times, an object – *for* man. [...] The Absolute, on the other hand, is the highest principle of unity; it is all-embracing and self-contained, and outside all possible relationship. The Absolute is Being in perfect Oneness and therefore incapable of any distinctive attributes. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 58-59.

²⁴⁰ L’auteur reproche à Maïmonide d’avoir mêlé judaïsme et métaphysique aristotélicienne pour aboutir à des résultats jugés regrettables menant à une considération moindre de l’application de la Loi au profit d’un service plus « intellectuel de Dieu » faisant intervenir les sciences naturelles, la logique, les mathématiques. Ces dernières ne sont pas à proscrire selon Berkovits, mais il refuse la subordination de l’application de la Torah à ces dernières disciplines. *Ibid.*, p. 4. Notons que l’auteur énoncera son avis sur cette question dans divers articles : « What is Jewish Philosophy? », *Tradition*, 3, 2, 1961, p. 117-130 ; « An Integrated Jewish World View », *op. cit.*, p. 5-17 ; « Jewish Education in a World Adrift », *op. cit.*, p. 5-12. Concernant l’influence d’Aristote et de l’aristotélisme sur la pensée juive : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 88-89. Voir aussi CHOURAQUI, A., *La pensée juive*, 2^e éd., Paris, PUF (QSJ 1181), 1968, ici p. 76-82 ; VELTRI, G., « Philosophy, Jewish », in : *Religion Past and Present*,

opposition s'affirme avec force sur le sujet de la création. L'auteur qui parle d'une sorte d'affrontement entre Dieu et l'Absolu déclare :

Le conflit entre le Dieu de la religion et l'Absolu métaphysique ne peut être compris plus clairement que dans l'examen de la question de la création. L'Absolu, est entendu comme étant entièrement en repos en lui-même ; il est incapable de création²⁴¹.

La création manifeste aux yeux de l'auteur la différenciation entre les deux concepts et permet de lever les derniers doutes. Contrairement au Dieu de la foi juive, Berkovits note que l'Absolu ne crée pas, il en est incapable. À l'inverse, le Dieu de la Bible est le Créateur et en créant, il « entre en relation ». Nous pourrions dire que son premier acte relationnel réside précisément dans la création. Par celle-ci, Dieu prouve qu'il est avant tout un « être de relation », entrant en relation avec une réalité extérieure à lui-même.

Par ailleurs, une telle opposition entre les deux termes ne doit pas occulter le fait qu'une harmonisation entre ces derniers est néanmoins envisageable. Interpréter la création comme un acte de relation n'élimine pas pour l'auteur, la dimension absolue de Dieu. Berkovits suggère l'idée d'un Dieu absolu, infini, qui paradoxalement se limite en créant. Nous reviendrons sur cette idée. Ainsi, Berkovits relève que si l'Absolu n'est pas Dieu, Dieu est pourtant absolu. Le croyant peut découvrir Dieu comme un être « absolu » et simultanément comme un être tout proche²⁴². Ce sont ces deux appréciations qui se retrouvent exprimées pour l'auteur, dans le texte d'Isaïe 57, 15 :

Car ainsi parle celui qui est haut et élevé, qui demeure en perpétuité et dont le nom est saint : Haut-placé et saint je demeure, tout en étant avec celui qui est broyé et qui en son esprit se sent rabaissé, pour rendre vie à l'esprit des gens rabaissés, pour rendre vie au cœur des gens broyés²⁴³.

L'harmonisation se manifeste dans la sphère biblique. Dieu s'y révèle tel le Dieu très « haut et élevé » et simultanément comme celui qui est prêt à se courber, à briser

2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024379 (site consulté le 10/08/2018).

²⁴¹ « The conflict between the God of religion and the metaphysical Absolute is nowhere to be understood more clearly than in the examination of the question of creation. The Absolute, it is understood, is completely at rest within itself; it is incapable of creation. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 59.

²⁴² BERKOVITS, *Prayer*, New York, Yeshiva University Department of Special Publications (Studies in Torah Judaism), 1962, p. 76-77.

²⁴³ *Bible, TOB*.

son infinitude afin d'être proche de l'être humain humilié et au cœur brisé²⁴⁴. Si rien ne peut émouvoir l'Absolu, puisqu'il ne connaît aucun sentiment, le Dieu de la foi juive en revanche, se distingue comme un Dieu absolu riche en relation et en compassion. Il reste le père des orphelins, le protecteur de la veuve et celui qui demeure aux côtés de ceux qui souffrent²⁴⁵.

L'auteur ajoute enfin :

Mais Dieu est [...] Absolu et Infini. [...] Par conséquent, Dieu aussi, pour ainsi dire, doit se séparer de son caractère absolu, pour se tourner avec sollicitude et considération vers sa création ; il doit « se retirer » de l'indifférence « naturelle » de son infinitude, afin de devenir « le père des orphelins et le juge des veuves », dans sa sainte demeure²⁴⁶.

L'harmonisation évoquée s'établit dès lors, dans la sphère religieuse, elle-même fondée sur la Bible et plus spécifiquement autour de la notion de création que nous traiterons au prochain point. Par elle, Dieu entre en relation et quitte de la sorte son caractère absolu, ôtant l'indifférence associée à son infinité²⁴⁷.

Berkovits peut conclure par les mots suivants : « La théologie juive commence lorsque l'on réalise les implications de la présence des deux aspects, celui de l'Absolu et celui du Personnel, dans le concept biblique de Dieu²⁴⁸. »

Les propos de l'auteur ayant nettement séparé les deux notions tout en montrant qu'elles trouvent une harmonisation dans le langage religieux lui-même érigé sur la Bible nous conduisent à investiguer plus avant, en direction de la création.

²⁴⁴ BERKOVITS, *Prayer, op. cit.*, p. 77.

²⁴⁵ Il s'agit de la référence au texte biblique suivant : Ps 68, 6 : « Père des orphelins, justicier des veuves, tel est Dieu dans sa sainte demeure. » *Bible, TOB*.

²⁴⁶ « But God is [...] Absolute and Infinite. [...] Thus God, too, as it were, has to separate himself from his absoluteness in order to turn with care and consideration toward his creation; he has to “withdraw” from the “natural” indifference of his infinitude in order to be “the father of the orphans and the judge of the widows in his holy habitation. » BERKOVITS, E., *Man and God: Studies in Biblical Theology*, Detroit, Wayne State, 1969, p. 181.

²⁴⁷ Il se discerne des éléments proches de la tradition mystique issue du judaïsme que nous évoquerons plus loin dans ce chapitre. Voir *infra*, 1.4 Dieu et le mal.

²⁴⁸ « Jewish Theology begins when one realizes the implications of the presence of both aspects, that of the Absolute and that of the Personal, in the biblical concept of God. » Berkovits, E., « Dr. A. J. Heschel's Theology of Pathos », *Tradition*, 6, 2, 1964a, p. 67-104, ici p. 79.

1.2 Un Dieu créateur

Cette caractéristique de Dieu tient lieu de trait principal de sa personne, pour le professeur du HTS. Il écrit : « Le prototype de tous les attributs est celui du Créateur. Dieu est le Créateur, il désire que le monde existe²⁴⁹. »

Mais comment entendre que ce titre de créateur soit une sorte de « prototype de tous les attributs divins » ? Afin de mieux appréhender cette perception de l'auteur, examinons de plus près ce qu'il exprime au sujet de la création.

1.2.1 La création, premier acte relationnel de Dieu

L'auteur définit la création comme suit : « Le concept de création signifie que Dieu a créé à partir de rien un univers dans lequel chaque effet trouve son origine dans quelque chose qui existait précédemment. À partir de rien, Dieu crée un monde dans lequel rien ne provient de rien²⁵⁰. » Dieu crée de manière *ex nihilo* un univers dans lequel chaque composant est le résultat d'une cause préexistante. Il suscite, par voie de conséquence, un univers où tout reste organiquement lié.

Concernant la création vue par l'auteur, plusieurs remarques peuvent être effectuées. Initialement, dans la mesure où Dieu en est l'artisan, la création possède essentiellement un sens religieux. Il n'est donc pas question, de préoccupations de type scientifique, physique ou cosmologique lorsque l'on entrevoit le sujet de la création. Toutefois, il ne faut pas non plus exclure définitivement ces dernières approches²⁵¹ sous prétexte de la primauté du sens religieux²⁵². Comme nous l'avons évoqué, Berkovits encourage toujours l'équilibre entre la démarche des sciences et

²⁴⁹ « The prototype of all attributes is that of the creator. If God is the creator, he desires the world to be. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 61.

²⁵⁰ « The idea of creation means that God created out of nothing a universe in which every effect must originate in something that was previously in existence. Out of nothing, God created a world in which nothing comes from nothing. » *Ibid.*, p. 70.

²⁵¹ Rappelons que l'auteur plaide pour un rapport pacifié entre la raison et la foi. Il veut s'inscrire dans le sillage de Judas Halevi qui a su, selon lui, maintenir l'équilibre entre une raison qui n'engloutit pas la révélation et une révélation respectueuse de la nature humaine et de ses facultés intellectuelles. *Ibid.*, p. 11, 72-75.

²⁵² BERKOVITS, E., « An Integrated Jewish World View », *op. cit.*, p. 6, 14. Berkovits, choqué par ce qu'un étudiant issu d'une célèbre « *yeshiva* » (centre d'études talmudiques) d'Israël a pu écrire au sujet des sciences, critique très sévèrement dans cet article, l'attitude de mépris affichée par certains milieux religieux à l'égard de la connaissance « non religieuse ». Ce fait s'apparente, pour lui, à de l'incompétence spirituelle et de la lâcheté intellectuelle.

celle de la religion²⁵³. Voici ce qu'il écrivait à son maître, le rabbin Y. Y. Weinberg, en interprétant sa vocation personnelle :

Parmi les Orthodoxes de ce pays [États-Unis], les « *lomdim* » [les Talmudistes de la Vieille école] voient l'éducation académique juive comme insignifiante tandis que les « *hakhamim* » [les érudits de type académique] pensent la même chose au sujet des « *lomdim* ». C'est exactement ici que nous sommes obligés de conduire ces deux [groupes] vers une harmonie, [...] Nous devons travailler pour une harmonie encore plus complète qui n'existait en Allemagne²⁵⁴.

Ensuite, l'auteur nous explique que le texte biblique ne vise pas à apaiser notre curiosité quant au mode opératoire du Créateur. Il veut avant tout accentuer le fait que l'univers reste invariablement lié à Dieu, son unique créateur.

Affirmer que Dieu se révèle en tant que créateur, c'est encore souligner que la création n'est pas le fruit du hasard. Elle constitue l'aboutissement d'une volonté précise. Même si l'homme ne pourra jamais pleinement percevoir les objectifs poursuivis par Dieu dans son œuvre créatrice, il est néanmoins encouragé à placer sa foi en un tel Être. Cette réalisation divine est imprégnée d'une valeur toute particulière communiquée par son créateur. Elle s'oriente vers un « but » poursuivi par un Dieu vivant, extrêmement soucieux de tout ce qu'il crée²⁵⁵. Cette assertion encourage au respect total de « tout le créé » et de la vie qu'elle renferme sans négliger ce monde en regard de sa gloire future²⁵⁶. Notons que l'auteur croit en un au-delà, ce qui n'aboutit jamais chez lui à une quelconque dépréciation de ce monde-ci. Il écrit :

Rien ne pourrait être plus déplacé que le dénigrement pessimiste de ce monde par les pieux. La gloire d'une vie future peut-être sans comparaison avec celle du présent, mais cette vie aussi est une création de Dieu ; en tant que telle, elle possède la plus haute dignité concevable, celle d'être voulue par Dieu²⁵⁷.

²⁵³ Voir *supra* dans l'introduction au point : 3.2.2 Influences sur sa pensée.

²⁵⁴ « Among the Orthodox in this land [United States], the « *lomdim* » [old-fashioned Talmudists] regard academic Jewish scholarship as insignificant, and the « *hakhamim* » [academic-type scholars] feel likewise about the *lomdim*. Precisely here we are obligated to bring these two into harmony, [...] We must work for a even more complete harmony than existed in Germany. » SHAPIRO, M., « Rabbi Eliezer Berkovits's Halakic Vision For the Modern Age », *op. cit.*, p. 22. Il s'agit d'un courrier de Berkovits à son ancien maître Y. Y. Weinberg datant du 1^{er} février 1959. Nous avons respecté l'utilisation des crochets dans la citation rendue par M. Shapiro.

²⁵⁵ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 75-77.

²⁵⁶ BERKOVITS, E., *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps*, *op. cit.*, p. 152 (désormais cité BERKOVITS, *With God...*).

²⁵⁷ « Nothing could be more incongruous than the pessimistic denigration of this world by the pious. The glory of a future life may be incomparable to that of the present one, but this life, too, is God's creation;

Le monde qui nous entoure ne peut être rejeté, dans la mesure où il représente le fruit de la volonté divine. Le monde futur autant que celui-ci est une œuvre divine qui a sa valeur. Nous sommes invités à les estimer au plus haut point, ce qui, selon l'auteur, n'est pas le cas dans la foi chrétienne²⁵⁸.

À la suite des arguments énoncés sur la distinction entre Dieu et l'Absolu²⁵⁹, nous comprenons que la création soit perçue comme un acte particulier de « restriction divine²⁶⁰ ». Qu'un être infini puisse entrer en relation avec la finitude de sa propre réalisation suscite d'emblée une forme de paradoxe. Pour l'auteur, il est indispensable que Dieu se restreigne, voire s'humilie, afin de pouvoir créer²⁶¹. C'est précisément ce qu'il fait, selon Berkovits. Lorsque Dieu crée, il n'érige rien de plus grand, ni de plus parfait que lui. Il entre en relation avec une réalité limitée et extérieure à lui-même, puisque créée²⁶². Il faut relever qu'aucune modification « intradivine » n'intervient en cours de route.

Il y a toutefois, dans son acte créateur, une volonté de relation qui lui « coûte » quelque chose. Il apparaît également que cette entreprise créatrice inaugure une forme d'ouverture sur la rencontre. En effet, en créant, Dieu entre « en relation avec » ce qui n'est pas Dieu. L'auteur nous le rappelle : « La création est, après tout, un acte relationnel : en tant que Créateur, Dieu fait face à son œuvre²⁶³. »

Par ailleurs et malgré le respect dû à la création, Berkovits se garde d'affirmer la perfection du monde créé. Manifestement, Dieu a voulu ce monde bon, mais il de-

as such it possesses the highest dignity imaginable, that of being willed by God. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 76.

²⁵⁸ Voir *infra*, p. 104.

²⁵⁹ Nous renvoyons au point 1.1.

²⁶⁰ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 174. Au regard de cette « restriction divine » Berkovits explique que, faute de compétences personnelles, il a du mal à bien évaluer les similitudes entre sa conception d'autolimitation divine avec le concept du « *tsimtsum* » dans la kabbale d'I. Luria. Toutefois, il observe que le principal élément divergent paraît se situer autour de la compréhension de l'acte créateur. Tandis que le « *tsimtsum* » semble constituer un retrait de Dieu laissant un vide qui précède l'acte créateur, ce retrait n'intervient pas comme un élément préparatoire, mais concerne l'acte de création lui-même, selon Berkovits. Pour ce dernier, lorsque Dieu crée, cela implique qu'il se restreigne sans quoi la création ne pourrait pas être contingente et séparée de Dieu. Nous reparlerons plus en détail du concept du « *tsimtsum* » lourianique plus loin dans ce chapitre. Voir *infra*, p. 99 dans les notes de bas de page.

²⁶¹ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 65-66.

²⁶² BERKOVITS, « Death of God », *Judaism*, 20, 1, 1971, p. 82, voir aussi BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 79.

²⁶³ « Creation is, after all, an act of relationship: As the Creator, God confronts his work. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 59.

meure nécessairement imparfait pour diverses raisons. La première relève de l'expérience concrète. Comment affirmer la perfection de la création en face de la présence indéniable du mal²⁶⁴ ?

La deuxième raison pourrait être théologique. Selon lui, déclarer la création parfaite c'est maintenir une unité dangereuse entre Dieu et son œuvre qui relèverait de l'impiété. Puisque Dieu seul est parfait, sa perfection ne peut être partagée par qui ou quoi que ce soit. Pour l'auteur, le monde est immanquablement distinct de Dieu et par conséquent imparfait, même s'il lui reste toujours relié. C'est ce qu'il énonce : « Dieu seul doit être considéré comme parfait. La perfection est identique à Dieu ; elle ne peut exister hors de lui. Or, la création est, avant tout, la séparation d'avec le Créateur. Le monde est séparé de Dieu ; il est donc, par nécessité imparfait²⁶⁵. »

Il est aussi possible de justifier, par anticipation²⁶⁶, l'imperfection de ce monde, pour des raisons anthropologiques. Ce monde est créé bon, mais imparfait et perfectible, ouvrant la voie à une coopération de l'homme aux côtés de Dieu. Dieu est le créateur des insuffisances de notre monde qui peuvent être rencontrées et suppléées, ce qui ne dévalorise en rien la création. Elle reste toujours une œuvre de Dieu revêtue de toute sa dignité, capable de bonté et demeurant sous son contrôle. C'est dans cette optique que Berkovits nous invite à comprendre la déclaration de Dieu faite en Isaïe 45, 5-7 :

C'est moi qui suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autre, moi excepté, nul n'est dieu ! Je t'ai mis le ceinturon, sans que tu me connaisses, afin qu'on reconnaisse, au levant du soleil comme à son couchant, qu'en dehors de moi : néant ! C'est moi qui suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autre ; je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bonheur et je crée le malheur : c'est moi, le Seigneur, qui fais tout cela²⁶⁷.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 81.

²⁶⁵ « God alone should be assumed to be perfect. Perfection is identical with God; it cannot exist outside him. But creation is, foremost, separation from the Creator. The world is apart from God; it is therefore, of necessity, imperfect. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 79.

²⁶⁶ Il est prévu d'évoquer ce point au prochain chapitre consacré au « Dieu caché et l'homme », mais pour les besoins de l'argumentation nous n'en donnons ici qu'un aperçu.

²⁶⁷ *Bible, TOB.*

De l'avis du professeur du HTS, en choisissant librement de se lier par ce geste créationnel, Dieu se fait par là « un nom²⁶⁸ » au sein de sa création, ouvrant le chemin aux attributs de sagesse, d'amour, de sollicitude, de compassion qui en découleront.

La création, acte relationnel divin primordial, devient la première forme de face à face entre Dieu et ce qui lui est extérieur. La démarche créatrice se situe à la source de toutes les futures rencontres avec Dieu. Dans son sillage, l'homme pourra rencontrer Dieu et prendre conscience (quoique toujours de manière partielle) de qui est cet Être. Une connaissance de Dieu s'avère envisageable et s'inscrit dans le cadre d'un tête-à-tête vécu avec le Créateur. Ce face à face²⁶⁹ nous renseignera aussi sur notre humble condition d'individus expérimentant souvent les imperfections de cette création. Or celle-ci est l'œuvre d'un Dieu qui, quoique parfaitement bon, a désiré un monde perfectible sur lequel il garde, en dépit de toutes les apparences, une autorité souveraine²⁷⁰. C'est pourquoi tout être humain sera encouragé à poursuivre l'œuvre créatrice aux côtés de Dieu²⁷¹.

Par conséquent, le Dieu créateur dont Berkovits parle est un Dieu relationnel dont l'acte de création manifeste cette dimension de son Être et simultanément ouvre la voie à de multiples attributs divins, réalité sur laquelle il convient de se pencher à ce stade.

1.2.2 Un Dieu créateur fondement d'attributs multiples

L'auteur affirme :

Le terme « créateur » est donc l'attribut premier et fondamental. La première rencontre dans l'univers est celle du Créateur et de la création se faisant face l'un l'autre. [...] tous les autres attributs relationnels commenceront aussi [par la suite] à paraître plausibles²⁷².

²⁶⁸ BERKOVITS, E., *Man and God: Studies in Biblical Theology*, op. cit., p. 123 (désormais cité BERKOVITS, *Man and God...*).

²⁶⁹ Nous faisons le choix de parler de « face à face » plutôt que de face-à-face entre Dieu et l'homme. Le premier terme laisse entrevoir une nuance de rencontre, de « visage tourné vers un autre visage » qui s'accorde avec les considérations de Berkovits. Le second vocable fait intervenir une nuance d'opposition qui demeure étrangère à la pensée de l'auteur et qu'il combat dans ses propos. Dès lors, nous utiliserons la première orthographe tout le long de cette recherche.

²⁷⁰ BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », op. cit., p. 11.

²⁷¹ BERKOVITS, E., « Death of a God », *Judaism*, 20, 1, 1971a, p. 75-86, ici p. 83.

²⁷² « The term "creator" is thus the first and fundamental attribute. Creator and creation confronting each other is the first encounter in the universe. [...] all other relational attributes will begin to seem plausible as well. » BERKOVITS, *God, Man...*, op. cit., p. 59.

Dieu, quittant son « côté impersonnel » par la voie de l'acte créationnel, exprime ainsi son intérêt et son soin prévenant à l'égard de son oeuvre²⁷³. Pour Berkovits, en érigeant le monde, Dieu peut être connu par l'intermédiaire des attributs qui l'y relient. Au vrai, la mise en place d'un monde créé auquel il reste relié met en évidence des caractéristiques qui peuvent désormais devenir perceptibles pour les créatures. L'auteur, dans sa réflexion sur la pluralité des noms de Dieu dans les textes bibliques, commente le passage théophanique d'Exode 34, 6-7²⁷⁴ comme suit :

Cette description représente les attributs divins qui ont été qualifiés à juste titre « attributs d'action », ils déterminent les voies de Dieu, les principes selon lesquels il agit envers les hommes. Mais c'est en agissant conformément à ces attributs que le nom de Dieu s'établit dans le monde. Ses voies envers les hommes fondent ses noms parmi les hommes. En un sens, ces attributs, décrivant la façon dont Dieu agit avec ses créatures, constituent son « nom »²⁷⁵.

Les attributs divins, que l'auteur qualifie d'attributs d'action, découlent pour ainsi dire d'une rencontre entre Dieu et sa création, manifestant le « faire » de Dieu au sein de son œuvre. Dieu s'érige un nom par son action parmi les hommes. Et Berkovits remarque :

Nous serions alors en droit de dire que lorsque Dieu manifeste son pouvoir, lorsqu'il se révèle comme le chef ou le juge souverain, lorsqu'il est ainsi au-dessus de l'homme et de la nature, éloigné d'eux et les transcendant, il se fait connaître comme YHWH. D'autre part, lorsqu'il révèle à l'homme sa sollicitude bienveillante, lorsqu'il montre son intervention providentielle à l'égard de l'homme, lorsqu'il est proche de lui, au milieu des hommes, il fait savoir qu'il est « YHWH ton Dieu »²⁷⁶.

²⁷³ Notons que l'absence chez Berkovits du terme « *tsimtsum* » en contexte de création divine peut surprendre. Nous évoquerons ce fait aux points 1.4 et 1.5.

²⁷⁴ Ex 34, 6-7 : « Le Seigneur passa devant lui et proclama : "Le Seigneur, le Seigneur, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, plein de fidélité et de loyauté, qui reste fidèle à des milliers de générations, qui supporte la faute, la révolte et le péché, mais sans rien laisser passer, qui poursuit la faute des pères chez les fils et les petits-fils sur trois et quatre générations." » *Bible, TOB*.

²⁷⁵ « This description represents divine attributes which have rightly been called "attributes of action," they determine the ways of God, the principles by which he acts toward men. But acting in accordance with these attributes is what establishes God's name in the world. His ways with men create his names among men. In a sense, these attributes, describing how God deals with his creatures, are his "name" ». BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 122-123.

²⁷⁶ « We would then be justified in saying that when God makes manifest his power, when he reveals himself as the sovereign ruler or judge, when he thus is above man and nature, removed from them and transcending them, he makes himself known as YHWH. On the other hand, when he reveals his caring concern for man, when he shows his providential intervention on behalf of man, when he is near man, in the midst of men, he communicates knowledge that He is "YHWH your God". » *Ibid.*, p. 15.

La manière d'agir de Dieu dans l'existence humaine peut ainsi lui donner des noms différents, selon les circonstances dans lesquelles il se révèle. Il se fait par là un nom au milieu des hommes.

De plus, dans la mesure où il a créé ce monde imparfait, Dieu devient la source de toutes ses valeurs²⁷⁷. La rencontre entre ce Dieu et le croyant devient décisive, car elle lui révèle un être divin aux attributs multiples : un Dieu éternel, tout-puissant. Un être animé d'un amour « qui prend soin » de l'autre et le respecte dans son identité propre ; un Dieu plein de douceur, de justice, de patience et de miséricorde. Autant d'attributs rendus « identifiables » pour le fidèle et dont quelques-uns deviendront normatifs pour sa vie éthique. La création ouvre donc la voie à un face à face avec Dieu et son « être restreint » et rend par là les attributs divins apparents et en partie reproductibles par l'être humain. Le croyant sera convié à imiter dans sa vie quotidienne ce qu'il a perçu de Dieu²⁷⁸.

La description d'un Dieu qui entre en relation avec sa création, ouvre la voie à de nombreux attributs et laisse déjà entrevoir des incidences sur l'humanité. Mais qu'en est-il de la révélation ? Que dit l'auteur au sujet de Dieu qui se révèle ?

²⁷⁷ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 82 et 129.

²⁷⁸ Nous observerons ce sujet plus loin dans notre enquête. Voir *infra*, p. 142-144.

1.3 Un Dieu unique qui se révèle

L'homme pourrait-il accéder à une connaissance de ce Dieu unique ? Berkovits, qui se reporte fréquemment à la Bible hébraïque, nous rappelle qu'elle propose plusieurs expressions qui évoquent la possibilité d'une réelle connaissance divine²⁷⁹.

Mais pouvons-nous pour autant prétendre connaître un tel Dieu ? Berkovits y répond par l'affirmative et explicite sa conviction comme suit. Préalablement, il rappelle que : « Nous ne pouvons savoir qu'il [Dieu] est seul dans son unicité à moins que cela ne nous "soit montré" par un acte de révélation²⁸⁰. » Il ne s'agit pas de souligner l'insuccès de la raison humaine dans cette démarche, mais plutôt d'accentuer la vérité suivante : ce Dieu unique et invisible est celui qui prend l'initiative de se révéler. Il est celui qui se dévoile, lui-même, à l'homme.

Affirmer une telle thèse, c'est admettre la plausibilité d'une expérience toujours actuelle. Pour l'auteur, Dieu était et il demeure un Dieu qui « se montre ». Il se révèle et se laisse réellement trouver par celui qui le recherche. Chaque être humain possède une telle faculté²⁸¹.

La connaissance de Dieu ne sera jamais purement le fruit d'une conceptualisation mûrement façonnée, pour le professeur du HTS. En revanche, elle constitue le « résultat » d'une manifestation divine vécue au sein d'une existence humaine dont celle des prophètes bibliques se veut illustrative et digne de confiance pour toutes les générations²⁸².

Pour l'auteur, le côté le plus admirable de « ce Dieu qui se révèle » ne se situe pas tant dans l'expression de vérités le concernant, ou même transmises par lui, quelque magnifiques qu'elles puissent être. L'aspect exceptionnel se retrouve plutôt dans la possibilité même d'une telle révélation inaugurée par Dieu. En se révélant,

²⁷⁹ Il reproche aux traductions de manquer de fidélité à l'égard du texte hébreu et s'afflige des déformations ainsi transmises. BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 54. Les expressions parcourues sont les suivantes : Ils connaîtront que je suis YHWH ; que je suis YHWH leur Dieu ; que YHWH est le Dieu et tu connaîtras YHWH. L'auteur analyse leurs spécificités et implications qui en découlent. *Ibid.*, p. 1, 54, 59. BROWN, R. E., « Book Reviews. Man and God. Studies in Biblical Theology », *Journal of Ecumenical Studies*, 1969, p. 160-161.

²⁸⁰ « We cannot know that he is alone in his oneness, except as it is "shown" to us by an act of revelation in an actual encounter. » Berkovits, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 52.

²⁸¹ BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 57 et BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 31.

²⁸² L'auteur souligne la fiabilité du témoignage des prophètes en rappelant le genre d'hommes courageux et totalement dépendants de Dieu que ces derniers représentaient. BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 27-28.

Dieu atteste qu'il souhaite entrer en relation. C'est encore cette vérité que l'auteur pense discerner à la fin du livre de Job (épisode au cours duquel Job rencontre Dieu) et qui livre un potentiel éclairage à sa finale mystérieuse²⁸³.

Conséquemment, la connaissance de Dieu demeure envisageable pour Berkovits qui ne veut pas qu'elle reste théorique. Il rappelle :

Le fondement de la religion n'est pas l'affirmation que Dieu est, mais bien que Dieu se soucie de l'homme et du monde ; le fait qu'ayant créé ce monde, il ne l'a pas abandonné, le laissant livré à lui-même ; qu'il prend soin de sa création²⁸⁴.

La cognition divine que le penseur évoque ouvre sur la découverte du soin prévenant d'un tel Dieu et du partage d'une réelle intimité avec lui. Une pareille connaissance représente un trésor et une source d'inspiration inestimable et pérenne. Toutefois, l'auteur en parle avec un certain réalisme. Il explicite :

Bien que cette connaissance ne puisse pas toujours être aussi intime qu'elle ne l'a été entre Dieu et les prophètes ou semblable à l'union mystique entre Dieu et Israël [décrite] dans la vision d'Osée [Os 2, 21-22], elle reste toujours l'expression d'une intimité de la relation personnelle entre Dieu et l'homme²⁸⁵.

Nous comprenons que cette connaissance manifeste une intimité avec Dieu, elle-même liée à une révélation qui s'apparente à une rencontre. L'auteur affirmera : « La rencontre elle-même est révélation²⁸⁶ », ce qui nous dirige vers le lien qu'il établit entre les deux termes.

²⁸³ Berkovits rappelle que les nombreuses questions de Job restent sans réponses et semblent trouver leur « résolution » dans l'acte même de la révélation qui lui est accordée. De plus, l'auteur attire notre attention du côté de la « réponse » fournie par le Dieu qui se révèle à Job et tournant autour de la signification du mot *mishpat* (justice) en Jb 40, 3 au sens de « principe de justesse cosmique » par lequel Dieu soutient sa création. Ce dernier mot impliquerait que nous devrions être Dieu pour pouvoir pleinement le comprendre. BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 248-252.

²⁸⁴ « The foundation of religion is not the affirmation that God is, but that God is concerned with man and the world; that, having created this world, he has not abandoned it, leaving it to its own devices; that he cares about his creation. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 15.

²⁸⁵ « While this knowledge cannot always be as intimate as between God and the prophets or as in the mystical union between God and Israel in the vision of Hosea, it is always the expression of a personal intimacy of relationship between God and man. » BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 57-58. Le texte d'Osée 2, 21-22 est le suivant : « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour et la tendresse. Je te fiancerai à moi par la fidélité et tu connaîtras le Seigneur. » *Bible, TOB*.

²⁸⁶ « The encounter itself is revelation. », BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 17.

1.3.1 La révélation synonyme de rencontre

La révélation divine peut-elle être identifiée à une rencontre ? C'est ce que le professeur du HTS déclare. Pour justifier cette affirmation, il soutient d'abord la primauté de la relation avec Dieu (rendue possible par son autorévélation) sur son contenu. La révélation, qui n'est pas le fruit d'une méditation humaine, établit avant tout une « communion avec Dieu²⁸⁷ » et possède la préséance sur tout le reste. L'auteur peut dire sur ce point que : « Penser Dieu, philosophiquement ou métaphysiquement, ne signifie pas le rencontrer. Mais sans la rencontre il ne peut y avoir de judaïsme. Sans elle, il n'y a pas de religion²⁸⁸. »

Sans disqualifier l'approche philosophique de Dieu, l'auteur relève que la religion reste fondée sur autre chose, à savoir une rencontre avec Dieu. La révélation ouvre sur un face à face avec Dieu. La foi juive apparaît comme le fruit de ce dernier vis-à-vis qui se doit de rester exceptionnel pour le maintien de la liberté d'engagement de chaque individu²⁸⁹.

Ensuite, Berkovits précise que cette révélation de Dieu peut être décrite comme une rencontre très particulière. La possibilité d'une telle expérience témoigne de la grandeur de l'homme aux yeux de Dieu et de l'intérêt qu'Il lui porte. L'auteur explique : « Nous avons vu que le Dieu de la religion doit être un Dieu vivant. Et un Dieu vivant est celui qui est en relation avec le monde – c'est-à-dire, un Dieu qui non seulement est, mais qui est aussi *pour* l'homme, pour ainsi dire qui se préoccupe de l'homme²⁹⁰. »

La rencontre se veut également paradoxale. Elle enrichit et menace l'être humain tout à la fois. L'homme y est « investi » de la présence de Dieu et peut découvrir pleinement la bonté divine. Mais l'homme y est aussi mis en péril. Berkovits clarifie cette opposition comme suit :

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 18.

²⁸⁸ « Thinking about God philosophically or metaphysically is not encountering him. But without the encounter there can be no Judaism. Without it, there is no religion. » *Ibid.*, p. 18.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 49-50. De trop fréquentes rencontres avec Dieu apporteraient une certitude telle qu'elle anéantirait la liberté individuelle de pouvoir le reconnaître, ou non, en tant que Dieu.

²⁹⁰ « The God of religion, we have observed, must be a living one. And a living God is one who stands in relationship to the world – that is, a God who not only *is*, but is also *for* man, as it were, who is concerned about man. », *Ibid.*, p. 34.

De nombreux passages bibliques évoquent la crainte et les tremblements qui saisissent le prophète lorsque la Présence divine se concrétise devant lui. [...] Le danger qui résulte d'un « contact » avec la Présence divine n'a rien à voir avec la nature pécheresse de l'homme ou avec le jugement du Tout-Puissant. Il s'agit plutôt de quelque chose de naturel, presque « physique », [...] Le Tout-Puissant est réellement un « feu dévorant » non pas qu'il soit en colère contre un monde pécheur, mais parce que la puissance de son être ne peut être soutenue par quoi que ce soit de créé²⁹¹.

Cette notion de danger impose quelques précisions pour l'auteur, car elle pourrait être mal interprétée. Le péril n'est pas lié à une quelconque nature « pécheresse » de notre humanité. Il est plutôt d'ordre « naturel, physique²⁹² ». Pour Berkovits, Dieu ne reproche rien à l'homme. Au contraire, il désire se révéler à lui, entrer en relation avec lui. Mais, selon la Bible, Dieu est pareillement « un feu dévorant ». Cette affirmation amène l'auteur à se demander comment l'être humain pourrait survivre devant un tel Être, lui-même source de toute forme d'énergie et de puissance présentes dans le cosmos²⁹³. Comment une révélation ouvrant sur une rencontre est-elle possible dans ce contexte ? Le Créateur de toute chose peut-il véritablement rencontrer la créature humaine ?

Une telle expérience provoquerait la mort immédiate de l'homme. Or Dieu veut que l'homme « vive en face de lui » ; il souhaite de tout son être se révéler à l'homme, le rencontrer, lui témoigner son amour et sa sollicitude. Pour que cela soit réalisable, Dieu doit impérativement « se cacher²⁹⁴ ». C'est à cette seule condition que la vie et la personnalité de l'homme seront préservées.

Deux paradoxes peuvent être distingués. Premièrement, le Dieu unique qui se dévoile concrétise cette révélation par une rencontre dans laquelle l'être humain est mis en danger tandis que Dieu désire que celui-ci vive devant lui. Ensuite, Dieu se

²⁹¹ « Numerous are the biblical passages that tell of the fear and trembling that seize the prophet at the moment when the divine Presence actualizes itself for him. [...] The peril resulting from “contact” with the divine Presence has nothing to do either with the sinfulness of man or with the judgment of the Almighty. It is something quite natural, almost “physical”, [...] The Almighty is indeed “a consuming fire”; not because he is angry with a sinful world, but because the potency of his being cannot be sustained by anything created. », *Ibid.*, p. 33.

²⁹² BERKOVITS, E., « Death of a God », *op. cit.*, p. 78. Berkovits, comme l'ensemble de la théologie juive, ne reconnaît pas de « chute » dans les premiers récits de la Genèse et donc aucune forme de « péché originel ».

²⁹³ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 33.

²⁹⁴ L'auteur différencie deux notions importantes et parfois équivoques, à savoir celle de « Dieu qui se cache » de celle de « Dieu qui cache sa face ». En dépit de la subtilité apparente, ces dernières sont loin d'être équivalentes. La première permet la rencontre et la révélation, tout en laissant l'homme vivre. La seconde suppose une réalité déplaisante aux yeux de Dieu qui, en conséquence, cache sa face.

montre à l'homme, mais « en se cachant ». L'expérience vécue par les prophètes bibliques demeure, ici encore, une référence pour l'auteur²⁹⁵. Nous n'éprouverons sans doute jamais le vécu intime des prophètes avec Dieu, mais leurs témoignages demeurent véridiques, dignes de foi et pour toujours recevables. Chaque génération de croyants peut fonder sa foi sur l'expérience des prophètes d'Israël, transmise dans la Bible hébraïque. L'intimité avec Dieu reste possible et, bien que vécue directement par les prophètes, chaque génération peut l'expérimenter de façon indirecte.

Ainsi, la révélation divine synonyme de rencontre, est voulue et initiée par Dieu. Il se révèle tout en se cachant. L'homme se voit ainsi préservé et soutenu en tant que personne distincte de Dieu, les deux personnalités se tenant en vis-à-vis, dans une relation de profonde intimité²⁹⁶. La révélation pouvant être apparentée à une rencontre, il s'avère utile de nous focaliser sur cette dernière.

1.3.2 Dieu rencontre l'homme

L'autorévélation de Dieu se présentant sur le modèle d'une rencontre avec l'être humain renvoie à l'héritage biblique lui-même. Berkovits écrit :

Tout dans la Bible est une communication entre Dieu et l'homme ; tout est une relation. Dieu a parlé ; Dieu a commandé ; Dieu a appelé ; Dieu est apparu – tout reflète les événements qui ont lieu entre Dieu et l'homme. Dans toutes ces situations, l'homme expérimente la présence de Dieu, qui le recherche et s'adresse à lui²⁹⁷.

Pour l'auteur, qui s'appuie sur la Bible dont il veut mettre en évidence la pertinence et l'actualité, Dieu veut rencontrer l'humanité, il la recherche activement. Cette dernière volonté divine traverse toute la Bible et encourage l'être humain à expérimenter la présence de Dieu en de multiples occasions.

Ainsi que nous l'avons constaté, le face à face entre Dieu et l'homme n'est concevable que parce que Dieu lui-même en prend l'initiative. Il rencontre l'homme, tout en se dissimulant afin de le préserver. De plus, cette initiative divine « élève » l'homme en dignité jusqu'au rang de vis-à-vis. Celui-ci ne sera jamais réduit à l'état de machine

²⁹⁵ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. ix et xix.

²⁹⁶ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 34-35.

²⁹⁷ « Everything in the Bible is communication between God and man; everything is relationship. God spoke; God commanded; God called; God appeared -all reflect events that take place between God and man. In all these situations man experiences the presence of God, which seeks him out and addresses him. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 16.

entre les mains d'un Dieu qui l'instrumentalise. Au contraire, l'humain reste un partenaire recherché et confirmé par Dieu. Pour l'auteur, la religion juive ne peut être perçue comme une spiritualité asservissant l'être humain²⁹⁸. Elle est d'emblée synonyme d'élévation et permet à tout humain d'entretenir une véritable relation libre et aimante avec le Dieu unique.

En observant les propos de Berkovits sur la rencontre, nous trouvons cette importante déclaration faisant le lien avec l'élément de la foi :

Nous pouvons maintenant dire que si la rencontre est le fondement de la religion, la foi en est l'édifice. Sans la rencontre, nous ne pourrions connaître le Dieu de la religion, le Dieu qui se soucie de nous et de notre monde. Avec la seule rencontre, nous ne pourrions faire face à la contradiction entre ce qu'elle transmet, c'est-à-dire la sollicitude de Dieu, et ce qui s'ensuit souvent, à savoir son apparente indifférence. La foi est la réponse à cette contradiction, en gardant vivante en tout temps la vérité communiquée lors de la rencontre²⁹⁹.

La rencontre fonde la religion juive et permet de connaître le Dieu confessé par cette dernière. Berkovits illustre ses affirmations par l'image d'une construction : son fondement c'est la rencontre avec Dieu, tandis que tout ce qui sera bâti par-dessus constitue la foi. La vie croyante qui peut, hélas, donner l'impression d'une apparente indifférence divine a besoin de la foi pour maintenir le « noyau révélationnel » toujours actuel en dépit de situations parfois adverses.

Dieu rencontre l'homme, ce qui génère de profondes conséquences dans la vie de ce dernier. Berkovits commente :

²⁹⁸ Ce fait est vérifié dans le cas où la religion s'inscrit dans le cadre dressé par l'auteur, c'est-à-dire imprégnée par l'expérience des prophètes d'Israël. La religion juive peut aussi conduire à des impasses et crises très graves si elle n'est pas vécue de cette façon. C'est ce qui motivera Berkovits à énoncer de sévères critiques contre les dérives observées dans le judaïsme de son temps. Nous en trouvons notamment un écho éloquent dans son article : BERKOVITS, E., « From the Temple to the Synagogue and Back », *Judaism*, 8, 4, 1959c, p. 303-311. Il y critique le judaïsme aux États-Unis dans une veine rappelant celle des prophètes bibliques.

²⁹⁹ « We may now say that while the encounter is the foundation of religion, faith is its edifice. Without the encounter, we could not know the God of religion, the God who is concerned about us and our world. With the encounter alone, we could not face the contradiction between what is conveyed in the encounter, which is God's concern, and what often follows after it, namely his apparent indifference. Faith, in keeping the truth communicated in the encounter alive at all times, is the answer to the contradiction. » BERKOVITS, *God, Man..., op. cit.*, p. 44-45.

Au moment de la rencontre, l'homme se sait livré, sans défense, dans la paume du Tout-Puissant ; il reconnaît son néant. Cette expérience révèle le « Tout Autre » comme le maître et seigneur, la source de l'existence, [...] Mais en définitive, l'homme n'est pas rien : il ne périt pas lors de la rencontre. Il survit, et il commence à apprendre au travers de Dieu ; parce que Dieu le soutient et le maintient. Le « Tout Autre » devient l'ami et le compagnon ; l'homme qui est menacé dans la rencontre y est aussi affirmé³⁰⁰.

Le côté antithétique de cette expérience souligne le « rien » de l'homme devant Dieu et simultanément sa grande valeur devant le Tout Autre qui le porte. L'homme est mis en péril et corrélativement, fortifié, confirmé par Dieu comme un ami au sein de cette expérience personnelle.

À la lecture de ces textes, nous posons néanmoins les questions suivantes : qui peut réellement vivre une pareille expérience ? Un tel tête-à-tête reste-t-il réalisable pour tous les membres de la communauté juive de tous les temps, ou est-il réservé à une élite ? Par ailleurs, si tous ne peuvent vivre une rencontre identique, en quoi cette dernière est-elle décisive pour le croyant juif d'aujourd'hui ?

Nous avons observé que d'une manière générale, ce face à face est toujours envisageable aujourd'hui dans la pensée de l'auteur, mais il reste exceptionnel. Dieu doit rester dissimulé dans la rencontre, dans l'intérêt de la foi juive elle-même. Berkovits précise : « Dans l'intérêt de la religion [juive] elle-même, le Tout-Puissant doit être un Dieu qui "se cache"³⁰¹. »

D'autre part, l'auteur opère une distinction entre une rencontre de type patente et latente. La première renvoie singulièrement à l'expérience vécue par les prophètes d'Israël. La seconde, qui est chronologiquement postérieure, fait intervenir les éléments du souvenir et de la foi. Cette entrevue latente constitue le parcours de la majorité des croyants. Nous pouvons ainsi dire que l'expérience directe des prophètes est unique en soi. Elle pourrait théoriquement être vécue à chaque époque et par chacun. Le penseur du HTS le dit en ces termes : « La possibilité de la rencontre n'est

³⁰⁰ « At the moment of the encounter, man knows himself to be helplessly delivered into the palm of the Almighty; he recognizes his nothingness. This experience reveals the "Wholly Other" as the master and lord, the source of existence, [...] But in the final outcome, man is not nothing; he does not perish in the encounter. He survives, he comes to learn, through God; because God sustains and upholds him. The "Wholly Other" becomes the friend and companion; man, who is imperiled in the encounter, is also affirmed. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 62.

³⁰¹ « In the interest of religion itself, the Almighty has to be a "hiding" God ». *Ibid.*, p. 50.

jamais épuisée. Israël ne porte pas seulement témoignage d'une rencontre réelle dans le passé, mais témoigne aussi de sa possibilité toujours présente³⁰². »

Cependant, il semble qu'une telle expérience directe ne soit pas la volonté de Dieu pour l'ensemble des croyants. En vue d'illustrer ses propos, Berkovits effectue un parallèle avec l'expérience humaine de l'amitié. Nous ne pouvons apprendre ce qu'est l'amitié qu'en l'apprenant de manière soit directe soit indirecte, c'est-à-dire par l'expérience d'un autre qui nous assure de la réalité de l'amitié en question³⁰³. Seul celui qui a vécu directement une telle amitié peut transmettre sa véracité, ce qui s'apparente à un témoignage direct. Ces témoins directs sont notamment les patriarches et prophètes dont les qualités morales furent exceptionnelles et dont l'attestation reste éternellement digne de confiance. Ils ont vécu une rencontre de type patente avec Dieu, qui les a soutenus et leur a révélé toute son amitié personnelle ainsi que sa bonté pour l'humanité³⁰⁴. Leur témoignage revêt une dimension capitale pour le judaïsme de toutes les époques.

Une telle rencontre avec Dieu nous introduit au cœur de la foi juive où se loge, selon Berkovits, une découverte unique, déjà observée plus haut, à savoir que :

Le Tout Autre se révèle comme un ami, celui qui soutient et préserve. C'est l'essence même du judaïsme. Dieu est éloigné et pourtant il demeure proche. « Car si haut que soit l'Éternel, il voit cependant le plus humble³⁰⁵. »

Cette proximité amicale, cette intimité vécue entre Dieu et l'homme constitue pour Berkovits, l'essence même de la religion telle que la Bible hébraïque la présente³⁰⁶. Aussi, l'intimité de la rencontre vécue entre Dieu et l'humanité trouve une expression toute particulière dans l'événement de l'alliance conclue au Sinaï. Berkovits rappelle la portée de l'alliance et de la foi dans une perspective générale de rencontre personnelle. Il explique :

³⁰² « The possibility of the encounter is never exhausted. Israel bears witness not only to the actual encounter in the past, but also to its ever-present possibility. » *Ibid.*, p. 31.

³⁰³ *Ibid.*, p. 24.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 24-27.

³⁰⁵ « The Wholly Other reveals itself as a friend, the sustainer and preserver. This is of the essence of Judaism. God is far removed, and yet he is near. "For though the Eternal be high, yet he regards the lowly". » *Ibid.*, p. 36. L'auteur cite une partie du psaume 138, 6 qui dit : « Si haut que soit le Seigneur, il voit le plus humble et reconnaît de loin l'orgueilleux. » *Bible, TOB*.

³⁰⁶ BERKOVITS, E., *Major Themes in the Modern Philosophies of Judaism*, op. cit., p. 137 (désormais cité BERKOVITS, *Major Themes...*).

L'alliance est la forme la plus intense de la rencontre. Mais la rencontre doit être réelle pour moi, ou bien celle-ci n'existe pas pour moi ; et il en va de même pour l'alliance. L'alliance avec mes ancêtres a été conclue avec eux. [...] Pour moi, que mes pères aient rencontré Dieu, ce n'est pas une rencontre, c'est de l'histoire³⁰⁷.

Comment un tel tête-à-tête aussi intense peut-il rejoindre chaque croyant de chaque génération ? Comment l'alliance peut-elle être conclue avec des générations n'ayant jamais vécu l'événement du Sinaï ? L'auteur y répond par ce qu'il nomme l'acte de la foi. Il explicite :

L'essence de la foi consiste en une sensibilité de la personnalité entière à la Présence, même si la réalité de la Présence ne prend pas une évidence aussi directe que sous la forme précise de la rencontre. L'acte de foi maintient la rencontre au-delà de sa concrétisation. Grâce à la foi, la rencontre ne cesse jamais : la Présence reste toujours au seuil d'une expérience possible³⁰⁸.

Nous retrouvons la fonction actualisatrice de la foi dont il nous avait été dit qu'elle tenait lieu d'édifice du judaïsme posé sur le fondement de la rencontre. L'acte de foi permet à cette dernière de perdurer pour chaque génération, par-delà sa réalisation directe à un moment de l'histoire. La foi conserve le souvenir de ce face à face comme une vérité toujours actuelle et vraie malgré ses apparentes contradictions.

La foi dont nous avons déjà compris l'importance est appelée à prendre le relai de la rencontre vécue entre Dieu et l'être humain, elle-même contenue dans sa forme la plus intense de l'alliance. En outre, même si le croyant d'aujourd'hui ne vit pas le vis-à-vis divin de façon directe à la manière des patriarches et des prophètes d'autrefois, il peut le vivre par l'acte de la foi. En effet, par le biais de la foi, l'événement de la rencontre, cristallisé jadis par l'alliance conclue au Sinaï, ne cesse d'être rendu actuel pour chaque croyant de chaque génération. L'auteur déclare :

³⁰⁷ « The covenant is the most intense form of the encounter. But the encounter must be real for me, or else it does not exist for me; and so it is with the covenant too. The covenant with my ancestors was concluded with them. [...] For me it is history, not encounter, that my forefathers encounter God. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 44.

³⁰⁸ « The essence of faith is a sensitivity of the entire personality to the Presence, even when the realness of the Presence is not as directly evident as in the acute form of the encounter. The act of faith holds on to the encounter beyond its actualization. Thanks to faith, the encounter never passes; the Presence remains forever on the threshold of possible experience. » *Ibid.*, p. 42.

La religion ne réduit pas l'homme au rang de marionnette de Dieu ; elle l'élève à sa plus haute dignité, en lui permettant de reconnaître Dieu dans un libre engagement. La « communion » est initiée par Dieu lors de la rencontre ; elle est prolongée par-delà la rencontre dans l'acte de foi toujours renouvelé par l'homme. Pour rendre ceci possible, Dieu doit se cacher³⁰⁹.

L'acte de foi que l'homme est invité à accomplir prend le relai de la communion initiée par Dieu. Cet acte est appelé à être constamment renouvelé mettant en évidence un engagement personnel et libre devant Dieu qui doit être caché, donnant ainsi tout son sens à la foi.

Pour l'auteur, la foi dont parle la Bible se distingue de la compréhension subjective occidentale commune, telle qu'il la perçoit. Elle s'inscrit dans le cadre vivant d'une rencontre. Elle se veut pratique et fait confiance à la parole donnée par Dieu. Elle demeure convaincue de la fidélité de Dieu dans toutes ses œuvres. Être animé d'une telle foi, c'est encore montrer à Dieu notre loyauté par notre obéissance à ses commandements³¹⁰.

Ces derniers éléments nous permettent d'entrevoir la vitalité et l'actualité de la foi juive, pour l'auteur. Nous percevons une foi imprégnée de confiance et de fidélité en l'alliance, qui fut la rencontre décisive entre Dieu et toute la communauté juive. L'auteur ne manque pas de rappeler qu'une pareille foi a véritablement atteint des « sommets » dans la longue et douloureuse histoire du judaïsme. La Shoah l'aura encore montré par les nombreux martyrs juifs dont la foi est restée sans faille jusque dans des circonstances extrêmes³¹¹.

Dieu rencontre l'homme. L'alliance l'exprime d'une manière toute particulière et toujours vivante par l'acte de foi personnel. Conscient de ces éléments évoqués par Berkovits, il convient, à présent, d'observer ce qu'il énonce au sujet de la Loi.

³⁰⁹ « Religion does not reduce man to being a puppet of God; it elevates him to his highest dignity by enabling him to acknowledge God in free commitment. The "fellowship" is initiated by God in the encounter; it is sustained after the encounter in the ever-renewed act of faith by man. To make this possible, God must hide. » *Ibid.*, p. 50.

³¹⁰ BERKOVITS, *With God...*, *op. cit.*, p. 113, 116. et dans BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 253-276.

³¹¹ L'ouvrage « *With God in Hell* » précité illustre ce point en reprenant de nombreux témoignages.

1.3.3 La Loi, fruit d'une rencontre et manifestation de l'amour divin

La rencontre est fortement unie à l'alliance, mais qu'en est-il de la Loi ? Cette dernière pourrait-elle être reliée au face à face entre Dieu et l'humanité ? Avant d'y répondre, observons ce que l'auteur énonce au sujet de la Loi.

Préalablement, nous découvrons dans l'œuvre de l'auteur la Torah, cœur de la Loi, entourée d'une autorité et d'une actualité indiscutables³¹². Il distingue la « Torah écrite », de la « Torah orale » qui la complète. La Torah écrite demeure éternelle et a été offerte au peuple juif pour toutes les générations³¹³. Cependant, elle n'est pas « complète en soi³¹⁴ ».

Ensuite, la position de Berkovits au sujet de la Loi est sans ambiguïté : « Le don de la loi elle-même constitue une manifestation de la providence divine³¹⁵. » Ce constat suscite un intérêt permanent et toujours renouvelé à l'égard de ce présent divin, traversant la longue histoire du judaïsme³¹⁶.

De plus, l'auteur nous informe que ce don de Dieu ne peut être correctement compris sinon dans une perspective de liberté. Commentant le passage du prophète Jérémie 31, 31-34 relatant le projet divin de la nouvelle alliance, Berkovits rappelle qu'il ne s'agit pas « d'imposer » la Loi à qui que ce soit, mais que cette dernière soit vécue intérieurement dans sa totalité et par chacun³¹⁷. La Loi implique une liberté individuelle et collective. Il affirme : « [E]n ce qui concerne la Torah du Sinaï, il doit y avoir une liberté décisionnelle dans son acceptation. Il en a été ainsi tout au long de

³¹² Pour une compréhension plus approfondie de la perception de la Torah dans la foi juive, nous proposons la lecture des articles qui lui sont consacrés : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 593- 600, 1013-1025.

³¹³ BERKOVITS, E., *Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha*, New York, Ktav Publishing, 1983, p. 47.

³¹⁴ BERKOVITS, E., « Conversion According to Halacha: What Is It? », *Judaism*, 23, 4, 1974b, p. 467-478, ici p. 474. C'est dans cette perspective que Berkovits propose ce qu'il nomme « le courage halakhique ». Ce courage lui vaudra des ennuis auprès des autorités religieuses. Il plaide, pour une « flexibilité » de la Loi. HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. xvi.

³¹⁵ « The giving of the law itself is a manifestation of divine providence. » BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 41.

³¹⁶ L'intérêt de l'auteur pour la Loi s'insère dans le contexte précis de sa propre tradition religieuse orthodoxe ainsi que dans celui de ses prises de position auprès des communautés juives américaines et israéliennes.

³¹⁷ BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 58. et BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 134.

l'histoire. Le peuple juif n'a jamais été contraint d'accepter la Torah. Ils l'ont suivie parce qu'ils l'ont acceptée³¹⁸. »

Il n'est pas concevable d'imaginer la Loi divine imposée à l'humanité, de quelque manière que ce soit. Cette compréhension de la Loi au sein du judaïsme s'insère dans une vision historique et anthropologique que nous préciserons ultérieurement.

La Loi possède ainsi un rôle déterminant au sein de la foi juive. L'homme, à qui Dieu s'est révélé au moyen de la rencontre, est élevé au rang de partenaire de son Créateur. Il est encouragé à poursuivre l'œuvre créatrice à ses côtés en appliquant la Loi en toute humilité, conscient de ses forces limitées, mais aussi de son potentiel³¹⁹. Et l'auteur de poursuivre sur la pertinence toujours actuelle de la Loi telle que donnée par Dieu :

La vraie signification de la loi donnée par Dieu n'est pas d'être imposée de l'extérieur. [...] Dieu connaît l'homme ; Dieu estime l'homme, sa nature essentielle. Il ne prend pas seulement en considération l'homme en général, c'est-à-dire le genre humain. Il connaît l'homme, l'individu, chacun dans la singularité de son contexte. Ainsi, lorsqu'Il révéla Sa loi à Israël, Il l'adressa à tout Israël, à chaque individu juif, dans ses circonstances, en tout temps³²⁰.

La Loi témoigne encore du respect de Dieu. Le « Dieu caché » dont parle Berkovits offre sa Loi et certifie, par elle, son amour pour chaque être humain dans son individualité et pour toutes les générations. Cette Loi, dont la Torah reste l'expression centrale, encourage le Juif à « l'étudier et à la comprendre³²¹ ».

Ces affirmations prennent du relief en contexte troublé de l'Occident de l'époque de Berkovits. Bien qu'héritier des Lumières et de ses avancées techniques, de ses perceptions anthropologiques et éthiques, l'auteur remarque que cette civilisation n'a

³¹⁸ « [A]s regards the Torah from Sinai, there has to be freedom of decision in its acceptance. This has remained so all through history. The Jewish people were never compelled to accept the Torah. They followed it because they accepted it. » BERKOVITS, E., *Not in Heaven: The Nature and function of Halacha*, *op. cit.*, p. 114 (désormais cité BERKOVITS, *Not in Heaven...*).

³¹⁹ BERKOVITS, E., « Death of a God », *op. cit.*, p. 83.

³²⁰ « The true significance of the God-given law is not that it is imposed from without. [...] God knows man; God considers man, his essential nature. He considers not only man in general, i.e. mankind. He knows man the individual, every individual in his uniqueness of his situation. Thus, when He revealed His law to Israel, He directed it to all Israel, to every individual Jew, in his situations at all times. » Berkovits, E., « Faith and Law », *Judaism*, 13, 4, 1964b, p. 422-430. Les propos sont extraits de la p. 430.

³²¹ BERKOVITS, *Not in Heaven...*, *op. cit.*, p. 51.

pas empêché la mise à mort systématique d'êtres humains innocents au cœur de l'Europe. La Loi offre, selon Berkovits, une issue à l'impasse dans laquelle l'éthique occidentale se retrouve depuis E. Kant³²². Tout ceci, écrit-il, à une époque « où l'air est encore contaminé par la puanteur morale des crématoires d'Auschwitz [...] »³²³.

Pour l'auteur, cette mise à mort organisée « en toute bonne conscience³²⁴ » doit nous faire percevoir les implications d'une éthique fondée sur d'autres prémisses que celles de la Loi divine issue du judaïsme, elle-même manifestant l'amour de Dieu pour l'humanité. Selon Berkovits, le judaïsme propose une éthique fondée sur cette Loi et qui, bien comprise, ne mènera pas aux impasses dramatiques connues par l'Occident. La Loi, avec ses nombreuses ramifications touchant tous les domaines de l'existence, indique une voie à suivre qui conduit vers Dieu. L'auteur précise : « La loi n'est pas une fin en soi ; il s'agit d'un moyen au service d'une fin. La loi indique un chemin et enseigne une action, le chemin qu'ils devraient suivre et l'action qu'ils devraient accomplir³²⁵. »

L'amour de Dieu envers l'humanité est rendu visible par la révélation dans laquelle Dieu rencontre l'homme, ainsi que par le don de la Loi. L'auteur se dresse encore en apologiste de la Loi et réagit notamment aux critiques faites à l'encontre du judaïsme (surtout depuis l'apparition du christianisme). Pour lui, les objections séparant la Loi et l'amour sont infondées, car le judaïsme ne peut être réduit à une approche légaliste de Dieu tandis que le christianisme aurait l'apanage d'une démarche inspirée par l'amour³²⁶.

³²² Dans ses remarques à l'égard de Kant, Berkovits souligne que le penseur de Königsberg a négligé un élément important : prouver que l'homme est obligé d'agir selon l'impératif catégorique qu'il énonce. L'auteur relève également ceci : même si l'impératif catégorique offre une certaine logique interne, il n'en demeure pas moins qu'il n'est ni catégorique ni impératif. Il rappelle enfin que le Dieu de Kant, aussi grand soit-il, ne l'est pas assez pour recevoir des prières. BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 95. et BERKOVITS, *Prayer*, *op. cit.*, p. 77. Sur l'influence de Kant et du kantisme sur la pensée juive : VELTRI, G., « Philosophy, Jewish », *op. cit.*, (site consulté le 10/08/2018) ; voir aussi STEINMANN, M., « Neo-Kantianism », *in : Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024077 (site consulté le 10/08/2018).

³²³ « in which the air is still contaminated by the moral stench of the crematoria of Auschwitz [...] ». BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 63.

³²⁴ Nous observerons cette « bonne conscience » dans les propos de Himmler cités par Berkovits et que nous approfondirons plus loin. Voir *infra*, p. 131-132.

³²⁵ « The law is not an end in itself; it is a means to an end. The law shows a way and teaches a deed, the way that they should go and the deed that they should do. » BERKOVITS, E., « Faith and Law », *op. cit.*, p. 422.

³²⁶ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 179-180 ; *Man and God...*, *op. cit.*, p. 235-237.

Ainsi, dans le judaïsme, l'homme obéissant à la Loi de Dieu se sait désormais relié à Lui et marchant « devant Lui³²⁷ ». La Loi témoigne, comme nous l'avons vu, du potentiel caché en l'homme et bien connu de Dieu :

L'essence de la loi est identique à celle de la rencontre elle-même : c'est une expression de l'intérêt constant de Dieu pour l'homme. Le fait que Dieu commande l'homme est la preuve de son estime pour lui. La loi représente la plus haute affirmation de l'homme, en même temps que sa dignité suprême. [...] Le commandement de Dieu implique l'encouragement : « Je te commande, car je sais que tu peux y parvenir ». [...] La loi, étant voulue par Dieu, est une indication que l'homme –en l'accomplissant– atteindra le but que le Créateur lui a assigné³²⁸.

Cet extrait qui établit une similarité entre l'essence de la Loi et celle de la rencontre présente une humanité dans laquelle l'homme n'y est pas « sans espoir ». Il n'en demeure pas moins un être responsable de ses choix et actes. Il est et reste « capable de bonté³²⁹ » devant son Créateur. Le fait que Dieu commande à l'homme manifeste l'autorité divine et simultanément une source d'encouragement pour l'être humain devant Dieu.

C'est pourquoi l'homme est invité à coopérer, à accomplir sa tâche dans ce monde appelé lui aussi, à vivre une transformation lente, mais progressive par ses soins³³⁰. Pour Berkovits, qui veut prendre ses distances avec la foi chrétienne aussi sur ce point, l'être humain a été placé dans ce monde, « afin de sanctifier le séculier [...], et d'établir la cité de l'homme en tant que Royaume de Dieu³³¹ ».

³²⁷ L'auteur rappelle aussi l'étymologie du terme « *Halakha* » issue du verbe marcher. BERKOVITS, E., « Faith and Law », *op. cit.*, p. 422. Mais aussi dans BERKOVITS, E., *Jewish Women in Time and Tora*, Hoboken, N.J, Ktav, 1990, p. 135.

³²⁸ « The essence of the law is the same as that of the encounter itself: It is an expression of God's continued concern with man. That God commands man is the proof that he considers man. The law represents the highest affirmation of man, as well as his crowning dignity. [...] The command of God implies the encouragement: I order you because I know you can do it. [...] The law, being willed by God, is an indication that man – by fulfilling it – will reach the purpose contemplated for him by the Creator. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 89-90.

³²⁹ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 180.

³³⁰ Même si nous approfondirons cette idée ultérieurement, nous devons, pour plus de clarté, introduire quelques éléments sur l'histoire vue par l'auteur. Cette dernière, quoique sous le contrôle divin, est aussi sous la responsabilité de l'homme à qui Dieu accorde la liberté et qu'il appelle à la responsabilité, tout en lui ayant bien exprimé sa confiance par le don de la Loi. L'auteur précise que la liberté autant que la Loi représentent des points clés de l'existence humaine. BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 63.

³³¹ « [...] that he may sanctify the secular [...], and establish the city of man as the Kingdom of God. » Berkovits, E., « Death of a God », *op. cit.*, p. 83.

À ce stade, nous pourrions nous demander ce qu'il en est des nombreux commandements présents au sein de la foi juive³³². L'auteur rappelle que ces diverses lois, contrairement aux apparences, n'asservissent pas l'homme, mais l'instruisent et le libèrent. Ces lois aident l'homme à dire « non » et « oui ». « Non » à tout ce qui pourrait le rendre esclave et « oui » aux commandements issus d'une autorité divine supérieure à l'homme lui-même. Les nombreuses lois ouvrent ainsi sur une forme d'indépendance à l'égard du monde ambiant et mettent sur pied une réelle discipline de vie, rendant l'être humain libre d'agir au sein de notre monde. Elles lui évitent soit d'être « formaté » par ce monde soit d'être en constante opposition à son égard³³³. L'homme peut alors vivre autrement, en toute liberté.

Les nombreuses lois rituelles assurent une sorte d'harmonisation de la dualité humaine³³⁴. Cette unification ne se concrétise, pour Berkovits, qu'à partir de la sphère religieuse. En effet, en acceptant de s'en remettre entièrement à la volonté d'un autre, qui est lui-même le Tout Autre, l'être humain fait un premier pas vers cette harmonisation. L'auteur explique :

Dans le domaine religieux, une part d'abnégation et de soumission est encore exigée au corps ; cependant non pas comme un simple outil de l'esprit, mais dans son propre intérêt afin que -avec l'esprit- le corps puisse aussi participer à l'expérience religieuse de relation avec Dieu. Ceci constitue le premier pas pour surmonter le dualisme. Le corps et l'esprit vivent tous deux dans la présence de Dieu³³⁵.

Le judaïsme, avec ses multiples lois, permet donc à l'être humain de vivre une relation avec Dieu dans laquelle les composantes matérielles et spirituelles de chacun s'associent harmonieusement.

En outre, lorsque l'auteur parle de la Loi, il se montre soucieux de maintenir le lien entre cette dernière et la foi. Ici encore, il se positionne en regard d'opinions qui opposeraient les deux. Il rappelle que la Loi reste toujours associée à la foi et qu'il ne

³³² L'auteur reconnaît la distinction entre les lois liées au prochain et les lois rituelles. Berkovits parle aussi de lois éthiques et religieuses impliquant simultanément l'esprit et le corps de l'homme. Malgré cette différenciation, les deux catégories de lois restent inextricablement liées chez lui. BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 91, 133.

³³³ *Ibid.*, p. 131-132.

³³⁴ Nous approfondirons ce point lorsque nous aborderons l'anthropologie de l'auteur.

³³⁵ « In the religious sphere, a measure of self-denial and submission is still demanded of the body; however, not as a mere tool of the spirit but for its own sake, so that –together with the spirit- the body too may participate in the religious experience of relatedness to God. This is the opening move in the overcoming of dualism. Both body and soul live in the presence of God. » *Ibid.*, p. 132-133.

pourrait en être autrement : « La foi, dans le judaïsme exige que l'action soit accomplie conformément à la volonté de Dieu telle qu'elle est manifestée dans Sa loi³³⁶. »

Dieu révèle sa Loi, expression de sa volonté. La foi, dont il a été dit qu'elle souligne l'actualité et la permanence de la présence divine en dépit des apparences, permet à la rencontre de perdurer et implique un acte en accord avec cette Loi.

Nous percevons le lien établi par l'auteur entre la Loi et la rencontre, comme suit : cette dernière se veut rare et ne dure pas puisqu'elle reste ponctuelle. Mais la révélation qui ouvre sur cette rencontre a donné, entre autres, la Loi qui exprime de manière pérenne la volonté de Dieu pour l'humanité. La Loi, dans la perspective de Berkovits se perpétue et ouvre sur une forme de relation allant bien au-delà de la rencontre ponctuelle. Elle inaugure un face à face qui, par l'élément de la foi, peut se vivre à chaque époque, sous la forme d'une rencontre indirecte.

La citation qui suit fait le lien entre la révélation, l'amour divin pour l'humanité et la Loi qui prend le relai de la rencontre souhaitée par Dieu. L'auteur explicite :

Tout comme la religion est inconcevable sans révélation, elle n'est pas possible non plus sans la loi de Dieu. L'engagement de Dieu dans le monde et sa loi pour le monde, ne font qu'un. La loi est le lien qui préserve la relation d'intérêt divin au-delà de l'expérience religieuse fondamentale de la rencontre elle-même. La rencontre s'achève rapidement, tandis que la loi de l'Éternel demeure éternellement. En tant que cristallisation de ce que Dieu désire de l'homme, la loi est la garantie de l'intérêt continu de Dieu pour l'homme. [...] La Loi est la voie de contact par-delà le point de rencontre [...] La loi représente la plus haute affirmation de l'homme, en même temps que sa dignité suprême. En donnant la loi à l'homme, son Créateur déclare : « Je me soucie de sa manière de vivre et de ce qu'il fait de sa vie. » [...] La loi prouve que Dieu a une certaine confiance en l'homme. [...] Ainsi, la loi elle-même est une manifestation de l'amour de Dieu³³⁷.

Nous avons posé la question du lien éventuel entre la Loi et la rencontre. Il apparaît que les deux partagent la même essence et que la religion juive fondée sur

³³⁶ « Faith in Judaism requires the deed done in accordance with the will of God as made manifest in His law. » BERKOVITS, E., « Faith and law », *op. cit.*, p. 422-423.

³³⁷ « As religion is inconceivable without revelation, neither is it possible without the law of God. God's involvement in the world and his law for the world are one. The law is the bond that preserves the relationship of divine concern beyond the fundamental religious experience of the encounter itself. The encounter passes quickly, but the law of the Eternal remains forever. As the crystallization of what God desires of man, the law is the guarantee of God's continued interest in man. [...] The Law is the avenue of contact beyond the point of encounter. [...] The law represents the highest affirmation of man, as well as his crowning dignity. By giving man the law, his Maker declares: I do care how he lives and what he does with his life. [sic] [...] The law is the sign that God has a measure of confidence in man. [...] Thus, the law itself is a manifestation of God's love. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 89-90.

le tête-à-tête avec Dieu, ne peut pas se vivre sans la Loi, expression éternelle de l'amour divin.

Nous pouvons conclure ce point en affirmant que, selon Berkovits, le Dieu vivant confessé par la foi juive est invisible et se laisse cependant rencontrer. Cette expérience est synonyme de révélation, de relation vécue personnellement et constitue un événement fondamental ayant pris cours dans l'histoire³³⁸. Cependant, une telle expérience reste rare. La présence divine expérimentée lors d'une rencontre comme celles des prophètes bibliques, risque d'étouffer notre liberté si elle est trop fréquente, vu l'ampleur de l'expérience. Dieu s'est vraiment révélé à quelques personnes, dont les patriarches, le peuple d'Israël au Sinaï, ainsi que les prophètes d'Israël. Leurs témoignages revêtent une importance capitale pour le judaïsme de toutes les époques. Ces derniers nous assurent de l'amour divin et de son désir d'amitié. La Loi donnée par Dieu au Sinaï en est un témoignage éternel.

Même si la rencontre reste une expérience religieuse simultanément fondamentale et éphémère, Dieu, lui, ne disparaît pas. L'auteur précise qu'il est souvent silencieux, comme s'il était absent³³⁹. C'est ici qu'intervient la foi qui prend le relai quand la présence divine n'est plus vécue de manière aussi intense que lors de la rencontre manifeste. La foi constitue l'édifice du judaïsme³⁴⁰. Elle implique une dimension personnelle. L'auteur mentionne l'œil et l'oreille de la foi qui voit et qui entend même lorsque les événements du Sinaï ne sont plus aussi ostensibles³⁴¹. Les événements du Sinaï restent toujours actuels et l'acte de foi prolonge cette rencontre et agit en conformité avec la volonté de Dieu révélée clairement et éternellement dans sa Loi³⁴².

À ce stade de notre réflexion, les propos de l'auteur concernant Dieu nécessitent d'être placés en regard du mal.

³³⁸ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 18.

³³⁹ *Ibid.*, p. 42.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 44.

³⁴² *Ibid.*, p. 46.

1.4 Dieu et le mal

Placer les deux mots « Dieu » et « mal » côte à côte n'est pas anodin. Un tel rapprochement peut provoquer des tensions et des incompréhensions, voire un scandale. Avant d'observer ce que Berkovits propose comme éléments de réponse sur ce point³⁴³, nous voudrions dans un premier temps parcourir ce que le judaïsme a pu en dire. Nous poursuivrons en deuxième lieu, par la nette séparation que Berkovits opère entre la foi juive et la foi chrétienne sur ce même point avant d'effectuer une synthèse des propos de l'auteur.

La réflexion juive sur ce sujet s'avère, comme nous l'imaginons, très ancienne et abondante. Elle fait intervenir des considérations théologiques, philosophiques ainsi que des éléments issus de sa tradition mystique³⁴⁴. Nous nous limiterons à l'observation de quelques repères.

Les analyses théologiques prennent leurs sources dans la Bible hébraïque et se prolongent dans la pensée rabbinique. Pour la Bible, le mal ne relève pas de la théorie, mais se manifeste pratiquement de multiples manières. Lié aux actions humaines, le mal apparaît notamment en rapport avec l'abandon de la foi ainsi qu'avec l'oppression de la communauté³⁴⁵. Le mal en tant que tragédie survient parfois sans

³⁴³ BERKOVITS, E., « Approaching the Holocaust », *Issue*, 85, 22, 1, 1973, p. 18, 20.

³⁴⁴ Cette tradition est souvent associée à la kabbale dont le terme revêt divers sens. Issu du mot « *qabbalah* », signifiant « tradition », le mot désigne dans son sens le plus large, l'ensemble des courants ésotériques s'étant succédé depuis le Second Temple. Mais pour le Talmud, le terme désigne les parties de la Bible en dehors du Pentateuque. Durant la période posttalmudique, le mot désigne aussi la loi orale. Dans le cadre de la mystique, la kabbale se fonde sur le lien entre l'intuition et la tradition. Il se distingue plusieurs genres de kabbale dont celle qualifiée de théosophico-théurgique et une autre plus extatique. La première fait intervenir les structures de la vie divine et la manière de l'influencer. La seconde met en œuvre des théories et méthodes pratiques visant et provoquant des expériences mystiques chez les personnes impliquées. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 710-716, ici p. 710-711. Voir aussi DAN, J., « Kabbalah. II. Jewish Kabbalah », *in* : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 7, 2010, p. 133 ; IDEL, M., *Kabbalah: New Perspectives*, United States, Yale University Press, 1990, p. xi ; ainsi que l'article du même auteur : IDEL, M., « Mysticism: Kabbalah », *in* : *New Dictionary of the History of Ideas*, 2005. Adresse URL : <http://link.galegroup.com/apps/doc/CX3424300519/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=c099344f> (site consulté le 15/08/2018). Précisons encore que la tradition mystique juive s'échelonne sur plusieurs périodes dont : le mysticisme juif ancien ; les premières écoles mystiques dans l'Europe des 12^e et 13^e siècles ; la kabbale espagnole ; la kabbale ayant suivi l'expulsion de la communauté juive d'Espagne ; l'émergence des écoles kabbalistiques modernes et contemporaines. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 710-716, ici p. 712.

³⁴⁵ MILLER, P. D., « Evil. II. Old Testament », *in* : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 4, 2008, p. 702-703, ici p. 702.

la volonté divine (Psaume 23, 4³⁴⁶), parfois en accord avec cette dernière, impliquant directement Dieu comme le rapporte le texte d'Isaïe 45, 7³⁴⁷.

Le livre de Job reste particulier dans sa manière de traiter le problème³⁴⁸. Il met en scène un personnage variant selon l'endroit du livre. Le Job du prologue diffère de celui des dialogues ou de l'épilogue³⁴⁹. Par ailleurs, l'ouvrage ne s'oppose pas au fait que le mal, autant que le bien, procèdent finalement tous les deux de Dieu dans une perspective qui nous reste pour toujours mystérieuse³⁵⁰.

Il faut encore noter l'importance des traditions prophétiques et deutéronomistes dans ce contexte³⁵¹. Ces dernières rassemblent le mal commis et subi dans un cadre précis, celui de l'alliance conclue avec Dieu³⁵².

La réflexion au sujet du mal connaît également un approfondissement et un prolongement dans la pensée rabbinique³⁵³. Les sages y ont apporté divers raisonnements incluant la légitimation du silence³⁵⁴. En quelques mots, le mal fait partie du projet divin et les actions divines sont perçues comme tendant toutes vers le bien. La création avec tout ce qu'elle renferme, autant que la mort, est bonne³⁵⁵.

Dès lors, pourquoi le mal accable-t-il le juste ? Les sages y répondront entre autres par la punition des péchés des pères. Aussi, le Talmud³⁵⁶ suggère l'idée que le

³⁴⁶ « Même si je marche dans un ravin d'ombre et de mort, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi ; ton bâton, ton appui, voilà qui me rassure. » *Bible, TOB*.

³⁴⁷ MILLER, P. D., « Evil. II. Old Testament », *op. cit.*, p. 702 (désormais cité MILLER, « Evil... »). Le texte d'Isaïe est le suivant : « Je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bonheur et je crée le malheur : c'est moi, le Seigneur, qui fais tout cela. » *Bible, TOB*.

³⁴⁸ ILLMAN, K.-J., « Theodicy in Job », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 304-333.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 332.

³⁵⁰ MILLER, « Evil... », *op. cit.* p. 702.

³⁵¹ CRENSHAW, J., « Theodicy and Prophetic Literature », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 236-255 ; LAATO, A., « Theodicy in the Deuteronomistic history », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 183-235.

³⁵² MILLER, « Evil... », *op. cit.*, p. 703.

³⁵³ NEUSNER, J., « Theodicy in Judaism », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 685-727.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 727. Pour le titre de « sage », il convient de rappeler qu'il s'agit d'un titre initialement attribué aux docteurs de la Bible durant les périodes précédentes et contemporaines de la Michnah (200-220 EC) et ensuite du Talmud (400 EC pour celui de Jérusalem et 500 EC pour celui de Babylone). WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 897.

³⁵⁵ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 624.

³⁵⁶ Ici, le mot est à comprendre au sens de « corpus des enseignements » comprenant les commentaires des « *amoraïm* » (« orateurs » ou « interprètes ») composés entre 200 et 500 EC, soit depuis la rédaction de la Michnah jusqu'à la finalisation du Talmud de Babylone. Pour un aperçu de la Michnah de Yehoudah ha-Nassi. *Ibid.*, p. 982. Voir aussi WALD, S. G., « Mishnah », *in : Encyclopaedia Judaica*,

juste n'est pas entièrement juste, ni le méchant totalement méchant. En outre, la vraie sanction de chaque action individuelle s'inscrit désormais dans un cadre plus large faisant intervenir un monde à venir³⁵⁷.

Les sages nous rappellent également que, même si le mystère de Dieu et de ses œuvres ne peut être appréhendé par les êtres humains, ces derniers sont invités à une profonde humilité exprimée sous la forme du silence³⁵⁸. Ce que Dieu décrète, parfois incompréhensible à la pensée humaine, reste cependant juste et lié au fait qu'il se soucie et prend soin de chacun, car il aime profondément tout être humain³⁵⁹.

Pour les réflexions de type philosophique, elles s'imprègnent parfois de notions issues de la tradition philosophique grecque (héritée de Platon et d'Aristote³⁶⁰), parfois d'éléments provenant de la pensée musulmane offrant des liens jusqu'à cette dernière³⁶¹. À ce stade, une thèse majeure apparaît avec l'idée selon laquelle le mal ne serait que « le pôle positif d'un aspect négatif – [à savoir] l'absence de bien³⁶² ».

Philon d'Alexandrie représente un personnage déterminant³⁶³. Avec lui, la réflexion théologique fondée sur la Bible hébraïque rencontre la tradition philosophique

BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 14, 2007, p. 319-331.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 624.

³⁵⁸ NEUSNER, J., « Theodicy in Judaism », *op. cit.*, p. 726-727.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 727.

³⁶⁰ Sur le platonisme, le néo-platonisme et l'aristotélisme en lien avec le judaïsme, nous proposons la lecture de WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, 799-800 ; 88-89. L'influence de la pensée de Platon est déjà visible chez le penseur de l'Antiquité, Philon d'Alexandrie (20 av. EC – 54 EC) qui tenta de mettre en relation la tradition juive avec le platonisme. Il faudra attendre le Moyen Âge pour percevoir une influence saillante du platonisme sur la pensée juive avec des penseurs tels que I. Israeli (env. 850-950). L'attrait de Platon va progressivement céder le pas à celui d'Aristote, dont l'influence est présente dès le 12^e siècle chez Abraham ibn Daoud (1110-1180) et jusqu'au milieu du 14^e siècle, suscitant des réactions aux 13^e et 14^e siècles, issues de milieux proches de la tradition et de la kabbale. L'influence de la pensée aristotélicienne sera visible chez M. Maïmonide qui le considère comme l'homme ayant « atteint le plus haut degré de perfection intellectuelle ouvert à l'homme, à la seule exception du degré encore plus élevé de l'inspiration prophétique ». *Ibid.*, p. 88.

³⁶¹ Sur les liens entre les pensées musulmane et juive, notons la transmission des sources néoplatoniciennes depuis la première jusqu'à la seconde. Le philosophe arabe Averroès « *Ibn Rušd* » (*Abū-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad*) (1126-1198) fait connaître, par ses écrits, la *République* de Platon à la pensée juive. *Ibid.*, p. 889. Il faut aussi mentionner le transfert d'une méthode discursive nommée *kalame*, issue de la théologie rationnelle de l'islam, véhiculée par les mutazilites au 2^e siècle de l'Hégire jusqu'au judaïsme traditionnel. Voir CHOURAQUI, A., *La pensée juive*, *op. cit.*, p. 67-70. Voir aussi HEINZMANN, M., « Maimonides, Moses », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_13424 (site consulté le 07/03/2018).

³⁶² WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 624.

³⁶³ RUNIA, D. T., « Theodicy in Philo of Alexandria », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 576-604.

grecque³⁶⁴. Le mal désormais ne peut provenir de Dieu qui, parfaitement bon, ne constitue la source d'aucun mal³⁶⁵. L'influence néo-platonicienne conjuguera le mal à une déficience, le liant à la matière et aux ténèbres³⁶⁶. Dans cette optique où l'on refuse toute responsabilité divine dans l'apparition du mal, sa réalité se voit indirectement occultée³⁶⁷.

La réflexion philosophique juive du 10^e au 15^e siècle EC sur la question souligne diverses tendances. Parmi ces dernières, nous retrouvons la négation de l'existence du mal associée à celles spécifiant l'absence du bien. Par ailleurs, nous trouvons des considérations qui soulignent la réalité de qualités jugées dans certains cas trop présentes, dans d'autres pas assez existantes chez les êtres humains, ce qui expliquerait le mal³⁶⁸.

Maïmonide rappelle la primauté du bien sur le mal. Il constate que d'une manière générale, le bien reste majoritaire en regard du mal existant dans ce monde qui se présente de trois manières différentes. Les maux naturels tels que ceux liés aux catastrophes (naturelles) ; les maux sociaux, comme les guerres ; les maux de type personnels renvoyant à la variété des vices humains. L'être humain n'a aucune prise sur les premiers, en revanche, les maux sociaux et personnels peuvent être maîtrisés³⁶⁹.

Du reste, Maïmonide soutient la thèse que celui qui demeure fidèle à Dieu se voit protégé du mal et de son pouvoir. Il suggère trois types de maux provenant de l'homme. Le premier, en lien avec la matérialité humaine renvoie aux problèmes physiques (tels que les handicaps survenus dès la naissance ou par suite de drames provenant de la nature). Le deuxième est le mal généré aux autres (lié aux actions humaines comme les guerres, les vols, les meurtres). La troisième catégorie de maux issue de l'être humain est décrite comme un mal physique et spirituel qui renvoie à sa

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 577.

³⁶⁵ HEINZMANN, M., « Theodicy. VIII. 2. Judaism. Middle Ages and Modern Period », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 12, 2012, p. 599-600.

³⁶⁶ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, op. cit., p. 624.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 624.

³⁶⁸ DAN, J., « Evil. VII. Old Testament », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 4, 2008, p. 705-706.

³⁶⁹ HYMAN, A., « « Maimonides, Moses. Philosophy – Influence », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 13, 2007, p. 388-393, ici p. 391.

propre responsabilité. Il s'agit ici d'un mal survenant sur l'homme vivant selon ses propres désirs³⁷⁰.

Parmi les penseurs juifs de l'époque moderne ayant poursuivi la réflexion dans ce champ, nous pouvons citer les philosophes H. Cohen et Martin Buber (1878-1965). Le premier, refuse l'existence du mal en tant que pouvoir métaphysique. Selon lui, la souffrance relève plutôt d'une forme de défi divin adressé à l'homme dont l'objectif serait d'atteindre de plus hautes valeurs éthiques³⁷¹. Le second qui s'est penché sur le problème du mal en rapport avec Dieu dans le contexte de la Shoah parle de « l'éclipse » temporaire de la face de Dieu, rendue possible en raison des œuvres humaines. Ainsi, les êtres humains sont responsables de l'absence divine³⁷². Par ailleurs, M. Buber situe la source du mal autour du fait de ne pas entrer en relation avec l'autre, soit par oubli, soit par choix³⁷³. La réflexion sur le mal provenant des penseurs juifs du 20^e siècle se poursuit par celle opérée au lendemain de la Shoah et a donné les résultats que nous avons observés dès l'introduction de ce travail.

Dans le sillage de ce survol des réflexions théologiques et philosophiques juives, la mystique issue du judaïsme va pareillement contribuer à l'approfondissement du problème du mal³⁷⁴. C'est dans cette dernière que la pensée juive perçoit le mal comme une réalité indépendante et hostile à Dieu. Le *Zohar*³⁷⁵ la nomme « l'autre côté » tout en conservant les noms et fonctions de *Sama'el* (Satan) connu au préalable dans la tradition juive³⁷⁶. La mystique d'Isaac Louria³⁷⁷ (1534-1572) s'avère prépondérante sur ce sujet. I. Louria discerne l'origine du mal dans un accident survenu en Dieu

³⁷⁰ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 624.

³⁷¹ Pour H. Cohen, ce défi vaut pour la souffrance en général et pour celle plus spécifique d'Israël qui est invité à agir en accord avec les valeurs morales supérieures impliquées par l'alliance divine. Il est, en outre, destiné à être le « serviteur souffrant » dont parle le texte biblique. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 625.

³⁷² BERGMAN, S. H. & MEIR, E., « Buber, Martin », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.galegroup.com/apps/doc/CX2587503676/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=85092b04> (site consulté le 15/03/2018), ici p. 233.

³⁷³ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 625.

³⁷⁴ Voir SCHOLEM, G., *et al.*, « Kabbalah », in : *Encyclopaedia Judaica*. Adresse URL : <http://link.galegroup.com/apps/doc/CX2587510514/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=3c410661> (site consulté le 22/8/18), ici principalement p. 638-641.

³⁷⁵ Le *Zohar* littéralement « le livre de la splendeur », représente un ouvrage important de la mystique juive et un texte fondamental de la kabbale. Sa rédaction est attribuée à Moïse ben Chem Tov (1240 env. - 1305) de León au 13^e siècle. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 1104-1108.

³⁷⁶ DAN, J., « Evil. VII. Old Testament », *op. cit.*, p. 706.

³⁷⁷ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 600-605. I. Louria représente un personnage déterminant pour la mystique juive. Il sera surnommé « *ha-Ari* », le lion. Durant sa période égyptienne, il focalise ses études sur le *Zohar*, les premiers kabbalistes et les travaux de ses contemporains, notamment Moïse Cordovero (1522- 1570). Il s'installera ensuite à Safed (au nord d'Israël) pour y étudier

lors de « l'émanation du monde divin³⁷⁸ ». Notons que les différentes écoles kabbalistiques effectuent une lecture du mal perçu en tant que domaine ontologique à part entière. Tantôt ce dernier est subordonné au monde divin, tantôt il en fait partie, tantôt il représente un système de pouvoir parallèle et en lutte au monde divin³⁷⁹.

Les réflexions juives au sujet du mal s'avèrent donc très anciennes et associent au moins les trois domaines précités. Il faut en outre constater, à la suite de P. Miller, que malgré les apports de la mystique juive joints aux réflexions générées depuis la modernité et surtout après la Shoah, la majorité des sensibilités juives d'aujourd'hui semblent revenir vers une explication du mal proche de celle du Moyen Âge, reliant le mal à une absence³⁸⁰.

la kabbale. I. Louria affiche une certaine autonomie à l'égard des traditions kabbalistiques qui l'ont précédé. Il apparaît comme un kabbaliste visionnaire et charismatique à un moment où l'attente messianique était très intense au sein de la communauté juive. I. Louria introduit dans la kabbale des notions fondamentales, notamment : le « *tsimsum* » ou la contraction ; la « *chevirah* » ou la brisure des vases et le « *tikkun* » ou la correction, réparation.

³⁷⁸ MILLER, P.D., « Evil. II... », *op. cit.*, p. 706. La kabbale lourianique met en place les trois notions de « *tsimsum* », de « *chevirah* » et de « *tikkun* » qui se décrivent comme suit : la première désigne le processus de création de l'espace vide. Il s'agit d'une autocontraction de la divinité en elle-même, permettant de dégager un espace intermédiaire, l'instauration du vide. Le « *tsimsum* » peut être perçu comme une sorte d'exil de Dieu, mais aussi comme un effort de purification intradivine. Ainsi, l'exil divin apparaît comme le premier événement historique. Après cette autocontraction divine, la création se poursuit sur le mode de l'émanation et il survient un désastre. Les pouvoirs émanant de Dieu se désintègrent. La création se voit remplacée par la destruction. I. Louria désigne cet incident la « *chevirah* », la brisure. Cette dernière témoigne de l'existence d'un dualisme originel intradivin, avant même la création. Pour I. Louria, l'origine du mal est aussi divine que celle du bien. De plus, le « *ha-Ari* » introduit un autre concept majeur, celui du « *tikkun* » ou la correction (la réparation) offrant à la kabbale une dimension historique. Les symboles kabbalistiques deviennent désormais des forces historiques. L'histoire est perçue par I. Louria, telle une suite d'essais divins visant l'accomplissement de cette réparation. Ainsi, Adam au jardin d'Eden devait participer à ce processus de correction. Ce dernier a échoué entraînant une seconde « *chevirah* » compliquant davantage la réparation. Dieu choisit ensuite un homme Abraham et un peuple à sa suite, pour atteindre le « *tikkun* ». Mais le peuple d'Israël provoque, à son tour, une troisième « *chevirah* » lors de la faute du veau d'or, au désert. Dans cette lecture, tous les événements de l'histoire manifestent une lutte de type mythologique. De plus, la kabbale d'I. Louria, sollicite fortement l'être humain, l'importance de la vie religieuse et la responsabilité de chacun au sein d'une guerre cosmique. Le Juif est rendu responsable de lui-même, mais aussi du destin de son peuple, du monde, de l'univers et même de Dieu. Sur la question du mal, si ce dernier persiste, l'homme ne peut s'en prendre qu'à lui-même. C'est l'effort de toute la communauté incluant chaque Juif appliquant la Torah, qui pourra véritablement provoquer le « *tikkun* ». Les principes du « *ha-Ari* » dans la vie quotidienne s'associent à la pratique des lois de la Halakha et l'observation des lois de la morale traditionnelle. La kabbale lourianique s'inscrit donc dans une pratique orthodoxe. Notons que ce système s'établit dans un contexte douloureux faisant suite à l'expulsion des Juifs d'Espagne et à l'exil de la communauté juive. Dans ces circonstances difficiles, la pensée d'I. Louria connaîtra un grand succès, traitant de l'exil divin et attribuant à chaque membre de la communauté juive la possibilité de prendre une part active à la rédemption. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 600-605.

³⁷⁹ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 625. Le « livre du *Bahir* » ou « livre de la clarté » première œuvre écrite issue de la mystique juive (kabbalistique) du Moyen Âge, affirme que : « Dieu a un attribut nommé "mal". » *Ibid.*, p. 625, 117.

³⁸⁰ MILLER, « Evil... », *op. cit.*, p. 706.

Le survol ainsi opéré nous permet de mieux situer Berkovits dans l'ensemble de cette réflexion portant sur le mal. Sur le plan théologique, nous constatons une proximité du penseur du HTS avec l'héritage biblique et plus spécifiquement avec le livre de Job ainsi qu'avec celui d'Isaïe. L'auteur rappelle notamment le texte d'Isaïe 45, 5-7³⁸¹ portant sur cette pensée. Dieu lui-même est celui qui fait le bonheur et crée le malheur. Le problème suscité par le mal n'est pas totalement étranger à Dieu³⁸².

Pour Berkovits, le mal possède donc une fonction, que Dieu seul connaît et maîtrise. Il évoque la figure du « Satan » dans la Bible hébraïque et rappelle que ce dernier reste soumis à Dieu et met indirectement en évidence le parfait contrôle divin sur sa création. Cet élément marque, selon lui, une disjonction supplémentaire d'avec la perception chrétienne relative à l'ange précité³⁸³.

Les considérations théologiques de l'auteur s'imprègnent également des réflexions rabbiniques. Il s'avère très proche des arguments mettant en avant l'idée que le mal fait partie du projet global de Dieu dont les actions sont toutes bonnes, même si parfois elles demeurent insaisissables pour la pensée humaine. Dieu se soucie de sa création et de chaque être humain. En revanche, le penseur s'éloigne des considérations rabbiniques évoquant les péchés des pères.

Sur le plan philosophique, il prend ses distances à l'égard de la tradition platonicienne tant au sujet de sa vision pessimiste de la matière que de sa façon de disculper Dieu devant le problème du mal. Dieu reste impliqué dans le surgissement du mal dans un monde qu'il a créé bon. Dans ce même registre philosophique, la distinction qui peut être effectuée entre le « mal moral³⁸⁴ » et le « mal physique », singularise Berkovits, comme étant principalement préoccupé par le « mal moral ». Il semble vouloir activer la responsabilité humaine pour combattre cette forme de mal. Toutefois, il se discerne plus rarement chez lui une « explication » du mal physique présent dans

³⁸¹ « C'est moi qui suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autre, moi excepté, nul n'est dieu ! Je t'ai mis le ceinturon, sans que tu me connaisses, afin qu'on reconnaisse, au levant du soleil comme à son couchant, qu'en dehors de moi : néant ! C'est moi qui suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autres ; je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bonheur et je crée le malheur : c'est moi le Seigneur qui fais tout cela. » *Bible, TOB*.

³⁸² BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 89, 102.

³⁸³ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 116 ; *God, Man...*, *op. cit.*, p. 178. L'auteur précise que dans le judaïsme, Satan se retrouve au rang des « fils de Dieu » dont la mission consiste à obéir aux ordres de Dieu (Jb 1, 6). Il y voit une démarcation assez nette d'avec la figure très puissante endossée par le même ange dans la tradition chrétienne qui n'a d'ailleurs pas hésité, rappelle l'auteur, à l'assimiler au Juif lui-même, à certaines périodes de son histoire.

³⁸⁴ Voir SPARN, W., « Theodicy. V. History of Doctrine », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. *et al.*, (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 12, 2012, p. 594-596.

l'univers, à l'exemple des catastrophes naturelles. Commentant l'exemple du mouvement des électrons, il affirme :

Sans aucun doute, Dieu a pris un risque avec la création en lui accordant une conscience et une liberté de décision. Une telle liberté peut être utilisée à mauvais escient à tout moment, ou elle ne mériterait pas son nom. Cependant, il y a lieu de supposer qu'il s'agit d'un risque calculé. La possibilité de l'échec doit demeurer en permanence dans ce monde ; sans quoi la liberté, le choix et la responsabilité ne seraient pas pris au sérieux. D'autre part, en dépit de l'échec, la création en tant que telle ne peut échouer ; la responsabilité finale du Créateur envers son œuvre constitue la garantie de son succès final. [...] En cherchant une illustration adéquate de ce point, on peut rappeler le saut des électrons, d'une orbite à l'autre au sein de l'atome. [...] L'électron semble faire ses bonds spontanément, [...] Cependant, les orbites elles-mêmes entre lesquelles les sauts ont lieu, sont bien déterminées par une loi inéluctable. Ainsi, un degré de spontanéité semble acquis à l'intérieur d'une structure prédéfinie. [...] La liberté implantée dans la création est réelle ; mais le domaine de son applicabilité est circonscrit³⁸⁵.

L'auteur explique ainsi les maux physiques naturels à une dose de liberté ancrée par Dieu dans la matière. Dieu, en tant que Créateur, est celui qui a implanté cette faculté dans toute la création. Une telle liberté du créé reste susceptible de produire des conséquences parfois tragiques, comme des catastrophes naturelles. Dieu prend encore un certain risque qui lui reste entièrement soumis. Il accorde une réelle liberté à la matière créée, mais le domaine où cette dernière se déploie reste limité, car circonscrit à des lois qu'il lui a données. Par ailleurs, Dieu, prenant ses responsabilités de Créateur au sérieux, ne permettra pas que la destruction soit totale, emportant la création dans le chaos.

En regard de la pensée philosophique moderne, il se prononcera personnellement dans ses travaux sur les penseurs tels que H. Cohen³⁸⁶ et M. Buber³⁸⁷ envers

³⁸⁵ « No doubt, God took a risk with creation by granting it consciousness and free decision. Such freedom may be misused at any time, or it would not deserve its name. Yet there is reason to assume that the risk is a calculated one. The possibility of failure must forever remain in this world; otherwise freedom, choice, and responsibility would not be meant seriously. On the other hand, notwithstanding failure, creation as such cannot fail; the ultimate responsibility of the Creator for his work is itself the guarantee of final success. [...] In looking for a suitable illustration of this point, one is reminded of the leaps of electrons from orbit to orbit within the atom. [...] The electron seems to make its leaps spontaneously, [...] However, the orbits themselves between which the leaps take place are well defined by the inevitability of a law. Thus, a degree of spontaneity appears to obtain within a predetermined structure. [...] The freedom that has been implanted in creation is real; but the area to which it is applicable is circumscribed. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 83-84.

³⁸⁶ BERKOVITS, *Major Themes...*, *op. cit.*, p. 1-36.

³⁸⁷ BERKOVITS, E., « God's Silence in the Dialogue according to Martin Buber », *Tradition*, 11, 2, 1970b, p. 17-24. Voir aussi BERKOVITS, *Major Themes...*, *op. cit.*, p. 68-137.

lesquels il se distancie. Aussi, dès l'introduction, nous avons eu un aperçu de sa critique de la théologie juive de l'après-Shoah.

En ce qui concerne les considérations de la mystique juive, l'auteur se montre parfois éloigné, parfois assez proche de cette dernière. Même s'il reconnaît la réalité du mal dont le judaïsme a été la victime à plusieurs reprises, il refuse cependant la reconnaissance d'un quelconque « principe du mal ». Pour Berkovits, le mal, créé par Dieu signifie qu'« Il l'établit comme une potentialité³⁸⁸ ». Le mal trouve son origine dans les œuvres de Dieu, mais jamais en Dieu. Le penseur s'éloigne également de la perception du mal tel que la mystique juive le présente sous les traits du *Sama'el* (Satan) et de sa femme *Lilit*, tous deux responsables des maux dans les mondes célestes et terrestres³⁸⁹.

Simultanément, l'auteur ne nous semble pas très éloigné des propos d'I. Louria, relatifs notamment au « *tsimtsum* ». Même si ce concept ne sera jamais perçu comme une forme de purification intradivine, ce que Berkovits énonce au sujet de Dieu qui se restreint pour créer, se rapproche de la contraction divine dont parle la kabbale lourianique.

Nous pourrions, à ce stade être surpris par le fait que le professeur du HTS n'ait pas plus amplement cité I. Louria et les concepts de son système pour argumenter ses propos sur la création. Dans toute l'œuvre de Berkovits, il ne se trouve qu'une seule mention claire du lien entre le « *tsimtsum* » lourianique et sa notion d'autolimitation divine. De plus, cette mention de Berkovits n'est effectuée que dans le cadre d'une note. Il y affirme ne pas posséder les compétences pour déterminer jusqu'où son concept de contraction divine est similaire à celui d'I. Louria. Il observe néanmoins une similitude au sujet de la mise en place de la réalité de l'individu et de la rencontre avec Dieu par le « *tsimtsum* ». Cette autolimitation divine crée la possibilité de la rencontre avec Dieu et de la religion elle-même³⁹⁰.

Notons que D. Hazony explique cette unique référence entre le « *tsimtsum* » lourianique et l'autolimitation divine de Berkovits, non par mépris, mais plutôt par le souci du professeur du HTS de souligner la pertinence et l'actualité de la Bible hébraïque. D. Hazony rappelle que Berkovits n'a probablement pas voulu utiliser des

³⁸⁸ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 81,178.

³⁸⁹ DAN, J., « Evil. VII. Old Testament », *op. cit.*, p. 705.

³⁹⁰ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 174.

termes issus de la kabbale médiévale pour expliquer ce qu'il trouvait clairement énoncé dans la Bible, fondement incontournable de la foi juive³⁹¹.

Sur le problème relatif à Dieu et au mal, nous apercevons ainsi quelques liens entre Berkovits et les différents héritages théologiques, philosophiques et mystiques. Nous l'observons tantôt emprunter des voies tracées par ces divers domaines, tantôt maintenir une distance avec certaines argumentations. En revanche, pour lui, la réflexion juive sur le mal se dissocie catégoriquement de l'héritage chrétien. Ce point est l'occasion pour l'auteur de montrer l'abîme séparant le judaïsme de la foi chrétienne. Nous approfondissons ici quelques critiques présentées dans notre introduction au sujet du christianisme tel que Berkovits le comprend.

Pour l'auteur, la foi chrétienne est incapable d'intégrer le problème du mal. La théologie dite de la « mort de Dieu³⁹² » constituerait l'expression la plus visible de cette inaptitude chrétienne à pouvoir aborder la difficulté de l'apparente absence de Dieu. Toute non-présence divine ne peut être synonyme que de mort, dans le cadre dressé par la théologie chrétienne, selon Berkovits qui justifie son analyse en avançant les arguments qui suivent.

Le premier renvoie à la distanciation fatale opérée par la théologie chrétienne à l'égard de ses racines juives en faveur d'un héritage grec³⁹³. La deuxième raison se focalise sur les idées de « chute » et de « péché originel » considérées comme la source de maux touchant au cœur même de la foi chrétienne³⁹⁴. De tels concepts, pour Berkovits, conduisent inévitablement à une dépréciation de la nature humaine. Il explique :

³⁹¹ MOHL, R., « Tsimtsum in the Writings of Rabbi Eliezer Berkovits ». Adresse URL : <https://library.yc-torah.org/files/2016/09/Tsimtsum-in-the-Writings-of-Rabbi-Eliezer-Berkovits.pdf> (site consulté le 14/03/18), p. 104-114, ici p. 104-105. R. Mohl évoque un entretien avec D. Hazony sur ce sujet. De plus, R. Mohl relève que même sans nommer le terme du « *tsimtsum* », il est possible de discerner cette idée dans l'ensemble de l'œuvre de Berkovits. Elle se décèle dans ses propos sur la liberté humaine, sur l'exil, sur la Shoah, sur la création de l'État d'Israël, ou encore dans son approche de la Halakha. Toute la pensée théologique de Berkovits trouverait ainsi un appui assuré à partir de ce concept qu'il choisit de ne pas nommer. *Ibid.*, p. 104.

³⁹² HASENHÜTTL, G., « God-Is-Dead Theology », *op. cit.*, adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_08889 (site consulté le 07/08/2018).

³⁹³ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 54.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.

Le résultat de la chute fut la corruption de la nature humaine. [...] il [l'homme] ne peut rien faire de bon et d'utile dans ce monde ; il ne peut pas agir de façon responsable ; [...] Il ne peut qu'être sauvé par le miracle de l'intervention divine. Ce miracle a eu lieu dans l'Incarnation³⁹⁵.

Les répercussions de la « chute » et du péché originel sont nombreuses et dramatiques, pour Berkovits. Outre la « dépravation » de l'homme, ces notions touchent l'ensemble de la création qui devient à son tour altérée d'un mal incurable. Une théologie de la « mort de Dieu » ne pouvait advenir que dans le contexte chrétien d'une création marquée par la « chute », et n'ayant, selon l'auteur, aucun respect pour ce monde tendu vers un « autre-monde ». Il énoncera encore sa critique dans les termes suivants :

Cependant, dans l'enseignement de la chute, non seulement l'homme a été détérioré, mais l'ensemble de la création aussi. La nature elle-même fut corrompue, l'univers entier tomba dans un état de confusion ; ce monde perdit sa valeur et son sens. Alors que l'homme devait être racheté, la terre devait être remplacée par le Royaume de Dieu qui n'était pas de ce monde. Le christianisme est une religion d'un autre monde. Il n'a aucune utilité pour ce monde et aucun respect pour lui³⁹⁶.

La théologie chrétienne, ayant introduit la notion de « chute », s'est non seulement disjointe de son héritage juif, mais a désormais rendu sa propre foi entièrement pessimiste et vaine. Et l'auteur de poursuivre en spécifiant un troisième argument, celui de l'attente d'une parousie promise et tardant à se concrétiser.

Ici également, d'après Berkovits, la foi chrétienne révèle une faiblesse qu'elle porte en son cœur et que la théologie de la « mort de Dieu » dévoile, à savoir :

³⁹⁵ « As the result of the Fall human nature became corrupt. [...] he can do nothing good and worthwhile in this world; he cannot act with responsibility; [...] He can only be saved by the miracle of divine intervention. This miracle occurred in the Incarnation. » *Ibid.*, p. 54.

³⁹⁶ « However, in the teaching of the Fall, not only has man become degraded, but the whole of creation as well. Nature itself became corrupt, the entire universe fell into disarray; this world lost its value and meaning. Whereas man was to be redeemed, the earth was to be replaced by the Kingdom of God which was not of this world. Christianity is an other-worldly religion. It has no use for this world and no respect for it. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 54-55. Voir aussi BERKOVITS, E., « Death of a God », *op. cit.*, p. 78-79.

Le christianisme est incapable de faire face à l'homme qui est parvenu à maturité en décidant d'accepter la responsabilité de gérer sa propre vie et la construction de la « technopolis », la ville séculière. Le problème fut inhérent au christianisme depuis ses débuts. La « ville séculière » est *olam hazeh*, ce monde. Le problème surgit de ce que l'on appelle « la Parousie différée ». Jésus est venu et est reparti, mais les promesses d'une rédemption d'un autre monde sont restées inachevées. [...] Que faire avec ce monde déchu, rejeté et corrompu, avec la ville séculière d'une humanité non rédimée ? [...] Pour l'essentiel, il y a une scission, au cœur même du christianisme, entre la civilisation et la foi, entre la culture et la rédemption, entre la cité de l'homme et la cité de Dieu³⁹⁷.

La foi chrétienne porte en elle le constat d'une parousie retardée et démontre une rupture complète entre Dieu et l'humanité, la cité divine et celle des hommes. Les deux ne peuvent se rejoindre dans la perspective chrétienne. À ce stade, l'auteur évoque une parole talmudique précisant que Jésus est venu et est parti et que le monde poursuit sa route comme il l'a toujours fait. Aucun changement majeur n'est donc à signaler et la rédemption promise n'est pas advenue³⁹⁸.

Dans une telle situation, où la théologie chrétienne cumule tour à tour les éléments précités, Berkovits remarque que le surgissement de la théologie dite de la « mort de Dieu » reste assez logique et révèle l'incapacité de la foi chrétienne à intégrer le problème du mal. La théologie radicale, loin de représenter une nouveauté dans l'horizon théologique occidental, tient lieu d'événement révélateur pour Berkovits. Elle constitue le développement logique et ultime de la foi chrétienne et de sa théologie, fondées sur des prémisses très particulières et étrangères à ses racines juives emportant avec elle le devenir de toute la civilisation occidentale. Berkovits affirme encore :

³⁹⁷ « Christianity is unable to cope with man who has come of age by deciding to accept responsibility for managing his own life and building « technopolis », the secular city. The problem has been inherent in Christianity from its inception. The « secular city » is *olam hazeh*, this world. The problem arises from what is known as « the delayed Parousia ». Jesus came and went, but the promises of an other-worldly redemption remained unfulfilled. [...] What was to be done with this fallen, rejected, corrupted world, with the secular city of an unredeemed humanity? [...] In essence, at the very heart of Christianity there is a split between civilization and faith, between culture and redemption, between the city of man and the city of God. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 55-56.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 55. Voir aussi MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 270, 278. D. Meyer souligne ici ce qu'il nomme « l'hermétisme total » du judaïsme en deux mille ans de christianisme.

Quand une civilisation meurt, son Dieu meurt avec elle. La Théologie Radicale des théologiens protestants est une préoccupation exclusivement chrétienne. [...] Cette situation critique chrétienne peut facilement être incomprise en s'apparentant au désespoir théologique juif issu d'Auschwitz. Cependant, en vérité, le problème chrétien émerge du sein même de la théologie chrétienne. Il est essentiellement lié à ces aspects du christianisme qui constituent les divergences du christianisme face au judaïsme. Le désarroi théologique, qui est la véritable signification de la Théologie Radicale, pourrait bien servir d'indicateur par lequel le juif s'oriente au mieux en approfondissant sa propre compréhension de sa position théologique.³⁹⁹.

La civilisation occidentale et la foi chrétienne parviennent toutes les deux, par voie de conséquence, à leur terme, l'une ayant été « contaminée » par l'autre. La théologie de la mort de Dieu devient le symptôme visible d'une société atteinte d'un mal funeste amorcé avec le christianisme. Le judaïsme peut en tirer les leçons et y discerner les éléments qui l'aideront à poursuivre sa vocation éternelle⁴⁰⁰.

La foi chrétienne a donc naturellement produit sa théologie radicale, demeurant pour toujours inapte à intégrer le silence de Dieu, son apparente absence et le mal que cela occasionne. La foi issue du christianisme ne peut que confondre le tout et l'associer avec la « mort » de Dieu. L'auteur en conclut :

Il n'y a pas de place dans le christianisme pour un Dieu caché. S'il ne marche pas à mes côtés, s'il ne me parle pas, s'il est absent, il n'est pas, il est *mort*. Voici la conclusion que déduira correctement le théologien radical de l'absence de Dieu⁴⁰¹.

La lecture très personnelle de la foi chrétienne effectuée par l'auteur conclut en une incapacité pour cette dernière d'incorporer le concept abordé. Mais est-ce réellement le cas ? Nous tenterons d'y répondre dans la suite de ce travail.

³⁹⁹ « When a civilization dies, its God dies with it. The Radical Theology of Protestant theologians is an exclusively Christian concern. [...] This Christian predicament may easily be misunderstood by being akin to the Jewish theological despair originated by Auschwitz. In truth, however, the Christian problem arises from the very womb of Christian theology. It is essentially linked to those aspects of Christianity which represent Christianity's departure from Judaism. The theological disarray, which is the true significance of Radical Theology, may well serve as a signpost by which the Jew may orientate himself the better through a deeper insight into his own theological position. » *Ibid.*, p. 50.

⁴⁰⁰ L'auteur conçoit le judaïsme dans des contours assez précis que nous avons déjà énoncés. Cependant, il faut noter que la « théologie radicale » que Berkovits dénonce comme étrangère à la foi juive a cependant aussi connu une certaine influence en son sein. C'est notamment le cas du penseur R. Rubenstein qui entreprendra une lecture personnelle et pertinente de la Shoah. Voir KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 409-418.

⁴⁰¹ « There is no room in Christianity for the hiding God. If he does not walk with me, if he does not talk to me, if he is absent, he is not, he is dead. This is the conclusion drawn correctly by the radical theologian from the absence of God. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 64 ; nous soulignons.

En ce qui concerne Berkovits, il en va tout autrement pour la religion juive qui peut aborder adéquatement le rapport entre Dieu et le mal pour les principales raisons suivantes. En premier lieu, il rappelle que le judaïsme perçoit la création comme étant imparfaite, quoique générée par un Dieu parfait. L'imperfection du créé s'avère incontournable, dès lors que nous approchons l'énigme du mal⁴⁰².

Deuxièmement, dire que la création est bonne sans être parfaite, c'est la représenter comme une source de liberté et entrevoir la possibilité de besoins potentiels présents chez toutes les créatures.

En troisième lieu, le judaïsme accepte que la liberté puisse constituer un défi permanent pour l'homme : par elle, ce dernier se voit sans cesse confronté à des choix engageant sa responsabilité. Puisque Dieu a créé le monde de cette façon, c'est qu'il a souhaité accorder à l'homme une réelle mesure de responsabilité qui influence son histoire. Dieu évite, nous dit l'auteur, de nous ramener au stade de simples marionnettes. Par son acte créationnel, Dieu a voulu prendre un risque, entièrement contrôlé, dans la mesure où sa maîtrise reste souveraine. Ce risque est le « prix à payer » pour un monde libre, où la responsabilité et les choix de chacun peuvent prendre un véritable relief⁴⁰³.

Quatrièmement, la prise de « risque » sous-entend aussi la possibilité d'une banqueroute et de ses conséquences immanquables. Mais, dans tous les cas, les plans du Créateur ne pourront jamais être ruinés. Imaginer, à l'opposé, un monde « parfait » reviendrait à vouloir la fin de la liberté humaine et de la création elle-même⁴⁰⁴.

Enfin, selon l'auteur, la religion juive se voit investie du devoir d'oser affronter la réalité d'une création chargée de contradictions, déroulant sous nos yeux tantôt des merveilles, tantôt des éléments affligeants⁴⁰⁵. Différemment de la foi chrétienne, le judaïsme s'avère apte à intégrer la question du mal et de l'apparente absence de Dieu qui peut l'accompagner. Le Dieu dont Berkovits trace les traits semble déjà constituer un « élément de réponse » essentiel au problème du mal.

⁴⁰² BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 82-83.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 83-84.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 78.

À ce stade, nous souhaitons terminer ce premier chapitre par l'examen de la notion du « *hidden God* » (« Dieu caché ») afin de toujours mieux percevoir le professeur du HTS dans l'ensemble de cette réflexion.

1.5 « *The Hidden God* » : paradoxe du Dieu qui se révèle en tant que « Dieu caché » et agissant

Tout comme le judaïsme a longuement réfléchi sur le problème du mal, il l'a aussi fait sur l'importante notion du « Dieu caché » qui lui est en partie liée. Il apparaît évident que dans la longue histoire du judaïsme, l'auteur n'est pas le premier à parler du « Dieu caché ». Le concept abordé est bien connu de la foi juive. Il se retrouve dans la Bible hébraïque et dans la réflexion des sages du Talmud. Nous le croisons également dans la tradition mystique du judaïsme et dans la pensée philosophique juive antique, médiévale et moderne.

Afin de situer Berkovits dans cette vaste méditation, nous proposons, dans un premier temps d'observer ce que le judaïsme, dans ses diverses sphères, biblique, rabbinique, mystique et philosophique, a énoncé sur le « *hidden God* ». Pour y parvenir, nous voulons répondre aux questions suivantes : d'où vient cette notion du « Dieu caché » dont Berkovits parle ? Que nous apprendrait la Bible hébraïque sur ce point ? Que nous enseignerait un survol de l'exégèse d'Isaïe 45,15 plusieurs fois cité par l'auteur ? Nous nous poserons en outre les questions : que dit l'héritage traditionnel de l'auteur sur la dissimulation de Dieu ? Parmi les diverses lignes interprétatives de la tradition rabbinique, dans laquelle s'inscrit-il ? Nous prolongerons encore par les interrogations : que disent les traditions mystiques et philosophiques juives sur cette question du « Dieu caché » ? Autant d'interrogations qu'il nous faut circonscrire, car elles représentent à elles seules plusieurs autres thèses. Nous chercherons donc à voir dans les grandes lignes ce que les domaines précités ont pu exprimer sur le sujet qui nous occupe.

Nous poursuivrons, dans un deuxième temps, par l'examen des emprunts et mises à distance opérés par le penseur du HTS. Nous poserons en outre la question : comment faut-il comprendre la notion chez Berkovits, Dieu est-il « caché » (*hidden*) ou Dieu « se cache-t-il » (*hiding*) ? Ces observations nous permettront de terminer par

une synthèse de sa perception de Dieu qui se révèle en tant que « Dieu caché » et agissant.

1.5.1 Le « *Hidden God* » dans diverses sphères du judaïsme

A. Sphères biblique et exégétique

Pour ce qui concerne le domaine biblique, la notion du « Dieu caché » prend ses racines dans la Bible hébraïque. C. Kessler, dans son ouvrage intitulé : *Dieu caché, Dieu révélé. Essais sur le judaïsme*, relève que, dans le lexique biblique, il faut constater d'une part une diversité de mots qui décrivent le « caché » et assez peu de termes pour exprimer la révélation elle-même⁴⁰⁶. Le vocabulaire du « révélé » existe, mais ne peut se comparer au premier⁴⁰⁷. Les mots les plus utilisés selon C. Kessler pour dire la dissimulation sont les suivants : *seter* ; *satam* ou *sitem* ; *sod* ; *tsaphan* ; *raz* ; *ilem* ; *masveh* ; *ganaz*⁴⁰⁸.

Parmi eux, le mot *seter* (ou *str*) demeure le plus fréquent et est celui repris dans la citation de Berkovits relative à Isaïe 45,15. Ce terme est par ailleurs très souvent utilisé en référence à Dieu⁴⁰⁹. C'est tantôt l'homme qui se cache loin de Dieu, tantôt Dieu qui se dissimule au regard de l'homme. Le premier emploi biblique de ce verbe

⁴⁰⁶ KESSLER, C., *Dieu caché, Dieu révélé. Essais sur le judaïsme*, Perpignan, Lethielleux, 2011, p. 131.

⁴⁰⁷ Les termes associés au registre du révélé sont : « *hophia* », « il est apparu merveilleusement » et « *guilla* » présent dans l'expression « *guilloui shekkinah* », « la Révélation de la Présence ». *Ibid.*, p. 131.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 130-143, ici p.131. L'auteur précise qu'il y en aurait encore d'autres. Nous proposons une traduction des mots d'après l'ordre énoncé, issus de l'ouvrage : KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Le mot « *seter* » se traduit par : se cacher (Gn 4, 14), être caché (Es 40, 27). Les termes « *satam* » ou « *sitem* » signifient : obstruer (2 R 3, 19), fermer, garder secret (Dn 8, 26 ; 12, 4). Concernant le mot « *sod* » il est traduit par : discussion confidentielle (Jr 23, 18) ; secret (Am 3, 7). Le vocable « *tsaphan* » est traduit par les verbes cacher (Ex 2, 2), protéger (Ps 27, 5), garder (Ps 119, 11), être caché (Ps 56, 7). Le mot « *raz* » (Soph 2, 11, Is 17, 4) est traduit par : disparaître, diminuer, amenuiser, secret (Dn 2, 19). Le terme « *ilem* » renvoie à ce qui est caché (Ps 90, 8) ainsi que le fait de se cacher soi-même, ou encore « se détourner » (Is 58, 7). Le mot « *masveh* » désigne le voile (Ex 34, 33-35 ; Jb 24, 15). Enfin, le vocable « *ganaz* » (Est 3, 9 ; 1 Chr 28, 11) s'apparente au mot : trésor. KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (trad. et édité par M. E. J. RICHARDSON), Leiden/Boston/Köln, Brill, Vol. 1 & 2, 2001, p. 771-772 (*seter*) ; p. 771 (*satam, sitem*) ; p. 745 (*sod*) ; p. 1049 (*tsaphan*) ; p. 1209-1210 (*raz*) ; p. 834-835 (*ilem*) ; p. 605 (*masveh*) ; p. 199 (*ganaz*). C. Kessler précise que le premier emploi du verbe cacher « *hehbi* », dans la Bible hébraïque se situe en Gn 3, 8 où Adam et Ève se cachent devant Dieu. KESSLER, C., *Dieu caché, Dieu révélé. Essais sur le judaïsme*, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁰⁹ BALENTINE, S. E., « A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for « Hide » », *Vetus Testamentum*, 30, 2 ; 1980, p. 137-153, ici p. 153.

(utilisé au passif) figure dans le récit de la Genèse lors de l'épisode relatif à la « punition de Caïn⁴¹⁰ ».

Dans la Bible hébraïque, la notion de « se cacher », en plus de bénéficier d'un riche vocabulaire, s'avère transversale. Nous la retrouvons dans la Torah, dès les premiers chapitres de la Genèse, où l'homme se cache en premier de devant Dieu. Nous la retrouvons dans les écrits prophétiques, dont ceux d'Isaïe, ainsi que dans les livres des psaumes⁴¹¹.

Il faut mentionner, à ce stade, la singularité des livres de Job et d'Esther⁴¹². Si le premier exprime la souffrance du juste devant un Dieu qui paraît absent, celui-ci ne l'est pas entièrement. Dans le prologue du premier ouvrage, Dieu entre en scène à l'insu de Job et il faudra attendre la fin du récit, le moment du « tourbillon théophanique⁴¹³ », pour que Job puisse dire que « son oeil a vu⁴¹⁴ ».

Il n'en est pas de même avec le livre d'Esther dans lequel ne figure aucune mention de Dieu⁴¹⁵. Dieu y est caché au point d'être totalement absent du texte. Ce livre marque un tournant important pour la foi juive ainsi que pour notre propos⁴¹⁶. De plus, ce livre joue avec les notions du caché et du révélé dans un contexte précis qui est celui de l'extermination programmée du peuple juif par un certain Aman⁴¹⁷, au cœur de l'Empire perse du 5^e siècle avant notre ère⁴¹⁸.

⁴¹⁰ VITERBI, B. C., « "Whoever Does Not Experience the Hiding of the Face Is Not One of Them". God's Hiding of Himself, Good and Evil », in : *Good and Evil after Auschwitz: Ethical Implications for Today*, BEMPORAD, J., PAWLKOWSKI, J., & SIEVERS, J., (éd.), Hoboken, NJ., KTAV Pub. House, 2000, p. 43-51, ici p. 47. Nous reviendrons ultérieurement sur ce texte de Genèse 4, 13-14.

⁴¹¹ KRÖTKE, W., « Hiddenness of God », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 6, 2009, p. 122-124.

⁴¹² Nous ne considérerons ici que le livre d'Esther en hébreu.

⁴¹³ L'épisode du chapitre 38 du livre de Job est diversement nommé : la tempête, l'ouragan, le tourbillon.

⁴¹⁴ ILLMAN, K.-J., « Theodicy in Job », *op. cit.*, p. 329-333. Épisode de Jb 42,5.

⁴¹⁵ KORPEL, M.C.A., « Theodicy in the Book of Esther », in : *Theodicy in the world of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 351-374, ici p. 351. Voir aussi KESSLER, C., *Dieu caché, Dieu révélé. Essais sur le judaïsme*, *op. cit.*, p. 59-61.

⁴¹⁶ SMILEVITCH, E., *Histoire du Judaïsme*, Paris, PUF (QSJ n°3940), 2012, p. 57. Ainsi que : GUIGUI, A., *Le judaïsme. Vécu et Mémoire*, Bruxelles, Racine, 2004, p. 164-166. Nous en dirons davantage plus loin dans ce chapitre.

⁴¹⁷ Sous le règne du roi perse Xerxès (486-465 av. EC), le texte biblique décrit Aman comme le plus haut dignitaire de la cour et l'ennemi de Mardochee, père adoptif d'Esther. Aman projeta d'exterminer tous les Juifs de l'Empire perse, mais le drame fut évité par l'intervention d'Esther auprès du roi (Est. 2, 5.7). VAN DEN BORN, A., & LACOQUE, A., « Aman », in : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, BOGAERT, P.-M. et al., (dir.), Maredsous, Brepols, 1987, p. 41.

⁴¹⁸ WEILL, M.-D., « Le livre d'Esther et la face cachée de Dieu, *Hester Panim*, une lumière sur la Shoah », *Nouvelle Revue Théologique*, 138, 3, 2016, p. 367-384, ici p. 369-70, 373-75.

La Bible hébraïque rappelle aussi l'importance de la dissimulation divine en rapport avec la gloire qui le caractérise. La Bible parle de la « gloire » de Dieu qui induit l'idée d'un rayonnement auquel l'homme ne pourrait résister. Si Dieu ne se cachait pas, l'homme mourrait⁴¹⁹. Il y a ici une dimension protectrice salutaire dans ce voilement divin. Par ailleurs, le « Dieu caché » selon le roi Salomon (en 1 Rois 8, 12⁴²⁰) souhaite demeurer dans l'obscurité.

La Bible parle encore de Dieu qui cache son visage pour d'autres raisons potentielles. Une première cause renvoie à ce qui a été vu dès l'introduction de ce travail au sujet de la notion du « *hester panim* », « la face cachée ». Dieu occulte son visage à ceux qui font le mal, tel que le décrit Deutéronome 31, 17-18⁴²¹. Une autre raison pointe en direction d'un mystère. Dieu cache son visage pour des motifs inconnus aux hommes, ce qui constitue la source de grands troubles. Nous sommes dans la ligne de certains psaumes (notamment le psaume 13) ou encore celle de l'expérience de Job, relatée en Job 13, 24⁴²². C'est la voie du juste souffrant qui aboutit aux cris : pourquoi ? Jusques à quand ?⁴²³

Cette vue d'ensemble nous permet de percevoir la richesse du langage biblique sur le concept abordé. La Bible n'a donc pas une seule explication au sujet du « Dieu caché », mais elle propose un éventail de lectures possibles. Nous observons Berkovits s'inscrire dans une approche biblique soucieuse du maintien de sa pluralité.

Qu'en est-il du survol exégétique du passage d'Isaïe 45, 15 ? Quelles informations pourrait nous transmettre l'exégèse du verset ainsi rendu : « Mais pour sûr tu es un Dieu qui se tient caché, le Dieu d'Israël, celui qui sauve !⁴²⁴ » ? D'abord, les premiers mots « Mais pour sûr » soulignent le côté totalement inattendu d'une réalité que nous ne pouvons imaginer⁴²⁵. Ensuite, la majorité des exégètes traduisent le verbe (*str*) par « se cacher », ce qui donne : « Tu es un Dieu qui se tient caché ». Toutefois

⁴¹⁹ KRÖTKE, W., « Hiddenness of God », *op. cit.*, p. 122-124.

⁴²⁰ « Alors Salomon dit : "Le Seigneur a dit vouloir séjourner dans l'obscurité !" » *Bible, TOB*.

⁴²¹ « Ma colère s'enflammera contre lui ce jour-là. Je les abandonnerai, je leur cacherai ma face. Alors, il se fera dévorer, de grands malheurs et de grandes détresses l'atteindront. Et il dira ce jour-là : "Si ces malheurs m'ont atteint, n'est-ce pas parce que mon Dieu n'est plus au milieu de moi ?" Mais moi, ce jour-là, je continuerai à cacher ma face, à cause de tout le mal qu'il aura fait en se tournant vers d'autres dieux. » *Bible, TOB*.

⁴²² « Pourquoi dérobes-tu ta face et me prends-tu pour ton ennemi ? » *Bible, TOB*.

⁴²³ KATZ, S. T., « Holocaust, The Jewish Theological Responses », *op. cit.*, p. 4091.

⁴²⁴ *Bible, TOB*.

⁴²⁵ SHALOM, M.P., *Isaiah 40-66: Translation and Commentary*, Grand Rapids/ Cambridge, Eerdmans (Eerdmans Critical Commentary), 2012, p. 266-267.

d'autres, dont M. P. Shalom, optent pour le verbe « protéger » et traduisent : « Vraiment tu es un Dieu qui protège⁴²⁶ ».

Cependant, la grande difficulté de ce passage réside dans le fait de savoir qui énonce les mots du verset 15 ? On y a vu, tour à tour, des paroles émises par le prophète Isaïe lui-même, d'autres par Cyrus II le Grand, considéré comme le fondateur historique de l'Empire perse⁴²⁷, d'autres encore par des adorateurs d'idoles prononçant des mots sarcastiques⁴²⁸. En outre, plusieurs exégètes considèrent l'ensemble des versets 14 et 15 comme annonçant une promesse de salut au peuple d'Israël. Les peuples conquis par Cyrus, dont il est question dès le premier verset d'Isaïe 45, seront livrés à Israël qui pourra confesser, avec l'ensemble des peuples, la supériorité de son Dieu. Le verset 15 serait une révélation faite aux peuples conquis⁴²⁹.

D'autres spécialistes discernent dans ces versets un genre littéraire particulier, nommé « *tôdâ*⁴³⁰ », proche des psaumes et qui exprime le témoignage public d'une délivrance. Les paroles seraient ainsi prononcées par Israël qui témoigne de sa libération et assume ainsi son rôle de témoin de Dieu devant les nations⁴³¹. D'autres exégètes aboutissent au constat que le deutéro-Isaïe place le verset 15 sur des lèvres païennes qui témoignent de la présence cachée de Dieu en un peuple prisonnier. Le fait de se cacher dans ce peuple maltraité constitue précisément l'acte de révélation qui le dévoile comme sauveur⁴³².

Nous le voyons, l'approche historico-critique du texte biblique ne voit plus les paroles du verset abordé comme étant prononcées par le prophète Isaïe lui-même.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 266-267.

⁴²⁷ MERCIER, J., « Cyrus », in : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, BOGAERT, P.-M. et al., (dir.), Maredsous, Brepols, 1987, p. 319-320.

⁴²⁸ GOLDINGAY, J. & PAYNE, D., *Isaiah 40-55. A Critical and Exegetical Commentary*, London/ New York, T&T Clark International (International Critical Commentary Series), Vol. 2, 2006, p. 45-47.

⁴²⁹ WHYBRAY, R.N., *The New Century Bible Commentary: Isaiah 40-66*, Grand Rapids, Eerdmans Publisher (The New Century Bible Commentary Series), 1987, p. 109.

⁴³⁰ Ce genre littéraire renvoie aux sacrifices privés de remerciement tel qu'en parle le Ps 116, 17. EGO, B., « Cult/Worship. IV. Old Testament and Early Judaism », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_12400 (site consulté le 07/08/ 2018). Voir aussi GERSTENBERGER, E. G., *Psalms, Part I with an Introduction to Cultic Poetry*, Grands Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company (The Forms of the Old Testament Literature XIV), 1988, ici p. 14-16.

⁴³¹ BALTZER, K., *Deutero-Isaiah.*, Minneapolis, Fortress Press (*Hermenia. A Critical & Historical Commentary on the Bible*), 2001, p. 238-243.

⁴³² KNIGHT, G.A.F., *Isaiah 40-55. Servant Theology*, Edinburgh/Grand Rapids, The Handel Press/ Eerdmans (ITC), 1984, p. 96.

Ces mots issus du « deutéro-Isaïe⁴³³, sont tantôt placés sur les lèvres d'étrangers qui reconnaissent la grandeur du Dieu d'Israël qui, bien que dissimulé, s'avère un Dieu sauveur. Tantôt ces paroles sont placées dans la bouche du peuple d'Israël. Ce dernier peut témoigner devant les autres nations, à la suite d'événements particuliers, que son Dieu est un « Dieu caché » et sauveur. Nous constatons que Berkovits ne consent pas à la même lecture effectuée par l'approche critique du texte biblique.

B. Sphère rabbinique

La notion du « Dieu caché » a également été travaillée dans la tradition rabbinique. Ici aussi, il serait impossible de tenter de résumer en quelques lignes, l'immense littérature de ce domaine. Nous ne mentionnons que les éléments majeurs suivants.

Les maîtres du Talmud ont repéré un lien distinctif entre le concept étudié et le livre d'Esther. E. Smilevitch note :

Avec les derniers livres de la Bible, au milieu du IV^e siècle avant notre ère, une époque est close. Pour le Talmud, ce qui s'achève et s'éloigne ainsi est, d'abord, l'horizon d'une histoire providentielle marquée par les miracles. Désormais, la providence divine ne s'exerce plus que d'une façon souterraine et cachée. Les maîtres du Talmud (*Youma* 29a) repèrent cette mutation dans le livre d'Esther, car avec lui Dieu ne figure plus sur la scène de l'histoire⁴³⁴.

Il s'opère ainsi une sorte de tournant avec le livre d'Esther. L'intervention de Dieu dans l'histoire, qui jadis était visible, se fait désormais plus discrète, voire cachée. Cette discrétion divine ira en s'accroissant au fil de l'histoire.

Les maîtres du Talmud ont encore relevé un autre virage majeur. Ce dernier se produit avec la destruction du Temple de Jérusalem par les armées romaines. Ainsi, la Mishnah⁴³⁵ considère cet événement comme un réel tournant dans l'histoire, con-

⁴³³ L'approche historico-critique distingue trois parties à l'ouvrage traditionnellement attribué au prophète Isaïe. Le « proto-Isaïe » regroupant les chapitres 1 à 39. Le « deutéro-Isaïe » rassemblant les chapitres 40 à 55. Enfin les chapitres 56-66 attribués au « trito-Isaïe ». VERMEYLEN, J., « Isaïe, Livre », in : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, BOGAERT, P.-M. et al., (dir.), Maredsous, Brepols, 1987, p. 621-625, ici p. 621.

⁴³⁴ SMILEVITCH, E., *Histoire du Judaïsme*, op. cit., p. 57.

⁴³⁵ Le mot aussi orthographié Michnah, procède du terme hébreu « *chanah* » « répéter » dont le sens s'élargira pour signifier « étudier », en référence à l'étude de la loi orale. La désignation Michnah évoquera l'ensemble de la loi orale. Après la Bible, la Michnah est considérée comme le document religieux juif le plus précieux rédigé vers 200-220 E.C, instaurant la base du Talmud. Cette œuvre de compilation

cernant le « Dieu caché ». Avant cette destruction, Dieu était très présent dans l'histoire telle que la Bible le témoigne. Désormais, il se serait retiré de celle-ci. Le texte de la Mishnah dit notamment : « Lorsqu'il (le Temple) fut brûlé, le Saint, béni soit-Il, a dit, "Je n'ai plus de résidence dans ce pays ; J'en retirerai Ma Shekhinah (présence) et je monterai vers Ma première demeure".⁴³⁶»

Notons qu'une lecture issue de l'orthodoxie juive inscrit la Shoah dans cette perspective historique où le judaïsme a traversé et surmonté des moments tragiques. Ce dernier a connu le drame de la destruction du Temple et a aussi affronté la Shoah qui n'est pas vue comme une rupture dans cette histoire, mais plutôt comme un des moments sombres, le plus ténébreux jamais rencontré où Dieu se serait tenu caché⁴³⁷.

Par ailleurs, la tradition rabbinique connaît plusieurs lignes interprétatives sur le concept du « Dieu caché », même si l'une d'entre elles est nettement majoritaire. Ces approches peuvent s'énoncer avec des propos de trois types : théodicéen, antithéodicéen et athéodicéen⁴³⁸.

Les arguments de types théodicéens sont ceux qui tentent de justifier Dieu devant le mal et la souffrance. Ceux qualifiés d'antithéodicéens ne constituent pas une catégorie uniforme ou synonymes d'athéisme⁴³⁹. Dans notre contexte et à la suite de Z. Braiterman⁴⁴⁰ et de G. D. Osborn nous comprenons le terme antithéodicéen comme « le refus religieux de "justifier", "d'expliquer" ou "d'accepter" la relation entre Dieu et le mal⁴⁴¹ ». Cette ligne, qui ne cherche pas à disculper Dieu, peut se prolonger par une protestation croyante devant Dieu. Elle se complète par une troisième catégorie de propos qualifiés d'athéodicéens. G. D. Osborn précise que ces derniers ne poursuivent ni une justification ni un refus de justification, d'explication ou d'acceptation de

est attribuée à Yehouda ha-Nassi et ses collaborateurs. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, 668-671, ici 668, 669. Voir aussi WALD, S. G., « Mishnah », *op. cit.*, p. 319-331.

⁴³⁶ « When it (the Temple) was burned, the Holy One, blessed be He, said, "I no longer have a dwelling place in this land; I will withdraw My Shechinah (presence) from it and ascend to My first habitation." » Portion de la Mishnah, *Eicha Rabbah 24*, citée par B. C. Viterbi dans : VITERBI, B. C., « "Whoever Does Not Experience the Hiding of the Face Is Not One of Them". God's Hiding of Himself, Good and Evil », *op. cit.*, p. 45.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 45. Nous en dirons davantage dans les chapitres réservés au « Dieu caché » en regard de l'histoire et de la Shoah.

⁴³⁸ OSBORN, G. D., *Antitheodicy, Atheodicy and Jewish Mysticism in Holocaust Theology. Atheodic Theologies after Auschwitz*, USA, Gorgias Press, 2012, p. 1-13,15-53.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁴⁰ BRAITERMAN, Z., *(God) after Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.

⁴⁴¹ « the religious refusal to "justify", "explain", or "accept" the relationship between God and evil. », OSBORN, G. D., *Antitheodicy, Atheodicy and Jewish Mysticism in Holocaust Theology. Atheodic Theologies after Auschwitz*, *op. cit.*, p. 32, (désormais cité : OSBORN, *Antitheodicy...*).

liens entre le mal et le divin. Les arguments athéodicéens recherchent plutôt une consolation et une compassion⁴⁴².

D'une manière générale, la tradition rabbinique privilégie fortement les arguments de types théodicéens justifiant Dieu. Si Dieu cache son visage, c'est en grande partie à cause des péchés⁴⁴³. Cette tradition relit avec intérêt la « punition de Caïn », qui représente le premier emploi du verbe « *str* », « cacher » très fréquent dans la Bible. Les commentateurs remarquent que Caïn, étant le premier homme à nuire à son prochain, semble lui-même ajouter des éléments à sa propre punition. Il y joint le fait d'être caché de la « face de Dieu » et d'être errant et vagabond. En conséquence pour la tradition rabbinique, dans la lignée de l'expérience de Caïn, le fait d'être caché de la face de Dieu pourrait également impliquer l'idée de ne plus être l'objet de l'attention divine, allant jusqu'à l'éventualité de l'anéantissement⁴⁴⁴.

Comme nous l'avons annoncé, la tradition rabbinique connaît aussi une argumentation différente sur le « Dieu caché », qui sans être majoritaire est bien présente en son sein. Nous constatons que les thèses antithéodicéennes choisissant de ne pas disculper Dieu devant la souffrance et le mal peuvent prendre la forme d'une protestation croyante devant Dieu. Cette dernière constitue par ailleurs, un courant existant, mais non majoritaire, présent dans le judaïsme traditionnel, notamment dans la pensée et la prière hassidiques⁴⁴⁵.

Les autres propos de types athéodicéens ne refusent pas systématiquement l'acceptation de la souffrance, mais s'abstiennent d'explications théologiques et de justification divine⁴⁴⁶. Ils sont minoritaires, mais bien présents dans la tradition juive⁴⁴⁷.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 2.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 24-25.

⁴⁴⁴ VITERBI, B. C., « "Whoever Does Not Experience the Hiding of the Face Is Not One of Them". God's Hiding of Himself, Good and Evil », *op. cit.*, p. 47. Dans le même contexte, les sages voient le « signe sur Caïn » qui empêche sa destruction totale, principalement comme une aide accordée par Dieu afin de le protéger. Il s'agit tantôt du soleil, tantôt du chien d'Abel qui protège des bêtes sauvages en l'absence quasi totale d'êtres humains au moment du récit. Gn. 4, 13-14 : « Caïn dit au Seigneur : "Ma faute est trop lourde à porter. Si tu me chasses aujourd'hui de l'étendue de ce sol, je serai caché à ta face, je serai errant et vagabond sur la terre, et quiconque me trouvera me tuera." » *Bible, TOB*.

⁴⁴⁵ Osborn, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 44. Le hassidisme représente un mouvement populaire de renouveau spirituel né au sein du judaïsme au 18^e siècle en Podolie (dans l'Ukraine actuelle). Son fondateur se nomme Israël Ben Eliezer Baal Chem Tov (1698-1780). WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 436-451, ici p. 436. Voir aussi RUBINSTEIN, A. *et al.*, « Hasidism », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 393-434.

⁴⁴⁶ OSBORN, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁴⁷ G. D. Osborn distingue même diverses orientations possibles dans les propos athéodicéens, voir *ibid.*, p. 45.

Dans ce registre, il est intéressant d'examiner la réflexion du Talmud relative à Jérémie 13, 17⁴⁴⁸ autour de la question de la souffrance divine, et plus précisément sur Dieu qui pleure en secret, loin de tout regard, sur les maux de son peuple⁴⁴⁹. Cette dernière réflexion ouvre la voie à l'idée que Dieu est caché pour pouvoir pleurer. Le « *hester panim* », où Dieu cache son visage, ne renvoie plus à l'idée d'une correction, ni à une forme d'indifférence divine, mais à l'expression de sa compassion, de ses entrailles de miséricorde⁴⁵⁰.

C. Sphères mystiques et philosophiques

Un autre détour vers la tradition mystique du judaïsme peut s'avérer profitable sur le point qui nous concerne. Cette tradition au long cheminement qui se distingue par les tendances évoquées plus haut⁴⁵¹ a produit plusieurs concepts dont quelques-uns seront utilisés par la théologie juive de l'après-Shoah. Il s'agit des notions suivantes : « *En Sof* », « l'Être infini, sans fin⁴⁵² » ; « *sefirot* », « les sphères d'émanation⁴⁵³ » ; « *tsimtsum* », « contraction, concentration⁴⁵⁴ » ; « *shekhinah* », « présence, séjour » ; « *tikkun* » « réparation, rétablissement⁴⁵⁵ ».

Dans le cadre du « Dieu caché », la mystique juive propose des réponses n'allant ni dans le sens d'une justification divine ni dans celui d'une antithéodicée qui évite d'innocenter Dieu. Elle suggère plutôt des éléments de type athéodicéen cherchant

⁴⁴⁸ Jr 13, 17 : « Si vous n'écoutez pas, je vais me désoler dans mon coin à cause d'une telle suffisance ; mes yeux vont pleurer, pleurer, fondre en larmes : le troupeau du Seigneur part en captivité ! » *Bible, TOB*.

⁴⁴⁹ WEILL, M.-D., « Le livre d'Esther et la face cachée de Dieu, *Hester Panim*, une lumière sur la Shoah », *op. cit.*, p. 380.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 380-382. Ce sera la voie empruntée par le rabbin du ghetto de Varsovie K. Kalmich Shapira (1889-1943), qui était un responsable religieux hassidique et un personnage important dans la communauté juive de la ville. Voir aussi OSBORN, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 7-9.

⁴⁵¹ Voir *supra*, p. 94 dans les notes de bas de page. Voir aussi FAIVRE, A., « Théosophie », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007, p. 1388-1391.

⁴⁵² La kabbale opère une séparation entre les notions de Dieu « en soi », caché dans la profondeur de son Être (« *En Sof* », l'Être infini) sur lequel on ne parvient à rien énoncer, et de Dieu « révélé » dans sa création, que l'esprit religieux peut rencontrer. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 281-282.

⁴⁵³ Il s'agit d'un terme kabbalistique attribué aux dix « émanations » à travers lesquelles se manifeste la divinité. *Ibid.*, p. 938.

⁴⁵⁴ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 282, 600-605. Voir aussi SCHOLEM, G. et al., « Kabbalah. Zimzum », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587510514/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=3c410661> (site consulté le 22/03/18).

⁴⁵⁵ OSBORN, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 74-78. Voir aussi WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 202, 603.

une forme de consolation⁴⁵⁶. Parmi les concepts rencontrés dans la sphère mystique juive, rappelons celui du « *tsimtsum* » qui offre un lien intéressant avec le « Dieu caché », principalement dans la ligne d'I. Louria. La création nécessitant le retrait de Dieu, ce dernier se concentre en un point et libère un espace existentiel nécessaire à la réalité et à l'humanité autonome⁴⁵⁷. Ainsi, la création inaugure, d'emblée, une forme d'éloignement, d'exil de Dieu, permettant à l'humanité responsable d'advenir. Dans cette ligne interprétative, quand survient le « *hester panim* », « la face cachée » de Dieu en conséquence des fautes humaines, Dieu opérerait un retour vers son intimité la plus cachée. Ce retrait divin laisserait l'être humain seul et à la merci des circonstances, du hasard et devant sa propre responsabilité⁴⁵⁸.

Ces observations nous permettent de discerner le travail accompli par la tradition mystique juive. Cette dernière fournira, par sa réflexion en lien avec le « Dieu caché », de précieux outils qui serviront à l'analyse d'au moins neuf penseurs de la théologie juive de l'après- Shoah⁴⁵⁹.

En ce qui concerne la sphère philosophique du judaïsme, cette dernière réfléchira également sur le « Dieu caché ». Nous complétons ce qui a été énoncé au point précédent portant sur « Dieu et le mal », avec les éléments suivants. La réflexion philosophique prémoderne portant sur la dissimulation divine privilégie le rôle de la raison, du libre arbitre, mais aussi le thème de la vie après la mort dans laquelle chacun recevra la juste rétribution de ses actions⁴⁶⁰. Des penseurs tels que Saadiah Gaon⁴⁶¹ (882-942) et M. Maïmonide se pencheront sur le concept qui nous occupe. S. Gaon relit, par exemple, l'histoire de Job en précisant que Dieu reste caché et ne dit rien à son

⁴⁵⁶ OSBORN, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁵⁷ VITERBI, B. C., « "Whoever Does Not Experience the Hiding of the Face Is Not One of Them". God's Hiding of Himself, Good and Evil », *op. cit.*, p. 46.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁵⁹ OSBORN, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 55. G. D. Osborn discerne les éléments issus de la kabbale chez les penseurs suivants : R. Rubenstein, E. Fackenheim, K. Shapira, H. Jonas, A. A. Cohen, D. Blumenthal, S. Rosenberg, D. W. Halivni et M. Raphael.

⁴⁶⁰ RUNIA, D. T., « Theodicy in Philo of Alexandria », *op. cit.*, p. 577.

⁴⁶¹ Saadiah (Ben Yosef) Gaon fut un responsable majeur du judaïsme babylonien, un penseur incontournable à l'autorité reconnue dans les domaines de la Halakha, de la philosophie ainsi que de l'exégèse biblique. Fortement influencé par l'école islamique rationnelle des mutazilites, l'aristotélisme, le platonisme et le stoïcisme, il affirme que la raison enseigne les mêmes vérités que la révélation. Notons que le terme « *gaon* » désigne un titre honorifique attribué aux présidents des académies babyloniennes du 6^e au 11^e siècle (de Soura et de Pumbedita dans l'actuel Irak). WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 387-389, 889-891 ; ici p. 387 et 890.

serviteur, dans une perspective d'épreuve et de récompense à mériter dans une « après-vie⁴⁶² ».

En rapport avec Job, Maïmonide note que ce dernier était un homme bon sans toutefois être sage, car s'il l'avait été, il aurait discerné l'origine de ses souffrances⁴⁶³. Nous trouvons chez Maïmonide une tendance à considérer la souffrance en relation avec une justice rétributive divine, récompensant les fidèles et punissant les infidèles⁴⁶⁴. La douleur vécue par l'homme, en lien avec la dissimulation divine, reste inhérente à sa dimension matérielle et « vient de son incapacité à être intellectuellement toujours fidèle à D[ieu]. (*Guide* III,51)⁴⁶⁵ ».

En regard de la philosophie juive moderne, la notion du « Dieu caché » a vu le surgissement d'une intense réflexion tout particulièrement après la Shoah. La pensée juive a produit un vaste champ de propositions et d'arguments devant le drame relisant le concept du « Dieu caché » dans deux perspectives distinctes. La première, se rapproche de l'héritage biblique ou en emprunte quelques éléments. L'autre se sépare de l'ancrage biblique et traditionnel pour proposer des réflexions qui tenteront une forme de reconstruction théologique au lendemain de la catastrophe⁴⁶⁶.

La première perspective aboutira aux réflexions évoquant l' « *Akedah* » (ou la ligature d'Isaac), Job ou encore le « serviteur souffrant⁴⁶⁷ » présent chez le deutéro-Isaïe. Dans ce point, nous retrouvons l'argumentation de penseurs tels qu'A. J. Heschel⁴⁶⁸ et I. Maybaum, mais aussi Berkovits⁴⁶⁹. Cette orientation voit aussi l'exploitation de la notion du « *hester panim* », « face cachée », dans laquelle nous

⁴⁶² GOODMAN, L. E., « Judaism and the Problem of Evil », in : *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, MEISTER, C. & MOSER, P.K., (éd.), U.K., Cambridge University Press, 2017, p. 193-209, ici p. 198-199.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁶⁴ OSBORN, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁶⁵ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 624. Voir aussi JOSPE, R. *et al.*, « Philosophy, Jewish. », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587515718/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=76068d71> (site consulté le 22/03/2018), ici p. 85.

⁴⁶⁶ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 355.

⁴⁶⁷ KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », *op. cit.*, p. 392. Voir aussi BALTZER, K., « Servant of God », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_08936 (site consulté le 05/08/2018).

⁴⁶⁸ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 376-380.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 356-358.

rencontrons les noms de J. B. Soloveitchik⁴⁷⁰ et M. Buber⁴⁷¹. Ce dernier reprendra l'idée du « *hester panim* » et, l'actualisant au contexte de l'après-Shoah, parlera de « l'éclipse de Dieu⁴⁷² ».

Cette optique voit aussi l'explication du « *mipnei hataeinu* », « à cause de nos péchés », reliant le « Dieu caché » et la Shoah sous l'angle des péchés humains et de leurs conséquences. Une telle voie sera exploitée par des penseurs plutôt proches de la tradition, comme le Rebbe hassidique (Satmar) Joel Teitelbaum⁴⁷³ (1888–1979). Cette première perspective proche de l'ancrage biblique, voit encore une réflexion liée à la liberté humaine. Dieu reste caché afin de laisser l'humanité totalement libre. Dans cette ligne interprétative figurent des penseurs tels que A. A. Cohen⁴⁷⁴ ainsi que Berkovits lui-même⁴⁷⁵.

La seconde perspective s'éloignant du socle de la Bible voit l'élaboration des réflexions suivantes. Tout d'abord, on souligne la rupture de l'alliance ouvrant une ère nouvelle, tel qu'en parle I. Greenberg⁴⁷⁶. Une autre argumentation cherche à redéfinir

⁴⁷⁰ Soloveitchik, Joseph Bauer (1903-1993) fut le leader incontesté de l'orthodoxie « éclairée » américaine, et le président de l'organisation RZA (*Religious Zionists of America*) à partir de 1946. Il siégea également à la présidence de la commission pour les problèmes relatifs à la Halakha, au *Rabbinical Council of America* en 1952. Son patronyme le relie à une importante lignée lituanienne de rabbins, et directeurs de centres d'études talmudiques. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 961-962.

⁴⁷¹ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 358. Notons que M. Buber analysant la relation de l'être humain avec son prochain ainsi qu'avec Dieu fait une distinction entre la relation « je-il » et celle du « je-tu » dans laquelle il y a un dialogue avec une réciprocité, ouverture et compassion. Pour M. Buber, la relation « je-tu » atteint son plus haut sommet d'expression quand elle conduit l'être humain vers une relation de révélation en regard de Dieu, le « Tu » éternel. Dieu, le « Toi » éternel constitue, pour M. Buber, une réalité transcendante dont l'être humain peut vivre la présence. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 160-161, ici p. 161. Voir aussi AMIR, Y., « Buber, Martin », *in* : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_02460 (site consulté le 02/08/2018).

⁴⁷² KATZ, S. T., « Holocaust, The Jewish Theological Responses », *op. cit.*, p. 4091. Si pour M. Buber, les êtres humains peuvent voiler la face de Dieu par leurs actions, Dieu, le « Tu » éternel n'est toutefois pas un « Dieu caché ». Au contraire, il est présent dans toute situation dialogique et Il parle au travers d'elle. Par ailleurs, pour l'auteur Dieu se rencontre dans la simplicité des événements de la vie quotidienne. HYMAN, A., « Philosophy, Jewish. I. Israeli – M. Buber », *op. cit.*, p. 98.

⁴⁷³ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 359. Voir aussi RUBINSTEIN, A., « Teitelbaum », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 19, 2007, p. 582-583. Le terme « Rebbe » désigne un titre honorifique distinguant un chef spirituel dans le hassidisme. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷⁴ Voir MENDES-FLOHR, P., « Cohen, Arthur A. », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.galegroup.com/apps/doc/CX2587504394/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=32204bf4> (site consulté le 05/06/2018).

⁴⁷⁵ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 360. Voir aussi KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », *op. cit.*, p. 396-400.

⁴⁷⁶ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God*, *op. cit.*, p. 361-363.

le concept de Dieu, sous l'influence de la « *Process Theology*⁴⁷⁷ ». Les penseurs qui œuvreront dans ce registre sont principalement A. A. Cohen, H. Jonas et M. Raphael⁴⁷⁸. Une réflexion supplémentaire affirme la « mort de Dieu » défendue par R. Rubenstein, à la suite des théologiens radicaux⁴⁷⁹. Une autre analyse se concentre sur l'exigence éthique. Des penseurs tels que A. Funkenstein et E. Levinas⁴⁸⁰ (1906-1995), qui, refusant les théodicées classiques innocentant Dieu, rappellent l'importance de l'exigence éthique que chaque être humain se doit l'un à l'autre⁴⁸¹. Une dernière réflexion dans cette approche plus novatrice voit une argumentation impliquant le silence et le mystère, à la suite d'E. Wiesel et d'A. Schwarzbart⁴⁸².

La pensée du « Dieu caché » reprise par la réflexion philosophique juive offre donc, elle aussi, une très grande variété de « réponses ». Il n'y a aucune unanimité sur l'interprétation de cette dissimulation divine. La richesse de l'analyse philosophique sur ce point, dans son rapport avec les propos de Berkovits, peut encore s'illustrer par les citations de H. Jonas et d'A. J. Heschel.

H. Jonas, qui propose une « redéfinition du concept de Dieu » écrit :

Le *deus absconditus*, le dieu caché [...] est une représentation aussi peu juive que possible. [...] Il y a eu révélation, nous possédons ses commandements, sa loi, et il s'est directement communiqué à plus d'un – à ses prophètes – comme si ceux-ci étaient sa bouche pour tous dans le langage des hommes et du temps⁴⁸³.

Le « Dieu caché » est par conséquent, une notion totalement étrangère à la foi juive, selon H. Jonas, puisque Dieu a accordé sa révélation au peuple de l'alliance à qui il a offert sa loi et par qui il peut parler à toute l'humanité. La différence des propos s'affiche assez nettement avec ceux de Berkovits qui affirment l'inverse en soulignant

⁴⁷⁷ Pour un aperçu de la « *Process Theology* », voir GOUNELLE, A., « *Process Theology* », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), 2007, p. 1130-1131. Ainsi que : SCHÜLE, A., HUXEL, K. & OORD, T.J., « *Process Theology* », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024493 (Site consulté le 20/08/18).

⁴⁷⁸ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God*, op. cit., p. 363-364. Elle est l'auteur de l'ouvrage : *The Female Face of God in Auschwitz: a Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, London/New York, Routledge, 2003.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 364-365.

⁴⁸⁰ Pour un aperçu de la vie et de l'œuvre d'E. Levinas, voir MEIR, E., « Levinas, Emmanuel », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587512295/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=b713164c> (site consulté le 16/03/2018). Voir aussi WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, op. cit., p. 581-583.

⁴⁸¹ KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », op. cit., p. 391-401, ici p. 400.

⁴⁸² KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, op. cit., p. 366-367.

⁴⁸³ JONAS, H., *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, (trad. de l'allemand par P. IVERNEL), Paris, Éditions Rivages, 1994, p. 32.

la « nature essentiellement juive » de ce concept. Nous constatons que le « Dieu caché » semble représenter une source potentielle de discussions au sein de la réflexion philosophique juive⁴⁸⁴.

A. J. Heschel, de son côté, refuse de considérer Dieu comme un « Dieu caché », mais plutôt comme un « Dieu qui se cache ». Il insiste sur cette distinction :

Les prophètes ne parlent pas du Dieu caché, mais du Dieu qui se cache. Sa dissimulation est une fonction, non Son essence, un acte non un état permanent. C'est lorsque le peuple le délaisse, rompant l'Alliance qu'il a conclue avec eux, qu'il les abandonne et leur cache Sa face. Ce n'est pas Dieu qui est obscur. C'est l'homme qui Le cache. Sa dissimulation envers nous n'est pas dans Son essence : « Vraiment tu es un Dieu qui se cache O Dieu d'Israël, le Sauveur ! » (Isaïe 45,15). Un Dieu qui se cache, non un Dieu caché. Il attend d'être révélé, d'être admis dans nos vies⁴⁸⁵.

Cette lecture des prophètes et l'histoire du peuple juif montrent une nette séparation d'avec Berkovits. De plus, l'interprétation du verset d'Isaïe 45,15 se distingue aussi de celle du penseur du HTS, considérant que l'idée du « Dieu caché » ne peut être liée à l'essence divine. En outre, A. J. Heschel interprète les maux subis par le peuple juif comme une conséquence de son éloignement, de sa rupture de l'alliance. Nous sommes aux antipodes de Berkovits.

À ce stade, quelle conclusion pouvons-nous proposer après le survol des différentes sphères du judaïsme ? Pour y répondre de façon appropriée, il convient de cerner l'attitude de l'auteur à l'égard de ces dernières.

⁴⁸⁴ Voir AVISHAG, Z., « III.3. Hans Jonas et la Shoah. "L'engagement, l'antisémitisme et la possibilité de la foi" », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 207, 2, 2017, p. 343-356.

⁴⁸⁵ « The prophets do not speak of the *hidden God* but of the *hiding God*. His hiding is a function, not His essence, an act not a permanent state. It is when the people forsake Him, breaking the Covenant which He has made with them, that He forsakes them and hides His face from them. It is not God who is obscure. It is man who conceals Him. His hiding from us is not in His essence: "Verily Thou art a God that hidest Thyself, O God of Israel, the Savior!" (Isaiah 45, 15). A hiding God, not a hidden God. He is waiting to be disclosed, to be admitted into our lives. » HESCHEL, A. J., *Man is not Alone. A Philosophy of Religion*, New York, Octagon Books, 1976, p. 153-154.

1.5.2 Les emprunts et distanciations de Berkovits

Dans le domaine biblique, en rapport avec la pluralité des réponses observées, Berkovits emprunte celles relatives à la gloire rayonnante de Dieu. Nous retrouvons cette dernière dans son explication de la rencontre vécue entre Dieu et l'homme, Dieu se cachant pour protéger l'être humain. Le penseur du HTS privilégie aussi et surtout la voie de Job, le juste souffrant qui ne s'accommode pas de réponses faciles devant les maux qui l'accablent et dans lesquels Dieu n'est pas étranger. Tout comme Job conteste avec Dieu, nous retrouvons une similitude avec ce que Berkovits énonce sur le « Dieu caché⁴⁸⁶ ». Enfin, nous découvrons l'auteur très proche du discours prophétique d'Isaïe 45,15 proclamant un « Dieu caché » et simultanément sauveur.

En revanche, Berkovits prend ses distances avec la ligne interprétative deutéronomiste dans laquelle Dieu cache sa face à cause des fautes du peuple⁴⁸⁷. Il s'inscrit dans la voie de l'« *hester panim* » et plus spécifiquement dans le second sens de cette dernière, privilégiant le mystère de cette dissimulation.

Dans le domaine de l'exégèse, Berkovits, se démarque de l'approche critique du texte biblique⁴⁸⁸. Il rappelle que l'intérêt religieux et théologique du texte porte non pas sur l'histoire et la littérature, mais sur la foi et le témoignage laissé par ses auteurs⁴⁸⁹. C'est pourquoi Berkovits propose de ne pas oublier le fait que les rédacteurs du texte biblique l'ont composé intentionnellement tel qu'il se présente à nous⁴⁹⁰. Le penseur ne reconnaît donc pas de deutéro-Isaïe. À la suite de ce qu'il a énoncé au sujet de la révélation s'inscrivant dans le cadre de la rencontre, nous comprenons que Berkovits place les mots d'Isaïe 45, 15 sur les lèvres du prophète lui-même. Ce dernier, ayant précédemment évoqué Cyrus qui rendra réalisable le retour du peuple vers Jérusalem et la reconstruction du Temple, peut affirmer que Dieu est caché et sauveur⁴⁹¹. Ainsi, la révélation vécue par Isaïe et qu'il proclame, à l'égal de toute révélation

⁴⁸⁶ Nous en dirons davantage ultérieurement, au point 4.3.2 consacré aux métaphores de Job et de son « frère ».

⁴⁸⁷ Dt 32, 20 : « Il a dit : “Je vais leur cacher ma face, je verrai quel sera leur avenir. Car c'est une génération pervertie, des fils en qui on ne peut avoir confiance.” » *Bible, TOB*.

⁴⁸⁸ Pour un aperçu, voir HARVEY, A. E., « Exégèse », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), 2007, p. 535-540 ; SCHENKER, A. & ALAND, B., « Text Criticism of the Bible », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_025087 (site consulté le 09/08/2018).

⁴⁸⁹ BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 7-8.

⁴⁹¹ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 75.

de la Bible selon Berkovits, reste actuelle et se prolonge jusqu'à sa propre génération et bien au-delà. Cette dernière sera-t-elle capable de reconnaître un tel Dieu dans son silence à Auschwitz ?

En rapport à la tradition rabbinique et ses argumentations de types théodicéens, antithéodicéens et athéodicéens, Berkovits ne privilégie pas, comme le fait sa tradition, la ligne théodicéenne, sans l'exclure entièrement. Nous l'observons se dissocier de certaines explications rabbiniques qui risquent d'accabler davantage le juste souffrant. Il ne s'inscrit pas, comme nous le verrons, dans la ligne interprétative du « *mipnei ha-taeinu* », « à cause de nos péchés ». Cependant, il parvient à maintenir, dans son argumentaire, les trois types de discours, ce qui souligne la finesse de ses propos.

Dans le champ de la mystique juive, Berkovits semble emprunter assez peu d'éléments en regard des apports de cette sphère, si ce n'est celui évoqué plus tôt du « *tsimtsum* » dont il développe une version personnelle. Il parle d'une création advenue par une restriction, une autolimitation divine. Mais elle n'est pas synonyme, chez lui, d'espace libéré par Dieu pour une solitude humaine. L'être humain ne semble jamais être vraiment seul, la rencontre avec Dieu est toujours potentiellement réalisable.

La création ne marque pas non plus un éloignement de Dieu dans la pensée de l'auteur même si elle ouvre un réel espace à l'expression de la liberté humaine et à sa responsabilité. Enfin, l'autocontraction divine selon le penseur, son « *tsimtsum* », fonde la possibilité de la religion car elle permet l'établissement de la rencontre avec Dieu.

En regard de la pensée philosophique juive prémoderne, le concept du « Dieu caché » de Berkovits conserve et utilise la thèse de la liberté humaine jointe à sa responsabilité. Par contre, il refuse les interprétations liées à une justice divine rétributive associant la dissimulation de Dieu aux fautes. Concernant la réflexion philosophique juive moderne, l'auteur s'inscrit plutôt dans une démarche privilégiant l'utilisation de ressources bibliques (le serviteur souffrant, l'« *hester panim* », « face cachée ») et celles faisant appel, à nouveau, à la liberté humaine. Il rejette les analyses d'inspiration nietzschéenne relatives à la « mort de Dieu ». Il refuse également l'idée d'un Dieu en manque de puissance, puisque la souveraineté divine demeure totale en dépit de nos impressions. Même si Dieu prend des risques, ces derniers sont parfaitement contrôlés.

À ce stade, nous terminons cet ensemble par la question : Dieu est-il caché ou se cache-t-il selon Berkovits ? En regard d'A. J. Heschel pour qui Dieu ne peut être qu'un « Dieu qui se cache » (« *hiding God* » et non un « *hidden God* »), Berkovits privilégie le « *hidden God* » tout en ne rejetant pas le premier (« *hiding God* »). Dieu est un « Dieu caché », il est ainsi, il « apparaît » comme tel. De plus, Berkovits peut aussi dire que Dieu choisit de « se cacher » dans le but de se révéler. C'est précisément de cette manière que Dieu se dévoile. Même si Berkovits favorise la notion du « Dieu caché » plutôt que celle du « Dieu qui se cache », il ne semble pas y avoir de réelle opposition entre les deux concepts chez lui. Par conséquent, le « Dieu caché » chez le professeur du HTS est le « Dieu qui se cache » dans la rencontre, dans la révélation ou dans toutes autres circonstances⁴⁹².

En conclusion de cette partie, nous constatons que Berkovits n'innove pas sur la notion du « Dieu caché ». Ici encore, il s'inscrit dans une longue lignée d'interprétations, effectuant des emprunts et prenant du recul envers certaines argumentations. Ces observations nous permettent de terminer par une synthèse de sa perception de Dieu qui se révèle en tant que « Dieu caché » et agissant.

Le « *hidden God* », le « *El mistater*⁴⁹³ » ou le « Dieu qui se tient caché » s'inscrit dans la continuation de la création exécutée par un Dieu absolu, infini, qui choisit de se « restreindre » afin de pouvoir créer. Cette révélation est de ce fait vue comme un acte tout à fait particulier dans lequel : « Dieu "renonce" à lui-même afin d'affirmer l'homme. Par un acte d'abnégation divine, l'homme est rendu libre de le renier. [...] L'acte d'abnégation est la condition préalable à l'expérience religieuse fondamentale [de la rencontre]⁴⁹⁴. »

Le « *hidden God* » souligne aussi la particularité de la rencontre entre Dieu et l'être humain et de ses incidences. En se révélant à l'homme, Dieu « se montre » à lui, tout en se cachant. Ce fait ne reste pas sans effets sur l'être humain⁴⁹⁵. Il se produit chez ce dernier une forme de prise de conscience de son « être devant Dieu ». Il dé-

⁴⁹² BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁹³ אל מסתת : « *The Hidden God* ».

⁴⁹⁴ « God "denies" himself in order to affirm man. By an act of divine self-denial, man is made free to deny him. [...] The act of self-denial is the precondition of the fundamental religious experience. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁹⁵ En parlant « d'effets » sur l'homme, l'auteur exclut, bien sûr, toute pression particulière qui entraverait la liberté humaine.

couvre son « néant » devant Lui. Simultanément, l'être humain vit un genre « d'auto-révélation ». La perspective de ce face à face semble rendre l'homme « transparent » à lui-même⁴⁹⁶.

D'autre part, le « *hidden God* » reste synonyme de « préservation ». Cette dernière s'accomplit sur divers plans. Initialement, sur le plan physique. Il demeure inconcevable d'imaginer la créature se tenant debout face au Dieu créateur. Dieu, en se cachant comme il le fait, préserve l'homme d'une mort certaine et lui permet de survivre à l'impact d'une telle rencontre.

Dieu ne se révèle à l'homme qu'en se cachant dans l'acte même de la révélation. Dans le danger, qui est sous-entendu (et pourtant restreint) dans la rencontre, Dieu tout à la fois se révèle et se cache. Il se révèle afin que son intérêt pour l'homme puisse être connu ; il se cache dans l'acte même de la révélation afin que le sujet de son intérêt ne soit pas consumé par cette même connaissance qui lui a été montrée. Il se révèle comme un Dieu « qui se cache », afin que l'homme puisse vivre sous son regard. Comme Isaïe l'a dit à son sujet : « Tu es vraiment un Dieu qui te caches, toi le Dieu d'Israël, le sauveur. »⁴⁹⁷

La « rencontre-révélation » avec Dieu « qui se cache » devient synonyme de protection, de soutien, d'élévation en dignité pour l'humanité. Dieu se révèle à l'homme en se cachant à ce dernier, vérité que le prophète Isaïe a vécue et qu'il peut transmettre.

Mais cette préservation s'opère aussi ailleurs. À l'évidence, le « *hidden God* » constitue un puissant garant de la liberté humaine. En se dissimulant dans l'événement de la rencontre avec l'homme, Dieu la suscite et permet que cette dernière advienne sans forcer la liberté humaine. Quand Dieu se cache comme il le fait, dans notre expérience quotidienne, il laisse notre liberté exempte de toute pression⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ L'homme va s'y découvrir comme un être de « poussière et cendre », mais aussi comme un être « couronné de gloire et d'honneur ». *Ibid.*, p. 38. Nous en dirons davantage dans le prochain chapitre consacré au Dieu caché et l'homme.

⁴⁹⁷ « God can only reveal himself to man by hiding himself in the very act of revelation. In the peril, which is implied (and yet restrained) in the encounter, God both reveals and hides himself. He reveals himself, that his concern for man may be known; he hides himself in the very act of revelation, so that the subject of his concern will not be consumed by the very knowledge shown to him. He reveals himself as a "hiding" God, so that man may live in his sight. As Isaiah said of him: "You are a God who hides himself; O God of Israel, the savior". » *Ibid.*, p. 35.

⁴⁹⁸ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 57. D. Hazony précise que la liberté accordée à l'homme doit aller jusqu'à celle de pouvoir faire du mal.

Le « *hidden God* », tel que Berkovits en parle, laisse déjà entrevoir une potentielle portée éthique. De fait, la rencontre a éveillé l'homme aux attributs divins multiples. Il a expérimenté la bonté divine à son égard et envers toute la création. L'être humain est, dès lors, invité à reproduire dans son propre champ éthique ce qu'il a vécu lors de son face à face avec Dieu.

Enfin, le « *hidden God* » implique des questions incontournables que Berkovits veut capitales. Ces dernières engagent l'ensemble de la communauté juive de son temps et tout particulièrement sa propre génération qui a connu presque simultanément la destruction du judaïsme européen et l'établissement de l'État d'Israël. Reprenant et commentant une nouvelle fois le texte d'Isaïe 45,15, il déclare :

Le « *El Mistater* », le Dieu qui se cache, est un concept juif ; mais cette seule idée est loin d'être une réponse au silence de Dieu face à l'agonie des camps de concentration et des crématoires. Appelant Dieu le *El Mistater*, Isaïe disait : « Mais pour sûr, tu es un Dieu qui te tiens caché, le Dieu d'Israël, celui qui sauve. » [...] Mais Isaïe nomme le Dieu qui se cache, Sauveur. Nous devons le connaître même dans sa dissimulation. Le *El Mistater*, dans sa dissimulation même, est Sauveur. Notre génération sera-t-elle un jour capable de percevoir dans le silence de Dieu à Auschwitz, le silence salvateur du Rédempteur d'Israël⁴⁹⁹ ?

Pour l'auteur, la notion du « Dieu caché », qui se veut spécifiquement juive, ne semble pas constituer une réponse toute faite au mal vécu notamment lors de la Shoah. Pourtant, ce « Dieu caché » reste un Dieu sauveur, même lorsqu'il demeure silencieux. Sans être une réplique simple, le « Dieu caché », à la suite d'Isaïe, ouvre sur une espérance réelle à laquelle Berkovits convie ses contemporains. Le Dieu dont il parle n'est pas un Dieu « mort », en défaut de puissance, ou insensible à la souffrance humaine. Il ne s'agit pas non plus d'un Dieu si élevé qu'il ne pourrait prendre la mesure de nos douleurs. Ce « Dieu caché » est un Dieu silencieux, mais il demeure simultanément sauveur même devant les crématoires. Chez Berkovits « [I]e fait que

⁴⁹⁹ « The *El Mistater*, the hiding God, is a Jewish concept; but the idea alone is far from being an answer to God's silence in the face of the agony of the concentration camps and the crematoria. Calling him the *El Mistater*, Isaiah says of God: "Verily Thou art a God that hidest Thyself, God of Israel, Savior." [...] But Isaiah calls the hiding God, Savior. We must know him even in his hiddenness. The *El Mistater*, in his very hiding, is Savior. Will our generation ever be able to behold in God's silence at Auschwitz the saving silence of the Redeemer of Israel? » BERKOVITS, *Faith...*, op. cit., p. 65.

Dieu se cache est un attribut du Dieu d'Israël, qui est le Sauveur »⁵⁰⁰. Il s'agit d'une manière d'être de Dieu lui-même⁵⁰¹.

À ce stade, nous pourrions nous poser la question : où Dieu est-il dissimulé ? Devons-nous le chercher dans l'histoire, dans la nature, dans son absence ? Pour tenter de répondre à cette interrogation, nous devons poursuivre l'examen de la pensée de l'auteur. Tout en gardant en mémoire ce qui précède, il nous paraît important de continuer notre étude en direction de ce que l'auteur énonce sur l'être humain.

⁵⁰⁰ « God's hiding himself is an attribute of the God of Israel, who is the Savior. » *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰¹ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 66.

2. Le « Dieu caché » et l'homme

Que pouvons-nous dire au sujet du rapport entre le « Dieu caché » et l'homme ? Qui est cet être humain à qui le Dieu caché et agissant veut se révéler ? Pour le professeur du HTS, il ne peut pas s'agir de l'homme tel que la foi chrétienne en parle et dont le visage apparaît avec force dans la théologie dite de « la mort de Dieu » qu'il a fortement critiquée.

Berkovits oppose les conceptions anthropologiques chrétiennes et juives. Le discours polémique de l'auteur s'alimente de sa critique à l'égard du mouvement théologique précité, pour lequel, nous l'avons vu, il n'a pas beaucoup de sympathie.

Aussi éloigné de la perspective biblique que ce courant théologique puisse lui paraître, Berkovits reconnaît que ce dernier s'insère dans un mouvement appréciable de retour vers la Bible hébraïque⁵⁰². Cependant, la diversité du mouvement de la théologie radicale, ne dissimule pas à ses yeux ce qui en constitue le dénominateur commun, à savoir sa totale incapacité d'intégrer le concept du « Dieu caché⁵⁰³ ».

Le professeur du HTS ne cache pas son étonnement en regard de cette théologie dite de la « mort de Dieu ». Il écrit :

Ce qui surprend le plus un Juif est, je crois, la prise de conscience que pour le théologien radical, l'homme moderne est le concurrent de Dieu. Dieu et l'homme se font face comme des ennemis. C'est ou Dieu, ou l'homme. Le théologien radical [...] ajoute aussi que puisque l'homme n'a plus besoin de Dieu, il devient lui-même le créateur⁵⁰⁴.

Chez Berkovits, le partenariat entre Dieu et l'humanité occupe une place importante⁵⁰⁵. Dès lors, nous percevons sa surprise. Pour l'auteur, il ne fait aucun doute que les visions opposant un Dieu bienveillant et l'homme, au point de les considérer

⁵⁰² BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 63-64.

⁵⁰⁴ « What surprises a Jew most is, I believe, the realization that for the radical theologian modern man is God's competitor. God and man face each other as enemies. It is either God or man. The radical theologian [...] also adds that since man has no more need of God, he himself becomes the creator. » *Ibid.*, p. 52.

⁵⁰⁵ Voir *infra*, p. 152-153.

comme des ennemis, ne peuvent provenir que de la théologie chrétienne, démontrant au passage sa totale disjonction d'avec la foi juive⁵⁰⁶.

Même si, selon Berkovits, pour la communauté juive après Auschwitz, il peut être compréhensible que certains pensent à une certaine forme de « mort de Dieu » après la Shoah, pour la théologie chrétienne, l'apparition de ce courant théologique n'est finalement que la partie visible d'un profond malaise. Pour la communauté juive, il s'agit d'un écueil à éviter, pour la communauté chrétienne, c'est la manifestation de prémisses théologiques mortelles. Aux yeux de Berkovits, c'est le « désordre théologique⁵⁰⁷ » qui réside à la source d'un tel courant.

Tout espoir n'est cependant pas perdu. La foi juive doit en prendre conscience et peut apporter une réponse pertinente au contexte anthropologique actuel troublé. Comme nous l'avons déjà évoqué dans l'introduction, notre humanité est perçue comme étant menacée de diverses manières. Berkovits trace un tableau assez calamiteux dans son article « Crisis and Faith » de 1974, où il déclare :

Le genre humain est en route vers le chaos universel. Comme aux jours du nazisme, en vendant le peuple juif à l'hitlérisme, le monde se précipitait vers la Deuxième Guerre mondiale, pareillement aujourd'hui, par la volonté cynique des anciennes grandes nations de vendre l'État d'Israël pour un baril de pétrole, le monde s'approche du jour du jugement dernier, l'heure de l'Harmaguédon thermonucléaire⁵⁰⁸.

L'auteur relie la situation précédant la Seconde Guerre mondiale à ce qu'il observe en Israël au printemps et début de l'été 1967. Il est ainsi possible de comprendre que l'attitude des nations envers la communauté juive implique des conséquences dramatiques pour le peuple juif, mais aussi pour le monde entier.

En dépit de tels constats, l'espoir persiste pour Berkovits et le judaïsme est appelé à jouer son rôle notamment grâce à la vision de l'être humain qu'il propose. Comment l'auteur envisage-t-il les choses ? Nous chercherons des éléments de réponse dans son analyse de la question de l'homme. Cette dernière sera moins volumineuse

⁵⁰⁶ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 271.

⁵⁰⁷ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁰⁸ « Mankind is on the road to universal chaos. As in the days of Nazism, by the selling out of the Jewish people to Hitlerism, the world was moving fast towards the Second World War, so today by the cynical willingness of formerly great nations, to sell the State of Israel for a barrel of oil the world is approaching the day of reckoning, the hour of the thermonuclear Armagedon. » BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 15.

que les autres en raison du fait que divers éléments de cette anthropologie ont été partiellement relevés dans le chapitre précédent⁵⁰⁹.

2.1 La perception anthropologique de l'auteur

Berkovits précise que dans le judaïsme, l'homme forme un tout appelé à vivre une unification. L'homme ne pourra jamais être envisagé comme un « pur esprit⁵¹⁰ ». L'auteur n'imagine pas non plus l'homme sans sa combinaison duelle « corps-esprit » appelée à être harmonisée conformément à la foi juive. Cette perception de l'auteur permet de mieux comprendre la critique qu'il effectue au sujet de l'anthropologie issue de la tradition occidentale et du christianisme.

2.1.1 Une anthropologie se démarquant d'un optimisme naïf

De l'avis du professeur du HTS, la tradition éthique héritée de Platon accorde trop d'importance à la partie non matérielle de l'être humain. Cette tradition, fortement optimiste, reste convaincue qu'il est aisé de mettre en pratique les idées perçues par l'esprit comme étant « vraies et bonnes ». Berkovits estime que cette conception ne tient pas assez compte de l'écart entre l'intention humaine et sa mise en pratique⁵¹¹.

Platon reliait le bien à la connaissance ; plus tard, Kant évoquera la bonne volonté⁵¹². Dans les deux courants de pensée, l'erreur est la même pour Berkovits, car, il est erroné de considérer que, dès que la partie non matérielle de l'humain est correctement dirigée par son esprit, la partie physique ne pourra que suivre⁵¹³.

L'auteur souligne la mise à l'écart du corps et de sa résistance dans cette tradition anthropologique. Même s'il est partiellement d'accord avec l'optimisme qui la caractérise, il la qualifie de naïve, tout spécialement dans son héritage kantien⁵¹⁴. Il rappelle que le problème éthique reste entier et qu'en dépit de réels progrès techniques

⁵⁰⁹ Notamment lorsque nous avons traité l'événement de la rencontre vécue entre Dieu et l'homme.

⁵¹⁰ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. 115.

⁵¹¹ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 102-112.

⁵¹² Voir LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 4^e éd., Paris, Quadrige/PUF, Vol. 2, 1997, p. 1217-1222. Ici, p. 1219.

⁵¹³ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. xxviii.

⁵¹⁴ Voir *supra*, p. 89 (dans les notes de bas de page). D. Hazony résume la critique de Berkovits sur ce point, en ces termes : Kant qui a tenté de construire une éthique fondée sur une approche rationnelle

« [I]e mal commis par le pouvoir que la connaissance fournit a toujours éclipsé le bien produit par ce même pouvoir. Malgré le fait que l'homme soit éclairé, il semble demeurer un être essentiellement non éthique⁵¹⁵ ».

Aux yeux de Berkovits, la dimension corporelle de l'être humain se voit écartée et sa résistance est négligée. Il est ingénu et dangereux d'imaginer que la connaissance aiderait l'être humain à devenir éthiquement meilleur. La mise à l'écart du corps dans la perspective occidentale focalisée sur l'esprit (impliquant la démarche cognitive) ne fait qu'aggraver le problème puisque la connaissance acquise permet d'augmenter sa capacité de destruction.

Pour illustrer ses affirmations, l'auteur reprend une citation de Himmler s'adressant à une assemblée de leaders nazis :

Être passé par cela (c'est-à-dire l'extermination de six millions de Juifs) et être resté le même honnête homme, sauf quelques exceptions dues à la nature humaine, c'est ce qui vous a rendus résistants et forts. C'est une page glorieuse de l'histoire, jamais écrite auparavant et qui n'aura plus besoin de l'être⁵¹⁶.

Pour Berkovits, la justification d'une telle démarche inhumaine, faite par Himmler s'avère « logique » dans le contexte distinctif d'un Occident ayant perdu tout repère éthique. L'« honnête » homme de la citation, capable des pires atrocités, s'insère dans une vision anthropologique occidentale qui ne le surprend pas. Commentant cette dernière déclaration de Himmler, Berkovits énonce :

se situe à la source d'un large pan de l'éthique moderne occidentale. En dépit de ses efforts, Kant doit reconnaître la limite de sa démarche, notamment celle du « pourquoi » une personne choisirait d'agir selon cette dernière. Ce fait aura de lourdes conséquences sur le futur de l'histoire occidentale, dont une réelle incapacité à maintenir une cohérence dans le comportement éthique. BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. ix-x.

⁵¹⁵ « The evil done by the power that knowledge provides has always eclipsed the good done by the same power. Notwithstanding enlightenment, man seems to remain an essentially unethical being. » *Ibid.*, p. 100.

⁵¹⁶ « To have gone through that (i.e., the extermination of six million Jews) and to have remained an honest man just the same, save for the exceptions due to human nature, that is what has made you tough and strong. This is a glorious page in history, never before, never again to be written. » BERKOVITS, E., « Jewish Education in a World Adrift », *op. cit.*, p. 6-7.

La déclaration n'est pas inhumaine, ni même absurde. Dans le cadre de référence de la civilisation moderne, elle est logique et possède sa validité. Dans un monde où il n'y a pas de « Tu feras » et pas de « Tu ne feras pas » qui ne peuvent pas être contestés, où l'homme est le créateur de ses valeurs *ex nihilo*, où tous les principes de la morale sont relatifs à l'homme et à la société qui les crée, il est logique de commettre un génocide tout en se considérant une personne honnête. C'est la logique ultime d'une éthique relativiste à laquelle l'homme moderne s'est consacré⁵¹⁷.

La pratique d'un génocide s'avère une réalité cohérente dans le cadre précis des références anthropologiques mises en place dans la civilisation occidentale, selon l'auteur. Le fait que la Shoah ait pu advenir au sein même d'une nation européenne n'est donc pas le fruit du hasard. Il procède même d'une certaine « logique⁵¹⁸ ».

Le problème, selon Berkovits, ne date pas de l'ère nazie, il est bien plus ancien qu'il n'y paraît :

Depuis l'Antiquité, la civilisation occidentale a cru à tort qu'il est possible de convaincre le corps en raisonnant avec lui, en lui disant ce qu'il peut et ne peut pas faire. Elle a ainsi espéré atteindre en vain un comportement éthique efficace au travers de l'éducation. Au mieux, la civilisation occidentale parlait à l'esprit, mais sans jamais vraiment atteindre le corps. Le corps n'est pas accessible aux raisonnements logiques. On ne peut l'instruire qu'en lui faisant accomplir des choses⁵¹⁹.

L'auteur signale l'ancienneté du leurre sur lequel la civilisation occidentale a construit sa vision de l'être humain. Bien qu'ayant réfléchi sur la question éthique et espéré atteindre un comportement de qualité, elle a investi des efforts dans l'éducation, assurée que cette dernière permettrait une réelle amélioration dans le domaine moral. Elle n'a pas bien perçu l'inaccessibilité du corps à la simple pensée. Il semble que ce dernier n'a pas tellement besoin d'être raisonné, mais plutôt entraîné à l'action. Pour l'auteur, la situation ne s'améliore pas avec l'avènement du christianisme et sa

⁵¹⁷ « The statement is not inhuman, not even absurd. Within the frame of reference of modern civilization it is logical and has its validity. In a world in which there are no « Thou-shalts » and no « Thou-shalt-nots » that cannot be questioned, in which man is the creator of his values *ex nihilo*, where all principles of morality are relative to the man and the society, that creates them, it does make good sense to commit genocide and yet to consider oneself honest people. It is the ultimate logic of a relativistic ethics to which modern man has dedicated himself. » *Ibid.*, p. 7.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁵¹⁹ « Since the days of antiquity, Western civilization has mistakenly believed that it is possible to convince the body by reasoning with it, by telling it what it may and may not do. And so it hoped in vain for effective ethical conduct through education. At its best, Western Civilization was talking to the mind and never really reached the body. The body is not accessible to logical reasoning. One can only teach it by making it do things. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 112.

mise à distance de ses racines juives qui le conduira à tenir des déclarations qu'il juge étonnantes au sujet de la nature humaine.

2.1.2 Une anthropologie se démarquant d'un pessimisme démotivant

Pour Berkovits, le christianisme a plongé le corps dans une réalité sans espoir. Nous rappelons et rassemblons ce que l'auteur disait sur ce point :

Le résultat de la chute fut la corruption de la nature humaine. [...] il [l'homme] ne peut rien faire de bon et d'utile dans ce monde ; il ne peut pas agir de façon responsable ; [...] Il ne peut qu'être sauvé par le miracle de l'intervention divine. Ce miracle a eu lieu dans l'Incarnation. [...] Cependant, dans l'enseignement de la chute, non seulement l'homme a été humilié, mais l'ensemble de la création [aussi]. La nature elle-même fut corrompue, l'univers entier tomba dans un état de désordre ; ce monde perdit sa valeur et son sens. Alors que l'homme devait être racheté, la terre devait être remplacée par le Royaume de Dieu qui n'était pas de ce monde. Le christianisme est une religion d'un autre monde. Il n'a aucune utilité pour ce monde et aucun respect pour lui⁵²⁰.

Les conséquences de la « chute » sont immenses sur divers plans, dont celui de l'anthropologie. L'être humain est perdu, marqué par le péché. Il est jugé comme incorrigiblement et définitivement pécheur. Dès lors, comment peut-il s'affairer de façon saine dans une création ainsi déçue ? Pour l'auteur, une telle vision pessimiste de l'homme ne peut faire que le décourager et l'empêcher d'agir en tant qu'être responsable. Ce fait entraîne d'inévitables incidences dont celle de ne jamais vraiment aider l'homme occidental à vaincre la partie « matérielle » de son être, qui, comme nous le verrons, a besoin d'être exercée.

L'homme occidental est ainsi coincé entre deux vues anthropologiques opposées qui ne peuvent l'aider en regard du mal⁵²¹. La première, optimiste et candide, lui fait croire que l'exercice de la seule raison induira un comportement éthique. Elle constitue une fabulation. Pour l'auteur, cette approche anthropologique n'a jamais permis

⁵²⁰ « As the result of the Fall human nature became corrupt. [...] he can do nothing good and worthwhile in this world; he cannot act with responsibility; [...] He can only be saved by the miracle of divine intervention. This miracle occurred in the Incarnation. [...] However, in the teaching of the Fall, not only has man become degraded, but the whole of creation. Nature itself became corrupt, the entire universe fell into disarray; this world lost its value and meaning. Whereas man was to be redeemed, the earth was to be replaced by the Kingdom of God which was not of this world. Christianity is an other-worldly religion. It has no use for this world and no respect for it. » De tels propos appellent des remarques que nous développerons plus loin. BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 54-55. Voir aussi BERKOVITS, E., « Death of a God », *op. cit.*, p. 78-79.

⁵²¹ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. xxix-xxx.

à l'être humain d'être « convenablement préparé pour agir avec détermination en face du mal⁵²² ». La seconde fait croire à l'homme qu'il est entièrement marqué par le péché et incapable de pouvoir agir comme un être bon et responsable.

L'homme occidental a été ainsi bercé dans une forme d'illusion sur ses propres facultés éthiques et spirituelles. Il n'a pas été « entraîné », comme la foi juive le permet, elle qui s'est enrichie de multiples lois (rituelles, alimentaires) pour affronter la réalité de notre humanité⁵²³. Ainsi cet homme fut « non préparé » et incapable de réagir adéquatement lorsque la « tentation » du mal s'est présentée à lui sous la forme du nazisme. Ce dernier aurait dû être combattu dès les premiers symptômes de son émergence. Mais l'homme occidental mal exercé sur le plan éthique en raison de visions anthropologiques soit trop naïves, soit trop défaitistes n'a pas été capable de lui résister. Par conséquent, l'homme occidental, majoritairement chrétien et issu des Lumières, n'a pas su combattre efficacement le mal du nazisme.

L'apparition du régime nazi au cœur d'une nation occidentale, riche d'une grande tradition philosophique et chrétienne, représente pour l'auteur le témoignage d'un naufrage moral flagrant. Outre la dimension non éthique de tout être humain, cet insuccès souligne surtout, pour l'auteur, l'incapacité des approches anthropologiques occidentales et chrétiennes à aider adéquatement l'être humain devant la présence ou la tentation du mal. L'auteur illustre ses thèses en prenant l'exemple d'une armée sans « entraînement » qui est conduite au front⁵²⁴. Il en va de même pour l'homme occidental qui, à l'imitation de cette dernière armée, n'a pas été discipliné sur le plan éthique par les anthropologies proposées. Il s'est laissé vaincre par le mal.

Dans ce contexte, Berkovits propose une vision de l'homme moins catastrophiste que celle de la foi chrétienne et plus réaliste que celle issue de la tradition philosophique occidentale. L'anthropologie juive qu'il propose se veut propre à aider l'homme devant le surgissement du mal.

⁵²² « [...] adequately prepared to act decisively in the face of evil. » *Ibid.*, p. xxx.

⁵²³ Nous en parlerons plus loin dans cette section.

⁵²⁴ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 113.

2.1.3 Une anthropologie réaliste issue du judaïsme

La vision de l'humain perçu dans le judaïsme se démarque donc de celle provenant de la foi chrétienne, pour Berkovits. Il affirme :

Le judaïsme est en désaccord avec l'interprétation chrétienne de la nature humaine. L'homme, bien sûr, n'est pas bon, mais il est capable de bonté. Il est une créature responsable. Dieu lui a fait connaître son amour en lui confiant une responsabilité digne de ses capacités. [...] Du point de vue juif, le christianisme a [...] adopté une évaluation radicalement pessimiste de la nature humaine en comparaison de l'optimisme critique du judaïsme à l'égard de toute la création⁵²⁵.

L'auteur se veut réaliste en introduisant une nuance importante qui qualifie l'homme en tant qu'être qui, sans être bon, reste capable de bonté. Il se pose, malgré tout, la question de savoir si l'homme est en définitive bon ou mauvais. La position de Berkovits penche en faveur d'un « optimisme critique » qui reconnaît toute la capacité humaine à faire le mal. Cependant, il ne veut pas enfermer l'homme dans un carcan qui démobilerait son potentiel de bonté. Dans la perception de l'auteur, l'homme n'est pas sans espoir et ne connaît pas de « péché originel⁵²⁶ ».

Renvoyant dos à dos les traditions humanistes⁵²⁷ et chrétiennes sur ce point, il certifie :

Selon le judaïsme, l'homme jugé par sa propre nature n'est pas une créature aussi désespérée que la théologie chrétienne le voudrait ; il n'est pas non plus aussi facilement conduit vers la bonté que l'humanisme l'imagine. Il y a, en effet, énormément de choses que l'homme peut faire pour sa propre rédemption, mais il lui faut beaucoup plus que la contemplation du bien⁵²⁸.

L'homme, qui n'est ni tout à fait mauvais ni tout à fait bon, est et reste susceptible de bonté. Il peut être amené vers cette bonté, mais nous comprenons que cela

⁵²⁵ « Judaism disagrees with the Christian interpretation of human nature. Man is, of course, not good, but he is capable of goodness. He is a responsible creature. God made his love known to him by entrusting him with a responsibility worthy of his abilities. [...] From the Jewish point of view, Christianity has [...] adopted a radically pessimistic evaluation of human nature as compared with the critical optimism of Judaism concerning all creation. » Extrait de l'ouvrage de BERKOVITS, E., *Judaism: Fossil or Ferment?*, New York, Philosophical Library, 1956, p. 53-62 cité également dans *God, Man and History*, *op. cit.*, p. 180.

⁵²⁶ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 276.

⁵²⁷ Dans la pensée de l'auteur, il s'agit de la tradition occidentale reliée à son héritage grec et plus spécifiquement celui de Platon.

⁵²⁸ « According to Judaism, man judged by his own nature is not as hopeless a creature as Christian theology would have it; neither is he as easily led to goodness as humanism imagines. There is, indeed, a great deal man is able to do for his own redemption, but much more is needed than the contemplation of the good. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 110.

ne soit pas simple. Il y a une forme de résistance. Toutefois, l'auteur affirme qu'un tel être possède un réel potentiel sur le plan éthique. Il peut s'affairer de manière concrète à sa propre rédemption.

Nous pourrions nous demander, à ce stade, pourquoi cet être n'est pas si facilement conduit vers la bonté. D'où vient la résistance à cette dernière ? Berkovits, dans la lignée des interprétations rabbiniques explique :

Le judaïsme présume qu'une telle inclination est en fait, enracinée dans la nature humaine. C'est la bonne inclination *yetser hatov*, qui -comme son adversaire l'inclination mauvaise *yetser hara-* a sa place « dans le cœur ». Il s'agit d'une force émotionnelle, un désir du bien. Elle est présente en tout homme, mais -malheureusement- elle est impuissante dans le conflit avec l'autre [l'inclination mauvaise], avec les pulsions et les besoins égoïstes et égocentriques de l'homme physique⁵²⁹.

La résistance est intérieure et vient de la constitution même de l'homme, selon l'auteur. Ce dernier voit l'être humain comme possédant deux inclinations opposées et pourtant bien présentes en son être. L'homme dont Berkovits trace le portrait, ni entièrement bon ni totalement mauvais, connaît donc ces tensions. La bonne inclination est celle qui va motiver l'acte éthique tandis que la seconde est essentiellement égocentrique et entrave la première. Le judaïsme pour Berkovits, par ses nombreuses lois, peut aider l'être humain à encourager et développer la première inclination tout en neutralisant la mauvaise.

Pour illustrer son propos, Berkovits rappelle l'importance des nombreuses lois⁵³⁰ présentes dans le judaïsme. Il les divise en deux groupes. Le premier rassemble les lois qui impliquent les relations humaines les plus variées. Le deuxième se rapporte aux lois qu'il qualifie de « purement rituelles ». Le tout forme un ensemble de commandements omniprésents dans la vie du croyant qui est pour ainsi dire « entouré par les « *mitzvot* » « commandements⁵³¹ ». La mise en pratique de ces derniers produit,

⁵²⁹ « Judaism assumes that such an inclination is indeed implanted in human nature. It is the good inclination *yetser hatov*, which -like its adversary the evil inclination *yetser hara-* has its seat "in the heart". It is an emotional force, a desire for the good. It is present in all men, but – unfortunately- it is helpless in the conflict with the other, self-centered and self-regarding urges and needs of physical man. » *Ibid.*, p. 111, 183. Voir aussi WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 480-482. Nous retrouvons ici une similitude entre les arguments de Berkovits et les énoncés rabbiniques sur ce point, voir *ibid.*, p. 481.

⁵³⁰ Il s'agit des six-cent-treize commandements ou « *Taryag mitzvot* ». Pour plus de précisions, nous renvoyons vers la lecture de l'article déjà cité : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 229-242.

⁵³¹ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 91-92.

selon l'auteur, une sorte d'harmonisation entre les dimensions corporelle et spirituelle de notre être, sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Dans un contexte où Dieu est caché et agissant, ce Dieu invite chaque humain à une forme de dépassement du dualisme présent en lui-même, par la mise en pratique de sa Loi, elle-même prolongée par l'ensemble des observances mentionnées plus haut⁵³².

Berkovits est soucieux de montrer le bienfait de toutes ces lois. Si le premier groupe relatif aux relations humaines laisse plus facilement entrevoir une « utilité » éthique, le deuxième groupe semble poser un problème. Toutes ces prescriptions rituelles ne semblent-elles pas dépourvues de sens ? En quoi sont-elles une aide pour l'être humain et son harmonisation ? Ne dévalorisent-elles pas toute la portée éthique universelle de la Torah offerte par Dieu à Israël ? Leur mise en pratique en situation de modernité, ne constitue-t-elle pas une approche purement « technique » de la religion juive, faisant paraître ces préceptes comme appartenant à un autre âge⁵³³ ?

L'auteur répond sans équivoque. Pas du tout, dit-il, car toutes ces règles d'apparence technique ont une fonction didactique d'entraînement : elles possèdent un pouvoir d'inhibition et d'éducation, elles aident le corps en disciplinant ses désirs égo-centriques⁵³⁴. Il précise :

Il existe dans le judaïsme un code de commandements parvenant à l'inhibition de certains besoins et désirs naturels. Cependant, au-delà de l'inhibition qui, comme nous le verrons, conduit vers la sublimation, la loi s'appuie sur la tâche "d'éduquer" le corps humain, outil indispensable de toute action, en vue de l'acte éthique⁵³⁵.

Le judaïsme possède ainsi dans l'ensemble de ses lois, une catégorie de commandements chargés d'inhiber certains désirs et besoins humains, tout en produisant une forme d'éducation du corps. Pour illustrer cette fonction didactique, l'auteur reprend l'exemple de l'entraînement militaire qui permet de se préparer à la dureté du

⁵³² SHATZ, D., « Berkovits and the Priority of the Ethical », *op. cit.*, p. 94.

⁵³³ La question est toujours actuelle. Nous renvoyons à la lecture d'un article consacré au lien entre la Halakha et la technologie ainsi que les questions que cela peut susciter : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 419-422.

⁵³⁴ Berkovits souligne que les nombreuses lois rituelles juives se subdivisent en : 1° Des lois d'interdiction « tu ne feras pas ... » provoquant une inhibition ; 2° Les lois positives « tu feras... » qui éduquent le corps. BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 111-112.

⁵³⁵ « There is within Judaism a code of commandments which achieves the inhibition of some natural needs and desires. However, beyond inhibition -which as we shall see leads to sublimation- the law proceeds to the task of "educating" the human body, the indispensable instrument of all action, for the ethical deed. » *Ibid.*, p. 112.

combat⁵³⁶. Tout comme il ne serait pas envisageable d'envoyer au front une armée non entraînée, ainsi il ne faut pas laisser l'être humain sans préparation. Ce dernier peut, par le biais de l'observation des lois rituelles, laisser éduquer son propre corps. Cet homme discipliné par l'ensemble des commandements peut désormais se dégager de ses désirs égocentriques. Il devient, dès lors, plus conscient et sensible à l'égard de l'autre, comme Berkovits l'explique :

Nous pouvons maintenant dire de façon plus exacte ce qui est accompli dans l'intérêt de la conduite éthique au travers de l'observation des "lois rituelles". Le but est d'enseigner aux émotions, besoins, et désirs, purement subjectifs une nouvelle prise de "conscience" qui est étrangère à la composante organique de la personnalité humaine. C'est la conscience de l'autre, d'un ordre d'être ainsi que d'un sens différent de celui de l'égoïsme organique. Le but des règles inhibitoires est de s'entraîner à dire "non" aux exigences égocentriques ; tandis que l'accomplissement des commandements positifs consiste à s'exercer à dire "oui" en considérant l'existence d'un ordre différent du nôtre. Au travers d'un tel entraînement, on parvient à briser le caractère exclusif de l'égoïsme organique de l'homme⁵³⁷.

L'ensemble des lois du judaïsme révèle deux variétés de commandements. L'une peut être nommée inhibitoire, l'autre constructive. Pour l'auteur, les deux ont une fonction bien précise adaptée à la constitution de l'être humain. En appliquant toutes ces observances, sous le mode préparatoire nommé « comme si ⁵³⁸ », notre être s'exerce à sortir progressivement de son égocentrisme naturel. La mauvaise inclination relatée plus haut est inhibée par diverses règles rituelles, tandis que la bonne inclination est stimulée par les commandements positifs. L'être humain, avec ses émotions ses besoins et désirs, se voit discipliné par l'ensemble de ces lois. Il apprend à dire « oui » et « non » selon les circonstances. Il est ainsi exercé et préparé à affronter la tentation lorsque cette dernière surviendra.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁵³⁷ « We may now say more exactly what is being accomplished in the interest of ethical conduct by the observance of the "ritual laws". The aim is to teach purely subjective emotions, needs, and desires a new "awareness," one which is foreign to the organic component of the human personality. It is the awareness of the other, of an order of being as well as of meaning different from that of organic egocentricity. The purpose of the inhibitive rules is to practice saying "no" to self-centered demands; whereas the fulfillment of the positive commands is the exercise of saying "yes" in consideration of an order different from one's own. By such training, one breaks down the exclusiveness of man's organic selfishness. » *Ibid.*, p. 116.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 118.

En outre, l'auteur précise que « la prise de conscience religieuse du "Tout Autre" est atteinte par la prise de conscience éthique d'un "autre"⁵³⁹ ». En se soumettant aux prescriptions qu'il applique, le croyant sort graduellement de son égocentrisme et prend conscience de quelque chose d'extérieur à lui-même. Cette conscientisation éthique à l'égard d'un autre devient une étape qui le mènera vers la prise de conscience de Dieu, le Tout Autre qui demeure un « Dieu caché ».

Berkovits parvient ainsi à démontrer la pertinence des nombreuses lois relationnelles et rituelles. Loin d'être inutiles, elles possèdent un rôle déterminant dans sa vision anthropologique. Puisque Dieu est un « Dieu caché » qui convie l'humanité à agir selon la Torah, ces commandements gardent leur pertinence et aident l'homme par l'intermédiaire d'observances qui travailleront à son harmonisation personnelle. La vision anthropologique du judaïsme prend ainsi ses distances à l'égard des approches occidentale et chrétienne, selon lui.

À ce stade, dans la logique de l'auteur, nous pourrions dire que ces dernières vues anthropologiques s'avèrent chacune incomplètes. Elles ne tiennent compte que d'une seule partie de la composante humaine telle que décrite par Berkovits. La perception anthropologique issue de la philosophie occidentale ne considère que la seule bonne inclination présente en l'homme, sans tenir compte de son opposé. Elle génère une anthropologie qui finit par devenir trop optimiste. La vision chrétienne de l'homme, quant à elle, ne semble tenir compte que de la seule inclination mauvaise, omettant tout le potentiel éthique de l'être humain. Elle aboutit à une anthropologie pessimiste et décourageante.

La vision de l'homme provenant du judaïsme se veut équilibrée et réaliste. Elle reconnaît la présence des deux inclinations en chaque individu et propose des solutions pour chacune d'elle. Elle n'abandonne pas l'être humain à une condition désespérée, comme la foi chrétienne. Simultanément, elle se présente comme capable d'aider l'homme à progresser éthiquement loin de toute naïveté. L'anthropologie occidentale, procédant d'une culture européenne « éclairée » qui est aussi celle de l'auteur, n'en a pas été capable. La grande tragédie de cette civilisation a donc été de croire en une bonté de l'homme rendue possible essentiellement par un exercice de son esprit,

⁵³⁹ « [...] the religious awareness of the "Wholly Other", is reached via the ethical awareness of an "other". » *Ibid.*, p. 133.

ce qui ne l'a pas empêché de commettre des actes de barbarie dégradants lorsque la tentation du mal s'est présentée sous la forme du nazisme⁵⁴⁰.

Cette analyse personnelle de Berkovits lui permet d'énoncer son avis sur ce qui caractérise la valeur d'une culture. S'agit-il de la qualité du confort acquis, de la prise de conscience des capacités et limites de la raison, ou encore du progrès technique qu'elle a engendré ?

La valeur d'une culture n'est pas celle que l'on imagine pour le professeur du HTS qui émet le critère suivant : « Cependant, la valeur d'une culture est exprimée, non pas dans ce que les gens pensent consciemment, mais par ce qu'ils font habituellement⁵⁴¹. »

L'évaluation d'une culture ne s'opère pas à partir de la seule sphère cérébrale, mais principalement à partir de sa dimension éthique. La grandeur d'une culture se distingue par sa capacité d'offrir aux êtres humains l'occasion d'harmoniser les composantes de leur être afin de leur permettre d'acquérir des habitudes et comportements précis. Mais, à ce stade, que pouvons-nous dire de plus au sujet de l'être humain ?

⁵⁴⁰ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. xxix-xxx.

⁵⁴¹ « However, the value of a culture is expressed not in what people think consciously, but in what they do habitually. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 117.

2.2 L'homme libre

Nous avons expliqué plus haut que le « Dieu caché » et agissant dont parle l'auteur est un Dieu qui se révèle en rencontrant l'homme. Nous avons vu que cet être humain peut vivre un tel face à face sous les modes patent ou latent. La rencontre synonyme de révélation est vécue de la manière la plus intense dans l'alliance à jamais inscrite dans le don de la Loi, qui éduque l'homme et souligne sa dignité.

Que pouvons-nous dire de plus au sujet de la vision d'un tel homme dans la perspective de l'auteur ? Tout d'abord, cet homme capable de bonté et d'une telle rencontre demeure un être libre. Sur la liberté humaine, l'auteur déclare :

Pour être bon, l'homme doit choisir le bien ; mais il n'y a de choix que là où il y a la liberté. Pour être bon, l'homme doit donc être libre d'être mauvais ; il doit être autorisé à choisir entre le bien et le mal. [...] La bonté de l'homme consiste en son engagement libre envers le bien⁵⁴².

La liberté humaine requiert l'éventualité d'un choix. Pour être libre, l'homme doit réellement pouvoir choisir entre le bien et le mal. En se décidant librement pour le bien, cet homme devient bon. Même s'il ne l'est pas entièrement, il peut néanmoins progresser dans cette voie de bonté.

Ensuite, cette liberté respectée par Dieu relève de l'essence humaine. L'auteur le souligne :

Seul l'homme peut combattre et lutter pour le bien ; Dieu est le Bien. Seul l'homme peut créer une valeur ; Dieu est la Valeur. Mais si seul l'homme est le créateur des valeurs, celui qui s'efforce de réaliser des idéaux, il doit alors avoir la liberté de choix et la liberté de décision. Et sa liberté doit être respectée par Dieu lui-même. [...] Car la liberté et la responsabilité sont l'essence même de l'homme. Sans elles l'homme n'est pas humain⁵⁴³.

L'auteur n'hésite pas à parler de lutte et de combat pour le bien. Pour que cela soit réalisable, l'être humain doit bénéficier, pour Berkovits, d'une liberté portant simultanément sur sa faculté de choisir et de décider. La création n'étant pas parfaite,

⁵⁴² « In order to be good, man must choose the good; but there is choice only where there is freedom. In order to be good, then, man must be free to be wicked; he must be permitted to choose between good and evil. [...] The goodness of man consists in his free commitment to the good. » *Ibid.*, p. 147.

⁵⁴³ « Man alone can strive and struggle for the good; God is Good. Man alone can create value; God is Value. But if man alone is the creator of values, one who strives for the realization of ideals, then he must have freedom of choice and freedom of decision. And his freedom must be respected by God himself. [...] For freedom and responsibility are of the very essence of man. Without them man is not human. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 105.

l'homme détient la vocation de combattre en faveur de l'avancée du bien dans cette dernière. Cette tâche implique une liberté humaine et une responsabilité qui lui est associée, que Dieu respecte entièrement. Dieu n'ira donc pas à l'encontre de ces dernières sans détruire l'humanité accordée à l'homme.

Dieu s'engage à considérer sa créature, l'homme, qui se comprend pour l'auteur en matière de liberté et de responsabilité. Ces deux notions sont dites « l'essence » de l'être humain. Dieu veillera toujours à son intégrité sur ce point aussi, lui dont le désir est de vouloir son bien. Nous ne sommes pas étonnés de voir un tel être humain entouré d'une dignité toute particulière, révélée dans l'événement de la rencontre ainsi que par le don de la Loi. Berkovits rappelle que la Torah et la Halakha qui s'en inspire insistent sur ce principe du « respect à l'égard de l'individu »⁵⁴⁴. Cette estime est appelée à être appliquée à l'égard de tous, même dans des conditions extrêmes⁵⁴⁵.

L'auteur poursuit en précisant sa vision de l'homme libre, créé de façon précise, selon l'image de Dieu :

Puisque nous ne connaissons rien de l'essence de Dieu, il est très peu probable que « l'image de Dieu », selon laquelle l'homme a été créé, pourrait renvoyer à la faculté de raison. La seule « image » de Dieu que nous connaissons se reflète dans les attributs relationnels, exprimant le désir de Dieu pour « la compassion, la justice et la droiture sur terre. » [...] Nous dirions plutôt que la « bonne inclination » dans l'homme constitue l'image de Dieu, selon laquelle l'homme a été créé⁵⁴⁶.

L'auteur admet l'inconnaissance humaine relative à l'essence divine. Sans pouvoir connaître qui est Dieu dans son essence, nous sommes néanmoins créés à son image. Berkovits, qui se veut respectueux à l'égard de la raison humaine et soucieux d'un bon équilibre entre cette dernière et la foi, refuse toutefois de réduire l'image de Dieu, à cette seule raison. L'image de Dieu renvoie préférentiellement aux attributs divins relationnels ainsi qu'à la bonne inclination qui réside en l'être humain⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ BERKOVITS, *Not in Heaven...*, *op. cit.*, p. 22. C'est ce qu'il met en évidence dans cet ouvrage où il rappelle que la Halakha n'a jamais été à l'aise avec l'idée de punitions corporelles, et milite en faveur du « *K'vod Ha'Briot* » « respect de l'individu ».

⁵⁴⁵ BERKOVITS, *With God...*, *op. cit.*, p. 151.

⁵⁴⁶ « Since we know nothing of God's essence, it is highly doubtful that the "image" of God, in which man was created, could refer to the faculty of reason. The only "image" of God of which we know is reflected in the relational attributes, expressing God's desire for "mercy, justice, and righteousness on earth." [...] We would rather say that the "good inclination" in man is the "image" of God, in which man was created. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 183.

⁵⁴⁷ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 57, 88. L'expression « image de Dieu » a été perçue de diverses façons pour signifier : le libre arbitre, l'irréductibilité de l'être humain, la faculté d'inventer, l'intelligence

L'homme, avec ses deux propensions⁵⁴⁸ et la liberté qui le caractérisent, est exhorté à une imitation de certains attributs de Dieu dans sa vie quotidienne. Berkovits parle ainsi de compassion, de miséricorde, de justice, de droiture à vivre déjà ici sur terre. C'est pourquoi il dit encore au sujet de cette imitation : « Toute loi biblique est en un sens, *imitatio dei*. Mettre en pratique *hesed* [amour] et *rahamim* [miséricorde], qui représentent la voie de Dieu, est donc elle-même la loi de Dieu pour l'homme⁵⁴⁹ ».

Cette imitation de Dieu s'opère dans le cadre des lois qu'il a transmises. L'auteur spécifie :

Dieu rencontre l'autre avec intérêt et sollicitude. La manière dont Dieu s'engage dans le monde est l'exemple éternel de la rencontre avec l'autre. [...] Rencontrer l'autre, à l'image du paradigme de toutes les rencontres, est un acte de communion créatrice au travers d'un engagement bienveillant. C'est l'essence du mode de vie religieux. C'est le concept de l'*imitatio dei*, [...] ⁵⁵⁰.

La manière dont Dieu fait face à sa création devient la norme de toutes les rencontres qui surviendront dans ce monde. C'est donc cet exemple divin, imprégné de bienveillance, que l'homme est appelé à reproduire par son comportement. La loi offerte par Dieu va l'y aider.

L'être humain est ainsi appelé à vivre toutes les formes de rencontres possibles sur le modèle du face à face entrepris par Dieu, pétri de bienveillance et d'intérêt envers l'autre. Pour que ce fait soit réalisable à l'échelle humaine, il s'inscrit dans une sorte de progression. Berkovits écrit :

créative, la faculté d'apprendre et d'utiliser un langage conceptuel, la conscience réflexive de soi ainsi que le fait de prendre conscience de l'image de Dieu présente en l'homme. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 480. Voir aussi ZINSER, H. *et al.*, « God », *in* : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_08864 (site consulté le 13/08/2018).

⁵⁴⁸ L'auteur a distingué les deux inclinations chez l'homme, *yetser hatov* (bonne inclination) et *yetser hara* (mauvaise inclination) dont le siège est localisé « dans le cœur ». BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 111. Voir aussi HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. xxx.

⁵⁴⁹ « All biblical law, in a sense, is *imitatio dei*. To practice *hesed* and *rahamim*, which is way for God, thus itself is God's law for man. » BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 242. Pour la traduction des deux termes *hesed* et *rahamim* voir aussi KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, *op. cit.*, p. 336-337 (Vol. 1) ; p. 1216-1218 (Vol. 2). Sans entrer dans la complexité liée à la traduction de ces deux termes, il nous semble que *hesed* marque une nuance plus générale associée habituellement aux relations, incluant l'idée d'être aimable, loyal, fidèle, ainsi que les notions de bonté, de grâce. *Rahamim* ouvre sur une dimension plus émotionnelle impliquant l'intériorité. Il renvoie plutôt aux sentiments d'amour, de compassion et de tendresse.

⁵⁵⁰ « God meets the other with concern and care. The manner of God's involvement in the world is the eternal example for meeting the other. [...] Meeting the other, in the image of the paradigm of all encounters, is an act of creative fellowship through caring involvement. It is the essence of the religious way of life. It is the concept of *imitatio dei*, [...] » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 87.

Maintenant, une des rencontres les plus élémentaires avec un « autre », est la confrontation entre la conscience de soi de l'homme et sa condition matérielle. Le corps ne rencontre pas l'esprit, mais l'esprit rencontre [bien] le corps. Quelle que soit la distance entre les deux, cela n'est rien en comparaison du gouffre qui, initialement, sépare l'homme d'avec Dieu. [...] À combien plus forte raison l'esprit de l'homme devrait-il, en imitant Dieu, rencontrer le corps avec pitié et sollicitude. [...] Au travers de leur union dans la *mitzvah* [commandement], la grande transformation se produit : l'esprit devient « matérialisé » et donc efficace ; le corps est « spiritualisé » et donc orienté vers le divin. Ceci constitue la sainteté⁵⁵¹.

Pour l'homme, tout commence en lui. La première rencontre que chaque personne est appelée à vivre est vécue dans l'intimité la plus profonde de son esprit et de son corps qui le constituent. Il s'agit d'une confrontation entre deux réalités très différentes s'exerçant dans un cadre de bienveillance et dans une orientation précise. C'est l'esprit qui va en direction du corps. Le commandement divin permet à cette rencontre d'atteindre son but : notre propre sanctification dans laquelle esprit et corps s'harmonisent et s'unissent.

La bienveillance divine devient ainsi une réalité normative que l'homme est appelé à reproduire dans tous les rapports vécus avec tous les « autres ». Ce processus d'harmonisation anthropologique s'amorce par la rencontre avec Dieu, se noue par le commandement et se prolonge dans tous ses rapports extérieurs qu'ils soient personnels ou impersonnels. La liberté de la créature est laissée intacte. Dieu ne s'impose pas, il n'influence d'aucune manière. Ainsi l'homme est confirmé dans son essence propre qui est celle d'une créature libre de choisir et de décider.

L'être humain, créé à l'image de Dieu, peut l'imiter au travers d'actes pratiques inspirés par la Loi offerte par ce Dieu. Cet homme libre est aussi encouragé à prendre sa responsabilité au sérieux. Mais qu'est-ce que cela implique réellement ? C'est dans cette orientation que nous aimerions investiguer à présent.

⁵⁵¹ « Now, one of the most elementary meetings with an "other" is the confrontation between man's conscious self and his material condition. The body does not meet the spirit, but the spirit does meet the body. Whatever the distance between the two, it is as nothing compared to the abyss that originally separates man from God. [...] How much more should the spirit of man, in imitation of God, meet the body with pity and care. [...] Through their union in the *mitzvah*, the great transformation takes place: The spirit becomes "materialized" and, therefore, effective; the body is "spiritualized" and thus, oriented towards the divine. This is holiness. » *Ibid.*, p. 129-130.

2.3 L'homme invité à la responsabilité

Pour Berkovits, nous avons noté que cette responsabilité à laquelle l'être humain est invité se fonde sur l'intérêt que Dieu porte au monde créé et à notre humanité. Elle suppose également une conscience éthique inspirée par la Torah oeuvrant à l'harmonisation évoquée des deux dimensions de l'être humain. Que pouvons-nous dire de plus ?

2.3.1 Responsabilité impliquant une éthique précise : inspirée par la Torah et transmise par la Halakha

L'auteur prend au sérieux la question de l'éthique, ce que plusieurs considèrent comme une spécificité dans son travail⁵⁵². La particularité de son éthique se vérifie comme suit.

Initialement, la dimension éthique des lois que nous avons observées plus haut s'insère, chez lui, dans la conjonction du corps et de l'esprit, de la matière et de la pensée. L'application des commandements rend apte à relever le défi éthique que l'Occident n'a pu surmonter en regard de la Shoah. La tradition occidentale ayant négligé la question du corps, l'auteur rappelle :

L'esprit lui-même est impuissant ; il ne peut agir qu'en union avec les forces vitales ou « matérielles » du cosmos. Personne n'a jamais accompli quoi que ce soit simplement en contemplant une idée. Toute action consciente est le résultat d'une certaine forme de coopération entre l'esprit et le corps. La matière –quel que soit son secret ultime– sans l'esprit est de l'ineptie ; la pensée sans la matière est, au mieux, une noble impuissance. La puissance en elle-même n'a pas de but ; le but en lui-même n'a pas de puissance. Le monde matériel peut être sauvé de la stupidité du simple fait d'être par la direction qu'il peut recevoir de l'esprit ; l'esprit peut être libéré de la prison de son impuissance par le degré de coopération qu'il peut tirer du monde matériel. Le sens est accompli, en ce monde, par l'interaction de l'esprit et de la matière⁵⁵³.

⁵⁵² SHATZ, D., « Berkovits and the Priority of the Ethical », *op. cit.*, p. 85-86.

⁵⁵³ « The spirit itself is powerless; it may act only in union with the vital or "material" forces in the cosmos. No one has ever accomplished anything merely contemplating an idea. All conscious action is the result of some form of cooperation between the mind and the body. Matter -whatever its ultimate secret- without the mind is inanity; mind without matter is, at best, noble impotence. Power by itself is purposeless; purpose on its own is powerless. The material world can be saved from the idiocy of mere being by the direction it may receive from the spirit; the spirit can be redeemed from the prison of its impotence by the amount of cooperation that it may be able to derive from the material world. Meaning is realized in this world by the interpenetration of mind and matter. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 107.

L'auteur définit une action consciente comme la coopération de deux composantes de notre être, notre corps et notre esprit. La première étant matérielle pourrait accomplir n'importe quoi, mais en collaborant avec l'esprit, ce dernier peut lui donner une direction et une signification. De son côté, la dimension spirituelle de notre être a besoin de la partie matérielle pour devenir concrète. Il y a conjonction indispensable des deux éléments.

Dans le contexte éthique, il est exclu de délaisser le corps, constituant indispensable de toute action. Même si la partie matérielle de notre être se montre réticente à suivre les pensées morales qui vont en direction de la justice et de la vérité, il ne faut pas la déconsidérer. Ce serait un non-sens, relève Berkovits, qui remémore qu'un comportement éthique ne peut advenir sans l'élément corporel qui donne aux valeurs l'occasion de prendre une forme pratique⁵⁵⁴.

La particularité de l'éthique de Berkovits est encore mise en lumière par sa réflexion sur la présence d'un « dilemme éthique » en tout être humain :

Au coeur de l'existence humaine réside la source du dilemme éthique de l'homme. L'homme, prenant sa place dans le domaine de l'esprit autant que dans celui de la matière, est engagé à l'action éthique. Il est contraint de rencontrer l'autre, le non-soi, dans une relation d'implication bienveillante. Or il ne peut le faire que par l'instrument d'un organisme physique qui est, par essence, sous l'emprise de lois égocentriques. L'homme semble n'avoir rien qui puisse l'aider à surmonter le dualisme de son être, si ce n'est sa propre nature, dans laquelle les deux principes sont vivants et en lutte l'un avec l'autre⁵⁵⁵.

Comment l'homme va-t-il rencontrer l'autre, lui qui est habité par une réelle tension ? Il appartient à la sphère du matériel, mais pas exclusivement. Simultanément, l'être humain possède aussi une dimension spirituelle qui le relie à la sphère de l'esprit, mais pas uniquement non plus. En outre, il possède en lui deux inclinations opposées. En tant qu'être libre, il peut donc choisir et décider. L'homme est en présence d'un dilemme. Que va-t-il décider ? Va-t-il suivre les forces vitales amORALES qui l'habitent

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 132-133.

⁵⁵⁵ « At the core of human existence is the source of man's ethical dilemma. Man, taking his place in the realm of the spirit as well as of the matter, is committed to ethical action. He is obligated to meet the other, the non-self, in a relationship of caring involvement. But he can do this only through the instrumentality of a physical organism which is in essence under the sway of laws of self-centeredness. Man appears to have nothing with which to overcome the dualism of his being, except this nature of his, within which the two principles are alive and at cross-purposes with each other. » *Ibid.*, p. 108-109.

et en recherche de leurs propres satisfactions⁵⁵⁶ ? Va-t-il, au contraire, opter pour un choix éthique amical ?

Par ailleurs, Berkovits n'exclut pas la réalité d'une éthique fondée sur d'autres prémisses que celles de la foi juive, notamment une éthique de type rationnel. Il reconnaît que de véritables actes moraux sont tout à fait praticables en dehors du champ religieux. Cependant, ce dernier genre d'éthique demeure incapable d'obliger les « appétits humains » à se plier⁵⁵⁷, comme il le dit :

Par conséquent, il s'ensuit que le concept de la loi de Dieu n'exclut pas la possibilité d'une éthique séculière. [...] Le caractère obligatoire d'un code institué par une société ou un État reste relatif ; [mais] celui voulu par Dieu est absolu. [...] Il manque à toutes éthiques séculières la qualité d'une obligation absolue. Elles sont aussi changeantes que les désirs et les volontés qui les instituent ; seule la loi de Dieu est aussi éternelle que sa volonté. L'éthique séculière, provenant comme il se doit d'une volonté relative, est subjective ; Dieu seul est la source de l'objectivité pour toute valeur et toute loi. L'éthique relativiste, servant l'objectif de désirs subjectifs, est essentiellement utilitariste ; seul le désir de Dieu fait de l'objet de ce désir une fin en soi⁵⁵⁸.

Les éthiques de type séculier sont envisageables, mais en manque d'une dimension absolue qu'elles ne peuvent avoir en raison de leur caractère variable, dépendant du contexte de leur élaboration. Elles se veulent essentiellement subjectives et utilitaristes. La Loi de Dieu fonde l'éthique juive, exprimant Sa volonté absolue et éternelle, correspondant aux vrais besoins constitutifs de l'humanité et demeurant pertinente pour toutes les générations.

Une autre spécificité de l'éthique de l'auteur réside dans la complémentarité entre la Loi et la Halakha. Dans la foi juive, l'homme est perçu comme responsable d'agir en conformité avec la Loi divine et son prolongement, à savoir la Halakha et ses nombreuses observances. Le tout forme un ensemble de lois adapté au dualisme constitutif de l'être humain. Là où l'éthique occidentale a échoué⁵⁵⁹, l'auteur reconnaît

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁵⁷ SHATZ, D., « Berkovits and the Priority of the Ethical », *op. cit.*, p. 92-93.

⁵⁵⁸ « From what has been said, it follows that the concept of the law of God does not exclude the possibility of a secular ethics. [...] The binding force of a code instituted by society or the state is relative; the force of the one willed by God is absolute. [...] All secular ethics lack the quality of absolute obligation. They are as changeable as the desires and the wills that institute them; the law of God alone is as eternal as his will. Secular ethics, derived as it must be from a relative will, is subjective; God alone is the source of objectivity for all value and all law. Relativistic ethics, serving the goal of subjective desire, is essentially utilitarian; the desire of God alone makes the object of the desire an end in itself. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 105-106.

⁵⁵⁹ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. xxxi- xxxiv.

que le judaïsme peut réussir en faisant collaborer l'esprit et le corps. La dualité du croyant le place dans la situation où, par son esprit (sa conscience) il est encouragé à discerner et à désirer le bien, tandis que par son corps (sa dimension matérielle), il doit apprendre à concrétiser ce désir⁵⁶⁰. En conséquence, ce dualisme peut être surmonté par l'accomplissement des nombreux commandements provenant de la Loi et de la Halakha.

De plus, dans le contexte dressé par Berkovits où Dieu est un « Dieu caché », la responsabilité humaine apparaît fortement accentuée dans sa vision éthique. Cette dernière dépasse largement la dimension individuelle apparente. La responsabilité humaine s'insère dans une vision rédemptrice totale. En appliquant les commandements divins à sa propre existence, l'homme qui s'engage dans un acte éthique précis inspiré par la Torah prend ses responsabilités à l'égard de l'histoire⁵⁶¹. Il adhère aux divers commandements divins qu'il applique à sa personne, ce qui produit une amélioration de sa propre condition. L'homme crée d'abord l'humanité en lui-même. De plus, en opérant ce perfectionnement personnel, l'homme œuvre également à l'amélioration de la condition humaine générale. Plus encore, il œuvre à la rédemption de toute l'humanité⁵⁶². Ainsi, le judaïsme ouvre un champ éthique insoupçonné, selon l'auteur, dans lequel les actions humaines sont déterminées par un réel sens de la responsabilité individuelle et collective ayant une portée universelle que nous souhaitons aborder dans la prochaine section.

2.3.2 Responsabilité d'un engagement personnel à la portée universelle

L'acte éthique, suivant Berkovits, résultant d'une coïncidence de l'esprit et du corps ne peut être que « social », puisqu'il renvoie vers « l'extérieur », qu'il s'agisse du prochain, du monde ou même de Dieu. C'est par « l'acte » que l'histoire se fait⁵⁶³.

Berkovits précise que la « *mitzva* » (« commandement ») relève d'une dimension collective. Le Juif qui l'applique comprend que ce commandement, s'adressant à la personne, aura inévitablement un impact débordant le cadre de son individualité.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. xxix.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. xxv.

⁵⁶² *Ibid.*, p. xxv.

⁵⁶³ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 138.

L'obéissance à la « *mitzva* » visera l'objectif ultime de la rédemption de l'humanité. Il précise :

On construit d'abord l'humanité en soi par la prise de conscience de l'autre – ce qui implique une forme de réconciliation entre le corps et l'âme à l'intérieur de l'individu – menant à l'acte bienveillant. Mais nous rendons l'action individuelle efficace en construisant l'humanité au sein de la nation, en reliant à Dieu toute la portée d'une société relativement autonome. Et on construit l'humanité en s'efforçant d'atteindre l'objectif final au travers du peuple : établir le monde du genre humain comme le royaume de Dieu⁵⁶⁴.

Chaque être humain créé à l'image de Dieu est libre et responsable de bâtir l'humanité qui ne peut s'amorcer qu'en lui-même. Nous comprenons que l'humanité est à construire, ce qui exige un long et patient travail. Partant d'un niveau individuel, celui-ci atteint un niveau collectif, se poursuit par une dimension nationale et enfin mondiale.

Nous constatons ici comment l'engagement éthique personnel selon l'auteur s'insère dans une vision sociale, nationale et universelle. Cette démarche éthique se présente comme une succession de réconciliations. La première s'effectue sur le plan de l'individu lui-même, pacifiant sa nature duelle, par l'intermédiaire de lois prévues à cet effet. Elle déborde ensuite dans la sphère sociale. L'individu réconcilié en lui-même est désormais apte à considérer l'autre, extérieur et différent de lui au sein d'un groupe. La bonne inclination de son être étant disciplinée par les « *mitzvot* » « commandements », il approche dorénavant cet autre avec une réelle bienveillance. Ensuite, cette dimension sociale « restreinte » est appelée à s'élargir à l'ensemble d'un peuple. Enfin, cette nation libre, placée dans l'ensemble des nations, peut encourager et travailler au projet de Dieu pour toute l'humanité. De cette façon, une action éthique dictée par un commandement apparemment insignifiant, s'inscrit dans une perspective universelle.

Dans la vision de Berkovits, la place d'Israël devient centrale pour la réalisation du plan divin et celui-ci est appelé à accomplir une tâche éthique sans équivoque.

⁵⁶⁴ « One first builds humanity within oneself through an awareness of the other, which – implying a measure of reconciliation between body and soul within the individual – leads to the caring deed. But we render the individual deed effective by building humanity within the nation, by relating the entire scope of a relatively self-contained society to God. And one builds humanity by striving through the people for the final goal: To establish the world of mankind as the kingdom of God. » *Ibid.*, p. 143.

Israël doit réussir là où les éthiques occidentales et chrétiennes ont échoué. L'effondrement des valeurs que Berkovits observe dans le monde occidental n'est pas la fin de tout, même si le constat est accablant⁵⁶⁵.

Pour l'auteur, l'espoir est permis sitôt qu'Israël entre dans sa vocation, liée à l'alliance du Sinaï. Tout s'amorce par une application des lois qui établit des individus réconciliés « en eux-mêmes » et œuvrant comme des ferments au sein d'un monde en crise. C'est ce que D. Hazony soulève lorsqu'il affirme que l'éthique chez Berkovits est une éthique qui interprète et comprend l'acte en soi comme ayant toujours une portée publique et historique⁵⁶⁶. Cette éthique doit demeurer « un art du possible⁵⁶⁷ », dont le but n'est pas tant de pratiquer tel ou tel commandement dans l'espoir de se calquer à un code spécifique de lois. Bien plus, elle vise la mise en place d'une certaine vision de l'homme, de la société et du monde comme souhaité par Dieu et dont l'écho dans la Torah, les prophètes et les sages d'Israël reste encore audible⁵⁶⁸.

Le « Dieu caché » devant lequel l'homme libre se tient est celui qui exhorte inlassablement l'humanité à prendre toute la mesure de sa responsabilité pour soi, pour son prochain et pour le monde. Chaque individu est convié à un engagement éthique personnel ayant toujours une portée universelle. Il s'agit de surmonter adéquatement le dilemme éthique présent en toute personne. Le moyen pour y parvenir reste l'application de la Loi de Dieu et ses commandements qui unifie l'être humain, le sanctifie et manifeste le projet de Dieu où chacun devient l'artisan d'une humanité en devenir. Tout individu est responsable de construire cette humanité en mettant en pratique de tout son être, les valeurs éternelles de la Torah, prolongées par la Halakha.

Nous pouvons nous acheminer vers le terme de ce chapitre en ajoutant que dans la perspective de Berkovits, tant la responsabilité que la liberté humaine ont donc toute leur valeur que Dieu honore. C'est pourquoi l'auteur peut encore dire : « La responsabilité exige la liberté, mais la présence persuasive de Dieu nuirait à la liberté de décision humaine. Dieu se cache dans la responsabilité humaine et dans la liberté humaine⁵⁶⁹. »

⁵⁶⁵ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. 114.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. xxvi.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. xxvii.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. xxvii.

⁵⁶⁹ « Responsibility requires freedom, but God's convincing presence would undermine the freedom of human decision. God hides in human responsibility and human freedom. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 64.

Cette dernière citation s'avère capitale, car en déterminant l'importance de la liberté et de la responsabilité, Berkovits atteste que c'est précisément dans ces deux réalités constitutives de l'être humain, que Dieu se tient caché.

Nous nous demandions : où Dieu pouvait-il rester caché ? Berkovits nous livre ici un important élément de réponse. Dieu est un « Dieu caché » et sa dissimulation se localise dans la liberté et la responsabilité de l'homme fait à l'image de Dieu. Le rabbin D. Meyer constate que Berkovits suit ici l'enseignement rabbinique sur la création de l'homme fait à l'image de Dieu par sa liberté⁵⁷⁰.

Ces propos nous conduisent naturellement vers la synthèse de cette section.

2.4 « *The Hidden God* » : le « Dieu caché » et l'homme

Il convient de répondre aux questions initiales de ce chapitre où nous nous demandions : que pouvons-nous dire au sujet du rapport entre le « Dieu caché » et l'homme chez le penseur du HTS ? Qui est cet être humain à qui le « Dieu caché » et agissant veut se révéler ?

Tout d'abord, la dissimulation de Dieu ouvre sur une liberté authentique de l'individu, exhorté à accomplir des actes concrets. En se soustrayant aux regards, Dieu donne tout son sens à la liberté humaine. Il n'exerce aucune pression sur l'homme et ne l'influence en aucune façon. Ce dernier est libre de mener sa vie comme il le souhaite. Cette liberté porte sur le choix personnel en faveur du bien ou du mal ainsi que sur la faculté de décider, sans aucune coercition.

Dans le même temps, cette dissimulation divine affirme l'être humain dans son individualité. Cette affirmation le conduit inévitablement à prendre conscience de sa propre liberté et de sa responsabilité qui le fondent. Il est désormais garant de lui-même et des autres sachant que cette responsabilité finit toujours par les atteindre.

La liberté de cet homme souligne que ses actions restent le produit de ses décisions sans contrainte, tandis que sa responsabilité atteste qu'il assume ces choix

⁵⁷⁰ MEYER, *Croyances rebelles...*, op. cit., p. 280-281.

pour lui et pour le monde. Liberté et responsabilité ne sont pas synonymes. La première est la condition préalable de la seconde qui demeure l'objectif central de la création humaine, selon Berkovits.

De plus, la dissimulation divine met aussi en évidence, la réalité de la foi présente en l'être humain. Pour Berkovits, l'expérience douloureuse de l'absence de Dieu peut être surmontée dans la vie quotidienne d'une personne nourrie par la foi juive. Le judaïsme encourage la mise en place d'actes précis exprimant la volonté de Dieu pour toute personne et pour le monde, alors qu'il se tient caché.

Ce voilement de Dieu accorde à la Torah, aux discours prophétiques et à la Halakha, toute leur pertinence. L'homme de tout temps, de toute génération, peut encore aujourd'hui choisir de vivre, librement et de façon responsable, en appliquant les valeurs éternelles de la Torah véhiculées par la tradition juive. Même sans voir Dieu, il peut choisir de vivre en demeurant proche de Lui. Dès lors, la dissimulation divine donne à la foi l'occasion d'apparaître avec un certain relief.

La vie éthique croyante trouve aussi tout son sens. Sans pression extérieure, l'être humain choisit de reproduire dans sa vie quotidienne des gestes s'inspirant de l'attitude bienveillante de Dieu à son égard et de manifester ainsi l'image de Dieu en lui. Ces actes pétris de bonté, de justice et de vérité à l'égard « de l'autre », produisent des bienfaits en cascade. Commenant par la rencontre, en soi, de la matière et de l'esprit, ces derniers s'unissent et s'harmonisent pour constituer désormais un être « orienté vers Dieu » qui peut être qualifié de « saint ». Ce processus est appelé à se prolonger et à se concrétiser dans toutes les sphères de notre monde externe. Le « Dieu qui se cache » devant l'homme ouvre, dès lors, sur un nouveau rapport au corps et au monde. L'*imitatio dei* s'en trouve ainsi dynamisée.

La dissimulation divine au sein de la foi juive engage également l'être humain dans un partenariat unique avec Dieu, scellé par l'alliance. Le désir divin pour toute l'humanité, clairement énoncé dans la Torah, les prophètes et la tradition peut prendre forme. L'homme, partenaire de Dieu, est invité à s'investir pour le bien de toute l'humanité. Partant de l'harmonisation de son propre être, qui passe par l'application des commandements, l'homme accomplit un acte éthique qui participe directement à la réconciliation de tout notre monde. La responsabilité individuelle s'élargit d'une manière universelle.

Cette dissimulation divine produit, en outre, une forme de dévoilement de l'homme à lui-même. Dieu se cache et l'homme se découvre tel qu'il est, dans toute sa corporéité, avec ses diverses propensions qui nécessitent une éducation. Il n'est pas un être parfait puisque créé et toujours susceptible d'accomplir du mal. Mais désormais, il est conscient d'être capable de bonté et peut progresser dans cette voie.

Pour l'auteur, il n'existe aucune tension entre Dieu et l'homme, aucune forme de compétition n'est imaginable en contexte d'alliance⁵⁷¹. Au contraire, la dissimulation divine conscientise et humanise l'être humain, l'aidant à mieux percevoir son rôle d'associé aux côtés de son créateur et à agir selon la volonté d'un « Tout-Autre-que-soi ». Dorénavant, l'homme se décentre de lui-même et est convié à collaborer à l'humanisation et à la réconciliation de ce monde. Cette pacification implique que, lorsque le mal se présente à l'humanité, l'homme soit responsable de le discerner et de le combattre. C'est à l'homme et non à Dieu qu'il appartient d'empêcher le mal et de lutter contre son surgissement et son établissement.

Les anthropologies occidentale et chrétienne n'ont pas réussi à discipliner l'homme de façon efficace. L'homme occidental majoritairement chrétien a échoué devant le nazisme, il a même contribué à sa mise en place, signant ainsi le naufrage de toute une civilisation. Mais l'homme d'après le judaïsme, peut être suffisamment formé et équipé pour empêcher un tel mal de s'ériger.

Enfin, le rapport entre le « Dieu caché » et l'homme renvoie à la conclusion paradoxale suivante : Dieu se cache devant l'homme et simultanément, Dieu se cache en l'homme et plus spécifiquement dans sa liberté et sa responsabilité de créature faite à son image. Le « Dieu caché » dont parle le penseur, n'est en définitive pas si distant que nous pourrions le penser. Ainsi, les propos de Berkovits nous encouragent à découvrir le « Dieu caché » présent en chaque être humain.

Sans doute ce dernier sera-t-il prêt à accepter une dissimulation divine au sein de l'histoire du monde dans lequel il vit et pour lequel il s'active dans son partenariat ? C'est ce que nous explorerons dans la prochaine section de cette recherche.

⁵⁷¹ BERKOVITS, E., « Death of a God », *op. cit.*, p. 83.

3. Le « Dieu caché » et l'histoire

Dans ce qui suit, nous approcherons la partie « histoire » dans la pensée de Berkovits. Remarquons que ce nouveau volet, dont nous avons déjà entrevu des éléments, s'intègre, lui aussi, aux perspectives de l'auteur sur Dieu et sur l'homme.

Dans notre souci de discerner les éventuelles traces du « Dieu caché » sous un angle historique, nous tenterons de répondre aux questions suivantes : quelle est la perception historique de Berkovits ? Quel lien Dieu entretient-il avec l'histoire ? Quelle place l'auteur accorde-t-il au peuple juif dans cette histoire ?

3.1 Lecture de l'histoire selon Berkovits

D'emblée, l'auteur présente une histoire qui se caractérise par un côté énigmatique ouvrant sur un profond mystère. Il nous exhorte à le découvrir en nous penchant sur la survie du peuple juif :

La survie juive a déconcerté les ennemis et adversaires d'Israël et a été une source de perplexité préoccupante au sein des affaires des hommes. C'est le grand mystère de l'histoire du monde. La survie d'un peuple qui a vécu sans pouvoir est inexplicable dans un monde qui ne peut survivre qu'en comptant essentiellement sur le pouvoir⁵⁷².

Berkovits parle de la survivance insolite du peuple juif en utilisant les termes forts de : « grand mystère de l'histoire mondiale ». Le peuple juif apparaît même comme une source d'embarras pour ceux qui s'activent à sa destruction. L'histoire possède une part de mystère. Pour tenter de le comprendre, Berkovits nous invite à considérer ce peuple sans force et sa survie.

⁵⁷² « Jewish survival has confounded Israel's enemies and opponents and has been a source of disquieting puzzlement in the affairs of men. It is the great mystery of world history. The survival of a people that has lived without power is inexplicable in a world that lives essentially by reliance on power. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 116.

Mais cette histoire mystérieuse suscite aussi un malaise. Il semble qu'elle pointe vers une réalité paradoxale jugée insupportable pour les ennemis de ce peuple⁵⁷³. Berkovits précise les raisons de cette survie qui déstabilise :

L'identification de ce secret est erronée. Cela aussi est compréhensible. Car le secret est la présence cachée de Dieu dans l'histoire. En effet, il y a un « gouvernement secret mondial » à l'œuvre dans l'histoire. Il consiste en la direction de Dieu dans l'histoire, dépouillée de tout pouvoir. Puisqu'elle est « sans pouvoir », elle demeure cachée ; pourtant sa réalité est sous-entendue dans la survie inexplicable du peuple de Dieu⁵⁷⁴.

Berkovits reprend diverses accusations avancées par les ennemis du peuple juif, notamment celles relatives à une conspiration mondiale. Il fait subir une sorte d'inversion à ces incriminations. Il y a une puissance curieuse, un gouvernement secret mondial à l'œuvre dans l'histoire, mais ce n'est pas celui que l'on croit. Dieu conduit l'histoire de façon souveraine et sans aucun pouvoir, pour Berkovits, qui nous engage plus loin dans sa lecture.

L'histoire dont l'auteur parle manifeste, ensuite, ce qu'il nomme une « crainte de type métaphysique⁵⁷⁵ ». Le professeur du HTS mentionne cette crainte pour rendre compte de la sauvagerie nazie envers la communauté juive. Rien ne peut expliquer une telle cruauté exercée par des humains à l'égard de leurs semblables, si ce n'est une crainte de « type métaphysique⁵⁷⁶ ». En persécutant le peuple juif au Moyen Âge et en s'activant à son annihilation, à l'époque du nazisme, c'est surtout la présence historique et réelle de Dieu, jugée insupportable pour certains, qui est visée. La lecture que Berkovits effectue au sujet de la barbarie déployée est surprenante, mais offre une « cohérence » avec ce qu'il énonce :

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 116-117.

⁵⁷⁴ « It is wrong in the identification of that secret. That, too, is understandable. For the secret is God's hidden presence in history. There is indeed a "secret world government" at work in history. It consists of God's power-divested guidance in history. Because it is "powerless" it is hidden; yet its reality is intimated in the inexplicable survival of God's people. » *Ibid.*, p. 117.

⁵⁷⁵ Quelle est donc cette « crainte métaphysique » ? Elle semble d'abord renvoyer, chez l'auteur, à la dimension totalement illogique de la violence déployée, en regard des réalités historiques rencontrées par les nazis. Ensuite, cette barbarie semble se relier à une réalité qui va « au-delà » de l'histoire commune dans laquelle nous vivons. Les prochaines réflexions de l'auteur seront plus éclairantes.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 117. Pour Berkovits, la crainte d'une « conspiration juive mondiale » exprimerait une autre crainte réelle qui, à vue humaine, semblerait ridicule face à la puissance militaire exercée par le nazisme. Cette férocité, dont le progrès technique a augmenté l'impact, viserait donc en définitive, l'élimination de cette présence divine cachée dans l'histoire. Ici le mot « métaphysique » signifierait donc « par-delà la réalité physique ».

C'était une crainte métaphysique du vrai mystère de la présence impuissante de Dieu dans l'histoire, « révélée » par la survie continuelle d'Israël. C'était une crainte tout à fait justifiée. Car la présence du Dieu « impuissant » dans l'histoire a, en effet, sonné le glas de la rébellion nazie allemande à l'encontre de toutes valeurs humaines universelles depuis le commencement. La rébellion devait être satanique puisqu'elle voulait détrôner Dieu. Le Dieu « caché » de l'histoire constituait le désaveu de tout ce que l'Allemagne nazie représentait. Il devait être éliminé pour toujours. C'est là que réside l'origine de l'idée satanique de la solution finale⁵⁷⁷.

La sauvagerie nazie visait l'effacement du Dieu qui se cache dans l'histoire. La présence réelle, mais invisible de Dieu, s'exerçant sans aucune puissance, dérouta et fit craindre des pouvoirs les plus inhumains fondés sur la force et la cruauté qui peut l'accompagner. Ces régimes apparaissent comme les antithèses de ce qui se trouve de façon discrète, impuissante, mais authentique dans l'histoire. Berkovits explique :

Le fait que le peuple juif a résisté à toutes les attaques barbares [lancées] contre lui, qu'il a été capable de se maintenir au milieu d'ennemis mortels, témoigne de la présence d'une autre sorte de pouvoir, jouant invisiblement sa part dans l'histoire des hommes. La survie du Juif, sa capacité de rétablissement après des catastrophes telles qu'elles ont éliminé de puissantes nations et empires, indique l'intrusion mystérieuse d'une dimension spirituelle dans l'histoire de l'homme. Plus la rébellion contre le monde de l'esprit est radicale, plus grande est la haine à l'égard du Juif. La solution finale ne consistait pas seulement à éliminer le peuple juif de l'histoire, mais au travers de la destruction d'Israël il s'agissait de mener à bien la défaite de cette mystérieuse force spirituelle contre laquelle la rébellion était dirigée. Les nazis avaient tout à fait raison en croyant que, s'ils ne parvenaient pas à l'élimination de « l'influence juive » sur l'histoire du monde, ils échoueraient aussi dans leurs plans de conquêtes mondiales. Quoi qu'ils aient dit dans leurs propagandes officielles, ils ont senti la nature mystérieuse de cette influence, la présence d'un Dieu qui se cache dans l'histoire⁵⁷⁸.

La citation, issue d'un ouvrage mettant en évidence la fidélité des croyants dans les camps de la mort, souligne d'importants éléments. Elle rappelle initialement la sur-

⁵⁷⁷ « It was a metaphysical fear of the true mystery of God's powerless presence in history as "revealed" in the continual survival of Israel. It was a well-justified fear. For the presence of the "powerless" God in history indeed spelled the doom of the Nazi-German rebellion against all universal human values from the very beginning. The rebellion had to be satanic because it was to dethrone God. The "hiding" God of history was a repudiation of everything Nazi Germany stood for. He was to be eliminated for all times. There lies the origin of the satanic idea of the Final Solution. » *Ibid.*, p. 117.

⁵⁷⁸ « That the Jewish people has withstood all the barbarous attacks upon it, that it has been able to maintain itself in the midst of deadly enemies, bespeaks the presence of another kind of power, invisibly playing its part in the history of men. The survival of the Jew, his capacity for revival after catastrophes such as had eliminated mighty nations and empires, indicate the mysterious intrusion of a spiritual dimension into the history of man. The more radical the rebellion against the world of the spirit, the greater the hatred against the Jew. The Final Solution was not only to eliminate the Jewish people from history,

vie incompréhensible d'un peuple victime d'ennemis sans pitié ayant, dans leur férocité, anéanti d'autres nations et empires redoutables n'existant plus. Cette survivance ne s'explique pas bien rationnellement, si ce n'est par un pouvoir mystérieux à l'œuvre dans l'histoire, par la présence divine cachée dans cette dernière. De plus, l'intensité des maux qui s'abattent sur la communauté juive se veut directement proportionnelle au degré de rébellion d'une nation ou d'un empire, contre la réalité divine cachée historiquement. De façon surprenante, l'auteur affirme que le régime nazi avait bien perçu le danger en s'acharnant autant sur la communauté juive.

La lecture historique de Berkovits témoigne ainsi d'une volonté d'éviction de Dieu lui-même. Cette dernière n'est pas toujours faite de manière consciente, elle n'en demeure pas moins réelle. Cette précision conduit l'auteur à émettre le constat paradoxal suivant : « Dieu est révélé au milieu de la dissimulation dans la souffrance de son peuple. Par moment, ses ennemis ressentent sa présence cachée plus vivement que ceux qui font partie de son peuple⁵⁷⁹. »

La prise de conscience d'un « Dieu caché » dans l'histoire peut donc être une réalité perçue sciemment ou inconsciemment même par les « adversaires » de Dieu et du peuple juif. Ceux qui s'emploient à l'éradication de ce dernier sont, sans le savoir « inconsciemment conscients » qu'en dépit de leur pouvoir, une autre réalité est à l'œuvre. Dès lors, ils se sentent menacés, ce qui risque d'augmenter leur détermination et cruauté. Ainsi, ceux qui, inconsciemment, se révoltent contre Dieu s'en prennent délibérément à son peuple.

De plus, la perspective historique de l'auteur met en place un constat étonnant : celui qui prend le plus conscience de la direction divine de l'histoire n'est pas le peuple avec qui Dieu a fait alliance, qui est malmené et menacé physiquement, mais celui qui menace Dieu et maltraite son peuple. Ce sont les ennemis qui ressentent ce que le peuple de Dieu ne perçoit pas. Celui qui brutalise par son pouvoir impitoyable et qui n'a rien à craindre, vu l'envergure de sa force, se sent menacé devant un peuple sans force et totalement à sa merci. L'agresseur « tout-puissant » est saisi de peur. Il se

but through the destruction of Israel it was meant to finalize the defeat of that mysterious spiritual force against which the rebellion was directed. The Nazis were quite correct in believing that if they did not succeed in the elimination of the "Jewish influence" upon world history, they would also fail in their plans for world conquest. No matter what they said in their official propaganda, they sensed the mysterious nature of that influence, the presence of a hiding God in history. » Berkovits, *With God...*, op. cit., p. 83.
⁵⁷⁹ « God is revealed in the midst of the hiddenness in the suffering of his people. At times, his enemies sense his hidden presence more actually than those who are of his people. » BERKOVITS, *Faith...*, op. cit., p. 118.

sent vacillant et, lui qui écrase sans aucune résistance, ne subsistera pas. En définitive, celui qui est martyrisé et dont la survie est en péril, par l'élaboration d'un plan global d'extermination, est précisément celui qui survivra malgré tout, Dieu étant dissimulé au sein de la souffrance de son peuple.

L'auteur poursuit ses réflexions sur l'histoire en précisant que cette dernière met « deux histoires » en présence l'une de l'autre. En effet, suivant Berkovits : « Il y a réellement deux histoires : une histoire du pouvoir et une histoire de la foi⁵⁸⁰. » Il précise :

[U]ne, [est] celle des nations et l'autre, celle d'Israël. L'histoire des nations est explicite. C'est une histoire naturaliste, explicable sous les termes de pouvoir et d'économie. C'est exactement dans ces conditions que l'histoire d'Israël demeure un secret scellé [...] Seule l'histoire d'Israël n'est pas explicite ; elle témoigne d'une dimension surnaturelle qui s'immisce dans l'histoire⁵⁸¹.

Ces deux histoires paraissent fonctionner sous des registres contrastés. La première est régie par le pouvoir. Elle renvoie à l'histoire classique des nations, facile à comprendre faisant intervenir les éléments comme la puissance militaire ou économique. L'histoire du pouvoir et de la force s'explique avec une certaine « logique naturelle ». À l'opposé, il y a une autre histoire, celle du peuple juif, marquée par la foi. Comparativement à la première, l'histoire de la foi ne s'appréhende pas bien « naturellement ». Elle semble dévoiler une réalité « surnaturelle » et mystérieuse en regard de la première.

Pour le professeur du HTS, il n'y aurait aucun problème si tout s'arrêtait là. Mais il n'en est pas ainsi pour l'auteur qui précise un nouvel élément de sa lecture historique. Ces deux histoires que tout oppose sont amenées à se côtoyer et à se mêler dans le même cadre spatio-temporel. Berkovits explique :

⁵⁸⁰ « There are really two histories: power history and faith history. » BERKOVITS, *Major Themes...*, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁸¹ « [...] one, that of the nations and the other, that of Israel. The history of the nations is self-explanatory. It is naturalistic history, explainable in terms of power and economics. It is exactly on those terms that the history of Israel remains a sealed secret [...] The history of Israel alone is not self-explanatory; it testifies to a supra-natural dimension jutting into history. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 111.

Maintenant, si les deux avaient pu être soigneusement divisées et séparées l'une de l'autre, les choses auraient pu très bien se passer. Il n'y aurait eu ni antisémitisme, ni pogroms, ni ghettos, ni crématoires. Mais inévitablement, les deux histoires se déroulent dans la même dimension temporelle [...] ; ensemble, elles forment l'histoire du genre humain. Par nécessité, les deux histoires s'interpénètrent⁵⁸².

La vision historique de Berkovits se dessine comme habitée par une importante tension suscitée par ces deux histoires aux priorités inconciliables et se retrouvant côte à côte. Cette tension s'avère la source de maux terribles dont les ghettos et crématoires font partie. Nous comprenons que ces deux histoires ont chacune leurs objectifs, leurs valeurs et perspectives. L'une est « naturelle », marquée par les notions de puissance, de conquête, de domination. L'autre histoire est surnaturelle, elle induit l'idée d'un Dieu qui ne s'impose pas par la force ni de façon manifeste. Elle témoigne d'un Dieu qui s'est constitué un peuple fragile avec lequel il souffre⁵⁸³.

Autant dire que tout sépare ces deux histoires. Ce qui caractérise la seconde n'est pas sans provoquer l'étonnement, l'incompréhension, voire la fureur de la première. À l'inverse, ce qui distingue la première semble ne laisser aucune place à la seconde. Par ailleurs, si tout dans notre histoire générale ne se règle pas par la mise en avant de la force, alors il existe un réel péril pour la première. Ces deux histoires ne peuvent se dissocier l'une de l'autre, elles forment ensemble l'histoire humaine.

Du reste, la lecture historique de Berkovits témoigne d'un bouleversement majeur récent. En utilisant ses catégories interprétatives, nous pouvons dire que la seconde histoire a vécu un événement déterminant avec la création de l'État d'Israël et le retour d'une partie de la communauté juive sur la terre de leurs aïeux⁵⁸⁴. Combattue par son opposé, la réalité de l'histoire de la foi a surgi dans l'histoire contemporaine au moment où on cherchait à l'anéantir. Comment expliquer une telle survie pour le peuple juif à une époque aussi critique ? Pour l'auteur, la réponse ne fait aucun doute.

⁵⁸² « Now, if the two could have been neatly divided and separated from each other, things might have worked out quite nicely. There would not have been either anti-Semitism or pogroms, either ghettos or crematoria. But unavoidably, both histories take place in the same time dimension [...] ; together they form the history of mankind. Of necessity, the two histories interpenetrate. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁸³ Le thème de la souffrance divine se discerne déjà avec la citation récemment évoquée et précisant que « Dieu est révélé [...] dans la souffrance de son peuple ». Voir ci-dessus, p. 157. Cet extrait est issu de BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 118. Nous en reparlerons plus loin dans notre enquête.

⁵⁸⁴ Ce point soulève une remarque importante. Puisque les deux histoires doivent se partager le même espace-temps, existe-t-il, avec l'avènement de l'État d'Israël au cours du 20^e siècle, un passage éventuel de l'histoire de la foi à celle des nations ? Si oui, quelles en seraient les modalités et conséquences ? Dieu serait-il sorti de sa dissimulation, avec la création de l'État d'Israël en 1948 ? La question reste posée et nous tenterons d'y répondre plus loin dans la recherche. Voir *infra*, p. 185.

Tout est parfaitement irrégulier dans cette seconde histoire. La survivance de ce peuple en cette période historique ne peut être que le signe visible, dans l'histoire humaine générale, d'une présence divine cachée qui n'a pas dit « son dernier mot », en dépit de toutes les apparences.

De plus, l'histoire n'est pas la résultante de hasards, mais possède un sens pour Berkovits. Commentant un passage de Zacharie 14, 9⁵⁸⁵, il s'exprime sur le sens de l'histoire en ces termes : « Il y a une part de responsabilité humaine en faisant l'Éternel Roi sur toute la terre, en plaçant toute vie sous sa souveraineté. La quête de cet objectif constitue le sens de l'histoire⁵⁸⁶. »

Il ne s'agit pas de chercher un sens à l'histoire qui nous conduirait en dehors d'elle. De même, il n'est pas question de soumettre par la force toute vie sous la souveraineté de Dieu. Inversement, le sens de l'histoire pour l'auteur se définit comme la poursuite d'un but précis : établir la royauté de Dieu sur toute la terre. Cette aspiration implique, à ses yeux, la responsabilité humaine d'œuvrer à la mise en place de cette autorité royale :

Le but de l'histoire humaine ne sera peut-être jamais atteint, l'unité du genre humain ne deviendra peut-être jamais une réalité complète, et le jour où « l'Éternel sera Roi sur toute la terre » pourrait encore nécessiter un acte final de grâce et d'amour divins ; mais la responsabilité de l'homme ne cesse jamais, car sa possibilité d'amener le but plus près de sa réalisation n'est jamais perdue⁵⁸⁷.

Même si l'accomplissement d'une telle finalité engendre une intervention particulière de Dieu, l'humanité a toujours sa part à effectuer. Elle ne pourra jamais se dérober derrière la seule action divine pour fuir son rôle, justifiant ainsi les termes d'« histoire humaine ».

⁵⁸⁵ « Alors le Seigneur se montrera le roi de toute la terre. En ce jour-là, le Seigneur sera unique et son nom unique. » *Bible, TOB*.

⁵⁸⁶ « There is a share of human responsibility in making the Eternal King over all the earth by placing all life under his sovereignty. The striving for this goal is the meaning of history. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁸⁷ « The goal of human history may never be achieved, the unity of mankind may never become a complete reality, and the day on which "the Eternal shall be King over all the earth" may yet require a culminating act of divine grace and love; but man's own responsibility never ceases, for his opportunity to bring the goal closer to realization is never lost. » *Ibid.*, p. 156-157.

Enfin, la perspective de l'auteur en regard de l'histoire ouvre sur une question cruciale posée par l'auteur : pourquoi Dieu a-t-il ainsi agencé l'histoire⁵⁸⁸ ? Il y répond essentiellement par un encouragement adressé à l'ensemble de la communauté juive. Il l'exhorte à ne pas désespérer. En effet, même s'il n'existait pas de réponse à la question précitée, il ne faut pas pour autant rejeter la vérité d'un « Dieu caché » dans l'histoire. Quelles que soient les incompréhensions et contradictions historiques, l'histoire « n'est pas vide de Dieu » pour autant⁵⁸⁹. La surprenante survie du peuple juif à un moment historique aussi particulier, puisqu'étant la cible d'une extermination sans précédent, demeure un indice qui ne peut être méprisé.

En conséquence, par sa lecture historique Berkovits exhorte ses coreligionnaires qui seraient tentés de douter de Dieu, ou rejettent leur tradition et leurs lois, pensant même qu'elles seraient une cause éventuelle aux nombreuses persécutions subies. L'auteur les invite à fixer le regard en direction de l'histoire. Pour lui, la survie incompréhensible du peuple juif manifeste la révélation d'un Dieu qui, bien que caché, dévoile quelque chose de sa présence discrète et du lien qu'il entretient avec l'histoire, point sur lequel nous aimerions nous focaliser dans ce qui suit.

3.2 Souveraineté de Dieu sur l'histoire

Pour Berkovits, il ne fait aucun doute que l'histoire demeure entièrement sous le contrôle souverain de Dieu. Il peut choisir d'y intervenir de façon directe ou indirecte quand il le juge nécessaire. Ce fait constitue, à ses yeux, une puissante garantie contre la destruction intégrale de notre monde qui n'aura jamais lieu⁵⁹⁰. L'auteur justifie ses propos en évoquant la réalité du miracle.

Il relève une certaine manière d'agir de Dieu, qui privilégie l'approche indirecte pour ne créer aucune pression qui influencerait l'être humain⁵⁹¹. Cette démarche laisse la liberté humaine intacte. L'homme peut choisir de reconnaître Dieu dans ses interventions ou simplement lui refuser toute forme de reconnaissance. Toutefois, lorsque

⁵⁸⁸ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 112-113.

⁵⁹⁰ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 83-84.

⁵⁹¹ Dans l'optique de l'auteur, c'est ce que Dieu fait par le moyen des lois naturelles qu'il a instituées. Voir *ibid.*, p. 151.

le devenir de la création et de l'humanité sont en jeu, Dieu peut intervenir de façon immédiate. C'est ce que Berkovits nomme le « miracle » :

Le miracle pourrait être une des manières pour Dieu de sauvegarder l'issue ultime prévue. Tout comme l'acte humain est une manifestation de la responsabilité humaine assumée dans la liberté, pareillement – bien qu'à un niveau incomparablement plus élevé – le miracle est une expression de la liberté divine au service de la responsabilité divine⁵⁹².

Nous comprenons que le miracle ne soit pas une réalité fréquente pour Berkovits. Il s'agit d'une manière d'agir de Dieu qui souhaite sauvegarder son objectif pour la création. Nous voyons l'auteur procéder à une comparaison entre l'acte humain et le miracle divin ainsi qu'entre les libertés et responsabilités humaines et divines. Tout comme Dieu appelle l'homme à la responsabilité en tant qu'être libre par la mise en pratique d'actes précis, Dieu accomplit ce qu'il commande à l'homme, en opérant des miracles -précis- dans le monde qu'il a créé quand cela se révèle impératif. Le miracle apparaît comme l'expression de la liberté de Dieu qui témoigne aussi de sa responsabilité à l'égard de sa création.

Nous remarquons que chez Berkovits Dieu engage sa liberté et sa responsabilité dans l'histoire humaine et y reste attentif. Dieu a pris un « risque calculé » en créant l'homme libre et responsable : il ne permettra cependant pas que ce dernier outre-passe ses propres limites. Là intervient la liberté divine qui peut agir de façon directe et exceptionnelle sous la forme d'un miracle. Les implications apparaissent :

Bien entendu, ceci signifie que les miracles ne sont pas la manière idéale d'influencer les destinées des hommes. [...] le miracle est un palliatif dans l'histoire. Non seulement l'histoire est au point mort dans le miracle, mais le miracle est le signe d'une détérioration sérieuse dans l'histoire. La nécessité du miracle découle de la mesure de liberté qui est inhérente à la création⁵⁹³.

Le miracle « expression de la liberté divine au service de sa responsabilité⁵⁹⁴ » est vu comme une intervention historique de Dieu dans notre monde et se veut une

⁵⁹² « The miracle may be one of God's ways to safeguard the intended ultimate outcome. As the human deed is a manifestation of human responsibility met in freedom, similarly –although on an incomparable higher level- the miracle is an expression of divine freedom in the service of divine responsibility. » Berkovits, *God, Man...*, op. cit., p. 151.

⁵⁹³ « This, of course, means that miracles are not the ideal way of influencing the destinies of men. [...] the miracle is a stopgap in history. Not only is history at a standstill in the miracle, but the miracle is a sign of a serious breakdown in history. The need for the miracle stems from the measure of freedom that is inherent in creation. » *Ibid.*, p. 152.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 151.

solution toujours passagère. Elle ne représente pas la manière générale d'agir de Dieu pour diriger l'histoire. La citation laisse entrevoir une forme de progression d'un projet divin caché dans l'histoire, qui par le miracle, connaîtrait un arrêt. De plus, l'auteur associe la nécessité du miracle au degré de liberté intrinsèque à la création. En faisant la relation avec ce qui a été énoncé au sujet de l'explication du mal tel que les catastrophes naturelles, Berkovits évoquait la liberté inhérente accordée par Dieu à la matière⁵⁹⁵. Nous reconnaissons que la liberté d'un électron est réelle et différente en degré de celle de l'homme qui a déjà été mise en lumière et dont les actes peuvent entraîner le chaos universel.

Ainsi, le miracle accentue la maîtrise de Dieu sur sa création, sa direction suprême de l'histoire. Il peut choisir d'y entrer en scène quand il le juge indispensable, évitant que l'univers ne soit réduit à néant.

Par ailleurs, la souveraineté de Dieu n'évacue jamais la responsabilité humaine commune. Toute l'humanité conserve sa part active dans la réalisation du but de l'histoire que nous avons évoqué. Berkovits rappelait que même si l'objectif de l'histoire humaine n'est pas atteint, la responsabilité humaine ne cesse pas et la poursuite de cette finalité demeure pleine de signification⁵⁹⁶. La réalité du miracle ne peut constituer un prétexte qui justifierait le refus de la prise au sérieux de la responsabilité humaine.

De plus, même si Dieu demeure souverain, personne ne vit seul au sein de cette histoire qu'Il contrôle et qu'Il veut mener vers son accomplissement. Nous restons tous reliés les uns aux autres, quel que soit notre avis sur ce point. Ce qui est vrai pour Israël, dont il nous a été dit que l'histoire s'exerce dans le même cadre spatio-temporel que celui de toutes les nations avec les implications vues, l'est tout autant au niveau individuel. Par conséquent, la souveraineté divine n'évacuant pas la responsabilité humaine, rappelle également l'interdépendance de l'humanité créée par ce Dieu. L'auteur explique :

⁵⁹⁵ Nous renvoyons au point 1.5.

⁵⁹⁶ BERKOVITS, *God, Man..., op. cit.*, p. 156-157.

Personne ne vit dans un « splendide isolement » ; tous ont des voisins, et, quoi que l'on fasse ou que l'on ne fasse pas, cela en affectera d'autres et, d'une certaine manière, les affectera tous. Ces faits soulignent la responsabilité commune à la race des hommes. En raison de l'interdépendance de toute vie, le juste, aussi, souffre des conséquences des actes perpétrés par le méchant ; [...] Que nous soyons tous reliés les uns aux autres depuis le commencement est le signe que nous devrions tous nous rejoindre les uns les autres à la fin. La rédemption universelle est la responsabilité commune de tous⁵⁹⁷.

Tout comme Israël est placé au milieu des nations afin de poursuivre l'objectif divin, il en va de même pour chaque être humain à l'égard de son vis-à-vis. Berkovits parle d'une responsabilité humaine commune dans le dessein de Dieu. La voie que suivra l'auteur dans son argumentation devant la Shoah se laisse déjà discerner. La création accomplie par Dieu introduit, selon lui, l'idée d'interdépendance, dans laquelle la souffrance devient une potentialité se répercutant sur tous. Par ailleurs, cette interrelation ouvre également la voie à une autre réalité décisive, celle de la « rédemption universelle ». L'auteur estime que le judaïsme a de précieux éléments à offrir à notre humanité, notamment la prise en compte de la liberté et de la responsabilité individuelles dont les implications peuvent transformer le monde et l'histoire. L'autorité divine s'exerce non pas contre, mais dans le cadre de l'interdépendance liée à notre condition humaine.

Pour Berkovits, la souveraineté divine constituant une puissante garantie contre le pessimisme d'une destruction totale de notre création, représente aussi une source d'espérance. Le Dieu souverain est celui qui œuvre à son projet de rédemption universelle dans laquelle il nous veut tous participants. Berkovits parle de réconciliation et d'harmonie au sein de l'humanité :

La réconciliation, cependant, signifie la conscience et le soin de l'« autre ». Ceci nous ramène à notre point de départ : l'obligation de prendre soin que nous avons trouvée dans l'imitation de Dieu ; [...] L'harmonie du genre humain est le résultat final dans l'histoire d'un développement qui s'amorce avec la *mitzvah* [commandement] individuelle [...] ⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ « No one lives in "splendid isolation"; all have neighbors, and whatever one does, or leaves undone, affects others and, in some measure, all. These facts point to the common responsibility of the race of men. Because of the interdependence of all life, the righteous, too, suffer from the consequences of the deeds of the wicked; [...] That we are tied to each other from the beginning is the sign that we should join each other in the end. Universal redemption is the common responsibility of all. » *Ibid.*, p. 156.

⁵⁹⁸ « Reconciliation, however, means awareness of and care for the "other." This brings us back to our starting point: The obligation to care we found in the imitation of God; [...] The harmony of mankind is the end-result in history of a development which starts with the individual *mitzvah* [...] » *Ibid.*, p. 142.

Ce monde est appelé à connaître une telle harmonie qui se présente comme l'aboutissement d'un cheminement éthique précis. Dieu parfaitement souverain pourrait l'imposer à sa création. Il choisit de ne pas le faire par la force. Il opte pour la voie s'amorçant par la simple application, apparemment insignifiante, d'un commandement de la Loi. L'application de l'observance religieuse chez l'individu produit des conséquences historiques surprenantes, œuvrant à l'harmonisation de toute l'humanité, comme nous l'avons évoqué.

Une telle pacification se veut progressive et deviendra une réalité historique lorsque toutes les nations choisiront d'obéir librement à la volonté divine exprimée dans la Torah. Or, pour rendre ce projet divin réalisable, ces sociétés ont besoin d'un exemple observable : il s'agit du peuple juif revenu en partie sur la terre de ses ancêtres pour former le nouvel État d'Israël⁵⁹⁹.

La souveraineté divine perçue par Berkovits s'exercera par un peuple précis qu'il nomme de façon variable « nation sainte », « peuple choisi », « peuple de Dieu » ou « *am olam*⁶⁰⁰ », « peuple éternel » :

Qu'il nous suffise de reconnaître qu'un « peuple de Dieu » est une exigence pratique pour l'insertion du dessein divin dans l'histoire de l'homme – pour l'accomplissement de la destinée de l'homme sur terre comme prévue par la volonté révélée du Créateur⁶⁰¹.

Berkovits parle du peuple de Dieu en termes « d'exigence pratique ». En suivant la pensée de l'auteur, nous pouvons affirmer que ce n'est pas uniquement le peuple juif qui a besoin de Dieu, mais l'inverse également. Dieu a besoin de son peuple pour concrétiser son projet de rédemption. Dès lors, Dieu se sert d'une nation précise pour faire advenir sa volonté dans l'histoire, manifestant ainsi sa maîtrise sur cette dernière.

Comment une telle souveraineté divine peut-elle s'exercer par l'intermédiaire d'un peuple dont il nous a été dit qu'il était sans force et souvent persécuté ? Comment

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 142-143.

⁶⁰⁰ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 264. Concernant la notion de « peuple élu », nous proposons la lecture suivante : SILBERMAN, L. H., « Chosen People », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 4, 2007, p. 669-672.

⁶⁰¹ « Let it suffice for us to recognize that a "people of God" is a practical requirement for the penetration of the divine purpose into the history of man- for the fulfillment of man's destiny on earth as intended by the revealed will of the Creator. » *Ibid.*, p. 144.

l'harmonisation finale de l'humanité peut-elle s'amorcer par l'application d'un commandement ?

Dans ce peuple se trouvent des personnes réconciliées en elles-mêmes et qui appliquent librement la volonté de Dieu. Leur pouvoir d'action est limité en comparaison de l'ensemble du monde. Toutefois, si ces individus parviennent à constituer une nation libre au sein des peuples, le plan divin peut passer de la sphère personnelle à la sphère sociétale et plus largement à celle nationale pour exercer un impact historique réel sur toutes les nations. Ce qui vaut pour l'interdépendance dans les relations humaines équivaut à l'échelle mondiale pour les nations.

Le « peuple choisi » est placé, comme il a été dit plus haut, dans un contexte historique où rien ne se fait de manière isolée. Le projet de Dieu peut se poursuivre, lentement, mais très certainement, « en dépit de » ou plutôt « grâce à » sa dissimulation. Dérobé dans notre histoire, bien que présent, Dieu la dirige de façon réelle. Cette direction est simultanément visible et discrète, laissant chacun libre d'y reconnaître ou non la souveraineté d'un Dieu qui tisse son dessein dans l'histoire.

Par ailleurs, pour qu'une telle nation puisse voir le jour, elle doit avoir vécu une révélation d'envergure nationale l'invitant à une réconciliation intérieure qui l'unifie. C'est ce que l'auteur déclare :

À moins que la volonté de Dieu ne soit dirigée vers le peuple en tant que tel, le dualisme entre l'obligation individuelle et l'intérêt national demeure irrésolu. [...] Soumettre la structure entière de la vie d'un peuple à la volonté divine est une obligation nationale seulement si la volonté de Dieu a été révélée au peuple dans son entièreté. Ce n'est que parce que Dieu s'est lui-même adressé au peuple que l'accomplissement de sa volonté est une responsabilité nationale pour Israël⁶⁰².

Rappelant la pacification du dualisme que l'être humain est appelé à vivre en appliquant la Torah, nous retrouvons similairement le « peuple choisi » appelé à vivre une réconciliation interne, à l'échelle nationale. L'auteur distingue l'obligation personnelle d'une part, et l'intérêt national de l'autre. Chacun doit faire face à des exigences qui ne coïncident pas avec les priorités d'une nation. Mais comment une nation entière

⁶⁰² « Unless the will of God is directed to the people as such, the dualism between individual obligation and national interest remains unresolved. [...] To submit the entire structure of a people's life to the will of God is a national obligation only if the will of God has been revealed to the people as a whole. Only because God addressed himself to the people is the fulfillment of his will a national responsibility for Israel. » BERKOVITS, *God, Man...*, op. cit., p. 144.

peut-elle se soumettre volontairement à Dieu ? Impossible, à moins que cela ne relève de sa responsabilité en tant que peuple ayant lui-même vécu une révélation. Ce dernier ayant connu une telle expérience devient responsable de subordonner toute sa dimension nationale à la volonté révélée de Dieu.

Nous avons vu que la révélation divine vécue par les prophètes d'Israël avait souligné combien la liberté humaine restait intacte et ouvrait sur la responsabilité. Semblablement, mais à une autre échelle, le « peuple choisi » reste aussi un peuple libre et responsable devant Dieu qui s'est révélé à lui⁶⁰³. Nous retrouvons ici l'alliance, dont il avait été dit qu'elle était la forme de rencontre la plus soutenue, contractée avec le peuple au Sinaï et demeurant actuelle pour toutes les générations. Cette actualisation de l'alliance, par delà sa réalisation historique, se fait par l'acte de foi que chacun est exhorté à vivre. Ainsi, l'alliance restant en vigueur, le peuple constitué aujourd'hui est rendu responsable d'accomplir la volonté de Dieu à l'échelle nationale.

Par conséquent, la souveraineté de Dieu sur l'histoire passe par un peuple au destin sui generis manifestant le plan divin dans cette dernière où Dieu se tient caché. Pour l'auteur, la réalité de l'État d'Israël s'avère unique. Ce dernier apparaît comme une nation parmi les autres, analogue et pourtant singulière. Il semble que le projet divin pour toute l'humanité soit inscrit concrètement dans l'histoire au travers de ce peuple, plusieurs fois voué à la disparition et revenu à chaque fois à l'existence. La création de cet État en 1948 manifeste de façon plus apparente, la présence du « Dieu caché » et sa maîtrise sur l'histoire. Mais dès lors, comment comprendre les nombreux exils ayant jalonné l'histoire de la communauté juive ? N'est-ce pas l'antithèse de la souveraineté divine mise en évidence par le professeur du HTS ?

⁶⁰³ Berkovits souhaite éviter les malentendus au sujet de la notion de « peuple choisi », et précise que c'est uniquement le choix de Dieu qui constitue Israël. Selon lui, Dieu n'a jamais choisi les Juifs, mais tous ceux qui ont été choisis par Lui formeront le peuple juif. *Ibid.*, p. 144.

3.3 L'Exil de Dieu dans l'histoire source de tous les exils d'Israël

Nous avons aperçu que la vision historique de l'auteur oppose deux histoires au sein d'un même cadre spatio-temporel, engendrant d'inévitables tensions aux répercussions souvent dramatiques pour le peuple vivant selon l'histoire « de la foi ». C'est généralement là qu'il faudra situer l'argumentation sur l'exil dont le penseur nous livre les contours⁶⁰⁴.

Tout d'abord, il souligne que l'exil peut avoir une fonction constructive. Il évoque l'appel de Dieu adressé à Abraham. Celui-ci est invité à s'exiler de sa patrie tout en recevant les promesses divines :

Non seulement cet exil n'avait pas anéanti la souveraineté du peuple juif, mais au contraire, c'est au travers de l'exil qu'Abraham est devenu le père d'Israël et c'est en exil que les enfants de Jacob sont devenus le peuple d'Israël, les enfants de l'Israël de l'histoire. C'est en Égypte qu'ils furent pour la première fois considérés comme un peuple [...]⁶⁰⁵.

Tout n'est pas inéluctablement négatif avec l'exil. Berkovits veut lui reconnaître une fonction positive éprouvée par le patriarche Abraham et les enfants de Jacob à sa suite. Ces derniers deviendront un peuple alors qu'ils sont pourtant en exil au pays d'Égypte. De plus, dès le début de l'histoire du judaïsme il y a, pour Berkovits, une coïncidence des deux notions que sont l'exil (*galut*) et la rédemption (*g'ulah*)⁶⁰⁶. Il explique la correspondance des termes comme suit : « Être juif signifiait accepter l'un et attendre l'autre⁶⁰⁷. » L'identité juive, assumant l'appel divin, comprend l'acceptation de la possibilité de l'exil tout en ne restant pas dans cette seule perspective. L'espoir reste présent, car il s'agit d'attendre le salut promis.

⁶⁰⁴ Lorsque Berkovits parle d'exil, il considère les événements précis qui ont eu lieu sous les Empires assyrien, babylonien et romain.

⁶⁰⁵ « Not only did this exile not destroy the sovereignty of the Jewish people but, on the contrary, it was through exile that Abraham became the father of Israel and it was in exile that the children of Jacob became the people of Israel, the children of Israel of history. It happened in Egypt that they were for the first time referred to as a people [...]. » Propos de Berkovits issus de son ouvrage : *Crisis and Faith*, New York, Sanhedrin Press, 1976, cités dans l'anthologie : KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 486.

⁶⁰⁶ BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 10. Au sujet des termes « *galut* » (ou *galout*) et « *g'ulah* » (ou « *geoulah* ») : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 383-385, 395. Voir aussi LESLIE, D.D. *et al.*, « Redemption », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 17, 2007, p.151-155.

⁶⁰⁷ « To be a Jew meant to accept the one and to wait for the other. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 152.

Ensuite, les propos de l'auteur relatifs à l'exil nous présentent ce dernier comme un phénomène « naturel », ce qui offre une cohésion avec sa lecture de l'histoire⁶⁰⁸. Puisque l'histoire mondiale connaît les tensions entre celle de la force et de la foi, Berkovits reprend :

L'intensité de l'exil est la mesure de l'opposition du monde aux aspirations du peuple centré sur Dieu. C'est la version négative de l'universalisme juif. Israël est toujours aussi sans abri dans ce monde comme l'est le dessein de Dieu pour l'homme en exil dans l'histoire. L'exil d'Israël est l'une des manifestations de la *galut hashechina*, l'exil de la Présence divine hors des affaires des hommes⁶⁰⁹.

Israël apparaît comme un étranger au milieu d'un monde qui choisit librement le pouvoir au lieu de la volonté de Dieu révélée dans la Torah. Plus les nations s'opposent au peuple de Dieu, soucieux d'accomplir le dessein divin pour ce monde, plus l'intensité de l'exil sera grande. Ici encore nous notons, à la suite des déclarations de Berkovits, que l'opposition de ce monde aux prises avec Dieu se manifeste de façon directement proportionnée à son antagonisme à l'encontre du peuple de Dieu.

Le dessein divin universel pour l'humanité est contrecarré par la résistance des nations, et ne peut prendre forme dans l'histoire. Ce projet est placé en exil, au sein de l'histoire. Il en va de même pour la présence divine. Dieu est « exilé » des « affaires humaines ». Ce bannissement divin est perceptible notamment par l'exil qui frappe le peuple avec lequel Dieu a scellé une alliance. À la question : « Où Dieu se cache-t-il ? », il semble que Berkovits pointe ici en direction de l'histoire où Dieu serait relégué à l'exil.

L'auteur précise sa pensée sur l'exil en attestant qu'il en existe deux genres reliés entre eux. Le premier est désigné « exil cosmique » (ou « divin »), le second « exil national ». Le premier témoigne d'un état spirituel, le second d'une réalité historique, les deux restant indissociables. Étant donné que Dieu a créé ce monde avec une raison d'être précise, et qu'il demeure responsable et souverain sur ce dernier, tout tend à la réalisation de cet objectif. L'humanité poursuit, quant à elle, ses propres

⁶⁰⁸ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 145-146.

⁶⁰⁹ « The intensity of the exile is the measure of the world's opposition to the aspirations of the God-centered people. It is the negative version of Jewish universalism. Israel is always as homeless in this world as God's purpose for man is in exile in history. The exile of Israel is one of the manifestations of *galut hashechina*, the exile of the divine Presence from the affairs of men. » BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 146.

buts centrés sur autre « chose » que la volonté divine⁶¹⁰. Il survient une situation dans laquelle :

Cependant, puisque l'humanité a ses propres objectifs, [...] de telles pulsions humaines égocentriques renient le projet divin dans la création de l'homme. Par conséquent, le dessein même de Dieu se retrouve en Exil dans l'histoire du genre humain. Aussi longtemps que le plan divin demeure inachevé dans l'histoire, l'histoire du genre humain raconte le récit de – ce que la tradition juive appelle – la *Galut Ha'shkhina* [l'Exil de la présence divine], [...] Dieu Lui-même est, pour ainsi dire, un réfugié dans le monde des hommes. C'est cet exil qui précède et qui se situe à la racine de chaque exil national⁶¹¹.

Ce nouvel élément étoffe la réflexion de l'auteur. En effet, nous avons relevé que la dissimulation de Dieu dans notre histoire s'avérait nécessaire à plus d'un titre. Il apparaît que Dieu, dont un des attributs est de se soustraire à la vue de l'humanité, se retrouve relégué au sein d'un exil cosmique qui marque clairement le refus de l'humanité de vivre selon son projet. Le « Dieu caché » dont nous cherchons la trace dans l'œuvre de Berkovits se confirme ici profondément caché⁶¹².

De plus, la réalité de l'exil sous ses deux formes souligne, chez l'auteur, un rapprochement déjà discerné, entre Dieu et le peuple avec lequel il a scellé une alliance. Le destin de Dieu et celui du peuple juif sont inextricablement noués pour l'auteur, qui affirme :

La destinée même de Dieu dans l'histoire humaine est liée à notre propre destinée. Il a besoin de nous tout autant que nous avons besoin de Lui. Voici probablement la signification la plus profonde de l'idée d'être un « peuple choisi. » Dieu a associé Son sort parmi les hommes au nôtre, comme nous avons associé notre destinée à Lui sur cette terre⁶¹³.

Cette citation corrobore ce qui a été perçu plus haut, à savoir que Dieu et son peuple ont besoin l'un de l'autre. Leurs destinées sont liées entre elles. L'auteur décèle dans cette interdépendance le sens même de la notion de « peuple choisi ». Mais ce

⁶¹⁰ BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 11. Pour éviter la confusion avec l'ouvrage qui porte le même nom, précisons qu'il s'agit ici de propos issus de l'article datant de 1974 qui sera ultérieurement inclus à l'ouvrage suivant : BERKOVITS, E., *Crisis and Faith*, New York, Sanhedrin Press, 1976.

⁶¹¹ « Since, however, mankind has its own goals, [...] such egotistic human drives deny the Divine purpose in the creation of man. As a result God's own purpose finds itself in Exile in the history of mankind. As long as the Divine plan remains unrealized in history, the history of mankind tells the story of – what Jewish tradition calls- *Galut Ha'shkhina*, [...]. God himself is, as it were, a refugee in the world of men. It is this exile that is prior to and at the root of every national exile. » *Ibid.*, p. 11.

⁶¹² Berkovits enlève tout doute en précisant que Dieu ne mourra pas dans son exil. *Ibid.*, p. 16.

⁶¹³ « God's own destiny in human history is linked to our own destiny. He needs us no less than we need Him. This is probably the deepest meaning of the idea of being "a chosen people". God has joined His fortunes among men to our fortunes, as we have joined our destiny to Him on this earth. » *Ibid.*, p. 16.

lien affecte également Dieu en retour : « Durant l'exil d'Israël, Dieu est silencieux ; Dieu ne répond pas, il semble éloigné et à distance. [...] Son attribut de sainteté n'est pas activé, comme en repos, "endormi"⁶¹⁴. » L'exil cosmique induit l'exil national du peuple et ce dernier semble produire des effets jusqu'en Dieu lui-même. Quelque chose de son Être se montre affecté par cette situation, au point que certains attributs paraissent en repos.

L'auteur poursuit sa description de l'exil et constate que ce dernier peut aussi être synonyme de défis et de responsabilité. Selon lui, la dévastation de Jérusalem en 70 EC et l'expatriation qui l'a suivie ne représentent pas une correction divine ni une conséquence liée aux péchés du peuple, mais plutôt l'expression d'un choix libre et héroïque de ce dernier devant une puissance meurtrière⁶¹⁵. Cette décision a généré un exil très long et parsemé de souffrances. Cependant, il a aussi contribué à la préservation et à la survie du peuple juif⁶¹⁶. Berkovits met à jour, ici encore, des dimensions constructives dans l'événement tragique constitué par cet « *hurban*⁶¹⁷ » « anéantissement ».

En outre, cet exil aux conséquences souvent dramatiques n'anéantit pas irrémédiablement l'espérance. L'auteur rappelant que « l'exil divin » est simultanément une source d'espoir, puisqu'il demeure toujours « réversible », explique : « L'Exil de la Présence divine dans l'histoire constitue une progression continue en direction de la Rédemption⁶¹⁸. » Berkovits reste confiant au sujet de la souveraineté de Dieu même

⁶¹⁴ « During Israel's exile God is silent; God does not respond, He is as if removed and apart. [...] His attribute of holiness is not activated, as if it were at rest, "asleep". » Berkovits, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 205.

⁶¹⁵ BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 12. Il est intéressant de souligner la lecture effectuée par Berkovits au sujet de l'anéantissement (*hurban*) vécu par Israël. Il s'éloigne de la lecture qu'il juge simpliste de ses pères et collègues orthodoxes qui rattachent le drame à la conséquence de fautes impliquant la correction divine. Au contraire, l'auteur y discerne la résultante d'un choix héroïque de la nation devant la puissance romaine. Cette prise de distance à l'égard d'une lecture jugée trop réductrice et moralisante revient souvent chez l'auteur.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 11-12. Le judaïsme, contraint par la force à se retrouver en exil, va aussi trouver le moyen de survivre dans ce contexte hostile, notamment par la mise par écrit de la loi orale, ce qui lui permettra de se perpétuer malgré les situations extrêmes.

⁶¹⁷ Le mot : « *hurban* » signifiant « destruction, anéantissement », est un terme traditionnellement utilisé pour désigner la destruction des Temples de Jérusalem, ainsi que des tragédies nationales. Cette terminologie sera empruntée par les milieux proches de la tradition qui choisiront ce vocable pour inscrire la Shoah dans la continuité des deux premières destructions (les deux Temples), et pour refuser toute unicité à la tragédie. Cette dernière n'étant pas vue comme unique en nature, mais en intensité. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 211, voir aussi KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 5.

⁶¹⁸ « The Exile of the Divine Presence in history is a continuous progression toward Redemption. » Berkovits, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 13.

placé en exil cosmique. L'espérance ne s'éteint jamais, car Dieu même confiné loin des affaires des hommes ne cesse de prolonger son plan de rédemption.

À ce stade, nous relevons une note saillante chez l'auteur. Bien qu'il soit issu de la tradition orthodoxe, nous percevons chez lui un malaise à admettre que les maux subis par le peuple juif au cours de son histoire sont directement rattachés à des fautes commises. Il reconnaît la potentialité d'un jugement divin contre le peuple, mais, de toute évidence, il souhaite garder un équilibre sur ce point⁶¹⁹. La confession des péchés possède une réelle place, mais tout malheur rencontré ne peut être compris dans le cadre d'une justification réductrice liée aux péchés du peuple⁶²⁰.

Enfin, les considérations de l'auteur évoquent un point culminant de l'exil, connu lors de la Shoah. Si cette dernière met en évidence une particularité, il faut la chercher dans son « *hurban*⁶²¹ », sa qualité d'anéantissement. Le peuple déjà en exil depuis deux millénaires, a vécu une tentative d'annihilation supplémentaire⁶²².

Dans un tel contexte d'annihilation, toute espérance de rédemption semblait vaine. Dieu, tout en se cachant dans l'histoire, a suscité de manière inattendue le rétablissement de l'État d'Israël. Devant l'intensité de la volonté d'anéantissement, Berkovits précise que Dieu n'avait pas d'autre choix que de susciter le rétablissement de son peuple, entreprenant ainsi l'inverse du *Galut Hashechina*, l'exil de la Présence, à savoir le *G'ulah Hashekina*, la rédemption de la Présence. Le penseur y voit une sorte de « remède », une rédemption de type national à la hauteur de la destruction planifiée et vécue⁶²³. Ainsi, la distinction de deux exils, l'un national et l'autre cosmique, s'accompagne également de deux formes de rédemptions, l'une nationale et l'autre universelle⁶²⁴.

⁶¹⁹ BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 52-54.

⁶²⁰ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 94.

⁶²¹ Nous en dirons davantage lorsque nous placerons Dieu en vis-à-vis de la Shoah.

⁶²² BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 14.

⁶²³ *Ibid.*, p. 14-15. Dans cet article l'auteur réfléchit sur la Guerre du Yom Kippour et ses conséquences. Il identifie la source des tensions vécues entre l'État d'Israël et ses voisins dans le fait suivant : la providence divine n'ayant pas eu d'autre choix que de susciter le retour de son peuple pour répondre à sa survie devant la Shoah, ce retour s'est effectué à un moment où le projet divin de rédemption universelle ne lui était pas correspondant. *Ibid.*, p. 16.

⁶²⁴ BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 205.

La lecture historique de Berkovits et ses considérations sur la souveraineté divine associées à celles portant sur l'exil nous incite à observer ce qu'il énonce au sujet d'Israël.

3.4 Israël, témoin de Dieu dans l'histoire

L'auteur évoque le terme Israël comme ayant plusieurs sens possibles. Il peut désigner le patriarche Jacob, le peuple de l'Antiquité, la terre d'Israël, l'État né en 1948, ou encore la communauté juive. Ce sont principalement les deux derniers sens qui semblent revenir dans ses propos, puisque nous nous situons à un moment de l'histoire mondiale où ces derniers sont fortement liés⁶²⁵.

3.4.1 Israël, les nations et les leçons de l'histoire

Berkovits traitant d'Israël, le nomme tout d'abord « nation sainte ». Évoquant la mission historique de ce dernier, le penseur cite le passage d'Exode 19, 6⁶²⁶ qui précise qu'Israël est appelé à devenir une « nation sainte » impliquant l'idée d'un « royaume de prêtres »⁶²⁷. Sur ce dernier, l'auteur précise qu'il ne s'agit pas d'établir une forme de théocratie régentée par une « élite de prêtres ». Il s'explique :

Ce royaume de prêtres n'est pas une société dans laquelle une caste de prêtres gouverne une population de non-prêtres au nom d'un dieu quelconque. Une nation sainte est un royaume dans lequel tous sont prêtres. Mais là où tous sont prêtres, tous sont serviteurs – et Dieu seul règne. Un « royaume de prêtres et une nation sainte », ne constitue donc pas une théocratie, mais une république centrée sur Dieu⁶²⁸.

La lecture de l'histoire chez Berkovits s'accompagne d'une vision politique et sociale. Israël, en tant que nation sainte, est appelé à s'organiser de manière adéquate. Il précise sa pensée en mentionnant les termes de « république centrée sur Dieu ». Évitant l'idée d'un État gouverné par une élite de prêtres, Berkovits conçoit

⁶²⁵ BERKOVITS, E., « *Crisis and Faith* », *op. cit.*, p. 16.

⁶²⁶ Ex 19, 6 : « et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. Telles sont les paroles que tu diras aux fils d'Israël. » *Bible, TOB*.

⁶²⁷ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 140.

⁶²⁸ « This kingdom of priests is not a society in which a priestly caste rules over an unpriestly populace in the name of some god. A holy nation is a realm in which all are priests. But where all are priests, all are servants –and God alone rules. A "kingdom of priests and a holy nation" is thus not a theocracy, but a God-centered republic. » *Ibid.*, p. 140-141.

l'idée d'une république où Dieu serait l'autorité suprême (un « président ») et chaque citoyen serait à son service, soumis à son pouvoir en qualité de prêtre. Israël en tant que nation sainte présuppose ces éléments.

Ensuite, Israël placé parmi les nations est paradoxalement dit « mis à part⁶²⁹ ». Dans son commentaire sur le passage de Lévitique 20, 22-24⁶³⁰, Berkovits souligne :

Israël est mis à part par les statuts et les ordonnances de Dieu qui seuls peuvent le conserver en santé morale et spirituelle. C'est avec un intérêt providentiel, qu' Y [Dieu] les a mis à part ; par le même intérêt, il leur a donné ses lois, car Y [Dieu] est leur *Elohim* [Dieu]⁶³¹.

Cette mise à part prend sa source dans la providence divine et ne constitue pas un éloignement de type spatial ou géographique. L'auteur précise que cette mise à part s'accomplit par le don de la loi et vise la santé morale et spirituelle d'une telle nation.

Aussi, pour Berkovits, ce peuple est perçu tel un peuple associé au Nom même de Dieu. Il rappelle que le « "grand nom" de Dieu, sa renommée dans l'histoire, est inséparable du nom d'Israël⁶³² ». Il poursuit en précisant que « dans l'histoire des nations, Israël représente la renommée divine. Dieu a créé Israël pour lui-même, afin de se faire un nom ; d'une certaine manière, Israël est "un nom de Dieu"⁶³³ ».

Les nations, suivant chacune leurs propres routes inspirées par la recherche du pouvoir et l'exercice de la force, ne connaissent pas vraiment Dieu. Mais Dieu reste soucieux de chacune d'elles et de ce monde. S'étant liés au sort de son peuple, le nom de Dieu et sa réputation sont portés par Israël devant les nations. La vocation d'Israël se voit fortement soulignée dans cette perspective de l'auteur.

⁶²⁹ Cette « mise à part » n'est pas synonyme d'isolement à l'égard des autres nations.

⁶³⁰ Lv 20, 22-24 : « Gardez toutes mes lois et toutes mes coutumes, et mettez-les en pratique, afin qu'il ne vous vomisse pas, ce pays où je vais vous faire entrer pour vous y installer. Ne suivez pas les lois de la nation que je vais chasser devant vous ; c'est parce qu'ils ont pratiqué tout cela que je les ai pris en dégoût et que je vous ai dit : "C'est vous qui posséderez leur sol, et c'est moi qui vous le donne en possession, pays ruisselant de lait et de miel !" C'est moi, le Seigneur, votre Dieu, qui vous ai séparé des peuples. » *Bible, TOB*.

⁶³¹ « Israel is set apart by the statutes and the ordinances of God that alone can preserve it in moral and spiritual health. Out of providential concern Y set them apart; out of the same concern he gave them his laws, for Y is their *Elohim*. » BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 42. Dans cette citation, l'auteur remplace le tétragramme par la seule lettre "Y".

⁶³² « God's "great name" his renown in history, is inseparable from the name of Israel. » *Ibid.*, p. 118.

⁶³³ « [...] in the history of the nations Israel represents the divine reputation. God has made Israel unto himself for a name; in a sense, Israel is "a name of God". » *Ibid.*, p. 121.

De plus, Israël est encore prénommé « peuple éternel » (*am olam*), un peuple ayant survécu aux nombreuses persécutions et dont la vocation demeure celle du témoin divin dans l'histoire dans laquelle Dieu est dissimulé. Berkovits affirme :

Nous qui étions présents lorsque l'ère chrétienne a débuté, nous dont le martyr a vu la chrétienté subir sa pire banqueroute morale ; nous, dans le sang duquel l'ère chrétienne a trouvé sa fin – nous sommes ici, alors que cette ère nouvelle s'ouvre. Et nous serons ici lorsque cette nouvelle ère touchera à sa fin – nous, les *edim*, les témoins de Dieu, le *am olam* [peuple éternel], les témoins éternels de l'histoire⁶³⁴.

Convaincu d'assister à la fin de l'ère chrétienne dont le naufrage moral manifesté avec la Shoah est total, le penseur entrevoit une nouvelle période dans laquelle le peuple juif peut suivre le cours de sa vocation éternelle.

Enfin, l'auteur parle d'Israël en utilisant les termes de « peuple métaphysique⁶³⁵ ». Le sens de « métaphysique⁶³⁶ » semble souligner ici sa dimension surnaturelle. En qualité de peuple de cette nature, Israël prend part au destin de Dieu dans notre histoire et se voit investi d'une mission distinctive parmi les nations. Peuple métaphysique et éternel, le plan divin de rédemption universelle s'opère à travers lui qui a survécu aux pires atrocités et qui peut témoigner de l'état de notre humanité à ce moment de l'histoire.

Par ailleurs, chez Berkovits, l'élection divine d'Israël, manifestée par ces divers surnoms ne peut donner lieu à une lecture exclusiviste. Si Israël peut être qualifié de toutes ces manières, ce n'est jamais pour s'isoler ou pour insister sur une quelconque préférence divine. Le choix divin sans écarter ce peuple des autres, implique en outre

⁶³⁴ « We who were there when the Christian era began, we in whose martyrdom Christianity suffered its worst moral debacle; we, in whose blood the Christian era found its end -we are here as this new era opens. And we shall be here when this new era reaches it's close – we, the *edim*, God's own witnesses, the *am olam*, the eternal witnesses of history. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 49-50. Concernant le terme "*am olam*", D. Meyer rappelle que la Bible ne le mentionne pas, mais il trouverait son origine dans la pensée d'un rabbin et historien anversois, Shlomo Rottenberg. Et plus particulièrement dans une oeuvre publiée à la date incertaine de 1937 et intitulée "*Toldot Am Olam*". MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 264.

⁶³⁵ BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 16.

⁶³⁶ Sur le terme « métaphysique » et ses diverses significations, nous reprenons celles explicitées par J. Russ dont : la science de l'être en tant qu'être (Aristote) ; connaissance prétendant s'élever au-dessus de l'expérience (Kant) ; connaissance et saisie absolues, s'opérant par une intuition immédiate et directe, une coïncidence avec les choses (Bergson) ; recherche du sens de l'existence humaine (existentialisme). RUSS, J., *Dictionnaire de Philosophie. Les concepts. Les philosophes. 1850 citations.*, Paris, Larousse Bordas, 1996, p. 177-178. Voir aussi LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 4^e éd., Paris, Quadrige/PUF, Vol. 1, 1997, p. 611-622 et ENSKAT, R., « Metaphysics », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_14029 (site consulté le 14/08/2018).

des souffrances. L'élection dont parle Berkovits est « publique » et en relation avec tous les autres. Dans son commentaire du passage d'Isaïe 52, 9-10⁶³⁷, l'auteur complète ses propos par ces mots :

Ce qui est décrit dans cette grande prophétie de rédemption est bien sûr l'acte de Dieu dans l'histoire en tant que Rédempteur. [...] Le Rédempteur, pourtant, ne peut se limiter à traiter uniquement avec son peuple. Toutes les nations sont impliquées dans la rédemption d'Israël. C'est de leur sein que le peuple de Dieu doit être racheté. L'acte de la rédemption se déroule à la vue de toutes les nations⁶³⁸.

Le Dieu rédempteur intervient dans l'histoire. La délivrance de son peuple ne représente pas un acte divin séparé, mais s'inscrit au sein des nations hostiles à Dieu qui maltraitent son peuple. Tous les pays peuvent assister à cette intervention divine par laquelle Dieu prend la défense de son peuple, ce qui érige un témoignage pour le monde entier. La question suivante demeure : comment ce peuple doit-il se comporter en cas de violences extrêmes à son égard ?

L'auteur encourage ses contemporains à tirer des leçons de l'histoire. Israël, le « peuple choisi » a été la victime de sauvageries qui confondent l'entendement, lors de la Shoah. Des enseignements doivent en être dégagés pour l'avenir. Le penseur exhorte ses coreligionnaires à adopter une certaine attitude devant la férocité potentielle des nations envers le peuple juif.

Dans ses considérations, Berkovits invite à l'organisation d'une résistance physique, lorsque cela s'avère impérieux. L'auteur déplore la déroute de l'opposition de la communauté juive aux moments critiques de son histoire. Il attribue cet insuccès à ce qu'il nomme « la naïveté juive » sur la question de la violence. La collectivité juive n'a pas, selon lui, bien mesuré l'étendue possible de la cruauté humaine⁶³⁹. Il met aussi en lumière les « racines religieuses » de cette faillite. Il existe, selon lui, une tradition antimilitariste et non violente dans la foi juive, inspirée par certains textes bibliques et

⁶³⁷ Isaïe 52, 9-10 : « Explosez, poussez des acclamations toutes ensemble, dévastations de Jérusalem, car le Seigneur reconforte son peuple, il rachète Jérusalem. Le Seigneur met à nu, sous les yeux de toutes les nations, le bras déployant sa sainteté, et tous les confins de la terre verront le salut de notre Dieu. » *Bible, TOB*.

⁶³⁸ « What is described in this great prophecy of redemption is, of course, God's act in history as the Redeemer. [...] The Redeemer, however, cannot limit himself to dealing with his people alone. All nations are involved in Israel's redemption. It is out of their midst that God's people have to be redeemed. The act of redemption takes place in the sight of all the nations. » BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 162-163.

⁶³⁹ Cette remarque de Berkovits se rapproche de sa critique de la vision anthropologique occidentale jugée trop naïve. Voir *supra*, au point 2.1.1. À l'inverse de cette dernière anthropologie, l'auteur nous rappelait que la vision juive de l'être humain évitait un tel écueil.

développée dans les enseignements talmudiques⁶⁴⁰. Pour Berkovits, le discours biblique sur ce point ne peut justifier une « non-violence » absolue, car il existe des circonstances exceptionnelles contre lesquelles il faut réagir.

C'est pourquoi l'auteur convie ses contemporains à un examen approfondi de la question, qui amènerait un ajustement indispensable pour l'avenir. Il rappelle également l'éventualité d'un autre drame tel que la Shoah et invite le peuple juif à la vigilance. Il s'agit d'être toujours prêt à affronter une autre calamité potentielle. Il déclare :

Il est, pourtant, assez évident que le peuple juif ne peut plus continuer comme par le passé. Le Dieu de l'histoire Lui-même a reconnu cette vérité fondamentale de la question de l'existence juive en reconduisant les Juifs au pays de leurs pères, selon Sa propre voie mystérieuse. À la lumière de notre dernière expérience sur ce que l'homme est capable de faire à son prochain, et compte tenu du cynisme international actuel, de l'érosion générale de la conscience humaine et de la suprême efficacité technologique moderne pour perpétrer des massacres de masse, nous ne devons pas perdre de vue la possibilité toujours présente d'une autre calamité similaire [...]. Jamais plus nous ne serons pris au dépourvu⁶⁴¹.

Dieu a rétabli son peuple sur ses terres antiques et ce dernier doit opérer des changements de mentalité à la lumière de la brutalité humaine déployée lors de la Shoah. De plus, ce peuple ne peut compter sur le soutien des autres. Au contraire, il doit s'aviser du danger constitué par l'érosion morale mondiale et par la faisabilité d'une destruction totale résidant entre les mains de l'humanité. Berkovits entend réveiller la conscience de la communauté juive devant la menace d'une autre tragédie, politiquement, moralement et techniquement concevable. La communauté juive doit se tenir prête.

Mais que faut-il entendre lorsque l'auteur parle de cesser d'être pris au dépourvu ? Partisan du retour des Juifs du monde entier en terre d'Israël, Berkovits procède à une relecture critique du comportement juif à l'égard de la violence dirigée

⁶⁴⁰ BERKOVITS, *With God...*, *op. cit.*, p. 138-141. L'homme de foi y apparaît comme celui qui s'appuie sur Dieu et non sur la violence.

⁶⁴¹ « It is, however, quite obvious that the Jewish people can no longer continue as before. The God of history Himself has acknowledged this fundamental truth of the problematic of Jewish existence by guiding the Jews back to the land of their fathers, in His own mysterious way. In the light of our latest experience of what man is capable of doing to his fellow, and in view of the present international cynicism and general erosion of human conscience, and the supreme modern technological efficiency of mass murder, we must not lose sight of the ever-present possibility of another disaster similar [...]. Never again may we be caught unprepared. » *Ibid.*, p. 154-155.

contre lui. Il encourage à « être prêt » à résister au mal, car, selon lui, il serait moralement indéfendable de ne pas le combattre⁶⁴². L'auteur reconnaît qu'une stratégie de résistance reste obligatoire et qu'il s'agit d'y réfléchir tout de suite. Résister peut inclure le fait de tuer, mais les termes ne sont pas pour autant synonymes.

Dans ce contexte, Berkovits exhorte encore ses contemporains à l'introspection en posant les questions suivantes : que se serait-il passé si les Juifs de toute l'Europe s'étaient organisés en résistance et avaient refusé de laisser leurs domiciles et leurs biens pour les ghettos et autres camps ? Que serait-il advenu s'il avait fallu des armées pour combattre leur insubordination, si les habitants de toute l'Europe avaient été astreints de « déblayer » les montagnes de corps des Juifs qui vivaient, naguère, au milieu d'eux⁶⁴³ ?

L'auteur plaide pour la recherche d'un équilibre sur la question de la violence légitime, en des occasions précises. Il considère comme une exigence morale pour tout homme de ne pas se conformer aux ordres injustes ou incluant une quelconque forme de violence illégitime. Devant la barbarie, il s'agit de trouver une compensation adaptée en se maintenant fidèle aux valeurs de la Torah. D'une part, il serait inconcevable de ne rien faire quand le danger menace. D'autre part, il serait tout aussi impensable d'exécuter des actes immoraux non justifiés qui seraient l'indice d'un accommodement – voire d'une trahison – à l'égard de la volonté divine et de la foi juive.

Sans le moindre compromis, il convient de contrer le mal que l'on voit surgir ou qui est susceptible de nous atteindre. Il faut agir quand l'intégrité morale et, ou physique est menacée. Pour l'auteur, une stratégie de résistance fidèle à la foi juive relève d'une exigence morale parfaitement légitime.

Selon Berkovits, la lecture de l'histoire récente d'Israël confirme que le peuple juif n'était pas du tout préparé à l'éventualité d'un massacre à grande échelle. Il suggère d'en tirer « des leçons » pour l'avenir. En concluant son ouvrage « *With God in Hell* », il déclare :

⁶⁴² *Ibid.*, p. 155-156.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 155-156. Berkovits observe que le déplacement de la communauté juive dans les camps de concentration rendait déjà toute résistance caduque.

Maintenant nous devons l'avoir appris ; maintenant nous devons le savoir. L'obligation morale de résister au mal, même lorsque dirigé contre soi-même, doit être incorporée au système des valeurs du judaïsme. Bien sûr, l'enseignement du pacifisme et du respect à l'égard de toute vie en tant que création de Dieu, ne doit pas être abandonné. Bien au contraire ! C'est leur concrétisation effective en comportement et en action qui exige la résistance au mal, [...] Cela est vrai. Le sort de la question ultime que représente le judaïsme dans l'histoire humaine ne se décidera pas par l'épée, par la force physique ou par le pouvoir, mais par l'Esprit divin. Jusque là, nous devons apprendre à résister. C'est notre devoir en présence de Dieu⁶⁴⁴.

La réaction au mal relève de l'exigence morale et ne veut pas évacuer le pacifisme enseigné par le judaïsme. La résistance au mal ne se confond pas avec une quelconque vengeance et veut garantir le respect de la vie que Dieu a créée. L'auteur incite ses contemporains à revoir le système des valeurs de la foi juive sur ce thème. Dieu veille sur son peuple et lui garantit une issue entièrement assurée par la parole prophétique de Zacharie⁶⁴⁵, dont l'auteur reprend les termes. Cependant, le « peuple choisi » doit assimiler une grande leçon de son histoire récente, le devoir de résister.

Berkovits rappelle la mission de ce peuple en ajoutant une dernière leçon récente perceptible à la suite de la « Guerre du *Yom Kippour*⁶⁴⁶ » :

Quelle est notre fonction, la fonction du peuple juif, dans un tel plan de l'histoire ? [...] Nous en resterons les témoins. Ce que Dieu a commencé avec nous Il le terminera. Trop de choses restent inachevées ; [...] Dieu ne mourra pas dans son exil. En ce qui nous concerne, la question est : devons-nous simplement endurer notre destinée, ou l'accepter de plein gré ? Nous n'allons pas y échapper. C'est la leçon que nous devons apprendre de la Guerre de *Yom Kippur*⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ « Now, we must have learned this; now we must know. The moral obligation of withstanding evil, even when directed against oneself, must be incorporated into the value system of Judaism. Of course, the teaching of pacifism and the respect for all life as God's creation may not be given up. On the contrary! It is their effective realization in behavior and action that demand resistance to evil, [...] It is true. The fate of the ultimate issue that Judaism represents in human history will not be decided by the sword, by physical might and power, but by the Divine Spirit. Till then we must learn to resist. It is our duty in the presence of God. » *Ibid.*, p. 156-157.

⁶⁴⁵ Zacharie 6, 6b : « Telle est la parole du Seigneur à l'intention de Zorobabel : ni par la bravoure, ni par la violence, mais bien par mon Esprit, déclare le Seigneur de l'univers. » *Bible, TOB*.

⁶⁴⁶ Pour plus d'informations au sujet de cette guerre survenue en 1973 : HERZOG, C., « Yom Kippur War », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 21, 2007, p. 383-391.

⁶⁴⁷ « What is our function, the function of the Jewish people, in such a scheme of history? [...] we shall remain the witnesses. What God has started with us He will complete. Too much remains unfinished; [...] God will not die in his exile. As far as we are concerned, the question is: shall we just endure our destiny or willingly embrace it? We shall not escape it. This is the lesson that we must learn from the *Yom Kippur War*. » BERKOVITS, E., « *Crisis and Faith* », *op. cit.*, p. 16-17.

Berkovits convie ses contemporains à prendre en main leur destin de témoins dans une histoire où Dieu reste caché et à l'œuvre. Il s'agit pour ce peuple d'accepter sa vocation qui n'est pas sans obstacle parfois tragique. Mais il doit aussi se rappeler une autre vérité, à savoir que Dieu ne restera pas indéfiniment en exil. Il n'y mourra pas. Ces dernières déclarations laissent entrevoir un réel avenir pour ce peuple impliquant un inévitable retour et maintien sur la terre des patriarches.

3.4.2 Retour nécessaire en terre ancestrale

L'idée d'un retour requis s'enracine d'emblée dans une réalité vécue par l'auteur lui-même. Elle ne représente pas une simple approche théorique. Comme nous l'avons relevé dans sa biographie, c'est vers 1976 que Berkovits s'est installé en Israël, après sa retraite auprès du *Hebrew Theological Seminary* en Illinois.

Ce retour est jugé nécessaire par le penseur pour diverses raisons. Avant tout, mentionnons son exigence théologique. Pour l'auteur, Dieu en exil dans l'histoire humaine ne peut y résider éternellement et va entreprendre sa sortie pour poursuivre à une autre échelle, son dessein de rédemption. Pour y parvenir, il choisit un peuple avec qui il s'est uni par une alliance et qui partagera les adversités de la « destinée divine ». Le plan divin pour l'humanité ne se fera pas sans cette nation qu'il fait passer de l'exil à la liberté et à laquelle il offre une autonomie nationale. Le projet divin passe inévitablement par la restauration nationale de ce « peuple choisi ». Le Dieu de la Bible étant le Dieu de l'histoire, il se révèle à la face du monde comme le rédempteur d'Israël, et laisse entrevoir par là son désir de rédemption pour toute l'humanité.

Nous avons relevé que Berkovits conçoit deux formes d'exil associées à deux sortes de rédemption l'une universelle et l'autre nationale. Ainsi, l'auteur semble signifier que la date du 14 mai 1948 constitue un moment historique clé où le « peuple témoin » a vécu une rédemption de type national et ne serait plus confiné à l'exil. Sans être le temps de la sortie complète de Dieu hors de l'exil cosmique, l'instant de la création de l'État d'Israël établit un événement majeur. Dieu fait voir au monde, par son peuple nationalement recréé, qu'une autre histoire est en cours au sein de l'histoire des nations. Il manifeste aussi par là son projet de rédemption universelle souhaité pour tous. Il y a une évolution, désormais visible, du plan de Dieu pour l'humanité.

Dieu vient élire résidence en Sion, comme l'énonce l'auteur dans cette citation déjà évoquée que nous complétons :

Durant l'exil d'Israël, Dieu est silencieux ; Dieu ne répond pas, il semble éloigné et à distance. [...] Son attribut de sainteté n'est pas activé, comme en repos, « endormi. » Mais lorsque l'heure de la rédemption approche, on témoigne en une révérence silencieuse, combien Dieu s'est éveillé hors de la résidence de sa sainteté, pour venir et habiter au milieu de Sion⁶⁴⁸.

La deuxième raison qui rend ce retour indispensable, d'après l'auteur, peut être qualifiée de « civilisationnelle ». Pour Berkovits, le judaïsme forme une civilisation à part entière. À ce titre, il est impensable qu'il puisse s'épanouir à l'extérieur de ses frontières nationales. Il ne peut pas se développer sainement au sein d'une autre civilisation. Il précise :

Peu importe ce que l'individu juif pense au sujet de son statut politique dans n'importe quel pays, hors des frontières d'une société autonome, le judaïsme n'est pas chez lui. On pourrait bien vivre dans deux civilisations, mais aucune civilisation ne peut vivre et prospérer dans un espace qui est déjà fortement accaparé par l'autre⁶⁴⁹.

Pour le penseur, la religion juive implique une civilisation. En dehors des confins de la nation d'Israël, le judaïsme ne peut donc être qu'incomplet et fortement amoindri. L'auteur associe le judaïsme avec un espace géographique précis dans lequel il peut vivre de façon indépendante. Ce dernier a besoin d'être « chez lui » pour être vécu pleinement⁶⁵⁰.

Ces nécessités théologiques et civilisationnelles touchant le retour indispensable en terre ancestrale en intègrent d'autres, religieuses, politiques, sociales et culturelles. Puisque le judaïsme est une civilisation, il ne peut se voir amputé d'aucune de ses sphères⁶⁵¹. Rappelons que le croyant, en appliquant les commandements divins, provoque une réconciliation « en cascade » qui s'amorce en lui-même. Pour que

⁶⁴⁸ « During Israel's exile God is silent; God does not respond, He is as if removed and apart. [...] His attribute of holiness is not activated, as if it were at rest, "asleep." But when the hour of redemption approaches, one witnesses in silent awe how God is "aroused" out of the habitation of his holiness to come and dwell in the midst of Zion. » Berkovits, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 205.

⁶⁴⁹ « Whatever the individual Jew may think, of his political status in any one country, outside the boundaries of an autonomous society Judaism is not at home. One may well be able to live in two civilizations, but no civilization can live and prosper in space which is already powerfully pre-empted by another. » BERKOVITS, E., « The Galut of Judaism », *Judaism*, 4, 3, 1955, p. 225-234, ici p. 227.

⁶⁵⁰ HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. 178-179.

⁶⁵¹ C'est à cette condition que la Halakha peut retrouver toute sa pertinence et son actualité. Le judaïsme ayant quitté la réalité de l'exil (le rendant inauthentique en soi), il devient possible de réactiver toute la dynamique de la foi juive en revenant sur la terre des prophètes. De cette manière, la foi juive peut renouer avec la vitalité « précodificationnelle » de sa Torah orale. Ce fait lui sera d'un immense secours

toutes les nations du monde puissent accomplir librement la volonté de Dieu, tel que les prophètes l'annonçaient, il faut qu'un transfert s'effectue depuis la sphère personnelle privée jusqu'à la sphère publique et nationale. Cette extension est réalisable par l'intermédiaire d'un peuple appliquant la Torah sur sa propre terre dans toute sa réalité sociétale et faisant de la « cité de l'homme », la cité de Dieu sur terre⁶⁵².

Mais ce retour est encore essentiel, pour Berkovits, dans la perspective biblique d'une alliance scellée soucieuse de liberté et de responsabilité. Il est inconcevable que la manière de vivre d'un individu soit imposée arbitrairement aux autres. Pour que cela puisse advenir, il faut une révélation et une alliance faites avec l'entièreté d'un peuple à un moment précis de son histoire. Cette nation est alors invitée à organiser de façon spécifique la société qui la compose. Elle doit harmoniser ses divers niveaux politique, juridique, social et autres avec la révélation et l'alliance expérimentées. Ce n'est pas une tâche aisée, mais cela représente, de sa part, une réponse libre, responsable et attentive au partenariat engagé avec Dieu. Grâce à l'actualité permanente de l'alliance conclue au Sinaï, Israël est appelé à instituer une république centrée sur Dieu ou chacun est prêtre⁶⁵³, ce qui rend son retour indispensable.

Une autre raison rendant le retour de ce peuple nécessaire se rapporte au projet divin d'humanisation-réconciliation universelle qui peut ainsi se poursuivre. Le long processus s'engage avec un individu qui pratique les commandements, la volonté de Dieu pour sa propre vie. L'opération se prolonge par la formation graduelle d'une « société nation » constituée de personnes qui appliquent la Torah sur la terre des prophètes et dont l'histoire nationale se relie avec celle des autres nations⁶⁵⁴. L'opération s'achève avec l'application de la volonté divine librement consentie par toute l'humanité. La réalité d'un retour en terre ancestrale dans un tel plan divin de réconciliation s'avère incontournable et apparaît comme un moment charnière de ce projet au long cheminement.

Par ailleurs, ce retour implique aussi de sérieux défis pour le « peuple choisi » appelé à vivre dans une « nouvelle ère » et dans un « nouveau monde ». Il ne s'agit pas d'un retour vers un quelconque « paradis perdu ». Pour s'en convaincre, il

pour la résolution des nouveaux défis posés par la modernité et confirmera la pertinence et l'actualité de la Halakha. Berkovits, *Not in Heaven...*, op. cit., p. 91. Voir aussi Berkovits, « The Role of Halacha: Authentic Judaism and Halacha », *Judaism*, 19, 1, 1970a, p. 66-76, ici p. 72.

⁶⁵² BERKOVITS, *Faith...*, op. cit., p. 66.

⁶⁵³ BERKOVITS, *God, Man...*, op. cit., p. 140-141.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p.142-144.

suffit de rappeler le titre d'un ouvrage écrit par Berkovits huit ans après son établissement en Israël et intitulé « *Not in Heaven*⁶⁵⁵ ». L'auteur, toujours prêt à conscientiser ses contemporains les exhorte, une fois de plus, à relever les défis qui s'imposent :

Il y a une sécularisation largement répandue en Israël aujourd'hui. Mais il y a aussi une prise de conscience de la vérité selon laquelle, particulièrement en Israël, la sécularisation conduit le peuple vers une impasse spirituelle et morale. [...] La source du « vide existentiel » présent parmi les séculiers résulte de la séparation d'avec le judaïsme. La séparation d'avec la nouvelle réalité de l'État d'Israël remet en question l'authenticité de l'image du judaïsme transférée depuis son *galut* [exil] par l'institution religieuse. [...] C'est ici, dans le pays d'Israël, que la destinée de tout Israël se décidera pour toutes les générations à venir. Ainsi, les problèmes de ce pays deviennent les problèmes de l'ensemble du peuple juif de par le monde. Leur solution est notre responsabilité à tous⁶⁵⁶.

Le retour du peuple juif sur ses terres n'a pas évité le phénomène de la sécularisation et ses nombreux défis pour la foi. Cet événement n'est pas sans conséquence sur la vie des citoyens qui perçoivent le problème. La religion juive n'est pas, en soi, la cause d'un « vide existentiel », mais c'est plutôt la mise à distance à l'égard de ses propres racines qui pose un problème. Aussi, le transfert du judaïsme issu de l'exil jusque dans la réalité du nouvel État ne constituera pas une réponse adaptée aux défis posés par ce dernier. Le judaïsme dont l'auteur a précisé la portée civilisationnelle, placé dans ses terres, fait face à des nouveautés qu'il doit surmonter et dont l'issue touche l'ensemble de la communauté juive.

⁶⁵⁵ Dans cet ouvrage paru en 1983 et titré *Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha*, Berkovits y traite la question relative à la nature de la loi juive. HAZONY, D., « Berkovits Eliezer », *op. cit.*, p. 439. Rappelons que Berkovits a été l'objet de sévères critiques, principalement de la part de collègues de son entourage théologique proche. Soulignons encore que l'auteur se montre aussi très critique à l'égard du judaïsme américain, hermétique à l'idée d'un retour vers Israël. Il rappelle que ce judaïsme reste en « *Galut* » (exil) quoi qu'il en pense et quelle que soit sa liberté religieuse (favorisant d'ailleurs, selon lui, son assimilation). Il s'explique sur ce point dans son article : « Jewish Living in America », *Judaism*, 2, 1, 1953, p. 68-74.

⁶⁵⁶ « There is widespread secularism in Israel today. But there is also an awakening to the truth that, especially in Israel, secularism is leading the people into a spiritual and moral dead-end street. [...] Alienation from Judaism is the source of the "existential vacuum" among the secularists. Alienation from the new reality of Israel's statehood renders questionable the authenticity of the image of Judaism that has been transferred from the *galut* by the religious establishment. [...] It is here, in the land of Israel, that the destiny of all Israel will be decided for all generations to come. Thus, the problems of this land become the problems of the entire Jewish people the world over. Their solution is the responsibility of us all. » BERKOVITS, E., « Identity Problems in the State of Israel », *Judaism*, 28, 3, 1979b, p. 334-344, ici p. 344. Sur le terme « sécularisation », son ambiguïté et sa polysémie dans les domaines théologique et sociologique, voir HERVIEU-LÉGER, D., « Sécularisation », *op. cit.*, p. 1441.

Les éléments relatés ci-dessus donnent une certaine visibilité de l'importance d'un retour sur la terre des prophètes d'Israël, dans la pensée de l'auteur. Il en va de la réalisation du plan divin impliquant inévitablement l'avenir du monde entier.

Ayant exploré la manière dont Berkovits envisage le rapport entre Dieu et l'histoire, il convient à présent de synthétiser les principaux éléments en lien avec notre questionnement et d'apprêter ainsi la suite de notre enquête.

3.5 « *The Hidden God* » : le « Dieu caché » et l'histoire

En observant la pensée du « Dieu caché » chez Berkovits quel rapport est-il possible d'établir avec l'histoire ?

Le « Dieu caché » et agissant dont Berkovits parle, demeure aussi dissimulé dans l'histoire. Mais cette réponse ouvre sur plusieurs remarques.

Tout d'abord, cette dissimulation historique de Dieu s'avère réaliste. Dieu ne se montre pas dans la réalité quotidienne humaine. Il ne s'est montré historiquement ni à Berkovits ni aux bourreaux de son peuple. L'auteur rattache le réalisme de cette apparente absence au respect divin de la liberté humaine. Cette dernière, choisissant de vivre sous le mode du pouvoir et de l'égoïsme, est celle qui peut refuser l'accès de Dieu parmi les « affaires humaines ».

Ensuite, le « Dieu caché » nous place devant une lecture historique particulière. Il y a une histoire humaine que l'on pourrait qualifier de « générale », dans laquelle le peuple juif s'inscrit depuis une très longue période. Sa présence y suscite parfois des tensions aux conséquences tragiques. Peuple discret, minoritaire, fragile en comparaison des puissances colossales qui l'ont côtoyé et dont certaines sont devenues ses persécutrices. Souvent éprouvé, dispersé sur la surface de la terre, ce peuple a récemment été voué à l'extermination. Toutefois, le voilà bien présent sur la scène historique contemporaine.

La lecture historique de Berkovits considère l'histoire générale comme fractionnée en elle-même. Il y aurait, d'une part, l'histoire des nations et de l'autre, celle de la foi, où se retrouve le peuple juif. Les deux histoires sont appelées à une interdépendance dans le même espace-temps et Dieu agit librement sur les « deux tableaux ».

Cependant, Dieu se révèle dans l'histoire par l'existence et la survie étonnante de son peuple, ce qui dérange et inquiète ses ennemis les plus puissants et cruels. Leur toute-puissance se voit menacée par la présence de ce peuple sans force, mais qui manifeste une réalité invisible à l'œuvre dans l'histoire. Une telle révélation divine dans l'histoire se veut réelle et tout à la fois discrète. Elle maintient la liberté humaine intacte et manifeste un contre-pouvoir agissant avec une apparente fragilité.

De plus, cette dissimulation de Dieu dans le champ historique possède une portée littéralement « théologique ». Dans l'histoire, dont il est le seul Dieu et dans laquelle il demeure bien présent, Dieu est confiné à l'exil cosmique. Il n'est pas hors de l'histoire « générale », mais banni par l'homme de l'histoire humaine qui privilégie la force, la puissance et les intérêts personnels plutôt que la volonté divine bienveillante. Nous sommes devant un contraste : la puissance visible et très ostentatoire de l'histoire des nations en regard de l'apparente faiblesse de l'invisible, de l'imperceptible présence historique du « Dieu caché ». Dieu apparaît comme totalement dissimulé. Pour parvenir à le « voir » dans notre histoire, il faut donc faire preuve d'un certain discernement que nous pourrions qualifier de théologique.

Mais cet exil cosmique de Dieu a des conséquences historiques réelles, puisqu'il provoque l'exil national de son peuple. Cette perspective permet une lecture personnelle de l'auteur au regard des événements survenus en 70 EC et en 1948 EC. Le premier marque le *Galut hashechina*, l'exil de la Présence divine, entraînant l'exil deux fois millénaire du peuple d'Israël. Le second révèle son *G'ulah Hashekina*, la rédemption de la Présence amorcée par Dieu pour garantir la survie de son peuple à la suite de la Shoah provoquant ainsi sa rédemption nationale, son retour sur la terre des patriarches.

En outre, à aucun moment, cette dissimulation historique de Dieu ne saurait se confondre avec une quelconque passivité de sa part. Au contraire, bien que dissimulé, il est toujours à l'œuvre, mais d'une manière qui fait appel à la perspicacité humaine. Dieu veille activement sur sa création dans son entièreté. Il ne cesse de préserver la liberté de l'être humain et d'œuvrer à son projet de rédemption. Cette dissimulation divine, toujours active, reçoit un éclairage spécial avec le retour du peuple juif sur la terre de ses ancêtres et la création du nouvel État d'Israël. Par ce dernier, Dieu confirme son travail dans l'histoire et sa maîtrise sur cette dernière.

Une autre qualité de cette dissimulation divine dans l'histoire est qu'elle possède une portée éthique. Elle interroge la liberté humaine et la responsabilité qui lui est associée : puisque Dieu est caché, comment l'homme va-t-il mener son existence ? Même si Dieu s'est révélé autrefois aux patriarches, au peuple du Sinaï, aux prophètes, Berkovits reconnaît qu'une telle rencontre reste rare. Cependant, Dieu a contracté une alliance avec le peuple juif entier, d'alors et de chaque génération. C'est pourquoi le « peuple choisi » est encouragé à vivre d'une manière différente impliquant toute son organisation nationale. Cette nation est donc conviée à prendre ses responsabilités pour appliquer en son sein, et aux yeux de toute l'humanité, les valeurs éternelles de la Torah communiquant par là, le dessein de Dieu pour tous.

Mais le plan divin suit un cheminement précis. Il prend forme à partir de l'individu appliquant librement les commandements. Cet individu réconcilié s'organise ensuite en une collectivité qui formera une nation témoin unifiée autour de l'alliance. C'est à cette seule condition que le plan rédempteur de Dieu pourra se prolonger dans l'histoire, dans laquelle il se dissimule. Une telle conception renvoie chaque personne vers sa propre liberté et responsabilité, et laisse entrevoir une authentique collaboration avec Dieu supposant une éthique spécifique.

Ensuite, cette dissimulation divine historique revêt un caractère que nous pourrions qualifier de « sotériologique ». Il est fondamental, dans la pensée de l'auteur, que Dieu reste caché pour nous « sauver ». Ce qui a été énoncé plus tôt touchant l'événement de la rencontre et de la révélation reste valable en contexte historique. Lors du face à face avec l'homme, Dieu se restreint, se cache volontairement, afin de préserver l'homme et sa liberté de l'impact d'une telle expérience. Par là même, Dieu affirme l'homme dans sa qualité de partenaire autonome. Il en va semblablement sur le plan de l'histoire. Dieu s'y cache dans une apparente absence tout en s'affairant au salut de l'humanité dont il respecte la liberté. La dissimulation historique de Dieu ne signifie pas sa « non-présence », mais bien qu'il demeure masqué dans l'histoire, Berkovits nous rappelle que Dieu y tisse patiemment son plan de salut pour tous.

La dissimulation de Dieu dans l'histoire s'inscrit également dans une eschatologie qui inclut et complète ce qui a été notifié dans les chapitres précédents sur Dieu et l'homme. Elle se constitue dans une perspective messianique fondée sur une éthique appelée à évoluer et à connaître des réconciliations par étapes. Après la « ré-

conciliation-harmonisation » individuelle, par le commandement divin, survient la réconciliation nationale, elle-même étape obligatoire au projet divin de réconciliation universelle.

Le « Dieu caché » dans l'histoire, dont Berkovits a tracé les traits, demeure le fondement d'une espérance entière. Dieu, même s'il se tient caché dans l'histoire, maîtrise sa création suprêmement. Il ne permettra jamais que son projet personnel soit détruit de façon absolue. Par là, l'auteur nous introduit dans une forme de paradoxe dans lequel se côtoient les libertés divine et humaine. La liberté divine reste prédominante puisque Dieu est souverain. La liberté accordée à l'humanité est réelle et Dieu la respecte. Or, pour Berkovits, la liberté humaine, bien qu'effective, se trouve dans des limites qu'elle ne pourra jamais dépasser. Comment concevoir un tel état de liberté humaine totale et simultanément circonscrite ? La question reste ouverte, mais la limite est l'autodestruction de la création elle-même.

Enfin, la dissimulation divine n'est jamais absolue dans la perception historique de Berkovits. Dieu laisse des « empreintes » de sa « présence dissimulée ». Il le fait par l'intermédiaire du peuple qu'il s'est choisi. Loin d'être l'objet d'un favoritisme divin, celui-ci vit le même destin de Dieu dans l'histoire humaine. Dieu est banni de l'histoire des hommes. Son peuple connaît, lui aussi, des périodes d'expatriation où on l'a maintenu de force et où il a appris à survivre. Mais la liberté et la responsabilité de Dieu d'intervenir en ce monde, malgré l'exil où il a été placé, n'ont jamais cessé. Au moment même où le peuple juif subissait une tragédie sans précédent, il revient à l'existence sur la terre des prophètes d'Israël. Ce moment historique signe la fin de deux millénaires d'exil national du peuple d'Israël. Le « Dieu caché de Berkovits » reste souverain sur l'histoire en dépit des moments les plus tragiques.

3.6 Conclusion partielle

Parvenu à ce stade, nous proposons une synthèse du parcours entrepris depuis les trois premiers chapitres.

Nous avons tenté de repérer le concept du « Dieu caché » dans l'œuvre de Berkovits en nous posant les questions suivantes : cette notion se retrouve-t-elle dans l'ensemble de sa pensée ? Le « Dieu caché » offre-t-il une certaine cohérence à cette dernière et l'oriente-t-elle ?

Pour répondre au mieux à ces interrogations, nous avons considéré la notion précitée dans ce que l'auteur énonce au sujet de Dieu, de l'homme et de l'histoire, mettant ainsi à jour la spécificité de la foi juive, telle qu'il la conçoit.

L'examen personnel qui se dégage de nos observations nous conduit vers les conclusions partielles ci-présentes. Tout d'abord, le concept du « Dieu caché » nous est apparu comme présent dans la globalité de sa réflexion théologique. Nous l'avons retrouvé dans sa perception de Dieu, dans celle de l'homme ainsi que dans sa lecture de l'histoire.

Ensuite, notre investigation nous amène à constater que l'idée du « Dieu caché » offre une réelle cohérence à la pensée de l'auteur. Plus encore, il nous semble que cette notion l'unifie et l'oriente simultanément. Le « Dieu caché » se révèle comme un noyau de sa compréhension personnelle du judaïsme, nous apparaissant omniprésente dans sa pensée théologique.

Ce bilan partiel ouvre encore sur d'importantes questions en suspens et contenues dans notre problématique centrale. C'est pourquoi, dans la prochaine section, nous voulons prendre le temps de placer l'idée du « Dieu caché » devant la tragédie elle-même.

4. Le « Dieu caché » selon Berkovits, en regard de la Shoah, constitue-t-il une réponse à la catastrophe ?

Nous avons constaté que la notion du « Dieu caché » se retrouve dans toute la pensée du professeur du HTS, lui offrant une homogénéité et l'aiguillant tout à la fois. Mais à ce stade, nous posons l'importante question : peut-on véritablement considérer le « Dieu caché » chez Berkovits comme une réponse à la Shoah et à son cortège de maux ? Il s'agit dès lors de se souvenir des thèses de l'auteur présentées dans les chapitres précédents et de les placer devant la Shoah. Ce « Dieu caché » serait-il une explication envisageable à la catastrophe ? Si tel est le cas, de quelle manière et quelles seraient les conséquences d'une telle réponse pour la réflexion théologique dans laquelle nous nous inscrivons ? Même s'il nous a semblé percevoir ci et là des éléments de réponses potentielles, nous souhaitons placer le concept du « Dieu caché » devant la Shoah elle-même.

Selon nous, à la suite de ce que l'auteur a énoncé au sujet de Dieu, de l'homme et de l'histoire, il nous semble discerner des éléments de réponse à cette interrogation. Mais nous ne pouvons adéquatement répondre à cette dernière sans effectuer, dans un premier temps, quelques remarques.

Nous relevons premièrement que la contribution de l'auteur au registre de la théologie juive de l'après-Shoah veut rester fidèle à la tradition orthodoxe. Il a d'ailleurs été, selon D. Hazony, le premier penseur juif à avoir conçu une « approche philosophique soutenue » entre l'horreur de la Shoah et une démarche historique de type juive traditionnelle⁶⁵⁷.

Deuxièmement, nous remarquons que, bien que dévoué à l'orthodoxie juive, Berkovits développe un accès à la tragédie qui restera critique. Persuadé de la pertinence de sa tradition pour traiter le sujet, il reconnaît simultanément combien cette

⁶⁵⁷ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 54, 56. Berkovits rappellera souvent que le judaïsme traditionnel possède « assez d'espace » pour pouvoir intégrer la Shoah dans sa réflexion. Il affirmera également que le judaïsme ne peut réellement être compris sans une confrontation avec la Shoah.

dernière résiste parfois à se remettre en question. Ce constat permet également au rabbin D. Meyer de notifier : « Il est ainsi l'un des rares penseurs orthodoxes à oser interroger les limites du cadre de référence de la tradition rabbinique⁶⁵⁸. » Cette dernière est souvent perçue comme inapte à intégrer l'ampleur de l'événement, car reliée à des catégories de pensée jugées trop étroites⁶⁵⁹. Berkovits prouve qu'il n'en est rien.

Notre troisième remarque porte sur la simplicité superficielle de l'explication que pourrait représenter le « Dieu caché » devant la Shoah. Elle ne se veut pas du tout simpliste, selon nous. En effet, dire que le « Dieu caché » serait une éventuelle solution à la tragédie chez l'auteur, s'accompagne d'importantes nuances et ouvre en direction de plusieurs voies.

En ce qui concerne les nuances, l'auteur rappelle que toutes les « réponses éventuelles » au problème suscité par la Shoah, même si elles sont concevables, ne parviendront jamais à le convaincre entièrement. Berkovits se montre d'ailleurs assez critique envers les travaux effectués dans le cadre juif de la théologie après la Shoah. Aucune des explications données ne le satisfait réellement et, plus encore, la méthode généralement utilisée par les divers penseurs ne peut qu'échouer selon lui⁶⁶⁰. Les propos polémiques de l'auteur, que nous avons brièvement aperçus dans l'introduction, à l'égard de la théologie juive précitée, semblent dénoncer une méthode cherchant à isoler la Shoah de l'héritage historique traditionnel du judaïsme. Berkovits juge ce fait inacceptable. Tenter de sortir du cadre historique traditionnel, jugé trop étroit, voire totalement obsolète, pour affronter l'événement de la Shoah, ne peut mener qu'à une impasse, selon lui. À ses yeux, la bonne méthode consiste plutôt à maintenir le drame uni avec l'ensemble du judaïsme et de son histoire⁶⁶¹.

Cependant, comme il le dira à maintes reprises, lui-même n'entend nullement donner une ou plusieurs justifications réductrices et définitives au génocide. Néanmoins, il nous convie non pas à contourner l'obstacle que pourrait constituer la Shoah, mais plutôt à oser courageusement relever le défi posé par cette douloureuse expérience en nous conviant à un cheminement précis. Le problème autant que les réponses éventuelles se veulent complexes et habités par une tension.

⁶⁵⁸ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 243.

⁶⁵⁹ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 54-55.

⁶⁶⁰ Nous renvoyons au point de l'introduction consacré au panorama de la théologie de l'après-Shoah.

⁶⁶¹ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 56.

À la suite de D. Meyer, il nous semble important de mettre à jour une autre nuance relative à l'emploi de deux termes cardinaux chez Berkovits : « *Holocaust* » et « Shoah » qui peuvent sembler, à première vue, synonymes⁶⁶². Le dernier est rarement utilisé par l'auteur, tandis que « *Holocaust* » l'est très largement. Par-delà les différences liées à la terminologie anglaise, cette démarcation pourrait signifier un choix délibéré de l'auteur qui surlignerait, une certaine « distance infranchissable⁶⁶³ » entre l'événement avec ses victimes directes, et tous les autres. Ainsi, l'utilisation du terme Shoah suggèrerait plutôt une expérience personnelle de l'événement, tandis que celui de « *Holocaust* » laisserait entendre le maintien d'une distance en regard de l'événement par des personnes n'en ayant pas fait l'expérience directe⁶⁶⁴.

Aussi, l'emploi de ces deux mots distincts mettrait en évidence la souffrance des victimes juives et la réponse occidentale. Ainsi D. Meyer observe que lorsque Berkovits souhaite mettre en évidence la douleur de ses coreligionnaires, il utilise le mot « Shoah ». Lorsque l'auteur veut préciser la responsabilité occidentale, il emploie le mot « *Holocaust* », incluant l'idée d'un sacrifice volontaire désiré par cette dernière civilisation⁶⁶⁵.

Outre l'emploi des deux vocables précédents, il semble que le mot caractérisant le mieux ce drame, pour Berkovits, serait plutôt celui déjà aperçu de « *hurban* » signifiant anéantissement, destruction. Quel que soit le terme utilisé, la catastrophe s'apparente à un « cataclysme incontournable⁶⁶⁶ ». Elle relève non seulement d'une difficulté d'explication extrême, mais témoigne encore d'une insoutenable trahison apparente de Dieu⁶⁶⁷. Puisqu'une alliance avait été scellée entre Dieu et le peuple juif au point d'être nommé « peuple choisi », il n'est pas simple, pour l'auteur, de tenter d'apporter des explications riches en nuances à l'événement tragique de la Shoah⁶⁶⁸. Néanmoins, il ose courageusement relever le défi.

Penser que le « Dieu caché » serait une réponse à la Shoah n'est jamais une solution rapide chez l'auteur, qui fermerait tout débat en la matière. Au contraire, nous notons chez lui, toute une série de considérations sur le drame par lesquelles il nous

⁶⁶² MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 245-246.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 250.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 252.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 246-247.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 236.

⁶⁶⁷ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 55.

⁶⁶⁸ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 150.

invite à un patient cheminement qui maintient la question du mal ouverte. Son argumentation propose un itinéraire ouvrant sur plusieurs pistes. Parmi ces dernières nous serions en mesure d'en dégager au moins cinq⁶⁶⁹. La première nous dirige vers la question de la non-unicité de l'événement de la Shoah. La deuxième pointe en direction de la liberté et la responsabilité humaines. La troisième ouvre sur un positionnement particulier requis par l'auteur, devant la tragédie. La quatrième piste nous oriente vers sa tradition juive orthodoxe et à son exploitation personnelle de diverses notions. Enfin, la dernière nous guide en direction de la survie du peuple juif, même après le génocide.

En conséquence, tout en nous remémorant la perspective oscillatoire de son argumentation qui ne se laisse pas confiner dans un cadre précis, il s'agit de parcourir chacune des voies contenues dans cette dernière, afin de répondre à la question clé de cette section.

4.1 Première piste : la non-unicité de la Shoah

Dans son argumentation, Berkovits rappelle que Dieu s'est souvent caché lors des nombreux drames ayant touché son peuple. La Shoah, dont il reconnaît qu'elle fut « sans précédent », n'a pourtant rien d'unique et ne constitue pas un problème insurmontable pour la foi juive. Voici la première voie, supplémentée d'une nuance déterminante, vers laquelle Berkovits nous convie. Il propose plusieurs points pour justifier cette thèse.

Préalablement, Berkovits observe que la catastrophe, sans être unique, n'a pas d'antécédent historique par son degré de violence ainsi que par l'échelle et les moyens modernes mis en œuvre pour une extermination inégalée⁶⁷⁰.

Ensuite, il relève que le problème de foi posé par un « Dieu caché » devant la Shoah et son envergure ne se pose avec acuité que chez la personne qui reconnaît la présence divine dans l'histoire. Pour celle qui ne souhaite pas la distinguer, Auschwitz ne constitue pas un problème spécial. Si Dieu est toujours absent, pourquoi s'étonner de la réalité manifestée dans les camps de la mort ? En revanche, si Dieu est reconnu

⁶⁶⁹ Nous n'excluons pas le fait qu'il pourrait y en avoir d'autres, et laissons ainsi le champ libre à un éventuel prolongement de ce travail.

⁶⁷⁰ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 14, 90.

comme le Dieu de l'histoire avec qui Israël partage une alliance, alors surgit toute une série d'interrogations légitimes. Dieu aurait-il rompu l'alliance ? A-t-il désormais choisi de se montrer indifférent aux souffrances d'Israël ? A-t-il puni son peuple à cause de ses fautes ? Dieu serait-il « mort », comme plusieurs l'affirment ? Le Juif animé de sa foi est laissé devant une réalité paradoxale dans le cas d'Auschwitz. D'une part, il connaît les nombreuses révélations faites par Dieu au peuple juif. D'autre part, il y observe un silence, voire une absence de Dieu, qui s'ajoute à toutes les autres déjà vécues dans l'histoire de ce peuple⁶⁷¹.

L'auteur insiste sur la « non-unicité » de la Shoah en précisant que si cette dernière représente une rupture pour certains, c'est surtout dans son rapport à la modernité. En effet, la Shoah dévoile un « visage de l'homme » auquel les Lumières occidentales n'avaient pas directement songé dans leurs appréciations anthropologiques jugées plutôt naïves par l'auteur. Il n'en est pas ainsi de la théologie juive traditionnelle à laquelle adhère Berkovits. Il nous rappelle que l'optimisme anthropologique y est pondéré. Tant les textes bibliques que l'histoire du judaïsme évitent précisément un optimisme exagéré, selon lui⁶⁷².

La communauté juive, qui a souvent été une victime directe de la férocité humaine, a de quoi garder un jugement plus que mesuré sur la question. Après le Pharaon des récits de l'Exode, en passant par les Amalek, Sennacherib, Nebucadnetsar et autre Aman du livre d'Esther, l'homme ne peut être vu comme entièrement bon. Ce constat est encore renforcé par Hitler et les nazis qui ne font que prolonger la longue liste des ennemis qui ont marqué l'histoire du peuple juif et qui confirment la cruauté dont l'être humain peut être capable.

Pour le penseur, il s'agit de regarder la Shoah et les questions qu'elle soulève, sans se méprendre sur le cœur humain et ses penchants potentiellement ténébreux. Ce serait contourner habilement le fait que nous sommes des êtres libres, condition préalable à notre responsabilité⁶⁷³. L'auteur remémore que la Shoah ne renvoie pas uniquement au rôle criminel joué par l'Allemagne nazie. Pour Berkovits elle implique aussi la responsabilité du monde occidental tout entier. Au vrai, selon son optique,

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁷² Nous avons pourtant vu plus haut que l'auteur fait virtuellement la même critique à l'encontre du judaïsme lorsque ce dernier doit recourir à la violence pour défendre sa propre dignité et survie. Le judaïsme est ainsi vu comme ayant souvent sous-estimé la capacité des violences dont il pouvait être la victime. Voir *supra*, p. 176-179.

⁶⁷³ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 64.

l'Allemagne nazie s'est servie de l'antisémitisme dont l'Occident était imprégné depuis bien longtemps. Cet antisémitisme lui a rendu le plus « grand service ». Il rappelle en outre que l'Allemagne a longtemps été vue comme le dernier rempart contre la Russie communiste⁶⁷⁴, forteresse que l'Occident ne voulait pas risquer de perdre par une quelconque critique. La Shoah est donc aussi, pour l'auteur, le produit de la responsabilité et de la complicité européenne. L'indifférence et le silence des nations, ainsi que de leurs églises, poursuit l'auteur, ont eu des conséquences désastreuses⁶⁷⁵. Sans être unique, la Shoah n'est pas un point final placé sur « la question de Dieu », mais s'intègre dans l'histoire d'un Occident agonisant qui laisse entrevoir une certaine prévisibilité de ce type d'événement. En conséquence, s'il y a une rupture à déceler avec la Shoah, cette dernière ne se situe pas du côté du judaïsme, ni de Dieu⁶⁷⁶.

L'auteur poursuit ses arguments sur la non-unicité de la Shoah rappelant que cette dernière marque une tentative indirecte « d'ôter Dieu de l'histoire » en s'en prenant à son témoin direct, le peuple juif⁶⁷⁷. Nous retrouvons les propos de l'auteur relatifs à l'histoire des nations opposée à celle de la foi qui se trouvent toutes deux dans le même cadre spatio-temporel. La pression entre ces dernières est très ancienne et la Shoah si elle n'a pas d'antécédent par son ampleur, ne s'avère pas unique dans la lecture historique proposée par Berkovits. Il s'agit de situer le drame dans l'ensemble de l'histoire du peuple juif qui a hélas déjà vécu, selon l'auteur, de nombreux Auschwitz et cela ne s'est pas amorcé avec le nazisme. Il explique :

⁶⁷⁴ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 132. Berkovits accentue ses déclarations en affirmant la complicité et le cynisme de la politique mondiale de l'époque, qui encourageaient à fermer les yeux sur les atrocités commises par l'Allemagne « nazifiée » contre la communauté juive. Il maintient que l'espoir d'un rapprochement possible avec l'Allemagne contre le danger communiste a longtemps subsisté, et cela même après plusieurs années de guerre, encourageant une attitude de complicité criminelle. *Ibid.*, p. 132.

⁶⁷⁵ Pour paraphraser l'auteur sur ce point, nous dirons qu'il était persuadé que l'Allemagne nazie aurait pu être freinée bien plus tôt, s'il y avait eu moins d'indifférence à l'égard du sort de la communauté juive européenne, ainsi qu'une analyse critique profonde sur l'antisémitisme et son pouvoir. L'auteur affirme que cela ne pouvait réellement avoir lieu puisque l'antisémitisme était considéré, selon lui, comme une caractéristique respectable de la civilisation occidentale. *Ibid.*, p. 133.

⁶⁷⁶ BERKOVITS, *With God...*, *op. cit.*, p. vi.

⁶⁷⁷ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 117.

Néanmoins, il est important de réaliser que le problème de foi, présenté par l'holocauste n'est pas unique dans le contexte de l'ensemble de l'expérience juive. Du point de vue du problème, nous avons eu d'innombrables Auschwitz : il y a eu les deux destructions du Temple de Jérusalem et les dispersions concomittantes d'Israël ; [...] la destruction de la grande communauté juive d'Espagne, il y a eu les massacres durant les Croisades et la Peste noire ; les massacres de Chmelnicki [...] les pogroms de Petlura⁶⁷⁸.

L'auteur mentionne une succession de malheurs s'étant abattus sur la communauté juive, à diverses époques, et rappelle que dans tous les cas le problème reste le même pour la foi. Il n'y a aucune raison de considérer la Shoah comme unique.

Sans précédent en rapport au nombre de victimes, ce constat ne peut représenter un critère qui justifierait une supposée unicité de la tragédie. Bien sûr, le nombre de victimes compte, mais chaque vie humaine engloutie est, en soi, un obstacle insurmontable pour la foi. Qu'il s'agisse de millions de victimes ou d'une seule, le problème de l'énigme du mal reste entier et irrésolu rappelle l'auteur⁶⁷⁹.

La Shoah n'est pas unique et la foi juive peut lui survivre ; plus encore, elle peut vivre et se développer même en face d'Auschwitz et après lui. La foi juive ne s'effondre pas avec la Shoah. L'auteur poursuit en remémorant que la génération qui a vécu ce drame fut aussi celle du retour à Jérusalem. Il constate :

La même génération qui a été contrainte de vider « les calices du vertige » jusqu'à la dernière goutte, s'est également vu remettre « la coupe de la consolation ». Les survivants d'Auschwitz et de Treblinka se sont rétablis à Sion et à Jérusalem. Ils ont marché depuis le plus sombre gouffre d'un enfer créé par l'homme, jusqu'à la lumière de la souveraineté juive dans l'État d'Israël [...] ⁶⁸⁰.

Ainsi, une survivance est toujours imaginable pour le peuple juif, confirmée tout au long de son histoire douloureuse. La Shoah ne laissait entrevoir aucune issue par

⁶⁷⁸ « Nevertheless, it is important to realize that the problem of faith presented by the holocaust is not unique in the context of the entirety of Jewish experience. From the point of view of the problem, we have had innumerable Auschwitzes: There were the two destructions of the Temple of Jerusalem and the concomittant dispersions of Israel; [...] the destruction of the great Spanish Jewry; there were the massacres during the Crusades, and the Black Death; the Chmelnicki massacres [...] the Petlura pogroms. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 89-90.

⁶⁷⁹ Berkovits insiste pour dire que, si la Shoah n'avait pas eu lieu, d'autres maux subis par la communauté juive auraient très bien pu porter un tel nom. Dans tous les cas, les mêmes questions demeurent irrésolues. *Ibid.*, p. 90, voir aussi HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 62.

⁶⁸⁰ « The very same generation that has been compelled to drain "the cups of staggering" to the last drop has also been handed "the cup of consolation". The survivors of Auschwitz and Treblinka recovered in Zion and Jerusalem. They marched from the darkest pit of a man-made hell into the light of Jewish sovereignty in the state of Israel [...]. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 86-87. Nous y retrouvons un écho

sa proportion. Cependant, le retour du peuple juif sur la terre des patriarches constitue exactement ce dont ce peuple avait besoin pour survivre après une telle calamité. Berkovits y discerne une intervention de Dieu dans l'histoire qui a protégé le peuple juif de son extinction totale et l'a ensuite ramené sur la terre de ses pères, amorçant ainsi l'inverse de l'exil national, à savoir sa « rédemption nationale »⁶⁸¹.

De plus, le fait même que la Shoah n'ait pas été le dernier chapitre de l'histoire du peuple juif justifie pour le penseur, que ce drame ne représente pas une césure historique, mais ouvre sur un encouragement pour la foi. La catastrophe ne terminant pas l'histoire du judaïsme, confirme que Dieu est présent dans l'histoire. Comme il a été présent au temps des patriarches ou au Sinaï, il l'est encore aujourd'hui, en dépit d'une tragédie dont l'ampleur est sans précédent. La foi juive, selon Berkovits, fondée sur la rencontre avec le Dieu de l'histoire reconnaît que, même dans ces conditions extrêmes, l'absence divine n'a jamais été totale.

Pour l'auteur, la « solution finale », sans être unique, ne s'est pas non plus avérée finale. Non seulement le judaïsme lui a survécu, mais, plus encore, il a pris une nouvelle forme historique au travers de la création de l'État d'Israël. Berkovits accentue le fait que l'histoire de la relation entre Dieu et le peuple juif ne peut se restreindre à la Shoah. Cette histoire ne commence ni ne s'achève par cette désolation. La foi juive ne doit certainement pas s'arrêter à cet obstacle, aussi immense soit-il. Il déclare : « Il y a un passé préholocauste, un présent post-holocauste, et il y a également un futur qui est en grande partie la responsabilité d'Israël. Auschwitz ne contient pas toute l'histoire d'Israël⁶⁸². » Sans relativiser la Shoah, l'auteur la replace dans sa lecture de l'histoire qui connaît un passé, mais surtout un présent et un avenir pour la communauté juive. Si le « Dieu caché » peut éventuellement constituer une réponse à la Shoah, ce serait une forme de réponse qui tient compte du passé, s'enracine dans le présent et simultanément ouvre en direction de cet avenir.

Enfin, si la Shoah est sans précédent tout en n'étant pas unique, l'auteur admet qu'il faut se rendre à l'évidence. Un autre Auschwitz reste envisageable dans un

d'un passage d'Isaïe 51, 22 : « Ainsi parle ton Maître, le Seigneur, ton Dieu, qui épouse la querelle de son peuple : Voici que j'ai retiré de ta main le calice du vertige, la coupe du calice de ma fureur désormais tu n'auras plus à la boire. » *Bible, TOB*.

⁶⁸¹ BERKOVITS, E., « *Crisis and Faith* », *op. cit.*, p. 14-15.

⁶⁸² « There is a pre-holocaust past, a post-holocaust present, and there is also a future, which is, to a large extent, Israel's own responsibility. Auschwitz does not contain the entire history of Israel. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 134.

monde qui l'a provoqué. Berkovits nous place en présence d'une sorte de « triptyque » qui se compose d'Auschwitz, de Jérusalem et d'une nouvelle menace de Shoah pour les survivants de la catastrophe, leurs descendants et l'ensemble de la communauté juive. Ce dernier pan du triptyque pourrait se vivre à l'échelle de toute la nation d'Israël. En effet, le regroupement national rassemblerait une grande part de la communauté juive mondiale en un seul espace, à savoir dans l'État d'Israël. Dès lors, un génocide d'une envergure encore plus grande serait imaginable⁶⁸³.

À ce stade, nous aimerions effectuer deux observations relatives aux arguments de l'auteur dans ce point. La première renvoie vers une observation effectuée précédemment et que nous mettons en lien avec la défense de la non-unicité de la tragédie chez l'auteur. Comment expliquer qu'un peuple ayant connu autant d'Auschwitz n'ait pas perçu toute la potentialité du mal que les autres pouvaient lui occasionner ? Dans sa défense de l'anthropologie juive, jugée plus réaliste et moins naïve que celle issue des Lumières occidentales, l'auteur lui reprochait malgré tout de ne pas avoir été apte à percevoir cette éventualité. Les déclarations du penseur conduisent vers une forme de contradiction, puisque les deux anthropologies finissent par être qualifiées de naïves, sans doute à des degrés divers.

La seconde constatation renvoie à une éventuelle unicité de la Shoah. Le penseur peut affirmer :

Cette catastrophe était cependant différente de toutes les autres, non seulement en intensité, mais en nature, dans sa qualité essentielle. Le nom adéquat n'est pas *Shoa*, mais plutôt *Hurban*, anéantissement. Pour la première fois de notre histoire, l'Exil lui-même a été détruit : [...] Cette fois-ci, ce qui s'est passé était radicalement nouveau. Dans notre génération, la génération qui a connu le nazisme, [...] le *Galut Ha'shkhina* (l'Exil de la Présence Divine), a atteint son *nadir*, son intensification la plus tragique de l'histoire⁶⁸⁴.

S'il y a une particularité dans la Shoah aux yeux de l'auteur, il faut la chercher dans sa tentative d'éradiquer la réalité même de l'exil. Le bannissement de la présence divine aurait atteint un niveau d'intensité historique exceptionnelle. Finalement, si la catastrophe peut être dite « sans précédent », nous sommes en droit de nous poser

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁸⁴ « This catastrophe, however, was different from all of them, not just in degree, but in kind, in its essential quality. The proper name for it is not *Shoa*, but *Hurban*, annihilation. For the first time in our history, the Exile itself was destroyed: [...] This time, what happened was radically new. In our generation, the generation of Nazism, [...] the *Galut Ha'shkhina* (the Exile of the Divine Presence) reached its *nadir*, its most tragic intensification in history. » BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 14.

la question : la Shoah est-elle unique ou non pour l'auteur ? D'un côté, il refuse catégoriquement toute dimension distinctive à l'événement ; de l'autre, il semble affirmer l'inverse en soulignant le genre nouveau du drame⁶⁸⁵.

L'auteur bien au courant des débats autour de la singularité de la Shoah prend nettement parti contre cette dernière unicité de l'événement. Il se rapproche indirectement de penseurs tels que I. Maybaum. En revanche, il prend position contre toute une série de penseurs, notamment R. Rubenstein et E. Fackenheim. Le premier considère la Shoah comme une césure qui signe une forme de « mort de Dieu ». Le second considère Auschwitz comme le lieu d'une nouvelle révélation⁶⁸⁶. Mais ici encore, Berkovits ne se laisse pas enfermer dans un « camp » et semble ouvrir ses considérations dans un sens inverse. La tendance oscillatoire de son argumentation se discerne également à cet endroit.

Le parcours de cette première piste proposée par l'argumentation de Berkovits sur la question qui nous occupe, laisse entrevoir sa perception de la foi juive incluant celle de Dieu, de l'homme ainsi que sa lecture personnelle de l'histoire. Ses considérations font preuve d'une réelle finesse puisqu'elles permettent à l'auteur de placer la tragédie dans sa lecture de l'histoire juive, tout en surlignant la faillite morale de l'Occident et en mettant en garde ses coreligionnaires contre une autre Shoah potentielle. Chez le penseur, Dieu se cache dans la rencontre avec l'homme, comme il se cache dans l'histoire ; la Shoah est donc « compréhensible » dans le cadre des catégories qu'il a dressées.

Sans être une réponse toute faite qui banaliserait les souffrances des nombreux Auschwitz, la notion du « Dieu caché » proposée par l'auteur permet à la foi juive de tenir debout devant la Shoah, d'oser relever les défis qu'elle implique. Elle permet également de rester lucides sur les aptitudes humaines et sur certaines perspectives historiques qui pourraient s'assombrir, tout en gardant espoir. Par conséquent, le « Dieu caché » dont parle Berkovits établit un solide fondement pour la communauté juive et son avenir même devant Auschwitz.

⁶⁸⁵ Berkovits n'est pas le seul à refuser l'unicité de la Shoah. C'est notamment le cas de penseurs comme I. Greenberg et d'autres tels que D. Hartman et M. Wyschogrod. Nous y reviendrons dans la suite de la recherche.

⁶⁸⁶ E. Fackenheim parlait d'une nouvelle révélation survenue à Auschwitz et d'un nouveau commandement. Voir *supra*, p. 26-27.

Nous comprenons son refus de reconnaître la Shoah comme une rupture fondamentale dans l'histoire du judaïsme. Outre les problèmes que cela soulève pour la foi juive, cette scission historique tend à rendre le judaïsme traditionnel orthodoxe totalement dépassé et à contretemps. Une acceptation de l'unicité de la Shoah exige la mise en place de nouvelles catégories censées interpréter plus adéquatement la tragédie. Ce qui est loin d'être le cas pour l'auteur qui, sans trivialisier l'événement, souhaite l'inscrire dans une perspective plus large et toujours actuelle, en se positionnant d'une façon précise et toujours reliée à l'ensemble de son héritage spirituel.

En outre pour Berkovits, le judaïsme peut, et même doit, surmonter l'immense problème suscité par la Shoah, car la foi juive, tout comme le peuple juif, est éternelle. Ils ont la « capacité » réelle de relever un tel défi⁶⁸⁷. Ici encore, la Shoah qui n'a rien d'unique ne clôt pas le débat sur le concept du « Dieu caché ». Ce constat nous amène à considérer une autre orientation contenue dans les propos de l'auteur en direction de la liberté humaine et de la responsabilité qui lui est associée.

4.2 Deuxième piste : liberté et responsabilité humaines

La notion du « Dieu caché » dont parle Berkovits, placée devant la Shoah, ouvre sur une autre voie observable que l'auteur nous invite à emprunter. Son argumentation souligne les particularités relatives à notre humanité et nous introduit inévitablement vers quelques éléments déjà abordés, dont le rôle joué par la liberté et la responsabilité humaines. Concernant ces dernières, D. Hazony les rappelle comme suit :

Ainsi, pour Berkovits, la liberté est la condition préalable de toute responsabilité, qui, à son tour, est le but central pour lequel l'homme a été créé, et lequel distingue l'homme du reste de la création. La responsabilité signifie l'obligation de rendre des comptes, et rendre des comptes est impossible sans liberté⁶⁸⁸.

Les deux idées étant fondamentales pour l'humanité, quel lien pouvons-nous observer avec le « Dieu caché » devant la Shoah ? Pour y répondre, il nous faut relever les arguments de l'auteur qui soulignent de diverses façons le rôle important joué tant par la liberté que la responsabilité humaines.

⁶⁸⁷ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 56.

⁶⁸⁸ « Thus for Berkovits, freedom is the precondition for all responsibility, which in turn is the central purpose for which man was created, and that which distinguishes man from the rest of creation. Responsibility means accountability, and accountability is impossible without freedom. » *Ibid.*, p. 64.

Préalablement, ces notions témoignent de la manière dont Dieu a œuvré dans la création. Berkovits précise que seul Dieu est parfait, sa création ne lui est jamais assimilée et ne peut être qu'imparfaite en soi. D'ailleurs, le monde est advenu grâce à un acte de restriction divine, disait-il, marquant ainsi une forme d'imperfection essentielle du créé. Même créé imparfait, ce monde reste plein de valeur. Dieu est le créateur des imperfections de ce monde qui demeure pour toujours bon, puisque capable de bonté⁶⁸⁹. C'est encore, selon lui, ce que le prophète Isaïe signifiait en proclamant :

C'est moi qui suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autres, moi excepté, nul n'est Dieu ! Je t'ai mis le ceinturon, sans que tu me connaisses, afin qu'on reconnaisse, au levant du soleil comme à son couchant, qu'en dehors de moi : néant ! C'est moi qui suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autres ; je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bonheur et je crée le malheur : c'est moi, le Seigneur, qui fais tout cela⁶⁹⁰.

Ensuite, l'auteur spécifie l'importance de la liberté et de la responsabilité humaines en affirmant que l'éventualité du mal s'insère d'emblée dans l'ensemble des réalisations divines et possède, elle aussi, une fonction⁶⁹¹. L'auteur rappelle que le judaïsme reconnaît l'existence du mal dans la création divine imparfaite, sans pour autant accepter l'idée d'un « principe du mal⁶⁹² ». Dans cet univers, il y a du mal que Dieu a établi comme une potentialité et une nécessité⁶⁹³. Soulignant l'œuvre créatrice à jamais inachevée, il énonce :

Un monde imparfait a un sens pour l'homme dans son imperfection même. L'univers n'est pas nécessairement entièrement bon ; mais, grâce à l'élément de spontanéité qu'il contient, il est toujours capable d'amélioration. La possibilité d'amélioration est cependant aussi un rappel constant de la menace d'une détérioration supplémentaire. C'est la condition préalable de la responsabilité humaine dans la rencontre avec le monde. Les « œuvres du commencement » ne s'arrêtent jamais puisque l'imperfection fait partie du monde pour toujours. Le domaine qu'elle occupe peut-être soit augmenté soit réduit, et c'est là que réside le danger autant que la promesse de la liberté⁶⁹⁴.

⁶⁸⁹ BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 147-148.

⁶⁹⁰ Isaïe 45, 5-7. *Bible, TOB.* (Passage déjà cité).

⁶⁹¹ KAJON, I., « Hans Jonas and Jewish Post-Auschwitz Thought », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8,1, 1999, p. 67-80, ici p. 71-72.

⁶⁹² BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 81. Nous avons pourtant vu que cette idée était bien présente dans la sphère mystique du judaïsme, voir *supra*, p. 98-99.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁹⁴ « An imperfect world has meaning for man in its very imperfection. The universe is not necessarily all good; but, thanks to the element of spontaneity in it, it is forever capable of improvement. The possibility of improvement, however, is also a perpetual reminder of the threat of further degradation. This is the precondition of human responsibility in encountering the world. The "works of the beginning" never end because imperfection is forever a part of the world. The realm that it occupies may be increased or reduced, and therein lies the danger as well as the promise of freedom. » *Ibid.*, p. 84.

Le monde, toujours susceptible d'amélioration et dans lequel l'être humain se trouve, est un monde qui peut être qualifié de « sensé ». L'imperfection du créé place l'humanité devant la réalité de sa vocation. Cette imperfection peut aller dans deux directions opposées. La première peut générer une dégradation synonyme de menace. La seconde peut emprunter la voie d'un progrès, d'une amélioration de l'œuvre créatrice toujours en cours, l'humanité restant responsable d'y prendre part.

Ces alternatives relèvent de la responsabilité humaine, elle-même liée à sa liberté. En créant un tel monde, Dieu a réellement pris un « risque », mais, comme nous l'avons vu, sa création demeure toujours sous son contrôle infallible. Dans ce contexte, nous comprenons que les erreurs, les mauvais choix humains soient toujours permis. Ceux-ci provoquent, par voie de conséquence, des afflictions parfois tragiques. La dégradation du monde, peut hélas, inclure la Shoah. Mais l'imperfection de la création peut aussi ouvrir la voie à une collaboration étroite avec Dieu, allant dans la direction de son projet de rédemption universelle.

L'argumentation de Berkovits concernant la liberté et la responsabilité humaines rappelle donc que l'humanité est appelée à œuvrer dans la création divine pour contribuer à l'avancée du bien dans ce monde. Pour l'auteur, il s'agit là d'une force du judaïsme qui, contrairement à sa lecture du christianisme, ne possède pas de séparation nette entre les domaines du sacré et du profane. D'après le penseur, dans la foi chrétienne, le sacré et le profane constituent des catégories de type ontologique, sans aucun changement envisageable. À l'inverse, les mêmes notions dans la foi juive sont considérées comme des principes non figés, qui peuvent connaître une métamorphose⁶⁹⁵. Ainsi, le judaïsme inaugure une vision plus dynamique du sacré dans laquelle l'homme est invité à œuvrer de façon garante, selon Berkovits. Le profane est perçu comme une réalité potentiellement susceptible de vivre une transformation, une sanctification par l'intervention responsable d'une humanité libre. L'homme libre prend ses responsabilités aux côtés de Dieu, au sein de son œuvre créationnelle dans laquelle il transforme, par son action, ce qui est profane en ce monde en vue de le rendre saint⁶⁹⁶.

⁶⁹⁵ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 61.

⁶⁹⁶ Ce terme renvoie à une qualité ou valeur religieuse attribuée à divers lieux, objets, moments ou personnes. La source de la « *qedouchah* » « sainteté » est Dieu lui-même. Cette dernière induit l'idée de démarcation, de distinction. Notons que pour les rabbins et surtout dans le hassidisme, la sainteté est recherchée à travers la sanctification de faits quotidiens les plus modestes. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 900-901.

Insister sur la liberté et la responsabilité, comme le fait Berkovits, c'est affirmer que toutes les deux sont engagées de façon irréversible par Dieu, qui attribue une réelle part de confiance à toute l'humanité⁶⁹⁷. Pour l'auteur, ce fait est inscrit dans la théologie juive depuis les premiers récits de la Genèse, où l'homme créé est chargé de « cultiver et de garder » le jardin dans lequel il fut placé⁶⁹⁸. Dès le départ, les imperfections du monde sont vues comme des occasions pour l'humanité d'agir aux côtés de Dieu. L'humanité est conviée à intervenir de manière à amener un bien réel là où il y avait des insuffisances. Pour que ce but soit praticable, la liberté autant que la responsabilité apparaissent comme des évidences. Dans cette perspective, la Shoah se profile comme un défi que l'humanité aurait dû surmonter. Cette dernière devient le signe visible de la banqueroute morale de l'Occident.

Dans ses considérations sur la Shoah, Berkovits montre encore l'importance de ces deux notions comme suit :

Puisque l'histoire est avant tout, la responsabilité de l'homme, nous devrions commencer notre examen en interrogeant et en débattant sur l'homme lui-même. Et probablement même plus importante que la question : « Où était Dieu ? » est la question : « Où était l'Homme ? »⁶⁹⁹

La citation semble contredire ce qui a été évoqué au sujet de la souveraineté de Dieu sur l'histoire. Dieu prend ses responsabilités pour l'histoire et lorsqu'il le juge nécessaire, il intervient par un miracle. Berkovits paraît sous-entendre ici l'inverse, puisque l'histoire représente un « bien » déposé entre les mains libres de l'humanité. Pour lui, la question la plus importante est celle de savoir où était l'homme dans toutes les atrocités commises durant les nombreuses années du nazisme. Il nous paraît utile de préciser que Berkovits ne dit pas que la question : « Où était Dieu ? » est injuste ou déplacée, mais qu'elle cède la place à la question de l'homme. Sans négliger l'interrogation portant sur Dieu, celle traitant de l'homme devient centrale.

⁶⁹⁷ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 61.

⁶⁹⁸ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 167.

⁶⁹⁹ « Since history is, first, man's responsibility, we should begin our examination by questioning and discussing man himself. Perhaps even more important than the question, Where was God? Is, Where was Man? » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 7.

Cette dernière précision laisse néanmoins la question suivante ouverte : « Pourquoi Dieu, en tant que Dieu souverain et actif, n'a-t-il pas opéré de miracles qui auraient évité la Shoah ? » Nous pensons que la tension dans ces allégations antagonistes pourrait déjà trouver une explication partielle dans ce qui suit.

Aux yeux de l'auteur, Dieu est un Dieu caché et agissant, pleinement souverain sur sa création. Bien que confiné à l'exil des affaires de ce monde⁷⁰⁰, il ne cesse de diriger l'histoire et d'œuvrer à son projet de rédemption. Par ailleurs, ce Dieu invite l'humanité à coopérer à ses côtés. L'histoire est placée sous la responsabilité de l'être humain qui est chargé d'une tâche de la plus grande dignité, à savoir combattre le mal sous toutes ses formes, contribuer à l'avancement du bien et à l'instauration du règne de Dieu en sanctifiant toutes les sphères de notre monde. Dans ce contexte, l'histoire, appelée à vivre, elle aussi, une sanctification, relève bien de la responsabilité de toute l'humanité. Les éléments ne sont pas créés « saints », mais appelés à le devenir dans la réalité temporelle de notre histoire, par l'intervention humaine⁷⁰¹.

Et l'auteur d'insister en disant qu'il revient à l'homme et non à Dieu d'empêcher le nazisme, ou tout autre mal de ce genre. L'être humain, appelé à exercer sa responsabilité, a la charge de reconnaître et d'entraver le surgissement de toute forme de pouvoir funeste. L'être humain est responsable de tout faire pour empêcher de tels régimes de s'établir et d'exercer leurs pouvoirs meurtriers⁷⁰².

Cependant, nous observons une limite (voulue par Dieu) à cette liberté humaine qui évite d'engloutir l'humanité tout entière dans le mauvais usage de cette liberté⁷⁰³. Pourquoi cette limite n'a-t-elle pas entravé Auschwitz ? Une telle observation laisse toujours ouverte la question de savoir pourquoi Dieu a choisi de ne pas intervenir par

⁷⁰⁰ Notons que la signification du terme « monde » dans l'argumentation de l'auteur peut signifier soit la création, soit les sociétés humaines. Ici, il s'agit de la seconde.

⁷⁰¹ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 60-61. Voir aussi HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 169.

⁷⁰² HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 65.

⁷⁰³ D. Hazony précise qu'une telle limite voulue par Dieu coïncide avec la responsabilité personnelle de Dieu jointe à sa promesse faite à Noé au lendemain du Déluge. Tout comme Dieu encourage l'humanité à prendre ses responsabilités pour l'histoire, il prend très au sérieux les siennes vis-à-vis de sa création comme il l'a promis à Noé. Et D. Hazony de rappeler que la stabilité de l'alliance avec Noé reste aussi infrangible et actuelle que celle scellée avec Abraham et ses descendants au Sinaï. En conséquence, s'il est certain que Dieu garantira au peuple juif une survie, quelles que soient les circonstances dramatiques qu'il rencontrera, il en ira de même pour la création qu'il protégera de toute destruction totale. L'anéantissement de la création, même s'il reste possible, ne surviendra jamais, selon Berkovits. Il s'agit donc là d'une certitude liée à sa foi. *Ibid.*, p. 67, 69.

des miracles lorsque l'être humain a failli dans sa responsabilité devant la Shoah, entraînant la mort de tant de victimes. Pour y répondre, nous complétons une citation partiellement reprise précédemment :

Le Dieu qui se cache est présent ; quoique l'homme l'ignore, Il est présent dans sa dissimulation. Par conséquent, Dieu ne peut se cacher que dans ce monde. Mais si ce monde était entièrement et radicalement profane, il n'y aurait pas de place en lui pour qu'Il puisse s'y cacher. Il ne peut que se cacher dans l'histoire. Puisque l'histoire est la responsabilité de l'homme, on s'attendrait, en fait, à ce qu'Il se cache, soit silencieux, tandis que l'homme s'occupe de la tâche que Dieu lui a confiée. La responsabilité exige la liberté, mais la présence persuasive de Dieu nuirait à la liberté de décision humaine. Dieu se cache dans la responsabilité humaine et dans la liberté humaine⁷⁰⁴.

L'auteur fait le lien entre le « Dieu caché » dans notre monde, la responsabilité et la liberté humaines. La présence cachée de Dieu dans le monde ouvre sur la possibilité que ce dernier puisse conserver une partie sacrée. Cette partie sacrée présente dans ce monde se révèle être l'homme lui-même. Créé de façon singulière, Dieu se cache plus précisément dans la liberté et responsabilité de cet être fait à son image⁷⁰⁵.

Par ailleurs, c'est l'homme qui fait l'histoire, selon Berkovits. Dès lors, il apparaît cohérent d'imaginer que l'histoire étant le produit de l'action humaine caractérisée par la liberté et la responsabilité où Dieu se cache, ce dernier est aussi dissimulé dans cette histoire. L'idée du « Dieu caché » offre une certaine cohérence à la pensée de l'auteur, permettant aux éléments de cette dernière de se compléter avec une certaine logique.

Pour résumer ce point et tenter de voir si le « Dieu caché » de Berkovits pourrait représenter une réponse à la Shoah, nous sommes invités par l'auteur à regarder une nouvelle fois dans les diverses trajectoires déjà empruntées.

Prioritairement, nous sommes conviés à considérer ses arguments sur Dieu entièrement parfait. Le problème du mal pouvant mener jusqu'à la Shoah, auquel nous devons faire face dans ce monde, n'en est pas un pour Dieu qui pourrait l'éradiquer

⁷⁰⁴ « The hiding God is present; though man is unaware of him, He is present in his hiddenness. Therefore, God can only hide in this world. But if this world were altogether and radically profane, there would be no place in it for Him to hide. He can only hide in history. Since history is man's responsibility, one would, in fact, expect him to hide, to be silent, while man is about his God-given task. Responsibility requires freedom, but God's convincing presence would undermine the freedom of human decision. God hides in human responsibility and human freedom. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 280-281.

instantanément. S'il ne le fait pas, c'est parce que cela effacerait du même coup l'essence de l'humanité qui doit constamment pouvoir choisir librement entre le bien et le mal.

Ensuite, le penseur nous invite à examiner la création bonne sans être parfaite. Cette dernière a été créée avec des imperfections qui permettent à l'être humain d'exercer sa liberté de façon responsable, en faisant le bien. Une telle réalité serait impossible pour l'auteur dans un monde créé parfait, sans la moindre hypothèse de mal.

Berkovits nous incite encore par ses considérations, à regarder en direction de l'homme et de l'histoire. Il rattache le surgissement du mal à l'ensemble de l'histoire d'une humanité créée libre et responsable. Le mal apparaît comme une réalité issue des « œuvres » humaines et, par voie de conséquence, des nations qui décident de marcher dans cette piste. Ici encore, Dieu peut permettre la survenue du mal, même sous sa forme radicale comme Auschwitz, sans forcément l'empêcher. Toute entrave de sa part constituerait une intrusion dans les libertés et responsabilités humaines à l'égard de l'histoire. Cependant, il ne faut pas considérer cette non-intrusion, comme une quelconque indifférence divine. Comme l'indique D. Hazony : « Dieu doit cacher sa face, pour ainsi dire, afin que l'homme puisse accomplir sa propre destinée [...] et la responsabilité humaine est, elle-même, le bien suprême dont Dieu a doté l'homme⁷⁰⁶. »

Pour cette deuxième piste, les arguments peuvent être rendus sous la forme d'une réponse, banale dans sa formulation, tout en demeurant très partielle. Ainsi, en rapport avec la liberté humaine et sa responsabilité constituant l'essence de l'humanité, la notion du « Dieu caché » pourrait tenir lieu de réponse « envisageable » devant la Shoah. Une telle affirmation ouvre sur la perspective plus théodicéenne des propos de Berkovits, où une justification de Dieu reste perceptible au détriment de l'humanité.

Cette réponse potentielle laisse présumer que la Shoah, sans être une césure historique, rappelle autre chose : l'être humain créé par Dieu dans un monde imparfait reste un être libre qui est invité à prendre au sérieux ses responsabilités avec ses

⁷⁰⁶ « God must hide his face, as it were, so that man can fulfill his own destiny [...] and human responsibility is itself the highest good with which God endowed man. » HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 65.

conséquences face à l'histoire. Dieu se voile dans cette histoire que l'homme fait. Plus précisément, Dieu se cache dans la responsabilité et la liberté d'un être particulier au sein de la création, l'être humain. L'homme étant le seul être créé à l'image de Dieu et disposant d'une liberté distinctive qui rejoint celle de Dieu⁷⁰⁷.

La réponse imaginable du « Dieu caché », dans notre contexte, fait référence à un monde dans lequel Dieu se dissimule et qui est appelé à connaître une transformation, une sanctification progressive de toutes ses composantes. L'homme est chargé à cette tâche. L'action humaine peut tantôt conduire vers une évolution du projet divin dans ce monde, tantôt précipiter cette terre dans une dégradation telle que le chaos ne semble pas loin. Toutefois, Dieu reste libre et responsable de sa propre création, ainsi sa liberté et sa responsabilité ne feront jamais défaut et éviteront l'anéantissement du monde engendré par un mauvais usage de ces mêmes principes chez l'homme.

Cette argumentation proposée par Berkovits ne prétend pas répondre définitivement à la question du mal en corrélation avec l'humanité. Elle souhaite nous placer dans une perspective qui conserve l'interrogation ouverte et nous encourage à cheminer vers une autre voie.

⁷⁰⁷ D. Meyer relève que les enseignements rabbiniques relatifs à la création de l'homme « à l'image de Dieu », peuvent aussi signifier que l'homme dispose d'une liberté semblable à celle de Dieu. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 280-281.

4.3 Troisième piste : le positionnement particulier requis devant la Shoah

Le parcours que Berkovits nous invite à suivre dans son argumentation relative au « Dieu caché » placée devant la Shoah, ouvre sur une autre route observable. Nous reprenons une citation présentée dès l'introduction pour répondre au questionnement central de tout ce chapitre :

En présence de la foi sainte des crématoires, la foi facile de ceux qui n'y étaient pas est vulgarité. Mais l'incrédulité de l'intellectuel raffiné au cœur d'une société nantie – à la lumière de la sainte incrédulité des crématoires – est obscénité⁷⁰⁸.

Les propos sont durs tant pour ceux qui font preuve d'une foi toute faite que pour ceux qui ne peuvent plus croire après la catastrophe. Notons également les termes « foi sainte » et « incrédulité sainte » concernant ceux qui ont vécu les crématoires et, « vulgarité » et « obscénité » au sujet de ceux qui émettent certains jugements personnels sur le drame en étant étrangers aux faits.

Avant de considérer la possibilité ou non de la foi juive à résister devant la Shoah, Berkovits propose de nous interroger sur notre propre position à l'égard de l'événement. Pour le professeur du HTS, la Shoah demande un positionnement spécifique pour être abordée de façon appropriée. Il s'agit aussi de mesurer ses paroles par respect pour les victimes. La place à occuper peut être rendue métaphoriquement: il s'agit d'être le frère du Job biblique, et non pas Job lui-même.

L'auteur observe l'attitude de la communauté juive devant la Shoah et il constate deux postures distinctes. La première se caractérise par la soumission à la volonté divine. Cette dernière impose une sujétion totale et ne s'encombre d'aucune contestation. Puisque Dieu a voulu les choses de cette façon, le croyant doit s'incliner sans trop chercher à les comprendre. La seconde attitude fait intervenir le questionnement et le doute qui peuvent mener jusqu'à l'abandon de la foi et l'incrédulité⁷⁰⁹.

Mais ces deux approches ne doivent pas nous faire perdre de vue un élément essentiel mis en avant par l'auteur. La vraie question, pour lui, est de savoir qui est réellement concerné par ce drame. Avant de sonder l'éventualité ou non de la foi dans

⁷⁰⁸ « In the presence of the holy faith of the crematoria, the ready faith of those who were not there, is vulgarity. But the disbelief of the sophisticated intellectual in the midst of an affluent society –in the light of the holy disbelief of the crematoria- is obscenity. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 3.

le Dieu de la Bible devant la Shoah, il faut se demander : qui sommes-nous pour interroger la foi juive traditionnelle sur le sujet⁷¹⁰ ? Sommes-nous des victimes directes ou indirectes ? Avons-nous subi la barbarie nazie jusqu'en notre chair ? Étions-nous présents lors du drame ? Peut-être sommes-nous des personnes abondamment renseignées sur la question au point de pouvoir nous identifier aux victimes directes de la Shoah ? L'auteur insiste sur toutes ces questions, car les réponses qui seront données ne pourront jamais, selon lui, être placées dans un même registre⁷¹¹.

Berkovits ne refuse pas l'approche de la question à tous ceux qui n'en ont pas été les témoins directs. Les interrogations restent importantes, mais les réponses, elles, varieront inévitablement. Dans tous les cas, l'auteur plaide pour le maintien d'une « distance infranchissable⁷¹² » avec les victimes directes, tous ceux qui ont pénétré dans les chambres à gaz avec toute leur famille⁷¹³. Leurs réponses ne peuvent pas être mises sur le même plan que celles de tous les autres. Remarquons que parler de réponses de victimes directes nous renvoie tantôt vers les textes personnels laissés par les victimes disparues dans les massacres nazis, tantôt vers les témoignages issus de témoins oculaires qui ont survécu⁷¹⁴. L'auteur qui écrira sur ce dernier point son ouvrage : *With God in Hell*, nous convie à observer de plus près ce qui distingue les réponses des victimes directes de la Shoah de toutes les autres.

⁷¹⁰ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 248-249. Comme le souligne le rabbin D. Meyer, il ne s'agit pas de contourner la question de la Shoah, mais de bien se positionner par rapport à elle afin de donner toute leur pertinence aux questions posées et de permettre aux éventuelles réponses de ne pas être faussées par une mauvaise perspective.

⁷¹¹ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 3-6.

⁷¹² Nous reprenons ce terme utilisé par D. Meyer. MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 250.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 249.

⁷¹⁴ Voir KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 39-50, 191-198. Nous y trouvons quelques textes du rabbin K. S. Kalonymous (1889-1943) cachés dans le ghetto de Varsovie où il s'est retrouvé avec ses coreligionnaires avant d'être envoyé au camp de travail de Trawniki où il sera exécuté en 1943. Nous y trouvons également quelques textes de S. Elberg (1908? -1995), ayant réussi à fuir la Pologne en y laissant une grande partie de sa famille. Voir aussi BERENBAUM, M., « Ethical Implications of the Holocaust », in : *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, DORFF, E.N. & CRANE, J.K., (éd.), U.S.A., Oxford University Press, 2013, p. 186-205. Il s'agit ici de la réponse de survivants ayant réagi à la Shoah et ayant proposé une série de six impératifs afin que cette dernière ne se reproduise plus jamais. Nous les reprenons comme suit : le premier est « l'impératif de la survie » lié à notre humanité la plus fondamentale. Le deuxième est celui du souvenir de ce que fut la réalité de la Shoah. Le troisième impératif fait intervenir une précision supplémentaire, car il s'agit de survivre en tant que Juif. Le quatrième renvoie à l'impératif de revêtir le rôle d'acteur contre le mal. Il s'agit de se « tenir activement debout » contre le mal. Cet impératif exclut l'idée de rester des spectateurs passifs devant cette réalité. Le cinquième impératif est celui de recréer des liens avec les adeptes d'autres religions et spiritualités. Il s'agit donc de ne pas rester seul, mais au contraire de travailler à l'instauration de tels liens. Le dernier impératif est finalement celui de lutter contre toute discrimination et tout génocide.

4.3.1 Propos authentiques des seules victimes directes

L'auteur n'invalide pas les propos des uns et des autres. Les questions sur la tragédie restent légitimes. Il veut, pour sa part, distinguer la connaissance de l'expérience de la Shoah⁷¹⁵. L'instruction des faits peut être perspicace et pétrie de vérité, elle diffère d'une expérience vécue. Émettre des arguments sur la catastrophe depuis une connaissance théorique peut se justifier, mais reste pour toujours éloigné de l'événement lui-même. D'après lui : « ceux qui n'étaient pas là peuvent s'identifier aux souffrances des victimes, leur expérience reste à jamais, simplement une ombre indirecte de l'événement réel [...]»⁷¹⁶ ». Toute identification aux victimes directes reste imaginaire et ne représente qu'une interprétation personnelle de l'expérience elle-même.

En revanche, les réponses issues de ceux qui ont éprouvé ces événements et qui ont survécu gardent un lien réel avec ces derniers. Il faut en tenir compte. Berkovits écrit : « Ceux d'entre nous qui n'étaient pas présents doivent, avant toute autre chose, tenir compte des réponses de ceux qui y étaient, car seules les leurs sont authentiques⁷¹⁷. »

Pour l'auteur, les réponses qui proviennent des survivants⁷¹⁸ victimes directes, constituent les réponses authentiques. Toutes les autres réponses ne sont pas « inauthentiques » en soi, mais elles n'ont pas été vécues « dans la chair », uniquement de façon imaginaire. Le rabbin D. Meyer précise le double ancrage de référence de Berkovits ainsi que ce qu'il pourrait entendre par le terme « authentique » :

⁷¹⁵ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 249.

⁷¹⁶ « [...] those who were not there may identify with the sufferings of the victims, their experience remains forever, merely a vicarious shadow of the actual event [...]. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 3.

⁷¹⁷ « Those of us who were not there must, before anything else, heed the responses of those who were, for theirs alone are the authentic ones. » *Ibid.*, p. 4.

⁷¹⁸ Concernant les survivants de la Shoah, nous proposons la lecture des articles suivants : EZRACHI, S. *et al.*, « Holocaust: Memory », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 402-447 et plus particulièrement : BOLKOSKY, S., « Holocaust: Memory. Survivor Testimonies », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 446-447. Voir aussi BERENBAUM, M., « Survivors of the Shoah Visual History Foundation, The. », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 19, 2007, p. 324-325.

Berkovits se fait ici l'avocat d'une pensée religieuse juive de l'après-Shoah qui ait donc, *in fine*, un double ancrage de référence. D'une part, le récit biblique et ses développements rabbiniques ; d'autre part, les réponses théologiques des survivants. La théologie juive contemporaine doit faire justice à ces deux socles référentiels. C'est en ce sens qu'il convient de comprendre l'utilisation du mot « authentique » pour décrire les réponses religieuses des survivants⁷¹⁹.

Berkovits, dans le contexte des références mentionnées, invite donc au plus grand respect à l'égard des victimes directes et de leurs réponses, marquées tantôt par la perpétuation de la foi, tantôt par la perte de cette dernière. Dans les deux cas, nous n'avons aucun jugement à émettre. Nous n'avons pas le droit d'encenser l'attitude d'acceptation des uns et de condamner ceux qui ont fait preuve de doute, voire de rébellion. Il propose plutôt une écoute attentive et respectueuse des uns et des autres. Nous complétons une citation rencontrée ci-dessus :

Ceux d'entre nous qui n'étaient pas présents doivent, avant toute autre chose, tenir compte des réponses de ceux qui y étaient, car seules les leurs sont authentiques. Beaucoup de ceux qui s'y trouvaient ont perdu leur foi. Je peux les comprendre. Un enfer plus féroce que celui de Dante devait être leur sort. Je crois que Dieu lui-même comprend et ne leur tient pas rigueur de la perte de leur foi. Telle est ma foi en Dieu⁷²⁰.

Ces déclarations peuvent surprendre de la part d'un penseur issu de la communauté juive orthodoxe. L'auteur dit comprendre ceux qui ont perdu la foi et témoigne que sa propre foi en Dieu intègre cette forme de révolte face aux situations extrêmes. Le bon positionnement devant la catastrophe qu'il préconise lui permet d'envisager cette dernière sous un angle particulier qui prend en compte une certaine dose de courage de sa part⁷²¹.

La pensée théologique juive sur la Shoah est conviée à reconsidérer sa démarche, non pas oublier les réponses fournies par ceux qui ont vécu cette réalité dans

⁷¹⁹ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 250.

⁷²⁰ « Those of us who were not there must, before anything else, heed the responses of those who were, for theirs alone are the authentic ones. Many who were there lost their faith. I can understand them. A Hell fiercer than Dante's was their lot. I believe that God himself understands and does not hold their loss of faith against them. Such is my faith in God. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 4. Nous observons ici la sensibilité du penseur qui fait preuve d'un grand respect et de nuances. Il ne s'accommode pas du tout de solutions qu'il considère comme simplistes, acceptant ou rejetant tout en bloc. Pour lui, contrairement à un penseur tel que R. Rubenstein, il ne peut justifier la perte de la foi chez ceux qui y étaient absents. En revanche, il comprend parfaitement les victimes elles-mêmes ayant pu perdre leur foi dans les conditions inhumaines qui leur ont été infligées.

⁷²¹ D. Meyer souligne que l'auteur « ne cherche pas à affirmer une position dogmatique de l'orthodoxie ; mais plutôt à reformuler le sens du questionnement dans le cadre d'une tradition acceptée par le judaïsme orthodoxe. » MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 250.

leur corps, mais les intégrer correctement. Ce ne sera pas chose aisée puisqu'il faudra maintenir le difficile équilibre suivant :

Je ne peux pas rejeter parce qu'il y en avait d'autres, parmi les milliers, [...] qui étaient là et qui n'ont pas perdu leur foi ; qui ont accepté ce qui leur est arrivé dans une soumission impressionnante à la volonté de Dieu. Moi qui n'étais pas là, je ne peux pas rejeter, parce que rejeter serait une profanation du sacrifice des myriades qui ont accepté leur sort dans la foi. Comment oserais-je rejeter, si eux l'ont accepté ! Je ne peux pas non plus accepter. Moi qui n'étais pas là, du fait que je n'y étais pas, je n'ose pas accepter, je n'ose pas me soumettre, parce que mes frères par dizaines de milliers, qui ont traversé cet enfer, se sont révoltés et ont rejeté. Comment moi qui n'étais pas là, oserais-je accepter leurs souffrances surhumaines et m'y soumettre dans la foi⁷²²!

La citation témoigne de la grande sensibilité de l'auteur en regard de la souffrance des victimes et, simultanément, de son honnêteté intellectuelle. Il s'agit d'accepter le supplice des victimes ayant assumé leur sort dans la foi, car beaucoup l'ont fait ; mais il s'agit aussi de la refuser, car beaucoup se sont révoltés contre cette souffrance injuste. L'auteur nous incite-t-il à ne pas prendre position ? Dès lors, que faut-il faire ? Faut-il se taire en face de la Shoah ?

Berkovits ne reste pas silencieux sur la question. Il prend position, tout en s'affairant au maintien d'une certaine tension. Une position convenable peut, selon lui, garder chacun de nous dans une attitude qui évite les raccourcis faciles de certains jugements. De plus, le bon positionnement se montre aussi respectueux des réactions adoptées par les victimes directes tout en laissant la place à l'expression de la liberté humaine.

Pour maintenir ce fragile équilibre, Berkovits nous encourage à regarder en direction du personnage biblique de Job et spécialement vers le « frère de Job ». Selon lui, l'emplacement de ce dernier nous garde à la bonne place, celle qui nous conserve pour toujours à une « distance infranchissable » à l'égard de l'événement et de toutes les victimes directes du drame.

⁷²² « I cannot reject because there were others, too, in the thousands, [...] who were there and did not lose their faith; who accepted what happened to them in awesome submission to the will of God. I, who was not there, cannot reject, because to reject would be a desecration of the sacrifice of the myriads who accepted their lot in faith. How dare I reject, if they accepted! Neither can I accept. I who was not there, because I was not there, dare not accept, dare not submit, because my brothers in their tens of thousands, who did go through that hell, did rebel and did reject. How dare I, who was not there, accept their superhuman suffering and submit to it in faith! » BERKOVITS, *Faith...*, op. cit., p. 4.

4.3.2 La métaphore de Job et celle de son frère

Pour Berkovits, la théologie juive de l'après-Shoah se doit de rester humble. Approcher la Shoah d'une bonne manière, c'est d'abord découvrir que, d'une certaine façon, les « absents » du drame parlent toujours « autrement » et « en décalage » au regard des victimes directes. Il relève :

Nous ne sommes pas Job et nous n'osons pas parler et répondre comme si nous l'étions. Nous ne sommes que le frère de Job. Nous devons croire, parce que notre frère Job croyait ; et nous devons interroger, parce que très souvent notre frère Job ne pouvait plus croire. Ce n'est pas une situation confortable ; mais c'est notre condition en cette ère après l'holocauste. En cela seulement, nous nous tenons au seuil d'une réponse appropriée à la Shoa - s'il y en a une⁷²³.

Cette citation met d'emblée en évidence l'attitude modeste recommandée par Berkovits pour toute approche de la Shoah. Elle nous rappelle que nous ne sommes pas Job, victime immédiate de la tragédie. À ce titre, nous ne pouvons nous prononcer sur la Shoah en faisant abstraction de l'abîme résidant entre Job et nous.

Toute personne qui ne s'est pas trouvée dans les camps de la mort est dans la position du « frère de Job ». Cette place contraint ce « frère » à croire et à questionner comme un « frère » peut le faire. Cette place doit aussi empêcher tout jugement du « frère ». À aucun moment, il ne peut juger qui que ce soit, car sa position le lui interdit. Le moindre jugement sur les attitudes de foi et, ou de révolte qu'ont adoptées les victimes directes relève d'une profanation selon l'auteur. Les « absents » qui considèrent la Shoah comme la volonté divine, sans pourtant l'avoir eux-mêmes vécue, profanent indirectement la mémoire de ceux qui ont perdu la foi dans les enfers nazis. À l'inverse, les absents qui choisissent de renoncer à leur foi en réponse à la Shoah, font également preuve d'outrage envers tous ceux qui ont gardé la foi jusque dans les chambres à gaz.

Berkovits convie tous ceux qui désirent aborder la Shoah à occuper une place tout à fait inconfortable, puisqu'ils sont invités à se maintenir sur une sorte de « seuil ». Ce dernier tient lieu de bon emplacement, celui à partir duquel la réflexion théologique

⁷²³ « We are not Job and we dare not speak and respond as if we were. We are only Job's brother. We must believe, because our brother Job believed; and we must question, because our brother Job so often could not believe any longer. This is not a comfortable situation; but it is our condition in this era after the holocaust. In it alone do we stand at the threshold to an adequate response to the *Shoa* –if there be one. » *Ibid.*, p. 5.

juive sur la Shoah, ainsi que toute autre approche devrait s'opérer pour ne pas outrager la mémoire des victimes directes⁷²⁴.

Par ailleurs, Berkovits reconnaît qu'il n'y a sans doute pas de sens définitif à donner à la catastrophe et il se montre sévère à l'encontre des répliques rapides et simplistes. Il considère qu'il serait plus honnête de rester sans réponse que de se satisfaire de fictions⁷²⁵.

L'auteur établit ainsi un obstacle insurmontable entre les martyrs directs et leurs réponses, symbolisées par Job, et tous les autres, reprises dans la figure de « son frère⁷²⁶ ». Toutes les victimes immédiates sont, comme Job, inconsolables tant leur épreuve est immense. De plus, la foi sans faille de certaines victimes, tout comme la rébellion d'autres dans les mêmes conditions, sont toutes deux caractérisées de « saintes » par le penseur.

Loin de se soumettre pieusement aux explications aisées, Berkovits, fidèle à sa démarche, encourage à l'imitation dynamique de la figure du Job biblique, qui lutte et proteste devant Dieu. Ces attitudes ne proviennent pas d'un manque de foi, mais sont les aboutissants de la foi vivante de Job. La foi qui est la sienne et qu'il a placée en Dieu ne s'accorde tout simplement pas avec le drame vécu. En regard de ce décalage intolérable, Job ne peut pas accepter les argumentations fournies par ses amis qui, en tentant d'expliquer le mal, aboutissent à une forme de justification de celui-ci⁷²⁷.

À la manière de Job, Berkovits propose de « raisonner avec Dieu ». Il précise : « Le "raisonnement" avec Dieu est un besoin de foi ; il émane du cœur même de la foi⁷²⁸. » Ce raisonnement avec Dieu, impliquant la contestation et la protestation, n'est

⁷²⁴ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 252.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁷²⁶ Nous rappelons que cette situation fut réellement vécue par l'auteur avant d'être transformée en métaphore. En effet, il a quitté l'Allemagne nazie en 1939, y laissant sa famille, dont son frère Sh'muel. Il restera discret ici encore sur la disparition des siens. Toutefois, nous y trouvons une brève allusion dans les premiers mots introductifs au livre : *With God in Hell* dans lequel il salue la mémoire de ses proches disparus : « In Memoriam My Mother, Berta Berkovits, [...] My sisters Sara [...] Rahel, My Brother, Sh'muel [...] killed by Nazi Germany as the Result of the Moral Bankruptcy of Western Civilization, in the year 1944 of the Christian Era. » Ce que nous traduisons comme suit : « À la mémoire de Ma Mère, Berta Berkovits, [...] Mes soeurs Sara [...] Rahel, Mon Frère, Sh'muel [...] assassinés par l'Allemagne nazie, conséquence de la banqueroute morale de la civilisation occidentale, en l'an 1944 de l'ère chrétienne. » BERKOVITS, *With God...*, *op. cit.*, p. vi.

⁷²⁷ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 70.

⁷²⁸ « The "reasoning" with God is a need of faith; it issues from the very heart of faith. » *Ibid.*, p. 68. Notons que ce « raisonnement avec Dieu » s'inscrit, comme le souligne Berkovits, au cœur même de la foi juive fondée sur la Bible hébraïque, dès les débuts des récits bibliques. En effet, elle apparaît dans le récit biblique au cours duquel le patriarche Abraham débat avec Dieu au sujet de Sodome et de

pas le contraire de la foi, mais plutôt une exigence imposée par cette dernière. La contestation et le raisonnement avec Dieu effectués par Job se terminent lors de l'épisode du « tourbillon théophanique » dont les répercussions seront déterminantes pour la suite de son existence⁷²⁹.

Un tel parallélisme, même s'il s'avère attrayant, n'est cependant pas entièrement réalisable avec la tragédie vécue par les millions de victimes de la Shoah. Dans leur cas, il n'y a eu aucun dénouement heureux, puisque Dieu est demeuré caché et silencieux jusqu'au bout de leur martyre. C'est ce qui conduit l'auteur à signaler la présence de « deux Job » à Auschwitz :

Aucun dénouement de ce genre au drame de la foi n'a eu lieu dans les camps. Jusqu'à la toute fin, Dieu est demeuré silencieux et caché. Des millions le cherchèrent – en vain. [...] Il y avait réellement deux Job à Auschwitz : celui qui a accepté tardivement le conseil de la femme de Job et a tourné le dos à Dieu, et l'autre qui a gardé sa foi jusqu'à la fin, la confirmant aux portes mêmes des chambres à gaz, qui était capable de marcher vers sa mort en chantant avec défi son « *Ani Mamin* – Je crois. »⁷³⁰.

Le silence de Dieu et sa dissimulation lors de la catastrophe diffèrent de celui vécu par le Job biblique. À Auschwitz, la tragédie n'a connu aucune issue heureuse. Ainsi, il y a eu un Job qui a choisi de ne plus croire et un autre qui a fait preuve d'une foi infaillible jusqu'au bout.

Dans cette perspective pleine de tension, nous découvrons l'auteur soucieux de maintenir l'équilibre dans ses arguments et refuser des explications trop réductrices à ses yeux, notamment celles affligeant les victimes de la sanction « à cause de nos péchés ». Oser affirmer un tel châtement constitue, selon lui, un réel outrage à l'égard de la foi ou de la perte de foi des victimes⁷³¹.

Gomorrhe disant en Gn 18, 25 : « Ce serait abominable que tu agisses ainsi ! Faire mourir le juste avec le coupable ? Il en serait du juste comme du coupable ? Quelle abomination ! Le juge de toute la terre n'appliquerait-il pas le droit ? » *Bible, TOB*.

⁷²⁹ Jb 42, 5-6 : « Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu. Aussi, j'ai horreur de moi et je me désavoue sur la poussière et sur la cendre. » *Bible, TOB*.

⁷³⁰ « No such denouement to the drama of faith took place in the camps. To the very end God remained silent and in hiding. Millions were looking for him –in vain. [...] There were really two Jobs at Auschwitz: the one who belatedly accepted the advice of Job's wife and turned his back on God, and the other who kept his faith to the end, who affirmed it at the very doors of the gas chambers, who was able to walk to his death defiantly singing his "*Ani Mamin* –I Believe." » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 69. L'expression « *Ani Mamin* » signifiant « je crois », semble faire allusion aux treize articles de foi formulés par Maïmonide. Voir SHAPIRO, M., « Ani Ma'Amin. », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 2, 2007, p. 165.

⁷³¹ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 5-6, 94.

La perspective proposée et adoptée par Berkovits au sujet du « frère de Job » nous paraît pertinente. Elle nous contraint à un décalage en regard de la catastrophe. Une telle position nous garde à la fois tout proche de « notre frère Job » et pourtant séparé de lui. L'écart ainsi établi nous place dans une optique différente et pour toujours amoindrie en rapport des victimes directes que nous ne serons jamais⁷³². Nous ne pouvons parler du drame comme si nous étions Job, et nous ne pourrions le faire que depuis notre emplacement. Ce dernier nous rend simultanément témoins de la révolte justifiée des uns et de la foi inébranlable des autres. Il y a dans cette optique particulière une double réception de témoignages paradoxaux que Berkovits recommande. Il ne s'agit pas de juger, mais plutôt de maintenir le tout ensemble.

Le « frère de Job » ne parviendra jamais à appréhender pleinement ce qui s'est vécu lors de la Shoah, mais cela ne constitue pas le cœur de sa démarche. En effet, il ne cherche pas à comprendre, car, pour lui, ce serait déjà justifier l'injustifiable. L'auteur parlant de sa génération qu'il compare au « frère de Job » rappelle :

Comprendre, c'est justifier, accepter. [...] Si sa foi veut rester significative, il [frère de Job] doit faire place, à l'intérieur de sa foi, à l'obscurité impénétrable des camps de la mort. L'obscurité subsistera, mais à sa « lumière » il effectuera ses affirmations de foi, et cela accentuera ces dernières. L'inexplicable ne sera pas expliqué, pourtant cela deviendra une influence bénéfique dans la formulation de ce qui doit être reconnu. La tristesse persistera, mais elle sera bénie par la promesse d'un autre jour pour Israël afin de poursuivre son parcours éternel avec une nouvelle dignité [...]. Ainsi, peut-être dans l'épouvantable misère de l'homme nous sera révélé l'impressionnant mystère de Dieu⁷³³.

La génération juive de l'après-Shoah se trouve dans cette situation complexe. Elle doit être capable d'assumer la dure réalité d'une foi tenant compte d'épaisses ténèbres, de tristesses, mais aussi d'espérances, afin de conserver un sens. Cette génération symbolisée par le « frère de Job » n'ira jamais, en toute intégrité, jusqu'à vouloir comprendre ce qui s'est déroulé lors de la Shoah ; sa position le lui interdit. Cependant, tout ne peut s'arrêter là, sans quoi, l'indicible de la situation l'emporterait.

⁷³² HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 59-61.

⁷³³ « To understand is to justify, to accept. [...] If his faith is to remain meaningful, he must make room for the impenetrable darkness of the death camps within his faith. The darkness will remain, but in its "light" will he make his affirmations of faith, and it will accent his affirmations. The inexplicable will not be explained, yet it will become a positive influence in the formulation of that which is to be acknowledged. The sorrow will stay, but it will become blessed with the promise of another day for Israel to continue its eternal course with a new dignity [...]. Thus, perhaps in the awful misery of man will be revealed to us the awesome mystery of God. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 70.

Même si une explication complète demeure impossible, il ne faut pas pour autant abandonner la quête, à l'image de Job qui, animé de sa foi, continue malgré tout à lutter avec Dieu.

Pour conclure tout en cherchant à répondre à la question clé de ce chapitre, nous apercevons l'auteur dans une attitude de grande prudence et finesse. Ici encore la pensée du « Dieu caché » devant la Shoah ne donne pas lieu à une réponse totale et définitive. Au contraire, soucieux d'éviter de clore rapidement la question, le penseur nous exhorte au cheminement qui suit.

Préalablement, il nous invite à nous positionner d'une nouvelle façon devant la tragédie. Ce constat permet à Berkovits d'énoncer une subtile métaphore d'inspiration biblique relative à Job et à son « frère », prouvant au passage que le problème posé par Auschwitz n'est pas si distant de la Bible. Les catégories héritées du texte biblique, loin d'être obsolètes, peuvent donner lieu à des approches pleines de finesse. La foi dans le Dieu de la Bible ouvre sur un itinéraire possible même devant la Shoah et apparaît comme pleine de sens.

Il nous convie ensuite à accepter une forme de réponse dite « sur le seuil ». Ce n'est qu'à partir d'une telle position que nous pouvons réellement écouter les réponses des victimes directes du drame, qui sont les seules « authentiques ».

Adéquatement placés, nous constaterons qu'il y avait, non pas un, mais deux Job présents lors de la Shoah. Nous percevrons sans doute mieux qu'il ne sera jamais facile de parler devant l'acceptation de la tragédie par les uns, et la révolte justifiée des autres. Mais positionnés au bon endroit, nous prendrons conscience que nous ne pourrions énoncer que des propos « en décalage » qui doivent tenir compte simultanément de la rébellion et de la foi sans faille des martyrs directs du massacre.

Disposé de la juste manière, l'auteur nous encourage à entrevoir un « Dieu caché » qui pourrait être une réponse à la Shoah, mais toute différente de celle que nous espérons. Un genre de réponse qui refuse toute explication totalisante (théologique ou autre) et qui soit pour toujours capable d'intégrer, comme D. Meyer le souligne, la dimension du doute⁷³⁴. Et D. Hazony de conclure : « En procédant de la sorte, il

⁷³⁴ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 290-291.

[Berkovits] crée la possibilité de l'affirmation de la foi juive dans un monde dominé par l'impossibilité apparente de la foi⁷³⁵. »

La foi qui se dégage de la réponse de Berkovits est appelée à douter, lutter et combattre, à l'image de Job. L'auteur ouvre la voie à une « solution » dans laquelle il se maintient un « raisonnement avec Dieu ». Loin de toute incroyance, ce « raisonnement » témoigne d'une foi vivante et profonde qui tient compte simultanément d'une rébellion croyante et d'une croyance rebelle⁷³⁶. Évitant à nouveau toute réponse simpliste, cette foi conserve le courage de questionner Dieu devant la Shoah en intégrant le doute jusqu'au cœur de la foi.

Berkovits, loin de refermer l'insolubilité de la question du mal - tel que déployé lors de la Shoah -, l'élargit de façon dynamique en direction d'une certaine maturité spirituelle⁷³⁷ à laquelle il convie la génération juive de l'après-Shoah. Devant le désastre, cette génération est invitée à occuper une position délicate habitée par une foi qui simultanément refuse et accepte. Une foi qui décline le scandale de la Shoah et les réponses simplistes, faisant intervenir un « raisonnement avec Dieu ». Mais une foi qui est également exhortée à vivre sans réponse définitive devant la catastrophe, située entre l'impiété et la foi. Sans doute, seule une foi profonde qui intègre le doute en son sein pourra-t-elle faire de la place à Auschwitz⁷³⁸. Une pareille position permet d'entrevoir une quatrième orientation que l'auteur nous invite à emprunter, par son argumentation.

⁷³⁵ « In so doing, he creates the possibility of the affirmation of Jewish faith in a world dominated by faith's apparent impossibility. » HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 166.

⁷³⁶ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 69.

⁷³⁷ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 73-74.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 74, 290-291.

4.4 Quatrième piste : le recours à diverses notions de l'orthodoxie juive

Une autre direction impliquée par la réponse de l'auteur à la question que nous traitons pointe vers son utilisation d'éléments issus de sa propre tradition. Après le recours à la Bible, Berkovits poursuit par celui opéré en direction de la tradition rabbinique. On est ici face à une particularité de sa contribution à la théologie juive de l'après-Shoah.

Nous reprenons l'importante citation présentée dès le début de ce travail, que nous élargissons légèrement, pour introduire cet autre itinéraire suggéré dans les propos de l'auteur :

Il est inutile de préciser que l'aspect de la théologie radicale qui se rapproche le plus de nos préoccupations spécifiquement juives est le problème de l'absence de Dieu. C'est le problème de la génération de l'après-Auschwitz. Le « *El Mistater* », le Dieu qui se cache, est un concept juif ; mais cette seule idée est loin d'être une réponse au silence de Dieu face à l'agonie des camps de concentration et des crématoires. [...] Mais Isaïe nomme le Dieu qui se cache, Sauveur. Nous devons le connaître même dans sa dissimulation. Le *El Mistater*, dans sa dissimulation même, est Sauveur. Notre génération sera-t-elle un jour capable de percevoir dans le silence de Dieu à Auschwitz, le silence salvateur du Rédempteur d'Israël ? Nous sommes encore très loin de pouvoir comprendre l'absence de Dieu dans notre génération, dans notre histoire. Et pourtant, ce que nous faisons de son absence déterminera ultimement la qualité de notre judaïsme pour les générations à venir, si ce n'est pour toujours⁷³⁹.

La situation vécue par la communauté juive de l'après-Shoah présente une difficulté que Berkovits ramène à la citation d'Isaïe 45,15. Tout comme le prophète l'avait vécu au temps de Cyrus (6^e siècle av. EC), la génération de l'après-Shoah est encouragée à découvrir l'apparente contradiction du « Dieu qui se tient caché » qui reste simultanément sauveur. Berkovits rappelle l'origine juive du concept du « *El mistater* », mais aussi ses limites. Cette idée n'est pas une solution qui réglerait tout le problème du silence divin devant la souffrance et le mal manifesté pendant la Shoah. Berkovits

⁷³⁹ « Needless to say, the aspect of radical theology that comes closest to our specifically Jewish preoccupations is the problem of the absence of God. It is the problem of the post-Auschwitz generation. The *El Mistater*, the hiding God, is a Jewish concept; but the idea alone is far from being an answer to God's silence in the face of the agony of the concentration camps and the crematoria. [...] But Isaiah calls the hiding God, Savior. We must know him even in his hiddenness. The *El Mistater*, in his very hiding, is Savior. Will our generation ever be able to behold in God's silence at Auschwitz the saving silence of the Redeemer of Israel? We are still far removed from an understanding of God's absence in our generation, in our history. And yet, what we make of his absence will ultimately determine the quality of our Judaism for generations to come, if not for all time. » BERKOVITS, *Faith...*, op. cit., p. 65-66.

transpose consciemment un texte du prophète Isaïe au contexte de la catastrophe, pour interpeler ses contemporains sur cette question et sur l'avenir de la foi juive, avenir pour lequel il a concédé de nombreux efforts. La citation traitant du « *El mistater* » associe une série de concepts tels que le « Dieu qui se tient caché » (ou le « Dieu caché »), l'« absence de Dieu », le « silence de Dieu » ainsi que le « Dieu rédempteur ». Sans nous attarder sur la signification de chacune de ces notions, l'enchaînement de ces dernières se fait comme suit.

Le « Dieu caché » dont parle la foi juive, à la suite des prophètes d'Israël, est un Dieu qui se cache tout en restant bien présent. Il est simultanément sauveur. Or, il s'est montré silencieux, lors de la Shoah, entraînant le profond sentiment de son absence. Berkovits propose de comprendre le silence de Dieu à Auschwitz, non pas comme une absence, mais plutôt comme un silence salvateur.

Mais en quel sens ce silence serait-il salvateur ? L'auteur ne le dira jamais, mais il laisse la question ouverte devant ses contemporains, sans prétendre y amener une réponse définitive⁷⁴⁰. Cependant, cette question demeure essentielle pour le judaïsme qui doit affronter cette absence apparente, mais aussi tenir compte d'une autre réalité : le retour inattendu d'Israël sur la scène historique, qui prouverait, selon l'auteur, que le Dieu rédempteur d'Israël n'est finalement pas si « silencieux » qu'il y paraît⁷⁴¹.

La conception du « Dieu caché », telle que Berkovits l'a proposée et voulant s'inscrire dans la lignée des prophètes, permet de concevoir un Dieu qui est synchroniquement caché et présent, mais aussi qui est silencieux sans être muet, ainsi qu'un Dieu qui est sauveur tout en ne sauvant pas. Un Dieu qui, par sa dissimulation, ouvre sur un silence conduisant vers une rédemption à venir. Un Dieu dont le silence révèle un être qui n'est pas si silencieux que nous le pensons⁷⁴². La génération après la Shoah est incitée à relever un défi de taille, et l'auteur souhaite l'aider par ses considérations.

À ce stade, Berkovits nous livre quelques clés de lecture empruntées à son héritage spirituel pour nous amener à mieux appréhender la pensée du « Dieu caché » et son silence devant la Shoah. Nous tenterons de les aborder dans le cadre particulier

⁷⁴⁰ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 283.

⁷⁴¹ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁴² MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 279.

de la théologie juive traditionnelle à laquelle il désire se rattacher plus que jamais, prouvant par là la pertinence de cette dernière même devant la tragédie.

4.4.1 Refus de la notion du « *mipnei hataeinu* » : « à cause de nos péchés »

La première raison qui pourrait expliquer le silence de Dieu lors de la Shoah serait celle du « *mipnei hataeinu* », c'est-à-dire « à cause de nos péchés ». Nous l'avons vu, l'idée est simple et jugée même simpliste par l'auteur. Nous la résumons ainsi : Dieu pourvoit à la protection et à la bénédiction de tous ceux qui lui sont fidèles. À l'inverse, les rebelles de toutes sortes sont assurés d'une réprimande divine proportionnée à l'intensité de leur rébellion. L'auteur s'insurge contre une telle explication pour envisager tous les maux endurés par le peuple juif. Il déclare :

Il y a de la souffrance à cause des péchés ; mais que toute souffrance provienne du péché n'est tout simplement pas vrai. L'idée que la martyrologie juive, à travers les âges, puisse être expliquée comme un jugement divin est obscène. Nous n'envisageons pas non plus un seul instant l'idée selon laquelle ce qui est advenu à la communauté juive européenne de notre génération était une punition divine pour les péchés qu'elle a commis. C'était une injustice absolue ; une injustice tolérée par Dieu⁷⁴³.

Même si la souffrance peut être perçue comme la retombée potentielle des fautes humaines pour Berkovits, il est indigné à l'idée que certains Juifs peuvent encore défendre une telle ligne d'interprétation pour expliquer la mise à mort de leurs propres frères. Le terme « obscène » qu'il choisit plus haut en dit long sur ses sentiments.

De plus, l'auteur rappelle que cette théorie réductrice fut la principale explication des « amis de Job » et que Dieu lui-même l'a rejetée en Job 42, 7⁷⁴⁴. Simultanément,

⁷⁴³ « There is suffering because of sins; but that all suffering is due to it is simply not true. The idea that the Jewish martyrology through the ages can be explained as divine judgment is obscene. Nor do we for a single moment entertain the thought that what happened to European Jewry in our generation was divine punishment for sins committed by them. It was injustice absolute; injustice countenanced by God. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁴⁴ Jb 42, 7 : « Or, après qu'il eut adressé ces paroles à Job, le Seigneur dit à Elifaz de Témân : "Ma colère flambe contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job." » *Bible, TOB*. BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 93.

il se discerne une tension présente dans la réflexion du penseur du HTS. Il parle d'une injustice subie par la communauté juive et néanmoins tolérée par Dieu.

Tout cela conduit Berkovits à chercher dans sa tradition un autre élément de réponse face au silence de Dieu en regard des atrocités perpétrées lors de la Shoah.

4.4.2 Exploitation du « *hester panim* » : « la face cachée »

Toujours dans son argumentation, l'auteur confirme son recours à la tradition orthodoxe par l'exploitation personnelle d'une autre notion.

Berkovits reconnaît que le silence de Dieu dans son rapport au mal peut être accosté par un autre concept, à savoir celui du « *hester panim*⁷⁴⁵ », c'est-à-dire la « face cachée » de Dieu. Cette dernière notion offre une similitude avec la précédente et appelle un éclaircissement. Dans ce cas-ci, Dieu « se cache », il « cache sa face » à l'être humain en proie à la souffrance. On peut interpréter ce geste de deux manières⁷⁴⁶.

La première rejoint le « *mipnei hataeinu* » et présente la dissimulation du visage de Dieu comme une conséquence des fautes. Il s'agit d'un jugement divin devant le comportement inique du pécheur⁷⁴⁷.

La seconde renvoie à une douleur toujours aussi réelle de l'être humain, mais sans rapport avec une quelconque offense de sa part. La personne se retrouve « seule » dans une souffrance et un silence tels, qu'il peut se sentir profondément abandonné par Dieu. Rien ne « justifie » une telle affliction, un tel sentiment d'abandon. C'est l'expérience vécue par les psalmistes⁷⁴⁸ et par tant d'autres. Par conséquent, Dieu cache mystérieusement son visage à l'être humain innocent, sans aucune raison

⁷⁴⁵ Nous en avons eu un aperçu aux points 1.5 et 1.6.

⁷⁴⁶ Nous avons observé ces nuances dans la partie de cette enquête consacrée au panorama de la théologie post-Shoah.

⁷⁴⁷ Nous nous situons dans le sillage de Dt 31, 17-18 : « Ma colère s'enflammera contre lui ce jour-là. Je les abandonnerai, je leur cacherai ma face. Alors, il se fera dévorer, de grands malheurs et de grandes détresses l'atteindront. Et il dira ce jour-là : "Si ces malheurs m'ont atteint, n'est-ce pas parce que mon Dieu n'est plus au milieu de moi ?" Mais moi, ce jour-là, je continuerai à cacher ma face, à cause de tout le mal qu'il aura fait en se tournant vers d'autres dieux. » *Bible, TOB*.

⁷⁴⁸ Ce constat est aussi observable dans divers psaumes dont : Ps 10 ; 12 ; 13, 2 ; 44, 24-27.

particulière. L'innocent souffre et se retrouve seul face au silence de Dieu qui paraît totalement indifférent à ce qu'il vit. L'auteur précise :

L'expérience de « l'absence » de Dieu n'est pas nouvelle : chaque génération a eu son propre problème d'Auschwitz. La réponse négative de l'incrédulité qui en résulte n'est pas nouvelle non plus dans l'histoire de la lutte spirituelle juive : chaque génération a eu sa théologie radicale. [...] Mais les rabbins parlaient du silence de Dieu comme d'un fait historique, et non de son absence. Celui qui se tait ne peut être appelé ainsi que parce qu'il est présent⁷⁴⁹.

S'inscrivant dans la tradition rabbinique, Berkovits rappelle que l'épreuve du silence de Dieu ne peut pas être interprétée comme une absence. Être silencieux implique une présence réelle. Il en va de même pour Dieu. Il peut dérober son visage et par là être silencieux. Il ne sera jamais absent, même à Auschwitz. L'auteur rattache l'expérience vécue par Job, Habakkuk, Jérémie et les autres psalmistes dans cet axe qui conserve une confiance en Dieu envers et contre tout. Toutefois, dans cette situation éprouvante, l'indifférence de Dieu n'est que de surface. Elle renvoie vers autre chose.

L'être humain, dans toute sa détresse et ses appels criants à Dieu, peut se heurter à un profond silence. L'auteur affirme :

Pour Isaïe, Dieu se cachant est un attribut de la nature divine. Tel est Dieu. Il est un Dieu qui se cache. L'homme peut le chercher et il [Dieu] ne sera pas trouvé ; l'homme peut l'appeler et [Il] peut ne pas répondre. Dieu cachant son visage n'est pas, dans ce cas-ci, une réponse à l'homme, mais une qualité d'être assumée par Dieu de sa propre initiative. Mais ce n'est pas non plus de l'indifférence divine à l'égard de la destinée de l'homme. Le fait que Dieu se cache lui-même constitue un attribut du Dieu d'Israël, qui est le Sauveur⁷⁵⁰.

Dieu n'est donc pas indifférent, mais il est un Dieu qui se cache. Comme nous l'avons constaté au premier chapitre, il s'agit là d'un attribut divin. Dieu est ainsi, il est caché, pas uniquement à cause de l'humanité (afin de garantir sa liberté, ou encore à

⁷⁴⁹ « The experience of God's "absence" is not new: each generation had its Auschwitz problem. Neither is the negative response of resulting disbelief new in the history of Jewish spiritual struggle: each generation had its radical theology. [...] But the rabbis spoke of the silence of God as a historical fact, not of his absence. The one who is silent may be so called only because he is present. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 98-99.

⁷⁵⁰ « For Isaiah, God's self-hiding is an attribute of divine nature. Such is God. He is a God, who hides himself. Man may seek him and he will not be found; man may call him and he may not answer. God's hiding his face in this case is not a response to man, but a quality of being assumed by God on his own initiative. But neither is it due to divine indifference toward the destiny of man. God's hiding himself is an attribute of the God of Israel, who is the Savior. » *Ibid.*, p. 101.

cause de ses fautes), mais en tant que Dieu. D. Hazony parlait même d'un « attribut double⁷⁵¹ », Dieu apparaît au prophète comme un Dieu dissimulé et sauveur. D'ailleurs, pour Isaïe, une pareille perception de Dieu représente une source de louange⁷⁵².

À ce stade, rappelons une série d'informations qui nous aideront à remettre notre point en perspective. Nous avons vu, depuis le début de cette recherche, que le Dieu de la Bible dont Berkovits parle n'est pas un Dieu insensible à la détresse humaine. Au contraire, depuis la révélation-rencontre, un tout autre visage apparaît, à savoir celui d'un Dieu infiniment soucieux de sa création et de l'homme. Sa bienveillance et son amour lui font vivre une restriction de son Être afin de pouvoir rencontrer cette création ainsi que l'homme, tout en le mettant à l'abri d'un péril mortel. L'amour d'un tel Dieu lui « coûte » réellement quelque chose.

Par ailleurs, le concept du « *hester panim* » sous sa forme mystérieuse liée à Dieu lui-même et dont Isaïe parle, implique qu'il soit en même temps caché et sauveur. Mais comment concilier tout cela avec Auschwitz ? Que dire des tourments inexprimables en présence d'un Dieu qui ne répond pas puisqu'il reste caché ? Comment percevoir qu'un tel Dieu soit sauveur ? Ce Dieu pourrait-il être une réponse à la Shoah ? Ici encore, Berkovits a recours aux éléments transmis par sa propre tradition. Il emprunte, dès lors, une autre notion au judaïsme traditionnel, à savoir celle de l'« *erek apayim* », c'est-à-dire le « visage de Dieu attendant patiemment » ou « lent à la colère ».

4.4.3 Exploitation du « *erek apayim* » : « lent à la colère »

Cette idée s'insère dans tout le « tissu théologique » formé par Berkovits et accentue la patience toute particulière dont Dieu fait preuve à l'égard de ceux qui « font le mal ». Tout reste lié au rapport que Dieu entretient avec la création, l'homme et l'histoire. Concernant la notion qui nous entretient, Berkovits certifie :

⁷⁵¹ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁵² HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 66.

Nous concluons donc : celui qui exige la justice de Dieu doit renoncer à l'homme ; celui qui réclame l'amour et la miséricorde de Dieu au-delà de la justice doit accepter la souffrance. On pourrait l'appeler le dilemme divin, que l'*Erek Apayim* de Dieu, son visage attendant patiemment à l'égard de certains est, par nécessité identique à son *Hester Panim*, la dissimulation de son visage, à l'égard des autres. Cependant, le dilemme trouve un dénouement dans l'histoire⁷⁵³.

L'expression « lent à la colère » fait référence à une sorte de dilemme pour l'auteur. D'un côté, Dieu se retient d'appliquer directement la justice dans les affaires humaines afin de laisser la liberté de l'homme intacte. De l'autre, Dieu est plein d'amour et de miséricorde, il se montre patient envers celui qui pratique le mal, attendant que ce dernier « revienne de ses voies mauvaises⁷⁵⁴ ». Une démarche divine pleine de longanimité implique de la peine chez le juste souffrant sous la main du méchant.

L'« *erek epayim* » reste lié à la notion précédente du « *hester panim* ». Dieu, lent à la colère et attendant le méchant, paraît indifférent au cri du juste⁷⁵⁵. Durant l'« *erek apayim* » de Dieu, il y a du « *hester panim* » sous la forme du silence divin mystérieux envers le malheureux. Le Dieu de la Bible, dont il a été dit à maintes reprises qu'il est miséricordieux et qu'il se montre patient, tolère le pécheur en attendant qu'il abandonne ses mauvaises voies pour un vrai retour vers Lui. Durant ce temps, le juste souffrant crie vers Dieu, qui demeure silencieux.

L'exemple de la Shoah illustre ces concepts pour l'auteur. Dieu a fait preuve de l'« *erek apayim* » à l'égard des nazis, patientant pour qu'ils reviennent vers Lui en abandonnant leurs atrocités pour entrer dans le projet divin de rédemption, imprégné de compassion et de soin à l'égard de l'autre. Dans son amour et sa miséricorde pour toute l'humanité, Dieu a témoigné de patience envers les bourreaux d'Auschwitz et d'ailleurs. Simultanément, ce temps a été synonyme de tribulations horribles pour toutes les victimes innocentes. Durant cette période, Dieu a caché son visage (« *hester*

⁷⁵³ « We conclude then: he who demands justice of God must give up man; he who asks for God's love and mercy beyond justice must accept suffering. One may call it the divine dilemma that God's *Erek Apayim*, his patiently waiting countenance to some is, of necessity, identical with his *Hester Panim*, is hiding of the countenance, to others. However, the dilemma does find a resolution in history. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 106-107.

⁷⁵⁴ Nous utilisons l'expression issue de la prière de Salomon en 2 Ch 7, 14 : « et si alors mon peuple, sur lequel est invoqué mon nom, s'humilie, s'il prie, cherche ma face et revient de ses voies mauvaises, moi, j'écouterai des cieus, je pardonnerai son péché et je guérirai son pays. » *Bible, TOB*.

⁷⁵⁵ Nous observons cette même idée dans des textes comme ceux d'Ézéchiel 33, 11b où nous voyons la patience de Dieu se prolonger tandis qu'il souhaite ardemment que le pécheur se tourne vers lui. Pendant ce temps de longanimité divine, le méchant continue à provoquer le mal autour de lui, ce qui implique inexorablement la souffrance insupportable du juste.

panim »), sous la forme d'un mystérieux silence. Beaucoup ont perdu la foi, mais beaucoup ont aussi gardé une foi sans faille jusque dans des conditions extrêmes. Comment expliquer ce constat ?

L'auteur y répond en affirmant que Dieu doit rester présent et absent dans l'histoire tout en y maintenant sa providence⁷⁵⁶, véritable source d'espérance. Il explique :

Mais l'homme laissé à sa liberté est capable de grandeur à la fois dans la bonté créatrice et le mal destructeur. [...] Dieu ne doit pas retirer sa providence de sa création. Il doit être présent dans l'histoire. Pour que l'homme soit, Dieu doit s'absenter ; pour que l'homme ne périsse pas dans l'absurdité tragique de sa propre réalisation, Dieu doit rester présent. Le Dieu de l'histoire doit être absent et présent simultanément. Il cache sa présence. Il est présent sans être incontestablement manifeste ; il est absent sans être désespérément inaccessible. Ainsi, beaucoup le trouvent même en son « absence » ; beaucoup le manquent même en sa présence. À cause de la nécessité de son absence, il y a la « Dissimulation du Visage » et la souffrance de l'innocent ; à cause de la nécessité de sa présence, le mal ne triomphera finalement pas ; à cause de cela, il y a de l'espoir pour l'homme⁷⁵⁷.

Même si le concept abordé ne figure pas dans cette citation, cette dernière lui reste liée, puisqu'elle tente de mieux appréhender le dilemme divin constitué par l'« *erek apayim* » et par là de comprendre comment il demeure possible de vivre cette épreuve. Il semble que Dieu entretient une relation de « cache-cache⁷⁵⁸ » avec l'humanité. Le Dieu de l'histoire ne peut être ni trop absent, ni trop présent. Il doit pouvoir

⁷⁵⁶ La providence, renvoyant à la façon dont Dieu gouverne le monde selon des fins, possède un sens large et un autre plus restreint. Le premier concerne toute la création. Le second renvoie à l'humanité et à son histoire. AULETTA, G. & LACOSTE, J.-Y., « Providence », in : *Dictionnaire critique de la théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), p.1145-1153, ici p.1145-1146. Voir aussi FRIEDLI, R., *et al.*, « Providence », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_025387 (site consulté le 15/08/2018).

⁷⁵⁷ « But man left to his freedom is capable of greatness in both –in creative goodness and destructive evil. [...] God must not withdraw his providence from his creation. He must be present in history. That man may be, God must absent himself; that man may not perish in the tragic absurdity of his own making, God must remain present. The God of history must be absent and present concurrently. He hides his presence. He is present without being indubitably manifest; he is absent without being hopelessly inaccessible. Thus, many find him even in his “absence”; many miss him even in his presence. Because of the necessity of his absence, there is the “Hiding of the Face” and suffering of the innocent; because of the necessity of his presence, evil will not ultimately triumph; because of it, there is hope for man. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 107. Nous avons laissé la formule redondante « désespérément inaccessible » afin de respecter la tension dans les propos de l'auteur.

⁷⁵⁸ Nous mettons ces termes entre guillemets, car il ne s'agit pas de comprendre le drame vécu dans la perspective d'un jeu, mais de mettre en évidence tout l'équilibre de la relation que Dieu entretient avec l'humanité afin de la préserver.

être cherché et trouvé même s'il est absent. Il doit être présent, mais sans aucune évidence qui s'imposerait à la liberté humaine. Il peut donc passer inaperçu.

Dans ce contexte, il apparaît que Dieu a pris un danger avec la création humaine, car le méchant pourrait, dans l'utilisation de sa liberté, non seulement refuser de croire en Dieu, mais encore choisir de plonger toute l'humanité dans le chaos. Dieu attendant patiemment un retour vers lui qui pourrait ne jamais advenir. L'auteur avait laissé sous-entendre que le péril pris par Dieu lors de la création humaine est réel, quoique constamment « calculé ». Il y a une protection contre la folie humaine, puisque Dieu reste toujours présent dans l'histoire, et ce fait évite le chaos universel. De plus, la responsabilité même de Dieu est engagée à l'égard de toute la création et elle demeure éternellement.

Toutefois, la garantie contre le chaos quoique sûre même durant ce temps de l'« *erek apayim* », le Dieu miséricordieux paraît indifférent aux cris de détresse du juste souffrant, persécuté et exécuté de sang-froid sans le moindre secours. C'est ce point précis, dans son argumentation devant la Shoah, que l'auteur nommera « paradoxe tragique de la foi » :

Voici la tragédie ultime de l'existence : la miséricorde et la patience même de Dieu, son propre amour pour l'homme, rendent nécessaire l'abandon de certains hommes à un sort qu'ils pourraient bien ressentir comme une indifférence divine à l'égard de la justice et de la souffrance humaine. C'est le paradoxe tragique de la foi que la sollicitude directe de Dieu pour l'offenseur soit directement responsable de tant de douleur et de tristesse sur terre⁷⁵⁹.

Le dilemme divin évoqué atteint ici une proportion tragique qui paraît sans solution. Dieu ne répondra pas aux cris du juste agonisant sous les coups des criminels. Cette non-intervention de Dieu est motivée par son amour. Un tel paradoxe conduit l'auteur à émettre la conclusion suivante reprise d'une citation ci-dessus : « Nous con-

⁷⁵⁹ « This is the ultimate tragedy of existence: God's very mercy and forbearance, his very love for man, necessitates the abandonment of some men to a fate that they may well experience as divine indifference to justice and human suffering. It is the tragic paradox of faith that God's direct concern for the wrongdoer should be directly responsible for so much pain and sorrow on earth. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 106.

cluons donc, celui qui exige la justice de Dieu doit renoncer à l'homme ; celui qui demande l'amour et la miséricorde de Dieu au-delà de la justice doit accepter la souffrance⁷⁶⁰. »

Ces affirmations ne doivent pas nous faire oublier qu'avec la souffrance humaine vécue dans le cadre de ce dilemme, Berkovits n'exclut pas non plus la douleur divine. Il notifie :

Dieu ne souffre pas à cause de ce que l'homme lui fait. Qu'est-ce que l'homme pourrait faire à Dieu ? Il souffre en raison de ce que l'homme se fait à lui-même et à son frère. Il souffre la souffrance de son serviteur, le supplice des innocents. Dans toutes leurs afflictions, il est affligé⁷⁶¹.

La souffrance de Dieu est aussi dissimulée que Dieu peut l'être. Elle n'en demeure pas moins réelle. Dieu souffre de diverses manières. Il souffre du mal que l'homme, et toute l'humanité à sa suite peut se faire. Ce supplice est tout aussi effectif que celui infligé par l'homme à son semblable. En outre, dans un langage proche de celui du prophète Isaïe⁷⁶², Berkovits remémore que loin d'être insensible, Dieu souffre avec son peuple toutes les tribulations que ce dernier peut vivre. Le « Dieu caché » est également un Dieu souffrant⁷⁶³.

Ainsi, le Dieu dont parle Berkovits devient, en dépit des paradoxes et dilemmes tragiques exprimés, une forme de réponse « envisageable » devant la Shoah avec la notion de l'« *erek apayim* ». Nous pouvons donc synthétiser son argumentation comme suit. Le « Dieu caché » est un Dieu silencieux qui paraît absent, mais demeure bien présent. Il garde volontairement le silence et choisit de ne pas intervenir parmi les hommes, étant donné qu'il reste miséricordieux. Il attend patiemment le retour vers lui d'êtres humains faisant le mal et causant la détresse de leurs semblables. Durant cette épreuve, le « Dieu caché » demeure un Dieu souffrant de la douleur infligée aux malheureux.

⁷⁶⁰ « We conclude then: he who demands justice of God must give up man; he who asks for God's love and mercy beyond justice must accept suffering. » *Ibid.*, p. 106.

⁷⁶¹ « God suffers not on account of what man does to him. What could man do to God? He suffers because of what man does to himself and to his brother. He suffers the suffering of his servant, the agony of the guiltless. In all their affliction, he is afflicted. » *Ibid.*, p. 127.

⁷⁶² Isaïe 63, 9 : « dans toutes leurs détresses. Ce n'est pas un délégué ni un messager, c'est lui, en personne, qui les sauva : dans son amour et dans sa compassion, c'est lui-même qui les racheta. Il les souleva, il les porta tous les jours d'autrefois. » *Bible, TOB*.

⁷⁶³ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 124-127.

L'auteur poursuit son raisonnement en rapport à la catastrophe en effectuant un nouveau recours aux éléments de sa tradition afin d'en dire davantage sur le silence de ce « Dieu caché ». Après son refus du concept du « *mipnei hataeinu* » (« à cause de nos péchés ») suivi de l'exploitation du « *hester panim* » (« face cachée ») et du « *erek apayim* », Berkovits nous convie à l'exploration d'une dernière notion permettant de mieux percevoir comment le « Dieu caché » pourrait être placé de façon pertinente devant la Shoah.

4.4.4 Exploitation du « *kiddush hashem* » : « sanctification du Nom »

L'auteur, convaincu de l'à-propos de la foi juive même face au silence de Dieu durant la Shoah, poursuit son développement. La foi juive telle que la tradition en parle démontre une potentialité et une actualité souvent sous-estimées par ceux qui la considèrent d'un autre âge. Il évoque la pensée du « *kiddush hashem*⁷⁶⁴ » ou la « sanctification du Nom » qui recherche l'honneur de Dieu et du peuple juif, fondé sur le texte de Lévitique 22, 32⁷⁶⁵. Cette sanctification connaît deux perceptions générales, l'une produite par Dieu lui-même⁷⁶⁶, et l'autre impliquant la responsabilité de l'être humain pour intervenir de diverses manières en faveur de l'honorabilité de Dieu⁷⁶⁷. Sur cette dernière, les rabbins ont proposé les trois voies suivantes pour y parvenir : le martyr, la conduite éthique modèle et la prière⁷⁶⁸. Aussi, le texte de Maïmonide sur ce thème est bien connu. Ce dernier explique :

⁷⁶⁴ Sur la notion de « *kiddush hashem* » et son opposé « *hilloul hashem* » ; soit la « sanctification du Nom » (divin) et la « profanation du Nom » (divin), nous invitons à la lecture de l'article : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 842-844. Voir aussi LAMM, N. & BEN-SASSON, H.H., « Kiddush Ha-Shem and Hillul Ha-Shem », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 12, 2007, p. 139-145.

⁷⁶⁵ Lv 22, 32 : « Vous ne profanerez pas mon saint nom, afin que je sois sanctifié au milieu des fils d'Israël ; c'est moi, le Seigneur, qui vous sanctifie. » *Bible, TOB*.

⁷⁶⁶ Il s'agit de la perspective empruntée à celle des chapitres tels que ceux d'Ez 20 ; 36 ; 39 renvoyant à un acte divin qui sanctifie. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 842.

⁷⁶⁷ Dans ce cas, l'être humain sanctifie ou profane le Nom de Dieu par son attitude. C'est notamment le cas du passage de Nb 20, 12 se référant à l'épisode de la punition de Moïse et Aaron dont l'accès au pays promis est refusé. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 842.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 843-844. Le texte de Nb 20, 12 dit ceci : « Le Seigneur dit à Moïse et Aaron : "Puisque, en ne croyant pas en moi, vous n'avez pas manifesté ma sainteté devant les fils d'Israël, à cause de cela, vous ne mènerez pas cette assemblée dans le pays que je lui donne." » *Bible, TOB*. Berkovits s'allie à l'avis des rabbins qui distinguent plusieurs formes de « *kiddush hashem* ». Si la plus accomplie est, à ses yeux, la phase ultime que nous allons mentionner, il faut aussi considérer d'autres modes de martyr. Même si ces derniers n'exposent pas à la même violence, ils restent toujours une sanctification du Nom, incluant l'« acte héroïque lié au comportement éthique de chaque jour ». Voir aussi GARBBER, Z., « Shoah Theology in America: First Responses and Interfaith Statement », *op. cit.*, p. 79-80. Z. Garber rappelle que la vie religieuse dans ce qu'elle peut avoir de monotone et routinier est ainsi incorporée

Les principes ne s'appliquent qu'en temps normal. Cependant, en période de persécutions [...] on préfère la mort à la transgression, même si celle-ci implique des commandements autres que ceux liés à l'idolâtrie, aux unions illucites, et au meurtre, et cela indépendamment du fait d'être confronté à ce choix en présence de dix Israélites ou seul devant le païen. Toute personne qui a la possibilité de transgresser pour ne pas être tuée et qui préfère la mort à la transgression est responsable du meurtre commis contre elle. Cependant, si une personne qui a le devoir de se laisser tuer plutôt que de commettre une transgression est tuée sans enfreindre la Loi, elle doit être alors considérée comme ayant sanctifié le Nom [...]. Inversement, quiconque a le devoir de se faire tuer plutôt que de transgresser et qui préfère la transgression à la mort, devient coupable de profanation du Nom⁷⁶⁹.

Maïmonide avait déjà, à son époque, déterminé le cadre général dans lequel le martyr pouvait vivre le « *kiddush hashem* ». Il s'agit de rester fidèle à la Loi divine au détriment de sa vie. Cette fidélité s'apparente à un devoir même en période de persécution. Dans cette dernière, il faut pouvoir choisir la mort afin de sanctifier le Nom divin.

Le silence de Dieu devant la Shoah pointe aussi vers le « *kiddush hashem* », pour Berkovits qui tient lieu de dernière « étape » de l'expérience douloureuse causée par la dissimulation divine et vécue par le croyant « en sa chair ». Ce dernier sanctifie le Nom de Dieu de tout son être. Pour justifier son argumentation, l'auteur effectue d'abord une distinction au sujet des martyrs de l'histoire mondiale. Il y a des martyrs religieux, mourant pour leur foi, et d'autres non religieux, mourant, tout aussi courageusement, pour la défense d'idéaux très divers⁷⁷⁰. Tout martyr de l'histoire ne peut donc être associé au « *kiddush hashem* ».

aux actes héroïques posés par les nombreux martyrs du peuple d'Israël. Il y a donc une importante connexion effectuée entre la pratique juive quotidienne et la martyrologie juive, ce que les rabbins avaient déjà mis en valeur.

⁷⁶⁹ « The principles only apply in normal times. However, in times of persecution [...] one prefers death to transgression, even if the latter involves commandments other than those related to idolatry, illicit unions and murder, and irrespective of whether one is presented with the choice in the presence of ten Israelites or alone with the pagan. Any person who has the ability to transgress in order not to let himself be killed, and who prefers death to transgression is responsible for the murder committed against him. However, if a person who has the duty to get himself killed rather than commit a transgression is killed without breaking the Law, then he shall be deemed to have *sanctified the Name* [...]. Conversely, anyone who has the duty to get killed rather than transgress and who prefers transgression to death, becomes guilty of desecrating the Name. » Texte de Maïmonide, (*Michneh Torah*, 5, 3) *The Book of Knowledge: from the Mishnah Torah*, s.l., s.n., 1961, p. 70 cité par GERGELY, T., « Was the Shoah the "Sanctification of God"? », in : *Jewry Between Tradition and Secularism: Europe and Israel compared*, BEN-RAFAEL, E., GERGELY, T., & GORNY, Y. (éd.), Leiden/Boston, Brill (*Jewish identities in a Changing World* 6), 2006, p. 289-300, ici p. 290.

⁷⁷⁰ L'auteur précise que certaines personnalités peuvent s'opposer à ce qu'elles conçoivent comme des erreurs auxquelles elles ne se soumettraient jamais même au prix de leur vie. Il parlera de martyrs « religieux » et « séculiers ». C'est notamment le cas de nombreux martyrs idéologiques que le 20^e siècle a connus, sans toutefois oublier les autres. BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 81.

Qu'en est-il du « *kiddush hashem* », dans la perspective de l'auteur ? Il explique :

Ne pas avoir peur, car celui qui craint Dieu n'a besoin de craindre personne ; ne dépendre d'aucune alliance avec une quelconque puissance terrestre, car celui qui est allié à Dieu n'a besoin d'aucune autre alliance ; une telle confiance totale dans le fait que Dieu est proche et aide, contrairement aux apparences, constitue la plus haute forme de sanctification du nom de la sainteté de Dieu. C'est ainsi, en effet, que les Juifs ont compris le sens du *qiddush hashem*, la Sanctification du Nom, à travers les âges. Donner sa vie pour Dieu en loyauté à son commandement est l'acte de confiance et de dépendance suprême à son égard. Dans la connaissance de Sa proximité, la mort elle-même est en phase d'être vaincue⁷⁷¹.

Cette notion laisse entrevoir la traversée de profondes crises tant pour le peuple de l'alliance que pour le croyant, ainsi que la possibilité de trouver des solutions de secours pour s'en dégager. Il s'agit de ne redouter personne à l'exception de Dieu lui-même et d'être entièrement persuadé de sa proximité et de son soutien. Ainsi, tout comme le peuple d'Israël était jadis exhorté à ne pas contracter d'alliance politique avec des puissances étrangères en cas de crise, mais à se confier en Dieu et en l'alliance conclue avec lui, il en va de même pour le croyant de chaque époque. Même devant la réalité de la mort qu'il pourrait fuir en transgressant la volonté divine, le croyant est invité à demeurer fidèle à l'alliance envers Dieu tout en appliquant indéfectiblement son commandement jusqu'au bout.

La confiance en Dieu et en sa proximité reste totale, même en temps de tribulations comme le martyr qui peut être amené à les rencontrer. En offrant sa vie de cette manière, il accomplit le don ultime de sa vie à Dieu, il sanctifie ainsi le Nom de Dieu pratiquant le « *kiddush hashem* ». L'auteur précise qu'une illustration classique bien connue de cette forme de « *kiddush hashem* » est présente dans les récits du martyre de Rabbi Akiva⁷⁷².

⁷⁷¹ « Not to be afraid, because he who fears God need fear no man; not to rely on alliances with any earthly power, because he who is allied to God needs no other alliances; such complete trust that God is near and helps, all appearances to the contrary, is the highest form of sanctifying the name of God's holiness. This is, indeed, how Jews understood the meaning of *qiddush ha-shem*, the Sanctification of the Name, through the ages. To give one's life for the sake of God in loyalty to his command is the act of supreme trust and reliance on him. In the knowledge of His nearness, death itself is being conquered. » BERKOVITS, *Man and God...*, *op. cit.*, p. 194.

⁷⁷² BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 80. Rabbi Akiva (45 env.- 135 EC) poursuit fidèlement l'application des commandements divins comme chaque jour de son existence, même durant son martyre cruel. BERKOVITS, E., *Prayer*, *op. cit.*, p. 102. Ayant désobéi à l'édit de l'empereur Hadrien interdisant l'enseignement de la Torah, Rabbi Akiva fut arrêté et torturé jusqu'à la mort par d'horribles supplices. Avec son dernier souffle, il prononça le dernier mot de son existence : « *Ehad* » « Un », issu de la prière du

Au regard de la Shoah, l'auteur souhaite ôter un malentendu qu'il perçoit chez plusieurs de ses contemporains. Certains d'entre eux pensent que le nazisme serait parvenu à un tel niveau de barbarie qu'il aurait même atteint le stade d'ôter à ses victimes juives toute éventualité de mourir dignement en appliquant le « *kiddush hashem*⁷⁷³ ». L'auteur s'emploie à démontrer qu'il n'en est rien.

Il opère premièrement un constat relatif aux signes d'humanité inexplicables, vécus par les martyrs. Le nazisme n'a pas su empêcher l'humanité de ses victimes de se maintenir. Ce constat le poussera d'ailleurs à poursuivre ses investigations par la rédaction d'un ouvrage consacré aux nombreux témoignages de foi vécus durant la Shoah⁷⁷⁴. Il note :

Le fait que l'écrasante majorité des détenus n'ait pas abandonné son humanité jusqu'à la toute fin est inexplicable ; au contraire, parmi eux, bien des gens ont atteint les sommets sublimes de l'héroïsme sacrificiel et de dignité, de compassion humaine et de charité. Ceci fut le véritable mystère des ghettos et des camps de la mort⁷⁷⁵.

Ces traits d'humanité, en contexte de Shoah, constituent pour l'auteur des réalités bien plus impénétrables que le problème du silence de Dieu face aux comportements barbares. Ces derniers, si terrifiants qu'ils aient été, n'ont pas entravé la plupart des victimes de conserver leur humanité. Sans nier ni excuser la réalité d'attitudes indignes constatées au milieu même de la communauté juive⁷⁷⁶, l'auteur constate que le nazisme qui n'est pas parvenu à vaincre l'humanité de la majorité de ses victimes n'aura certainement pas réussi à les empêcher de mourir dignement selon le « *kiddush hashem* ».

L'auteur indique deuxièmement une précision. Il relève que lors des persécutions passées, le « *kiddush hashem* » s'amorçait réellement lorsque la victime était

« *Chema* » « Écoute », affirmant la profession de foi fondamentale du judaïsme dans les termes suivants : « Écoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un ». WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 84-86 ; 203-206. Ici p. 85, 86, 203.

⁷⁷³ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 80.

⁷⁷⁴ Il s'agit de son ouvrage paru en 1979 et intitulé : *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps*.

⁷⁷⁵ « Inexplicable is the fact that the overwhelming majority of the inmates did not surrender their humanity to the very end; that, on the contrary, there were not a few among them who attained to sublime heights of self-sacrificial heroism and dignity of human compassion and charity. This was the true mystery of the ghettos and the death camps. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 80.

⁷⁷⁶ L'auteur explique les comportements monstrueux survenus au milieu de la communauté juive par l'effort de déshumanisation savamment conçu par les nazis. Il renvoie vers la figure du « *Moslem* », un être humain totalement écrasé physiquement et mentalement. Il souligne aussi que les crimes commis par ces derniers à l'égard de leurs propres frères sont d'abord des crimes nazis. On comprend, dans un pareil contexte combien rester humain relève du mystère aux yeux de l'auteur. *Ibid.*, p. 78-79.

placée devant le choix soit de rester fidèle à Dieu et à ses commandements, en offrant sa vie, soit de transgresser ces derniers en choisissant de rester en vie⁷⁷⁷. Par ailleurs, le « *kiddush hashem* » connaît une intensification avec ses diverses étapes. Après la phase du choix personnel de la victime, correspond celle que nous pourrions qualifier « d'ultime ». Le martyr, après avoir effectué son choix, se retrouve seul devant son martyre, alors que Dieu, à ce moment-là, lui cache « sa face ». Sur ce point, Berkovits clarifie sa compréhension personnelle du « *kiddush hashem* » :

Dieu l'a abandonné. Maintenant l'homme est vraiment seul. Si en ce moment, il est capable d'accepter son abandon radical par Dieu comme un don de Sa part lui permettant d'aimer son Dieu de toute son âme, « même lorsqu'il vous enlève son âme », il a atteint la forme la plus élevée de *Kiddush Hashem*⁷⁷⁸.

L'abandon radical du martyr par Dieu représente l'étape finale du « *kiddush hashem* ». La victime a choisi de demeurer fidèle à Dieu au point de livrer sa vie aux bourreaux. Il est abandonné par Dieu en qui il se confie. Mais cet abandon divin peut être interprété comme un acte volontaire de Sa part qui tient aussi lieu de cadeau⁷⁷⁹.

Pour Berkovits, le martyr est exhorté non pas à compter sur l'intervention divine, mais à accepter cet abandon qui lui donne l'occasion d'aimer Dieu d'une façon absolue, offrant sa vie jusque dans cette situation extrême où Dieu lui « enlève son âme ». Cette interprétation du « *kiddush hashem* » nous semble mettre en évidence une liberté tout à fait inattendue dans la vie du martyr. Bien que victime entre les mains de tortionnaires, cette dernière, par son choix, vit son supplice comme un dernier geste libre d'amour sans réserve pour Dieu.

Dès lors, le nazisme serait-il parvenu à interdire aux victimes juives la possibilité de mourir selon leur tradition ? L'auteur poursuit son argumentaire par une troisième observation. Il remémore le fait que les victimes des camps nazis se sont retrouvées immédiatement projetées dans cette phase ultime du « *kiddush hashem* » sans avoir pu choisir, au préalable, de demeurer fidèles ou non à Dieu. Pour certains, ce fait représentait une réalité impossible à surmonter au point de perdre leur foi en Dieu.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁷⁸ « God has abandoned him. Now man is truly alone. If at this moment he is able to accept his radical abandonment by God as a gift from God that enables him to love his God with all his soul, "even when he takes his soul from you," he has achieved the highest form of *Kiddush Hashem*. » *Ibid.*, p. 81.

⁷⁷⁹ L'auteur parle même d'une forme d'inversion s'opérant à cet instant, à savoir, ce n'est plus l'homme qui prie Dieu, mais Dieu qui prie l'homme et ce dernier qui répond. BERKOVITS, E., *Prayer, op. cit.*, p. 103-104.

Pour d'autres, même projetés dans cette phase ultime, leur foi est demeurée sans faille. Ils ont accepté et vécu jusqu'au bout leur abandon par Dieu comme un cadeau de sa part. Mais tous, les croyants comme les non-croyants, les fidèles comme les révoltés, doivent, selon l'auteur, être considérés comme des « *kedoshim* », c'est-à-dire des saints⁷⁸⁰.

Par conséquent, pour Berkovits le nazisme a échoué dans sa tentative d'ôter aux martyrs leur humanité. Il a subi une autre défaite en ne parvenant pas à empêcher les victimes de la communauté juive de mourir en sanctifiant le Nom de Dieu. Affronter la Shoah, pour l'auteur, c'est prendre la mesure d'un mal aussi extrême. Mais c'est aussi découvrir que la foi juive possède assez de ressources pour encourager une foi absolue en Dieu. Cette dernière est capable de vivre l'abandon divin total tout en parvenant à traverser cette épreuve comme un don⁷⁸¹.

Nous le voyons, la notion de « *kiddush hashem* » constitue un élément traditionnel important pour le professeur du HTS dans son approche du « Dieu caché » devant la Shoah. Ici encore, lorsque le mal semble atteindre des cimes jamais égalées, la foi juive subsiste et continue de vivre des expressions tout aussi inégalées. Il peut donc ajouter ceci :

Là où nous trouvons la chute la plus grave de l'homme, là aussi nous trouvons son ascension la plus sublime. Si la capacité de l'homme à perpétrer des crimes incompréhensibles à l'encontre de son prochain témoigne de l'absence de Dieu, de l'inexistence de la providence divine, que dirons-nous de sa capacité tout aussi incompréhensible à faire preuve de bonté, d'héroïsme sacrificiel, de foi et de fidélité inconditionnelles⁷⁸² ?

⁷⁸⁰ GARBER, Z., « Shoah Theology in America: First Responses and Interfaith Statement », *op. cit.*, p. 79. Dans son ouvrage consacré à la prière, Berkovits précise que les prières des martyrs juifs constituent « simultanément, le plus grand triomphe de l'homme sur l'homme et celui de Dieu avec l'homme ». Il poursuit en rappelant que la foi juive est parvenue à intégrer cet aspect de prière dans la vie croyante impliquant une sorte de renversement, déjà évoqué, dans la relation unissant Dieu à l'homme. Dans ce contexte précis de la prière du martyr, il semble que ce soit Dieu et non plus l'homme qui supplie. Quand tout est sans issue et qu'il n'y a plus rien à espérer pour le martyr, Dieu seul demeure suffisant et c'est lui qui supplie l'homme de ne pas faillir dans sa foi. BERKOVITS, E., *Prayer, op. cit.*, p. 102-104.

⁷⁸¹ BERKOVITS, *With God...*, *op. cit.*, p. 25-26. L'auteur souligne toutes les démonstrations de foi vécues dans des lieux où régnait une déshumanisation totale. Ces emplacements sont devenus paradoxalement, selon lui, des « Saints des Saints ». Il rappelle que durant ces années d'horreur, la dignité de l'homme a été sauvée dans les ghettos et les camps de la mort. Là aussi, la foi a pu atteindre des sommets d'expression inégalés. Les nombreux témoignages que l'auteur recueille dans cet ouvrage, confirment chacun à leur manière, la pérennité du judaïsme, jusque dans des conditions extrêmes.

⁷⁸² « Where we find man's deepest fall, there also do we find his most sublime ascent. If man's ability to perpetrate incomprehensible crimes against his fellow bespeaks the absence of God, the nonexistence of divine providence, what shall we say of his equally incomprehensible ability for kindness, for self-sacrificial heroism, for unquestioning faith and faithfulness? » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 84-85.

La cruauté nazie n'aura ni éteint l'humanité de beaucoup au sein de la communauté juive, ni arrêté la foi juive et ses manifestations, en dépit de la puissance meurtrière déployée.

Nous concluons cette quatrième orientation repérée dans les propos de Berkovits. Dans le questionnement qui nous occupe, nous avons parfois le sentiment que l'auteur veut refuser aux nazis le pouvoir d'avoir su ôter tout droit aux victimes juives, y compris celui de mourir dignement, comme le « *kiddush hashem* » de leur tradition pouvait l'enseigner. Si Berkovits reconnaît la cruauté et le succès nazi quant à sa stratégie de déshumanisation, ces derniers ne sont toutefois pas parvenus à éviter aux victimes juives de mourir selon le « *kiddush hashem* » atteignant son stade ultime. Mais ceci, seul le « frère de Job » peut se permettre de l'énoncer humblement et sans porter le moindre jugement.

Ensuite, ce sentier vers lequel Berkovits nous convie, a accentué le recours de l'auteur à sa tradition ainsi que la pertinence des notions exploitées. Dès lors, pouvons-nous déjà amorcer des éléments de réponse à la question clé de ce chapitre ? Le « Dieu caché » dont parle l'auteur serait-il réellement une réponse à la Shoah ?

Les déclarations de l'auteur rappellent une nouvelle fois que tout être humain a l'occasion d'activer sa liberté en posant des actes personnels précis. Dans cette optique, la Shoah devient synonyme d'insuccès humain dans le partenariat proposé par Dieu. Cette collaboration devait voir surgir une activité humaine motivée par la recherche d'une ère de rédemption et de paix. Elle fut tout autre. La Shoah est corollairement devenue l'expression visible, non pas de l'absence de Dieu, mais plutôt de la dissimulation de « sa face » jointe à l'évident naufrage humain dans la gestion de la liberté qui lui est attribuée⁷⁸³. Le « Dieu caché » devant la Shoah restant un Dieu qui se cache dans l'histoire et plus particulièrement dans la liberté et la responsabilité de l'homme créé selon son image.

De plus, le voilement de la face de Dieu s'est accompagné d'une longue phase de patience divine à l'égard des bourreaux de son peuple, durant laquelle Dieu a attendu le retour de ces derniers vers plus d'humanité. Cette période a été synonyme de profond silence divin et de supplices pour les victimes. Ensuite, si le « Dieu caché » peut être perçu comme une réponse devant la Shoah, il s'agit d'une explication qui, à

⁷⁸³ GARBER, Z., « Shoah Theology in America: First Responses and Interfaith Statement », *op. cit.*, p. 79.

l'opposé de tout simplisme théologique, exige une grande maturité spirituelle, ici également. De fait, cette réponse encourage l'humanité à surmonter « le paradoxe tragique de la foi ».

La réponse du « Dieu caché » exhorte encore le juste souffrant à s'abandonner avec confiance dans Son amour, dans un ultime geste de foi au sein d'un silence divin total. L'abandon de Dieu dans les circonstances tragiques du martyr peut également être vécu comme un cadeau offert pour que ce dernier puisse exprimer son amour envers Lui de façon absolue.

Nous nous situons devant l'expression d'une foi impressionnante qui, en dépit d'une réponse qui réglerait tout le problème de la dissimulation divine devant la tragédie, permet réellement à cette foi de rester debout.

Le cheminement de la réponse proposée par l'auteur devant la catastrophe est presque terminé. Il nous reste à emprunter une dernière voie vers laquelle il nous convie et qui nous mène en direction de la continuité historique du judaïsme même après Auschwitz.

4.5. Cinquième piste : pas de point final au judaïsme par la Shoah

En plaçant la notion du « Dieu caché » devant la Shoah, Berkovits nous exhorte par ses considérations à parcourir un dernier sentier. Celui-ci nous oriente vers la perspective d'une continuation du judaïsme, en dépit de l'ampleur de la catastrophe vécue. Dès le début de ce travail, nous avons vu l'auteur affirmer la pérennité de la foi juive même si celle-ci a connu de sérieuses entraves qui se poursuivent encore au sein des sociétés modernes. La survie du judaïsme reste garantie. Le « Dieu caché » devant la Shoah réaffirme la résistance, à toute épreuve, de cette foi qui a survécu malgré Auschwitz.

4.5.1 La foi survit après Auschwitz

L'auteur insiste sur le fait qu'Auschwitz n'est pas le point final de la foi juive qui a connu plusieurs autres persécutions dans sa longue histoire. Sans la banaliser, il rappelle que cette dernière tragédie n'est pas non plus la césure qui devait contraindre le judaïsme à s'amputer de sa longue tradition biblique et rabbinique. Cette dernière s'avère d'une pertinence et d'une actualité à toute épreuve. Auschwitz n'astreint pas la communauté juive à renoncer à sa foi ou à établir de nouvelles catégories d'interprétation pour pouvoir affronter le génocide. Berkovits constate que la foi juive a pu survivre et qu'elle le pourra bien au-delà d'Auschwitz. Il énonce divers arguments confirmant cette thèse.

Préalablement, l'auteur déclare que la foi juive peut perdurer, car la Shoah, aussi tragique soit-elle, reste une œuvre humaine qui ne pourrait venir à bout d'une religion fondée sur les valeurs éternelles de la Torah. Berkovits fait intervenir des arguments selon lesquels Dieu ne peut être tenu pour responsable de la Shoah. Dieu l'a permise dans le cadre théologique que l'auteur a dressé, mais le responsable reste l'homme. C'est d'ailleurs là que réside, pour Berkovits, la principale question suscitée par la catastrophe : où donc était l'homme à Auschwitz ? Dans le cadre des « compétences » reçues de Dieu, l'homme a échoué devant la vocation à laquelle son créateur l'avait appelé. Il se conserve néanmoins une petite lueur d'espoir. En effet, alors que l'être humain faisait subir les pires atrocités à son semblable, les victimes innocentes

étaient aussi capables de faire preuve de grandeur humaine et de foi remarquable, même à Auschwitz⁷⁸⁴. La foi de ces martyrs est demeurée inébranlable, car fondée sur le socle éternel de la Torah.

Ensuite, l'auteur relève que la foi juive peut se perpétuer au-delà de la tragédie, comme le témoigne sa réalité historique. Cette foi vit encore et même davantage après Auschwitz. Elle demeure tout à fait actuelle, même après les massacres, car elle ne repose pas sur l'homme, mais sur la rencontre de Dieu avec son peuple⁷⁸⁵. Elle a prouvé ses ressources inépuisables demeurant fondée sur autre chose que des spéculations humaines.

De plus, la foi juive peut survivre et se maintenir, car elle parvient à discerner une vérité qui confond l'entendement, à savoir la présence cachée de Dieu jusque dans l'effroi des chambres à gaz. De nombreux croyants sont parvenus à aller jusqu'au bout de leur martyre à l'aide de leur foi en Dieu. Ce fait confirme pour l'auteur que le judaïsme possède assez d'« espace » pour une compréhension approfondie du silence de Dieu, dans lequel il n'est pas absent, mais où il se cache⁷⁸⁶.

Berkovits l'a rappelé, Auschwitz n'est pas la fin de la foi juive. Cette foi après Auschwitz est possible et confesse un « Dieu caché », miséricordieux, qui fait preuve d'une patience allant jusqu'à permettre la Shoah. Un tel Dieu laisse du temps aux hommes pour revenir vers Lui et entrer dans son dessein. Il reste un Dieu profondément miséricordieux, qui ne prend aucun plaisir dans la mort du « méchant ». Au contraire, relégué à l'exil cosmique par l'humanité, Dieu demeure toujours prêt à l'attendre, même si cela occasionne indirectement un temps de tribulations pour les justes envers lesquels il demeure silencieux et avec qui il souffre personnellement⁷⁸⁷.

Aussi, la foi après Auschwitz est envisageable puisqu'elle confesse un Dieu qui se cache et qui, simultanément, reste sauveur. Mais s'il est imaginable de pouvoir affirmer une pareille vérité pour Berkovits, c'est uniquement en prenant la position particulière du « frère de Job ».

⁷⁸⁴ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 84-85.

⁷⁸⁵ L'auteur a fréquemment insisté sur le fait que le judaïsme n'avait pas été fondé par l'homme, ni par Abraham, ni par personne d'autre. Il n'est pas le fruit de spéculations, mais celui d'une « rencontre-révélation » de Dieu à Abraham et à ses descendants. BERKOVITS, E., *God, Man...*, *op. cit.*, p. 12-18. Voir aussi HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 63.

⁷⁸⁶ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 127.

La foi après Auschwitz reste possible et ouvre ainsi la voie à une « évaluation » assez précise du chemin qu'il reste à parcourir pour l'humanisation de notre humanité. Celle-ci a reçu en partage la liberté qui fonde sa responsabilité. Comment utilise-t-elle ce bien précieux ? L'action humaine est invitée à se fonder sur la Torah afin de s'affaïrer contre toute mise en place d'enfers tels que les chambres à gaz, en s'activant à une réconciliation universelle. À la lumière de la catastrophe, la route vers une telle pacification semble encore longue et génère parfois un certain désespoir dans ce monde qui a connu la Shoah et qui pourrait encore la reproduire.

La foi juive ayant traversé Auschwitz et lui ayant survécu, Berkovits précise que désormais l'horreur a cédé la place à une profonde espérance. En effet, l'espoir s'est vu ranimé à un moment où l'obscurité était la plus totale face au mal subi lors de la Shoah. L'auteur souligne que les prières de chaque génération de Juifs depuis la destruction du second Temple ont toujours évoqué le retour sur la terre de leurs ancêtres. Ce souhait pieux paraissait englouti à tout jamais avec la « solution finale ». C'est pourtant la génération qui a connu Auschwitz qui sera le témoin de ce retour⁷⁸⁸.

Comment comprendre une telle coïncidence ? Pour Berkovits, ce fait historique constitue « un sourire sur le visage de Dieu⁷⁸⁹ », qui permet de discerner qu'il est sur le point de susciter « une chose nouvelle⁷⁹⁰ ». Il ne pouvait y avoir d'autres consolations plus adaptées devant l'étendue des massacres de la Shoah, aux yeux de l'auteur. Cependant, ce dernier veut rester réaliste, et même si l'espoir est permis, le travail à effectuer est immense à tous les niveaux de la société du nouvel État d'Israël⁷⁹¹.

C'est pourquoi le penseur du HTS pose la question fondamentale à la génération qui a vécu Auschwitz et le retour sur la terre des prophètes : « Le *El Mistater*, dans sa dissimulation même, est Sauveur. Notre génération sera-t-elle un jour capable de percevoir dans le silence de Dieu à Auschwitz, le silence salvateur du Rédempteur d'Israël⁷⁹² ? »

⁷⁸⁸ BERKOVITS, E., « Crisis and Faith », *op. cit.*, p. 14-15.

⁷⁸⁹ « [...] a smile on the face of God. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 156.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁹¹ L'espérance de l'auteur ne saurait se confondre avec une quelconque illusion. Nous rappelons qu'il a rencontré de nombreuses querelles avec les autorités politiques et religieuses d'Israël. Le titre d'un de ses ouvrages témoigne du chantier titanesque à entreprendre dans le nouvel État : *Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha*.

⁷⁹² « The *El Mistater*, in his very hiding, is Savior. Will our generation ever be able to behold in God's silence at Auschwitz the saving silence of the Redeemer of Israel? » *Ibid.*, p. 65.

Ainsi, l'auteur exhorte toute la communauté juive à regarder vers l'avenir avec espérance, tout en n'oubliant pas le passé et en s'affairant aux tâches du présent. Bien que laissant chacun devant la question-défi précitée ouverte, pour Berkovits, les choses paraissent claires⁷⁹³. À ses yeux, il ne fait aucun doute que le « Dieu caché » même devant la Shoah, peut être qualifié, à la suite du prophète Isaïe, de Sauveur.

Cette importante affirmation répond d'elle-même à la question de ce chapitre. En outre, par cette assertion l'auteur invite également toute la communauté juive ainsi que la théologie juive de l'après-Shoah à ne pas faire abstraction de la nouvelle réalité que constitue, pour lui, la route conduisant d'Auschwitz jusqu'à Jérusalem.

4.5.2 La route menant d'Auschwitz à Jérusalem

Nous avons constaté l'importance du retour du « peuple choisi » sur la terre de ses ancêtres. Ce dernier élément vient s'insérer dans les arguments de l'auteur en regard de la Shoah. Pour le penseur, le « Dieu caché » devant la tragédie ne peut pas faire abstraction de la route symbolique reliant le lieu de l'horreur jusqu'à la ville sainte. Nous relevons les principales raisons qui suivent.

Tout d'abord, ce retour s'avère des plus capitaux dans la pensée de Berkovits et le pousse à affirmer :

Sans le retour à Sion, le judaïsme et l'histoire juive deviennent insignifiants. Le retour est l'équivalent dans l'histoire de la résolution dans la foi que ce monde doit être établi comme le Royaume de Dieu. [...] Israël est le seul peuple qui vit, en tant que nation, sur les deux plans. L'histoire d'Israël est une histoire messianique. Car l'histoire d'Israël c'est le messianisme en route vers le Royaume de Dieu sur terre. C'est pour cela qu'Israël connaît Auschwitz, c'est pour cela qu'Israël, tout au long de son histoire, a été en route vers Sion⁷⁹⁴.

Pour l'auteur, tant le judaïsme que l'histoire juive requièrent une terre qui est celle dont parle la Bible. Le retour à Sion est porteur de sens pour la communauté

⁷⁹³ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 283.

⁷⁹⁴ « Without return to Zion, Judaism and Jewish history become meaningless. The return is the counterpart in history to the resolution in faith that this world is to be established as the Kingdom of God. [...] Israel is the only people that as a nation lives on both levels. Israel's history is messianic history. For Israel history is messianism on the way to the Kingdom of God on earth. Because of that Israel knows Auschwitz, because of that Israel, all through its history, has been on the way to Zion. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 152-153.

juive. Non seulement ce retour fait le lien avec le passé, mais il donne aussi un sens au présent et à l'avenir. La promesse de l'accomplissement de ce monde comme royaume de Dieu passe par la communauté juive installée sur ses terres lui permettant de vivre sa foi dans tous les secteurs de la société⁷⁹⁵. Ce retour est incontournable pour Berkovits et se révèle chargé de défis.

Mais à ce retour s'associe également une certaine dose d'angoisse. Un autre Auschwitz reste potentiel, et celui-ci serait désormais facilité par le regroupement national. Cette éventualité se trouve renforcée par le contexte de profonde crise morale dont souffre l'Occident, nous rappelle l'auteur⁷⁹⁶.

Cependant, la confiance fondée sur Dieu et son plan à l'égard du monde (qui implique inévitablement Israël) reprend le dessus. La route métaphorique évoquée, même si elle part d'Auschwitz, constitue néanmoins une source d'optimisme pour Berkovits. Ce dernier se tourne avec confiance vers le futur en exhortant ses contemporains. Cet encouragement s'inspire du passé, ayant connu plusieurs tentatives d'anéantissement de la communauté juive, qui devient une sorte de garantie pour oser croire en l'avenir. Il écrit :

Après la première destruction, nous avons créé la synagogue, qui représentait une nouvelle phase du judaïsme. Après la deuxième destruction, nous avons créé le judaïsme du Talmud. Dans notre génération nous avons vécu un autre *hurban*, la troisième destruction, la destruction du judaïsme *Galut* [exil], l'annihilation de l'Exil. Ayant retrouvé notre route vers Sion en un moment messianique, nous savons que Dieu est sur le point de faire « du neuf qui déjà bourgeonne, [...] »⁷⁹⁷.

Le chemin de retour vers Sion⁷⁹⁸ inaugure une « œuvre nouvelle de Dieu ». Sans expliquer le contenu de cette « œuvre nouvelle » préparée par Dieu, l'auteur pressent que cela atteindra les fondements du judaïsme tout en l'enrichissant d'une

⁷⁹⁵ Nous nous référons au point traitant de l'importance pour le judaïsme d'un retour sur sa terre antique, voir *supra*, au point 3.4.2.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 1, voir aussi BERKOVITS, E., « Jewish Education in a World Adrift », *op. cit.*, p. 5-6.

⁷⁹⁷ « After the first destruction, we created the synagogue, which represented a new phase of Judaism. After the second destruction, we created the Judaism of the Talmud. In our generation we experienced another *hurban*, the third destruction, the destruction of *Galut* Judaism, the liquidation of the Exile. Having found our way back to Zion in a messianic moment, we know that God is doing "a new thing; Now shall it spring forth," [...] » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 157.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 151. Voir aussi BERKOVITS, *God, Man...*, *op. cit.*, p. 157-158.

nouveauté pour son avenir, ce qu'il exprime dans des termes inspirés au prophète Isaïe⁷⁹⁹.

De plus, la route qui guide le peuple juif depuis Auschwitz jusqu'à Jérusalem apparaît comme un itinéraire où la foi dans le futur de l'humanité devient possible. Sa source ne se situe pas dans ce monde où la Shoah est une réalité désormais connue. L'espoir en l'avenir de l'homme réside, pour l'auteur, dans le futur du peuple juif qui a, par sa pérennisation, témoigné de la présence cachée de Dieu dans l'histoire. La férocité déployée contre la population juive européenne empêche aussi de placer la foi exclusivement en l'homme, bien que les nombreux martyrs juifs du nazisme aient pu témoigner de façon discrète, mais réelle que l'humanité vit encore, malgré Auschwitz, au milieu de lui et après lui⁸⁰⁰.

La route reliant Auschwitz à Jérusalem confirme donc que Dieu continue de placer sa confiance en l'homme et de le considérer comme son collaborateur dans ce monde. L'homme, malgré Auschwitz, n'est pas sans espoir. La discrétion divine engage chacun à accomplir librement les actes d'humanité qu'il désire pour tous. En d'autres termes, il s'agit de se relever des ruines d'Auschwitz pour parvenir jusqu'à « Jérusalem ». Cette « route » ouvre sur l'espérance d'un vrai chemin d'humanisation engageant l'humanité vers une réconciliation complète.

Enfin, la nouvelle route inaugurée depuis la tragédie jusqu'à la terre des prophètes vient compléter la métaphore du « frère de Job ». La position particulière de celui-ci lui permet de garder le silence en observant ce nouveau volet de la vie du peuple juif et des implications historiques que cela génère. Si Job n'est plus présent pour examiner ces faits, son « frère », lui, survit et observe. Il peut constater que la route ayant mené son frère jusqu'à Auschwitz connaît désormais un tout autre itinéraire, laissant entrevoir que les cris lancés par Job au sein de sa souffrance ne sont pas restés sans lendemain.

Il nous paraît important, à ce stade, de récapituler cette dernière orientation observée chez l'auteur pour tenter de répondre à la question inhérente à ce chapitre. Dans ce point et comme ailleurs, l'auteur évite une réplique facile et définitive qui ferait

⁷⁹⁹ Isaïe 43, 19 disait : « Voici que moi je vais faire du neuf qui déjà bourgeoine ; ne le reconnaîtrez-vous pas ? Oui, je vais mettre en plein désert un chemin, dans la lande, des sentiers. » *Bible, TOB.*

⁸⁰⁰ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 168-169.

du « Dieu caché » une réponse presque magique devant le mal de la Shoah. Ici encore, il nous convie à discerner ce qui est advenu au lendemain d'Auschwitz. Le peuple juif, menacé d'extermination, est revenu à l'existence au moment le plus inattendu et sous une forme nouvelle. Le « Dieu caché » se révèle au travers de l'existence et de la survie de ce peuple voué à l'anéantissement. Le peuple juif peut se rassurer, tout comme l'ensemble du monde. Dieu reste caché, mais il ne cesse pour autant d'œuvrer à son projet de rédemption universelle auquel il nous invite tous. Le « Dieu caché » dont parle l'auteur est celui qui reste dissimulé, mais bien présent et Sauveur dans notre histoire, même devant Auschwitz.

Loin d'être absurde, le concept du « Dieu caché » devant la tragédie représente pour l'auteur une source de profonde espérance. Ce dernier constat nous permet de poursuivre par une synthèse relative à l'ensemble de ce chapitre. Nous concluons de la sorte la première partie de cette étude et tenterons de répondre plus amplement à notre problématique centrale.

4.6 « *The Hidden God* » : une réponse en regard de la Shoah ?

Pour tenter de répondre à cette question majeure, l'auteur nous a proposé une argumentation mettant en place une forme d'itinéraire ouvrant sur cinq pistes. Nous avons en outre, constaté que chacune d'elles ne fermait pas définitivement l'aporie du problème du mal. À ce stade, nous aimerions clore ce chapitre en parcourant les principaux points rencontrés qui nous aideront à fermer cette première partie du travail.

La Shoah a été l'occasion de remettre profondément en cause l'existence même de Dieu. Certains y ont vu une preuve irréfutable de sa non-existence. Les arguments ne manquent pas. Ils soulignent dans leur logique la thèse suivante : si Dieu existait, il aurait fait quelque chose pour éviter un génocide d'une telle ampleur. Il n'a rien fait, donc il n'existe pas. D'autres se demandent de quel Dieu nous pouvons encore parler au lendemain d'Auschwitz. En effet, quel Dieu a pu laisser advenir un tel drame ? Certains y voient l'occasion d'en finir avec la foi juive. La Shoah serait la confirmation la plus claire de l'impossibilité d'une quelconque perpétuation de cette foi. Outre la mort de millions d'innocents, la Shoah signerait aussi la « mort » de Dieu et de la foi en un Dieu bienveillant, ayant scellé une alliance et intervenant dans l'histoire qu'il maîtrise.

Si d'autres personnes restent néanmoins susceptibles de croire en Dieu malgré la Shoah, il leur semble utile de « redéfinir » leur foi. Le bouleversement étant considérable, la foi devant la Shoah exige de nouvelles catégories pour être interprétée adéquatement. En effet, peut-on encore parler d'alliance, de « peuple choisi » ou d'un Dieu tout-puissant ? Tout cela a-t-il encore un sens après Auschwitz ? La tradition juive, riche en catégories interprétatives multiples, paraît ne plus pouvoir donner la moindre explication en regard d'un tel drame.

Dans ce contexte, la réflexion théologique de Berkovits présente une originalité. Redéfinissant les cadres théoriques de sa tradition pour une bonne lecture de la Shoah, il démontre que la foi juive peut et surtout doit affronter celle-ci avec toutes les questions tragiques qu'elle implique. Il s'agit d'aborder le drame de front, dans tout ce qu'il a de tranchant et de déroutant pour la foi.

Le « Dieu caché » de la foi juive peut-il donc constituer une réponse à la Shoah ? Dans l'optique de l'auteur, les témoignages anciens du judaïsme sont éloquentes. Le « Dieu caché » traverse toute la Bible hébraïque et la longue tradition rabbinique. Mais qu'en est-il aujourd'hui, devant et après la Shoah ? Berkovits propose une argumentation se voulant fidèle à l'orthodoxie juive et ouvrant sur diverses spécificités. L'ensemble des données collectées dans cette dernière partie nous permet de répondre à la question précitée de la manière qui suit.

Il nous semble que le « Dieu dissimulé » dont parle Berkovits peut instaurer une « réponse » significative en regard de la Shoah, qui ne sera jamais synonyme chez lui d'explication réductrice réglant définitivement le problème du mal et de la souffrance. À l'inverse, Berkovits, par les pistes relevées dans ses affirmations, dynamise cette dernière difficulté en laissant ouverte la réflexion théologique. Il maintient subtilement dans son argumentation une tension entre divers propos qui tantôt justifient Dieu, tantôt veulent éviter une telle justification, tantôt ne cherchent ni l'un ni l'autre, mais visent préférablement une consolation.

Par conséquent, le « Dieu caché » dont il parle serait une « explication » à la Shoah pour diverses raisons. La première est théologique et elle renvoie à l'Être - même de Dieu, qui se veut caché, et à son mode d'action. Dieu étant un Dieu parfait, il s'est restreint par amour afin de créer. Le monde ainsi créé est bon sans être parfait,

mais toujours perfectible. La Shoah apparaît comme une potentialité liée à cette imperfection restant soumise à la souveraineté divine.

La deuxième raison est d'ordre anthropologique. L'homme, comme toute créature, est créé bon sans être parfait. Mais, différemment de toutes les autres créatures, il est appelé à la liberté ainsi qu'à la collaboration responsable aux côtés de Dieu. Dieu est caché dans la liberté et la responsabilité de l'être humain. Or, la Shoah est une œuvre humaine montrant le naufrage de l'humanité dans sa prise en compte de sa liberté et de la responsabilité qui l'accompagne. La banqueroute de l'humanité l'a été envers Dieu, l'homme et l'histoire. Cependant, cet insuccès n'a pas été absolu même à Auschwitz. Pour s'en convaincre, l'auteur exhorte à l'examen du comportement exemplaire de certaines victimes juives. Ainsi, le « Dieu caché » devant la Shoah érige une forme de réplique dans laquelle Dieu lui-même interroge l'humanité en ces termes : où donc est l'homme à Auschwitz ?

Une troisième raison est d'ordre historique. Elle renvoie au rapport entretenu entre Dieu et l'histoire dans laquelle il se cache, ainsi qu'au rapport entre les nations et le peuple juif dans l'histoire. Ces dernières se comportent envers le peuple juif de la même façon qu'elles le font avec Dieu. La Shoah apparaît comme la volonté historique des nations d'ôter Dieu de son sein.

Mais la tragédie est également une conséquence de l'agencement de l'histoire, tel que Dieu l'a voulu. Dans ce contexte, et pour maintenir intacte la liberté humaine, il ne semble pas y avoir d'autres moyens pour Dieu d'être présent en son sein, si ce n'est par l'existence et la survie d'un peuple sans puissance et souvent maltraité.

Nous l'avons vu, la Shoah n'est pas unique dans la perception historique de l'auteur, ce qui rend sa répétition envisageable. Il y a eu de nombreuses Shoah pour le peuple juif dont Auschwitz ne représente pas le point final. L'histoire de ce peuple ne s'arrête pas à la Shoah. Une route pleine de défis existe reliant Auschwitz jusqu'à Jérusalem.

Nous pouvons encore discerner une dernière raison que nous qualifions d'herméneutique. Devant la catastrophe, Berkovits nous invite à nous positionner autrement, en occupant une place inconfortable dite « sur le seuil ». Ensuite, l'auteur nous encourage à méditer sur la question du mal déployé, dans le cadre précis de sa propre tradition et de ses divers outils interprétatifs qui, même sans régler le problème du mal

et de la souffrance, permet à la notion du « Dieu caché » de tenir ferme devant la Shoah.

Dès lors, la Shoah a été rendue possible, non pas à cause des péchés du peuple juif, mais pour d'autres motifs. Nous découvrons dans la tradition du penseur que Dieu est un « Dieu caché » et simultanément sauveur. Il peut dérober son visage en certaines circonstances, toujours douloureuses pour les malheureux, ainsi que pour lui-même. Même dissimulé, ce Dieu demeure rempli de compassion, faisant preuve d'une grande patience à l'égard de l'humanité dont il respecte la liberté. Ce Dieu attend infatigablement le retour des « méchants » vers Lui, ce qui ouvre sur la douleur des justes laissés entre des mains criminelles. Dieu, même caché, souffre également avec eux.

Loin d'être indifférent à la détresse des justes, le « Dieu caché » les exhorte à un total abandon pour l'amour de son Nom. Tous ne peuvent vivre cet acte de confiance et certains choisissent, de façon légitime, la révolte qualifiée de « sainte ». Mais Berkovits insiste pour signifier que ce silence divin, loin de représenter une absence, fut l'occasion pour de nombreux Juifs pieux de vivre la dimension ultime de leur martyre. Vivant le profond sentiment d'abandon par Dieu comme un don de sa part, ils sont restés confiants et assurés de sa présence cachée jusqu'au bout. Ils sont parvenus à offrir leur vie en sanctifiant le Nom de Dieu. Ils ont de cette manière vécu leur mort dans une confiance absolue en un Dieu dissimulé et simultanément sauveur.

Mais la foi juive est éternelle et ne s'arrête pas aux affres des chambres à gaz. Ainsi, le peuple de l'alliance est revenu à son existence « historique », alors même que son anéantissement avait fait l'objet d'une « programmation » systématique et à grande échelle⁸⁰¹. L'exil cosmique divin a laissé place désormais à la rédemption nationale. Berkovits affiche une assurance sans faille au sujet de la présence cachée, mais bien réelle de Dieu dans l'histoire, avant, pendant, et après la Shoah.

Par conséquent, nous constatons que même si le « Dieu caché » ne sera jamais une réponse toute faite à l'énigme du mal dont la Shoah fut une triste expression, il demeure néanmoins une source vive pour la foi juive qui sait y puiser, selon l'auteur. Et D. Hazony de conclure :

⁸⁰¹ MATTHÄUS, J., « Final Solution », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 7, 2007, p. 21-22, ici p. 21.

Ceci constitue une réponse partielle, parce qu'après l'Holocauste il ne peut y avoir que des réponses partielles. Mais pour beaucoup de Juifs aujourd'hui, c'est précisément le genre de réponse qui peut permettre à la pensée et à la vie juives d'avancer dans l'histoire, laissant l'abîme tout en le préservant pour toujours dans la mémoire, comme nous l'avons fait dans le passé⁸⁰².

La « solution » proposée par Berkovits reste fragmentaire, comme le souligne D. Hazony, mais d'une grande finesse. Elle fait garder à jamais le souvenir de la Shoah et aide simultanément la communauté juive à se diriger vers un futur où chaque être humain prendra la juste mesure de sa responsabilité individuelle et collective dans sa coopération avec Dieu.

Les éléments de réponses proposés par le professeur du HTS laissent corrélativement entrevoir une responsabilité divine impliquée par la catastrophe. Une pareille perception de Dieu peut toujours ouvrir sur la possibilité d'une révolte ou du moins un sentiment de trahison à son égard. D. Hazony prend la défense de Berkovits et tente d'apaiser la tension sur ce point en recourant à une comparaison tirée de l'éducation parentale. Ainsi, Dieu, tel un parent affectueux, autorise ses enfants à effectuer des erreurs aux conséquences parfois très lourdes. Il semble que ce soit la seule manière de les éduquer à toute la complexité humaine et de leur permettre d'assimiler la signification de la responsabilité qui la caractérise⁸⁰³. Ainsi, la Shoah apparaît non pas comme le synonyme de l'absence divine, de sa trahison ou de son rejet, mais plutôt comme une leçon parentale de Dieu à l'égard de toute l'humanité. La Shoah serait intégrée au registre des grands enseignements que notre humanité doit apprendre.

La réponse à la question, que nous discernions dans les propos de l'auteur, s'avère pleine de nuances, ce qui, selon nous, loin d'enfermer la question du mal dans une explication figée et totalisante, la vitalise. Ainsi, Berkovits ouvre la réflexion théologique vers de nouveaux horizons vers lesquels nous souhaitons nous engager. C'est précisément à cette tâche que nous consacrerons la prochaine partie de notre investigation après une conclusion partielle.

⁸⁰² « This is a partial answer, because after the Holocaust there can be only partial answers. But for many Jews today it is precisely the kind of answer that can allow Jewish thinking and Jewish life to move forward into history, leaving the abyss while preserving it forever in memory, as we have done in the past. » HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 71.

⁸⁰³ HAZONY, *Human Responsibility...*, *op. cit.*, p. 221.

5. Conclusion partielle

En conclusion de cette première partie, nous aimerions synthétiser le parcours entrepris depuis le début de ce travail. La problématique centrale s'inscrivant dans la perspective globale inspirée par la théologie comparée des religions, s'énonce ainsi : La notion du « Dieu caché » chez Berkovits constitue-t-elle une réponse à la Shoah ainsi qu'une ressource pertinente au dialogue entre les communautés juives et chrétiennes ? Pour y répondre, nous avons entrepris plusieurs étapes.

Dans un premier temps, nous avons voulu repérer le concept du « Dieu caché » dans l'ensemble de l'œuvre théologique de Berkovits en nous posant les questions suivantes : cette notion est-elle bien présente dans sa pensée théologique ? Lui offre-t-elle une cohérence et l'oriente-t-elle ? Nous y avons répondu en soulignant que la relation entre Dieu et la Shoah, bien qu'elle ne représente pas la plus grande partie de son œuvre, s'avère néanmoins fondamentale pour sa pensée théologique. Elle la touche en plein cœur. En effet, l'idée du « Dieu caché » qui s'en dégage est incontournable et déterminante pour l'ensemble de sa réflexion théologique.

Comme nous l'avons relevé, nous retrouvons cette notion dans toute sa pensée théologique. Tout d'abord, dans la discussion qu'il propose au sujet de Dieu étant un Dieu caché et agissant. Ensuite, dans ce qu'il précise au sujet de la création. Nous la croisons également dans ce qu'il a explicité au sujet de la révélation de Dieu faite à l'homme. Le « Dieu caché » est aussi lié à la vision anthropologique de l'auteur, empreinte à jamais de liberté et de responsabilité dans laquelle Lui-même se cache. Ce même « Dieu caché » refait surface dans son raisonnement sur l'histoire, dans sa compréhension du « peuple choisi » ainsi que dans sa perception de l'État d'Israël revenu à l'existence au lendemain de la Shoah. Il en va de même du rôle que cette nation est appelée à jouer parmi toutes les autres.

En outre, l'idée du « Dieu caché » chez Berkovits offre, selon nous, une cohésion à sa pensée et elle nous semble toucher au plus profond de cette dernière. Elle est omniprésente, elle l'unifie et l'oriente tout à la fois.

Dans un deuxième temps, nous souhaitons placer la notion du « Dieu caché » devant l'événement de la Shoah en tentant de répondre à la question qui suit : le

« Dieu caché » constitue-t-il, oui ou non, une réponse à la Shoah, chez Berkovits ? Nous pouvons y répondre de la sorte.

Le concept abordé dans l'œuvre de l'auteur représente une « réponse » possible devant la catastrophe, mais qui est loin d'être une explication simpliste. Nous pouvons qualifier cette réponse potentielle d'exigeante, car elle renvoie vers une réflexion qui refuse tout recours à une solution presque magique. Cette réponse ne s'accommode d'aucune forme de « tranquillité théologique » et fait intervenir des nuances qui permettent de garder une tension dans son argumentation, évitant toute simplification qui fermerait la discussion.

Une autre particularité de cette réponse est sa complexité, qui ne peut être restreinte à une réplique orthodoxe centrée sur le libre arbitre. La réflexion entreprise par l'auteur propose un travail en profondeur mettant à jour des richesses de la foi juive, présentes dans sa tradition biblique et rabbinique, qui parvient à intégrer le séisme provoqué par le drame.

Enfin, cette réponse potentielle témoigne, selon nous, d'une grande finesse. Les propos de l'auteur parviennent à faire tenir ensemble des éléments parfois opposés, dont le respect de la souffrance des victimes ayant accepté leur destin tragique ou s'étant révoltées contre celui-ci. Les déclarations de Berkovits parviennent aussi à partiellement justifier Dieu et son silence en soulignant la liberté humaine et sa responsabilité. Les assertions utilisées pointent également vers la tendance inverse, à savoir celle de ne pas vouloir justifier Dieu devant la catastrophe, tout en demeurant croyant. Enfin, l'argumentation de l'auteur ouvre sur une forme de compassion divine, de consolation et de restauration potentielle même en face de la Shoah.

La finesse de sa réponse se déploie au travers d'une analyse riche en nuances et qui veut oser mettre en opposition Dieu et la Shoah tout en conservant l'énigme du mal toujours ouverte. Cette qualité que nous observons dans les propos de Berkovits se vérifie par l'aspect oscillatoire de sa pensée dynamisée par une foi personnelle. Cette dernière ne veut pas se vivre sans le doute devant la catastrophe. Elle veut lutter et protester devant Dieu, au sujet de l'injustice vécue. Cette foi veut porter sa plainte croyante devant Dieu et parvenir à « raisonner avec Lui ».

La conclusion de cette première partie étant ainsi dressée, nous proposons la poursuite de notre enquête en direction d'une discussion critique des considérations de Berkovits.

SECONDE PARTIE : Discussion critique
de la pensée d'E. Berkovits autour de sa
notion du « Dieu caché » face à la Shoah

Nous avons terminé la première partie de notre enquête en observant, après analyse du « Dieu caché » dans la réflexion théologique de l'auteur, qu'il était possible de considérer cette dernière notion comme une réponse pertinente devant la Shoah. Les déclarations de Berkovits prennent les contours d'une réponse exigeante, complexe et d'une grande finesse.

À ce stade, nous proposons d'entreprendre la seconde partie du travail sous l'angle d'une discussion critique des considérations énoncées par l'auteur. Pour atteindre cet objectif, nous proposons une procédure en plusieurs étapes.

Tout d'abord, par respect pour l'auteur, nous accorderons en priorité la parole à la communauté juive et revêtrons le rôle de simple « rapporteur ». Nous nous poserons la question : la réponse du penseur du HTS proposée devant la Shoah constitue-t-elle une source de débats au sein du judaïsme ? Nous nous concentrerons sur les principales critiques intestines juives suscitées par les pistes suggérées dans sa réponse.

Dans un deuxième temps, nous nous attarderons sur quelques remarques d'auteurs chrétiens au sujet de Berkovits, que nous prolongerons par une investigation personnelle. Nous nous poserons ainsi les questions suivantes : que trouvons-nous comme critiques de théologiens chrétiens générées sur l'auteur ? Et plus spécifiquement, la réponse adressée par Berkovits au sujet de la dissimulation divine devant la Shoah offre-t-elle des pistes de dialogue que nous pourrions exploiter dans la perspective où nous nous inscrivons ?

Nous tenterons ainsi de dégager quelques sentiers dialogaux exploitables dans un contexte de rapprochement entre les communautés juives et chrétiennes. Nous nous acheminerons ensuite vers la conclusion générale de notre travail.

1. La critique intrajuvie des propos de Berkovits sur le « Dieu caché » en regard de la Shoah : analyse des pistes repérées

Avant de nous pencher sur les éventuelles discussions suscitées par les cinq orientations auxquelles l'argumentation de Berkovits sur la Shoah nous invite¹, il nous semble intéressant d'observer comment est perçu son argumentaire de façon générale. Nous constatons que la réception de ses propos varie assez fort puisqu'ils sont vus comme insatisfaisants, courageux, riches, voire sous-estimés.

L'argumentation de Berkovits est jugée insatisfaisante. Des penseurs tels que S. T. Katz et J. Neusner sont de cet avis. Le premier note que les conclusions personnelles de l'auteur semblent dicter son raisonnement. Ce constat aboutit au sentiment que Berkovits n'affronte pas réellement le cœur du problème². S. T. Katz lui reproche un manque d'honnêteté et soupçonne Berkovits de savoir dès le départ ce qu'il veut protéger et où il souhaite parvenir dans sa démonstration, avant même d'amorcer son analyse³. J. Neusner observe des contradictions, un manque de clarté et de nuances dans ses explications. Mais c'est surtout dans le rapport que Berkovits tisse entre le judaïsme et le christianisme que J. Neusner désapprouve son émotivité et son manque de raison⁴.

De plus, les limites de la démarche de type « paradoxale » parfois utilisée par Berkovits sont aussi critiquées. En effet, si la « non-présence » de Dieu confirme sa présence, si le « non-pouvoir » de Dieu atteste son pouvoir et sa « non-intervention »

¹ Nous reprendrons les cinq pistes dans l'ordre proposé dans la première partie de cette enquête.

² KATZ, S.T., *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New-York, New-York University Press, 1985, p. 270. S. T. Katz (1944-) est un philosophe américain qui fut directeur du « *Elie Wiesel Center for Jewish Studies* » (*Boston University Arts & Sciences*). Ses remarques reviendront souvent tout le long de cette partie consacrée à la critique intrajuvie. Voir aussi GARBBER, Z., « Katz, Steven T. », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 12, 2007, p. 16-17.

³ KATZ, S. T., *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, op. cit., p. 270 (désormais cité KATZ, *Post-Holocaust Dialogues*...).

⁴ NEUSNER, J., « The Jewish-Christian Encounter. To the Editor of Judaism », *Judaism*, 15, 1966, p. 233, cité par KRELL, M. A., « Eliezer Berkovits Post-Holocaust Theology: A Dialectic Between Polemics and Reception », *Journal of Ecumenical Studies*, 37, 1, 2000, p. 28-45, ici p. 29.

son implication dans notre monde, alors la même méthode pourrait prouver tout et son contraire, relève encore S. T. Katz ⁵.

M. L. Morgan souligne une autre insuffisance adressée à la démarche de Berkovits. Cette dernière s'inscrit dans une orientation essentiellement dirigée vers le passé, étant donné que la tradition constitue pour lui un pôle important qu'il veut défendre et dans lequel il puise aussi des éléments majeurs⁶. A. L. Berger⁷, quant à lui, soulève des problèmes méthodologiques et « humains » dans la démarche du penseur du HTS. Il observe que les propos de ce dernier sur la Shoah – qu'il prolonge par une série de témoignages poignants dans son ouvrage « *With God in Hell* » – laissent clairement entrevoir son exaltation personnelle de la spiritualité hassidique au détriment des autres⁸.

A. L. Berger note qu'en suivant les déclarations de Berkovits, il semblerait logique de conclure que les Juifs d'Europe de l'Est ont été les uniques « Juifs authentiques » durant la Shoah. Même si Berkovits ne fait pas expressément une telle distinction, A. L. Berger remarque que toutes les autres victimes juives pourraient être indirectement associées aux Juifs qui ont subi l'influence néfaste et fatale de la culture occidentale. Ces victimes-là pourraient apparaître comme des Juifs « inauthentiques⁹ ». Une telle différenciation effectuée entre les « Juifs authentiques » et les « autres » découle même involontairement des propos de Berkovits, ce qui n'est pas sans poser un problème¹⁰.

Une autre insuffisance, dénoncée par M. Fox, dans la pensée de Berkovits touche au fait qu'il ne traite pas le problème posé par le mal de type « naturel ». Sa

⁵ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 280.

⁶ MORGAN, M. L., *Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thought in America*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 110. M. L. Morgan (1944-) a exercé une carrière d'enseignant de philosophie auprès de diverses universités dont l'*Indiana University* de Bloomington, *University of Toronto*, *Northwestern University* ainsi que *Yale University*.

⁷ Pour quelques repères biographiques sur A. L. Berger, nous invitons à la lecture du site suivant, adresse URL : <https://www.fau.edu/artsandletters/jewishstudies/faculty/bioberger/> (site consulté le 08/08 2018).

⁸ BERGER, A. L., « Holocaust and History: A Theological Reflection », *Journal of Ecumenical Studies*, 25, 2, 1988, p. 194-211, ici p. 204.

⁹ *Ibid.*, p. 204 - 205.

¹⁰ A. L. Berger relève divers témoignages transmis par Berkovits dans son ouvrage « *With God in Hell* ». Il précise que Berkovits n'explique pas pourquoi le Juif pieux qui prie au pied d'un amas de corps effectue un « acte saint ». A. L. Berger pose les questions suivantes : cela représente-t-il réellement de la foi ? Ne pourrait-il pas plutôt s'agir d'une indifférence morale ou encore d'un homme en total état de choc ? *Ibid.*, p. 205.

critique porte sur les questions suivantes : qu'en est-il de la souffrance liée aux maladies ou aux catastrophes naturelles dans lesquelles l'être humain n'y est pour rien ? Que dire de toutes les souffrances auxquelles la liberté et la responsabilité humaines sont totalement étrangères ? Il est reproché à Berkovits de n'avoir pas abordé la réflexion, ce qui constitue, pour M. Fox une réelle faiblesse de son approche¹¹.

Il lui est encore reproché de fournir par l'ensemble de son argumentation une réponse juive orthodoxe incohérente et insuffisante. I. Bedzow constate que ses réflexions aboutissent, en définitive, à des affirmations jugées insoutenables pour la foi orthodoxe qu'elles souhaitent défendre¹².

Toutefois, d'autres penseurs caractérisent les propos de Berkovits en corrélation avec la Shoah de courageux, dont M. L. Morgan¹³. Ce dernier rappelle qu'en tant que penseur issu de l'orthodoxie, Berkovits effectue un travail intéressant à plus d'un titre. Il parvient à établir une approche de la Shoah, tout en étant lié à une conception traditionnelle selon laquelle le contenu de la foi juive est considéré comme « inconditionnel et transhistorique¹⁴ ». Chez Berkovits, Auschwitz ne paraît pas atteindre la foi, tout en touchant la « vie de la foi » en plein cœur. De même, M. L. Morgan déplore que, trop souvent, l'œuvre du penseur du HTS passe pour une réponse traditionnelle simpliste, car croyante. Une telle attitude relève d'un jugement peu amical et surtout superficiel, précise encore ce dernier¹⁵.

C'est également l'avis de S. T. Katz qui – même s'il lui oppose de nombreuses critiques – reconnaît la vaillance de Berkovits qui, selon lui, est l'un des penseurs à avoir osé affronter « le sens et la réalité » de la Shoah à partir de la position traditionnelle la plus conservatrice¹⁶. Dans cette ligne, D. Meyer salue ce même courage de

¹¹ FOX, M., « Berkovits' Treatment of the Problem of Evil », *Tradition*, 14, 3, 1974, p. 116-124, ici p. 122. M. Fox (1922-1996) fut philosophe, rabbin et enseignant de philosophie principalement au *Ohio State University* de 1948 à 1974. Il semble apprécier Berkovits et sa pensée, et rappelle dans son article que la souffrance d'un enfant malade constitue une épreuve pour la foi, tout aussi insurmontable que la mort de millions d'innocents lors de la Shoah. *Ibid.*, p. 116-117, 123.

¹² Ceci est vérifié notamment par son refus du « *mipnei hataeinu* », « à cause de nos péchés » en lien avec l'exil. BEDZOW, I., *Halakhic Man, Authentic Jew: Modern Expressions of Orthodox Thought from Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Rabbi E. Berkovits*, op. cit., p. 106-107.

¹³ Notons que la démarche critique de penseurs s'étant intéressés à la réflexion de Berkovits met à jour des remarques négatives, mais aussi positives provenant parfois des mêmes auteurs. C'est notamment le cas de S. T. Katz ou de M. L. Morgan.

¹⁴ MORGAN, M. L., *Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thought in America*, op. cit., p. 120.

¹⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, op. cit., p. 283.

Berkovits qui exige une certaine maturité pour être discerné et apprécié, constate-t-il¹⁷.

Les propos de Berkovits sont aussi qualifiés de riches. Le même S. T. Katz (tout en l'ayant fortement critiqué) reconnaît qu'il a offert une réponse jugée pertinente dans le cadre théologique juif, même si elle appelle, selon lui de plus amples développements¹⁸. S. T. Katz admet que les propositions de Berkovits restent cohérentes et fécondes, bien qu'elles ne puissent être ni confirmées ni infirmées. Cet état de fait, note l'auteur, tourne à l'avantage de Berkovits. En effet, il serait parvenu à formuler diverses thèses théologiques majeures, qui, même si elles relèvent de la foi, restent pertinentes en contexte théologique juif après la Shoah¹⁹. S. T. Katz relève également une richesse dans la réponse de Berkovits qui, sans être aussi radicale qu'elle ne le paraît, constitue un témoignage de dévotion personnelle associée à un profond amour pour le peuple d'Israël joint à une maîtrise de l'enseignement traditionnel. Selon S. T. Katz, la réponse qu'il formule est bien de type traditionnel et véhicule une certaine puissance intellectuelle qui simultanément n'a pas la prétention de régler le problème d'un tour de bras²⁰.

D. Meyer relève lui aussi la richesse de l'analyse de Berkovits. Il met en évidence la finesse de ses propos, qui contraste avec la réception de son œuvre qui a souvent été réduite à l'expression d'un théologien orthodoxe portant sur le libre arbitre²¹.

Enfin, nous pouvons également parler d'une réception de ses œuvres mettant à jour son côté sous-estimé. Z. Braiterman²² note que les considérations de l'auteur provoquent des incompréhensions liées au cadre général d'ambivalence dans lequel il structure son argumentation et que la plupart de ses critiques n'ont pas perçu. De l'avis de Z. Braiterman, ce cadre est décrit comme oscillant entre deux pôles « théodicien et antithéodicien²³ ». Il souligne que les diverses remarques faites contre

¹⁷ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 252.

¹⁸ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 283.

¹⁹ *Ibid.*, p. 283.

²⁰ *Ibid.*, p. 268-270.

²¹ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 68.

²² Z. Braiterman (1963-) est professeur de philosophie exerçant auprès de la *Syracuse University*.

²³ BRAITERMAN, Z., *God after Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 115-125, cité par : KRELL, M. A., « Eliezer Berkovits Post-Holocaust Theology: A Dialectic Between Polemics and Reception », *op. cit.*, p. 29 (désormais cité KRELL, « Eliezer Berkovits... »). Voir aussi OSBORN, *Antitheodicy...*, *op. cit.*, p. 33. G. D. Osborn, observe chez Berkovits, une veine « antithéodicienne » dans son argumentation et la transformation de

Berkovits par les penseurs tels que D. Cohn-Sherbok²⁴, E. Schweid, S. T. Katz, A. L. Berger, et A. Funkenstein²⁵, n'ont pas assez tenu compte de cette ambivalence²⁶. L'œuvre de Berkovits apparaît dès lors comme ayant été sous-évaluée et demandée, en dépit de son apparence, une exploration plus épurée.

Nous le voyons, les déclarations de Berkovits sur la Shoah révèlent une réception qui ne laisse pas indifférent. Mais que pouvons-nous dire au sujet des débats concrets qu'elles suscitent ? C'est ce que nous explorerons dans le point suivant qui tentera de parcourir individuellement les orientations mises à jour dans ses propos en débutant par ceux relatifs à la non-unicité de la Shoah.

1.1 La non-unicité de la Shoah constitue-t-elle une source de débat ?

Par cette piste, Berkovits se distingue de toute une série de penseurs, tels que R. Rubenstein, E. Fackenheim, E. Wiesel, D. Cohn-Sherbok et S. T. Katz²⁷, en ne considérant pas la Shoah comme un événement unique dans l'histoire. Pour le professeur du HTS, la Shoah ne pose aucun problème particulier pour la foi juive²⁸. Il se rapproche, par ce choix, d'autres penseurs tels que D. Hartman²⁹ et

cette dernière en une sorte de lutte nécessaire avec Dieu devant la Shoah. Il relève que Berkovits finit par développer des arguments inverses de types « théodicéens ».

²⁴ D. Cohn-Sherbok (1945-) est un rabbin réformé américain ayant exercé une carrière universitaire et écrit de nombreux ouvrages. Nous invitons à lecture de l'article suivant : RUBINSTEIN, W. D., « Cohn-Sherbok, Dan », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 5, 2007, p. 46.

²⁵ Amos Funkenstein (1937–1995) fut un penseur originaire de Tel-Aviv, ayant enseigné auprès de diverses universités, dont celles de Tel-Aviv, UCLA (université de Californie Los Angeles), Stanford et Berkeley où il fut professeur d'histoire et de culture juive. Nous proposons la lecture de l'article non signé : « Funkenstein, Amos », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 7, 2007, p. 311.

²⁶ BRAITERMAN, Z., *God after Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, *op. cit.*, 115-125.

²⁷ La position de S. T. Katz sur la Shoah diffère nettement de celle de Berkovits. La tragédie constitue une « nouveauté » dans l'histoire juive, ne serait-ce que par la nécessité de créer un nouveau mot pour la désigner, à savoir celui de « génocide ». KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 269. Voir aussi REUTER, H.-R., « Genocide », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/accès-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_125368 (site consulté le 21/04/2018).

²⁸ S. T. Katz signale que le lien n'est pas si évident entre l'unicité historique de la Shoah et la nécessité d'un changement théologique que Berkovits semble redouter, d'après lui. KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 268-269.

²⁹ D. Hartman (1931–) est un rabbin et penseur né aux États-Unis établi à Jérusalem où il a enseigné la pensée juive auprès de l'université hébraïque de Jérusalem. SAGI, A., « Hartman, David », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 374-376, ici p. 374.

M. Wyschogrod³⁰ qui, loin de considérer Auschwitz comme une réalité insignifiante, ne lui attribuent pas non plus la capacité d'amener une césure sans précédent³¹.

S. T. Katz relève, au sujet de Berkovits, que cette particularité concernant la non-unicité constitue une sorte de principe de base dans sa réponse à l'égard de la Shoah³². Une telle position constitue-t-elle une source de discussions internes à la communauté juive ?

Nous constatons que le débat autour de la question de l'unicité de la Shoah est relativement ancien. Pour mieux comprendre et situer Berkovits dans cette controverse, nous devons rappeler que la question de l'unicité de la catastrophe marque une séparation assez nette dans l'approche de l'événement, au sein même de la communauté juive. Cette ancienne question a revêtu une dimension publique à des moments différents dans les sphères anglo-saxonne (principalement aux États-Unis) et européenne. Aux États-Unis, c'est en 1979 que la question a été évoquée publiquement lorsque le Président J. Carter (1977-1981) avait lancé la création d'une « Commission sur la Shoah », dans laquelle E. Wiesel allait jouer un rôle important³³. En Europe, la querelle sera un peu plus tardive et aura lieu au printemps 1986 à la suite des travaux de l'historien allemand E. Nolte³⁴.

Dans le cadre de cette « Commission sur la Shoah », E. Wiesel devait interroger le sort réservé à la communauté juive. Cette dernière avait-elle été traitée différem-

³⁰ Michael Wyschogrod (1928-2015) fut un penseur germano-américain. Né à Berlin, il enseigna dans diverses universités en Israël, en Europe et aux États-Unis, dont celle de Houston. Il a œuvré au dialogue entre les communautés juives et chrétiennes. WYSCHOGROD, M. & SOULEN, K. R., *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans (Radical Traditions), 2004, p. xi- xiii.

³¹ Voir LINDSAY, M. R., *Reading Auschwitz with Barth. The Holocaust as Problem and Promise for Barthian Theology*, Oregon, Pickwick Publications (Princeton Theological Monograph Series 202), 2014, p. 37.

³² KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 269.

³³ BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *op. cit.*, p. 388.

³⁴ TERNON, Y., « L'unicité du génocide juif », *Études*, 4, 1988, p. 359-370, ici p. 368. Sur E. Nolte, le journal *Le Monde* écrivait le 18 août 2016 : « L'un des historiens allemands les plus célèbres et les plus controversés, qui a cherché à démontrer l'interdépendance entre le communisme, le fascisme et le nazisme, est mort jeudi 18 août à l'âge de 93 ans. Il avait déclenché dans les années 1980 "la guerre des historiens" allemands à la suite de la publication d'un article, "Un passé qui ne veut pas passer" dans le quotidien *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Sa thèse, selon laquelle le national-socialisme serait une réaction à "la menace existentielle" de la révolution russe et ses crimes de masse, avait provoqué l'indignation de certains, dont le philosophe Jürgen Habermas, et marqué le coup d'envoi d'une longue polémique sur le sujet. Le lien causal qu'il établit entre le goulag et Auschwitz lui a valu d'être accusé de minimiser les crimes nazis et soupçonné de révisionnisme, ce dont il s'est toujours défendu. » Adresse URL : https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2016/08/18/mort-de-l-historien-allemand-ernst-nolte_4984506_3382.html (site consulté le 10/08/18).

ment au vu des cinq autres millions de victimes du régime nazi ? La création du mémorial et son approche allaient inévitablement se trouver modifiées par la réponse soit affirmative soit négative à cette question³⁵. Répondant par l'affirmative et soutenant fortement la perspective de l'unicité de la Shoah, E. Wiesel la décrira comme le massacre systématique et exclusif de six millions de Juifs³⁶.

Mais d'autres devaient répondre par la négative, notamment ceux qui prônaient un élargissement de l'approche de la Shoah permettant d'intégrer les autres victimes du nazisme³⁷. Notons l'intervention de l'historien de la Shoah Y. Bauer³⁸ (1926-), lui aussi partisan de l'unicité de la catastrophe, dans cette controverse. Ce dernier précisa qu'un élargissement risquait d'effacer la spécificité de ce génocide dans l'ensemble des actes de barbarie commis par le nazisme. Finalement, un consensus devait être atteint et rendu public dans le rapport remis par la commission au Président des États-Unis³⁹.

Durant cette période, le philosophe S. T. Katz, devait aussi entreprendre des travaux qui visaient à mettre en évidence la spécificité de la Shoah⁴⁰. Il aboutit notamment aux conclusions suivantes : la Shoah est unique pour quatre raisons bien précises. Premièrement, elle faisait partie d'une réelle politique allemande. Deuxièmement, elle constituait une fin en soi. Troisièmement, elle s'est avérée totale. Quatrièmement, elle n'a pu être arrêtée qu'avec la défaite nazie⁴¹.

³⁵ BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *op. cit.*, p. 388.

³⁶ Voir *ibid.*, p. 388.

³⁷ Voir *ibid.*, p. 388. Parmi ces derniers figurait Simon Wiesenthal (1908-2005). Ce dernier souhaitait y joindre les cinq millions de victimes non-juives du nazisme, parmi lesquelles on dénombre des Tziganes, des prisonniers soviétiques, des prisonniers politiques, des Témoins de Jéhovah, des Allemands homosexuels, handicapés mentaux ou physiques.

³⁸ Yehuda Bauer (1926-) est un historien de la Shoah dont la position à l'égard de la catastrophe se veut « multiple ». Partisan de l'unicité de la tragédie au moment de son apparition dans l'histoire, elle peut désormais se reproduire. Voir SILBERKLANG, D., « Bauer, Yehuda », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587502189/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=31a18a90> (site consulté le 20/08/18).

³⁹ WIESEL, E., « *Report to the President: President's Commission on the Holocaust* ». Adresse URL : <https://www.ushmm.org/m/pdfs/20050707-pres-commission-79.pdf> (site consulté le 20/07/16), ici p. 3-5. Concrètement, le « *United States Holocaust Memorial Museum* » devait aboutir à l'intégration d'autres groupes victimes du nazisme, tout en spécifiant la particularité des massacres à l'encontre des Juifs. Voir aussi BERENBAUM, M. & KATZ, S. T., « Holocaust Lessons », *op. cit.*, p. 389.

⁴⁰ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 168-169.

⁴¹ BERENBAUM, M. « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *op. cit.*, p. 389. S. T. Katz parvient à ces conclusions en effectuant une comparaison entre les victimes du nazisme et l'extermination des Indiens d'Amérique.

Cette dernière classification en appellera d'autres. Mentionnons à titre d'exemple celle de l'historien Y. Ternon⁴², qui articule la singularité de la Shoah autour des cinq points suivants⁴³ : l'idéologie raciste nazie ; le non-sens du crime ; le caractère absolu de l'antisémitisme nazi ; la dimension planétaire de l'idéologie nazie et l'industrialisation de la mort.

Les propos de Berkovits s'inscrivent dans un contexte où les discussions bien qu'émergeant clairement depuis 1979 s'avèrent toujours actuelles et irrésolues⁴⁴. L'argumentation de Berkovits met indirectement deux groupes en tension. Le premier insiste sur l'unicité du drame et le second lui refuse une telle caractéristique. Notons que les adeptes de l'unicité sont plutôt des penseurs éloignés de l'orthodoxie juive. Les partisans de la non-unicité de la Shoah en sont plutôt proches, mais sans que ce constat soit toujours confirmé⁴⁵. Les deux cercles reflètent des prises de position que nous souhaitons parcourir au sein de chaque camp.

En ce qui concerne les tenants de l'unicité de la catastrophe, nous retrouvons les noms déjà cités d'E. Wiesel, R. Rubenstein, E. Fackenheim et I. Greenberg. Sans que cela soit unanime, ce dernier groupe se distingue par une tendance à souligner le défi infranchissable posé par l'événement aboutissant à diverses conséquences. Parmi celles-ci, le refus de certaines catégories traditionnelles de la foi juive pouvant conduire jusqu'à la confirmation de l'absence de toute divinité ou l'abandon de toute notion de providence qui pourrait lui être associée⁴⁶.

Le défi insurmontable posé par la tragédie vue comme unique peut aussi mener à une forme de mystère insondable devant lequel il n'est plus possible de s'exprimer.

⁴² Docteur en histoire de l'université Paris IV Sorbonne, Yves Ternon conduit depuis 1965 des recherches historiques sur les génocides juif et arménien. Voir TERNON, Y., « Les médecins nazis », *Les Cahiers de la Shoah*, 9, 1, 2007. Adresse URL : <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-la-shoah-2007-1-page-15.html> (site consulté le 29/07/2018).

⁴³ Dans son article, l'auteur, distingue le nazisme du stalinisme, et en vient aux caractéristiques relatives au génocide arménien qu'il considère comme le plus proche de celui vécu par les Juifs. Même s'il ne les confond pas, il est amené à énumérer les spécificités du génocide juif. TERNON, Y., « L'unicité du génocide juif », *op. cit.*, p. 363.

⁴⁴ Nous rappelons que l'ouvrage : *Faith After the Holocaust* précède cette polémique, étant donné qu'il est écrit en 1973 et celui qui devait le compléter est contemporain aux débats de l'époque (*With God in Hell* a été rédigé en 1979). En ce qui concerne le débat, ce dernier est loin d'être clos comme le soulignent les propos de S. T. Katz, voir KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... », *op. cit.*, p. 392.

⁴⁵ Cette observation appelle des précisions que nous apporterons plus loin.

⁴⁶ WIGODER, G., « Scandale du mal et travail de la mémoire : réflexions religieuses. La pensée juive après l'Holocauste », *Istina*, XXXVI, 1991, p. 274-290, ici p. 280-281.

C'est notamment la voie prise par des penseurs tels que P. Peli, A. Neher et A. J. Heschel⁴⁷.

Une difficulté supplémentaire se loge également sur le plan de la lecture historique effectuée par des partisans de cette unicité. En effet, les propos de plusieurs auteurs tels que E. Wiesel semblent détacher l'événement de l'histoire elle-même, pour lui conférer une portée quasi anhistorique⁴⁸. De plus, puisque pour divers adeptes de ce groupe, le défi posé par ce drame met en évidence la dimension obsolète des catégories interprétatives issues du judaïsme traditionnel, le temps d'une reconstruction théologique est donc survenu. Cette conclusion ouvre la voie au dialogue avec les autres traditions religieuses et philosophiques, observable dans ce camp⁴⁹.

Ce premier groupe se distingue encore par la tendance à mettre en avant l'importance de la liberté humaine et de sa responsabilité dans le mal commis. Il se discerne une interrogation approfondie sur notre humanité et des structures que cette dernière peut mettre en place⁵⁰.

Les tenants de l'unicité rencontrent certaines difficultés qu'ils veulent pourtant éviter. Parmi celles-ci, nous relevons le danger de banaliser les autres crimes et génocides, et d'isoler le judaïsme de toutes les autres religions et spiritualités. Certains sociologues et, plus généralement des défenseurs des droits de l'homme, ont indiqué que la défense de l'unicité de la Shoah diminuait significativement les efforts communs potentiels pour prévenir d'autres génocides⁵¹.

Ce camp doit parfois affronter des difficultés vers lesquelles sa démarche le conduit indirectement. Sans forcément envisager l'idée du « peuple choisi », mis à part, ce groupe peut y être conduit en accentuant l'unicité de la tragédie vécue par la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 285-286.

⁴⁸ BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *op. cit.*, p. 388. Ce constat s'observe également chez des rabbins orthodoxes comme Y. Schneersohn (1880-1950). Le rabbin Yosef Y. Schneersohn est originaire d'une famille hassidique russe ayant réussi à fuir la Pologne pour trouver refuge à New York en 1940. Il était convaincu de l'imminence de la rédemption divine, vu la dimension que prenait la persécution nazie contre la communauté juive. Il se joignit à un mouvement de type eschatologique prônant une « *teshuvah* » « repentance » totale, qui seule pouvait arrêter le drame. Voir KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 16, 171.

⁴⁹ BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *op. cit.*, p. 388.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 388. Voir aussi WIGODER, G., « Scandale du mal et travail de la mémoire : réflexions religieuses. La pensée juive après l'Holocauste », *op. cit.*, p. 287 (désormais cité WIGODER, « Scandale... »).

⁵¹ BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *op. cit.*, p. 391.

communauté juive. Tout est inégalable dans l'interprétation du drame que la conclusion logique à tant de singularité pourrait déboucher sur une spécificité liée au peuple juif lui-même. De plus, il se maintient le risque d'une banalisation ouvrant sur une potentielle reproduction d'un nouveau désastre, ce que souligne l'historien de la Shoah Y. Bauer⁵².

En ce qui concerne le second camp revendiquant la non-unicité de la Shoah, nous y retrouvons Berkovits aux côtés de penseurs tels que E. B. Borowitz (1924–2016)⁵³, D. Hartman et le grand rabbin d'Angleterre Lord I. Jakobovits (1921–1999)⁵⁴.

Nous pouvons constater les tendances et implications suivantes. Les adeptes de la non-unicité mettent l'accent sur la continuité du judaïsme affirmée sur plusieurs niveaux. Tout d'abord, sur le plan historique, cette pérennité est confirmée par sa capacité de survivance et de reconstruction. La longue histoire du peuple juif est parsemée de nombreuses persécutions. Rien de neuf dans la barbarie nazie, si ce n'est le nombre de victimes rendu possible par les moyens mis en œuvre. Le lien avec la martyrologie juive est fondé. De plus, il est rappelé que l'histoire du judaïsme ne connaît aucune césure depuis la création du monde. La Shoah ne représente pas un chapitre « à part » dans cette histoire, et encore moins le seul volet⁵⁵.

La continuité s'affiche également sur le plan théologique. Pour les partisans de cette idée, aucun changement théologique n'est jugé nécessaire et la tradition, aussi ancienne soit-elle, permet d'affronter les problèmes soulevés par la Shoah. Le Dieu adoré dans la foi juive reste toujours le même, aussi devant Auschwitz⁵⁶.

⁵² WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 277. Y. Bauer explique ce danger de banalisation en lien avec une insistance sur le côté absolument unique de la tragédie qui finit par être située hors de l'histoire, au risque d'être répétée.

⁵³ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 88. Eugene, B. Borowitz (1924-2016) est un théologien juif réformé développant la thèse d'une théologie de l'Alliance mettant en évidence la responsabilité individuelle. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 213. Voir aussi HALACHMI, R.S.B., « Borowitz, Eugene B », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 4, 2007, p. 92-94.

⁵⁴ WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 277. Immanuel Jakobovits est né à Koenigsberg et a étudié à Londres. Il fut rabbin de diverses communautés en Écosse et aux États-Unis avant d'être nommé en 1966 au poste de grand rabbin du *United Hebrew Congregations of the British Commonwealth* jusqu'en 1991. Voir SAXENA, R., « Jakobovits, Lord Immanuel », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 73.

⁵⁵ WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 275-276.

⁵⁶ G. Wigoder résumant la pensée d'E. B. Borowitz affirme que pour ce dernier, la Shoah n'était pas le « Sinaï de notre temps » et qu'il ne change rien aux termes de l'Alliance toujours identiques. De plus, pour le penseur, Dieu continue d'agir dans l'histoire. *Ibid.*, p. 278.

Une autre persistance se note sur le plan de la pratique juive. Les martyrs juifs ont prouvé par leur existence qu'il était toujours réaliste de garder une foi sans faille sur le plan pratique, même à Auschwitz. Ceci encourage la pratique de la foi et renforce l'éthique qui l'accompagne. Il se révèle possible de rester croyant et fidèle à la longue tradition juive même et surtout dans le contexte d'une récente Shoah⁵⁷.

Dès lors, les thèmes traditionnels classiques peuvent être discernés dans ce groupe, comme ceux du « *mipnei hataeinu* », « à cause de nos péchés » ; le « peuple choisi » ; l'alliance ; et « *hester panim* », « la face cachée » de Dieu. Comme le souligne J. Neusner, « [l]a tradition perdue⁵⁸. » Le lien avec la martyrologie juive est non moins fondé.

Ce groupe connaît une autre tendance perceptible dans son refus d'attribuer au nazisme une forme de victoire posthume, en forçant le judaïsme à se distinguer autrement. Le nazisme dicterait ainsi une nouvelle grille de lecture au judaïsme à l'égard de lui-même, des autres et de son histoire. Ce point est jugé inadmissible⁵⁹.

La défense de la non-unicité permet également l'élaboration par ses partisans de toute une série de critiques portant sur le christianisme vu comme un ennemi perpétuel de la foi juive. Ce groupe s'avère généralement moins ouvert au dialogue avec les autres traditions religieuses et philosophiques, et particulièrement avec le christianisme dont la faute et l'opposition sont mises en évidence. Ce camp inaugure ainsi la

⁵⁷ Outre les nombreux témoignages de Juifs pieux qui ont affronté la mort avec une foi inébranlable et une éthique irréprochable, nous pouvons mentionner les propos du rabbin I. Hutner (1906-1980). Né dans une famille hassidique de Varsovie, il suivra une formation de type orthodoxe traditionnelle, suivie d'une formation en Lituanie et complétée ensuite auprès de l'université de Berlin. Parti aux États-Unis dès 1935, il deviendra un rabbin très influent auprès de milieux qualifiés d'ultra-orthodoxes. D'après I. Hutner, la Shoah qui n'est pas unique, représente le châtement divin pour les péchés d'Israël et plus précisément pour son assimilation aux peuples des « gentils ». La tragédie est aussi liée à la non-observation de la religion juive et à la reconstruction d'une nation juive par les seules forces humaines. Mais des solutions sont présentes pour I. Hutner. Il s'agit de se repentir, de se débarrasser de la fascination pour les voies des « gentils » et de revenir à la Torah en agissant dans la crainte de Dieu, le respect de ses commandements et d'œuvrer à la venue du Messie en obéissant à la volonté divine. Voir KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 556-557.

⁵⁸ « The tradition endures. » NEUSNER, J., « Implications of the Holocaust », in : *Understanding Jewish Theology. Classical Issues and Modern Perspectives*, NEUSNER, J., (éd.), New York, KTAV Publishing House, 1973, p. 179-193, ici p. 193.

⁵⁹ WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 278. E. B. Borowitz insistait, par exemple, sur le fait d'éviter de faire de la Shoah, un paradigme pour l'histoire et l'avenir.

voie aux attaques contre la foi chrétienne jugée responsable de beaucoup de souffrances infligées au peuple juif qui s'est retrouvé en exil sur les « terres chrétiennes⁶⁰ ».

Nous pouvons aussi relever quelques difficultés liées à cette position. Tout d'abord, nous observons que cet avis, ayant souvent des partisans dans les milieux « traditionalistes », s'accompagne parfois de discours jugés simplistes associant rapidement tout mal subi à la conséquence de fautes commises⁶¹.

Nous remarquons également un réel danger de banalisation de la Shoah puisqu'en soulignant la dimension « habituelle » des exactions contre la communauté juive, il y a le risque de la faire apparaître presque comme « normale ». Bien que des tenants de ce groupe appuient sur le fait que la souffrance et la mort d'un seul être humain innocent vaut autant que celle d'un nombre plus considérable de victimes, ses partisans subissent la critique de ne pas accorder assez de poids à la détresse humaine qu'ils souhaitent mettre en avant⁶².

À ce stade de la réflexion, il convient de rappeler que les implications interprétatives des deux grands groupes présentent une complexité supplémentaire. De fait, il s'avère impossible de relier précisément les diverses sensibilités du judaïsme aux deux sphères décrites. Même si nous avons relevé que le premier groupe rassemble des penseurs plutôt éloignés de la tradition juive à l'opposé du deuxième camp, nous y retrouvons côte à côte des penseurs très religieux avec ceux soutenant la thèse d'une forme de « mort de Dieu⁶³ ». Par conséquent, dans un même camp peuvent se retrouver des partisans aux options théologiques très contrastées. C'est ce que nous

⁶⁰ Ici, le lien tissé par certains, entre le refus de l'unicité de la Shoah et l'hostilité à l'égard du christianisme, est à comprendre par les nombreuses et violentes persécutions issues de milieux chrétiens contre la communauté juive. La Shoah n'est pas unique et l'hostilité chrétienne au cours de l'histoire du peuple juif confirme ce constat. Aussi, le silence des Églises lors des guerres de 1967 et 1973 impliquant l'État d'Israël, a été mal perçu car il remémorait l'hostilité chrétienne évoquée. Ce silence a d'ailleurs constitué une menace au dialogue entre les communautés juives et chrétiennes comme le rappelle G. Wigoder. Voir *ibid.*, p. 287.

⁶¹ C'est ce que dénonce Berkovits lui-même. C'est aussi ce que fait E. B. Borowitz dans son ouvrage : *Renewing the Covenant. A Theology for the Postmodern Jew*, Philadelphia/New York/ Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991, p. 34-35. L'auteur y met en évidence la réalité du pogrom de Kishinev (1903) et l'éventuelle explication piétiste qui pourrait relier ce drame aux fautes de la communauté juive.

⁶² FOX, M., « Berkovits' Treatment of the Problem of Evil », *op. cit.*, p. 122.

⁶³ C'est notamment le cas des deux penseurs R. Rubenstein et E. Fackenheim qui défendent la thèse de l'unicité de la Shoah. Le premier défend sa conception et parle d'une forme de « mort de Dieu » à Auschwitz. Le second soutient la singularité de la Shoah, pour énoncer, entre autres, un nouveau commandement sorti d'Auschwitz et qui complète les six-cent-treize commandements déjà connus dans le judaïsme.

avons perçu précédemment en observant la proximité d'E. Wiesel avec le rabbin Y. Schneersohn.

L'option « unique, non unique » ouvre sur une complexité qui s'accroît puisqu'on observe encore une sorte de « zone intermédiaire » entre ces deux grands blocs. Chez certains penseurs, la position relative à l'unicité de la Shoah n'apparaît pas clairement. Chez d'autres, tandis que leur conviction est ouvertement énoncée, l'argumentation qui l'accompagne aboutit en fin de compte à une position tendant vers l'inverse. C'est d'ailleurs l'observation que nous avons établie au sujet de Berkovits lui-même⁶⁴.

En effet, l'auteur a nettement choisi le camp de la non-unicité de la Shoah. Souhaitant défendre l'orthodoxie, il prend son point de départ du côté où se situent globalement les adeptes de celle-ci, mais en cours de route, il finit par admettre une certaine forme d'unicité au drame. Certains de ses collègues ne manqueront pas de le critiquer sur ce point, reprochant à Berkovits de faire preuve d'incohérence dans ses affirmations. Lui qui défend la non-unicité de la Shoah au sein de l'histoire juive, finit par approuver les propos qu'il combat⁶⁵.

Pour conclure, nous constatons que le panorama dressé ci-dessus justifie une réponse affirmative à la question posée initialement dans ce point. La première orientation que Berkovits nous invite à prendre par ses propos impliquant la non-unicité de la Shoah, témoigne de tensions et désaccords internes à la communauté juive sur divers points. Considérée comme unique par les uns, vu son ampleur (et l'élaboration du terme de « génocide⁶⁶ »), une telle unicité de la tragédie est refusée par les autres qui veulent garder la tragédie dans le cadre historique interprété par la tradition. La difficulté grandit avec le discernement d'un troisième camp ainsi que la présence côte à côte de partisans aux options théologiques les plus opposés, offrant au débat toute sa vigueur.

⁶⁴ Nous avons effectué ce constat précédemment, voir *supra*, p. 197-198.

⁶⁵ A. L. Berger, reprenant un texte de Berkovits que nous avons plusieurs fois cité évoquant le « Dieu caché » et le défi posé à sa propre génération (BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 65-66), observe que ces affirmations n'auraient pas vraiment de sens si l'auteur ne concevait pas la Shoah comme une « nouveauté », même inconsciemment. BERGER, A. L., « Holocaust and History: A Theological Reflection », *op. cit.*, p. 207-208.

⁶⁶ Ce qui a été relevé notamment par S. T. Katz, voir *supra*, p. 256, dans les notes de bas de page.

Mais les discussions se prolongent-elles aussi avec la deuxième orientation nous conduisant jusqu'aux notions de liberté et de responsabilité humaines ?

1.2 Débat autour des notions de liberté et de responsabilité humaines ?

L'argumentation de Berkovits relative à la dissimulation divine en regard de la Shoah ouvrirait également en direction de la liberté humaine et la responsabilité qui lui est associée. Ce dernier axe ouvre-t-il sur une éventuelle discussion au sein de la foi juive ?

Il nous semble que la polémique pourrait s'ouvrir dans plusieurs directions. La première se dirige vers le choix effectué par l'auteur d'inscrire son argumentation dans le registre du libre arbitre. S. T. Katz rappelle que la réponse proposée par Berkovits s'apparente à la ligne classique du « libre arbitre », mettant en scène la présence d'une volonté humaine entièrement libre de ses choix. Berkovits associe à cette ligne classique des éléments qu'il reprend de sa propre tradition rabbinique et aboutit, selon S. T. Katz, à un résultat possédant une réelle cohérence et force intellectuelle⁶⁷. Dieu se cache pour que l'être humain puisse exercer sa liberté en posant des choix éthiques personnels incluant la possibilité de faire du mal, comme le rappelle D. Hazony⁶⁸.

La cohérence de l'argumentation du penseur du HTS se trouve renforcée par l'appui d'une réplique extérieure au judaïsme, mais bien connue de lui, celle d'A. Plantinga⁶⁹. Il est d'ailleurs reproché à Berkovits d'avoir simplement intégré dans son raisonnement les propos d'A. Plantinga sur ce point⁷⁰. Ainsi, s'il est concevable

⁶⁷ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 268, 271.

⁶⁸ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 64.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 63-64. Nous évoquons A. Plantinga dans cette partie, alors que ce dernier n'est pas issu de la communauté juive, pour respecter les remarques de D. Hazony. Ce dernier mentionne plusieurs fois son influence sur les propos de Berkovits. De plus, le recours à A. Plantinga manifeste bien l'ouverture de Berkovits allant au-delà de sa propre tradition et souligne combien la question traitée rapproche la foi juive et chrétienne. De plus, A. Plantinga dans sa défense du libre arbitre, soutient les propositions suivantes : 1. Dieu est omniscient, tout-puissant et entièrement bon ; 2. Le mal existe ; 3. Ce n'était pas dans le pouvoir de Dieu de créer un monde contenant du bien moral, mais exempt de mal moral. D'après A. Plantinga, il serait cohérent de soutenir que Dieu a créé un monde contenant simultanément du bien et du mal. La liberté individuelle est confirmée et l'existence du mal ne contredit pas les attributs divins. Voir aussi KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 272-273. Et LACOSTE, « Mal. A. Théologie fondamentale », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007, p. 831-834, ici 832.

⁷⁰ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 72.

d'admettre qu'un Dieu bon et tout-puissant a pu créer des êtres humains libres ayant la liberté de faire le bien ou le mal, Berkovits précise que c'est le Dieu de l'alliance qui a laissé advenir la catastrophe⁷¹.

Le choix de la ligne du libre arbitre ouvre également sur la critique d'A. Funkenstein qui reproche à Berkovits de développer une réponse devant la Shoah qu'il associe à une conception de la rédemption reliée à l'État d'Israël. A. Funkenstein qualifie les considérations du penseur du HTS de simple « version diluée » d'une théodicée classique jugée blessante et offensante pour les survivants de la Shoah⁷².

La discussion impliquée par les réflexions de Berkovits pointe dans une deuxième direction relative à l'idée de l'avènement d'un certain bien perceptible dans son argumentaire. Plusieurs critiques discernent l'idée que le mal permis par Dieu, chez Berkovits, permettrait l'expression d'un « certain bien » que le juste pourrait accomplir et qui serait susceptible de représenter une source d'encouragement pour le souffrant⁷³. Cette dernière idée est fortement attaquée par des penseurs tels que D. Cohn-Sherbok, S. T. Katz et G. Wigoder⁷⁴.

Par ailleurs, si du bien peut advenir en réponse à des maux, il est demandé à Berkovits s'il n'avait pas été possible pour Dieu de faire les choses différemment. L'attitude de certaines victimes juives face à leurs bourreaux nazis a été empreinte d'une grandeur humaine rarement égalée. Cependant, un mal aussi intense était-il indispensable pour la production de tels actes de bonté ? Dieu ne pouvait-il pas permettre la création de ces actes bons, sans autant de maux ? Et D. Cohn-Sherbok de poursuivre :

⁷¹ *Ibid.*, p. 63-64.

⁷² FUNKENSTEIN, A., *Perceptions of Jewish History*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1993, p. 311, cité dans KRELL, « Eliezer Berkovits... », *op. cit.*, p. 29. Voir aussi KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 365-366.

⁷³ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 271. S. T. Katz rappelle que, dans cette optique, certains maux peuvent être vus comme permettant la manifestation de biens tels l'amour, le courage, la fidélité.

⁷⁴ WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 280.

Bien qu'il n'y ait aucun doute que l'héroïsme juif a été déployé comme résultat d'une telle liberté de la volonté, Dieu aurait théoriquement pu permettre qu'une telle bravoure ait lieu sans la barbarie de l'assaut nazi. Si Dieu est tout-puissant et entièrement bon, Dieu aurait pu créer un monde dans lequel la liberté humaine existe sans de tels maux. Il est concevable, par exemple, que Dieu ait pu créer des êtres humains qui possèdent un libre arbitre, mais avec néanmoins une inclination au bien plutôt qu'au mal. [...] Il aurait été préférable d'avoir un monde dans lequel les monstruosité telles que les crématoires soient complètement éliminées, même si cela signifiait restreindre la liberté humaine⁷⁵.

La citation met en évidence les critiques habituelles liées aux attributs divins de toute-puissance et de bonté en regard de la liberté humaine et du mal. Elle suggère même une limitation de la liberté humaine si cette restriction pouvait éviter la Shoah.

Quant à S. T. Katz, il met à jour une aporie majeure qu'il décèle dans les propos de Berkovits sur ce point. Si le mal perpétré peut donner à la liberté humaine l'occasion de manifester des actes de bonté inégalés, S. T. Katz entrevoit l'idée que douze millions de victimes juives auraient permis, dans la logique de Berkovits, le double des actions héroïques témoignées lors de la Shoah⁷⁶.

Mais l'argumentaire de Berkovits offre encore une troisième piste de discussion perceptible autour de sa notion de liberté que Dieu accorde à l'homme. D. Meyer relève la pertinence de la ligne interprétative dans laquelle Berkovits s'inscrit, en s'inspirant de la tradition rabbinique, lorsqu'il parle du « Dieu caché » se situant dans la liberté humaine et sa responsabilité. D. Meyer souligne également la cohérence et la finesse de son argumentation sur ce point⁷⁷.

À l'inverse, une telle argumentation est vue comme incompréhensible par le penseur E. Schweid (1929-). Que Dieu ne soit pas intervenu lors de la Shoah pour laisser la liberté humaine intacte relève du non-sens théologique pour ce dernier⁷⁸.

⁷⁵ « While there is no doubt that Jewish heroism was exhibited as a result of such freedom of the will, God theoretically could have allowed such bravery to take place without the barbarism of the Nazi onslaught. If God is omnipotent and all-good, God could have created a world in which there is human freedom without such evils. It is conceivable, for example, that God could have created human beings who possess free will but nonetheless have an inclination for good rather than evil. [...] it would have been preferable to have a world in which monstrosities such as the crematoria were eliminated altogether even if that meant limiting human freedom. » COHN-SHERBOK, D., « The Challenge of the Holocaust », *op. cit.*, p. 202.

⁷⁶ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 277.

⁷⁷ Voir MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 280-281.

⁷⁸ Voir WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 280.

M. A. Krell parle, quant à lui, d'une forme « d'absolution » à l'égard de Dieu, opérée par le professeur du HTS sur ce point. Selon M. A. Krell, Berkovits « absout » Dieu de tout « blâme » et le décrit comme un Dieu qui souffre avec les victimes envers qui il conserve une sorte de « dette » puisqu'il permet leur souffrance⁷⁹. M. A. Krell remarque une sorte de transfert des principales accusations habituellement adressées à Dieu devant la Shoah. Ces imputations sont transmises en définitive vers l'humanité, et plus précisément dans la direction de la culture occidentale et chrétienne. Ce n'est donc pas la faute de Dieu, mais uniquement celle de l'homme et plus spécifiquement de l'homme occidental libre et responsable appartenant majoritairement à la communauté chrétienne⁸⁰.

Dans cette même ligne, D. Cohn-Sherbok et S. T. Katz réagissent au constat selon lequel Dieu aurait choisi de ne pas intervenir pour laisser toute la place à l'homme et à sa liberté. Dieu a ainsi permis Auschwitz, que l'homme a instauré. Le penseur D. Cohn-Sherbok relève qu'une telle affirmation n'a pas beaucoup de sens en contexte de théologie juive traditionnelle qui insiste beaucoup sur l'intervention divine dans la vie de son peuple⁸¹.

S. T. Katz souligne qu'à ses yeux, même si l'argument de Berkovits offre une certaine cohérence dans le cadre de la foi juive, la bonté divine ne sort pas indemne de ses propos. De fait, dans son amour et sa compassion pour l'humanité, Dieu lui a octroyé une pleine liberté. S. T. Katz ajoute : « [...] mais ici Son attention pour les nazis et pour leur liberté signifiait une absence totale de sollicitude pour leurs victimes⁸² ». S. T. Katz accentue ainsi le « paradoxe tragique de la foi » dont parlait Berkovits et prouve que cette dernière contradiction reste un sujet d'importantes discussions.

Le débat s'ouvre encore dans une quatrième direction relative à la notion de miracle envisagée par Berkovits. Plusieurs, dont D. Cohn-Sherbok, S. T. Katz et E. Schweid, pointent la fragilité des arguments de Berkovits sur ce point, car selon eux, dans le contexte théologique juif, Dieu est connu pour ses actes surnaturels de-

⁷⁹ KRELL, « Eliezer Berkovits... », *op. cit.*, p. 28, 32.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁸¹ COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology*, *op. cit.*, p. 66.

⁸² « [...] but here His care for Nazis and for their freedom meant a total absence of solicitude for their victims. » KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 277.

vant un mal écrasant. Devant l'envergure de la Shoah, la question suivante persiste donc : pourquoi Dieu n'est-il pas intervenu dans l'histoire récente, comme il l'a fait jadis avec Pharaon, ou Aman, pour tout arrêter⁸³ ?

L'argumentaire de Berkovits sur ce thème apparaît à certains comme un genre de fuite plus qu'une réponse. En effet, la Bible dépeint un Dieu qui intervient souverainement dans le cadre de l'histoire. C'est notamment le cas pour l'épisode biblique de l'Exode. S. T. Katz poursuit ses remarques en interrogeant Berkovits : pourquoi une telle réserve de Dieu à Auschwitz ? Puisque Dieu est intervenu au temps de l'Exode sans entraver la liberté humaine et sa responsabilité, pourquoi une intervention de sa part n'était-elle pas possible à Auschwitz⁸⁴ ?

Nous observons ici des objections liées à la souveraineté divine et à la liberté humaine. Mais D. Hazony soutient que les critiques contre Berkovits relatives aux libertés et responsabilités humaines, ôtant toute place à l'intervention divine dans l'histoire comme les miracles, ne sont pas fondées. Il justifie cet avis en précisant que Berkovits articule ici deux tendances opposées, mais toutes deux issues de la tradition juive⁸⁵. Il ajoute : « Dieu doit permettre au mal d'aboutir, sans quoi l'homme n'intériorisera jamais son besoin de l'arrêter. D'autre part, Dieu ne peut permettre à l'homme de se détruire dans le processus⁸⁶ ». Et en réaction aux critiques faites contre l'argumentation de Berkovits, D. Hazony rappelle que Dieu intervient, non pour empêcher le mal, mais pour éviter la destruction et l'anéantissement de la création⁸⁷.

L'intervention de D. Hazony laisse entrevoir l'importance de la prise en compte de la réalité du mal par l'humanité. Il y a, selon lui, des leçons à tirer pour que l'humanité puisse advenir parmi les humains. Par ailleurs, D. Hazony introduit une nuance majeure entre la destruction et le mal. Ce n'est pas le mal que Dieu veut empêcher,

⁸³ WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 280. Voir aussi, KATZ, *Post-Holocaust Dialogues*, *op. cit.*, p. 277-278.

⁸⁴ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 278.

⁸⁵ Selon D. Hazony, les deux tendances sont les suivantes : 1° La création humaine est vue comme le sommet de toute la création afin que l'humanité puisse prendre au sérieux ses responsabilités à l'égard de cette dernière. 2° Le fait que, conformément à la promesse faite à Noé, Dieu a pris l'engagement d'empêcher que cette humanité ne se détruise entièrement. D. Hazony rappelait plus haut, que la validité de la promesse faite à Noé (sur la non-destruction de la terre) l'est aussi pour la promesse faite à Abraham et donc au peuple juif qui en est issu. Ainsi, le peuple de l'alliance peut être assuré de la protection divine qui empêchera sa destruction totale tout comme Dieu entravera celle de la création. HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 67, 69.

⁸⁶ « God must allow evil to carry through, or else man will never internalize his need to stop it. On the other hand, God cannot allow man to destroy himself in the process. » *Ibid.*, p. 69.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 69.

mais l'anéantissement de sa création. C'est ce que Dieu accomplit en prenant au sérieux sa liberté et sa responsabilité et en évitant que l'homme n'entraîne un chaos universel. Même si Dieu n'intervient pas dans l'histoire pour écarter le mal, il promet que la destruction finale n'advient jamais, puisque ce fait relève de sa propre liberté et de la responsabilité qui l'accompagne à l'égard de sa création.

Comme nous le voyons, la discussion est réelle et ouverte. Ce constat se confirme par les réflexions de S. T. Katz, qui interpelle Berkovits et lui demande : un tel Dieu peut-il encore être adoré ? Comment comprendre son amour ? Il semble clair que Dieu ne veuille pas intervenir dans les affaires humaines même si l'humanité gère mal sa liberté⁸⁸. Et S. T. Katz rappelle : « Mais assurément, Auschwitz n'est pas un simple "n'importe quand" ; c'était un temps qui exigeait précisément une telle ingérence⁸⁹. » Dans la perspective de S. T. Katz, la non-intervention de Dieu lors de la catastrophe, pour garantir la liberté humaine intacte, reste fortement contestable.

L'examen de cette deuxième orientation proposée dans l'argumentation de Berkovits, nous donne à voir de réelles divergences d'opinions. Les notions de liberté humaine avec la responsabilité qui lui est associée telles que Berkovits les présente constituent chez plusieurs penseurs des propos inacceptables. La ligne du libre arbitre, les tensions entre la toute-puissance et la bonté divine jointe à la liberté humaine en regard du mal, révèlent des désaccords profonds remettant en cause les cadres conceptuels de la tradition juive elle-même.

Qu'en est-il de son invitation au positionnement qu'il préconise devant la Shoah, bien visible dans ses déclarations sur la catastrophe ?

⁸⁸ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 278.

⁸⁹ « But surely Auschwitz is not a mere "whenever"; it was a time that demanded just such interference. » *Ibid.*, p. 278.

1.3 Débat suscité par le juste positionnement requis devant la Shoah ?

L'approche de la Shoah avec la métaphore proposée par Berkovits serait-elle aussi une source potentielle de discussions internes au judaïsme ?

La métaphore biblique exploitée par l'auteur est, elle aussi, variablement appréciée. Notons que les critiques se focalisent surtout sur le personnage de Job et moins sur celui de « son frère ». Nous commencerons par la figure du premier.

La métaphore de Job a été utilisée par divers auteurs dans leur argumentation à l'encontre de la Shoah. Berkovits l'exploite aux côtés de penseurs tels que M. Buber, I. Greenberg et R. Gordis⁹⁰.

Pour D. Meyer le choix métaphorique de Job représente un choix entièrement compréhensible, Berkovits souhaitant montrer la pertinence et l'actualité du texte biblique même devant la tragédie. La figure de Job témoigne de l'ancienneté du questionnement pour la foi juive qui n'a pas attendu le drame de la Shoah pour se confronter au problème⁹¹.

Mais l'argumentaire du professeur du HTS véhicule des idées estimées inacceptables aux yeux d'autres, pour les raisons suivantes. Tout d'abord, le renvoi à Job est jugé non recevable. C'est ce que pensait, dès 1944, le rabbin réformé américain J. L. Magnes⁹² (1877-1948) et responsable communautaire de son temps, qui s'interrogeait sur le sens et le but éventuel du drame vécu par la communauté juive d'Europe. Passant en revue divers échos traditionnels, il reconnaissait que le livre de Job ne donne pas de réponse adéquate⁹³.

C'est aussi l'avis de S. T. Katz qui, plus encore, critique l'emploi par Berkovits de la figure de Job dans ses considérations. Une telle illustration, selon lui, s'avère

⁹⁰ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 356. R. Gordis (1908-1992) fut un rabbin conservateur américain ayant simultanément exercé une carrière académique auprès d'universités telles que *Columbia University* (1948–57), ou encore le *Union Theological Seminary* (1960). Voir REIMER, J. & SPERLING, D., « Gordis, Robert », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 7, 2007, p. 764.

⁹¹ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 70.

⁹² Le rabbin Magnes Leon Judah né aux États-Unis fut le premier président de l'université hébraïque de Jérusalem de 1935-1948. GARTNER, L. P. & EFRON, D., « Magnes, Judah Leon », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 13, 2007, p. 353-354.

⁹³ Le rabbin J. L. Magnes avait évoqué ces idées lors d'un discours donné pour l'ouverture de l'année académique 1944 à l'université hébraïque de Jérusalem. Voir WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 274.

pertinente tant que les victimes restent en vie. Or, ce ne fut pas le cas. Par conséquent, Job ne peut pas constituer un bon modèle de souffrance et d'endurance en regard de la Shoah. Les victimes juives de la catastrophe n'ont pas été protégées comme le fut Job dans le récit biblique. Il y a donc inadéquation entre l'illustration biblique du personnage de Job et les victimes de la Shoah⁹⁴.

Ensuite, avec cette métaphore, l'idée d'une hypothétique souffrance « bénéfique » contenue dans l'image du Job biblique refait surface et est, elle aussi, soumise à plusieurs désapprobations. L'utilisation de la figure de Job n'est pas neutre et induit de telles idées qui, en relation avec la Shoah, pour D. Cohn-Sherbok comme pour S. T. Katz s'avèrent insoutenables. S. T. Katz dénonce le parallélisme entre Job et les victimes de la Shoah aussi sur ce point. En effet, dans le récit de Job, on retrouve l'idée d'une croissance potentielle : les tribulations endurées par Job ouvriraient sur de plus grands biens et formeraient le caractère du souffrant. Dans le contexte de la Shoah, de telles idées s'avèrent étranges selon S. T. Katz qui pose la question : quels bienfaits ou quelle croissance spirituelle ou d'un autre genre, l'ensemble des victimes juives du nazisme ont-elles pu acquérir devant la Shoah⁹⁵ ?

De plus, l'idée d'un progrès permis par la traversée de la souffrance est décriée et vue comme trop optimiste et simpliste. Elle implique que le mal constituerait une « aide » à la croissance. En contexte de la Shoah, ce genre d'idée ne semble pas prendre la mesure de la cruauté manifestée par les nazis ni la douleur infinie des victimes dont certaines, ayant perdu la foi, ne percevaient plus qu'un « silence assourdissant » et des ténèbres⁹⁶. D. Cohn-Sherbok observe que, pour ceux qui n'avaient pas ou plus la foi, leurs souffrances ne rencontraient aucun soulagement, mais plutôt le vide et le néant⁹⁷.

Ensuite, la vision du progrès lié à la souffrance pourrait aboutir à l'argumentation logique insupportable selon laquelle les nazis auraient finalement, par leur cruauté, aidé la communauté juive à développer de nouvelles vertus. S. T. Katz pose pareillement la question : quel progrès éthique la mise à mort d'enfants a-t-elle bien pu entraîner⁹⁸ ?

⁹⁴ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 276.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 276-277. Ainsi que COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology*, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁷ COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology*, Londres, Lamp Press, 1989, p. 67.

⁹⁸ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 277.

Les propos de Berkovits inspirés par l'exemple de Job sont donc la cible de critiques, car ils conduisent vers une conclusion logique selon laquelle le mal produirait tôt ou tard une forme de bien. Ainsi, sans mal, il n'y aurait pas de démonstration claire d'héroïsme, de pardon, de bonté. Il y aurait une sorte de nécessité du mal qui reste discutable. Il serait même possible d'imaginer que plus le mal serait grand, plus le bien qui en surgirait le serait aussi. Nous avons vu vers quelle difficulté un tel raisonnement pouvait mener⁹⁹.

La métaphore du « frère de Job » est moins sujette aux critiques. D. Hazony considère l'image du « frère de Job » comme un choix avisé de Berkovits qui parvient à harmoniser intelligemment l'intimité et la distance en face de la Shoah¹⁰⁰.

La figure du « frère » introduit un positionnement qui est caractérisé d'original par le rabbin D. Meyer¹⁰¹. Il relève que la position du « frère » ouvre sur des nuances jugées importantes pour toute personne désireuse de se pencher sur la difficile question du « Dieu caché » devant la Shoah. Cet emplacement conduit vers une perspective considérée tout à fait inhabituelle et pertinente¹⁰².

D. Hazony va dans le même sens et souligne la finesse de la métaphore et le défi posé devant le « frère de Job ». Ce dernier est invité à penser une réalité qu'il n'a pas vécue, sans pour cela recréer la Shoah dans son imaginaire. Il s'agit d'approcher l'événement à partir d'une position personnelle unique qui ne sera jamais celle de Job. Pour le « frère de Job », en dépit de cette situation délicate, il s'agit ni plus ni moins d'un « devoir sacré¹⁰³ ».

D. Meyer reconnaît encore dans cette métaphore toute la force des propos de Berkovits qui permet d'avoir un aperçu des tourments de l'âme juive face au drame¹⁰⁴. Il précise que la figure du « frère », outre la richesse de nous maintenir pour toujours à une certaine « distance infranchissable¹⁰⁵ », révèle une tension et une humilité dans

⁹⁹ *Ibid.*, p. 276-277. Nous renvoyons vers l'argument selon lequel le double des victimes aurait doublé le nombre d'actes héroïques. Voir *supra*, p. 267.

¹⁰⁰ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 59.

¹⁰¹ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 250.

¹⁰² *Ibid.*, p. 74, 252. Voir aussi HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 70-71.

¹⁰³ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 59-60.

¹⁰⁴ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 237.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 250.

l'argumentation du penseur qui peuvent aider la théologie de l'après-Shoah. Cette dernière est exhortée à se positionner à la bonne place pour écouter attentivement la voix des survivants avant de formuler des réflexions sur la tragédie¹⁰⁶.

De plus, D. Meyer effectue une observation tout à fait intéressante qui est néanmoins passée inaperçue. Il s'agit du lien entre la figure du « frère de Job » et la structure de la réponse que l'auteur apporte à la théologie juive de l'après-Shoah. Cette réponse oscille entre le questionnement et la fidélité envers Dieu. D. Meyer observe que les deux ouvrages principaux de l'auteur portant sur la Shoah, à savoir *Faith After the Holocaust* et *With God in Hell*, s'inscrivent précisément dans la perspective de ces deux attitudes.

Le premier ouvrage met en évidence le questionnement fondamental de Dieu devant la tragédie. Le second souligne, par de nombreux témoignages, la fidélité des victimes à l'égard de la foi juive. Berkovits a donc structuré sa réponse et sa contribution personnelle à la théologie juive de l'après-Shoah exactement en fonction de la position qu'il a préconisée, à savoir celle du « frère de Job ». Depuis cette place, il rend compte du questionnement des uns et de la soumission des autres. Il est ainsi fidèle aux témoignages du « frère de Job », qui oscillent entre ces deux réactions¹⁰⁷. La métaphore du « frère » s'avère d'une grande richesse qui dépasse largement la simple figure de style.

Comme nous le voyons, introduire, dans le contexte de la Shoah, l'allégorie biblique de Job et la prolonger par la figure de son « frère » est une démarche qui peut être considérée comme riche pour les nuances qu'elle fournit. Cependant, le renvoi à Job ouvre sur d'importantes critiques qui semblent indiquer que la discussion est, ici pareillement, loin d'être close dans la communauté juive¹⁰⁸.

Par ailleurs, nous constatons avec D. Meyer que la subtilité et la profondeur de l'image du « frère de Job » ne semblent pas avoir été discernées, sans doute parce que Berkovits a trop vite été perçu comme un défenseur orthodoxe de la voie du « libre arbitre¹⁰⁹ ». La redécouverte de l'œuvre du penseur du HTS, récemment appréciée comme plus fine qu'elle n'y paraît, confirme cette dernière observation et inaugure une

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 251.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰⁸ KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 356.

¹⁰⁹ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 68.

suite intéressante aux discussions qu'elle suscite. Ces dernières touchent les thèmes majeurs de l'accès et de l'interprétation de la catastrophe elle-même, par toute personne soucieuse de se confronter avec l'événement de la Shoah tout en n'ayant pas été directement impliquée par le drame.

Après l'examen de ce point, il convient de nous diriger vers la prochaine trajectoire proposée par Berkovits en direction de sa propre tradition.

1.4 Débat autour du recours à la tradition rabbinique et de la gestion de certaines de ses notions ?

La quatrième piste de l'auteur ouvrait vers sa tradition orthodoxe. Nous avons noté la liberté du penseur face à sa propre tradition à laquelle il veut pourtant demeurer fidèle. En effet, même s'il reste un rabbin orthodoxe, nous le voyons, d'un côté, rejeter catégoriquement certains éléments de l'orthodoxie et, de l'autre, exploiter certaines notions de cette même tradition, ce qui ne passera pas inaperçu. Cet emploi d'éléments de la tradition constitue-t-il aussi une source de débats ?

Recourir à la tradition orthodoxe pour parler de la Shoah est d'emblée diversement apprécié. Pour les uns, Berkovits met en valeur cette ancienne tradition tout en prouvant son actualité, même devant la tragédie. Pour d'autres, ce recours s'apparente à une régression vers des catégories d'un autre âge. Faut-il faire appel à la tradition pour rendre compte du drame ? La question est posée et semble toujours ouverte dans le contexte de la foi juive où le lien à la tradition reste une source de tensions potentielles¹¹⁰.

Mais ce qui semble faire davantage débat dans l'argumentation du professeur du HTS, c'est la liberté démontrée à l'égard de cette tradition, par le traitement de certaines de ses notions.

Nous proposons d'observer cette attitude de l'auteur envers deux concepts précis qui révèlent deux gestions différentes d'éléments traditionnels. La première renvoie au « *mipnei hataeinu* », « à cause de nos péchés » ; la seconde concerne le lien qu'il

¹¹⁰ Pour une synthèse relative au judaïsme impliquant un tel rapport à la tradition, voir WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, op. cit., p. 528-530.

instaure avec le « *kiddush hashem* », « la sanctification du Nom ». Rejetant la première, il opère une adaptation personnelle de la seconde.

1.4.1 Le refus du : « *mipnei hataeinu* », « à cause de nos péchés »

Le refus de Berkovits d'ériger un lien causal entre des péchés éventuels du peuple juif et les drames vécus par ce dernier – même s'il admet qu'un tel lien peut être instauré dans certains cas – devient visible en regard des débats concernant l'exil¹¹¹ et la Shoah.

En ce qui concerne l'exil, l'auteur refuse catégoriquement de le lier au « *mipnei hataeinu* ». Il se trouve, dès lors, soumis à de lourdes attaques. Il lui est rappelé que le lien entre l'exil et le « à cause de nos péchés », aussi insupportable que cela puisse lui paraître, constitue pourtant une croyance fermement fondée et attestée dans la tradition juive, dès les toutes premières pages du Talmud. I. Bedzow signale qu'il est impensable que Berkovits s'insurge contre une connexion aussi fermement instituée dans le Talmud et la conscience juive¹¹².

I. Bedzow rappelle que la Mishna¹¹³ confirme ce lien en mentionnant les raisons qui ont provoqué l'exil : « la Mishna qui déclare, "l'exil vient dans le monde en raison de l'idolâtrie, de l'immoralité sexuelle, de l'effusion du sang et pour (ne pas observer) l'année sabbatique"¹¹⁴ ». Contrairement à l'avis de Berkovits, l'exil apparaît comme la conséquence de fautes graves.

De la même manière, Berkovits refuse catégoriquement d'instaurer une relation entre le « *mipnei hataeinu* » et la Shoah. Ici encore, son attitude s'avère opposée à la

¹¹¹ Il s'agit de l'exil ayant suivi la destruction du Temple de Jérusalem par les armées romaines en l'an 70 E. C.

¹¹² BEDZOW, I., *Halakhic Man, Authentic Jew: Modern Expressions of Orthodox Thought from Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Rabbi E. Berkovits*, op. cit., p. 106. L'auteur précise que le lien établi entre l'exil et les péchés donne tort à l'argumentation de Berkovits qui semble reprendre des opinions minoritaires présentes dans le Talmud, sans toutefois les pousser jusqu'à leur terme. Même lorsqu'une dimension bénéfique pourrait être dégagée de l'exil subi, c'est toujours en lien avec les péchés commis précédemment. I. Bedzow rappelle également que l'exil du peuple juif ne peut être simplement lié à l'universalisme du judaïsme. *Ibid.*, p. 116-122.

¹¹³ Voir WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, op. cit., p. 668-671.

¹¹⁴ « [...] the Mishna which states, "exile comes into the world because of idolatry, and sexual immorality, and bloodshed, and for (not observing) the Sabbatical year." » *Mishna Avot* 5, 11 cité par BEDZOW, I., *Halakhic Man, Authentic Jew: Modern Expressions of Orthodox Thought from Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Rabbi E. Berkovits*, op. cit., p. 107.

démarche traditionnelle dans laquelle il veut s'inscrire, tout en connaissant parfaitement les textes bibliques et rabbiniques qui valident les explications qu'il refuse. M. Fox constate qu'il s'agit d'une évidente prise de position personnelle de Berkovits, qui refuse explicitement d'accepter ce genre d'argument pourtant incontournable dans sa tradition¹¹⁵.

Pour mieux cerner le décalage entre Berkovits et sa tradition, tournons-nous vers les propos de J. Neusner sur la question :

La théologie du judaïsme rabbinique exposée dans le document de la Torah orale transmet l'image d'un ordre mondial fondé sur la justice et l'équité de Dieu. La structure catégorielle de la Torah orale englobe les composants, Dieu et l'homme ; la Torah ; Israël et les nations. [...] Les Écritures fournissent la principale indication probante anticipative que lorsque Dieu jugera, il fera correspondre l'acte de mérite avec une récompense appropriée et le péché avec un châtement adéquat¹¹⁶.

J. Neusner montre comment, dans le judaïsme rabbinique, qui est précisément celui auquel Berkovits se rattache, les sages ont configuré une vision particulière du monde et de l'existence. Tout y est structuré à partir de la perception de la justice et de l'équité divines donnant à voir un modèle presque mathématique. J. Neusner illustre ses propos par un passage de la *Pesiqta de Rab Kahana*¹¹⁷, ou « section de rabbi Kahana » :

Lorsqu'ils péchaient avec l'oeil, ils étaient frappés à l'oeil, mais ils étaient consolés par l'œil. [...] Lorsqu'ils péchaient avec l'oreille, ils étaient frappés à l'oreille, mais ils étaient consolés par l'oreille. [...] Lorsqu'ils péchaient avec la bouche : « Toute bouche exprime la sauvagerie » [...] ils étaient frappés à la bouche : [...] mais ils étaient consolés par la bouche¹¹⁸.

¹¹⁵ FOX, M., « Berkovits' Treatment of the Problem of Evil », *op. cit.*, p. 123.

¹¹⁶ « The theology of the Rabbinic Judaism set forth in the document of the Oral Torah conveys the picture of world order based on God's justice and equity. The categorical structure of the Oral Torah encompasses the components, God and man; the Torah; Israel and the nations. [...] Scriptures provides the main probative evidence for the anticipation that when God judges, he will match the act of merit with an appropriate reward and the sin with an appropriate punishment. » NEUSNER, J., « Theodicy in Judaism », *op. cit.*, p. 686, 688.

¹¹⁷ Il s'agit d'un texte très ancien portant sur le Pentateuque, qui est lu dans les synagogues lors de sabbats particuliers ainsi que pour les fêtes. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 783.

¹¹⁸ « When they sinned with the eye, they were smitten at the eye, but they were comforted through the eye. [...] When they sinned with the ear, they were smitten at the ear, but they were comforted through the ear. [...] When they sinned with the mouth: "Every mouth speaks wantonness" [...] they were smitten at the mouth: [...] but they were comforted through the mouth. » *Pesiqta de Rab Kahana* XVI : XI.2ff. *Pesikta de-Rab Kahana. An Analytical Translation* (trad. par J. NEUSNER), Atlanta, Georgia, Scholars Press, Vol. 2, 1987, p. 30-31) cité dans NEUSNER, J., « Theodicy in Judaism », *op. cit.*, p. 691.

Ainsi, si quelqu'un pêche par ceci ou cela, les auteurs des actes récriminés seront punis à la source même du péché qu'ils ont commis. Ils pourront néanmoins espérer une consolation provenant de la même source. Il y a dès lors une forme de correspondance précise entre le mal perpétré, sa punition et le réconfort apporté, reflétant l'ordre avec lequel Dieu a créé l'univers¹¹⁹.

Il semble que, pour le judaïsme biblique et postérieur, le « *mipnei hataeinu* », sans être l'unique explication, soit vu comme l'interprétation principale des détresses vécues, tant sur le plan individuel que collectif. Pour toute une série de rabbins issus des milieux traditionalistes, la Shoah n'échappe dès lors pas à cette grille interprétative. Cette dernière position suscite des réactions indignées de la part de rabbins plus ouverts, comme Berkovits lui-même¹²⁰. Ces auteurs ne cessent de défendre leur position et de montrer leur désaccord au sujet d'une telle réflexion. Cette lecture des événements prétendrait que la patience divine ayant atteint ses limites, Dieu aurait éliminé la génération coupable par le moyen de la Shoah¹²¹.

La question du « *mipnei hataeinu* » en lien avec la Shoah suscite donc de réelles tensions au sein de la communauté juive orthodoxe et au-delà. D'une part, la question de la fidélité à la tradition y est mise en évidence : on distingue inévitablement ceux qui resteront fidèles à cette dernière et tous les autres. Bien que Berkovits prétende appartenir au premier groupe, son indéfectibilité à cette tradition sera remise en cause. D'autre part, la notion du « à cause de nos péchés » suscite aussi des controverses autour de questions majeures pour l'ensemble de la communauté juive, comme les suivantes¹²² : quel péché le peuple juif aurait-il commis pour se placer sous un tel jugement divin ? Quel Dieu pourrait accomplir un pareil châtement ?

Les réponses à la première question ne manquent pas et engendrent des argumentations déployant des positions antagonistes pour tenter d'expliquer la gravité du péché. Comme la Shoah est survenue peu de temps avant la naissance de l'État d'Israël, le péché grave serait le soutien à un certain sionisme moderne et au projet de la création de cet État par les seules initiatives humaines. Ces faits seraient totalement

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 691-693.

¹²⁰ Outre les rabbins issus d'autres sensibilités de la communauté juive, c'est aussi le cas des rabbins orthodoxes I. Greenberg et N. Solomon. COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology. A Reader*, Great Britain, University of Exeter Press, p. 89-92, 115-117.

¹²¹ KATZ, S.T., « Holocaust, The Jewish Theological Responses », *op. cit.*, p. 4091-4092.

¹²² WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 274.

contraires à la volonté de Dieu, qui les aurait sévèrement punis¹²³. Mais d'autres effectuent un autre lien pour aboutir à une réponse opposée. Le péché grave que Dieu aurait sanctionné serait ici le rejet d'un certain sionisme lié à cet État¹²⁴.

Toujours en réponse à cette première question, d'autres issues sont constatées comme la réalité de l'assimilation juive, vue comme la source d'un effroyable jugement divin sur le peuple juif. De fait, plusieurs relèvent que l'émergence du judaïsme réformé et libéral¹²⁵, encourageant l'assimilation de la communauté juive dans les pays et cultures où elle se situe, a vu le jour précisément sur les terres où est née l'idée de la « solution finale¹²⁶ ». Dès lors, la Shoah serait la conséquence du péché provoqué par le judaïsme réformé et libéral et plus spécialement son souci de l'assimilation¹²⁷.

Nous le voyons, le fait d'intégrer ou non le « *mipnei hataeinu* » dans une réponse face à la Shoah constitue une source de crispations importantes dans la communauté juive. Pour certains, inclure ce concept, c'est être fidèle à la tradition. Ils acceptent donc l'idée que la Shoah soit un juste châtement. Pour d'autres, cette affirmation, jugée d'un autre âge, souillerait la mémoire des victimes innocentes du nazisme. Elle constituerait en outre une victoire posthume et supplémentaire d'Hitler et du nazisme. De telles réponses face à la Shoah, nous l'avons vu, ont suscité une profonde indignation chez Berkovits qui n'hésitait pas à les qualifier de vulgaires¹²⁸.

Quant à la seconde question qui est de savoir quel Dieu pourrait procéder à un tel châtement, la réponse, sans être unanime, est claire et négative pour une partie de

¹²³ C'est ce que nous avons perçu en évoquant le rabbin I. Hutner, voir *supra*, p. 262 (dans les notes en fin de page). C'est aussi l'avis du Rebbe J. Teitelbaum, qui soutient que la Shoah est la punition du péché du sionisme et de la mise en place de l'État d'Israël qui n'est pas fondé sur la Halakha. RUBINSTEIN, A., « Teitelbaum », *op. cit.*, p. 582-583, ici p. 583.

¹²⁴ WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 279.

¹²⁵ Concernant le judaïsme réformé ayant donné indirectement naissance au judaïsme libéral, les deux sont apparus au 19^e siècle en Allemagne. À la suite de l'émancipation survenue après la Révolution française, les Juifs allemands entreprirent de quitter les ghettos. Dès 1818, un temple réformé vit le jour à Hambourg ayant un livre de prières remanié avec des sermons donnés en allemand. Il se développe également une étude scientifique du judaïsme nommée *Wissenschaft des Judentums*. S. Holdheim sera le premier rabbin de la communauté réformée de Berlin. Ce dernier s'activera à la suppression de l'hébreu en tant que langue liturgique et au transfert du sabbat au dimanche. Ces changements jugés trop radicaux et ne correspondant pas aux demandes de la majorité des fidèles, susciteront la création du judaïsme libéral sous l'impulsion de Z. Frankel (1801-1875) et d'A Geiger (1810-1874). WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 540-546, ici p. 540-542.

¹²⁶ KATZ, S. T., « Holocaust, The Jewish Theological Responses », *op. cit.*, p. 4091.

¹²⁷ WIGODER, « Scandale... », *op. cit.*, p. 278. Voir aussi Weil, R.M., « Approche d'une théologie après la Choa (Holocauste) ». Adresse URL : <http://hdl.handle.net/2042/34470> (site consulté le 20/07/13).

¹²⁸ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 5. Pareillement E. Fackenheim, soucieux de ne donner aucune victoire posthume à Hitler est aussi fortement opposé au « *mipnei hataeinu* ». Voir GERGELY, T., « Was the Shoah the "Sanctification of God"? », *op. cit.*, p. 298.

la communauté juive, ainsi que pour le penseur du HTS¹²⁹. Même s'il ne fait aucun doute pour Berkovits que le Dieu dont parle la Bible est bien celui qui a laissé advenir la Shoah¹³⁰, il refuse catégoriquement d'identifier le Dieu d'Israël au Dieu capable de déverser un tel châtement injuste sur son peuple. Pour l'auteur et toute une partie de la communauté juive, il est impensable que le Dieu d'amour révélé au Sinaï et aux prophètes d'Israël soit identifié à un Dieu qui se serait servi d'Hitler pour détruire son propre peuple innocent¹³¹. La Shoah constitue une totale injustice que Dieu a permise, mais qui ne peut être assimilée à une sanction divine. Toutefois, nous avons vu qu'il existe des penseurs juifs, tels qu'I. Maybaum, qui proposent une telle lecture dans laquelle Dieu était derrière Auschwitz, utilisant son instrument Hitler, tout comme Nebucadnetsar à son époque. Ces derniers sont appelés « serviteurs de Dieu », devenus ses agents afin de punir et purifier un monde pécheur¹³².

Le refus du « *mipnei hataeinu* » par Berkovits révèle donc des désaccords intestins sensibles dans l'ensemble du judaïsme. Dans ce contexte, l'auteur sera perçu de manières très diverses selon l'endroit occupé au sein des sensibilités de la communauté juive, par ceux qui l'analysent. Les avis varieront inévitablement : très ouvert pour les uns, trop fermé pour les autres, suspect, voire hétérodoxe encore pour d'autres.

Ici comme sur d'autres points de sa pensée, l'auteur fait preuve de liberté même devant des notions jugées « non négociables » au sein de son ancrage spirituel. Ce constat sera diversement apprécié.

1.4.2 Acceptation et interprétation du « *kiddush hashem* », « sanctification du Nom »

Le recours de Berkovits aux éléments de sa tradition fait intervenir la notion du « *kiddush hashem* ». En faisant un lien entre la mort de six millions de Juifs lors de la Shoah et la « sanctification du Nom de Dieu », il inscrit ce drame dans le sillage de la

¹²⁹ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 538-539.

¹³⁰ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 63.

¹³¹ KATZ, S. T., « Holocaust, The Jewish Theological Responses », *op. cit.*, p. 4091.

¹³² Nous avons évoqué ce constat dès l'introduction de cette enquête, dans le panorama de la théologie de l'après-Shoah.

très ancienne martyrologie juive¹³³ et, même s'il n'en parle pas beaucoup, il induit l'idée d'une vie après la vie, consolation pour toutes les victimes innocentes.

D'une manière générale, l'exploitation du « *kiddush hashem* » dans le contexte de la Shoah est soumise aux remarques classiques dont celles de l'existence d'un paradis baigné de félicité, sans tension ni difficulté qui « réparerait » les injustices vécues sur terre. Il est reproché à Berkovits de recourir à l'argument trop facile d'une « vie dans l'au-delà » pour justifier un argumentaire jugé trop fragile sur ce point. C'est ce que pense S.T. Katz qui relève cette déclaration de Berkovits :

Mais tout ceci ne dispense pas Dieu de toute la souffrance de l'innocent dans l'histoire. Dieu est responsable d'avoir créé un monde dans lequel l'homme est libre de faire l'histoire. Il doit y avoir une dimension au-delà de l'histoire dans laquelle toute souffrance trouve sa rédemption à travers Dieu¹³⁴.

Selon S. T. Katz, ces propos mettent en évidence un Dieu qui serait endetté envers le juste souffrant. Il doit inévitablement y avoir un paradis qui compensera la détresse injustement subie et dont Dieu reste responsable en la laissant advenir¹³⁵. Le choix de Berkovits d'utiliser l'argument de la « vie après la vie » est ainsi désapprouvé et considéré comme une sorte de « béquille », rappelant au passage qu'il aurait sans doute mieux valu ne racheter aucune souffrance¹³⁶.

D'autres tensions existent au sein de la communauté juive sur la relation que propose Berkovits entre la « sanctification du Nom de Dieu » et la Shoah. Le « *kiddush hashem* » tel que le conçoit l'auteur est sujet aux critiques relatives à la liberté humaine¹³⁷. En outre, elle génère une certaine suspicion quant à l'idée d'un « mal nécessaire » déjà évoqué. Il s'agirait, pour l'homme, d'aller jusqu'aux limites extrêmes contenues dans « la sanctification du Nom de Dieu » pour confirmer son amour sans réserve à l'égard de Dieu.

La question reste posée et non résolue à l'intérieur de la communauté juive : le « *kiddush hashem* » et la Shoah peuvent-ils être ainsi reliés ? T. Gergely, dans son

¹³³ Voir LAMM, N. & BEN-SASSON, H.H., « Kiddush Ha-Shem and Hllul Ha-Shem », *op. cit.*, p. 139-145.

¹³⁴ « Yet all this does not exonerate God for all the suffering of the innocent in history. God is responsible for having created a world in which man is free to make history. There must be a dimension beyond history in which all suffering find its redemption through God. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 136 cité par S. T. Katz dans KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 279.

¹³⁵ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 63.

¹³⁶ Outre la difficulté de légitimer une telle croyance, il y a aussi l'idée d'une certaine « compensation » de Dieu qui, reconnaissant le tort qu'il a fait subir, propose en quelque sorte de se rattraper. Voir KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 279.

¹³⁷ COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology*, *op. cit.*, p. 65.

article qui porte sur cette importante question, énonce la difficulté dans les termes suivants :

En d'autres termes, les six millions ou plus de Juifs, parmi lesquels un million d'enfants, qui sont morts martyrisés, étaient-ils des martyrs ? [...] Pour le dire autrement, les victimes de la barbarie nazie, qui ont péri dans les camps de la mort, sont-elles mortes en martyrs, c'est-à-dire en se sacrifiant pour donner un sens à leur martyre¹³⁸ ?

Le lien ne semble pas s'imposer aisément pour toute une partie de la communauté juive, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord pour le côté scandaleux que peut revêtir une telle association d'idées selon certains. Même si Berkovits choisit cette combinaison, tous ne peuvent admettre aussi facilement la mort de tant de victimes innocentes dans une telle perspective¹³⁹. Le côté ignominieux renvoie à ce qui a été dit au sujet de la question : quel Dieu pourrait permettre un pareil châtement ?

De plus, si divers milieux établissent sans peine le lien évoqué précédemment, d'autres membres de la communauté juive ne le font pas du tout. La mort de tant de personnes innocentes associée à une telle explication suscite, ici encore, des réactions assez diverses ; un questionnement chez les uns, une incompréhension chez d'autres, voire de l'indignation chez d'autres encore¹⁴⁰.

En pareil contexte, l'argumentation de Berkovits, qui exploite le « *kiddush hashem* » pour répondre à la Shoah, se trouve mise en débat de diverses manières. Le recours à cette notion traditionnelle est dénoncé par certains comme étant peu original¹⁴¹.

Ensuite, d'autres rappellent que les textes de Maïmonide sur les conditions qui rendent possible le choix de la mort en cas de persécution sont connus dans l'ensemble de la communauté juive et ne coïncident pas bien avec les considérations de Berkovits. Nous reprenons ce texte rencontré plus haut :

¹³⁸ « In other words, the six million or more Jews, among them one million children, who died martyred – were they martyrs? [...] To put it differently, did the victims of Nazi barbarism who perished in the death camps die as martyrs, i.e. by sacrificing themselves in order to give meaning to their martyrdom? » GERGELY, T., « Was the Shoah the "Sanctification of God"? », *op. cit.*, p. 289.

¹³⁹ COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴⁰ GERGELY, T., « Was the Shoah the "Sanctification of God"? », *op. cit.*, p. 289, 300. L'auteur y donne aussi son avis en affirmant que la leçon majeure d'Auschwitz serait que, s'il est désormais faux d'attribuer aux anges le devoir d'être présents à temps pour éviter les catastrophes, Auschwitz souligne désormais qu'il relève de la responsabilité humaine d'être partout toujours présent.

¹⁴¹ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 280.

Les principes ne s'appliquent qu'en temps normal. Cependant, en période de persécutions [...] on préfère la mort à la transgression, même si celle-ci implique des commandements autres que ceux liés à l'idolâtrie, aux unions illícites, et au meurtre, et cela indépendamment du fait d'être confronté à ce choix en présence de dix Israélites ou seul devant le païen. Toute personne qui a la possibilité de transgresser pour ne pas être tuée et qui préfère la mort à la transgression est responsable du meurtre commis contre elle. Cependant, si une personne qui a le devoir de se laisser tuer plutôt que de commettre une transgression est tuée sans enfreindre la Loi, elle doit être alors considérée comme ayant sanctifié le Nom [...]. Inversement, quiconque a le devoir de se faire tuer plutôt que de transgresser et qui préfère la transgression à la mort, devient coupable de profanation du Nom¹⁴².

Le texte passe en revue les principales réactions face à la persécution en priviliégiant l'obéissance à la Loi divine au détriment de sa vie. Dans certains cas, il faut impérativement donner sa vie plutôt que de transgresser les commandements de Dieu, ce qui revient, non pas à commettre un meurtre, mais plutôt à sanctifier le Nom divin. L'inverse s'apparente au « *hilloul hashem* » ou la « profanation du Nom ¹⁴³ ».

Or, comme Berkovits l'a lui-même expliqué, les conditions imposées par les nazis ont été bien au-delà de ce qui était ainsi prévu puisqu'aucun choix n'a été laissé aux victimes¹⁴⁴. Dès lors, la mort de toutes ces victimes juives du nazisme peut-elle vraiment être intégrée à la perspective du « *kiddush hashem* » ? La question reste pertinente et ouvre encore sur d'autres interrogations¹⁴⁵.

¹⁴² « The principles only apply in normal times. However, in times of persecution [...] one prefers death to transgression, even if the latter involves commandments other than those related to idolatry, illicit unions and murder, and irrespective of whether one is presented with the choice in the presence of ten Israelites or alone with the pagan. Any person who has the ability to transgress in order not to let himself be killed, and who prefers death to transgression is responsible for the murder committed against him. However, if a person who has the duty to get himself killed rather than commit a transgression is killed without breaking the Law, then he shall be deemed to have *sanctified the Name* [...] Conversely, anyone who has the duty to get killed rather than transgress and who prefers transgression to death, becomes guilty of desecrating the Name. » Maïmonide, [*Mishneh Torah, Yesodei ha-Torah*, 5: 3] *The Book of Knowledge: from the Mishnah Torah*, s.l., s.n., 1961, p. 70, cité par GERGELY, T., « Was the Shoah the "Sanctification of God"? », *op. cit.*, p. 290.

¹⁴³ WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 842-844. L'orthographe pouvant varier, pour donner par exemple « *hilloul ha-Chem* ».

¹⁴⁴ Hormis quelques situations particulières (comme celle du Dr J. Korczak, responsable de l'orphelinat du ghetto de Varsovie ayant préféré mourir avec les enfants plutôt que d'avoir la vie sauve), il est rappelé que les nazis ne laissaient aucun choix à leurs victimes. Celles-ci ne pouvaient renier leur foi pour espérer avoir la vie sauve comme dans les persécutions connues précédemment et dites « classiques ». Ce fait encourage indirectement la thèse de la singularité de la Shoah, à laquelle Berkovits est opposé. GERGELY, T., « Was the Shoah the "Sanctification of God"? », *op. cit.*, p. 292. Voir aussi SCHRÖDER, B., « Korczak, Janusz », in: *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_22505 (site consulté le 16/08/2018).

¹⁴⁵ Nous l'avons vu, Berkovits plaide pour une intégration complète de toutes les victimes juives du nazisme dans ce registre précis, même celles qui n'ont pas pu accepter de se retrouver dans ce qu'il nomme la « phase ultime » du « *kiddush hashem* » et qui se sont révoltées.

Sur ce point, notons celles relatives à l'absence apparente de Dieu dans le « *kiddush hashem* ». Comment faut-il la comprendre ? Elle serait le signe de sa présence – de même que Dieu révèle son pouvoir dans le monde en se restreignant – et laisserait l'homme aller au bout de son amour pour Lui. Les questions déjà mentionnées plus haut restent, elles aussi, encore en suspens. En effet, dans le cadre de cette absence apparente de Dieu et du « *kiddush hashem* », même sous la forme proposée par Berkovits, comment distinguer entre l'inexistence de Dieu, son manque de pouvoir ou une restriction de sa toute-puissance à un moment de l'existence où son aide s'avère si instante¹⁴⁶ ?

Le « *kiddush hashem* » chez Berkovits ouvre encore le débat autour de la question du sens à accorder à la Shoah. Comme le souligne T. Gergely, donner un sens religieux tel que l'aboutissement du « *hester panim* », « la face cachée » de Dieu, du « *erek apayim* », « lent à la colère » ou du « *kiddush hashem* » à la Shoah a été l'occasion pour des personnes croyantes d'exercer leur foi d'une manière remarquable. Elles sont parvenues à vivre le silence total et terrifiant de Dieu jusqu'au bout de leur supplice¹⁴⁷. Mais qu'en est-il de toutes les autres victimes, toutes celles qui n'avaient pas la foi ou qui, face à l'horreur, l'ont perdue ? Cette question s'avère essentielle. Pour ces victimes-là, seules face à une désespérance totale, cet événement ne risquait-il pas d'être la confirmation de l'inexistence de Dieu¹⁴⁸ ? C'est ce que rappelait D. Cohn-Sherbok dans sa critique de Berkovits. Pour les victimes dont la foi avait été pulvérisée par la barbarie nazie, il ne restait que le « silence divin assourdissant¹⁴⁹ ».

En outre, D. Meyer relève que la manière dont Berkovits parle de ces « autres victimes » révoltées est en décalage en comparaison de sa propre tradition qui aurait tendance à considérer cette révolte comme une forme de profanation du Nom¹⁵⁰. Le penseur du HTS rappelait que la rébellion était justifiée, tant les enfers nazis dépassaient tout entendement. Ainsi, toutes les victimes juives du nazisme, même celles s'étant révoltées contre Dieu, sont déclarées des « *kedoshim* », « saintes », relève

¹⁴⁶ C'est l'avis de S. T. Katz, dans : KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 280.

¹⁴⁷ GERGELY, T., « Was the Shoah the "Sanctification of God" ? », *op. cit.*, p. 293.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 293.

¹⁴⁹ COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵⁰ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 252.

Z. Garber¹⁵¹. La perte de la foi exprimée dans de telles conditions est aussi certifiée comme « sainte »¹⁵².

Le « *kiddush hashem* », qui renvoie notamment au sens à donner au silence divin, souligne l'immense bouleversement vécu par la communauté juive¹⁵³. Notons encore la considération de la perte de la foi vue comme sacrée par Berkovits à l'égard des victimes en révolte suscite l'admiration de penseurs tels que D. Meyer et D. Hazony¹⁵⁴.

Enfin, la variété impressionnante des réponses générées par la communauté juive devant la Shoah confirme que la tragédie reste d'une extrême complexité interne pour la foi juive qui l'a pourtant courageusement affrontée. Personne ne parvient à une formulation jugée acceptable par tous. Toutefois, Berkovits participe, lui aussi, à ce puissant travail de réflexion intérieure au judaïsme, travail qui révèle une réelle liberté de sa part.

Sur ce point également, nous constatons que les discussions restent vivaces dans la communauté juive avec la piste ouverte par Berkovits en direction de sa tradition. Le recours à la longue tradition du judaïsme pour affronter le génocide ne va pas de soi et ouvre sur des questions qui, pour une importante partie de la communauté juive défigurent Dieu et outragent les victimes du nazisme.

Nous avons observé les arguments du penseur variablement appréciés ouvrant des débats notamment sur son manque de fidélité à l'égard de la tradition. Mais d'autres saluent sa liberté et son courage, allant jusqu'à considérer comme saintes, tant les victimes fidèles que celles ayant perdu la foi devant le drame.

Tant le recours de l'auteur à son héritage traditionnel que sa gestion de certaines notions constituent une réelle source de controverses. Refusant un des piliers interprétatifs majeurs de l'orthodoxie, exploitant librement d'autres éléments de celle-ci, il révèle par ses propos l'immense potentiel du judaïsme et de sa tradition.

¹⁵¹ GARBER, Z., « Shoah Theology in America: First Responses and Interfaith Statement », *op. cit.*, p. 79.

¹⁵² MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 252.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 250-251. La conception de Dieu chez Berkovits reste compatible avec la possibilité d'une révolte en des circonstances extrêmes.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 252.

À ce stade, il s'avère utile de nous pencher sur la dernière piste relevée dans les considérations formulées par l'auteur en regard de la Shoah, soulignant la survie de la foi juive par-delà la catastrophe.

1.5 La survie du judaïsme, constitue-t-elle une source de débat ?

L'argumentation de Berkovits sur le « Dieu caché » devant la Shoah nous introduit dans une lecture historique particulière laissant entrevoir l'éternité du judaïsme, manifestée par sa survie. Cette dernière constitue-t-elle une source de discussions internes ? Les propos de l'auteur sont ici également la cible de diverses remarques.

Tout d'abord, les déclarations de Berkovits sur ce point sont vues comme réalistes. Pour S. T. Katz, l'auteur effectue une lecture de l'histoire du peuple juif dans laquelle la dissimulation de Dieu ne reste pas un élément spirituel ou abstrait. Au contraire, Berkovits parvient à donner une certaine réalité à cette dissimulation divine en la reliant à la survivance étonnante du peuple d'Israël¹⁵⁵.

Elle montre – avec un langage de foi – une suite et une pérennisation de ce peuple même après le génocide. Les survivants d'Auschwitz ont pu marcher jusqu'au vestige du Temple à Jérusalem en 1967¹⁵⁶. Ces faits ne peuvent, selon Berkovits, passer inaperçus. Sans établir une quelconque preuve, ils n'en demeurent pas moins, une sorte de « signe » de la présence du « Dieu caché » dans l'histoire dont parle l'auteur, ce qui peut interpeler et encourager la communauté juive¹⁵⁷.

La dimension encourageante de ses propos est aussi relevée. A. L. Berger discerne chez Berkovits une volonté très nette de réaffirmer la foi juive, de restaurer la force et la solidarité du peuple juif, mais aussi de « sauver » l'alliance¹⁵⁸. De plus, même si elles ne sont pas toujours partagées, les réflexions de Berkovits stimulent la foi de tous ceux qui placent leur espérance en ce Dieu à qui l'histoire reste soumise envers et contre toute apparence. Puisque la survie du peuple juif est un fait historique

¹⁵⁵ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 280-282.

¹⁵⁶ Précisons qu'une telle déclaration peut déclencher d'importantes polémiques toujours actuelles dans lesquelles nous ne souhaitons pas entrer.

¹⁵⁷ Notons que Berkovits se trouve, sur ce point, assez proche de penseurs tels qu'E. Fackenheim et I. Greenberg. KATZ, BIDERMAN & GREENBERG, *Wrestling with God...*, *op. cit.*, p. 358-359.

¹⁵⁸ A. L. Berger observe que le choix de la division de l'histoire en deux permet à Berkovits de conserver un sens à l'alliance scellée entre Dieu et Israël, en dépit des difficultés rencontrées. BERGER, A. L., « Holocaust and History: A Theological Reflection », *op. cit.*, p. 203.

vérifiable, même au lendemain d'Auschwitz, Berkovits lui-même rappelle à ses coreligionnaires, comme S. T. Katz le note, que, dans le futur, Dieu ne manquera pas de répondre à leur espoir par les actes de rédemption appropriés¹⁵⁹. D. Hazony remémore pour sa part que Dieu, engageant sa propre responsabilité, ne permettra jamais la destruction totale de ce monde. L'espoir est pleinement justifié. L'avenir de l'humanité et celui du peuple juif est certifié¹⁶⁰.

Mais la façon dont Berkovits interprète la survivance du judaïsme est aussi l'objet de critiques ouvrant potentiellement sur des polémiques. Préalablement, il est relevé que ses affirmations forment des déclarations de foi qui ne sont soumises à aucune vérification de type scientifique. Cela ne signifie pas que les déclarations de l'auteur soient fausses, mais personne ne peut ni les confirmer ni les infirmer. En revanche, il demeure important de spécifier le genre de propos dont il s'agit¹⁶¹.

Ensuite, les arguments de Berkovits en corrélation avec la perpétuation du peuple juif favorisant l'intégration, au sein de la foi juive, d'une certaine forme de résistance violente en regard d'un mal extrême, ne font pas l'unanimité¹⁶².

La survie du peuple juif, même après Auschwitz, telle que l'auteur l'a décrite donne lieu à des remarques majeures sur l'histoire. L'étonnante conservation du peuple juif chez Berkovits suscite des remarques reprises par M. A. Krell, Z. Braiterman, A. L. Berger et d'autres. La survie de ce peuple semble susciter l'opposition systématique de la foi chrétienne. Cette dernière, reliée à un autre monde opprime et percécute la foi juive, fondée sur une vision optimiste et confiante de ce monde-ci¹⁶³. Il est ainsi reproché à Berkovits de dévaloriser trop facilement la foi chrétienne au détriment de la foi juive¹⁶⁴. M. A. Krell constate que la paix ne semble pas

¹⁵⁹ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁶⁰ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 67-68.

¹⁶¹ KATZ, *Post-Holocaust Dialogues...*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁶² Ses collègues orthodoxes jugent ces idées impliquant le recours à une certaine violence, pour le moins discutables, même en cas de survie. WURZBURGER, W. S., « Eliezer Berkovits. With God In Hell », *Jewish Social Studies. A Quaterly Journal Devoted to Contemporary and Historical Aspects of Jewish Life*, 43, 1, 1981, p. 89. Le rabbin W. S. Wurzburger fut un représentant important de l'orthodoxie moderne de la seconde moitié du 20^e siècle aux États-Unis. Voir WAGNER, S. M., « Wurzburger, Walter S. », in: *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587521130/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=5e51a0a3> (site consulté le 27/08/18).

¹⁶³ KRELL, « Eliezer Berkovits... », *op. cit.*, p. 31, 33.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 31. M. A. Krell rappelle la vision trop monolithique de Berkovits à l'égard du christianisme, vision qui ne prend pas la mesure des distinctions existant entre les diverses branches chrétiennes. L'identification de l'eschatologie chrétienne à la seule perspective paulinienne en constitue d'ailleurs un exemple, selon M. A. Krell.

vraiment envisageable dans le contexte de deux histoires antagonistes dans la lecture historique de Berkovits. Le terrestre et le céleste ne s'harmoniseront que par la fusion définitive du terrestre dans le céleste¹⁶⁵.

Berkovits est aussi interrogé sur le raisonnement qui soutient l'idée d'une histoire en tension dans laquelle la Shoah apparaîtrait comme le point culminant de l'oppression constante et progressive de « l'histoire de la force » sur celle de la foi¹⁶⁶. E. B. Borowitz, quant à lui, reproche aux penseurs tels que E. Fackenheim, E. Wiesel, R. Rubenstein et surtout Berkovits de mettre en place une sorte de combat entre, d'une part, le Dieu du deutéronome et de l'autre, celui du silence divin d'Auschwitz¹⁶⁷.

Il est encore imputé à l'auteur d'opérer une confusion entre l'histoire du christianisme et le christianisme lui-même, aboutissant à une déformation de ce dernier, comme l'observe M. A. Krell¹⁶⁸. Cette méprise s'inscrit, comme nous l'avons vu, dans une démarche polémique à l'égard du christianisme. L'histoire perçue par Berkovits est celle dans laquelle le peuple juif et son Dieu sont constamment dominés par la majorité chrétienne hostile. Cette interprétation offre à Berkovits l'occasion de prouver l'incessante oppression du christianisme à l'égard du judaïsme sans jamais parvenir à le vaincre entièrement¹⁶⁹.

En outre, il est remarqué que l'opposition érigée par Berkovits entre le christianisme et le judaïsme conduit l'auteur dans une impasse. Ce dernier soutient qu'à l'inverse du christianisme, le judaïsme est libre de tout zèle missionnaire et que les juifs n'ont jamais discriminé ou persécuté les « gentils » au nom de leur religion¹⁷⁰. L'analyse historique de Berkovits sur ce point est qualifiée de nettement partielle et ouvre sur d'inévitables polémiques.

¹⁶⁵ KRELL, « Eliezer Berkovits... », *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁶ Voir *ibid.*, p. 36-37, 43.

¹⁶⁷ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁶⁸ Berkovits, nous l'avons vu, observe une ligne continue qui relie les premiers actes de persécution contre les Juifs au 4^e siècle E.C sous Constantin jusqu'à la Shoah. Dès lors, le christianisme est vu comme agressif et son histoire marquée par la puissance trouvant sa source dans l'épée de Constantin. Le « sommet » d'une telle histoire sera sans surprise la Shoah qui, aux yeux de Berkovits, apparaît comme l'aboutissant prévisible des premiers comportements violents chrétiens. KRELL, « Eliezer Berkovits... », *op. cit.*, p. 36-37.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁰ C'est ce que le penseur du HTS affirmait dans BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 46. M. A. Krell constate sur ce point que Berkovits semble ignorer toute une série d'éléments tels que : le texte du Dt 20, 16 ; le « génocide » dans le livre de Josué ; la conversion forcée des Édomites ; les persécutions à l'égard des juifs devenus chrétiens et, par la suite, des karaïtes (secte dissidente du judaïsme rejetant la loi orale), et d'autres textes de Maïmonide déclarant digne de mort tout païen ne respectant pas les sept lois noachides. KRELL, « Eliezer Berkovits... », *op. cit.*, p. 39. Voir aussi MEYER, D, SIMOENS, Y., &

Enfin, les affirmations de Berkovits sur la survie du peuple juif, même après la Shoah, produisent encore l'effet de situer la tragédie au cœur d'une histoire mythologique dans laquelle fait rage une sorte de combat cosmique entre Dieu et Satan qui ne parviendra pas à anéantir le peuple juif¹⁷¹. Il faut aussi mentionner la critique qui lui est faite de conjuguer sa pensée théologique et politique, associant le « peuple choisi » avec l'État d'Israël.

Z. Braiterman rappelait que Berkovits avait été trop vite perçu, notamment par les penseurs tels que D. Cohn-Sherbok, E. Schweid, S. T. Katz, A. L. Berger, et A. Funkenstein, comme un penseur orthodoxe s'étant essentiellement focalisé sur son refus de la singularité de la Shoah, jointe à sa tentative de replacer celle-ci dans un cadre de rédemption plus vaste incluant l'État d'Israël¹⁷². D. Meyer remémore qu'après son établissement en Israël, Berkovits opère une « refonte de la pensée juive religieuse dans le cadre étatique¹⁷³ ». Il fustigera divers partis religieux israéliens qui ne réfléchissent pas suffisamment d'après lui, aux implications prescrites par la création de l'État d'Israël sur le judaïsme¹⁷⁴. Ce fait lui vaudra des récriminations et contribuera à son isolement des instances rabbiniques officielles d'Israël¹⁷⁵.

Nous constatons que cette dernière orientation des propos de Berkovits ouvrant sur la survivance du peuple juif même après la Shoah, représente aussi une source de tensions ouvrant sur d'immanquables discussions. Parmi celles-ci, la souveraineté divine et la lecture qu'il fait de l'histoire du judaïsme, mais aussi sa perception de la foi chrétienne et son oppression constante à l'égard de la foi juive. De plus, le recours à la violence légitime autant que le mélange qu'il opère entre les discours théologique et politique ne faisant pas l'unanimité dans la communauté juive, il en a personnellement supporté les conséquences fâcheuses jusqu'au crépuscule de son existence.

En conclusion de cette partie cherchant à examiner si les arguments de Berkovits concernant le « Dieu caché » devant la Shoah constituent une source de

BENCHEIKH, S., *Les Versets douloureux : Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue*, Bruxelles, Lessius (L'Autre et les autres, 9), 2008. p. 20-24. Pour les lois noachides constituées de sept principes moraux valables pour toute l'humanité, voir WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique...*, *op. cit.*, p. 600.

¹⁷¹ KRELL, « Eliezer Berkovits... », *op. cit.*, p. 43.

¹⁷² BRAITERMAN, Z., *God after Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, *op. cit.*, p. 115-125.

¹⁷³ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 242.

¹⁷⁴ Berkovits précisait que le messianisme ne devait pas se confondre avec le nationalisme et que la foudroyante victoire militaire de 1967 ne devait pas être vue comme une « preuve de l'intervention divine » tout comme les crématoires ne pouvaient être perçus comme des signes de l'indifférence divine. HAZONY, *Essential...*, *op. cit.*, p. 178.

¹⁷⁵ MEYER, *Croyances rebelles...*, *op. cit.*, p. 243.

discussions au sein du judaïsme, la réponse affirmative semble assez claire. Cette dernière vaut pour toutes les pistes dans lesquelles Berkovits nous invite à le rejoindre pour tenter de répondre au mieux à la dissimulation divine devant le drame.

Les débats se discernant nettement au sein de la communauté juive, nous observerons si ces derniers peuvent s'étendre jusqu'à la communauté chrétienne, ce que nous proposons d'approfondir dans la prochaine section de cette investigation.

2. La critique chrétienne des propos de Berkovits sur le « Dieu caché » en regard de la Shoah

La critique chrétienne de Berkovits n'est pas très étoffée puisque l'auteur est « en voie de (re)découverte » dans les milieux juifs et il faut un certain temps pour que cette découverte puisse s'élargir jusque dans la sphère chrétienne. Cependant, l'auteur n'y est pas totalement inconnu.

Dans cette partie, nous présenterons d'abord quelques remarques générales fournies par trois penseurs issus de la foi chrétienne portant sur le professeur du HTS. Nous poursuivrons par une analyse personnelle recherchant des pistes potentielles de dialogue générées à partir de sa réponse à la Shoah.

2.1 Quelques critiques d'auteurs chrétiens

Une première réaction à l'égard de l'auteur s'échafaude sur une toile de fond particulière qui refuse l'idée, véhiculée par certains milieux chrétiens, d'un lien entre la Shoah et le rejet du Messie Jésus. L'idée, bien connue, est la suivante : le peuple juif de l'ancien Israël, qui a rejeté le Messie Jésus, paierait encore aujourd'hui le prix de sa faute jusqu'à ce qu'il reconnaisse son erreur et son Messie. De tels propos, largement dénoncés, ont permis au théologien John Johnson¹⁷⁶ de réagir. Ce dernier rappelle que si la destruction du Temple de Jérusalem par les armées romaines a été perçue par certains comme la conséquence d'une « faute du peuple juif » à la suite du rejet du Messie Jésus, il demeure impensable d'effectuer une pareille relation avec la Shoah¹⁷⁷.

¹⁷⁶ J. Johnson enseigne auprès du *Western Seminary*. Voir adresse URL : <https://www.westernseminary.edu/academics/faculty/john-johnson> (site consulté, le 31/12/18).

¹⁷⁷ JOHNSON, J., « Are we asking the wrong questions about the Shoah? Eliezer Berkovits as Post-Holocaust Jewish Apologist », *Conservative Judaism*, 57, 1, 2004, p. 65-86, ici p. 82.

J. Johnson poursuit en se penchant également sur l'analyse de Berkovits au sujet d'une connexion existant entre un certain antisémitisme¹⁷⁸ chrétien et le surgissement du nazisme. Si cette analyse est globalement appréciée, J. Johnson s'étonne de la caricature du christianisme effectuée par Berkovits ainsi que du ton sarcastique qu'il emprunte dans ses propos à l'encontre de la foi chrétienne. J. Johnson les décrit comme inappropriés au discours scientifique¹⁷⁹.

Stanley Hauerwas s'est aussi intéressé, de façon moins directe, à Berkovits. Dans un article intitulé « *Jews and Christians among the Nations : The Social Significance of the Holocaust* », il se penche principalement sur la signification sociale que pourrait avoir la Shoah, tant pour les juifs que pour les chrétiens¹⁸⁰. S. Hauerwas relève le côté clairvoyant de Berkovits qui a, selon lui, bien vu le changement intervenu dans les relations entre les communautés juives et chrétiennes¹⁸¹. Il émet néanmoins des réserves sur l'analyse qu'il en fait. Il relève un manque de nuance dans les analyses historiques et théologiques relatives au christianisme qui suscite, chez Berkovits, « une posture défensive¹⁸² ». S. Hauerwas constate également que la description du judaïsme opérée par Berkovits est jugée peu crédible¹⁸³. Enfin, l'analyse effectuée par ce dernier est jugée insuffisante pour pouvoir « vivre dans un monde post-chrétien » chargé de défis, tant pour le judaïsme que pour le christianisme¹⁸⁴.

Plus récemment, les travaux de Berkovits sur la Shoah sont lus et mis en perspective avec la pensée chrétienne dans l'ouvrage de M. R. Lindsay intitulé « *Reading Auschwitz with Barth* ». *The Holocaust as Problem and Promise for Barthian Theology*. L'auteur y consacre un chapitre à la confrontation de K. Barth avec Berkovits, intitulé *Barth and Berkovits. The Dialectics of Revelation and the Hester Panim*¹⁸⁵. L'auteur analyse la notion de la Shoah dans la pensée de K. Barth, qui pourtant s'est assez peu

¹⁷⁸ Sur l'antisémitisme et l'antijudaïsme, voir DAN, J. *et al.*, « Anti-Semitism/Anti-Judaism », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_00826 (site consulté le 16/08/2018).

¹⁷⁹ JOHNSON, J., « Are we asking the wrong questions about the Shoah? Eliezer Berkovits as Post-Holocaust Jewish Apologist », *op. cit.*, p. 85.

¹⁸⁰ HAUERWAS, S., « Jews and Christians among the Nations: The Social Significance of the Holocaust », *Cross Currents*, 31, 1, 1981, p. 15-34.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 19-20.

¹⁸² *Ibid.*, p. 21.

¹⁸³ S. Hauerwas note que le judaïsme, selon Berkovits, est à tout moment, exempt d'orientation missionnaire. *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁵ LINDSAY, M. R., *Reading Auschwitz with Barth. The Holocaust as Problem and Promise for Barthian Theology*, *op. cit.*, p. 115-136.

prononcé sur ce thème dans sa *Kirchliche Dogmatik*¹⁸⁶. M. R. Lindsay constate un rapprochement possible entre les deux penseurs :

Ceci étant dit, il y a cependant un élément de son [Berkovits] paradigme interprétatif rabbinique qui, je crois, offre la possibilité d'un dialogue constructif avec Barth. Cet élément, à son tour, maintient ouvert un espace pour l'incorporation de l'Holocauste dans la théologie barthienne (voire dans la théologie de Barth même)¹⁸⁷.

Dans cette perspective, il observe qu'une notion issue de la tradition rabbinique et présente chez Berkovits permettrait de tisser un lien pertinent entre la pensée de K. Barth et la tragédie. M. R. Lindsay précise que le concept en question est celui du « *hester panim* », « la face cachée » :

Il est évident qu'il y a au moins une similitude formelle entre la compréhension du *Hester Panim* de Berkovits et la conception dialectique de la révélation chez Barth. Les deux perçoivent Dieu dans la manière dont il devient présent dans l'événement historique, comme étant simultanément caché et présent, voilé et dévoilé¹⁸⁸.

Tant K. Barth que Berkovits discernent le Dieu caché et révélé de façon assez proche, et l'idée du « *hester panim* » chez le dernier permettrait un rapprochement entre leurs visions. Il est donc envisageable d'établir un parallèle entre les deux penseurs qui, *a priori*, n'affichent que peu de similitudes. Nous percevons un intérêt récent pour Berkovits jusqu'en théologie chrétienne. Cette impression se voit confirmée par le fait que M. R. Lindsay n'hésite pas à le placer en perspective avec un géant de la pensée théologique chrétienne contemporaine tel que K. Barth.

Ces trois brèves critiques générales issues du monde théologique chrétien montrent une certaine connaissance de Berkovits. Nous observons tout particulièrement, avec la dernière critique, l'ouverture d'un champ de recherche récent et riche en potentialités dialogales futures.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.115. M. R. Lindsay précise que K. Barth en a parlé dans ses œuvres politiques.

¹⁸⁷ « Having said this, however, there is an element of his rabbinic interpretative paradigm that does, I believe, hold the possibility for constructive dialogue with Barth. This element, in turn, holds open a space for the incorporation of the Holocaust into Barthian (if not Barth's own) theology. » *Ibid.*, p. 114.

¹⁸⁸ « That there is at least a formal similarity between Berkovits's understanding of the *Hester Panim* and Barth's dialectical conception of revelation is evident. Both perceive God, in the manner in which he becomes present within historical occurrence, to be both hidden and present, veiled and unveiled, simultaneously. » *Ibid.*, p. 128.

À ce stade, les propos de Berkovits nous conduisent, selon la démarche de notre étude, vers d'autres lectures nourries d'essais chrétiens sur le « Dieu caché » ou encore issues de la théologie chrétienne de l'après-Shoah. Dès lors, y aurait-il, chez les penseurs issus de notre propre tradition théologique et s'étant aussi intéressés à la notion du « Dieu caché », des échos aux arguments de Berkovits ?

Nous aimerions de la sorte compléter les trois précédentes remarques par une réaction chrétienne tendant vers la recherche de pistes de dialogue associées à des réflexions personnelles.

2.2 Réaction chrétienne : recherche de pistes dialogales

L'auteur ayant sévèrement critiqué ses collègues qui avaient entrepris un dialogue avec la communauté chrétienne, nous avons vu à la fin de notre introduction que cela n'empêchait toutefois pas la démarche dialogale de prendre forme dans la perspective où nous nous situons¹⁸⁹.

Au stade actuel de la recherche, nous sommes amené à nous demander s'il y a dans la pensée de Berkovits, et plus spécialement dans les pistes mises à jour dans sa réponse à la Shoah, des éléments qui pourraient instaurer des ponts dialogaux potentiels jusqu'à la foi chrétienne. Il s'agit de repérer les principaux liens qui nous permettront de discerner d'éventuels rapprochements. Quatre passerelles nous semblent perceptibles.

2.2.1 Première passerelle : le « Dieu caché » de Berkovits et celui proclamé par M. Luther

Le premier pont dialogal pourrait pointer en direction de la notion même du « Dieu caché » dans l'œuvre de l'auteur et de son écho jusque dans la théologie chrétienne.

Sur ce point, nous aimerions préalablement exprimer un double étonnement. Le premier touche à une attitude paradoxale observée chez l'auteur. Berkovits, qui

¹⁸⁹ Cette question a été discutée au point 3.3 de l'introduction.

prend, comme nous l'avons vu, les plus grandes précautions pour nuancer ses propos lorsqu'il traite de la dissimulation divine en regard de la Shoah, emprunte sur le concept du « Dieu caché » en théologie chrétienne des raccourcis d'un simplisme ayant de quoi surprendre. En effet, l'auteur semble ignorer les nombreux discours chrétiens sur la notion¹⁹⁰ ou encore ceux de penseurs chrétiens qui lui étaient contemporains¹⁹¹.

Le second étonnement touche à la manière dont Berkovits cite les auteurs chrétiens, ce qui nous laisse perplexe même si nous comprenons le ton et le cadre polémiques de ses considérations. L'auteur donne l'impression de se servir de leur argumentation pour parvenir à l'objectif qu'il s'était initialement fixé, en l'occurrence, démontrer l'éternité de la foi juive, la banqueroute morale de l'Occident et la fin de la foi chrétienne¹⁹². Dans cette circonstance, la théologie de la « mort de Dieu » devient la preuve que la foi chrétienne n'a jamais été apte à intégrer la notion du « Dieu caché ». En outre, une telle théologie devait signer l'acte de décès de cette foi, selon Berkovits.

Après ces deux observations, nous posons donc la question : le « Dieu caché » chez Berkovits offre-t-il une ouverture dialogale avec celui dépeint par la foi chrétienne ? Pour tenter d'y répondre, nous devons aborder l'importante réflexion théologique chrétienne consacrée à ce concept. Nous proposons plus particulièrement l'approche de M. Luther sur ce point. Ici, comme ailleurs, nous devons nous restreindre aux arguments en rapport à la notion qui nous occupe. Nous rechercherons des rapprochements, noterons des divergences et relèverons les principales limites au dialogue.

Dans l'ensemble qui suit, nous procéderons en trois temps. Nous analyserons, initialement, le concept du « Dieu caché » chez le Réformateur. Nous poursuivrons par une mise en relation des arguments de M. Luther avec ceux de Berkovits, ce qui nous conduira au constat des résultats de cette rencontre associé à une réflexion personnelle.

¹⁹⁰ Pour le « Dieu caché » dans la foi chrétienne, voir KRÖTKE, W., « Hiddenness of God », *op. cit.*, p. 122-124 ; REINHUBER, T., « Deus absconditus/Deus revelatus », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 3, 2007, p. 780.

¹⁹¹ Nous pensons principalement à D. Bonhoeffer que l'auteur semble connaître et même apprécier. Il lui reconnaît une certaine influence auprès des « théologiens radicaux » dont, Berkovits précise qu'il n'en faisait pas partie. En outre, il observe et apprécie tout particulièrement chez lui, le réel souci d'un retour vers la Bible hébraïque. BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁹² *Ibid.*, p. 50-66.

A. Le concept du « Dieu caché » chez M. Luther

En réponse à l'ouvrage d'Érasme de Rotterdam *Le libre arbitre : diatribe*¹⁹³, M. Luther écrit son *Du serf-arbitre*. Dans sa réplique, M. Luther énonce des arguments sur Dieu qui entrent en résonance avec notre enquête, et dit :

Mais quant au reste, pourquoi certains sont touchés par la Loi et d'autres non, pourquoi ceux-là accueillent et ceux-ci méprisent la grâce qui est offerte, c'est une autre question, et elle n'est pas traitée dans ce passage par Ézéchiél, qui parle de la miséricorde de Dieu prêchée et offerte, et non de cette volonté cachée et redoutable de Dieu qui planifie selon son dessein quels hommes et quelles sortes d'hommes il veut capables et participants de la miséricorde prêchée et offerte. Or cette volonté ne doit pas faire l'objet d'une recherche, mais doit être adorée avec une crainte respectueuse, comme étant le secret de loin le plus vénérable de la majesté divine, réservé à elle seule, et à nous interdit, [...] Il suffit de savoir qu'il y a en Dieu une volonté qui est insondable. Ce qu'elle veut, pourquoi, jusqu'à quel point : cela il n'est pas du tout permis de le rechercher, de le souhaiter ou de le toucher, mais seulement de le craindre et de l'adorer¹⁹⁴.

Le Dieu dont parle le Réformateur est un Dieu qui offre sa grâce. Mais comment expliquer l'acquiescement par les uns et le rejet obstiné de la miséricorde divine par d'autres ? Existe-t-il une sorte de prédestination ? M. Luther y répond par l'acceptation d'une volonté cachée et redoutable de Dieu qui programme toute chose librement et nous interdit l'accès à certaines parties de son Être, conservant pour l'homme, un éternel côté mystérieux, et même caché. Devant un tel Dieu, l'être humain est appelé à respecter ses limites. Dieu choisit librement de faire grâce à qui il souhaite et il n'a de compte à rendre à personne. Une telle volonté divine mystérieuse et souveraine, plutôt que d'être convoitée ou scrutée devrait constituer une source de crainte et d'adoration pour l'humanité. Il convient donc de percevoir le cadre polémique dans lequel M. Luther développe la notion du « Dieu caché ».

¹⁹³ Sur les contours et conclusions de cette discussion entre les deux penseurs, voir ARNOLD, M., *Martin Luther, op. cit.*, p. 357- 370.

¹⁹⁴ LUTHER, M., *Œuvres, Tome V.*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 109-110. Pour une version plus récente, nous avons utilisé le texte suivant : LUTHER, M., *Du serf arbitre* (trad. par G. LAGARRIGUE), Paris, Folio (Folio Essais), 2001, p. 225-238, ici p. 230, 232. Ces propos sont issus du point où M. Luther s'intéresse au « Dieu prêché et Dieu caché : sa volonté révélée et sa volonté secrète ». Les passages du prophète Ézéchiél que le Réformateur vient d'évoquer sont : Ez 18, 21 ; 18, 23, 32 ; 33, 11.

Aborder le « Dieu caché » chez M. Luther n'est pas aisé. Nous devons constater avec W. Krötke¹⁹⁵ la complexité des propos du Réformateur sur cette idée. Krötke rappelle :

Le *Deus absconditus* est le Dieu qui agit indistinctement en toutes choses. Il est la cause de la vie et de la mort et dirige même le diable. Nous ne pouvons pas et ne devons pas enquêter sur sa majesté et sa nature. Il est impossible de le prêcher. Il pousse les gens au désespoir. Ils devraient donc considérer exclusivement le *Deus revelatus et predicatus in Christus*. Lui aussi est un Dieu caché, mais sa dissimulation est au profit des humains pécheurs. Car ici, Dieu cache sa majesté et sa gloire sous son contraire, à savoir la crucifixion de Christ, afin d'accorder sa miséricorde à l'humanité pécheresse au moyen de l'Évangile¹⁹⁶.

Comme le souligne W. Krötke, parler du « Dieu caché » chez M. Luther renvoie à des sens différents qui peuvent représenter une source de confusion. M. Luther parle du « Dieu caché » dans divers registres renvoyant tantôt à un Dieu qui agit de manière souveraine dans l'univers, créant le bien autant que le mal, tantôt le « Dieu caché » est celui qui se cache pour prodiguer sa miséricorde.

Il semble possible de clarifier la réflexion de M. Luther en distinguant deux orientations potentielles dans son argumentation.

a) Le « Dieu caché » source de terreurs

La première orientation nous conduit vers la divinité même de Dieu et sa majesté. M. Luther fait parler Dieu et nous le traduisons dans ces termes :

Que je sois caché là où je ne me suis pas révélé à vous, dit Dieu, ou bien vous serez la cause de votre propre destruction, tout comme Adam est tombé d'une manière horrible ; car celui qui examine Ma majesté sera submergé par Ma gloire¹⁹⁷.

¹⁹⁵ KRÖTKE, W., « Hiddenness of God », *op. cit.*, p.123-124.

¹⁹⁶ « The *Deus absconditus* is the indiscriminately active God in all things. He is the cause of life and death and even drives on the devil. We cannot and are not to investigate him in his majesty and nature. It is impossible to preach him. He moves people to despair. They should thus concern themselves exclusively with the *Deus revelatus* and *praedicatus in Christus*. He too is a hidden God, but his hiddenness is of benefit to sinful humans. For here, God conceals his majesty and glory under its opposite, namely the crucifixion of Christ, to bestow his mercy on sinful humanity by means of the gospel. » *Ibid.*, p. 123-124.

¹⁹⁷ Dans cette citation M. Luther fait parler Dieu, et y exprime un réel danger. Le Réformateur parlera de ce danger dans son commentaire du livre de la Genèse et plus particulièrement sur Gn 26,9. Faute de traduction accessible en français, nous avons été contraint de traduire quelques portions de textes de M. Luther dont celle-ci, que nous citons dans sa version anglaise : « "Let Me be hidden where I have

L'exhortation de Dieu est claire. Il s'agit de respecter les limites qu'il impose de sa propre autorité à l'humanité. Il s'avère périlleux de vouloir les outrepasser. La remémoration de l'erreur d'Adam est destinée à nous faire réfléchir. Le danger est réel d'après M. Luther, car scruter la majesté divine c'est provoquer sa propre perte. Le « Dieu caché » dans cette ligne interprétative, ne souhaite pas être connu par l'être humain. Une démarcation très nette est ainsi tracée. M. Luther poursuit :

Quand il s'agit de Dieu, dans le combat que nous livrons à la loi, au péché et à la mort, rien n'est plus dangereux que de laisser nos spéculations errer à l'aventure dans le ciel et considérer Dieu lui-même dans sa puissance, sa sagesse et sa majesté, lesquelles sont hors de toute compréhension, et de nous demander comment il crée et comment il gouverne le monde¹⁹⁸.

Le danger est d'autant plus réel que l'être humain a la possibilité de connaître des vérités sur Dieu. Pour M. Luther, « c'est depuis la création du monde qu'on a toujours pu et qu'on peut le connaître¹⁹⁹ ». Il y a une réelle connaissance sur Dieu qui reste envisageable, quelle que soit la condition humaine. Cependant, depuis la « chute » ce savoir demeure limité.

M. Lienhart qui rappelle que l'homme naturel, selon le Réformateur, ne souhaite voir Dieu que de façon partielle, sous l'angle de sa majesté et comme un être réclamant essentiellement des œuvres²⁰⁰, déclare :

La raison humaine connaît les commandements de Dieu et est capable de distinguer le bien et le mal. Mais cette connaissance naturelle de Dieu comporte des limites. C'est une connaissance générale, abstraite, car elle n'implique pas la certitude que Dieu veut m'apporter son aide, à moi personnellement²⁰¹.

not revealed Myself to you," says God, "or you will be the cause of your own destruction, just as Adam fell in a horrible manner; for he who investigates My majesty will be overwhelmed by My glory." » LUTHER, M., *Luther's Works. Vol. 5. Lectures on Genesis. Chapters 26-30*, PELIKAN, J. & HANSEN, W., (éd.), Missouri, Concordia Publishing House, 1968, p. 44.

¹⁹⁸ WA 40, I, 77, 13-17 ; MLO XV, p. 44 cité dans : LIENHART, M., *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire, op. cit.*, p. 273. (WA constitue une abréviation de : LUTHER, M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Weimarer Ausgabe, 1883-2009).

¹⁹⁹ WA 56, 176, 18s ; MLO XI, p. 239. Texte de M. Luther issu de son commentaire de l'épître aux Romains 1,20 cité par M. Lienhart dans : LIENHART, M., *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire, op. cit.*, p. 270. Pour M. Luther, comme il le signale dans son commentaire sur le livre de la Genèse, avant la désobéissance d'Adam et Ève, ces derniers possédaient une raison éclairée. Il écrit : « En Adam, la raison était éclairée, il avait une vraie connaissance de Dieu et une volonté droitement portée à l'amour de Dieu et du prochain. » LUTHER, M., *Œuvres, Tome XVII.*, Genève, Labor et Fides, 1975, p. 73.

²⁰⁰ LIENHART, M., *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire, op. cit.*, p. 226.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 270.

La raison humaine aux capacités indéniables, notamment celle du discernement du bien et du mal, doit aussi accepter ses propres limites quand elle se tourne vers Dieu. Cette raison détient son propre prisme optique lorsqu'elle regarde vers Lui et n'aboutit qu'à de l'incertitude quant au secours divin. Ces doutes connaissent un approfondissement quand nous approchons la volonté divine et « si la raison peut reconnaître qu'il y a un Dieu, elle n'est pas capable, par elle-même, de discerner et d'admettre qui est ce Dieu »²⁰².

Dans cette première ligne d'interprétation, nous pouvons également inclure la douloureuse expérience humaine du mal. Dans sa riposte à Érasme, M. Luther peut encore dire : « Quant au Dieu caché dans sa majesté, il ne déplore ni ne supprime la mort, mais il produit la vie, la mort, et tout en tous²⁰³. » Un tel Dieu reste simultanément la source de la vie, autant qu'il l'est de la mort. Et O. Bayer de préciser :

Sa dissimulation nous assaille dans l'expérience de catastrophes naturelles aveugles et furieuses, d'injustices irrémédiables, de souffrances innocentes, de famine et de meurtre, dans chaque guerre, [...] « Dieu » demeure dans toutes ces choses, le plus souvent et presque toujours voilé dans le « passif divin » (*passivum divinum*), non pas amoureux de la vie, mais l'accusateur et le dénégateur - facilement confondu avec le diable - en contraste avec sa volonté révélée et l'Évangile²⁰⁴.

Cette orientation laisse entrevoir un Dieu présent dans tous les malheurs qui peuvent s'abattre sur l'être humain. Le visage de Dieu qui s'en dégage dépeint un Dieu indifférent, inerte devant la souffrance dans laquelle il est aussi impliqué. Il apparaît comme l'opposé du Dieu d'amour, caché et révélé en Christ. Ici, la souveraineté divine et ses décrets demeurent insondables pour l'humanité qui n'y a pas accès tout en demeurant dans les délimitations imposées par Dieu²⁰⁵. Le « Dieu caché » paraît tellement différent dans les maux qui peuvent assaillir l'humanité, qu'il peut être confondu avec le diable.

²⁰² WA 19, 206, 32-33 ; MLO XIV, p. 34, cité par M. Lienhart dans LIENHART, M., *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, op. cit., p. 270.

²⁰³ LUTHER, M., *Œuvres, Tome V.*, op. cit., p. 110.

²⁰⁴ « His hiddenness besieges us in the experience of blind and furious natural catastrophes, irredeemable injustices, innocent suffering, starvation and murder, in each and every war, [...] "God" remains in these things, mostly anonymous and almost always veiled in the "divine passive" (*passivum divinum*), no lover of life, but the accuser and denier -easily confused with the devil- in contrast to his revealed will and the gospel. » BAYER, O., « God's Hiddenness », *Lutheran Quarterly*, XXVIII, 2014, p. 266-279, ici p. 273.

²⁰⁵ Voir BARTH, H.-M., *The Theology of Martin Luther. A critical Assessment*, Minneapolis, Fortress Press, 2013, p. 101-134.

En conséquence, cette première dissimulation divine souligne la majesté de Dieu, ses mystères et décrets qui demeurent voilés. Elle se distingue de la volonté révélée de Dieu ainsi que de l'Évangile. Dieu a révélé à l'humanité tout ce qui se rapporte à la question du salut. Cependant, il reste inconnaissable pour tout ce qui ne concerne pas ce dernier aspect. M. Luther peut donc dire à Érasme : « Laissons donc Dieu dans sa majesté et dans son essence : car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu caché, et lui-même ne l'a pas voulu²⁰⁶. »

Comme nous avons pu l'observer, les considérations de M. Luther sur le « Dieu caché » s'enrichissent d'une seconde perspective.

b) Le « Dieu caché » source de salut

Il se distingue une autre orientation dans l'argumentation du Réformateur sur ce point²⁰⁷. Cette dernière pointe dans une direction qui ne doit pas se confondre avec la précédente, en dépit des apparences. Cette autre ligne de sens renvoie au Dieu qui se cache en concordance avec la croix. Nous nous situons dans le registre de la théologie de la croix²⁰⁸, dont M. Lienhard rappelle qu'elle :

[...] est l'affirmation que, en Christ, Dieu est un Dieu « caché », c'est-à-dire incompréhensible à nous, les humains. Nous avons naturellement une idée de Dieu comme d'un être tout-puissant, glorieux, magnifique. Or, en Jésus-Christ, Dieu est humilié, sans belle apparence, souffrant et même il meurt²⁰⁹.

Nous sommes ici en présence du Dieu « caché et révélé en son contraire » à la croix²¹⁰. Dans cette optique, M. Luther parle d'une nécessité. Il ajoute :

²⁰⁶ LUTHER, M., *Œuvres, Tome V., op. cit.*, p. 110.

²⁰⁷ BARTH, H.-M., *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment, op. cit.*, p.122-124, voir aussi REINHUBER, T., « Deus absconditus/Deus revelatus », *op. cit.*, p. 780.

²⁰⁸ Sur la théologie de la croix, voir BÜHLER, P., « Théologie de la croix », in : *Encyclopédie du protestantisme*, GISEL, P., (éd.), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1553-1554.

²⁰⁹ LIENHART, M., *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire, op. cit.*, p. 224. M. Lienhart précise également que si l'expression « théologie de la croix » ne revient explicitement qu'à cinq reprises dans l'œuvre du Réformateur, elle s'avère pourtant bien présente dans toute cette dernière sans forcément être nommée.

²¹⁰ O. Bayer évoque les termes : « Omnipotence Hidden in powerlessness » ou « La toute-puissance cachée dans la faiblesse ». BAYER, O., « God's Hiddenness », *op. cit.*, p. 266-279, ici p. 271.

Il était donc nécessaire pour Dieu de se cacher, de se couvrir et de se dissimuler, nous permettant ainsi de Le toucher et de L'appréhender. Il doit se déguiser en chair et en sang, dans la Parole, [...] Dieu ne doit pas être recherché ou trouvé hors de la Personne née de Marie, la Personne dotée d'une vraie chair et d'un vrai sang, et crucifiée. Dieu doit être appréhendé et trouvé dans la chair et le sang de Christ uniquement par la foi²¹¹.

La dissimulation divine relève d'une certaine nécessité, mais la raison de cette dernière est autre que dans le premier sens du « *Deus absconditus* ». Pour M. Luther, Dieu se cache afin de pouvoir être touché et appréhendé en un « lieu » précis, à savoir en Christ, étant lui-même Dieu caché et révélé.

Dans cette deuxième orientation, la raison humaine ne peut percevoir cette vérité qui lui apparaît comme inacceptable, voire un scandale. Seule la foi placée en un homme prisonnier de l'Empire romain, humilié, cloué en croix et criant de douleur peut y discerner la révélation du don du Fils de Dieu à l'humanité. Cette ligne interprétative confirme notre positionnement au sein de la théologie de la croix²¹². Dans cette optique, P. Bühler précise que : « Le fondement de toute théologie, c'est le Dieu caché dans les souffrances, la faiblesse, la folie de la croix du Christ²¹³. » Et M. Lienhard explique :

Dans cette perspective, la croix du Christ est en quelque sorte le sommet ou le prototype de l'action de Dieu qui se cache sous son contraire, qui fait mourir pour faire vivre, qui abaisse pour élever. La croix montre que Dieu n'affirme sa puissance qu'à travers la faiblesse, sa grâce à travers la colère, ses bienfaits à travers les malheurs et les plaies²¹⁴.

Cette seconde interprétation se distingue nettement de la précédente. Comme le souligne O. Bayer, il s'agit de « la dissimulation cruciforme de Dieu, dont on ne peut

²¹¹ Ici également, nous nous permettons de livrer une traduction personnelle des propos de M. Luther que nous n'avons pu trouver qu'en traduction anglaise. Ce texte est issu des sermons du Réformateur portant sur l'évangile de Jean, et plus précisément sur Jn 6, 51 : « Therefore it was necessary for God to hide, cover, and conceal Himself, thus enabling us to touch and apprehend Him. He must disguise Himself in flesh and blood, in the Word, [...] God is not to be sought or found outside the Person born of Mary, the Person endowed with real flesh and blood, and crucified. God is to be apprehended and found in the flesh and blood of Christ solely by faith. » LUTHER, M., *Luther's Works. Vol. 23. Sermons on the Gospel of St. John. Chapters 6-8.*, PELIKAN, J. & POELLOT, D.E., (éd.), Missouri, Concordia Publishing House, 1959, p. 123.

²¹² Voir KOLB, R., DINGEL, I. & BATKA, L., *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford UK, Oxford University Press, 2014, p. 156-167. Voir aussi BERNHARDT, R., & WILLIS-WATKINS, D., « Theologia crucis », in : *Encyclopedia of Christianity Online*. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/2211-2685_eco_T.32 (site consulté le 16/08/2018) ; SCHWARZ, R. & ZUR MÜHLEN, K.-H., « Luther, Martin », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_13268 (site consulté le 16/08/2018).

²¹³ BÜHLER, P., « Théologie de la croix », *op. cit.*, p. 1553.

²¹⁴ LIENHARD, M., *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, Desclée (Jésus et Jésus-Christ 48), 1991, p. 99.

que se réjouir, [qui] doit être clairement distinguée de l'effroyable dissimulation de Dieu, [...] dont on ne peut que se lamenter²¹⁵ ». Il y a donc, chez M. Luther, une dissimulation divine qui est source de joie et de salut et une autre qui est tout l'inverse. Dans cette dernière, Dieu y apparaît comme un Dieu terrifiant.

Ces deux orientations trouvent une illustration dans les déclarations suivantes de S. D. Paulson, associant les réflexions de M. Luther à une sorte de « jeu » : « Dieu se cache pour ne pas être trouvé là où les humains veulent trouver Dieu. Mais Dieu se cache aussi, pour être trouvé là où Dieu veut être trouvé. Tel est le jeu qui doit être joué avec telles [personnes] qui cherchent après Dieu [...]»²¹⁶. »

Ainsi, Dieu choisit de ne pas se laisser trouver si ce n'est en Christ. Ce n'est pas l'homme qui dicte à Dieu, où ce dernier devrait se révéler, mais l'inverse. Dieu, dans sa souveraineté et dans son désir de se révéler, prescrit à l'humanité le lieu de sa révélation.

À ce stade de notre argumentation, il est utile de rappeler que ces deux lignes interprétatives distinguées chez le Réformateur, bien que distinctes restent reliées entre elles. O. Bayer relève :

Certes, les deux types de dissimulations ont quelque chose à voir l'une avec l'autre : sur la croix, Jésus-Christ se joint à la plainte contre l'effroyable dissimulation de Dieu : pourquoi m'as-tu abandonné ? Pourquoi te caches-tu de moi ? L'événement -multidimensionnel- de la croix possède, entre autres, aussi la dimension de l'effroyable dissimulation de Dieu, dont Jésus a fait l'expérience. Il expérimente cette effroyable dissimulation dans le rejet de son message, dans l'injustice de ses juges, dans le calcul politico-religieux de Caïphe, et ainsi de suite. Dans sa dissimulation salutaire, Jésus prend l'effroyable dissimulation sur lui et en lui-même²¹⁷.

²¹⁵ « [...] the cruciform hiddenness of God, which one can only rejoice over, is to be clearly distinguished from the dreadful hiddenness of God, [...] which one can only lament. » BAYER, O., « God's Hiddenness », *op. cit.*, p. 273.

²¹⁶ « God hides in order not to be found where humans want to find God. But God also hides in order to be found where God wills to be found. Such is the game that must be played with such seekers after God [...] » PAULSON, S. D., « Luther on Hidden God », *Word & World*, XIX, 4, 1999, p. 363-371, ici p. 366.

²¹⁷ « Admittedly, both types of hiddenness do have something to do with one another: On the cross Jesus Christ joins in the lament against God's dreadful hiddenness: Why have you forsaken me? Why do you hide yourself from me? The -multidimensional- event of the cross has, among others, also the dimension of the dreadful hiddenness of God, which Jesus experiences. He experiences this dreadful hiddenness in the rejection of his message, in the unrighteousness of his judges, in the religious-political calculation of Caiaphas, and so on. In his salutary hiddenness Jesus takes the dreadful hiddenness upon himself and into himself. » BAYER, O., « God's Hiddenness », *op. cit.*, p. 278.

Les deux formes d'opacifications divines, terrifiantes et bienfaitantes, sont pleinement assumées par le Christ. L'épouvantable dissimulation de Dieu subit une sorte de concentration sur la personne de Christ en croix, mais aussi « en lui ».

En outre, notons que cette seconde orientation fortement christocentrique s'enrichit, dans la réflexion du Réformateur, d'une dimension pneumatologique. Cette dernière perspective se distingue dans les propos de M. Luther sur le Saint-Esprit. Il déclare :

Car ni toi ni moi ne pourrions rien savoir du Christ ni croire en lui et le recevoir comme Seigneur, si, par la prédication de l'Évangile, le Saint-Esprit ne nous offrait ces choses et ne nous les plaçait dans le cœur comme un don. L'œuvre a eu lieu et a été pleinement opérée ; [...] Cependant, si cette œuvre restait cachée, ignorée de tous, elle aurait été accomplie vainement, et en pure perte. Or, pour que ce trésor ne reste pas enfoui, mais qu'il soit placé [pour porter des intérêts] et qu'on en profite, Dieu a envoyé et fait annoncer sa Parole, dans laquelle il a donné le Saint-Esprit, afin de porter ce trésor, cette rédemption, dans nos foyers et de nous le conférer en propre²¹⁸.

En conséquence, c'est le Saint-Esprit qui permet, par son action, que le projet de Dieu, caché et révélé, ne reste pas un trésor inaccessible et enseveli. L'Esprit rend le Dieu caché et révélé en Christ connaissable et nous donne de croire en lui et, par lui, accéder au salut. La seconde orientation du « Dieu caché » chez le Réformateur pointe aussi dans cette direction. S. D. Paulson peut écrire :

L'Esprit fait cette œuvre, comme pour toute l'œuvre de Dieu, de manière cachée. [...] L'Esprit Saint est la personne en qui Dieu vient finalement et complètement afin d'accomplir le but de toute la dissimulation, apporter la foi en Christ dans un monde réconcilié avec Dieu. [...] Par conséquent, lorsque nous courons vers Christ parce que l'Esprit nous le montre, nous pouvons enfin dire avec toute la louange qui s'impose, « Vraiment, tu es un Dieu qui se cache », et ainsi nous pouvons nous réjouir dans la vie que le Père a offerte aux pécheurs²¹⁹.

²¹⁸ WA 30,1, 188, 6-17 ; MLO VII, p. 95 cité dans LIENHART, M., *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, op. cit., p. 307. La partie du texte mise entre crochets figure telle quelle dans la citation de M. Lienhart.

²¹⁹ «The Spirit does this work as with all God's work, hiddenly. [...] The Holy Spirit is the person in whom God comes finally and completely so as to accomplish the goal of all the hiding, to bring faith in Christ in a world reconciled to God. [...] Therefore, when we run to Christ because the Spirit shows him to us, we can finally say with all due praise, "Truly you are a God who hides himself," and thereby rejoice in the life that the Father has given to sinners. » PAULSON, S. D., « Luther on Hidden God », op. cit., p. 370-371.

Le contexte dans lequel Dieu se cache à l'homme, fait donc intervenir le Saint-Esprit qui accomplit tout ce que la dissimulation divine a poursuivi comme objectif, à savoir offrir la foi en Christ au sein d'un monde réconcilié avec Dieu. Dès lors, c'est par l'intervention de l'Esprit que le croyant conduit vers Christ peut réellement répéter les paroles du prophète Isaïe, maintes fois évoquées. Ces paroles de louange peuvent être prononcées du fond du cœur par le croyant en qui l'Esprit a accompli son œuvre.

Ainsi, nous retrouvons les mêmes termes du deutéro-Isaïe interprétés dans deux contextes très éloignés et qui, étonnamment, placent les communautés juives et chrétiennes côte à côte, autour de la louange du prophète faite à Dieu. À la suite des considérations de M. Luther, il nous semble être simultanément loin et proche de Berkovits pour qui ce même texte d'Isaïe 45,15 invite la génération qui a survécu à la Shoah au défi posé par cette dernière.

B. Le « Dieu caché » de M. Luther et celui de Berkovits.

Après avoir distingué les diverses lectures possibles du « Dieu caché » chez le Réformateur, quels rapprochements pourraient être effectués jusqu'à Berkovits ? Notons que la recherche de ces derniers nous place dans une situation délicate. Nous voulons éviter la simple superposition des propos des deux auteurs issus de deux époques et univers totalement différents. Il ne s'agit pas non plus de mettre en parallèle la croix de Christ et la Shoah, mais de discerner quelques passerelles potentielles à partir des argumentations de M. Luther et de Berkovits.

Les rapprochements pourraient porter, nous semble-t-il, sur les deux orientations mises à jour dans les considérations du Réformateur. Nous reprendrons un à un, les principaux éléments cités dans chacune des deux lignes interprétatives observées et les prolongerons jusqu'à ceux du penseur du HTS.

Dans la première direction du Dieu caché constituant une source de terreurs, nous avons relevé quatre points majeurs. En premier, M. Luther insistait sur la majesté divine d'un Dieu souverain. L'être humain était invité à garder ses limites en regard de Dieu dont la volonté insondable ne devait pas être scrutée, mais plutôt adorée. Berkovits, évoque également la majesté divine d'un Dieu dont la royauté est appelée

à s'établir sur toute la terre et dont les décrets peuvent sembler insondables. En contexte de la Shoah, il apparaît comme le Dieu ayant laissé survenir la tragédie et celui qui permet le retour des survivants du drame jusqu'à Sion. Même si la majesté divine est présente dans l'argumentaire des deux penseurs, cette dernière n'aboutit pas aux mêmes conséquences. Chez le Réformateur, la grandeur de Dieu aboutit au silence et à l'adoration, eux aussi bien présents chez Berkovits, qui différemment de M. Luther, évoque le « raisonnement » avec Dieu comme une réalité toujours envisageable, même en regard de sa majesté divine. La démarche de foi chez Berkovits ouvre sur la possibilité d'un tel « raisonnement » avec Dieu, comme si la foi n'était pas prête à tout accepter. Cette dernière intègre une certaine protestation devant Dieu, qui n'évacue pas la majesté divine. Il se distingue ici une séparation entre les deux penseurs.

Deuxièmement, M. Luther rappelait une réelle capacité pour l'humanité de connaître Dieu, même s'il demeure voilé. Concernant la possibilité de connaître Dieu, M. Luther évoquait la présence d'une sorte de « prisme optique » chez l'homme, hérité depuis la « chute », qui se voit partiellement ôté par la révélation en Christ. Pour Berkovits, qui ne reconnaît aucune « chute », l'homme peut également connaître Dieu par la rencontre qu'elle soit directe ou indirecte. Il n'y a pas chez l'être humain de « prisme optique » lié à une chute originelle. Chez les deux penseurs nous constatons que la connaissance de Dieu dévoile de réelles capacités humaines jointes à un acte révélationnel divin. La révélation s'avère centrale et possible. Bien que l'humanité possède une capacité de connaître Dieu, cette épistémè dépend de Dieu lui-même. En effet, nous ne pourrions rien connaître de Dieu, à moins qu'Il ne se fasse Lui-même connaître à nous. Ce dévoilement a lieu en Christ chez le Réformateur, il se concrétise lors de la rencontre chez Berkovits.

Troisièmement, M. Luther évoquait encore, le potentiel de la raison dans son argumentaire. Pour le Réformateur, la raison, aux multiples compétences, connaît des limites que Dieu lui prescrit dans le domaine de sa volonté et du salut. Cette raison se trouve dépassée devant la croix. Elle ne peut imaginer que Dieu puisse se révéler dans un tel « contraire » manifesté par la croix, si ce n'est par la foi. La croix reste une folie pour la raison même si ses capacités restent réelles.

Berkovits, de son côté, a plusieurs fois insisté sur le rôle et les limites de la raison. Il laisse également entrevoir de réelles aptitudes à la raison qui doit entretenir une relation pondérée avec la foi. Cette dernière ne peut aller au-delà de ses propres

capacités et est, elle aussi, exhortée à faire intervenir la foi devant des situations impénétrables, notamment devant la Shoah. La seule approche rationnelle de la tragédie peut conduire vers l'incompréhensibilité totale. En revanche, la raison associée à la foi peut déceler, même devant l'ampleur de la catastrophe, la présence du « Dieu caché » jusque dans ce drame qu'il a laissé advenir.

Ce propos trouve un prolongement dans ce qui suit. Le Dieu dont parle Berkovits, ayant fait alliance avec son peuple, ne l'a pas sauvé comme il était « raisonnable » de le penser. Ce fait a été insoutenable pour beaucoup de victimes qui se sont légitimement révoltées. Cependant, d'un tel scandale pour la raison (et pour la foi), il surgit de façon inattendue et, presque simultanée, exactement son contraire. Les survivants de la Shoah ont observé l'extermination du peuple juif et son opposé, à savoir la survivance de ce peuple revenu sur la terre des prophètes et sous une forme nouvelle.

Ce retour avait été proclamé par la foi juive depuis l'Antiquité la plus lointaine, malgré la destruction du Temple de Jérusalem par les armées romaines et la dispersion de la communauté juive pendant près de deux millénaires²²⁰. Un tel retour ne pouvait plus être une réalité perceptible pour la raison humaine, particulièrement sous le régime nazi et la mise en place de la « solution finale ». Pourtant, contre toute attente, la « solution finale » a été substituée par son contraire, la création du nouvel État d'Israël. Cette dernière résurgence confirme, à sa façon, l'éternité de la foi juive pour Berkovits. Si la seule raison ne peut soutenir le scandale de la Shoah, elle ne peut pas non plus expliquer clairement la coïncidence historique de la tragédie avec le surgissement du nouvel État d'Israël. La foi, en relai avec la raison, pourrait discerner dans la quasi-simultanéité de ces événements les traces du « Dieu caché » jusque dans l'histoire récente.

Quatrièmement, M. Luther évoquait dans son argumentaire sur le « Dieu caché » l'expérience humaine douloureuse du mal vécu au travers de toute une série de maux tels que les guerres, les meurtres et les famines. Les propos du Réformateur pourraient trouver un écho chez ceux de Berkovits avec ce que ce dernier énonce au sujet de l'« *hester panim* », « face cachée » de Dieu suscitant toujours de profondes souffrances. En outre, M. Luther parlait d'un Dieu qui permet le mal et pouvait même

²²⁰ Sur l'importance du « retour vers Sion » pour la foi juive, voir WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique*, op. cit., p. 955-958.

être confondu avec le diable. Berkovits parle d'un Dieu qui empêche la destruction absolue du monde sans pour autant empêcher le mal de la Shoah. Un tel « Dieu caché » peut mener, chez le Réformateur, au désespoir de plusieurs, chez le professeur du HTS il peut conduire les victimes de maux jusqu'à la révolte et la perte de la foi.

À ce stade, nous constatons que les écrits du Réformateur trouvent ici une résonance avec la dimension antithéodicéenne de l'argumentation de Berkovits où ce dernier choisit de ne pas justifier Dieu devant le mal qu'il permet. M. Luther, dans cette ligne interprétative, laissait entrevoir un Dieu impassible, indifférent au mal qui s'abat sur l'être humain, incluant le juste. Un Dieu qui paraît tellement caché qu'il devient méconnaissable.

Berkovits, de son côté parlait de l'indifférence apparente de Dieu qui, sans être absent, se montre silencieux devant la douleur du juste. Les notions de sa tradition telles que l'« *hester panim* », associée à l'« *erek apayim* », « lent à la colère » devaient aider son lecteur à mieux percevoir ce côté mystérieux de Dieu qui ne réagit pas devant les cris du malheureux. De plus, Berkovits parle de Dieu ayant permis la Shoah et qui « sourit » lors de la création du nouvel État d'Israël²²¹. Tant pour Berkovits que pour M. Luther, Dieu reste un Dieu qui conserve une réelle part de mystère par les maux qu'il permet.

L'argumentation générale de Berkovits exploitant simultanément des perspectives théodicéenne et antithéodicéenne, Dieu étant justifié et simultanément responsable du mal, se rapproche ici des déclarations de M. Luther où Dieu provoque le mal et le combat tout à la fois.

En ce qui concerne la seconde ligne interprétative mise à jour dans les arguments de M. Luther, dans laquelle le « Dieu caché » est synonyme de source de salut, nous avons noté sept éléments distincts que nous reprenons individuellement et qui pourraient être prolongés jusqu'à Berkovits.

Initialement, nous pouvons constater une démarche divine de type paradoxal à l'œuvre dans la pensée du Réformateur qui parlait d'un Dieu caché et révélé en son contraire, à la croix. Dieu venant vers l'humanité en se dissimulant et se révélant sous son contraire, à savoir à travers un homme simple qui finit par être victime de l'injustice

²²¹ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 156.

romaine. Une jonction jusqu'à Berkovits pourrait se tisser autour de la démarche anti-nomique entreprise par Dieu à l'égard de l'être humain. Chez Berkovits, nous discernons une approche similaire dans ses déclarations relatives au Dieu tout-puissant qui se restreint, s'amointrit pour laisser l'être humain entièrement libre et responsable. Le résultat d'une telle contraction divine aboutit à une dissimulation qui peut mener à l'idée que Dieu soit absent, voire inexistant aux yeux de l'humanité. Le « Dieu caché » apparaît comme l'opposé de l'être glorieux et tout-puissant, au point d'être banni des affaires humaines.

Ensuite, le Réformateur soutenait la thèse d'une dimension nécessaire de la dissimulation divine, ce qui pourrait également être rapproché des arguments de Berkovits. Dieu se cache en son contraire pour sauver l'être humain chez le Réformateur. Cette nécessité renvoie à l'expérience du chrétien qui peut voir et appréhender Dieu en Christ, lui-même étant Dieu caché et révélé. Chez Berkovits, il est indispensable que Dieu se voile aux regards de l'homme pour le sauver d'une mort inéluctable, mais aussi pour protéger sa liberté. En outre, il demeure nécessaire que Dieu se voile afin de pouvoir se révéler à l'homme. Nous sommes dans l'expérience de la rencontre vécue par les prophètes, restant potentiellement actuelle. Nonobstant les implications et contextes différents, la nécessité d'une dissimulation divine salutaire apparaît nettement chez les deux penseurs.

Dans ce registre du « Dieu caché », M. Luther soutenait un autre point, celui de « l'inacceptabilité » d'un tel Dieu pour la perception humaine, voire son côté scandaleux. Pour le Réformateur, il n'est pas imaginable de percevoir quelque chose de ce « Dieu caché » si ce n'est en son fils crucifié, impuissant devant ses bourreaux. Dieu se rend vulnérable sous les mains humaines qui le maltraitent, ce qui constitue la source d'un véritable choc pour la raison.

L'idée d'un éventuel scandale se laisse discerner dans les considérations de Berkovits qui parle de Dieu se dissimulant dans l'histoire, confiné à l'exil cosmique tout en gardant sa présence dans ce monde par un peuple sans force. Ce dernier, totalement vulnérable se retrouve devant des ennemis « tout-puissants » et sans pitié. La perception humaine ne voit qu'un peuple sans force et souvent malmené. Cependant, ce dernier, aussi vulnérable soit-il, est celui qui témoigne de la présence réelle invisible et invincible de Dieu ainsi que de sa manière d'agir dans ce monde. Le peuple fragile révèle la présence non manifeste d'un « Dieu caché » et tout-puissant, qui choisit de

se dévoiler aussi par sa vulnérabilité. Un Dieu si puissant associé à un peuple si faible qui le révèle aux yeux du monde. En contexte de la Shoah, un tel contraste déstabilise et suscite une forme de scandale. La toute-puissance de Dieu se révélant au travers de tant de fragilité contraste avec la conception naturelle d'une divinité souveraine au pouvoir infini. Un tel scandale pour la raison, autant que pour la foi peut pousser certaines personnes jusqu'à l'abandon de la foi et la révolte contre Dieu. Ici également, le scandale surgit chez les deux penseurs avec des implications différentes, mais laissant entrevoir une vulnérabilité divine évidente.

De plus, le « Dieu caché » dont parle M. Luther se révèle tantôt comme une source de frayeurs, tantôt comme une source de joies. Ce point peut également se prolonger jusqu'aux propos de Berkovits. En effet, il a été vu que la dissimulation divine chez ce dernier est impliquée dans les tragédies ayant atteint le peuple juif, dont la Shoah fait partie. Cependant, le même « Dieu caché » est celui qui permet à l'être humain d'expérimenter toute sa bonté et miséricorde dans l'expérience de la rencontre. Il reste aussi celui qui a permis aux rescapés de la Shoah de revenir sur la terre des prophètes. Par conséquent, la dissimulation divine se retrouve simultanément à la source d'affres autant que de joies sublimes, chez les deux auteurs.

Une autre observation du Réformateur évoquait le fait que Dieu se cache pour se laisser trouver là où il le désire. Bien que dissimulé, c'est lui qui impose à l'humanité le lieu de sa révélation qui s'effectue en Christ. Nous retrouvons une idée similaire chez Berkovits qui atteste que Dieu se révèle dans l'histoire et plus précisément dans celle d'un peuple avec qui il a scellé une alliance. Chez les deux penseurs, nous constatons que l'être humain n'édicte pas à Dieu l'endroit où ce dernier devrait se révéler. C'est le Dieu souverain qui choisit lui-même ce lieu et qui le prescrit à sa créature. Ce lieu, surprenant dans les deux cas, diffère chez chacun d'eux.

Ensuite, nous avons relevé la connexion des deux formes de dissimulation divines dans les propos de M. Luther. Ces dernières étant de bout en bout assumées par le Christ en croix. Nous pensons qu'une telle relation existe aussi dans les considérations de Berkovits et qu'elle est en partie évoquée dans le point relatif au Dieu simultanément source de frayeurs et de joies. C'est précisément parce qu'il existe une telle connexion – le « Dieu caché » demeurant tout autant une source d'effroi et de salut – que le professeur du HTS posait une question capitale à ses contemporains

ayant connu simultanément la Shoah et la création de l'État d'Israël, tout en les invitant à ne pas désespérer même au lendemain d'Auschwitz²²².

Enfin, concernant la portée pneumatologique présente dans la seconde ligne interprétative du « Dieu caché » chez le Réformateur, elle ne nous semble pas exploitable au stade actuel de notre recherche sur Berkovits. Toutefois, nous n'excluons pas sa possibilité future²²³.

C. Résultats de la mise en relation et réflexion « de retour »

Quels aboutissants pouvons-nous tirer de ces scrutations ? Malgré les différences relevées, nous constatons que pour chaque sens dégagé dans les propos de M. Luther sur la dissimulation divine, une voie pourrait s'ouvrir jusqu'à Berkovits pour être approfondie. La recherche de liens entre les propos des deux penseurs autour de la notion abordée nous semble envisageable. En conséquence, le dialogue nous paraît possible tout en rencontrant de vraies limites. Nous n'en mentionnerons que trois²²⁴.

La première est anthropologique et renvoie au concept de « chute » évoqué par M. Luther, qui n'a pas sa place dans l'argumentaire de Berkovits où l'homme peut faire énormément de choses pour son propre salut et celui des autres. L'être humain est invité à participer au projet divin de rédemption universelle. Il est parfaitement capable d'appliquer les commandements divins aux implications individuelles et universelles.

La deuxième est trinitaire et se distingue dans les affirmations du Réformateur permettant de relier le concept du « Dieu caché » avec la révélation de Dieu accomplie en son Fils. Ce dévoilement associe l'œuvre du Saint-Esprit par lequel Dieu opère le but ultime de sa dissimulation en Christ. Une perception semblable de la divinité reste étrangère à la pensée du professeur du HTS.

²²² La question est celle qui a été plusieurs fois présentée dans cette étude, voir *supra*, p. 65, 126, 218, 238.

²²³ Nous espérons que cette recherche puisse servir de tremplin pour l'exploitation future d'autres pistes dialogales dont celle-ci.

²²⁴ Nous reconnaissons qu'il en existe d'autres. Outre les limites liées aux époques, aux postulats et contextes d'écriture, il faut mentionner que la notion du « Dieu caché » chez Berkovits renvoie à un attribut de Dieu qui est un Dieu caché. Par ailleurs, jamais Berkovits ne donne une dimension sotériologique à la Shoah, comme le fera M. Luther pour la croix.

La troisième est la plus clairement perceptible et se situe autour de la concentration christologique effectuée par l'approche chrétienne de M. Luther. Dans la communauté chrétienne, à la suite du Réformateur, le « Dieu caché » se révèle tout particulièrement en Christ à la croix. Dieu s'y révèle dans son humanité la plus contradictoire à notre perception humaine. Ici également, ces considérations christologiques demeurent exogènes à la pensée de Berkovits.

Il faut toutefois noter qu'en dépit de ces limites précises, les deux communautés peuvent citer, côte à côte, le texte d'Isaïe 45,15 avec une foi entière, témoignant ainsi qu'en dépit de la distance qui les sépare, la notion du « Dieu caché » pourrait les rapprocher tout autant dans leurs louanges respectives adressées à un tel Dieu²²⁵.

Nous souhaitons conclure cette section par une dernière réflexion personnelle. Les considérations de Berkovits nous ayant orienté jusqu'à celles de M. Luther, nous constatons que non seulement le « Dieu caché » du penseur du HTS permet l'établissement de passerelles dialogales qui ne demandent qu'à être renforcées, mais nous découvrons que cette notion éclaire également des éléments de notre propre foi. L'argumentation de Berkovits faisait intervenir des concepts précis de sa tradition à savoir ceux du « *hester panim* », du « *erek apayim* » et du « *kiddush hashem* ». Ces derniers ne demeurent pas sans effets « de retour » jusqu'à nous.

Le « *hester panim* » de Dieu allant jusqu'au « *kiddush hashem* » tel que Berkovits l'énonce, offre, selon nous, une luminosité enrichissante sur notre lecture personnelle de la croix. En effet, à la suite de ce qui a été perçu, la notion du « *hester panim* » laisserait entrevoir, avec plus de profondeur, la douleur vécue par Christ en croix au moment où Dieu lui cache son visage, causant un sentiment d'abandon extrême. Christ en croix reste seul, absolument seul.

Le concept du « *erek apayim* » éclaire aussi notre perception de la patience et de la bonté de Dieu. Il choisit de laisser son Fils entre des mains humaines qui le maltraitent et à l'encontre desquelles Il décide de ne pas réagir. Dieu n'intervenant pas contre la mise à mort de son Fils, pour l'amour des bourreaux de notre humanité. Dieu attendant patiemment le « retour des méchants » jusqu'à lui.

²²⁵ Nous renvoyons ici aux propos de S. D. Paulson cités plus haut : « [...] Therefore, when we run to Christ because the Spirit shows him to us, we can finally say with all due praise, "Truly you are a God who hides himself," and thereby rejoice in the life that the Father has given to sinners. » PAULSON, S. D., « Luther on Hidden God », *op. cit.*, p. 371.

Enfin, la notion du « *kiddush hashem* » telle que Berkovits la présente nous donne d'entrer dans l'impénétrabilité de l'abandon absolu du juste souffrant et de sa totale confiance en Dieu. Son abandon est tel qu'il l'exprime sous la forme d'une question terrible : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?²²⁶ » Mais sa confiance est tout aussi entière, car cet être éprouvé, au moment le plus tragique de son existence, choisit d'exprimer toute sa détresse dans les termes mêmes du psaume 22 qui, après le questionnement, ouvre sur une réelle espérance. Enfin, c'est par amour et dans un ultime cri d'abandon que Christ choisit d'offrir sa vie à ce « Dieu caché ».

Tout en lisant et respectant les propos de Berkovits, nous remarquons que ces derniers produisent, en nous, un approfondissement de notre compréhension personnelle de la Passion de Christ, de la croix et des souffrances vécues au moment le plus tragique de son existence. Ce constat confirme, à sa manière, la pertinence de la démarche dialogale dans laquelle s'inscrit cette investigation elle-même²²⁷.

À ce stade, existerait-il d'autres éléments de la pensée du professeur du HTS sur le « Dieu caché » qui pourraient offrir un lien jusqu'à la théologie chrétienne ? Nous proposons d'investiguer en direction de penseurs chrétiens qui lui étaient plus contemporains.

2.2.2 Deuxième passerelle : le « Dieu caché » dans un monde « sans Dieu »

Il convient toujours de nous demander ce que la dissimulation de Dieu chez Berkovits pourrait ouvrir comme dialogue avec la foi chrétienne²²⁸. Il nous semble pouvoir discerner un autre lien à partir des propos de l'auteur concernant la situation de Dieu en relation avec ce monde.

²²⁶ Ps 22, 2 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? J'ai beau rugir, mon salut reste loin. » *Bible, TOB*.

²²⁷ CLOONEY, F. X., « Comparative Theology », in : *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, WEBSTER, J., TANNER, K. & TORRANCE, I., (éd.), New York, Oxford University Press, 2007, p. 653-669. Concernant la pratique de la théologie comparée, F. X. Clooney rappelle que la foi se voit non altérée, ni réorientée, mais normalement conduite vers un approfondissement. Ici p. 667.

²²⁸ Pour un aperçu du dialogue, voir SCHALLER, B. *et al.*, « Judaism and Christianity », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_11035 (site consulté le 17/08/2018). Voir aussi KESSLER, E., *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, *op. cit.*, p. vii-xvi.

Dès l'introduction, nous avons vu l'auteur émettre de virulentes récriminations sur l'Occident et la foi chrétienne qu'il tenait pour responsables de la Shoah. La banqueroute morale du premier est totale et la seconde, qui parle de la « mort de Dieu », touche également à sa fin. Cette dernière critique lui a fait énoncer des affirmations sur la foi chrétienne qui s'apparentent à une caricature, ce que ses propres coreligionnaires lui avaient déjà signalé par leurs remarques.

L'analyse historique de Berkovits devait ajouter un élément majeur indiquant que Dieu était relégué à une forme d'exil spirituel ou cosmique dans l'histoire, expulsé des affaires humaines. Dieu finit par se retrouver dans la situation d'un réfugié dans ce monde qu'il a pourtant créé. Ce fait implique des conséquences pratiques sur le « peuple choisi ». Ce dernier a subi, par voie de conséquence, de nombreuses expatriations dont un exil national qui a duré près de deux mille ans. Même loin de sa terre, la foi juive a appris à survivre dans des conditions difficiles, en affrontant de violentes persécutions. En terre étrangère, le judaïsme n'a jamais vraiment été chez lui. C'est sur la terre promise aux patriarches qu'il peut pleinement retrouver sa vitalité et c'est ce que Dieu a permis au lendemain de la Shoah. Désormais, le judaïsme peut prendre part activement au projet divin de réconciliation universelle.

Dans ce contexte, le judaïsme traverse, lui aussi, une crise importante dans laquelle la civilisation occidentale et la foi chrétienne ont une grande part de responsabilité. Alors que ces dernières s'éteignent, le judaïsme peut croire en un avenir que Dieu lui a tracé en lui permettant de revenir sur la terre des prophètes. Toutefois, même là, dans la société du nouvel État d'Israël, Dieu n'y est pas une « évidence²²⁹ », ce qui motive Berkovits à montrer la pertinence, le rôle et l'actualité de la foi juive à ses contemporains.

²²⁹ Nous plaçons ce terme entre guillemets, conscient que le Dieu dont parle l'auteur, ne veut pas être une évidence qui annulerait la liberté humaine. La « non-évidence » suggérée ici renvoie à la « non-évidence » de Dieu observable dans une société sécularisée, comme peut l'être l'État d'Israël.

Ces éléments pourraient, nous semble-t-il, trouver un écho jusque dans la théologie chrétienne qui a, elle aussi, profondément médité sur le rapport de Dieu avec notre monde, mais en empruntant d'autres trajectoires dans sa réflexion et conduisant à d'autres aboutissants.

Ces affirmations nous amènent à examiner les considérations de D. Bonhoeffer qui a mené un important questionnement sur notre monde « sans Dieu » et les implications de cette situation pour la foi. Une rencontre entre les deux penseurs est-elle réellement envisageable ? C'est ce que nous proposons d'explorer dans ce qui suit même s'il se profile d'inévitables limites. Ici encore, nous ne prétendons nullement scruter toute la pensée remarquable et très dense de D. Bonhoeffer, mais simplement y discerner quelques éléments s'insérant dans notre perspective. Avant d'entreprendre cette exploration, nous suggérons quelques remarques préliminaires se référant à ce dernier auteur.

Préalablement, comme nous l'avons déjà exprimé, Berkovits a évoqué D. Bonhoeffer dans ses écrits et semble même l'apprécier pour son souhait d'un retour vers l'héritage hébraïque de la Bible. D. Bonhoeffer marquant un intérêt croissant pour l'Ancien Testament écrit :

Je remarque d'ailleurs de plus en plus à quel point je pense et je sens selon l'Ancien Testament ; c'est ainsi que ces derniers mois je l'ai lu bien davantage que le Nouveau. C'est seulement lorsqu'on connaît l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu qu'on a le droit de prononcer finalement celui de Jésus-Christ ; ce n'est qu'en aimant la vie et la terre assez pour que tout semble fini lorsqu'elles sont perdues qu'on a le droit de croire à la résurrection des morts et à un monde nouveau [...]²³⁰.

Dans son contexte religieux et politique hostile au judaïsme, D. Bonhoeffer encourage une lecture du Nouveau Testament qui soit éclairée par celle de l'Ancien Testament, ce qui s'avère innovant et courageux²³¹.

²³⁰ BONHOEFFER, D., *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité* (trad. par B. LAURET ET H. MOTTU), Genève, Labor et Fides, 2006, p. 190. Voir aussi DUMAS, A., *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968, p.154. La lecture du Nouveau Testament devrait être éclairée par celle de l'Ancien Testament, ce qui éviterait, « des appréciations déréalisantes », comme le souligne G. Waterlot. Voir WATERLOT, G., « Dietrich Bonhoeffer, un penseur pour la laïcité ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p.149-169, ici p.168.

²³¹ CORBIC, A., « La place de l'écriture dans la perspective d'un christianisme non religieux chez Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 127-147, ici p. 127-128.

Ensuite, il est utile de rappeler que D. Bonhoeffer lui-même, ayant réfléchi sur le thème d'un monde « sans Dieu²³² », en a vécu les répercussions jusque dans son existence personnelle. Tout comme Berkovits, D. Bonhoeffer a été une victime directe du nazisme auquel il n'a pas survécu. Ses écrits s'insèrent au sein d'une existence, dont F. Rognon rappelle qu'elle « semble placée sous le sceau du tragique²³³ ». Exécuté un mois avant la capitulation de l'Allemagne et douze jours avant l'arrivée des Alliés au lieu où il se trouvait, F. Rognon parle même « d'une série de cruelles ironies de l'histoire²³⁴ ». Ces dernières mettent en lumière le destin tragique que le théologien assumera jusqu'à sa mort²³⁵.

De plus, il faut relever une difficulté liée à la compréhension générale de l'œuvre de D. Bonhoeffer qui s'avère toujours d'une grande actualité²³⁶. A. Dumas remarquait que D. Bonhoeffer pouvait être la source de diverses interprétations potentielles, au point de pouvoir presque choisir le D. Bonhoeffer qui nous conviendrait²³⁷. Il s'agit donc de se montrer prudent à l'abord de cette pensée afin d'éviter un tel écueil.

Enfin, il faut noter un certain réalisme dans la pensée de D. Bonhoeffer. Cette dernière manifeste une manière précise de parler de Dieu qui se démarque des accusations de Berkovits faites à l'encontre de la foi chrétienne. D. Bonhoeffer explique : « J'aimerais parler de Dieu non aux limites, mais au centre, non dans les faiblesses, mais dans la force, et donc non à propos de la mort et de la faute, mais dans la vie et la bonté de l'être humain²³⁸. »

²³² BONHOEFFER, D., *Résistance et soumission*, op. cit., p. 434 (désormais cité BONHOEFFER, *Résistance...*).

²³³ ROGNON, F., *Dietrich Bonhoeffer. Un modèle de foi chrétienne incarnée et de cohérence entre les convictions et la vie*, Lyon, Éditions Olivétan (Figures protestantes), 2011, p. 11.

²³⁴ *Ibid.*, p. 12.

²³⁵ Sur l'évolution du personnage au sujet de points sensibles comme le pacifisme et le recours à la violence, nous renvoyons aux deux articles éclairants suivants : ROGNON, F., « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Première partie : l'établissement des faits historiques », *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 80, 1, 2005, p. 1-23. Ainsi que : « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Seconde partie : l'interprétation des incidences théologiques », *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 80, 2, 2005, p. 159-176.

²³⁶ MÜLLER, D., « Une pensée à temps et à contre-temps : Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 11-15. Voir aussi ROGNON, F., *Dietrich Bonhoeffer. Un modèle de foi chrétienne incarnée et de cohérence entre les convictions et la vie*, op. cit., p. 131-135 ; 141-144.

²³⁷ DUMAS, A., « Dietrich Bonhoeffer », in : *Bilan de la théologie du XX^e siècle. La théologie chrétienne (suite) : Les disciplines théologiques particulières. Portraits de théologiens. L'Avenir de la théologie*, VANDER GUCHT, R. & VORGRIMLER, H., (éd.), Tome 2, Tournai/Paris, Casterman, 1970, p. 719-737, ici p. 735. D. Müller explique ce constat par le fait que l'œuvre de D. Bonhoeffer se situe au cœur de diverses disciplines universitaires. Voir MÜLLER, D., « Une pensée à temps et à contre-temps : Dietrich Bonhoeffer », op. cit., p.12.

²³⁸ BONHOEFFER, *Résistance...*, op. cit., p. 331.

Comme le précise A. Dumas, pour D. Bonhoeffer, Dieu n'est pas éloigné du monde ou placé en dehors de celui-ci, au contraire : « Dieu et la réalité ne forment plus qu'une unité en Jésus-Christ, qui est lui-même médiateur en étant *milieu* du monde, norme en étant *structure*, sauveur en étant *responsable*. La médiation de la Parole ne renie pas l'unité que Dieu crée²³⁹. » Dieu est impliqué par ce monde et dans celui-ci. Il n'est pas dans un ailleurs, mais en son centre. Ce lien entre Dieu et la réalité se concrétise en une personne déterminée, Jésus-Christ. Dès lors, le cadre de la pensée « concrète » de D. Bonhoeffer prend les contours d'un réalisme christologique. A. Dumas poursuit :

Bonhoeffer est un réaliste [...]. Et le réalisme est chez lui clairement christologique [...] Jésus-Christ est donc la personne qui manifeste la structure ontologique du monde. En lui disparaissent ces couples de valeurs antithétiques, qui par leur seule existence témoignent que nous ne sommes plus dans le monde de l'unité, voulu par Dieu pour l'homme [...] contrairement aux affirmations centrales de la création, de la rédemption et de la réconciliation : Dieu donné au monde, le monde destiné à Dieu²⁴⁰.

D. Bonhoeffer ne conçoit aucune scission du réel. Dieu et le monde ne sont plus des étrangers l'un pour l'autre. À l'inverse, dans sa perspective, tout se concentre dans la personne clé de Jésus-Christ. L'importance accordée par D. Bonhoeffer à la christologie s'avère fondamentale et nous y reviendrons ci-dessous.

Ces remarques laissent déjà transparaître des délimitations au dialogue potentiel entre les deux penseurs. Cependant, elles pointent également vers un rapprochement se différenciant des critiques sévères émises par le professeur du HTS à l'encontre du christianisme accusé de déprécier ce monde en se projetant dans un « autre-monde »²⁴¹.

Chercher un écho aux arguments de Berkovits jusqu'à D. Bonhoeffer, autour de la situation de Dieu au sein de notre monde (et ses implications pour la vie croyante), ouvre sur diverses notions présentes dans la réflexion du second penseur. Pour y parvenir, nous devons effectuer des choix parmi les déclarations de D. Bonhoeffer que nous sommes aussi contraint de résumer. Ainsi, nous tenterons, dans un premier temps, d'aborder quelques-uns de ces concepts. Nous poursuivrons deuxièmement

²³⁹ DUMAS, A., « Dietrich Bonhoeffer », *op. cit.*, p. 735.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 720.

²⁴¹ Pour reprendre un terme utilisé par Berkovits dans sa critique de la foi chrétienne et plus spécifiquement en relation avec la notion de « chute ». BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 54-55.

par une observation de rapprochements envisageables entre les deux penseurs. Ce qui nous conduira vers une conclusion partielle et une réflexion personnelle.

A. Notions « bonhoefferiennes » susceptibles d'établir des liens dialogaux

Parmi les notions de Bonhoeffer, il nous semble pouvoir évoquer trois éléments en correspondance avec notre recherche de passerelle potentielle. Le premier nous dirige vers ses réflexions sur l'être humain et le monde, incluant celles qui séparent la religion de la foi. Le deuxième se rapporte à ses déclarations sur Dieu et sur Jésus-Christ. Le troisième renvoie à ses observations relatives au croyant.

Concernant les arguments sur l'être humain et le monde, D. Bonhoeffer constate que ses contemporains sont de moins en moins religieux, voire « radicalement non religieux²⁴² », dans un monde qui l'est tout autant. Il relève :

Nous allons au-devant d'une époque totalement sans religion ; tels qu'ils sont, les êtres humains ne peuvent tout simplement plus être religieux ; [...] si donc les hommes deviennent radicalement non religieux – et je crois que c'est déjà plus ou moins le cas [...] – que signifie alors cette situation pour le « christianisme »²⁴³ ?

Pour D. Bonhoeffer, cette analyse s'inscrit dans un contexte général dans lequel Dieu n'est plus un repère dans ce monde. Il ajoute : « L'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à « l'hypothèse de travail : Dieu²⁴⁴. » Ce monde est devenu un monde dans lequel la pensée de Dieu n'est plus une évidence, ni même une hypothèse envisageable. Le présupposé « Dieu » ne renvoie plus à aucune référence, il n'a plus aucune autorité parmi les hommes. Les êtres humains traversent les tribulations de leur existence sans avoir recours à Dieu.

À la suite de la lecture de W. Dilthey²⁴⁵ (1833-1911) qu'il effectue durant son incarcération, D. Bonhoeffer parle d'un monde devenu « majeur »²⁴⁶. G. Waterlot observe : « La modernité accouche d'un monde social et politique devenu majeur, qui

²⁴² BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 328.

²⁴³ *Ibid.*, p. 328.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 385.

²⁴⁵ Voir LACOSTE, J.-Y., « Herméneutique », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), 2007, p. 633-637, ici p. 634.

²⁴⁶ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 386.

fonctionne dans tous ses aspects en se passant du “Dieu tuteur”²⁴⁷. » Même s’il demeure réalisable de penser à Dieu et de lui faire appel, ce fait relève désormais, non de l’évidence, mais d’un choix personnel²⁴⁸. L’avènement de la modernité met en place une lecture du monde dans laquelle Dieu n’est plus une incontestabilité. Mais alors que ce monde majeur s’affirme, il ne peut cacher son vrai visage de monde « sans Dieu », séparé de lui, mais que Dieu souhaite adopter. Pour D. Bonhoeffer, les religions ont longtemps grimé l’aspect de ce monde par leurs discours²⁴⁹. Désormais, avec la modernité le masque est tombé.

Nous constatons que D. Bonhoeffer opère une distinction entre la foi et la religion, montrant que cette dernière déguise la réalité de ce monde par de fausses vérités répondant aux attentes et craintes des gens, tout en les éloignant de Dieu. D. Bonhoeffer se montre méfiant et arbore une certaine crainte à l’égard de la religiosité, comme il le confesse à son ami Eberhard Bethge à qui il écrit : « Ne t’effraie pas ! Je ne sortirai certainement pas d’ici en *homo religiosus* ; ma méfiance et ma peur de la “religiosité” sont devenues ici plus grandes que jamais²⁵⁰. » Pour lui, la religion reste une sorte d’étape que l’homme a franchie avec la modernité²⁵¹.

De telles déclarations ne sont pas sans conséquence pour la vie croyante²⁵² :

Être chrétien ne signifie pas être religieux d’une certaine manière, faire quelque chose de soi-même par une méthode quelconque (un pécheur, un pénitent ou un saint), cela signifie être un être humain ; le Christ crée en nous non un type d’être humain, mais l’être humain tout court. Ce n’est pas l’acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde²⁵³.

L’écart entre la pratique religieuse et la foi en Christ se profile par le fait que le Christ crée en nous ce qu’il est venu assumer pleinement, à savoir sa condition d’être humain. Ainsi, la foi chrétienne s’avère différente des religions, ce qui lui assure la

²⁴⁷ WATERLOT, G., « Dietrich Bonhoeffer, un penseur pour la laïcité ? », *op. cit.*, p. 149-169, ici p. 155 (désormais cité WATERLOT, « Dietrich... »).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 154-155.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 161, 163.

²⁵⁰ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 167.

²⁵¹ WATERLOT, « Dietrich... », *op. cit.*, p. 157.

²⁵² Nous reviendrons plus spécialement sur le thème de la vie croyante un peu plus loin dans cette section.

²⁵³ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 432-433.

possibilité de continuer sa route dans un monde « sans Dieu » alors que les autres religions se trouvent menacées.

Nous observons chez D. Bonhoeffer une perception de la modernité qui vient ôter des masques et permettre à l'homme d'exercer sa vocation divine communiquée dès Genèse 1, 28²⁵⁴. Cette modernité met en place un monde « sans Dieu » dans lequel la foi peut paradoxalement gagner une réelle véridicité. L'état de notre monde « sans Dieu » a aussi des impacts positifs. L'auteur peut déclarer :

[L]orsqu'on veut parler de Dieu « non religieusement », il faut le faire de manière à ne pas camoufler d'une manière ou d'une autre la détermination sans Dieu du monde ; il faut au contraire la dévoiler, et c'est ainsi justement qu'une lumière surprenante tombe sur le monde. Le monde devenu majeur est sans-Dieu et, peut-être justement pour cette raison, plus-près-de Dieu que ne l'était le monde mineur²⁵⁵.

Pour l'auteur, qui reste optimiste, il ne s'agit pas d'incriminer ce monde « sans Dieu ». Ce dernier, même dans son état actuel, est sans doute plus proche de Dieu que lorsqu'il était recouvert d'un vêtement religieux²⁵⁶. En conséquence, la modernité ayant donné naissance à ce monde adulte représente en même temps une occasion pour l'authenticité de la foi.

Dans un deuxième temps, notre recherche de liens, depuis les propos de D. Bonhoeffer jusqu'à ceux de Berkovits, renvoie aux réflexions de D. Bonhoeffer portant sur Dieu et Jésus-Christ. L'auteur explicite le souhait de Dieu pour chaque croyant, comment ce dernier est appelé à vivre dorénavant dans ce monde :

²⁵⁴ WATERLOT, « Dietrich... », *op. cit.*, p. 161-162. L'auteur précise que la modernité a permis à l'être humain d'entrer dans sa vocation reçue dès le premier chapitre de la Genèse, offrant de précieux outils à l'humanité en lui permettant de combattre certains éléments nocifs de la nature (maladies), ou d'en protéger ou renforcer d'autres. Gn 1, 28 : « Dieu les bénit et Dieu leur dit : "Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre !" » *Bible, TOB*.

²⁵⁵ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 434.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 328-329. D. Bonhoeffer pose encore la question : « Si la religion n'est qu'un vêtement du christianisme – et ce vêtement aussi a pris des aspects différents aux différentes époques – qu'est-ce donc alors qu'un christianisme sans religion ? »

Or nous ne pouvons être honnêtes sans reconnaître qu'il nous faut vivre dans le monde – *etsi deus non daretur* [même si Dieu n'était pas donné]. Et voilà justement ce que nous reconnaissons – devant Dieu ! Dieu lui-même nous oblige à l'admettre. En devenant majeurs, nous sommes amenés à reconnaître de façon plus vraie notre situation devant Dieu. Dieu nous fait savoir qu'il nous faut vivre comme des êtres qui parviennent à vivre sans Dieu. Le Dieu qui est avec nous est celui qui nous abandonne (Mc 15. 34) ! Le Dieu qui nous fait vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu²⁵⁷.

L'expression « *etsi deus non daretur* », reprise au juriste Grotius²⁵⁸ (1583-1645), pointe dans deux directions, l'une culturelle, l'autre théologique²⁵⁹. La première renvoie à ce qui a été énoncé au sujet de Dieu n'étant plus une notion faisant sens dans la vie des êtres humains vivants dans un monde non religieux. L'autre renvoie à la réalité de la foi s'inscrivant dans l'héritage biblique.

Pour D. Bonhoeffer, il reste possible de vivre sa foi dans ce monde tel que Dieu l'a voulu et il nous invite à vivre un tel paradoxe, d'un Dieu avec nous qui, en même temps, nous abandonne. Il s'agit là d'une reconnaissance honnête de notre part en tant que croyant. Devenus majeurs, nous sommes exhortés à apprécier notre liberté et la mettre en œuvre dans le cadre des références que l'auteur a exposées.

Les arguments de D. Bonhoeffer sur Dieu se prolongent par ses déclarations touchant à l'impuissance divine. Nous complétons la précédente citation comme suit :

²⁵⁷ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 431. Le passage biblique évoqué dans la citation est celui de Mc 15, 34 : « Et à trois heures, Jésus cria d'une voix forte : "Eloï, Eloï, lama sabaqthani ?" ce qui signifie : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" » *Bible, TOB*. Sur la traduction des termes latins contenus dans la citation, voir BOUREUX, C., « *Etsi non... veluti si... deus daretur* : une relecture après la modernité », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 3, 2009, p. 43-61.

²⁵⁸ Voir LINK, C., « Grotius, Hugo », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : <http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_09071> (site consulté le 11/08/2018). Dans son article consacré à D. Bonhoeffer, J. Rollet souligne les influences de W. Dilthey. Il précise que l'idée d'un monde devenu majeur ainsi que le « *etsi deus non daretur* » de Grotius lui sont parvenus par la lecture de W. Dilthey. ROLLET, J., « L'actualité de Bonhoeffer pour le débat sur la religion, la politique, la démocratie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 17-26, ici p.19.

²⁵⁹ CORBIC, A., « La place de l'écriture dans la perspective d'un christianisme non religieux chez Dietrich Bonhoeffer », *op. cit.*, p. 137-138 (désormais cité CORBIC, « La place... »). Corbic précise que l'expression du juriste hollandais vise à garantir la validité universelle des principes du droit naturel, que ce dernier érige en droit des nations. Voir *ibid.*, p. 137.

Dieu, sur la croix, se laisse chasser hors du monde. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mt 8.17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et sa souffrance ! Voilà la différence décisive d'avec toutes les autres religions. La religiosité de l'être humain le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu est le *deus ex machina*. La Bible le renvoie à la faiblesse et à la souffrance de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider. Dans ce sens, on peut dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte dont nous avons parlé, faisant table rase d'une fausse représentation de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance²⁶⁰.

Le croyant est ainsi invité à rejoindre Dieu, mais d'une façon surprenante qui dissocie nettement la démarche religieuse de celle de la foi au Dieu de la Bible. Les religions mettent en avant une divinité dont la puissance rassure les hommes et les trompe tout à la fois remémorant le *deus ex machina* antique prêt à résoudre toutes les difficultés de l'existence de manière magique.

Il n'en est pas ainsi de la foi chrétienne qui, à l'inverse de ce qui précède, conduit les hommes vers la souffrance divine et sa faiblesse qui les soutiennent et les libèrent. Nous sommes aux antipodes du discours religieux et c'est pourtant de cette manière que Dieu occupe sa place dans ce monde « sans Dieu » selon D. Bonhoeffer.

Nous retrouvons le côté positif de la réalité de ce monde devenu adulte. Cependant, D. Bonhoeffer ne vante pas les mérites d'une modernité athée, mais reconnaît dans cette dernière des éléments qui permettent désormais de diriger les regards dans une autre direction. Pour D. Bonhoeffer, le monde dans lequel nous nous trouvons a connu une profonde transformation qu'il s'agit d'identifier et de vivre. Comme le souligne R. Rognon : « La sécularisation ne représente pas un drame pour Bonhoeffer, mais au contraire une chance, une opportunité à saisir, un Kairos²⁶¹. »

Devenus majeurs dans un monde qui l'est tout autant, nous sommes exhortés à faire l'expérience d'une foi plus intense et plus authentique. Les fausses assurances se sont désagrégées, il est plus que possible de regarder vers le Dieu de la Bible. Mais là encore, ce n'est pas pour retrouver la conception d'un Dieu tout-puissant tel que le discours religieux se plaît à le décrire. Nous sommes invités à percevoir la souffrance

²⁶⁰ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 431-432. Le passage évoqué par D. Bonhoeffer est celui de Mt 8, 17 : « pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par le prophète Isaïe : C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies. » *Bible, TOB*.

²⁶¹ ROGNON, F., *Dietrich Bonhoeffer. Un modèle de foi chrétienne incarnée et de cohérence entre les convictions et la vie*, *op. cit.*, p. 109.

d'un Dieu s'étant laissé ôter hors du monde, d'un Christ cloué en croix. Cette douleur divine est ce qui nous secourt, car Dieu devient puissant dans ce monde, par son opposé, sa faiblesse. Puisque l'hypothèse « Dieu » ne signifie plus rien dans ce monde, une situation inédite s'est mise en place, permettant un affranchissement du regard de l'homme en direction du Dieu de la Bible²⁶².

La recherche d'une passerelle entre Berkovits et D. Bonhoeffer sur la notion qui nous occupe nous conduit également vers les affirmations de ce dernier portant sur Jésus-Christ. Afin de mieux distinguer les réflexions de D. Bonhoeffer sur ce point, nous nous attelons initialement à ce qu'il spécifie au sujet du christianisme. Il affirme : « Le christianisme naît de la rencontre avec un être humain concret : Jésus²⁶³. » Nous comprenons que le fondement de la foi témoignée par le christianisme ne se situe pas dans un système culturel particulier, ni dans une pratique religieuse, ni même dans une collection d'articles de foi, mais simplement dans une rencontre. Cette dernière s'effectue avec une personne réelle et concrète, Jésus.

Ensuite, D. Bonhoeffer s'exprime sur la réalité de l'Incarnation :

En tant que Dieu-homme abaissé, Jésus est-il entré tout à fait dans le péché humain ? [...] Sinon, peut-il vraiment aider ? [...] Le Christ a accepté la confusion de toute la *sárx* (chair). Dans quelle mesure se distingue-t-il de nous ? En premier lieu, il n'est pas différent ; homme comme nous, il est tenté en tous lieux, comme nous, voire de manière bien plus dangereuse que nous. [...] Il n'était pas le bien parfait. Il luttait sans cesse. Il faisait ce qui, vu de l'extérieur, avait l'apparence du péché. Il se mettait en colère, il était dur envers sa mère, il se déroba à ses adversaires, il enfreignait la loi de son peuple, il appelait à la résistance contre les dominateurs et les dévots de son pays. Aux yeux des hommes, il devait être pécheur. Il a assumé le mode d'existence des hommes pécheurs au point de se rendre méconnaissable²⁶⁴.

Jésus-Christ est le Dieu-homme abaissé qui est pleinement entré dans notre humanité, assumant l'existence humaine sous tous ses aspects. Il y consent intégralement acceptant son abaissement, ses luttes, ses souffrances. Il était humain au point d'apparaître pécheur aux yeux de ses contemporains et principalement de ses ennemis qui voyaient en lui, un homme proche de personnes qu'ils avaient tendance à

²⁶² ROLLET, J., « L'actualité de Bonhoeffer pour le débat sur la religion, la politique, la démocratie », *op. cit.*, p. 20.

²⁶³ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 442.

²⁶⁴ Texte de D. Bonhoeffer, issu de *Dietrich Bonhoeffer. Textes choisis*, Genève, Labor et Fides, 1970, p. 141 s, cité dans WATERLOT, « Dietrich... », *op. cit.*, p. 164.

fuir²⁶⁵. En effet, il se manifeste comme un « non-religieux », n'hésitant pas à enfreindre les règles du sabbat pour guérir, remettant en question les principes du pur et de l'impur²⁶⁶. Jésus-Christ est le Dieu-homme abaissé tant et si bien qu'il passe complètement incognito. D. Bonhoeffer rappelle :

L'abaissé n'est présent pour nous qu'en tant que ressuscité et exalté. Que dans l'incognito il s'agisse du Dieu-homme, cela nous ne le savons que par la résurrection et l'élévation. En tant que croyants, l'incognito se donne à nous comme un incognito qui est toujours déjà levé²⁶⁷.

La croix, lieu de l'abaissement suprême, éclairé par la résurrection et l'élévation, révèle pour le fidèle, l'incognito de cet être abaissé. Pour l'incroyant, l'incognito n'est pas levé. Jésus-Christ reste méconnaissable, une source d'incompréhension, de scandales. Pour le croyant, qui accepte le scandale de Jésus, il peut oser croire par-delà les apparences contradictoires. Et c'est ce qui permet de discerner dans cet être abaissé, ressuscité et élevé, le Dieu-homme sous son incognito le plus total²⁶⁸.

L'Incarnation représente un point central chez D. Bonhoeffer dont les implications se répercutent jusque sur la création, le monde, la réalité et l'humanité, ce que nous avons entrevu dans les remarques préliminaires de ce chapitre. C'est ce que C. Marsh explique :

Bonhoeffer considère ici l'Incarnation comme l'événement qui transforme l'ensemble des structures du monde. L'ordre créé dans toute sa diversité exceptionnelle fait partie de l'intégration détaillée de cette transformation. Par conséquent l'Incarnation de Dieu dans la chair rend désormais inacceptable le fait de parler de Dieu et du monde « en termes de deux sphères ». « Il n'y a pas deux réalités, mais une seule réalité, et c'est la réalité de Dieu, qui s'est manifestée en Christ, dans la réalité du monde ». Dans l'Incarnation, l'humanité est acceptée par Dieu, et le monde est réconcilié avec lui. Toute la réalité du monde est assumée en Christ et « liée ensemble en Lui » [...] Être en Christ, contraint les hommes et les femmes à s'engager pleinement dans les défis et les responsabilités du temps²⁶⁹.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 164.

²⁶⁶ CORBIC, « La place... », *op. cit.*, p. 145.

²⁶⁷ BONHOEFFER, D., *Qui est et qui était Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 173.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 174.

²⁶⁹ « Here Bonhoeffer considers the Incarnation as the event that transforms the total structures of the world. The created order in all its exquisite diversity is part of the detailed integration of this transformation. Therefore the Incarnation of God in the flesh makes it hereafter unacceptable to speak of God and the world "in terms of two spheres." "There are not two realities, but only one reality, and that is the reality of God, which has become manifest in Christ in the reality of the world." In the Incarnation, humanity is accepted by God, and the world is reconciled with him. The whole reality of the world is taken

L'Incarnation perçue par D. Bonhoeffer a donc bouleversé toutes les structures de notre monde ainsi que son rapport avec Dieu. Bien qu'étant un monde « sans Dieu », ce dernier est accepté, réconcilié, adopté par Jésus-Christ. Tout subit une forme d'intégration dans le Christ. Conséquemment pour les croyants, le fait d'être désormais en Christ ne pourra jamais être synonyme de fuite loin de ce monde dont l'ensemble de la réalité a été inséré définitivement en Christ. Être en Christ ouvre ainsi sur de nouvelles perspectives à l'égard de notre monde. Loin de nous séparer et nous désolidariser de ce dernier, « être en Christ » nous y implique sans réserve. Nous sommes donc très éloignés des reproches énoncés par Berkovits au sujet de la foi chrétienne qui démotive et déresponsabilise l'être humain envers ce monde.

Un tel réalisme ne laisse aucune place à une dévalorisation de cette terre. Il ne s'agit pas de choisir entre Dieu ou le monde, mais Dieu est donné au monde qui lui est destiné²⁷⁰. Celui qui permet une telle prise en compte du réel, de son unité devant Dieu, c'est, pour D. Bonhoeffer, la personne de Jésus-Christ. Son Incarnation s'avère un point déterminant²⁷¹.

Dans un troisième temps, la quête de ponts dialogaux entre les propos de Berkovits et ceux de D. Bonhoeffer pourraient renvoyer vers ses observations relatives au croyant lui-même. Le « Dieu caché » confiné à l'exil spirituel dans les propos du professeur du HTS impliquait, entre autres, la question : comment vivre sa foi dans un monde ayant banni Dieu ? Les arguments de D. Bonhoeffer aboutissent similairement à la question : comment le chrétien doit-il vivre désormais dans un tel monde « sans Dieu » ?

Pour D. Bonhoeffer, Christ étant le centre du monde autant que de l'être humain, nous pouvons tenter de répondre à cette interrogation en dirigeant notre attention en direction d'un autre thème majeur chez lui, « la participation au Christ » du croyant. D. Bonhoeffer évoque des termes tels que l'« inhabitation » de Christ en l'homme, la

up into Christ and "bound together in Him" [...] Being in Christ compels men and women into full engagement with the challenges and responsibilities of the age. » MARSH, C., « Dietrich Bonhoeffer », in : *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, FORD, D.F., (éd.), 2^e éd., U.S.A./U.K., Blackwell Publishers, 1997, p. 37-51, ici p. 47. Dans ce passage, C. Marsh cite un extrait du texte de D. Bonhoeffer issu de BONHOEFFER, D., *Ethics*, New York, Macmillan, 1965, p. 197.

²⁷⁰ DUMAS, A., « Dietrich Bonhoeffer », *op. cit.*, p. 720.

²⁷¹ Voir BONHOEFFER, D., *Qui est et qui était Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 161.

« formation » du chrétien dans l'image du Christ. La participation du croyant au Christ représente une notion transversale dans l'ensemble de son œuvre²⁷².

Autant de concepts qui marquent une séparation nette entre Berkovits et D. Bonhoeffer où tout se concentre autour de la personne de Jésus-Christ. Et pourtant, la finalité pourrait les rapprocher, puisqu'il a été vu que la perspective de D. Bonhoeffer n'est pas d'encourager le chrétien à vivre hors de ce monde, mais bien au centre de celui-ci. Il s'agit d'être formé par le Christ, non pour devenir un être angélique ou pétri de religiosité, mais tout simplement pour devenir un homme. Dieu ayant assumé notre humanité qui est adoptée et définitivement vue comme bonne.

Par ailleurs, notons que pour D. Bonhoeffer le chrétien vivant sur cette terre est convié à suivre Christ comme un disciple est appelé à le faire, à l'exemple vécu par Lévi dans l'Évangile²⁷³. À l'instar de Lévi, il s'agit de se lever et de suivre Jésus, ce qui laisse entrevoir un prix à payer s'opposant à la compréhension d'une grâce à bon marché²⁷⁴.

S'exprimant au sujet de la « suivance » de Christ, terme traduit de l'allemand « *Nachfolge* », H.-C. Askani précise les nuances qu'il observe entre le terme allemand et sa traduction française²⁷⁵ tout en mettant en relief le souci de D. Bonhoeffer de comprendre ce que pourrait signifier le verbe croire dans l'Évangile. H.-C. Askani reprend et traduit les termes de D. Bonhoeffer :

*Nachfolge Christi – was das ist, möchte ich wissen – es ist nicht erschöpft in unserem Begriff des Glaubens*²⁷⁶.

Suivre le Christ – je veux savoir ce que cela signifie – notre notion de la foi ne le dit pas entièrement²⁷⁷.

De plus, le croyant vit également une forme d'exil qui, sans être cosmique ou national, s'avère tout aussi concret. J.-D., Causse souligne :

²⁷² LEHMKÜHLER, K., « L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 171-191, ici p. 173.

²⁷³ Le texte est celui de Mc 2, 14 : « En passant, il vit Lévi, le fils d'Alphée, assis au bureau des taxes. Il lui dit : "Suis-moi." Il se leva et le suivit. » *Bible, TOB*.

²⁷⁴ Pour un aperçu de ce que peut signifier « vivre en disciple » chez D. Bonhoeffer, voir ROGNON, F., *Dietrich Bonhoeffer. Un modèle de foi chrétienne incarnée et de cohérence entre les convictions et la vie*, *op. cit.*, p. 76-86.

²⁷⁵ ASKANI, H.-C., « *Nachfolge* ou la pauvreté de la foi », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 27-46, ici p. 27-29.

²⁷⁶ D. Bonhoeffer, Lettre du 28 avril 1934 à Erwin Stutz, in : *Gesammelte Schriften*, Munich, Christian Kaiser, Vol. 1, 1978, p. 39-41, ici p. 41, cité par ASKANI, H.-C., « *Nachfolge* ou la pauvreté de la foi », *op. cit.*, p. 29.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 29. Traduction effectuée par H.-C. Askani.

La suivance est, par définition, le contraire d'une position statique, figée, installée dans le confort des concepts ou dans l'assurance tranquille de l'avoir. Elle se caractérise par une coupure : partir, rompre, quitter, aller vers. La suivance est donc exil. Bonhoeffer s'efforce d'en retrouver la source dans la tradition évangélique pour en penser les effets éthiques : un déplacement est la condition de possibilité de l'acte, en tout cas un acte qui inspire réellement un auteur capable de parler à la première personne du singulier, y compris au sein d'une communauté ou d'un corps constitué²⁷⁸.

L'exil dont il est question ici pourrait être caractérisé de « personnel » et se reporte à une forme d'excentration hors de soi, envisageable à la suite de Christ. Devenir chrétien nous entraîne dans un mouvement salutaire à rompre avec tout ce qui nous fixe, nous rendant à nous-même et pleinement humain. Cet exil a une incidence sur toute l'existence.

Mais la « *Nachfolge* », ou la « suivance », est réalisable uniquement grâce à l'union de l'homme avec Christ²⁷⁹. Il ne s'agit pas d'une pratique religieuse ou d'une imitation pour le chrétien qui vit dans ce monde « sans Dieu ». Nous reprenons et complétons une citation de D. Bonhoeffer :

Être chrétien ne signifie pas être religieux d'une certaine manière, faire quelque chose de soi-même par une méthode quelconque (un pécheur, un pénitent ou un saint), cela signifie être un être humain ; le Christ crée en nous non un type d'être humain, mais l'être humain tout court. Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde. Voilà la *metanoia* : ne pas penser d'abord à ses propres détresses, problèmes, péchés et angoisses, mais se laisser entraîner dans le chemin de Jésus Christ dans l'événement messianique, afin que soit accompli Es 53 à présent²⁸⁰ !

Être chrétien ne peut se confondre avec une pratique religieuse, ou une méthode nous rendant meilleurs. Il s'agit de laisser Christ nous rendre humain, par une œuvre intérieure qui nous transforme. Le croyant est convié à rejoindre les souffrances divines dans ce monde, ce qui constitue sa propre identité chrétienne.

Le professeur K. Lehmkuhler, explicitant la centralité de la notion de « participation au Christ du croyant » chez Bonhoeffer, relève : « Bonhoeffer utilise de nouveau la terminologie biblique et patristique : l'image du Christ "pénètre" en celui qui obéit,

²⁷⁸ CAUSSE, J.-D., « Suivre et faire : structure de l'appel dans *Nachfolge* de Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 219-228, ici p. 221.

²⁷⁹ LEHMKÜHLER, K., « L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer », *op. cit.*, p. 177 (désormais cité LEHMKÜHLER, « L'éthique... »).

²⁸⁰ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 432-433.

“le remplit, le transforme”. Il s’agit d’une vraie “métamorphose” de l’homme habité par le Christ²⁸¹ ! »

Cet être humain métamorphosé vivra selon une éthique précise, comprenant une formation, une transformation dans sa participation au Christ. Cette personne ne deviendra pas humaine tel un calque, même parfait, de Jésus, mais bien par une mutation profonde de son être. D. Bonhoeffer précise encore :

Cela ne se fera pas par des efforts en vue de « ressembler à Jésus », comme nous avons l’habitude de l’exprimer, mais en laissant la figure de Jésus-Christ agir sur nous de telle façon qu’elle nous donne son empreinte (Ga 4,19). Christ reste l’unique formateur [...] Ce n’est donc ni une contrefaçon (en allemand : *Nachäffung*) ni une répétition du Christ, mais la personne même du Christ qui prend forme en l’homme²⁸².

Loin de la pratique religieuse qui imiterait le Christ, tentant de lui ressembler, la radicalité de ces propos met en évidence le côté authentique du chrétien à la suite de Christ dans un monde où l’hypothèse « Dieu » n’est plus envisageable. Il s’agit de Christ qui, non seulement vient habiter dans le croyant, mais qui prend véritablement forme en lui. Le croyant n’est donc pas le fruit de sa pratique religieuse, mais de la formation exercée par le Christ sur sa vie. Il faut encore relever que la pensée de « Christ qui prend forme » s’inscrit simultanément dans une sphère individuelle et communautaire. Chez D. Bonhoeffer, Christ vient habiter dans l’individu et dans son Église²⁸³.

Désormais, en exil à la suite de Christ, habité et métamorphosé par lui, non seulement la vie croyante est possible dans ce monde non religieux, mais le chrétien peut vivre d’une manière précise, conforme à la réalité de ce monde. Christ étant lui-même la réalité²⁸⁴, il est simultanément celui qui prend forme dans le fidèle. L’actualité

²⁸¹ LEHMKÜHLER, « L’éthique... », *op. cit.*, p. 178.

²⁸² BONHOEFFER, D., *Éthique* (trad. par L. JEANNERET), BETHGE, E., (éd.), 4^e éd., Genève, Labor et Fides (Le champ éthique, 16), 1997, p. 57s, cité dans LEHMKÜHLER, « L’éthique... », *op. cit.*, p. 183-184. Le texte de Ga 4, 19 est le suivant : « mes petits enfants que, dans la douleur, j’enfante à nouveau, jusqu’à ce que Christ soit formé en vous. » *Bible, TOB*.

²⁸³ *Ibid.*, p. 183. Nous ne pouvons entrer dans l’important volet ecclésiologique de la pensée de Bonhoeffer, mais nous relevons qu’il y consacrera sa thèse de doctorat intitulée *Sanctorum Communio*. Voir ROGNON, F., *Dietrich Bonhoeffer. Un modèle de foi chrétienne incarnée et de cohérence entre les convictions et la vie*, *op. cit.*, p. 59-64.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 184.

dans laquelle nous nous inscrivons se trouve être « un monde déjà habité par le Christ incarné, qui configure notre être²⁸⁵ ».

À ce stade, quelle synthèse pouvons-nous tirer des notions mises à jour chez D. Bonhoeffer dans le questionnement qui nous occupe ? Existe-t-il des passerelles dialogales imaginables à la suite de nos observations ?

B. Le « Dieu caché » dans un monde sans Dieu, chez Berkovits et D. Bonhoeffer

Le parcours accompli nous permet de proposer une série de convergences potentielles entre les deux penseurs. Nous suggérons les rapprochements suivants depuis les considérations de Berkovits jusqu'à celles de D. Bonhoeffer. Nous relevons une première confluence au sujet du fondement même de la foi chez les deux auteurs. D'un côté, Berkovits mentionne l'importance du thème de la rencontre qui se situe à l'origine même de la foi juive. De l'autre, D. Bonhoeffer déclare que le fondement du christianisme siège dans une rencontre. L'avènement de ces deux approches se situe à une même source, celle d'un face à face.

La foi chrétienne, tout comme le judaïsme, ne se fonde pas initialement sur des articles de foi, mais sur un vis-à-vis. Tandis que pour Berkovits la rencontre devait révéler l'amour et le soin prévenant d'un Dieu aimant, la particularité du christianisme, selon D. Bonhoeffer, réside dans un tête-à-tête initial avec un homme par qui Dieu manifeste son amour pour ce monde au point de l'adopter, Jésus²⁸⁶. Une telle importance accordée à la rencontre par les deux auteurs ne peut qu'encourager à la rencontre de leurs pensées. Même si cette dernière porte sur un face à face entre Dieu et l'homme, il n'est pas concevable qu'elle ne débouche pas sur un rapprochement entre des personnes ayant évoqué une telle expérience.

Nous pouvons observer une deuxième convergence potentielle autour de la perception de ce monde qui, sans être parfait, est vu comme bon chez les deux auteurs. Même si la dissimulation divine reste toujours une épreuve pour le croyant, elle n'aboutit jamais à une dépréciation de ce monde ou à une fuite hors de ce dernier. Inversement, il y a le dessein de s'y investir entièrement. Pour Berkovits, il s'agit de

²⁸⁵ DUMAS, A., *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, op. cit., p. 19.

²⁸⁶ WATERLOT, « Dietrich... », op. cit., p. 163-164.

prendre au sérieux sa liberté en s'investissant de façon responsable dans ce monde, en appliquant les commandements c'est-à-dire en œuvrant pratiquement au projet divin de sa rédemption.

Pour D. Bonhoeffer, le parcours est différent, mais révèle une perception assez similaire de notre monde. G. Waterlot note :

[...] Bonhoeffer envisage la liberté comme ce qui nous permet d'être au monde de plein droit, de nous sentir chez nous. Cette terre est bonne par elle-même, et nous sommes responsables de son aménagement. [...] L'homme résolument sans religion ne tend pas à accuser la vie, à rapetisser la vie et à la dénigrer. Il est amené à la vouloir, et pour la vivre à ne s'appuyer que sur lui-même, à en explorer par lui-même les dimensions, dans la pleine responsabilité²⁸⁷.

Dans l'optique des deux penseurs, le « Dieu caché » dans ce monde, qui reste bon, ouvre sur deux perspectives distinctes. L'une cherche la rédemption de ce dernier, centrée sur l'observation des commandements divins. L'autre tente d'assumer pleinement la réalité de ce monde en tant qu'être humain à la suite de Christ et formé par lui, au sein d'un monde (ré)adopté par Dieu en lui²⁸⁸. Dans les deux perceptions, le monde conserve toute sa valeur.

Un troisième rapprochement pourrait porter sur l'idée que Dieu n'a plus sa place dans ce monde. Berkovits rappelait qu'il est expulsé hors des affaires humaines et relégué à l'exil cosmique. Pour D. Bonhoeffer Dieu se laisse chasser de ce monde au point de se laisser clouer en croix. Mais les conséquences ne sont pas les mêmes pour les deux penseurs. Pour le professeur du HTS cet exil cosmique est perçu négativement. Il produit un exil national du « peuple choisi » et de nombreuses persécutions, visant prioritairement Dieu lui-même. Ce fait n'empêche toutefois pas Dieu de poursuivre son œuvre et de préparer une « sortie » de cet exil.

À l'inverse, pour D. Bonhoeffer une telle place de Dieu dans ce monde est vue positivement, puisqu'elle libère le regard de l'être humain pour « le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance²⁸⁹. » Dieu se laissant chasser hors du monde permet à la foi de vivre une plus grande authenticité, vivant à la suite de Christ une sorte d'exil personnel.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 162.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 163.

²⁸⁹ BONHOEFFER, *Résistance...*, *op. cit.*, p. 432.

Cette place de Dieu dans ce monde souligne la faiblesse divine qui pourrait aussi servir de quatrième connexion potentielle entre les deux penseurs. Chez Berkovits, Dieu est caché et associé à un peuple sans force au sein d'une humanité où dominant le pouvoir et la violence. Il apparaît comme un Dieu faible. Chez D. Bonhoeffer, le « Dieu caché » révèle aussi sa faiblesse dans ce monde, exprimée par le Dieu-homme abaissé. À l'inverse de la religiosité humaine, ce Dieu exhorte chacun à le rejoindre dans son impuissance, à la suite de Christ, par laquelle il nous aide. La faiblesse de Dieu est également affirmée, mais elle est paradoxalement une aide pour l'humanité, l'auteur nous rappelant que « seul le Dieu souffrant peut aider²⁹⁰. » Dieu est faible dans ce monde et par là il l'habite. Aussi, le Christ abandonné, expression de la faiblesse de Dieu en ce monde, est simultanément celui qui permet l'adoption de ce monde « sans Dieu »²⁹¹.

Nous pouvons évoquer une cinquième convergence possible au sujet de la conviction personnelle des deux auteurs en regard de la pérennité de leur foi. Les deux penseurs sont habités par la conviction que leur foi survivra à ce monde en crise. Toute l'œuvre de Berkovits est traversée par cette certitude qui a dynamisé son travail et sa foi. D'ailleurs, cette assurance lui a permis de rester serein et d'encourager ses coreligionnaires nonobstant les graves crises provoquées par les conflits impliquant l'État d'Israël de son vivant. La foi juive, qui est éternelle, a survécu à Auschwitz et elle survivra aussi à la crise intense traversée par ce monde.

De son côté, D. Bonhoeffer a aussi été habité par la certitude que ce monde « sans Dieu » ne signifierait pas la fin de la foi chrétienne. La crise traversée par ce monde est l'occasion pour la foi de gagner une plus grande vérité. En conséquence, la foi chrétienne peut survivre dans ce monde où Dieu n'est plus une évidence. Bien plus, elle peut désormais se vivre avec une plus grande authenticité. Cette conviction, présente dans son œuvre, l'aura habité et accompagné jusqu'à son martyre. Une telle assurance partagée par les deux penseurs, dans deux contextes différents

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 432. Il apparaît chez les deux penseurs que le Dieu faible et impuissant se révèle puissant dans sa faiblesse. Chez Berkovits cette puissance s'exerce malgré la faiblesse divine apparente. Chez D. Bonhoeffer c'est précisément par cette faiblesse que Dieu acquiert sa puissance. Notons encore qu'il se discerne chez lui, des éléments d'une christologie de la substitution. Voir SCHARFFENORTH, E.-A., « Bonhoeffer, Dietrich, 1906-1945 », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), 2007, p. 222-224.

²⁹¹ Sur l'impuissance de Dieu, voir ASKANI, H.-C., « l'impuissance de Dieu – une solution théologique ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 135, 3, 2010, p. 339-356.

pourrait les isoler chacun dans leur propre ancrage spirituel. Toutefois, la perspective dialogale dans laquelle nous inscrivons cette recherche pourrait, à l'inverse les rapprocher, soulignant avec force la réalité de deux existences habitées par une foi incarnée, dans un monde « sans Dieu ».

En sixième lieu, les deux penseurs pourraient être mis en relation sur l'absence d'opposition entre Dieu et l'homme. Il ne s'agit pas de l'un contre l'autre ni l'un ou l'autre, mais l'un avec l'autre. Pour Berkovits, l'homme est le collaborateur de Dieu dans cette création. Dieu croit au potentiel humain et lui fait confiance. Pour D. Bonhoeffer, nous restons responsables aux côtés de Dieu, de l'aménagement de cette terre²⁹². En outre, le monde est réconcilié par l'Incarnation, l'homme est accepté par Dieu, convié à devenir, comme le souligne A. Corbic, un être « pour ce monde » et « pour les autres²⁹³ », aux côtés de Dieu et à la suite de Christ. Ce dernier fait peut signifier d'être mené jusqu'à la mort²⁹⁴. Chez les deux penseurs, l'absence de toute rivalité entre l'être humain et Dieu, fait place à une profonde intimité que chacun peut vivre avec Lui.

À ce stade, quels résultats pouvons-nous tirer de cet examen ? Une passerelle dialogale est-elle réellement concevable entre les deux penseurs ?

C. Résultats et réflexions personnelles « de retour »

Nous avons pu dégager non moins de six rapprochements dialogaux potentiels et constatons que de réels liens sont possibles entre les deux auteurs, malgré les divergences perceptibles. Il s'affiche une évidente limite attestée par la concentration christologique de la pensée de D. Bonhoeffer. Chez lui, tout se concentre autour de la personne de Jésus-Christ. Depuis l'Incarnation, en passant par la vie croyante et la réalité elle-même, tout subit une sorte d'intégration « en Christ ». Dès lors, même s'il existe des liens potentiels, la limite ainsi mise à jour empêche-t-elle le dialogue ? Cette dernière est-elle irrémédiablement insurmontable ?

²⁹² WATERLOT, « Dietrich... », *op. cit.*, p. 162.

²⁹³ CORBIC, « La place... », *op. cit.*, p. 145.

²⁹⁴ DUMAS, A., « Dietrich Bonhoeffer », *op. cit.*, p. 719.

Il apparaît important de rappeler le cadre général dans lequel cette recherche s'inscrit, en mentionnant les considérations de F. X. Clooney et de P. Knitter. Pour le premier, une telle ligne infranchissable au débat est l'occasion de creuser le dialogue devant l'obstacle qui finira par s'amoinrir, selon lui, avec cet approfondissement²⁹⁵. Le second rappelle que le dialogue est à entreprendre dans le cadre précis de la construction d'une amitié avec les adeptes d'autres religions. Pour P. Knitter, comme dans toute amitié, patiemment et solidement consolidée, les tensions et les différences doivent être reconnues et respectées²⁹⁶. Il ne s'agit pas d'être d'accord sur tout, mais de garder de vrais liens amicaux malgré nos différences acceptées mutuellement²⁹⁷. Par conséquent, tout en respectant la démarche de F. X. Clooney, dont nous reconnaissons avec raison qu'en creusant les arguments les obstacles se dissipent (ce que nous avons observé en cours d'enquête) nous nous inscrivons préférablement dans l'optique de P. Knitter.

La limite christologique évoquée ne doit donc pas constituer la source de tensions excessives. Tout en demeurant insoluble, la limite mise à jour n'empêche pas le dialogue, mais au contraire, permet à ce dernier de s'inscrire dans une plus grande authenticité. Même si Berkovits et D. Bonhoeffer se distancient théologiquement, ils se retrouvent très proches l'un de l'autre dans leur souci commun d'engagement croyant dans ce monde.

À ce stade, les propos rencontrés chez les deux penseurs nous permettent d'ouvrir quelques réflexions personnelles. Ces dernières pourraient constituer une sorte de réponse amicale aux critiques adressées par Berkovits à la foi chrétienne. Elles permettraient également à la communauté juive impliquée dans une démarche dialogale de découvrir un visage différent de la foi chrétienne, éloigné de la caricature qui en a été faite.

À la suite de D. Bonhoeffer, il nous semble utile de rappeler, tout d'abord, que la foi chrétienne considère ce monde comme précieux et plein de valeur. Il demeure un monde que Dieu aime et dans lequel il nous veut présents et participants à son

²⁹⁵ Voir CLOONEY, F. X., *Theology after Vedānta: An Experiment in Comparative Theology*, Albany N.Y., State University of New York Press (SUNY series, Toward a Comparative Philosophy of Religions), 1993, p. 187-193. Voir aussi KNITTER, P. F., *Introducing Theologies of Religions*, *op. cit.*, p. 211-214.

²⁹⁶ P. Knitter souligne le besoin d'un dialogue interne à la foi chrétienne sur des notions majeures, ce qui favorisera l'échange de vues avec les autres spiritualités notamment quand surviennent des impasses. *Ibid.*, p. 238-243.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 210-211.

agencement. Le chrétien ne peut ni ne doit se retirer hors de ce monde, même si ce dernier est « sans Dieu » et que la foi chrétienne confesse un au-delà de ce monde. Au contraire, Dieu nous rappelle, à la suite de Jésus-Christ, que l'essentiel de notre existence se prépare ici, dans ce monde, sur cette terre. L'existence d'un « après » ne saurait justifier un retrait hors de cette réalité terrestre présente, Dieu et la réalité ne formant plus qu'une unité en Christ²⁹⁸.

Ensuite, ce monde « sans Dieu » n'ayant pas empêché Auschwitz, ne peut oublier que Dieu se soucie de lui au point de vouloir l'adopter. La foi chrétienne remémore que cette adoption se concrétise en Jésus-Christ. Il ne s'agit plus de mépriser un tel monde ou le combattre, mais de s'y investir d'une manière entière pour éviter qu'une telle tragédie ne survienne. La prise au sérieux des implications d'une vie croyante dans un monde devenu majeur et adopté par Dieu, exhorte à la mise en place de postures nécessaires dans les communautés engagées dans le dialogue et s'affairant à éviter le surgissement de nouveaux drames. Ce dernier argument n'est pas sans obstacle, mais les progrès advenus dans les relations entre les communautés juives et chrétiennes ne peuvent que nous encourager²⁹⁹.

Nous pensons que l'interaction des réflexions suscitées par les deux penseurs peut encore amener une avancée significative dans le domaine dialogal, manifestant toujours mieux le souci de Dieu et son adoption de ce monde. Après Auschwitz, il reste sans doute utile que Dieu nous rappelle qu'il est bon d'être simplement humain, à la suite de Christ. Auschwitz nous remémore l'urgence d'être humain, l'urgence d'humaniser notre humanité. La question majeure devant Auschwitz, nous disait Berkovits, était celle de savoir où était l'homme. D. Bonhoeffer nous indique précisément cette direction fondamentale.

Enfin, Berkovits souhaitait une harmonisation de notre être par l'obéissance aux commandements divins qui nous humanisent en profondeur. La foi chrétienne, telle que D. Bonhoeffer l'a décrite, ouvre la voie à une œuvre intérieure métamorphosant notre être et nous rendant authentiquement humain. Il s'agit d'une profonde mutation intérieure de notre être, produite par Dieu dont les effets se répercutent sur notre

²⁹⁸ DUMAS, A., « Dietrich Bonhoeffer », *op. cit.*, p. 735.

²⁹⁹ KESSLER, E., *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, *op. cit.*, p. vii-xvi. Voir aussi ARIEL, Y., « Jewish-Christian Dialogue », in: *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX3195000023/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=a2763479> (site consulté le 19/03/18).

propre existence, celle de tous « les autres », ainsi que sur l'aménagement de ce monde. Dès lors, Dieu ôté du monde, vient habiter en nous et nous transformer. Voici une indispensable lueur d'espoir pour le présent et le futur d'un monde non religieux, à la suite de Jésus-Christ, même devant Auschwitz.

La lecture de Berkovits nous a donc invité à une réflexion sur la vie croyante dans un monde devenu majeur, « sans Dieu », à l'intérieur de la foi chrétienne. Nous y avons aperçu une piste dialogale potentielle jusqu'aux propos de D. Bonhoeffer. Nous concluons que le dialogue entre les deux penseurs s'avère réalisable et s'inscrit dans le cadre décrit plus haut. Les divergences, tout en se maintenant, ne nous divisent pas outre mesure, mais nous placent face à face et côte à côte sur le terrain d'une humanité à humaniser quotidiennement. Le défi est majeur, mais il nous paraît réaliste d'affirmer que les deux penseurs nous y exhortent conjointement.

Ce dernier constat nous encourage à prolonger notre investigation en direction d'une nouvelle piste nous conduisant vers un autre penseur contemporain du professeur du HTS.

2.2.3 Troisième passerelle : le « Dieu caché » s'identifiant aux souffrances de son peuple et le « Dieu crucifié »

Restant à la recherche d'éventuels ponts dialogaux entre la notion approchée par Berkovits et la foi chrétienne, nous aimerions investiguer en direction de ce qu'il énonce sur la souffrance de Dieu à l'égard du « peuple choisi ». Nous y avons vu que Dieu reliait son sort à celui de son peuple qui, à son tour, vivait les conséquences du rejet de Dieu, son exil divin, jusque dans sa propre histoire. Le « Dieu caché » confiné à l'exil, souffre avec son peuple malmené par les nations. Ces dernières s'opposent à Dieu et s'en prennent à son témoin.

La manière dont l'auteur a présenté le sort du « peuple choisi », partageant celui de Dieu dans l'histoire, permet d'effectuer un rapprochement entre les souffrances divines et celles de son peuple. Nous pourrions ouvrir le champ à une réflexion tournant autour de la compassion d'un Dieu qui « souffre avec » son peuple. Même si Berkovits n'insiste pas énormément sur ce point, il reste bien présent dans son œuvre. Nous complétons une citation déjà mentionnée :

Dieu ne *souffre* pas à cause de ce que l'homme lui fait. Qu'est-ce que l'homme pourrait faire à Dieu ? Il *souffre* en raison de ce que l'homme se fait à lui-même et à son frère. Il *souffre* la *souffrance* de son serviteur, le supplice des innocents. Dans toutes leurs afflictions, il est affligé. [...] Il *souffre* depuis longtemps avec l'homme et *souffre* avec les victimes de l'homme, qui portent le fardeau de sa patience et miséricorde de toujours³⁰⁰.

La douleur divine est réelle et renvoie au mal que l'homme se fait, qu'il fait à son semblable, ainsi que celui touchant le serviteur de Dieu. L'auteur rappelle que Dieu souffre avec toute personne portant le poids du fardeau divin de sa patience et de sa miséricorde. Dieu, contraint de ne pas intervenir même en faveur de la victime, souffre avec l'innocent partageant et endurant la longanimité divine. Dieu attend par amour le retour des « méchants » vers Lui. Le serviteur de Dieu porte sur lui les implications du dilemme divin dans l'histoire³⁰¹. De plus, la citation précise qu'une telle souffrance divine s'étend depuis une longue période.

À ce stade, il pourrait se discerner une potentielle voie dialogale à partir de ces réflexions jusqu'à celles de J. Moltmann en théologie chrétienne. Ici encore, nous ne pourrions entièrement approcher la pensée très vaste et tout aussi dense de J. Moltmann. Nous tenterons modestement de nous focaliser sur divers propos relatifs au « Dieu crucifié » afin d'instaurer une éventuelle passerelle dialogale avec Berkovits. Notre démarche se déroulera en quatre étapes. Débutant par quelques remarques, nous poursuivrons en abordant le concept du « Dieu crucifié » chez J. Moltmann dans la perspective qui nous occupe. Nous rapprocherons, ensuite, la notion du « Dieu caché » chez Berkovits avec celle de J. Moltmann. Nous ponctuerons enfin, par une synthèse des résultats complétée par des réflexions personnelles.

Comme annoncé, nous ne pouvons entrer dans la pensée de J. Moltmann sans effectuer quelques remarques préalables. Nous en mentionnerons trois. La première observation pointe en direction de son existence. Rappelons que ce dernier, plus jeune que Berkovits, possède un parcours très particulier et sera lui aussi fortement affecté par la Seconde Guerre mondiale. L'auteur, tout comme Berkovits, a connu la Seconde Guerre mondiale, mais sous un tout autre angle puisqu'il y a pris part. En dépit de son

³⁰⁰ « God suffers not on account of what man does to him. What could man do to God? He suffers because of what man does to himself and to his brother. He suffers the suffering of his servant, the agony of the guiltless. In all their affliction, he is afflicted. [...] He is long-suffering with man and suffers with the victims of man who carry the burden of his long-suffering patience and mercy. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 127 ; nous soulignons.

³⁰¹ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 127.

origine allemande, de sa participation aux Jeunesses hitlériennes ainsi qu'à la guerre dans les rangs de l'armée allemande, J. Moltmann en a été profondément bouleversé. Ce choc influencera toute son œuvre qui en portera la trace³⁰².

De plus, le jeune J. Moltmann a survécu au bombardement de la ville de Hambourg au cours duquel il perd son meilleur ami. Cette épreuve laissera une empreinte profonde dans son existence et sa pensée. E. Parmentier et M. Deneken notent :

Cette première expérience traumatisante de la mort proche, dès l'adolescence [17 ans], le pousse à poser maintes fois la question « Dieu, où es-tu ? », question qu'il retrouvera dans la bouche de Jésus en croix : « Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? », base de sa réflexion sur « le Dieu crucifié »³⁰³.

La deuxième remarque porte sur l'importance de la question du mal chez l'auteur. J. Moltmann est marqué par Auschwitz et même habité par la question du mal. Les professeurs E. Parmentier et M. Deneken soulignent : « Par ailleurs, marqué par Auschwitz, il [J. Moltmann] n'aura de cesse qu'il ne cherche le dialogue avec la pensée juive, notamment Martin Buber, Abraham Heschel, Pinchas Lapide, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem³⁰⁴. »

Ce constat se confirme par sa lecture d'une œuvre d'E. Wiesel. Ce dernier avait transmis un épisode tragique dans son livre « *La Nuit*³⁰⁵ » relatant le récit de la pendaison d'un jeune garçon victime de la barbarie nazie. J. Moltmann reprenant le texte d'E. Wiesel qu'il retranscrit de façon personnelle, écrit :

Les SS pendirent deux Juifs et un adolescent devant les hommes du camp rassemblés. Les hommes moururent rapidement, l'agonie de l'adolescent dura une demi-heure. « Où est Dieu ? Où est-il ? » demanda quelqu'un derrière moi. Comme l'adolescent se débattait encore au bout de la corde, j'entendis l'homme appeler à nouveau : « Où est Dieu maintenant ? » Et j'entendis une voix répondre en moi : « Où est-il ? Il est ici [...] Il est pendu au gibet [...]. »³⁰⁶

³⁰² PARMENTIER, E. & DENEKEN, M., *Catholiques et Protestants, théologiens du Christ*, Paris, Mame/Desclée (Jésus et Jésus-Christ 96), 2009, p. 385. Voir aussi BAUCKHAM, R., « Jürgen Moltmann », in : *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, FORD, D.F., (éd.), 2^e éd., U.S.A./U.K., Blackwell Publishers, 1997, p. 209-224.

³⁰³ PARMENTIER, E. & DENEKEN, M., *Catholiques et Protestants, théologiens du Christ*, op. cit., p. 385. (désormais cité PARMENTIER & DENEKEN, *Catholiques...*).

³⁰⁴ PARMENTIER & DENEKEN, *Catholiques...*, op. cit., p. 388.

³⁰⁵ WIESEL, E., *La Nuit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.

³⁰⁶ E. WIESEL, *Night*, New York, Avon Books, 1969, p. 75-76 cité dans MOLTSMANN, J., *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, op. cit., p. 319 (désormais cité MOLTSMANN, *Le Dieu...*).

Dans ce passage, l'identification de Dieu aux souffrances de la victime s'avère totale. Ce texte donnera lieu à une analyse approfondie sur le mal et la souffrance chez J. Moltmann. La question de la souffrance occupera sans surprise une place majeure dans sa réflexion théologique.

Une troisième remarque peut être effectuée sur son œuvre elle-même. Tenter d'édifier un pont depuis Berkovits jusqu'aux propos de J. Moltmann nous oblige à fournir quelques précisions sur l'œuvre théologique impressionnante de ce dernier. La théologie de J. Moltmann pourrait se résumer selon les propos fournis par H. Goudineau et J.-L. Souletie, comme suit :

[...] toute sa théologie est orientée eschatologiquement, centrée christologiquement, pensée trinitairement et développée dans le cadre de l'histoire libératrice de Dieu avec le monde. Pour le dire en une phrase, Moltmann développe une théologie messianique de l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde, orientée eschatologiquement et ayant en son centre l'événement de la Croix et de la Résurrection de Jésus Christ³⁰⁷.

Dans cette synthèse, nous voyons poindre les éléments fondamentaux de la réflexion moltmannienne qui, en plus d'être marquée par le souci de l'expérience humaine du mal et de la souffrance associée au dialogue, souligne aussi celle de la croix, de la trinité, de Jésus Christ mort et ressuscité. Le tout dans une perspective eschatologique baignée d'espérance. Cette dernière apparaissant d'ailleurs comme le « thème conducteur » de son œuvre³⁰⁸.

En outre, tenter de nous focaliser sur le « Dieu crucifié » dans l'œuvre de J. Moltmann nous introduit de plain-pied dans sa christologie dont E. Parmentier et M. Deneken rappellent qu'elle « est une composition organique complète, impressionnante quant à sa sensibilité aux questions de différentes époques, à sa capacité d'évolution et à son holisme³⁰⁹ ». Il s'avère donc délicat de tenter d'isoler le moindre élément dans cet ensemble imprégné d'une grande cohésion. Pour éviter les écueils d'une telle démarche, nous redoublerons de vigilance en nous concentrant sur le concept annoncé dans un cadre précis qui est celui de l'identification divine aux souffrances de l'humanité.

³⁰⁷ GOUDINEAU, H. & SOULETIE, J.-L., *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002, p. 43.

³⁰⁸ PARMENTIER & DENEKEN, *Catholiques...*, *op. cit.*, p. 383.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 384.

Après ces trois observations, comment devons-nous comprendre l'idée du « Dieu crucifié » chez J. Moltmann ?

A. Le « Dieu crucifié » dans la pensée de J. Moltmann

Afin de mieux appréhender les propos de l'auteur sur ce concept dans l'optique qui nous entretient, précisons quelques points relatifs au contexte et aux objectifs poursuivis dans son livre intitulé : « *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* ». Tout d'abord précisons que :

Moltmann s'est opposé à ce qu'il pensait être une interprétation trop optimiste de l'espérance en Europe et en Amérique du Nord, en se concentrant sur la croix du Christ ressuscité. Moltmann traite ici la relation de Dieu au péché, à la mort et au mal, sur le plan de la puissance de l'amour souffrant et de la solidarité³¹⁰.

Ensuite, il est important de tenir compte du fait que J. Moltmann souhaite répondre aux critiques portant sur son précédent ouvrage « *Théologie de l'espérance*³¹¹ », où :

L'une des critiques adressées à l'auteur fut celle d'une perspective trop optimiste (bourgeoise !) risquant de faire l'impasse sur la violence du monde. L'auteur y répond par un ouvrage sur la Croix dont le titre porte une thèse qui fait scandale, *Le Dieu crucifié*, et une seconde thèse dans son sous-titre : *La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*³¹².

Enfin, il s'avère utile de relever que dans cette parution, J. Moltmann vise notamment les objectifs suivants :

[R]éexaminer la doctrine traditionnelle de Dieu : qu'advient-il de Dieu dans la mort du Fils ? Il veut aussi montrer en quoi la Croix fonde la foi et par ailleurs, devient un principe subversif de toutes les puissances du monde, selon 1 Co1,25-31, opposant la connaissance de Dieu par la Croix à celle de ses œuvres glorieuses dans la Création et l'histoire³¹³.

³¹⁰ « Moltmann worked against what he thought was too optimistic interpretation of hope in Europe and North America by focusing on the cross of the risen Christ. Here Moltmann deals with God's relation to sin, death, and evil in terms of the power of suffering love and solidarity. » MEEKS, M. D., « Moltmann, Jürgen », in : *The Encyclopedia of Protestantism*, HILLERBRAND, H.J., (éd.), New York/London, Routledge, Vol. 3, 2004, p. 1297-1298.

³¹¹ MOLTSMANN, J., *Théologie de l'espérance : études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne* (trad. par F. et J.-P. THEVENAZ), Paris, Cerf/ Mame, 1970.

³¹² PARMENTIER & DENEKEN, *Catholiques...*, op. cit., p. 392.

³¹³ *Ibid.*, p. 393.

Par conséquent, l'auteur entreprend un travail ambitieux et courageux dont il explorera « les conséquences, pour la notion de Dieu, pour l'anthropologie, pour les Églises et la société³¹⁴ ». Il s'intéresse ainsi à la question de la souffrance posée en Dieu et reprise dans les questions suivantes : que se passe-t-il lorsque Jésus Christ meurt en croix ? Comment le Père vit-il cette mort ? Serait-il impassible ou, au contraire, y aurait-il une forme de souffrance que Dieu aurait aussi vécue ? De plus, quels liens se confirment concevables entre une éventuelle souffrance divine et celle vécue par l'humanité ? La croix du Ressuscité se révèle centrale dans sa réflexion.

Pour tenter d'atteindre les objectifs précités, « *Le Dieu crucifié* » reprend et répond à la question posée par le détenu de la citation d'E. Wiesel : « Où est Dieu ? ». La réponse de J. Moltmann évoque la croix du Christ soulignant d'une part l'identification de Dieu avec Jésus en croix et d'autre part, par lui, une identification totale avec toutes les victimes et leurs souffrances, de tous les temps. Il déclare :

Car pour elle [une théologie de la croix], Dieu et la souffrance ne sont plus des contradictions comme dans le théisme et l'athéisme, mais l'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même, parce que Dieu est amour³¹⁵.

Dieu étant amour, ce fait ne constitue pas une vérité abstraite, aussi belle soit-elle. Elle implique des conséquences majeures. Tout d'abord, il n'y a plus d'opposition envisageable entre Lui et la souffrance. Ensuite, le fait que Dieu soit amour, son être se situe dans la souffrance qui à son tour se retrouve intégrée de manière absolue et sous toutes ses formes jusque dans l'être même de Dieu. La souffrance humaine en passant par la croix n'est donc pas une réalité étrangère à Dieu. Au contraire, elle Lui devient profondément personnelle.

T. Thompson peut dire : « Puisque la croix est une révélation essentielle de Dieu, indissociablement liée à la résurrection, Moltmann souligne la souffrance de l'amour passionné de Dieu pour le monde, en opposition aux attributs théistes classiques d'immutabilité, d'apathie et d'impassibilité³¹⁶. » J. Moltmann montre tout l'inverse d'une indifférence divine. Dieu n'est en rien un Être impassible, sans émotion

³¹⁴ *Ibid.*, p. 393. N'ayant pas l'occasion d'investiguer dans les divers champs inclus dans la réflexion moltmannienne, nous nous concentrerons sur son intérêt porté à la souffrance posée en Dieu lui-même.

³¹⁵ MOLTSMANN, *Le Dieu...*, op. cit. p. 261. Dans son avant-propos, l'auteur souligne : « Il ne s'agit pas d'une théologie abstraite de la croix et de la souffrance, mais d'une théologie du Crucifié. » *Ibid.*, p. 11.

³¹⁶ « Since the cross is an essential revelation of God, as conjoined inseparably to the resurrection, Moltmann highlights God's suffering passionate love for the world in objection to the classical theistic

devant la douleur de ses créatures, devant laquelle il n'intervient pas. Inversement, la croix révèle un Dieu qui connaît personnellement la souffrance dans une perspective qu'il est difficile de concevoir tant elle rejoint celle de chacun ainsi que celle de toute l'humanité.

À ce stade, il s'avère utile de mentionner une nuance importante dans les propos de J. Moltmann repris ci-dessus. Il clarifie ce qui s'est déroulé à la croix au sein de la relation unissant le Père au Fils et précise :

La souffrance et la mort du Fils abandonné par le Père sont une autre souffrance que la souffrance du Père à la mort du Fils. La mort de Jésus ne doit donc pas être comprise d'une manière simplement théopaschite comme la « mort de Dieu ». On doit parler d'une manière trinitaire pour comprendre ce qui s'est passé à la croix entre Jésus et son Dieu et Père. Le Fils souffre de mourir (*erleidet das Sterben*), le Père souffre la mort (*den Tod*) du Fils. La douleur du Père est ainsi de même poids que la mort du Fils³¹⁷.

Il est donc capital de percevoir que Dieu ne meurt pas dans la mort de son Fils. Dieu « souffre de la mort » de son Fils. Sa douleur est bien effective et tout aussi tragique. Même sans mourir, comme son Fils, le Père souffre d'affres équivalents. E. Parmentier et M. Deneken précisent :

Ce n'est pas la mort *de* Dieu qui est ici exprimée, affirme Moltmann, mais la mort *en* Dieu. Il s'agit bien plus d'une participation réciproque à la souffrance entre le Père et le Fils. [...] Il s'agit de distinguer entre la souffrance du Fils, qui est celle de l'abandon et du mourir (*das Sterben*), et celle du Père qui souffre de la mort (*den Tod*) du Fils « dans la douleur infinie de l'amour », sans pour autant mourir lui-même³¹⁸.

La nuance s'avère majeure, puisque J. Moltmann distingue la mort *en* Dieu et la mort *de* Dieu. Dieu ne meurt pas, mais il éprouve une souffrance infinie en son être, dans son amour, avec la mort de son Fils. Le Fils vit la souffrance de l'abandon et connaît personnellement la mort. La souffrance divine vécue est réelle et réciproque.

attributes of immutability, apathy, and impassibility. » THOMPSON, T. R., « Jürgen Moltmann », in : *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, MEISTER, C. & BEILBY, J., (éd.), Abington/New York, Routledge Taylor & Francis Group (Routledge Religion Companions), 2013, p. 227-237, ici p. 230.

³¹⁷ MOLTSMANN, *Le Dieu...*, *op. cit.*, p. 280-281. Pour le terme « théopaschite », évoquant l'idée d'une souffrance vécue par toute la Trinité lors de la Passion, voir RITTER, A. M., « Theopaschite Controversy », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_026023 (site consulté le 17/08/2018).

³¹⁸ PARMENTIER & DENEKEN, *Catholiques...*, *op. cit.*, p. 397.

La théologie du crucifié chez J. Moltmann fait également intervenir une démarche de type trinitaire. L'auteur explique :

Mais une théologie trinitaire de la croix discerne Dieu dans le négatif et donc le négatif en Dieu et, de cette manière dialectique, est « panenthéiste » [...] Celui qui se heurte après coup à des problèmes et à un désespoir insoluble, doit se rappeler qu'à Auschwitz on priait le *Sch'ma* Israël et le Notre Père [...] Si l'on prend cela au sérieux, on peut alors dire que, comme la croix du Christ, Auschwitz aussi est assumé en Dieu même, pris dans la douleur du Père, dans le sacrifice du Fils, et dans la force de l'Esprit [...] Cela ne signifie nullement une justification d'Auschwitz [...] Dieu à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est le fondement d'une espérance réelle, embrassant aussi bien le monde que le surmontant, et le fondement d'un amour plus fort que la mort et capable de regarder la mort en face³¹⁹.

Ce texte laisse entrevoir la trinité à l'œuvre au travers de la douleur du Père, du sacrifice du Fils et de la force de l'Esprit. L'identification de Dieu avec les victimes et leurs souffrances est absolue, elle implique tout son Être. Dieu n'était pas absent à Auschwitz et Auschwitz, symbole d'une horreur sans justification possible, a aussi sa place jusqu'en Dieu.

Il se discerne aussi dans ce dernier texte le double fondement de l'espérance et de l'amour. Dire que Dieu était à Auschwitz et ce dernier en Dieu constitue une source d'espérance, malgré l'ampleur de la tragédie et par-delà celle-ci, sans pour autant la légitimer. Cette espérance prend, chez l'auteur, sa source dans la croix du Christ et sa résurrection. Il s'agit d'une théologie trinitaire de la croix du Crucifié Résuscité³²⁰.

En outre, oser affirmer que Dieu était à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est attester le principe et la réalité d'un amour d'un ordre particulier. Un amour plus fort qu'une mort tragique et qui permet, selon J. Moltmann, de regarder la mort et de l'affronter. À Auschwitz, au sein de l'effroi, les victimes ont prié le *Sch'ma* et le Notre Père dans un amour sans réserve envers Dieu.

Ce parcours du concept du « Dieu crucifié » chez J. Moltmann dans le cadre qui nous occupe, révèle un Dieu qui même s'il n'intervient pas en regard du mal, n'en

³¹⁹ MOLTSMANN, *Le Dieu...*, *op. cit.*, p. 323-324. Pour le terme panenthéisme désignant que « tout est en Dieu » même si Dieu est conçu comme supérieur au monde, voir CLAYTON, P. & WOLFES, M., « Panentheism », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024255 (site consulté le 20/08/18).

³²⁰ PARMENTIER & DENEKEN, *Catholiques...*, *op. cit.*, p. 393. Le Crucifié abandonné en croix signifie soit la fin de toute théologie, soit le début d'une autre théologie, se voulant spécifiquement chrétienne.

reste pas moins un Dieu qui « souffre intensément avec » l'humanité. Ce Dieu s'identifie aux souffrants, endure les tourments avec chacun d'eux au point de souffrir de la mort de chaque victime. Ce Dieu incorpore un mal tel qu'Auschwitz jusqu'en lui-même tout en demeurant une éternelle source d'espérance dans des conditions inouïes.

B. Le « Dieu caché » et le « Dieu crucifié »

Quels liens peuvent-être discernés entre le « Dieu caché » dont a parlé Berkovits et le « Dieu crucifié » de J. Moltmann dans la perspective où nous avons inscrit nos propos ?

Un premier lien peut se tisser autour de la prise au sérieux de la souffrance humaine rendue par la question capitale : « Où est Dieu ? » et de ses implications. Le texte d'E. Wiesel sur lequel J. Moltmann a profondément réfléchi, a aussi été lu et en partie commenté par Berkovits qui souligne l'importance et la légitimité de la question posée par le détenu et demandant : « Où est Dieu ? Où est-il ? » Ne pas la poser, en face de la violence déployée, relève d'un « blasphème », de l'avis de Berkovits³²¹. La prise au sérieux de la question de la souffrance en regard de la dissimulation divine se manifeste clairement chez les deux penseurs qui entreprennent chacun d'y répondre.

Chez l'un, elle inaugure la justification d'un « raisonnement » avec Dieu « en rébellion croyante et en croyance rebelle³²² » inspiré par les exemples bibliques d'Abraham et de Job. Chez l'autre elle ouvre la voie à une réflexion sur la proximité divine et son identification aux souffrances humaines.

Un deuxième lien apparaît dans la prise en compte des réponses des victimes elles-mêmes. Berkovits évoquait la rébellion des uns et la fidélité inébranlable des autres même sur le chemin des chambres à gaz. Il invitait la théologie juive de l'après-Shoah à écouter attentivement la voix des victimes, car elles restent pétrées d'authenticité. J. Moltmann, de son côté, nous rappelle, que nonobstant le défi posé par Auschwitz, il reste important de se remémorer que même là, les victimes ont prié le *Sch'ma* et le Notre Père.

³²¹ BERKOVITS, *Faith...*, op. cit., p. 68.

³²² « [...] in believing rebellion and rebellious belief. » *Ibid.*, p. 69.

Les deux penseurs, chacun dans sa propre perspective, insistent sur l'écoute de la voix des victimes. La voix des victimes se voit mise au centre d'une profonde réflexion s'enracinant dans leurs expériences concrètes. Chez Berkovits, elle invite le croyant non seulement à accepter le doute des victimes directes, allant jusqu'à la rébellion contre Dieu, mais aussi jusqu'à l'intégration de ce doute dans sa vie croyante quotidienne. Chez J. Moltmann, elle lève le voile sur la présence de Dieu à Auschwitz et même sur une incorporation de cet enfer jusqu'en Dieu.

Troisièmement, un rapprochement s'observe dans la relation reliant Dieu, l'homme et l'histoire. En réponse à la question : « Où est Dieu ? » Berkovits y répondait en pointant vers l'être humain et l'histoire. Dieu se cachant dans la liberté et la responsabilité humaines ainsi que dans l'histoire. Cette dernière restant le fruit de l'action humaine. Pour J. Moltmann, dans son approche trinitaire centrée sur la croix, il semble que « l'histoire de l'homme passe en Dieu³²³ ». J.-L. Souletie commente et reprend un passage de J. Moltmann :

Seule une théologie trinitaire de la croix permet, selon notre auteur, d'échapper à l'alternative entre théisme et athéisme. L'homme est introduit dans l'histoire de Dieu : « Quand la foi chrétienne pense trinitairement, elle dit que les hommes perdus sont déjà, par la dérélition du Christ, introduits dans "l'histoire divine" et que "nous vivons en Dieu" parce que grâce à la mort du Christ nous avons part à la vie eschatologique de Dieu. »³²⁴

Ainsi, l'histoire humaine ne reste pas étrangère et éloignée de Dieu. À la suite de J. Moltmann, nous observons que l'homme est introduit dans l'histoire de Dieu qui incorpore l'histoire humaine dans la sienne. Il se produit également une forme d'anticipation sur la fin d'une histoire encore en cours, mais dont le tournant capital s'est effectué à la croix. En conséquence, chez Berkovits si Dieu est caché en l'homme et dans l'histoire, il apparaît chez J. Moltmann que Dieu introduit cette histoire en Lui-même, confirmant le lien entre les deux penseurs autour des thèmes de Dieu, l'homme et l'histoire.

Un quatrième lien pourrait se discerner avec la mort du martyr. Chez Berkovits, le martyr exprime son amour sans réserve pour Dieu en le remerciant et en le priant

³²³ SOULETIE, J.-L., *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, Paris, Éditions Du Cerf (Cogitatio Fidei 201), 1997, p. 122.

³²⁴ *Ibid.*, p. 122-123. Le texte de J. Moltmann commenté par J.-L. Souletie est le suivant : MOLTSMANN, *Le Dieu...*, *op. cit.*, p. 295.

de tout cœur, lui offrant de vivre le « *kiddush hashem* ». Chez J. Moltmann, Dieu présent à Auschwitz, il est possible de le prier en affrontant la mort jusque dans cet endroit. Dieu insère ce dernier dans le Dieu crucifié qui témoigne de son amour infini pour le monde. Chez les deux penseurs, le nazisme et sa folie meurtrière n'a pas pu éviter à ses victimes de mourir avec dignité. Au sein même de cet enfer, la mort tragique des martyrs n'a pas pu empêcher l'expression absolue de leur foi en Dieu. Auschwitz n'a pu entraver la prière des martyrs émanant tant de la foi juive que chrétienne.

Enfin, le thème de l'identification de Dieu aux souffrances des victimes rapproche fortement les deux penseurs, même si chacun emprunte une trajectoire différente. Chez Berkovits, Dieu rejeté par l'humanité implique le rejet du peuple avec qui Il a scellé une alliance. Dieu souffre avec son peuple qui subit une opposition allant jusqu'à la Shoah. Il n'y a pas d'impassibilité en Dieu. Le lien étroit entre Dieu et son peuple scellé par l'alliance le fait réellement souffrir. De plus, le recours aux notions du « *hester panim* », d'« *erek apayim* » et de « *kiddush hashem* » souligne tant la souffrance humaine que divine, vécue dans l'épreuve.

Chez J. Moltmann, Dieu souffre avec toutes les victimes et il incorpore cette souffrance en Lui-même. La souffrance vécue « par Dieu » devient chez J. Moltmann, une souffrance vécue « en Dieu », par l'intermédiaire du « Dieu crucifié ». L'intériorisation de la souffrance dans l'Être de Dieu, révèle un Dieu à l'amour infini. Chez les deux penseurs, le même visage de Dieu se dessine, comme un Être à la compassion et à la miséricorde infinies. Dieu, même s'il n'intervient pas ni ne meurt Lui-même, subit et souffre la mort de chaque victime de notre histoire.

Quels résultats pouvons-nous suggérer à la suite de cette analyse ? Est-il réaliste d'envisager une passerelle dialogale entre les deux penseurs ?

C. Résultats et réflexions personnelles

À ce stade, même si les propos de J. Moltmann ont été soumis à des critiques³²⁵, ce fait n'enlève rien au courage de sa démarche. Nous constatons que son

³²⁵ Parmi ces critiques, notons celle portant sur sa proximité avec la pensée hégélienne d'une histoire en Dieu prenant sur lui la finitude, ou encore celle du « trithéisme ». Voir MÜHLING, M., « Tritheism », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_026156 (site consulté le 27/03/2018).

argumentation concernant le « Dieu crucifié » laisse entrevoir de potentielles voies dialogales avec le penseur du HTS, rendues visibles par les cinq rapprochements effectués ci-dessus. Toutefois, ces derniers s'accompagnent de limites évidentes. Parmi celles-ci, la concentration christologique effectuée par J. Moltmann est claire. La démarche trinitaire l'est tout autant et demeure, comme nous l'avons vu, totalement étrangère à la pensée de Berkovits.

Ce constat ne nous semble pas annuler la démarche dialogale, mais invite plutôt à l'approfondissement des points de connexion évoqués. Nous pouvons également souligner que les considérations moltmanniennes instaurent une passerelle dialogale envisageable avec le penseur du HTS, par la perspective même de rendre possible une théologie de l'après-Shoah. Comme l'évoquent encore H. Goudineau et J.-L. Souletie commentant l'optique de J. Moltmann : « Dans cette perspective, la question de Dieu et la question de la souffrance sont pensées ensemble et ne se révèlent plus incompatibles. Une théologie après Auschwitz est donc possible, parce que Dieu était présent à Auschwitz [...]»³²⁶. » Dieu n'était pas étranger à la souffrance chez Berkovits, mais chez J. Moltmann nous constatons que Dieu et la souffrance humaine sont éminemment liés. Cette dernière est littéralement incorporée en Dieu.

Une théologie pendant et après Auschwitz s'avère donc réalisable pour les deux penseurs. Le professeur du HTS s'était employé à le démontrer en utilisant toutes les ressources que lui conféraient les traditions biblique et rabbinique. De son côté, J. Moltmann organisant une réflexion théologique sur des prémisses christologiques et trinitaires parvient à la même conclusion. Une théologie reste possible à Auschwitz et après cette tragédie.

La lecture des considérations de Berkovits nous orientant jusqu'à celles de J. Moltmann nous encourage à prolonger cette section par quatre réflexions personnelles confirmant l'instauration potentielle d'une passerelle dialogale entre les deux penseurs. La première nous permet de relever, à la suite de J. Moltmann, que Dieu, présent dans les enfers nazis, les a traversés de façon personnelle avec chacune des victimes d'Auschwitz. En réponse aux réflexions de J. Moltmann, nous comprenons que, dans son amour, Dieu a intégré ces enfers et les souffrances inexprimables qui y

³²⁶ GOUDINEAU, H. & SOULETIE, J.-L., *Jürgen Moltmann*, op. cit., p. 131.

ont été vécues jusqu'en Lui-même. Il a accompli cette « intégration » par son Fils crucifié.

Aussi, par-delà Auschwitz, c'est à l'ensemble de l'humanité souffrante ayant vécu, vivant ou qui vivra en ce monde que Dieu décide de s'associer à tout jamais par son Fils. Ici, la réponse chrétienne énonce une lecture potentielle des événements de la Shoah par les prismes christologique et trinitaire, tels que J. Moltmann le propose.

Par conséquent, nous pouvons reprendre la question posée par E. Wiesel et réitérée par J. Moltmann dans le contexte de ce point : où était Dieu à Auschwitz ? La réponse pourrait être la suivante : Dieu était réellement présent à Auschwitz, car il y a eu une réelle théologie aussi au milieu de cet enfer. Même dans cet endroit, les victimes priaient le *Sh'ma* ainsi que le Notre Père³²⁷. Dieu, qui demeure omniprésent, se trouvait pareillement dans cette géhenne faite de mains d'hommes. Alors que sa créature vivait les affres de l'horreur, c'est bien là qu'était sa place. Dieu, présent à Auschwitz, y a « souffert la mort » des six millions de victimes juives.

La deuxième réflexion nous permet d'établir un parallèle entre le personnage biblique de Job avec Dieu lui-même et de relever que comme le Job de la Bible, évoqué par Berkovits, Dieu a traversé en personne ces enfers et il en est sorti vivant. En considérant cette dernière figure³²⁸ de Job chez Berkovits, elle-même relue par nos soins à la suite de J. Moltmann, notons que l'utilisation de la métaphore permet, au moins, une double interprétation, l'une individuelle, l'autre collective³²⁹. La lecture individuelle qui semble mieux coïncider avec les propos de J. Moltmann peut être reliée jusqu'à Dieu. Ainsi, Dieu seul s'est personnellement identifié à chaque victime juive dont il a pris et assumé la souffrance en lui-même, dans son amour passionné. D'ailleurs, nous pouvons dire que Dieu seul est sorti vivant des chambres à gaz et des crématoires.

Dieu, ayant traversé le tourment d'Auschwitz comme Job, est le seul à être resté vivant. Il est le seul qui peut témoigner d'une manière absolue de ce qui s'y est vécu, ayant personnellement souffert de la mort de chaque victime du nazisme. Ce Dieu qui

³²⁷ MOLTSMANN, *Le Dieu...*, *op. cit.*, p. 323-324.

³²⁸ Nous tenterons de distinguer la métaphore de Job de celle de son « frère » au point suivant.

³²⁹ La lecture individuelle pourrait associer la métaphore de Job à chaque personne souffrante appartenant à la communauté juive. La lecture collective associerait la figure de Job à l'ensemble du peuple juif.

reste proche et souffre lui-même avec tous ceux qui souffrent nous rappelle aussi combien cette souffrance est prise au sérieux, « dans la douleur infinie de l'amour³³⁰ ». Conséquemment, si quelqu'un peut formuler quelque chose de substantiel au sujet d'Auschwitz, c'est finalement Dieu lui-même, et ce qu'il dit est énoncé à la croix de son Fils qui y meurt, mais qui ressuscite³³¹.

Notre troisième réflexion porte sur les propos de J. Moltmann qui, comme nous l'avons perçu, permet d'intégrer les victimes du nazisme dans leur totalité, car il nous semble impératif de devoir parler de toutes les autres victimes. Ne pas le faire, dans le cadre de notre enquête, risquerait, selon nous, d'être vécu comme un affront à leur mémoire et à leur souffrance à laquelle Dieu lui-même s'est personnellement identifié.

En outre, ce silence au sujet d'une partie des victimes de la barbarie nazie ne nous paraît pas rendre service ni à la foi juive ni à la foi chrétienne. La perspective ouverte par J. Moltmann a le mérite d'englober le supplice de cinq autres millions de victimes du nazisme tout aussi innocentes que les martyrs de la communauté juive. Toutes les victimes sont ainsi réunies et chacune d'entre elles voit ses souffrances prises en compte, rencontrées individuellement et insérées jusqu'en Dieu lui-même.

Enfin, à la suite de la lecture des deux auteurs, un approfondissement de notre perception de l'identification de Dieu aux tribulations de tout être humain se met en place. Ce constat nous permet de relire avec un autre regard le récit de Job lui-même, utilisé par Berkovits comme métaphore devant la Shoah. Cette réflexion personnelle pourrait s'inscrire dans le registre d'une tension entre la présence et l'absence de Dieu, d'une part, et la présence et l'absence de l'homme, d'autre part. Nous précisons nos propos comme suit.

Devant tout être humain en souffrance, il est concevable pour chacun d'entre nous d'être présent et paradoxalement absent. Par ailleurs, pour Dieu il est possible d'être apparemment absent et simultanément très présent face à la douleur humaine à laquelle il s'associe pleinement au point de l'intégrer en son Être, de l'avis de J. Moltmann.

³³⁰ PARMENTIER & DENEKEN, *Catholiques...*, *op. cit.*, p. 397.

³³¹ Nous comprenons qu'il soit aussi possible de tisser un lien entre une approche collective de Job et l'identification de Dieu aux souffrances de tout un peuple. Toutefois, nous n'exploiterons pas ici cette dernière lecture, mais nous la réservons pour une autre réflexion que nous effectuerons plus loin.

Peut-être cette indication nous permettrait-elle de discerner une réalité contenue dans le récit de Job lui-même. En effet, parmi les très nombreuses richesses de ce texte, nous pourrions distinguer aussi celle d'une certaine « présence absente » des amis de Job qui contraste avec le « Dieu caché » silencieux et cependant très présent dans l'épreuve de ce dernier. Dieu, étrangement absent aux yeux de Job, n'était pas si loin. Tout en passant inaperçu, Il est demeuré présent à ses côtés durant tout le temps de son adversité.

À l'inverse, les amis de Job venus de loin pour l'assister par leur présence, se sont montrés étrangement absents devant la détresse de celui qu'ils sont venus consoler. Au lieu de demeurer silencieux devant une telle épreuve, ils ont entrepris de parler. Ils n'ont pas perçu que le « Dieu caché », nonobstant les événements « souffrait la souffrance » de Job au point d'intégrer en Lui les nombreuses afflictions physiques et morales endurées par cet homme intègre.

Probablement est-ce à partir de ce point que les amis de Job ont commencé à « mal parler » au sujet de Dieu, eux dont il est dit qu'ils n'ont « pas parlé de moi [Dieu] avec droiture, comme l'a fait mon serviteur Job³³² ». Bien que présents au chevet de leur ami, ils se sont montrés anormalement absents devant sa plainte, étant toujours prêts à tout expliquer jusqu'à accuser Job des maux qui l'accablaient. Au lieu de manifester par leurs propos une certaine présence du « Dieu caché », sa compassion et sa souffrance aux côtés de celui qui souffre, ces amis ont failli à cette tâche dans le contexte d'épreuve intense de leur ami.

Le Dieu dont ces amis pouvaient être les témoins est un « Dieu caché » et pourtant très présent en toute circonstance qui s'assimile personnellement à l'être humain en souffrance. Dès lors, puisque Dieu se cache, sans doute relève-t-il de la responsabilité de chacun de témoigner par des gestes d'humanité cette présence divine discrète et aimante, mais bien réelle jusqu'au cœur de la souffrance. La prise en compte de notre responsabilité nous invite à relever un tel défi dans une circonstance où Dieu semble totalement manquant. Toutefois, bien que dissimulé et apparemment absent, il a intégré la souffrance de chacun en lui-même au travers de la souffrance et de la mort de son Fils crucifié et ressuscité.

³³² Jb 42, 7b. *Bible, TOB.*

Le Dieu dont témoigne la foi juive et chrétienne n'est pas un Dieu indifférent aux cris de détresse. La foi chrétienne, comme l'a expliqué J. Moltmann, souligne qu'il a résolument choisi de s'identifier aux souffrances de son peuple, mais aussi à celles de toutes les victimes de tous les temps. Vraisemblablement un tel Dieu nous exhorte-t-il à pallier sa présence cachée aux côtés de celui qui souffre. Comment cela pourrait-il se faire ? Peut-être en commençant par « habiter notre présence » aux côtés du souffrant, sachant que si Dieu, caché et bien présent, s'identifie à lui, à sa douleur, dans son amour infini et passionné, nous sommes responsables d'écouter, d'agir, de parler et de nous taire de manière appropriée.

Ici encore, Dieu nous convie à la prise en compte de notre liberté et la responsabilité individuelle qui lui est conjointe, pour chercher, dans chaque situation, la manière d'être vraiment présent aux côtés de celui qui, dans l'épreuve, se sent abandonné par Dieu. Il ne s'agit pas d'enfermer cette souffrance dans des raisonnements qui expliqueraient tout presque magiquement. Il s'agit plutôt de privilégier l'écoute et le silence afin de mieux habiter notre présence, dans des circonstances difficiles. Notre présence adéquatement « habitée » pourrait ainsi aider à l'instauration d'un face à face entre le souffrant et Dieu lui-même, sur le modèle de Job.

Pour conclure ce point, les propos de Berkovits permettant de discerner l'identification de Dieu aux souffrances de son peuple durant la Shoah laissent entrevoir une passerelle dialogale potentielle qui, en dépit des limites observées, souligne la proximité de Dieu avec chaque être humain souffrant. La souffrance humaine, aussi plurielle soit-elle, compte pour Dieu, qui souffre de cette souffrance et l'a incorporée en lui-même, nous rappelle J. Moltmann. Ici encore, l'interprétation chrétienne se distancie de la lecture juive qu'en fait Berkovits, notamment par sa lecture christologique, mais aussi trinitaire. Ce constat pointe comme une démarcation au dialogue, qui sans l'entraver, encourage à un approfondissement et à l'acceptation amicale de ces limites tout en poursuivant la démarche.

En continuant notre quête de liens depuis les considérations de Berkovits jusqu'à la foi chrétienne, nous tenterons dans le point suivant de défricher une dernière piste virtuelle susceptible d'amorcer un dialogue entre les communautés juives et chrétiennes.

2.2.4 Quatrième passerelle : « Dieu caché » devant la Shoah, positionnement et choix d'un « silence »

Le « Dieu caché » chez Berkovits pourrait-il encore offrir un accès au dialogue judéo-chrétien ? Une nouvelle piste pourrait être exploitée à partir du positionnement requis face à la Shoah, proposé par le professeur du HTS.

L'auteur nous rappelait l'importance d'un bon positionnement, n'étant pas Job, mais uniquement ses frères. La remarque de Berkovits nous paraît pertinente surtout au vu des nombreuses approches de la Shoah et des éléments de réponse qui en sont issus. Une telle variété observée devant la tragédie outre la richesse argumentative évoquée a aussi été la source de lourdes critiques³³³. Sur ce point, D. Tollerton rappelle que les théologiens ayant apporté leur contribution à la théologie de l'après-Shoah ont essuyé de nombreuses critiques parmi lesquelles celle d'arguments philosophiquement peu convaincants³³⁴. Il s'explique :

La proposition avancée ici consiste à dire que les théologiens de l'Holocauste ont fréquemment utilisé l'événement comme un outil d'autorité de prêt pour des perspectives qui peuvent être formulées indépendamment de l'événement. Il est suggéré que leurs diverses articulations en matière de théologie de l'Holocauste n'ont pas été inspirées par la persécution et le meurtre des Juifs à l'époque nazie, mais plutôt que ces événements sont « séduisants comme moyen d'accroche à leur propre idéologie »³³⁵.

La critique est sévère et implique une prudence supplémentaire dans nos réflexions. Elle nous montre simultanément qu'il est facile de ressembler aux « amis de Job » qui ont parlé à la légère devant la souffrance de leur ami. Nous désirons, au contraire, accorder à la détresse de Job tout son poids que nous ne pourrions jamais porter à sa place.

³³³ Voir TOLLERTON, D., « Was Jewish 'Holocaust Theology' ever really about the Holocaust? Assessing the Roots and Implications of a Recurring Critique », *op. cit.*, p. 125-139.

³³⁴ *Ibid.*, p. 126.

³³⁵ « The proposal here is that Holocaust Theologians have frequently used the event as a tool for lending authority to outlooks that can be formulated independently of the event. It is suggested that their various articulations of Holocaust Theology were not instigated by the persecution and murder of Jews during the Nazi era, but rather that these events are "attractive as a peg upon which to hang one's ideology." » *Ibid.*, p. 128.

Pour éviter l'écueil de « [...] n'avoir pas parlé de moi [Dieu] avec droiture, comme l'a fait mon serviteur Job³³⁶ », les arguments de Berkovits forment un garde-fou important et indispensable. Mais la recherche d'un positionnement adéquat peut-elle constituer une source de dialogue ?

Pour y répondre, nous proposons dans un premier temps de nous attarder sur les métaphores proposées par l'auteur incluses dans son argumentation sur ce point. Dans un deuxième temps, nous nous focaliserons sur la recherche du sens. Enfin, nous prolongerons cette voie par une réflexion personnelle portant sur ce qui peut être énoncé devant la tragédie.

En rapport avec le positionnement approprié devant la Shoah, l'auteur proposait dans son raisonnement l'utilisation de métaphores d'inspiration biblique, mettant en scène Job et son « frère ». Il nous rappelait que, nous qui voulions nous confronter à la Shoah, ne sommes pas Job, mais uniquement ses frères. Cette observation, dont nous avons souligné la pertinence et la finesse, nous conduit néanmoins à nous poser les questions suivantes : qu'en est-il réellement de Job et de son « frère » ? Même si nous y avons perçu une réelle originalité, de telles métaphores ne risquent-elles pas de nous faire ressembler aux « amis de Job » ?

Pour tenter d'y répondre, il faut rappeler que l'auteur distingue d'une part, le statut de Job et ses réponses, jugées authentiques et, d'autre part, le statut du « frère de Job » et les réponses qui suivent cette autre perspective. Ces dernières ne sont pas forcément inauthentiques pour l'auteur, mais « en décalage ».

Aussi Berkovits parle de deux Job présents à Auschwitz, l'un étant resté croyant jusqu'à la mort et l'autre ayant accepté le conseil de sa femme pour se révolter contre Dieu³³⁷. De plus, nous avons vu que la métaphore de Job pouvait se comprendre tantôt d'une manière individuelle tantôt de façon collective³³⁸ même si le sens individuel prime dans les considérations de l'auteur. Les deux interprétations sont potentiellement envisageables et aboutissent à une lecture différente des propos de Berkovits.

Dans le premier cas, qui est celui principalement utilisé par l'auteur, si Job est perçu comme un être individuel, victime directe du nazisme, il renvoie aux questions :

³³⁶ Jb 42, 7b. *Bible, TOB*.

³³⁷ BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 69. Sur le conseil de la femme de Job. Jb 2, 9 : « Sa femme lui dit : "Vas-tu persister dans ton intégrité ? Maudis Dieu, et meurs !" » *Bible, TOB*.

³³⁸ C'est ce qui a été vu lors de la recherche d'une passerelle avec J. Moltmann. Voir *supra*, p. 346.

que peut-il réellement nous dire ? Quel message pourrait-il nous transmettre ? Il nous paraît que plus rien ne peut être signifié à partir de cette perspective. Les réponses des survivants, bien qu'authentiques, ne sont pas, malgré le drame vécu, celles de Job étant entré lui-même dans les chambres à gaz et ayant vécu l'abandon divin jusqu'au bout. Les réponses véridiques de Job, qui relèvent de l'expérience personnelle vécue, ne semblent plus exister et ne plus pouvoir nous parvenir. Le témoignage des autres victimes rescapées de la Shoah ayant assisté au drame constituerait déjà une interprétation extérieure au malheur éprouvé par Job, martyr abandonné lors de la catastrophe.

Si la délivrance a été possible pour les rescapés de la Shoah, rien de tout cela n'est survenu pour le Job victime individuelle disparue dans la tragédie. La délivrance n'est pas venue, ni même la récompense « généreuse » liée à sa fidélité dans l'épreuve. Bien qu'il ait aussi crié sa détresse, Dieu semble être resté silencieux jusqu'au bout. Le Job disparu dans les crématoires d'Auschwitz ou d'ailleurs est mort sans le secours de Dieu. La rencontre dans le « tourbillon théophanique », si elle a eu lieu à Auschwitz, n'a pas été synonyme de « retour » sur la terre des vivants avec une bénédiction « double » comme pour le Job biblique³³⁹.

L'autre lecture proposée est celle où Job serait perçu de façon collective, engendrant une autre perspective. Qui serait à même d'entrer dans cette figure collective de Job ? Nous pourrions considérer ici la création du nouvel État d'Israël survenu en 1948 comme une réponse envisageable³⁴⁰. Le Job biblique ayant vécu ses nombreuses tribulations a « retrouvé la vie », tout comme le peuple juif ayant traversé la Shoah est revenu à l'existence de manière inattendue par la création de l'État d'Israël, au lendemain même du génocide.

Le Job biblique a été délivré de son épreuve avant qu'il ne soit trop tard et qu'il ne meurt. Le Job collectif de la Shoah, à savoir la communauté juive européenne victime de la « solution finale », a failli être anéanti. Peu de temps après, les rescapés de cette même communauté se constituaient en un peuple libre sur la terre des prophètes bibliques. Tout comme le Job de la Bible, les enfants du patriarche sont morts et ne sont plus revenus à la vie. Néanmoins, après sa restauration, le Job biblique a eu le

³³⁹ Le Job du récit biblique n'est pas mort dans son épreuve. Il a retrouvé le même nombre d'enfants et a vu sa situation totalement restaurée avec un double accroissement de ses biens. Jb 42, 10,12-13.

³⁴⁰ Nous pourrions également comprendre l'ensemble de la communauté juive mondiale ou européenne ayant survécu au génocide perpétré par le régime nazi.

bonheur de retrouver d'autres fils et filles. Le Job collectif de la Shoah a vu la disparition de ses nombreux enfants. Après sa restauration, il en retrouvera d'autres, lui aussi.

Après ces observations, nous constatons que la compréhension individuelle de la métaphore montre une fragilité, car Job a disparu dans les enfers nazis. Il ne peut plus rien nous transmettre. En revanche, il est concevable que le Job collectif représenté par la communauté juive elle-même puisse prendre la parole, ce qui relèverait du témoignage que cette dernière communiquerait à l'ensemble de l'humanité au lendemain de la Shoah.

Par ailleurs, les propos de Berkovits font aussi intervenir le « frère de Job », perspective principale recommandée par l'auteur – à tous ceux qui n'ont pas directement vécu la catastrophe – qui permet de reconnaître la variété des réponses données par les survivants, avant d'énoncer une réponse personnelle. Ainsi, le « frère de Job » est exhorté à écouter et accepter les réponses de son frère. Il pourra, ensuite, énoncer quelque chose du drame vécu par Job, mais ses réflexions, bien que valides, resteront « en décalage ». C'est d'ailleurs la situation de l'auteur à l'égard de son propre frère Sh'muel Berkovits, victime directe du nazisme.

Cette perspective place donc un espace qui ne peut être surmonté entre les victimes directes (et leurs réponses) et tous les autres. Nous ne serons jamais les témoins des afflictions de notre frère. D'ailleurs, sommes-nous réellement les témoins³⁴¹ de son supplice ? Ne sommes-nous pas simplement des « commentateurs » de ses souffrances dont les échos nous sont parvenus ? Les deux ne sont pas identiques ni dans leurs démarches ni dans leurs implications³⁴².

Ainsi, selon l'auteur, le « frère de Job » après avoir écouté les propos de son frère, prend la parole. Il se prononce à la place de Job victime directe des atrocités subies et anéantie à tout jamais. Il n'a pas vécu le sentiment d'abandon face à une délivrance qui n'est jamais venue. Comment ce « frère absent » peut-il énoncer des propos significatifs dans un tel contexte ? L'approche de ce « frère » pourrait être très

³⁴¹ G. Bensoussan évoquant les paroles de Primo Levi, rappelle que les « véritables témoins » de la Shoah n'existent plus, car ils ont été engloutis dans la tragédie. BENSOUSSAN, G., « Éditorial », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 207, 2, 2017, p. 7-21, ici p. 9. Voir aussi BERENBAUM, M., « Levi, Primo », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^eéd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 12, 2007, p. 691-692.

³⁴² Le témoin est présent et assiste à l'événement. Sa parole relève du témoignage. Le commentateur reste absent de la scène du drame. Il énonce des propos qui ne resteront qu'au stade du commentaire personnel.

respectueuse, mais en se prononçant, il court le risque d'émettre des erreurs et de ressembler aux « amis de Job ». Il semblerait que la logique de cette métaphore du « frère de Job » soutenue dans l'argumentation de Berkovits le relègue presque au mutisme.

Par conséquent, le positionnement requis par Berkovits en regard de la Shoah, proposant les allégories précitées, nous pousse à nous demander : qui peut réellement énoncer des propos « authentiques » à son sujet, sans ressembler aux « amis de Job » ?

Nous sommes encouragés par l'auteur à écouter les réponses transmises par les survivants qui eux-mêmes n'ont pas entièrement vécu ce que le Job martyr disparu dans la Shoah a traversé. Il s'agit ensuite de se prononcer à titre personnel. Mais nos arguments seront plus éloignés encore de la souffrance expérimentée par Job lui-même. Nos explications peuvent s'avérer multiples, elles relèvent de la connaissance et non de l'expérience. Les « réponses » proposées par les penseurs s'étant confrontés à la Shoah ont mis en évidence une variété impressionnante de sens potentiels à la catastrophe. Berkovits y a apporté une contribution non négligeable.

Dès lors, qui peut émettre des discours significatifs dans un tel contexte ? Les personnifications de Job et de son « frère » appellent à une certaine prudence devant la Shoah. Certainement, les images proposées par Berkovits s'avèrent pertinentes, car elles nous placent dans une optique précise « au seuil d'une réponse appropriée³⁴³ ». Elles veulent éviter le piège de déraisonner et de ressembler aux amis du Job biblique. Toutefois, elles risquent simultanément de nous y conduire. Elles n'en demeurent pas moins des outils précieux susceptibles d'instaurer un dialogue riche en nuances.

Dans un deuxième temps, la quête d'une voie dialogale nous amène au constat, selon lequel les métaphores proposées gardent ouvertes les questions capitales qui ne cessent d'interpeler, à savoir : la Shoah a-t-elle un sens ? Cette tragédie aurait-elle plusieurs sens possibles ?³⁴⁴

³⁴³ « [...] at the threshold to an adequate response. » BERKOVITS, *Faith...*, *op. cit.*, p. 5.

³⁴⁴ Par ailleurs, faut-il absolument que la catastrophe ait un ou plusieurs sens pour être prise au sérieux ?

La Shoah a-t-elle un sens ? Se pourrait-il que toute interprétation de la Shoah soit « cohérente » dès lors qu'elle se structure à partir d'une perspective logique avec ses *a priori* ? Dans ce cas, de nombreuses explications pourraient être qualifiées de substantielles. La multiplicité des sens est évidente, empruntant des itinéraires très divers et aboutissant à des résultats parfois totalement opposés, allant de la punition divine à la révélation d'un nouveau commandement énoncé à partir des crématoires d'Auschwitz.

Les nombreuses significations nous renvoient aux réponses générées par la théologie de l'après-Shoah ainsi qu'à la remarque critique de D. Tollerton citée au début de ce point. Nous rappelons également qu'il reste concevable de relier, chez Berkovits, la Shoah à « l'amour de Dieu ». C'est ce que soulignait D. Hazony, rappelant que dans la perspective de ce dernier Dieu pouvait aussi être perçu comme un parent autorisant à ses enfants à commettre parfois de lourdes erreurs, aux conséquences dramatiques. Ces derniers fourvoiements, toujours sous le contrôle divin, seraient le seul moyen d'apprendre les grandes leçons relatives à notre humanité³⁴⁵.

Une pareille explication n'est pas sans produire des impressions variées. Le prix de tels enseignements apparaît si « bradé » pour les agresseurs et simultanément très « cher à payer » en souffrances pour les victimes. Ce constat nous ramène à considérer, avec un intérêt renouvelé, la remarque de D. Tollerton.

S'il est aussi aisé d'utiliser la Shoah pour y défendre une thèse personnelle parfois très éloignée des véritables propos des victimes directes, alors rechercher une piste dialogale sur le positionnement adéquat nous encourage à la plus grande prudence. Cette précaution que nous pourrions qualifier de « positionnelle » pourrait nous conduire, en milieu chrétien, vers les considérations de H. Küng dont nous ne prétendons pas explorer l'œuvre très étendue. Rappelons, comme W. G. Jeanron le précise, que H. Küng représente ce qu'il nomme le « phénomène unique » :

³⁴⁵ HAZONY, « The Man... », *op. cit.*, p. 70. Loin de toute indifférence ou négligence, Dieu étant « un bon père », permettrait que ses enfants échouent même sérieusement, afin que d'importantes leçons sur l'humanité, sa dignité et la responsabilité qui l'accompagne soient acquises et transmises à tous.

Aucun autre théologien n'a été publié, traduit et lu aussi largement au cours de ce siècle (20^e) ; aucun autre théologien n'a fait l'objet d'une controverse aussi importante ; aucun autre théologien contemporain n'a couvert un si large éventail de thèmes théologiques. La plupart des sujets théologiques majeurs abordés à notre époque l'ont été par Küng à un moment ou à un autre de sa carrière³⁴⁶.

Après une telle particularité du penseur, nous voudrions simplement évoquer un élément de sa vaste réflexion marquée par plusieurs phases, dont l'ouverture au dialogue avec la communauté juive³⁴⁷.

En regard de la Shoah, H. Küng suggère une approche précise qu'il nomme une « troisième voie³⁴⁸ ». Nous reprenons ses déclarations :

Il me semble qu'au vu de l'énorme négativité, théologiquement une voie médiane s'offre à nous, chrétiens et juifs. D'une part, il y a l'impiété de ceux qui pensent trouver en Auschwitz leur argument le plus fort contre Dieu, et qui pourtant n'expliquent rien. Et, d'autre part, il y a une sorte de foi en Dieu, de ceux qui intègrent spéculativement Auschwitz dans la théologie trinitaire et l'élèvent dans une dialectique de la souffrance en Dieu, sans pour autant expliquer la cause ultime de la souffrance. Cette voie médiane, modeste est la voie d'une confiance inébranlable (non pas irrationnelle, mais tout à fait raisonnable) en Dieu – malgré tout ; de la foi en un Dieu qui demeure la lumière malgré et dans les ténèbres abyssales [...] Et ceux qui croient en Dieu, qu'ils soient juifs ou chrétiens, peuvent répondre, « Ce n'est que parce qu'il y a Dieu, que la pensée d'Auschwitz est tolérable pour moi »³⁴⁹.

Refusant tour à tour la négation de la foi devant Auschwitz et l'incorporation de ce drame en Dieu lui-même, H. Küng propose un positionnement optant pour la voie

³⁴⁶ « No other theologian has been published, translated, and read so widely in this century (20th); no other theologian has been the focus of such a major controversy; no other contemporary theologian has covered such a broad spectrum of theological themes. Virtually all important theological topics discussed in our time have been addressed by Küng at some stage in his career. » JEANROND, W. G., « Hans Küng », in : *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, FORD, D.F., (éd.), 2^e éd., USA/UK., Blackwell Publishers, 1997, p. 162-178, ici p. 162.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 163, 169. L'auteur divise le parcours théologique de H. Küng en quatre phases dont : son travail ecclésiologique ; son approfondissement de points de la foi chrétienne (Dieu, Jésus-Christ, la vie éternelle) ; son travail de méthode théologique et de dialogue ; ses travaux relatifs à la responsabilité mondiale et à la situation religieuse de notre époque.

³⁴⁸ KÜNG, H., *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow*, *op. cit.*, p. 585-609.

³⁴⁹ « It seems to me that in view of the tremendous negativity, theologically a middle way is offered for us, Christians and Jews. On the one hand there is the godlessness of those who think to find in Auschwitz their strongest argument against God, and yet who nevertheless fail to explain anything. And, on the other hand, there is the type of faith in God of those who speculatively incorporate Auschwitz into trinitarian theology and elevate it into a dialectic of suffering within God, yet do not explain the ultimate cause of suffering either. This middle, modest way is the way of unshakeable (not irrational, but completely reasonable) trust in God - despite everything: of faith in a God who remains the light despite and in abysmal darkness [...] And those who believe in God, whether Jews or Christians, may answer, "Only because there is God is the thought of Auschwitz tolerable to me at all". » *Ibid.*, p. 608-609.

de la confiance inébranlable et raisonnable en Dieu. Cette dernière lui permet non pas d'accepter la Shoah, mais qu'elle soit simplement « tolérable » à la pensée. Ainsi, après le rejet de la foi devant Auschwitz et son intégration en Dieu, H. Küng propose cette autre voie. Mais celle-ci offre-t-elle un lien avec les arguments de Berkovits sur la notion du « Dieu caché » ? Nous pensons que oui, pour les raisons suivantes.

Il nous semble que le positionnement proposé par H. Küng se rapproche, toutes proportions gardées, des affirmations vues chez Berkovits dans ses critiques contre la théologie juive de l'après-Shoah. Berkovits y dénonçait tantôt l'incrédulité facile des uns, tantôt l'acceptation rapide des autres devant le silence divin à Auschwitz. H. Küng se montre tout aussi critique devant la lecture de l'événement qu'il dénonce chez ses contemporains. Chacun des deux penseurs dans leurs considérations et contextes respectifs, reste à la recherche d'une voie médiane qui est encouragée et perceptible.

Aussi, même si les arguments de Berkovits paraissent éloignés de ceux de H. Küng, il nous semble que le chemin de confiance inébranlable suggéré par ce dernier peut se rapprocher de celui proposé par Berkovits. Ce chemin de confiance se trouve dynamisé par leur souci commun d'accorder de la place à la raison tout en n'évacuant pas la foi. Les réflexions de Berkovits, qui a plusieurs fois évoqué son désir de conserver la raison en équilibre avec la foi, trouvent ici un réel écho chez H. Küng. Ce dernier maintient que la voie médiane qu'il propose devant Auschwitz se veut entièrement rationnelle tout en demeurant pétrie de foi.

De plus, les deux penseurs parlent de la réalité d'une foi inébranlable devant l'événement de la Shoah. Pour tous les deux, si la tragédie peut entraîner la perte de la foi, elle n'en est cependant pas synonyme. La foi survit au drame et plus encore, elle peut se maintenir d'une façon absolue. Ce constat se vérifie tant dans la communauté juive, ce que Berkovits a démontré dans ses considérations, que dans la communauté chrétienne, comme l'évoque H. Küng.

En outre, le concept d'éthique planétaire³⁵⁰ dont H. Küng désire l'élaboration vise lui aussi un objectif qui se relie à celui espéré par Berkovits. H. Küng rappelait :

³⁵⁰ KÜNG, H., « L'éthique planétaire, d'un point de vue philosophique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 3, 2009, p. 31-41. Pour une traduction du concept de H. Küng, « *Weltethos* », en « éthos global » ou « comportement à la mesure de la situation planétaire », voir *ibid.*, p. 31. Voir aussi KUSCHEL, K.-J., « Global Ethic », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_124145 (site consulté le 21/04/2018).

« Le but et le critère de la nouvelle éthique mondiale consistent en *l'humanum* : "les êtres humains doivent devenir plus de ce qu'ils sont : ils doivent devenir plus humains !" ³⁵¹ » Même si les deux penseurs cherchent chacun un moyen différent pour aboutir à ce résultat final, leur objectif commun les met en relation, à savoir humaniser notre humanité.

De son côté, Berkovits proposait cette humanisation par la voie du commandement divin. H. Küng, pour sa part, suggère onze pistes d'inspiration sportive dont le but est « de proposer des critères formels et pratiques communs permettant d'orienter l'action de tout être humain sur la planète, quelles que soient ses convictions religieuses, philosophiques ou politiques ³⁵² ».

Ici encore, nous relevons que la quête dialogale centrée sur la recherche d'un positionnement adapté devant la Shoah pourrait trouver un écho en théologie chrétienne qui ne demande qu'à être approfondi et consolidé.

Dans un troisième temps, ce constat nous incite à prolonger les deux premiers points par une réflexion personnelle. L'écoute attentive de Berkovits, suivie de celle très brève de H. Küng, nous encourage, plus que jamais, à opter pour un positionnement le plus adapté possible devant le drame. Ce dernier pourrait nous orienter vers le choix d'un silence à maintenir devant la catastrophe, que nous qualifierons d'« essentiel ». Ce fait peut paraître antithétique en contexte de dialogue, puisqu'il signifierait de se taire ensemble. Suggérer une piste dialogale qui intègre un « silence essentiel » ne court-elle pas le risque de se détruire ?

Nous ne le pensons pas, car il faut distinguer plusieurs genres de silences potentiels dans cette situation ³⁵³. L'un peut renvoyer à la totale ignorance sur le sujet.

³⁵¹ « The goal and criterion of the new world ethic is the *humanum*: "human beings must become more than they are: They must become more human!" » JEANROND, W. G., « Hans Küng », *op. cit.*, p. 169.

³⁵² KÜNG, H., « L'éthique planétaire, d'un point de vue philosophique », *op. cit.*, p. 31. Nous les repreneons comme suit : le jeu a besoin de règles ; le fair-play suppose l'observation de normes éthiques ; le sport global a besoin d'un éthos global ; l'éthique ne signifie pas une doctrine morale, mais une conscience, une conviction et une attitude morales ; les valeurs et autres normes sont spécifiques à une culture, et conditionnées par le temps, et cependant il y a des constantes éthiques universelles ; un consensus global n'est possible et nécessaire qu'en ce qui concerne une morale élémentaire ; les conflits concrets entre normes exigent une estimation des biens ; les règles éthiques peuvent être développées et vécues à partir de la raison, sans référence à une instance transcendante ; une argumentation rationnelle abstraite ne parvient que difficilement à convaincre des gens de différentes cultures et de différents milieux ; une coalition éthique de personnes et de groupes religieux et non religieux est une nécessité de politique mondiale ; les traditions religieuses ne doivent pas être l'objet de mépris, mais de réflexion critique. *Ibid.*, p. 35-41.

³⁵³ E. Wiesel distinguait deux formes de silences dans sa perspective de la Shoah. L'un proche de l'agnosticisme, l'autre pointant vers Dieu et son mystère. KATZ, « Holocaust: Lessons. Jewish Faith... »,

Nous ne disons rien, car nous ne savons rien. Un autre silence pourrait procéder du bouleversement vécu. Devant la tragédie et le séisme provoqué par la barbarie nazie, le traumatisme peut conduire vers cette forme de silence qui fut d'ailleurs vécu par la génération ayant connu la Shoah. Le silence que nous proposons est plutôt d'un autre ordre. Ce dernier s'inspire des réflexions de Berkovits affichant simultanément un respect à l'égard des victimes, une prudence qui en découle et une réelle démarche de foi, qui, à l'instar de celle de Job, garde le silence après avoir lutté et contesté avec Dieu.

Plusieurs raisons pourraient confirmer cette suggestion. Nous avons initialement mentionné le respect des victimes. Nous voulons éviter d'englober dans un discours parfois très abstrait et éloigné des faits vécus, toute la désolation de l'événement. Ce fait risquerait de mépriser les victimes et leurs souffrances. Devant ce constat, il n'est pas simple de trouver les mots justes. Sans doute un silence s'impose-t-il.

Ensuite, devant l'intensité du mal déployé, la prudence plusieurs fois évoquée, s'avère nécessaire. Il y a l'étrange sentiment que nous ne pouvons rien dire de plus, en dépit du bon positionnement requis, tant nous restons étonnés par ce que des êtres humains sont capables de faire à leurs semblables. Donner un sens à de tels actes nous paraît inenvisageable. Le langage lui-même semble se contracter devant l'ampleur du mal commis. La signification semble nous échapper à tout jamais et la réserve jointe au silence paraît s'imposer à nouveau.

Du reste, le choix d'un « silence essentiel » devant la Shoah ne veut certainement pas nous rendre ni muets et encore moins inactifs. Il ne s'agit pas de se taire, mais plutôt d'admettre, à la suite des arguments de l'auteur, que la voie du silence prend aussi toute sa raison d'être devant la tragédie, même dans le cadre d'un dialogue. En effet, il y a quantité d'éléments à formuler sur les responsabilités individuelles, collectives, européennes, mais également sur les contributions malheureuses de la foi chrétienne au nazisme, ce que les théologiens chrétiens de l'après-Shoah avaient courageusement dénoncé dans leurs réflexions.

op. cit., p. 391-402. Sur les réflexions issues des traditions spirituelles et religieuses en lien avec le silence, voir NEU, R., KREUZER, J. & HEINZ, A., « Silence », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024776 (site consulté le 06/08/2018).

En outre, le silence proposé ne veut pas nous garder inactifs. Bien au contraire, c'est dans le silence devant la barbarie et simultanément dans l'action concrète que la confrontation à la Shoah semble naturellement nous mener. L'action qu'elle pourrait susciter s'amorcerait déjà, à nos yeux, par la dynamique d'un dialogue sans cesse à renouveler. Ce dernier, outre le fait de s'affairer au rapprochement entre les communautés, rappellerait les importantes leçons à tirer des événements tragiques et mobiliserait à la mise en œuvre de changements évitant que ces faits ne se reproduisent sous aucune autre forme. Les réponses des survivants énoncées plus haut prennent, ici encore, une grande importance³⁵⁴.

De plus, il nous semble que le silence de Dieu à Auschwitz nous invite à un silence lié à la foi devant la tragédie. Ce dernier silence se rapproche, très modestement de celui de Job. Tout comme Job, après avoir traversé des moments de lutte, de doute et de protestation, la voie du silence devient pour lui une attitude pertinente et pétrie de foi, même devant la tragédie. L'attitude de Job devient un exemple pour la foi devant la Shoah.

La foi placée en un tel « Dieu caché » ne peut que lutter, tant ce qui s'est déroulé à Auschwitz est inadmissible et en totale opposition avec ce qu'elle confesse et espère. Cette foi qui lutte ne peut ni ne veut admettre que ce « Dieu caché » reste aussi insensible et inactif.

La foi dans le « Dieu caché » passe inévitablement par le doute, devant l'ampleur des massacres perpétrés en toute impunité et avec une réelle bonne conscience³⁵⁵. Comment la foi placée en Dieu peut-elle ne pas douter devant l'évidence du mal que l'être humain peut générer à son semblable ? Les horreurs d'hier et celles d'aujourd'hui nous rappellent les potentialités humaines de destruction dont nous ne pouvons plus douter. La foi ne peut ni l'ignorer ni en « douter ». Le doute finit par s'installer. Doute envers l'humanité : comment l'être humain peut-il commettre ces monstruosités ? Doute aussi envers Dieu : pourquoi n'a-t-il rien fait ? Pourquoi un tel silence ?

La foi dans le « Dieu caché » nous encourage encore à la protestation devant Dieu. Après la lutte et la rude traversée du doute, il nous semble que la foi peut ressortir

³⁵⁴ BERENBAUM, M., « Ethical Implications of the Holocaust », *op. cit.*, p. 186-205. Nous renvoyons aux divers « impératifs » proposés par les survivants de la Shoah, voir *supra*, p. 208.

³⁵⁵ Nous renvoyons aux propos de Himmler, repris par Berkovits, voir *supra*, p. 131.

victorieuse et se formuler en une protestation croyante déposée devant le « Dieu caché » professée tant par la foi juive que chrétienne. Cette protestation n'est pas l'opposé de la foi, mais son expression la plus dense après ses phases de lutte et de doute. Cette protestation consiste en une foi qui simultanément réagit devant le mal commis et confesse que Dieu n'y était pas absent ; une foi qui dépose sa plainte devant un Dieu qui, tout en étant silencieux, reste présent et source d'un espoir impérissable. Une foi qui parvient à confesser simultanément : « Tu es un Dieu qui se tient caché, toi le Dieu sauveur. »

Selon nous, une telle foi semble terminer son cheminement dans un silence de type « essentiel » qui d'ailleurs est aussi connu dans la théologie chrétienne. En effet, ce genre de silence pourrait évoquer des éléments de la théologie apophatique chrétienne. Sans trop entrer dans les détails de cette dernière, nous constatons que la recherche d'un juste positionnement requis par Berkovits, impliquant la recherche d'un silence, nous encourage à considérer la pertinence de cette démarche théologique³⁵⁶.

L'à-propos de cette dernière approche se reflète à plusieurs niveaux même si elle témoigne d'une limite incontournable. Nous ne reprendrons que les degrés suivants. D'abord, parler comme le fait Berkovits du « Dieu caché » devant la Shoah, trouve une résonance dans les déclarations issues de la théologie apophatique chrétienne se fondant précisément sur l'idée d'un Dieu caché qui se révèle. La différence réside dans le fait que ce « Dieu caché » se révèle suprêmement en Christ. Il s'agit là de sa spécificité christocentrique. Dieu est caché et en même temps il se dévoile, mais en Christ.

De plus, cette démarche offre à la foi l'occasion de voir et appréhender diverses vérités sur Dieu et corrélativement de garder une réelle part de mystère à son égard. Il y a la mise en place d'une certaine humilité dans le langage rendu réalisable par cette approche théologique. Dans celle-ci, il demeure acquis qu'il est possible d'énoncer des propos acceptables sur un objet (Dieu) en admettant simultanément que tout ne puisse être dit.

³⁵⁶ Pour un aperçu de la théologie apophatique chrétienne, voir DE ANDIA, Y., « Négative (Théologie) », in : *Dictionnaire critique de la théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O. (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), p. 953-957. Voir aussi DAVIES, O., « Negative Theology (Western) », in : *Encyclopedia of Christianity Online*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org/acces-distant.bnu.fr/10.1163/2211-2685_eco_N95 (site consulté le 09/08/2018).

Parler du « Dieu caché » devant la Shoah s'avère parfaitement faisable et en même temps, il y a l'acceptation que ce même Dieu ne dira pas tout de Lui. Cette modestie langagière nous rappelle celle dont doit faire preuve le « frère de Job », chez Berkovits. Il doit pouvoir questionner et accepter, reconnaître la foi des uns et la rébellion des autres, lui qui est pour toujours maintenu sur un « seuil ». De la même façon, mais dans un contexte très différent, la théologie apophatique nous aide à formuler des propos humbles, mais tout autant significatifs.

La pertinence de l'approche théologique précitée nous rappelle encore ceci : Dieu est totalement inconnaissable et il s'est pleinement fait connaître par Christ. Conséquemment, le discours sur Dieu maintient en équilibre une dimension négative et affirmative. Le pôle négatif réaffirme le refus divin d'être objectivé et réduit à la seule dimension humaine. Par ce dernier côté, nous sommes conviés à abandonner nos partis pris et autres compréhensions superficielles sur Dieu³⁵⁷.

L'autre pôle est affirmatif et déclare que le « Dieu caché » est un Dieu qui se fait connaître tel un Dieu d'amour, se révélant même dans sa dissimulation. La révélation reste liée dès le départ à une initiative divine. Pour la théologie chrétienne, l'Incarnation témoigne de l'amour divin et simultanément elle met également en évidence la fragilité de nos *a priori* sur Dieu. Nous n'aurions pas imaginé un Dieu semblable, ni même une telle façon d'agir de sa part. Cette perception chrétienne nous donne de vivre, non sans difficultés, ce que R. Stollina nomme « la nature cruciforme de la grâce³⁵⁸ ».

Ensuite, il nous semble que la Shoah, avec son cortège de maux, nous amène naturellement vers cette fin du langage bien connue par la théologie apophatique chrétienne. Il s'agit des limites inhérentes au langage. La Shoah et la théologie qui nous occupe, dans des optiques très différentes l'une de l'autre, nous remémorent que « non seulement le sens du dicible est indicible, mais la fin du langage, comme de toute théologie négative, est le silence³⁵⁹ ».

Il ne s'agit pas d'affirmer qu'aucune réflexion théologique sur la catastrophe ne peut être énoncée, nous avons vu tout le contraire dans cette recherche. Mais comme

³⁵⁷ STOLINA, R., « Negative Theology », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024051 (site consulté le 07/08/ 2018).

³⁵⁸ « [...] the cruciform nature of grace », voir *ibid.*, (site consulté le 07/08/ 2018).

³⁵⁹ DE ANDIA, Y., « Négative (Théologie) », *op. cit.*, p. 957.

dans tout discours, il y a la reconnaissance des limites constitutives à ce dernier, au-delà desquelles le silence reste sensé. Ce fait se révèle particulièrement vrai devant la réalité du mal tel que déployé lors de la Shoah.

Devant un tel surgissement de violence, la méthode utilisée par la démarche apophatique chrétienne pourrait, sans accepter ni rejeter rapidement la tragédie et ses implications, nous aider à percevoir avec plus de clarté les limites intrinsèques au langage. Parvenus au stade où les mots ne suffisent plus, nous constatons avec force que : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire³⁶⁰. »

Dès lors, réfléchir sur le « Dieu caché » devant la Shoah, dans les perspectives proposées par l'apophatisme chrétien, prend tout son sens et offre selon nous la possibilité de maintenir une dimension critique et pratique au discours de la foi.

Ainsi, après avoir relevé la pertinence des divers éléments observés, la réalité du silence divin prend une soudaine et nouvelle profondeur dans notre perception personnelle. Le mal perpétré lors de la tragédie et le silence de Dieu qui l'a accompagné finissent par nous conduire vers une forme de silence que nous avons qualifié d'essentiel et lié à la foi. Nous pourrions, à la suite des considérations de la théologie apophatique chrétienne, y introduire un ajout en le qualifiant de « silence essentiel cruciforme » de Dieu.

Comment pourrions-nous décrire un pareil silence ? Il s'agit d'emblée, d'un silence marqué par le scandale du mal, qui renvoie à son mystère demeurant un éternel défi, tant pour la démarche philosophique que pour la réflexion théologique³⁶¹. Un silence qui témoigne de la prise au sérieux du mal et de la souffrance qu'il occasionne.

Nous pourrions ensuite dépeindre ce silence rempli de foi comme un silence qui reconnaît, contre toute apparence, que le « Dieu caché » s'implique personnellement contre le mal. Dieu, bien que silencieux, prend fait et cause contre ce dernier et en devient aussi la victime justifiant en contexte chrétien l'adjectif cruciforme.

³⁶⁰ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 7, s.l., s.n., s.d., cité dans DE ANDIA, Y., « Négative (Théologie) », *op. cit.*, p. 957.

³⁶¹ Voir RICOEUR, P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, (3^e éd.), Genève, Labor et Fides, 2004.

En outre, un tel silence de la foi peut être décrit comme un encouragement à l'action et une invitation, en dépit du funeste tableau de la Shoah, à maintenir l'espérance. Un silence, pétri de foi qui, sans rien effacer du passé, affronte le présent et regarde avec confiance en direction d'un avenir toujours possible d'une humanité partenaire du « Dieu caché » et s'affairant à « l'entretien et à la protection du jardin³⁶² » de cette terre. Il s'agit donc de « cultiver » ce monde avec espérance pour l'avancée du bien en son sein, mais aussi de le protéger contre tout surgissement du mal, tel que la Shoah l'a manifesté.

De plus, un tel silence cruciforme, dans sa lecture chrétienne, peut rappeler le silence de Dieu à la croix. Après le cri déchirant de Jésus mourant en croix, le silence s'est installé. Mais ce dernier devait garder un germe d'espérance qui allait tout transformer. Un silence qui, grâce à la foi placée dans ce Dieu dissimulé et révélé à la croix, laisse entrevoir « l'amour » d'un « Dieu caché » et simultanément sauveur, mais dans une perspective inattendue que seule la foi peut percevoir.

Enfin, ce silence évoque une fois de plus l'expérience de Job. Tout en souffrant, il a sans cesse trouvé l'énergie pour refuser les explications simplistes de ses amis, qui finissaient par le rendre coupable de son adversité. Job, dans son épreuve, refuse pareillement le conseil de sa femme qui l'exhortait à maudire Dieu et à mourir³⁶³. Il lutte, doute et proteste devant Dieu de sa souffrance injuste qui ne coïncide pas avec la foi qu'il a placée dans ce Dieu.

Cependant, là où il est parvenu dans son adversité et ses protestations, il admet, lors d'un face à face avec Dieu, que la voie du silence possède tout son sens : « Job répondit alors au Seigneur et dit : Je ne fais pas le poids, que te répliquerai-je ? Je mets la main sur ma bouche. J'ai parlé une fois, je ne répondrai plus, deux fois, je n'ajouterai rien³⁶⁴. » Pareillement, mais en contexte chrétien, le « silence essentiel cruciforme » qui, à son tour lutte, doute et proteste, peut mener vers un face à face avec Dieu où, comme Job, les mots accourcissent pour se prolonger en un silence chargé de foi.

³⁶² Il s'agit d'une allusion au texte de Gn 2, 15 : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder. » *Bible, TOB.*

³⁶³ Sur le conseil de la femme de Job. Jb 2, 9 : « Sa femme lui dit : "Vas-tu persister dans ton intégrité ? Maudis Dieu, et meurs !" » *Bible, TOB.*

³⁶⁴ Jb 40, 3-5. *Bible, TOB.*

Pour conclure, relevons la particularité du cheminement de cette section. Cette dernière nous a initialement introduit à la question du positionnement adéquat proposé par Berkovits devant la Shoah. Elle s'est complétée par la question du sens éventuel à accorder à la tragédie pour se terminer par une réflexion sur le silence. Les trois phases nous paraissent complémentaires puisque adéquatement positionné devant la Shoah, il se pose l'inévitable question du sens. Devant le massacre, les paroles s'exténuent pour finalement laisser place au silence.

Aussi, nous constatons que l'argumentation de Berkovits traitée dans cette section possède également de réelles ressources dialogales rejoignant la théologie chrétienne, s'accompagnant d'une limite christologique très nette tout en laissant également une place au silence de la foi. Ces divers constats sont autant de ferments qui encouragent au dialogue, à l'écoute et aux actions concrètes qui, même petites, veulent freiner et empêcher la montée du mal tel que la Shoah l'a démontré.

Ici encore, le dialogue s'avère plus que réalisable entre les communautés juives et chrétiennes à partir des propos de Berkovits, et d'une réelle richesse potentielle. L'écoute de l'argumentation de l'auteur nous ayant conduit au questionnement de ses métaphores, suivi de la rencontre avec H. Küng et la théologie apophatique chrétienne, nous a ainsi donné l'occasion d'approfondir notre propre compréhension du silence devant le mal et la souffrance. Cette écoute nous a enfin permis de proposer une réflexion personnelle, centrée sur le choix d'un « silence essentiel » qui s'est progressivement transformé en registre chrétien, en un « silence essentiel cruciforme ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

Il est temps de résumer le parcours entrepris depuis le commencement de cette recherche et de revenir sur notre problématique principale afin d'y répondre définitivement.

Notre travail portait sur l'approche d'une notion précise, à savoir celle du « Dieu caché » en rapport à la Shoah, dans la réflexion théologique d'un penseur issu de la communauté juive orthodoxe. Cette étude s'inscrivait dans une perspective générale empruntée à la théologie comparée des religions et visait l'établissement d'un dialogue entre les communautés juives et chrétiennes à partir des propos de ce penseur.

Nous avons délimité notre recherche autour de la problématique centrale suivante : la notion du « Dieu caché » chez E. Berkovits constitue-t-elle une réponse à la Shoah, selon lui, ainsi qu'une ressource pertinente au dialogue entre les communautés juives et chrétiennes ?

Pour répondre à cette problématique, nous avons divisé notre investigation en trois temps.

Dans un premier temps, nous avons présenté et analysé le concept du « Dieu caché » dans la pensée théologique d'E. Berkovits, concentré autour de trois axes clés que sont Dieu, l'homme et l'histoire. Nous avons voulu comprendre quelle place occupait cette notion dans sa réflexion et ce qui pouvait en être dit.

Dans un deuxième temps, nous avons observé si ce dernier concept pouvait tenir lieu de réponse de l'auteur en regard de la Shoah.

Dans un troisième temps, nous avons entrepris une discussion critique de la pensée de Berkovits autour de sa notion du « Dieu caché » face à la Shoah. Dans le prolongement de notre perspective, nous avons laissé la parole initialement à la communauté juive. Nous avons poursuivi par une discussion critique d'inspiration chrétienne et ensuite personnelle en cherchant d'éventuels espaces dialogaux dans sa réponse à la catastrophe, incluant des réflexions individuelles « de retour ».

Nous sommes ainsi parvenu aux conclusions suivantes.

Premièrement, le concept du « Dieu caché » est présent dans toute la pensée théologique de Berkovits et même s'il n'est pas directement mentionné, il transparait dans toute son œuvre. Nous l'avons retrouvé dans ce qu'il a énoncé au sujet du Dieu

caché et agissant. Nous l'avons également rencontré dans ses considérations concernant l'être humain. Nous l'avons encore clairement perçu dans son argumentation portant sur l'histoire. La notion abordée nous paraît omniprésente dans sa réflexion et lui confère une cohésion, tout en l'orientant.

Deuxièmement, la pensée du « Dieu caché » apparaît chez lui, comme une « réponse » possible devant la Shoah, mais habitée par une réelle tension. L'auteur développe une argumentation qui tantôt justifie Dieu devant la tragédie, tantôt ne cherche pas à le disculper alors qu'il l'a permise, tantôt vise autre chose, à savoir une consolation. Nous apercevons l'auteur introduire des nuances substantielles qui maintiennent son raisonnement dans un cadre général empêchant de faire du « Dieu caché » une explication définitive et simpliste devant le drame.

La réponse qui se discerne dans les déclarations de Berkovits est loin d'être réductrice. Elle laisse entrevoir au moins cinq pistes majeures qui souhaitent enrichir la réflexion théologique après la Shoah. Cette dernière est exhortée à observer le drame dans une perspective historique beaucoup plus large parsemée de tragédies, dans laquelle une réelle part de responsabilité est accordée à l'humanité libre voulue et respectée par Dieu.

La théologie après la Shoah est également conviée à se positionner adéquatement devant la catastrophe, en vue de prêter toute son attention à ce que les victimes directes ont dit dans leur acceptation et dans leur révolte. La démarche théologique précitée est ainsi encouragée à écouter attentivement les victimes et leurs réponses avant de parler. De plus, la réflexion théologique, après Auschwitz, ne peut négliger les ressources de la foi juive et de sa tradition ayant profondément médité sur la réalité historique du « Dieu caché ». Enfin, la théologie après la Shoah ne peut ignorer la survie de la foi juive à Auschwitz et après lui.

Troisièmement, la discussion critique de la réponse proposée par l'auteur devant la Shoah a montré que le débat au sein de la communauté juive est ouvert et même élargi par la redécouverte de son œuvre.

Quatrièmement, la réponse suggérée par Berkovits à la Shoah représente une ressource offrant de réelles passerelles au dialogue entre les communautés juives et chrétiennes disposées à vivre pareille expérience. Ces potentialités s'accompagnent de limites principalement christologique, mais aussi trinitaire, anthropologique, et

pneumatologique qui, loin d'entraver l'échange de vues, peut l'enrichir et accentuer sa dimension dialogale.

Les amorces au dialogue sont attestées par les pistes que nous avons pu mettre à jour et qui ne demandent qu'à être approfondies et prolongées. Nous les reprenons comme suit.

La notion du « Dieu caché » chez Berkovits offre une première passerelle jusqu'à la foi chrétienne, notamment par le « visage » de Dieu qui s'en dégage et qui trouve un écho jusque dans les propos de M. Luther concernant le « Dieu caché et révélé ».

Un autre sentier a été défriché en direction de la place de Dieu dans ce monde et ses répercussions pour la vie croyante. Un lien a pu être tissé jusqu'à D. Bonhoeffer et ses considérations sur ce monde devenu majeur.

Ensuite, l'identification de Dieu aux souffrances de son peuple nous a permis de discerner une connexion jusqu'aux réflexions de J. Moltmann relatives au « Dieu crucifié ».

Enfin, le positionnement particulier recommandé par Berkovits devant la Shoah nous a donné l'occasion de découvrir une correspondance jusqu'aux propositions de H. Küng, encourageant la voie d'une confiance inébranlable et raisonnable en Dieu, ainsi qu'avec la théologie apophatique chrétienne nous invitant à l'observation d'un silence essentiel en regard de la tragédie.

À ce stade, nous sommes convaincu qu'il existe d'autres voies susceptibles d'encourager le dialogue entre les communautés, à partir des considérations de Berkovits. Nous prolongeons nos réflexions personnelles par trois appendices liés à la métaphore de Job. Ces développements ne représentent que de simples prémices dont nous espérons qu'elles seront elles aussi exploitées par d'autres.

En premier lieu, il serait envisageable de prolonger la recherche en direction de l'universalisme de la figure de Job. Il est utile de rappeler un élément non négligeable au sujet du personnage biblique présent dans l'argumentation de Berkovits. Le Job de la Bible ne fait pas partie du « peuple choisi » ce qui ne l'empêche pas de devenir un modèle universel de foi. Par ce simple constat, il nous semble que la perspective biblique concernant les épreuves de Job et ses implications déborde largement le cadre des frontières du judaïsme pour toucher tout être humain traversant l'adversité. Sans

doute une telle métaphore se dresse-t-elle pareille à une porte ouverte logée au cœur même de l'argumentaire de Berkovits invitant à la poursuite d'un dialogue fécond.

Dans un deuxième temps, il serait concevable d'étendre la quête dialogale vers une forme de « thérapeutique du langage ». Il nous semble utile de nous attarder sur la fin de l'épreuve de Job. Après la vision de Dieu au sein du « tourbillon théophanique », Job doit prendre la parole pour prier à l'adresse de ceux qui ne l'ont pas épaulé et qui « n'ont pas parlé avec droiture », l'ayant injustement accablé par leurs paroles, allant jusqu'à l'accuser. Au lieu d'apaiser la douleur du juste souffrant, ces amis ont par leurs discours, intensifié les tourments de Job.

Ce triste exemple pourrait servir de support à une réflexion approfondie sur les effets tantôt néfastes, tantôt créateurs, voire thérapeutiques, du langage et ses implications pour la démarche dialogale. Il s'agit d'ouvrir une piste centrée sur la mise en place d'une « thérapeutique de la parole », susceptible d'être exploitée afin de rencontrer les profondes plaies en demande de soin.

Enfin, et dans le prolongement du dernier propos, il serait possible de poursuivre la discussion en direction d'une voie de réconciliation, à grande échelle, entre les diverses communautés humaines. Il s'avère indispensable de souligner que les tribulations de Job se terminent en lien avec la pacification et la communion restaurée avec ses amis. La restauration de Job prend effet, alors qu'il est en intercession pour son prochain.

De plus, ce rétablissement s'enrichit de visites s'élargissant depuis ses plus proches parents jusqu'aux relations plus éloignées. Les frères, les sœurs ainsi que les connaissances de Job viennent lui rendre visite, mangent avec lui, le plaignent, le consolent et lui offrent chacun un cadeau. Probablement y a-t-il là un chemin de réconciliation que la recherche théologique dialogale pourrait encore exploiter en vue d'une pacification de plus en plus élargie entre toutes les communautés humaines meurtries.

Au vrai, il nous semble que c'est là un point fondamental pour la recherche dialogale qui est encouragée à se prolonger. L'échange de paroles vise l'amélioration des relations, un éclaircissement de malentendus, une mise en lumière de fautes ou autres réalités qu'il reste nécessaire de mettre à jour. Mais tous ces éléments importants restent des étapes incontournables qui ambitionnent autre chose. Le dialogue amical

entre les communautés vise, ni plus ni moins, la restauration de toutes relations brisées et une pacification réelle de l'ensemble de notre humanité.

Au même titre que la restauration définitive de Job accompagne son intercession pour ses amis et son prochain qui ne l'ont pas soutenu dans l'épreuve (l'ayant même grandement offensé au point de susciter l'indignation divine), il pourrait en être de même pour la relation entre les communautés juives et chrétiennes et bien au-delà. Job intercède pour ses amis et « le Seigneur eut égard à Job³⁶⁵ ». Le chemin n'est pas aisé, mais il s'avère chargé d'espoir.

Dès lors, y a-t-il encore un avenir envisageable pour ce monde ayant imaginé et produit la Shoah ? À la suite de Berkovits et à la fin de cette recherche, nous en sommes plus que convaincu. Nous restons persuadé que cet avenir passe inéluctablement par la reconnaissance de l'autre, le rapprochement entre les communautés, la prise de parole réciproque œuvrant à la pleine harmonisation de toutes les relations rompues de notre humanité.

Cette dernière a conçu et connu Auschwitz et la communauté juive l'a traversé nous rappelant que les enfers humains ne mettront pas un point final à notre histoire commune ni à la foi en Dieu. La survie de ce peuple et de sa foi demeure un témoignage révélateur d'un Dieu vivant, silencieux, mais bien présent et s'affairant à un projet « fou » à nos yeux, tant il nous apparaît utopique.

Ce projet ne se fera pas de manière isolée. Les sentiers dialogaux mis à jour et prolongés par ces dernières réflexions ne font que surligner cette évidence. Si les réflexions juive et chrétienne se rejoignent sur le concept abordé par des chemins très divers, c'est sans doute qu'au-delà de notre humanité commune, le judaïsme et le christianisme affichent leurs destinées croisées qui ne s'accompliront pas séparément.

Le destin de Job reste lié à celui de ses amis et ces derniers ont besoin de l'intercession de celui qu'ils ont accablé. Il en va peut-être de même pour les communautés évoquées et leur mission commune soucieuse de témoigner de la miséricorde de Dieu à l'égard de toutes les familles et communautés de la terre. Ce projet ne se fera pas l'un sans l'autre, mais l'un avec l'autre.

³⁶⁵ Jb 42, 9. *Bible, TOB.*

Nous faisons face au projet « déraisonnable » d'un « Dieu caché » qui inlassablement travaille à la fraternisation de toute l'humanité et à sa pacification pérenne. Nous espérons, à la fin de l'écoute et de l'analyse de Berkovits, que cette humble recherche aura contribué même petitement à la concrétisation de ce projet divin d'une urgence actuelle, rendu réalisable précisément, car Dieu demeure un « Dieu caché » et simultanément sauveur.

Bibliographie

1. Ouvrages d'Eliezer Berkovits

- BERKOVITS, E., *Hume und der Deismus*, Berlin, s.n., 1933.
- , *Was ist der Talmud?* Berlin, Judischer Buch-Verlag, 1938.
- , *Towards Historic Judaism*, Oxford, East and West Library, 1943.
- , *Between Yesterday and Tomorrow*, Oxford, East and West Library, 1945.
- , *Judaism: Fossil or Ferment?* New York, Philosophical Library, 1956.
- , *God, Man and History. A Jewish Interpretation*, New York, Jonathan David, 1959.
- , *Prayer*, New York, Yeshiva University Department of Special Publications (Studies in Torah Judaism), 1962a.
- , *A Jewish Critique of the Philosophy of Martin Buber*, New York, Yeshiva University, 1962b.
- , *Man and God: Studies in Biblical Theology*, Detroit, Wayne State University Press, 1969.
- , *Faith After the Holocaust*, New York, Ktav Publishing House, 1973.
- , *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York, Ktav Publishing House, 1974.
- , *Crisis and Faith*, New York, Sanhedrin Press, 1976.
- , *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps*, New York/London, Sanhedrin Press, 1979.
- , *Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha*, New York, Ktav Publishing House, 1983.
- , *Unity in Judaism*, New York, American Jewish Committee, 1986.
- , *Jewish Women in Time and Tora*, Hoboken, New Jersey, Ktav Publishing House, 1990.

2. Sélection d'articles d'Eliezer Berkovits

- BERKOVITS, E., « Jewish Living in America », *Judaism*, 2, 1, 1953, p. 68-74.
- , « The Galut of Judaism », *Judaism*, 4, 3, 1955, p. 225-234.
- , « Who is a Jew? », *Judaism*, 8, 1, 1959a, p. 6-9.
- , « Reconstructionist Theology », *Tradition*, 2, 1, 1959b, p. 20-66.

- , « From the Temple to the Synagogue and Back », *Judaism*, 8, 4, 1959c, p. 303-311.
- , « What is Jewish Philosophy? », *Tradition*, 3, 2, 1961, p. 117-130.
- , « An Integrated Jewish World View », *Tradition*, 5, 1, 1962a, p. 5-17.
- , « The Twofold Tetragrammaton of the Thirteen Attributes », in : *The Leo Jung Jubilee Volume*, New York, Jewish Center, 1962b, p. 45-52.
- , « Dr. A. J. Heschel's Theology of Pathos », *Tradition*, 6, 2, 1964a, p. 67-104.
- , « Faith and Law », *Judaism*, 13, 4, 1964b, p. 422-430.
- , « Orthodox Judaism in a World of Revolutionary Transformations », *Tradition*, 7, 2, 1965, p. 68-88.
- , « Judaism in the Post-Christian Era », *Judaism*, 15, 1, 1966a, p. 74-84.
- , « Rabbi Yechiel Ya'akov Weinberg, My Teacher and Master », *Tradition*, 8, 2, 1966b, p. 5-14.
- , « The Role of Halacha: Authentic Judaism and Halacha », *Judaism*, 19, 1, 1970a, p. 66-76.
- , « God's Silence in the Dialogue according to Martin Buber », *Tradition*, 11, 2, 1970b, p. 17-24.
- , « Jewish Education in a World Adrift », *Tradition*, 11, 3, 1970c, p. 5-12.
- , « Death of a God », *Judaism*, 20, 1, 1971a, p. 75-86.
- , « A Contemporary Rabbinical School for Orthodox Jewry », *Tradition*, 12, 2, 1971b, p. 5-20.
- , « Jewish Universalism », in : *History and the Idea of Mankind*, WAGAR, W., (éd.), Albuquerque, University of New Mexico, 1971c, p. 47-71.
- , « Babylonian Talmud », in : *Encyclopaedia Judaica*, ROTH, C. & WIGODER, G., (éd.), 1^e éd., Jerusalem, Keter Publishing House, Vol.15, 1971d, p. 755-768.
- , « Instant Mysticism and Chemical Religion », in : *Judaism and Drugs*, LANDMAN, L., (éd.), New York, Commission on Synagogue Relations, 1973a, p. 97-133.
- , « On misunderstandings », *Judaism*, 22, 3, 1973b, p. 363-365.
- , « Tora and Nature in the Philosophy of Maimonides », *World of Jewish Philosophy*, Vol.11, 1974a, p. 64-74.
- , « Conversion "According to Halacha": What Is It? », *Judaism*, 23, 4, 1974b, p. 467-478.
- , « Crisis and Faith », *Tradition*, 14, 4, 1974c, p. 5-19.
- , « A Jewish Sexual Ethics », *Jewish Life*, 1976a, p. 19-28.
- , « The Scientific and the Religious Worldview », *Gesher*, 5, 1976b, p. 75-87.

- , « Facing the Truth », *Judaism*, 27, 3, 1978, p. 324-326.
- , « The Miracle: Problem and Rationale », *Gesher*, 7, 1979a, p. 7-14.
- , « Identity Problems in the State of Israel », *Judaism*, 28, 3, 1979b, p. 334-344.
- , « Judaism: A Civilization », *Judaism*, 30, 1, 1981, p. 53-58.
- , « When Man Fails God », in : *Concepts That Distinguish Judaism*, MILLGRAM, A. E., (éd.), Washington, Bnei Brith, 1985, p. 183-196.
- , « Judaism: After the Holocaust, in the Age of Statehood », in : *The Life of the Covenant: The Challenge of Contemporary Judaism, Essays in Honor of Herman E. Schaalman*, EDELHEIT, J. A., (éd.), Chicago, Spertus College, 1986, p. 9-16.
- , « Understanding the Present to Save the Future », in : *Remembering for the Future*, BAUER, Y., (éd.), New York, Pergamon, 1989, p. 2342-2348.
- , « Authenticity of Being », in : *Thinking the Unthinkable: Meanings of the Holocaust*, GOTTLIEB, R., (éd.), New York, Paulist Press, 1990, p. 209-223.
- , « Final Solution: Universal? », in : *Confronting Omnicide: Jewish Reflections on Weapons of Mass Destruction*, LANDES, D., (éd.), Northvale, N.J., Jason Aronson, 1991, p. 259-267.

3. Sélection d'essais et d'articles sur Eliezer Berkovits

- BEDZOW, I., *Halakhic Man, Authentic Jew: Modern Expressions of Orthodox Thought from Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Rabbi E. Berkovits*, Jerusalem, Urim Publications, 2009.
- BERKOVITS, R., « Torat Hayyim: The Status of Women in the Thought of Eliezer Berkovits », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 4-15.
- BRAITERMAN, Z., « Antitheodic Faith in the Thought of Eliezer Berkovits », *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 7, 1, 1998, p. 83-100.
- BROWN, R. E., « Book Reviews. Man and God. Studies in Biblical Theology », *Journal of Ecumenical Studies*, 1969, p. 160-161.
- COHEN, J., « Incompatible Parallels: Soloveitchik and Berkovits on Religious Expe-

- rience, Commandment and the Dimension of History », *Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 28, 2, 2008, p. 173-203.
- DUBKIN, P., « Eliezer Berkovits: Great Jewish Thinker », *The Chicago Jewish News*, Février 25, 2011.
- ELLENSON, D., « Eliezer Berkovits on Conversion: An Inclusive Orthodox Approach », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 37-53.
- FOX, M., « Berkovits' Treatment of the Problem of Evil », *Tradition*, 14, 3, 1974, p. 116-124.
- HAZONY, D., « Eliezer Berkovits and the Revival of Jewish Moral Thought », *Azure*, 11, 2001, p. 23- 65.
- , « Eliezer Berkovits, Theologian of Zionism, Jerusalem », *Azure*, 17, 2004, p. 87-119.
- & HAZONY, Y., & OREN, M. B., *New Essays on Zionism*, Jerusalem/New York, Shalem Press, 2006.
- HAZONY, D., « Eliezer Berkovits », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F. (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol.3, 2007a, p. 438-439.
- , Berkovits. *God, Man and History*, 2^e éd., Jerusalem, Shalem Press, 2007b.
- , *Essential Essays on Judaism. Eliezer Berkovits*, 3^e éd., Jerusalem, Shalem Press, 2007c.
- , *Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits*, Thèse de doctorat en Philosophie, Hebrew University of Jerusalem, UFR de Sciences humaines, 2011.
- , *Theodicy and Responsibility. Eliezer Berkovits' Response to the Holocaust*, Jerusalem, Shalem Press, 2012.
- , « The Man Who Saved God from the Holocaust », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 54-73.

- JOHNSON, J., « Are we asking the wrong questions about the Shoah? Eliezer Berkovits as Post-Holocaust Jewish Apologist », *Conservative Judaism*, 57, 1, 2004, p. 65-86.
- KATZ, S. T., « Eliezer Berkovits and the Modern Jewish Philosophy », *Tradition*, 17, 1, 1977, p. 92-138.
- , *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington D.C., B'nai B'rith Books, 1993.
- , « Holocaust, The Jewish Theological Responses », in : *Encyclopedia of Religion*, LINDSAY, J., (éd.), 2^e éd., New York/ San Francisco, Macmillan Reference, Vol. 6, 2005, p. 4091-4092.
- , « Holocaust: Lessons. Jewish Faith after the Holocaust », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA,, Vol. 9, 2007, p. 391- 401.
- KRELL, M. A., « Eliezer Berkovits Post-Holocaust Theology: A Dialectic between Polemics and Reception », *Journal of Ecumenical Studies*, 37, 1, 2000, p. 28-45.
- MEYER, D., *Croyances rebelles : Fackenheim, Rubenstein et Berkovits : théologies juives et survie du peuple juif au crépuscule de la Shoah*, Bruxelles, Lessius (L'Autre et les autres, 14), 2011.
- NADLER, A., « Eliezer Berkovits' Not in Heaven », *Tradition*, 21, 3, 1984, p. 91-97.
- RAFFEL, C., « Eliezer Berkovits », in : *Interpreters of Judaism in the late twentieth century*, KATZ, S., (éd.), Washington D.C., B'nai Brith Books, 1993, p. 1-15.
- RAPHAEL, M., « The price of (masculine) freedom and becoming: a Jewish feminist response to Eliezer Berkovits's post-Holocaust free-will defense of God's non-intervention in Auschwitz », in : *Feminist philosophy of religion*, ANDERSON, P. & CLACK, B., (éd.), London, Routledge, 2004, p. 136-150.
- ROSENAK, A., « Rabbi Eliezer Berkovits: Halakhah and Modern Orthodoxy », in : *Ukrai-*

nian Orientalistics : Special Issues on Jewish Studies, CHERNOIVANENKO, V., (éd.), Kyiv-Mohyla Academy, 2011, p. 73-111.

SHALOM, C., « Eliezer Berkovits's challenge to contemporary Orthodoxy », *Torah U-Madda Journal*, 12, 2004, p. 192-207.

SHAPIRO, M., « Rabbi Eliezer Berkovit's Halakic Vision for the Modern Age », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013 p. 13-36.

SHATZ, D., « Berkovits and the Priority of the Ethical », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 85-102.

STERN, J., « Introduction: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 1-3.

4. Sélection d'ouvrages et articles en lien avec la Shoah

ADMIRAND, P., *Amidst Mass Atrocity and the Rubble of Theology: Searching for a Viable Theodicy*, New York, Wipf & Stock, 2012.

ALTIZER, T. J. J., « The Holocaust and the Theology of the Death of God », *in : The Death of God Movement and the Holocaust. Radical Theology encounters the Shoah*, HAYNES, S. R. & ROTH, J. K., (éd.), Westport C.T./London, Greenwood Press, 1999, p. 17-24.

AVISHAG, Z., « III.3. Hans Jonas et la Shoah. "L'engagement, l'antisémitisme et la possibilité de la foi" », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 207, 2, 2017, p. 343-356.

BENSOUSSAN, G., *Atlas de la Shoah. La mise à mort des Juifs d'Europe, 1939-1945*, Paris, Éditions Autrement (Atlas/Mémoires), 2014.

– *et al.*, (dir.), *Dictionnaire de la Shoah*, Paris, Larousse (A présent), 2015.

–, « Éditorial », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 207, 2, 2017, p. 7-21.

BERENBAUM, M. & KATZ, S. T., « Holocaust: Lessons », *in : Encyclopaedia Judaica*,

- BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 388- 402.
- BERENBAUM, M., « Holocaust. Lessons. Singularity of the Holocaust », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 388 – 391.
- , « Levi, Primo », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^eéd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 12, 2007, p. 691-692.
- , « Survivors of the Shoah Visual History Foundation, The. », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 19, 2007, p. 324-325.
- , « Ethical Implications of the Holocaust », *in* : *The Oxford Handbook of Jewish Ethics and Morality*, DORFF, E.N. & CRANE, J.K., (éd.), U.S.A., Oxford University Press, 2013, p. 186 – 205.
- BERGER, A. L., « Holocaust and History: A Theological Reflection », *Journal of Ecumenical Studies*, 25, 2, 1988, p. 194-211.
- , *Children of Job: American Second-Generation Witnesses to the Holocaust*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- BLOXHAM, D., *The Final Solution: A Genocide*, Great Britain, Oxford University Press (Oxford Histories), 2009.
- BLUMENTHAL, D. R., *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Louisville K.Y., Westminster John Knox Press, 1993.
- , *The Banality of Good and Evil: Moral Lessons from the Shoah and Jewish Tradition*, Washington DC, Georgetown University Press, 1999.
- BOLKOSKY, S., « Holocaust: Memory. Survivor Testimonies », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 446-447.
- BRAITERMAN, Z., *(God) after Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.

- BRUTMANN, T. & TARRICONE, C., *Les 100 mots de la Shoah*, Paris, PUF (« Que sais-je ? » 4031), 2016.
- BUBER, M., *L'Éclipse de Dieu : considérations sur les relations entre la religion et la philosophie* (trad. de l'allemand et annoté par E. THEZE, C. VERIN et P. SEILLIER), Paris, Nouvelle Cité, 1987.
- CARGAS, H. J., *Shadows of Auschwitz. A Christian Response to the Holocaust*, New York, Crossroad, 1990.
- , H. J., *Holocaust Scholars Write to the Vatican*, Westport C.T., Greenwood Press, 1998.
- COHEN, A. A., *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York, Crossroad, 1981.
- COHN-SHERBOK, D., *Holocaust Theology*, Londres, Lamp Press, 1989.
- , *God and the Holocaust*, 2^e éd., Wiltshire, Cromwell Press, 1996.
- , *The Paradox of Anti-Semitism*, London/New York, Continuum, 2006.
- , « Holocaust. II. Philosophy of Religion », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 6, 2009, p. 212-214.
- , *Holocaust Theology. A Reader*, 3^e éd., Great Britain, University of Exeter Press, 2010.
- , «The Challenge of the Holocaust », *International Journal of Public Theology*, 7, 2, 2013, p. 197-209.
- DIETRICH, D. J., *God and Humanity in Auschwitz. Jewish-Christian Relations and Sanctified Murder*, New Brunswick/London, Transaction Publishers, 1995.
- , *Christian Responses to the Holocaust. Moral and Ethical Issues*, New York, Syracuse University Press, 2003.
- ELLIS, M., *Ending Auschwitz. The future of Jewish and Christian Life*, Louisville K.Y., Westminster John Knox Press, 1994.

EZRACHI, S. *et al.*, « Holocaust: Memory » , in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 402-447.

FACKENHEIM, E., *The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and the New Jerusalem*, New York, Schocken Books, 1978.

–, *Penser après Auschwitz. Affirmations juives et réflexions théologiques* (trad. par B. DUPUY et M. DELMOTTE), Paris, Cerf (La Nuit surveillée), 1986.

–, *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, 3^e éd., Bloomington, Indiana University Press, 1994.

FLEISCHNER, E., (éd.), *Auschwitz : Beginning of a New Era. Reflections on the Holocaust*, New York, KTAV Publishing, 1977.

FORD, D. F., « Apophasis and the Shoah : Where was Jesus Christ at Auschwitz? », in : *Silence and the Word : Negative Theology and Incarnation*, DAVIES O. & TURNER, D., (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 185-200.

GARBER, Z., « Shoah Theology in America: First Responses and Interfaith Statement », *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 31, 4, 2013, p. 74-84.

GELLER, J. H., *Jews in Post-Holocaust Germany, 1945-1953*, New York, Cambridge University Press, 2005.

GERGELY, T., « Was the Shoah the “Sanctification of God”? », in : *Jewry Between Tradition and Secularism: Europe and Israel Compared*, BEN-RAFAEL, E., GERGELY, T., & GORNY, Y., (éd.), Leiden/Boston, Brill (Jewish Identities in a Changing World 6), 2006, p. 289-300.

GOLDBERG, M., *Why Should Jews Survive? Looking Past the Holocaust Toward a Jewish Future*, New York, Oxford University Press, 1995.

GOLDSCHLÄGER, A. & LEMAIRE, J. C., *Les Témoignages écrits de La Shoah*, Bruxelles, Éditions Racine, 2016.

- GÖRG, M. & LANGER, M., *Als Gott weinte: Theologie nach Auschwitz*, Regensburg, Pustet, 1997.
- GREENBERG, I., « Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity After the Holocaust. », in : *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, FLEITSCHNER, E., (éd.), New York, Ktav, January 1977, p. 7–55 ; p. 441–446.
- , *The Third Great Cycle in Jewish History*, New York, Perspectives National Jewish Resource Center, 1981.
- , « Religious Values After the Holocaust: A Jewish view », in : *Jews and Christians After the Holocaust*, PECK, A. J., (éd.), Philadelphia, Fortress Press, 1982, p. 63-86.
- , « Theology After the Shoah: The Transformation of the Core Paradigm », *Modern Judaism*, 26, 3, 2006, p. 213-239.
- GREGERMAN, A., « Interpreting the pain of others: John Paul II and Benedictus XVI on Jewish suffering in the Shoah », *Journal of Ecumenical Studies*, 48, 4, 2013, p. 443-466.
- GUMANI, R. -K., *The Crisis of Religion in our Post-Holocaust Era*, Thèse de doctorat en Sciences humaines, Hebrew University of Jerusalem, UFR de Sciences humaines, 1995.
- HALIVNI, D. W., *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, OCHS, P., (éd.), Maryland, Rowman and Littlefield, 2007.
- HAMILTON, W., « Genocide and the Death of God », in : *The Death of God Movement and the Holocaust. Radical Theology encounters the Shoah*, HAYNES, S. R. & ROTH, J. K., (éd.), Westport C.T./London, Greenwood Press, 1999, p. 25-34.
- HAYES, P. & ROTH, J. K., *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, New York, Oxford University Press, 2010.
- HAYNES, S. R., *Prospects for Post-Holocaust Theology*, Atlanta, Oxford University

Press (A.A.R. Academy Series 77), 1991.

HOLTSCHEIDER, H. K., *German Protestants Remember The Holocaust. Theology and the Construction of Collective Memory*, Münster, LIT Verlag, 2001.

JACOBS, S. J., *Contemporary Christian Religious Responses to the Shoah & Contemporary Jewish Religious Responses to the Shoah*, Lanham, University Press of America (Studies in the Shoah Series 5), Vol. 6, 1993.

–, *The Holocaust Now. Contemporary Christian and Jewish Thought*, New-York, Cummings & Hathaway Publishers, 1996.

JONAS, H., *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (trad. de l'allemand par P. IVERNEL), Paris, Éditions Rivages, 1994.

KAJON, I., « Hans Jonas and Jewish Post-Auschwitz Thought », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8,1, 1999, p. 67-80.

KATZ, S. T., *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York, New York University Press, 1983.

–, « The Issue of Confirmation and Disconfirmation in Jewish Thought after the Shoah », in : *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, KATZ, S. T., (éd.), New York/London, New York University Press, 2005, p. 13-60.

–, BIDERMAN, S. & GREENBERG, G., (éd.), *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, New York, Oxford University Press, 2007.

KAUFMANN, F., « Holocauste ou Shoah ? Génocide ou Hourbane ? Quels mots pour dire Auschwitz ? Histoire et enjeux des choix et des rejets des mots désignant la Shoah », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 184, 1, 2006, p. 337-408.

KELLENBACH, VON, K., *The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*, New York, Oxford University Press, 2013.

KNIGHT, H. F., « The Transfigured Face of Post-Shoah Faith: Critical Encounters with

- Root Experiences – Ex 24 : 12-18 and Mt 17 : 1-9 », *Encounter*, 58, 2, 1997, p. 125-149.
- , « From Shame to Responsibility and Christian Identity: The Dynamics of Shame and Confession Regarding the Shoah », *Journal of Ecumenical Studies*, 35, 1, 1998, p. 41-62.
- , *Confessing Christ in a Post-Holocaust World: A Midrashic Experiment*, West-Port C.T./London, Greenwood Press (Contributions to the Study of Religion 61), 2000.
- , *Celebrating Holy Week in a Post Holocaust World*, Louisville K.Y., Westminster John Knox Press, 2005.
- LINAFELT, T., (dir.), *Strange Fire: Reading the Bible After the Holocaust*, New York, New York University Press, 2000.
- LINDSAY, M. R., *Reading Auschwitz with Barth. The Holocaust as Problem and Promise for Barthian Theology*, Oregon, Pickwick Publications (Princeton Theological Monograph Series 202), 2014.
- MATTHÄUS, J., « Final Solution », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 7, 2007, p. 21-22.
- MITCHELL, B. E., *Plantations and Death Camps: Religion, Ideology, and Human Dignity*, Minneapolis, Fortress Press, 2009.
- MOORE, J. F., *Christian Theology After the Shoah. A Re-Interpretation of the Passion Narratives*, Lanham, University Press of America, 2004.
- MORGAN, M. L., *Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thought in America*, New York, Oxford University Press, 2001.
- NEHER, A., *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.

- OSBORN, G. D., *Antitheodicy, Atheodicy and Jewish Mysticism in Holocaust Theology. Atheodic Theologies after Auschwitz*, U.S.A., Gorgias Press, 2012.
- OUZAN, F., & D. MICHMAN, (dir.), *De la mémoire de la Shoah dans le monde juif*, Paris, CNRS Éditions, 2008.
- PAWLIKOWSKI, J. T., « The Holocaust and Contemporary Christology », in : *The Holocaust as Interruption*, FIORENZA, E.S. & TRACY, D., (éd.), Edinburgh, T. & T. Clark, 1984, p. 43-49.
- PILKINGTON, C., « The Hidden God in Isaiah 45 :15. A Reflection from Holocaust Theology », *Scottish Journal of Theology*, 48, 3, p. 285-300.
- PINDER-ASHENDEN, E., « How Jewish thinkers come to terms with the Holocaust and why it matters for this generation: A selected survey and comment », *European Journal of Theology*, 20, 2, 2011, p. 131-138.
- PINNOCK, S. K., *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*, New York, State University of New York Press, 2002.
- RAPHAEL, M., *The Female Face of God in Auschwitz: a Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, London/New York, Routledge (Religion and Gender), 2003.
- RITTNER, C. & ROTH, J. K., (dir.), *From the Unthinkable to the Unavoidable. American Christian and Jewish Scholars Encounter the Holocaust*, Westport C.T./London, Greenwood Publishing, 1997.
- ROTH, J. K., *Ethics During and After the Holocaust: in the Shadow of Birkenau*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- RUBENSTEIN, R. L., *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, 2^e éd., Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1992.
- RUETHER, R. R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New

York, The Seabury Press, 1974.

SANDERS, T., *Tenebrae: Holy Week After the Holocaust*, New York, Orbis Books, 2006.

SAROT, M., « Holocaust. III. Dogmatics and Ethics », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 6, 2009, p. 214-215.

SIGNER, M. A., *Humanity at the Limit. The Impact of the Holocaust Experience on Jews and Christians*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.

SIMON, D. J., « No one, Not even God, Can Take the Place of the Victim: Metz, Levinas, and Practical Christology after the Shoah », *Horizons*, 26, 2, 1999, p. 191-214.

TERNON, Y., « L'unicité du génocide juif », *Études*, 369, 4, 1988, p. 359-370.

TOLLERTON, D., « Emancipation from the Whirlwind: Piety and Rebellion among Jewish American Post-Holocaust and Christian Liberation Readings of Job », *Studies in Christian-Jewish Relations*, 2, 2, 2007, p. 70-91.

–, « Was Jewish “Holocaust Theology” ever really about the Holocaust? Assessing the Roots and Implications of a Recurring Critique », *Holocaust Studies. A Journal of Culture and History*, 22, 1, 2016, p. 125-139.

WIESEL, E., *Night*, New York, Avon Books, 1969.

–, *Tous les fleuves vont à la mer. Mémoires I*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

–, *La Nuit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007.

WIGODER, G., « Scandale du mal et travail de la mémoire : réflexions religieuses. La pensée juive après l'Holocauste », *Istina*, XXXVI, 1991, p. 274-290.

5. Ouvrages et articles sur le « Dieu caché » et la théodicée

AUBERT, A., « Theodicy and the Cross in the Theology of Dietrich Bonhoeffer », *Trinity Journal*, 32, 1, 2011, p. 47-67.

- BADHAM, P., « Towards a Global Theodicy », *in : Evil and the Response of World Religion*, CENKNER, W., (éd), New York, Paragon House, 1997, p. 241-251.
- BALENTINE, S. E., « A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for “Hide” », *Vetus Testamentum*, 30, 2, 1980, p. 137-153.
- BARNHART, J. E., « Theodicy and the Free Will Defence: Response to Plantinga and Flew », *Religious Studies*, 13, 4, 1977, p. 439-453.
- BAYER, O., « God’s Hiddenness », *Lutheran Quarterly*, XXVIII, 2014, p. 266-279.
- BECKER, M., « Rabbi Akiva and Theodicy », *Tradition*, 37, 1, 2003, p. 52-60.
- BEENTJES, P., « Theodicy in the Wisdom of Ben Sira », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 509-524.
- BRENZEL, S., « Jewish Martyrdom and the Creation of Meaning in the Holocaust », *Journal of Theta Alpha Kappa*, 36, 2, 2012, p. 7-28.
- CHARLESWORTH, J., « Theodicy in the Early Jewish Writings », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 470-508.
- CHILTON, B., « Theodicy in the Targumim », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 728-752.
- CRENSHAW, J., « Theodicy and Prophetic Literature », *in : Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 236-255.
- CRIGNON, C., *Le mal*, Paris, Flammarion, 2013.
- DAN, J., « Evil. VII. Judaism », *in : Religion Past and Present: Encyclopedia of Theo-*

- logy and Religion*, BETZ, H. D. *et al.*, (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 4, 2008, p. 705-706.
- , « Kabbalah. II. Jewish Kabbalah », *in : Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. *et al.*, (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 7, 2010, p. 133.
- DE ANDIA, Y., « Négative (Théologie) », *in : Dictionnaire critique de la théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O. (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), p. 953-957.
- ÉRASME DE ROTTERDAM, *Essai sur le libre arbitre* (trad. par P. MESNARD), Alger, R. et R. Chaix (Impr. de Imbert), 1945.
- FUJIWARA, S., « Reconsidering the Concept of Theodicy in the Context of the Post-2011 Japanese Earthquake and Tsunami », *Religion*, 43, 4, 2013, p. 499-518.
- GEDDES, J. L., *Evil After Postmodernism*, New York, Routledge, 2001.
- GELLMAN, J., « The hidden God of the Jews: Hegel, Reb Nachman, and the *aqedah* », *in : Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, GREEN, A., STUMP, E., (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p.175-191.
- GOODMAN, L. E., « Judaism and the Problem of Evil », *in : The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, MEISTER, C. & MOSER, P. K., (éd.), U.K., Cambridge University Press, 2017, p. 193-209.
- GREEN, A., STUMP, E., (éd.), *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, Cambridge U.K., Cambridge University Press, 2015.
- HEINZMANN, M., « Theodicy. VIII. 2. Judaism. Middle Ages and Modern Period », *in : Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. *et al.*, (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 12, 2012, p. 599-600.
- HOUTMAN, C., « Theodicy in the Pentateuch », *in : Theodicy in the World of the Bible*,

- ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 151-182.
- HOWARD-SNYDER, D. & MOSER, P. K., (éd.), *Divine Hiddenness: New Essays*, New York, Cambridge University Press, 2002.
- ILLMAN, K.-J., « Theodicy in Job », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 304-333.
- KANT, E., *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée* (trad. par A. GRANDJEAN), Nantes, C. Défaut, 2009.
- KESSLER, C., *Dieu caché, Dieu révélé. Essais sur le judaïsme*, Perpignan, Lethielleux, 2011.
- KORPEL, M. C. A., « Theodicy in the Book of Esther », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 351-374.
- KRÖTKE, W., « Hiddenness of God », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 6, 2009, p. 122-124.
- LAATO, A., « Theodicy in the Deuteronomistic History », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 183-235.
- , & DE MOOR, J. C., « Introduction », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. vii-liv.
- LACOSTE, « Mal. A. Théologie fondamentale », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007, p. 831-834.
- LAYMAN, S. C., « Moral Evil: The Comparative Response », *International Journal for Philosophy of Religion*, 53, 1, 2003, p. 1-23.

- LEAMAN, O., *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge U.K., Cambridge University Press (CSRT, 6), 1995.
- LINDSTROM, F., « Theodicy in the Psalms », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 256-303.
- MCKIM, R., « The Hiddenness of God », *Religious Studies*, 26,1, 1990, p.141-161.
–, *Religious Ambiguity and Religious Diversity*, New York, Oxford University Press, 2001.
- MILLER, P. D., « Evil. II. Old Testament », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 4, 2008, p. 702-703.
- NABERT, J., *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1997.
- NEUSNER, J., « Theodicy in Judaism », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 685-727.
- PETERSON, M. L., « Religious Diversity, Evil, and a variety of Theodicies », in : *The Oxford handbook of Religious Diversity*, MEISTER, C., (éd.), Oxford New York, Oxford University Press, 2011, p. 154-168.
- REINHUBER, T., « Deus absconditus/Deus revelatus », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 3, 2007, p. 780.
- RICOEUR, P., *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, 3^e éd., Genève, Labor et Fides, 2004.
- RUNIA, D. T., « Theodicy in Philo of Alexandria », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 576-604.
- SAROT, M., « Theodicy and Modernity. An Inquiry into the Historicity of Theodicy », in :

Theodicy in the World of the Bible, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 1-26.

SCHELLENBERG, J. L., *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca/London, Cornell University Press (Cornell Studies in the Philosophy of Religion), 2006.

SIEBERT, R. J., « Toward a Radical Naturalistic and Humanistic Interpretation of the Abrahamic Religions: In Search for the Wholly Other than the Horror and Terror of Nature and History », *The Bible and Critical Theory*, 7, 2, 2011, p. 48-121.

SPARN, W., « Theodicy. V. History of Doctrine », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 12, 2012, p. 594-596.

TILLEY, T. W., « The Use and Abuse of Theodicy », *Horizons*, 11, 2, 1984, p. 304-319.

VITERBI, B. C., « "Whoever Does Not Experience the Hiding of the Face Is Not One of Them". God's Hiding of Himself, Good and Evil », in : *Good and Evil after Auschwitz: Ethical Implications for Today*, BEMPORAD, J., PAWLIKOWSKI, J., & SIEVERS, J., (éd.), Hoboken, KTAV Pub. House, 2000, p. 43-51.

WEILL, M.-D., « Le livre d'Esther et la face cachée de Dieu, *Hester Panim*, une lumière sur la Shoah », *Nouvelle Revue Théologique*, 138, 3, 2016, p. 367-384.

WINSTON, D., « Theodicy in the Wisdom of Salomon », in : *Theodicy in the World of the Bible*, ANTTI, L. & DE MOOR, J. C., (éd.), Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 525-545.

WOLPE, D., « Hester Panim in Modern Jewish Thought », *Modern Judaism*, 17, 1, 1997, p. 25-56.

6. Sélection d'ouvrages et d'articles en rapport avec le dialogue interreligieux

ALLEN, R. J. & WILLIAMSON, C. M., *Preaching the Gospels without Blaming the Jews: A Lectionary Commentary*, Louisville K.Y., Westminster John Knox Press, 2004.

- BARCROFT, J., « The Eclipse of God: a Jewish-Christian Perspective », *Christian Jewish Relations*, 17, 1, 1984, p. 20-29.
- BARNES, M. S. J., *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge U.K., Cambridge University Press (CSCD 8), 2002.
- BEINTKER, M., « Judaism and Christianity. VI. The Church and Judaism Today », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 7, 2010, p. 73-75.
- BERGER, A. L. & PATTERSON, D., *Jewish-Christian Dialogue: Drawing Honey from the Rock*, Saint Paul M.N., Paragon House, 2008.
- BERGER, A. L., *Post-Holocaust Jewish-Christian Dialogue: After the Flood, Before the Rainbow*, New York/London, Lexington Books, 2015.
- BERGER, D., *Persecution, Polemic, and Dialogue: Essays in Jewish-Christian Relations*, Boston, Academic Studies Press, 2010.
- BOYS, M. C., *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred Obligation*, New York, Rowman and Littlefield Publishers, 2005.
- & LEE, S. S., *Christians and Jews in Dialogue: Learning in the Presence of the Other*, Woodstock V.T., Sky Light Paths Publishing, 2006.
- BOYS, M. C., *Redeeming Our Sacred Story: The Death of Jesus and Relations between Jews and Christians*, New York, Paulist Press, 2013.
- BRILL, A., *Judaism and Other Religions: Models of Understanding*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- CARROLL, J., *Christian-Muslim-Jew: The Necessary Trialogue*, Florida, Atlantic University Press, 2004.
- CERBELEAU, D., *Écouter Israël. Une théologie chrétienne en dialogue*, Paris, Cerf, 1995.

- CHEETHAM, D., *Ways of Meeting and the Theology of Religions*, London/New York, Routledge (Transcending Boundaries in Philosophy and Theology), 2013.
- , « Religion and the Religious Other », in : *Understanding Interreligious Relations*, CHEETHAM, D., PRATT, D. & THOMAS, D., (éd.), Oxford U.K., Oxford University Press, 2013, p. 15-36.
- CLOONEY, F. X., *Theology After Vedānta: An Experiment in Comparative Theology*, Albany N.Y., State University of New York Press (SUNY series, Toward a Comparative Philosophy of Religions), 1993.
- , « Neither Here nor There: Crossing Boundaries, Becoming Insiders, Remaining Catholic », in : *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion*, CABEZON, J.I. & DAVANEY, S. G., (éd.), New York/U.K., Routledge, 2004, p. 99-112.
- , « Comparative Theology », in : *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, WEBSTER, J., TANNER, K. & TORRANCE, I., (éd.), New York, Oxford University Press, 2007, p. 653-669.
- , *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, U.K./U.S.A., Wiley-BlackWell, 2010a.
- , (éd.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, London/New York, T&T Clark International, 2010b.
- , « Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue », in : *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, CORNILLE, C., (éd.), U.S.A./U.K., Wiley & Sons, 2013, p. 51-63.
- & VON STOSCH, K., (éd.), *How to do Comparative Theology*, New York, Fordham University Press, 2018.
- COHN-SHERBOK, D., *The Future of Jewish-Christian Dialogue*, New York, Edwin Mellen Press, 1999.
- COLBI, S. P. & SOLOMON, N., « Jewish-Christian Relations », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd. Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 275-284.
- D’COSTA, G., « Christianity and Other Religions », in : *Many Mansions: Interfaith and*

- Religious Intolerance*, COHN-SHERBOK, D., (éd.), U.K., Bellew Publishing, 1992, p. 31-43.
- , « Theology of Religions », in : *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, FORD, D., (éd.), 3^e éd. rév., U.S.A./U.K./Australia, Wiley-Blackwell, 2005, p. 626-644.
- , « Dialogue. II. Philosophy of Religion », in : *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, BETZ, H. D. et al., (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, Vol. 4, 2008, p. 40-41.
- , « Christian Theology of Religions », in : *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, MEISTER, C. & BEILBY, J., (éd.), Abington/New York, Routledge Taylor & Francis Group (Routledge Religion Companions), 2013, p. 661-672.
- FISCHER, E. J., « Being Catholic, Learning Jewish: Personal Reflections on the Shoah », in : *From the Unthinkable to the Unavoidable. American Christian and Jewish Scholars Encounter the Holocaust*, RITTNER, C. & ROTH, J. K., (éd.), Westport C.T., Greenwood Press, 1997, p. 41-56.
- FREDERICKS, J. L., *Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity*, New York, Orbis Books (Faith Meets Faith Series), 2004.
- FREUND, J. A., « Fragen zur religiösen Situation des gegenwärtigen Judentums », s.l.n.d., p. 345-348.
- FRY, H. P., *Jewish-Christian Dialogue: A reader*, Exeter, University of Exeter Press, 1996.
- FRYMER-KENSKY, T. et al., *Christianity in Jewish Terms*, U.S.A./U.K, Westview Press, 2000.
- GARBER, Z., « An Interfaith Dialogue on Post-Shoah Jewish-Christian Scriptural Hermeneutics, with a Report on the Case Colloquium », *Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*, 34, 4, 2005, p. 76-79.
- GORSKI, E. F., *Theology of Religions: A Sourcebook for Interreligious Study*, New York/

- Mahwah N.J., Paulist Press, 2008.
- GREENBERG, I., « Judaism and Christianity after the Holocaust », *Journal of Ecumenical Studies*, 12, 4, 1975, p. 521-551.
- , *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter Between Judaism and Christianity*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2004.
- HARRELSON, W. J. & RANDALL, M. F., *Jews and Christians: A Troubled Family*, Nashville, Abingdon Press, 1990.
- HAUERWAS, S., « Jews and Christians among the Nations: The Social Significance of the Holocaust », *Cross Currents*, 31, 1, 1981, p. 15-34.
- HAYNES, S. R., *Reluctant Witnesses: Jews and the Christian Imagination*, Louisville K.Y., Westminster John Knox Press, 1995.
- INGRAM, P. O., *Passing Over and Returning: A Pluralist Theology of Religions*, Oregon, Cascade Books, 2013.
- JACOBS, S. L., « Toward the Construction of a Post-Shoah Interfaith Dialogue Universal Ethic », *Zygon*, 38, 3, 2003, p. 735-742.
- KESSLER, E., « The Future of Jewish-Christian Relations », in : *The Future of Jewish-Christian Dialogue*, COHN-SHERBOK, D., (éd.), Lewinston, Edwin Mellen, 1999, p. 149-168.
- & WENBORN, N., *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2005.
- KESSLER, E., *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- KLENICKI, L. & WIGODER, G., *A Dictionary Of The Jewish-Christian Dialogue*. Expanded Edition, New York/NJ., Paulist Press (A Stimulus Book), 1995.
- KNITTER, P. F., *No Other Name? : A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the*

- World religions*, London, SCM Press, 1985.
- , *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, New York, Orbis Books, 1995.
- , *Introducing Theologies of Religions*, 16^e éd. New York, Orbis Books, 2016.
- KOGAN, M. S., *Opening the Covenant: A Jewish Theology of Christianity*, New York, Oxford University Press, 2008.
- KORN, E. B. & PAWLIKOWSKI, J. T., *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- KRONDORFER, B., « The Art of Dialogue: Jewish-Christian Relations in a Post-Shoah World », *Cross Currents*, 62, 3, 2012, p. 301-317.
- LANE, B., « Arguing with God: Blasphemy and the Prayer of Lament in Judaism and Other Faith Traditions », in : *Remembering for the Future: Working Papers and Addenda*, BAUER, Y. et al., (éd.), Oxford, Pergamon Press, Vol. 3, 1989, p. 2543-2557.
- LITTELL, F. H., *The Crucifixion of the Jews: A Failure of Christianity to Understand the Jewish Experience*, Georgia U.S.A., Mercer University Press, 1986.
- MEYER, D., SIMOENS, Y. & BENCHEIKH, S., *Les Versets douloureux : Bible, Évangile et Coran entre conflit et dialogue*, Bruxelles, Lessius (L'Autre et les autres, 9), 2008.
- MILES, T., *A God of Many Understandings? : The Gospel and a Theology of Religions*, Tennessee, B&H Publishing Group, 2010.
- MOORE, J. F., (éd.), *Post-Shoah Dialogues: Re-Thinking Our Texts Together*, Lanham/ U.K., University Press of America, 2004.
- NEUSNER, J., « The Jewish-Christian Encounter. To the Editor of Judaism », *Judaism*,

15, 1966, p. 233.

NEVILLE, R. C., *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*, Albany, State University of New York Press, 1991.

–, *On the Scope and Truth of Theology. Theology as Symbolic Engagement*, New York, T&T Clark, 2006.

NICHOLSON, H., *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, Oxford, Oxford University Press (AAR Reflection and Theory in the Study of Religion), 2011.

NOVAK, D., *Talking with Christians: Musings of a Jewish Theologian*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans Publishing, 2005.

PAWLIKOWSKI, J. T., « Christian Ethics and the Holocaust: A Dialogue With Post-Auschwitz Judaism », *Theological Studies*, 49, 1988, p. 649-669.

–, « Fifty Years of Christian-Jewish Dialogue—What has it changed? », *Journal of Ecumenical Studies*, 49, 1, 2014, p. 99-106.

SCHEUER, J., « Interreligieuse, dialogale, confessionnelle : la "théologie comparative" de Fr. X. Clooney », *Revue théologique de Louvain*, 36, 2005, p. 42-71.

–, « Vingt ans de "Théologie comparative". Visée, méthode et enjeux d'une jeune discipline », *Nouvelle Revue Théologique*, 133, 2011, p. 207-227.

SHERMAN, F., *Bridges: Documents of the Christian-Jewish Dialogue*, New Jersey, Paulist Press, 2 vol., 2011-2014.

WARD, K., *Religion and Creation*, 2^e éd., New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 2002.

–, *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, 2^e éd., New York, Oxford University Press, 2003.

WYNN, M. R., *Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*, Oxford U.K., Oxford University Press, 2013.

WYSCHOGROD, M. & SOULEN, K. R., *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans (Radical Traditions), 2004.

7. Sélection d'ouvrages de référence

BALTZER, K., *Deutero-Isaiah*, Minneapolis, Fortress Press (*Hermenia. A Critical & Historical Commentary on the Bible*), 2001.

BETZ, H. D. *et al.*, (dir.), *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, (éd.), 4^e éd., Leiden/Boston, Brill, 13 Vol., 2007-2013.

La Bible : notes intégrales, traduction oecuménique : TOB., 11^e éd., Paris, Éditions du Cerf, 2010.

BLINKINSOPP, J., *The Anchor Bible. Vol. 19 A. Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, 2002.

BOGAERT, P.-M. *et al.*, (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987.

FAHLBUSCH, E. *et al.*, (dir.), *The Encyclopedia of Christianity* (trad. par G.W. BROLIMEY), Grand Rapids/Cambridge/U.K./Leiden/Boston/Köln, W. B. Eerdmans/Brill, 1999-2008.

GOLDINGAY, J. & PAYNE, D., *Isaiah 40-55. A Critical and Exegetical Commentary*, London/ New York, T&T Clark International (International Critical Commentary Series), Vol. 2, 2006.

HILLERBRAND, H. J., (dir.), *The Encyclopedia of Protestantism*, New York/London, Routledge, 4 Vol., 2004.

HOROWITZ, M. C., (dir.), *New Dictionary of the History of Ideas*, Detroit, Charles Scribner's Sons, 6 Vol., 2005.

- KNIGHT, G. A. F., *Isaiah 40-55. Servant Theology*, Edinburgh/Grand Rapids, The Handel Press/Eerdmans (ITC), 1984.
- KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (trad. et édité par M. E. J. RICHARDSON) , Leiden/Boston/Köln, Brill, Vol. 1 & 2, 2001.
- LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 4^e éd., Paris, Quadrige/PUF, Vol. 1 & 2, 1997.
- LINDSAY, J., (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference, 19 Vol., 2005.
- NEUSNER, J., *Pesikta de-Rab Kahana. An Analytical Translation* (trad. par J. NEUSNER), Atlanta, Georgia, Scholars Press, Vol. 1 & 2, 1987.
- , *The Mishnah. A New Translation*, NEUSNER, J., (éd.), 3^e éd., New York, Yale University Press, 1991.
- , *The Halakhah. An Encyclopaedia of the Law of Judaism*, Leiden/Boston/Köln, Brill, Vol. 5, 2000.
- , *The Theology of the Halakha*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001.
- Pesikta de-Rab Kahana. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days* (trad. par W. G. BRAUDE & I. J. KAPSTEIN), 2^e éd., Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 2002.
- ROTH, C. & WIGODER, G., (dir.), *Encyclopaedia Judaica*, 1^e éd., Jerusalem, Keter Publishing House, 16 Vol., 1971.
- RUSS, J., *Dictionnaire de Philosophie. Les concepts. Les philosophes. 1850 citations*, Paris, Larousse Bordas, 1996.

SHALOM, M. P., *Isaiah 40-66: Translation and Commentary*, Grand Rapids/ Cambridge, W. B. Eerdmans (Eerdmans Critical Commentary), 2012.

SKOLNIK, F. & BERENBAUM, M., (dir.), *Encyclopaedia Judaica*, 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, 22 Vol., 2007.

STEINSALTZ, A., (dir.), *Le Talmud* (Trad. par les rabbins J. J. GUGENHEIM & J. GRUNEWALD), Jérusalem, Biblieurope, 2006.

WHYBRAY, R. N., *The New Century Bible Commentary: Isaiah 40-66*, Grand Rapids, Eerdmans Publisher (The New Century Bible Commentary Series), 1987.

WIGODER, G., (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/R. Laffont (Bouquins), 1996.

8. Articles et ouvrages en lien avec le judaïsme

BEN-RAFAEL, E., GERGELY, T. & Y. GORNI, Y., *Jewry Between Tradition and Secularism: Europe and Israel Compared*, Leiden/Boston, Brill (Jewish Identities in a Changing World 5), 2006.

BOROWITZ, E. B., *How Can a Jew Speak of Faith Today?* Philadelphia, Westminster Press, 1969.

—, *Renewing the Covenant. A Theology for the Postmodern Jew*, Philadelphia/New York/ Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1991.

BRESLAUER, D., « Alternatives in Jewish theology », *Judaism*, 30, 2, 1981, p. 233-245.

CHOURAQUI, A., *La pensée juive*, 2^e éd., Paris, PUF (QSJ 1181), 1968.

COHEN, H., *Religion de la raison : tirée des sources du judaïsme* (trad. par M. DE LAUNAY et A. LAGNY), Paris, PUF, 1994.

COHEN, J. *et al.*, « Kaplan, Mordecai Menahem », *in : Encyclopaedia Judaica*,

- BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 776-779.
- COHN-SHERBOK, D., *Fifty Key Jewish Thinkers*, London, Routledge, 1997.
- DE LANGE, N. & FREUD-KANDEL, M., *Modern Judaism. An Oxford Guide*, 2^e éd., New York, Oxford University Press, 2005.
- ELIAV, M. & DEROVAN, D., « Hildesheimer, Azriel », *in : Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 103-104.
- ELLENSON, D., « Rabbinical Training, American », *in : Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 17, 2007, p. 23-31.
- Encyclopaedia Judaica*, « Funkenstein, Amos », BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 7, 2007, p. 311.
- FREEDMAN, S. & BERENBAUM, M., « Greenberg, Irving », *in : Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 70.
- GARBER, Z., « Katz, Steven T. », *in : Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 12, 2007, p. 16-17.
- GARTNER, L. P. & EFRON, D., . « Magnes, Judah Leon », *in : Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 13, 2007, p. 353-354.
- GELLMAN, J. I., « Wellhausen and the Hasidim », *Modern Judaism*, 26, 2, 2006, p. 193-207.

- GRAFF, G., « Toward an Appreciation of the American Legacy of Rabbi Esriel Hildesheimer: The U.S. Rabbinate of Three Hildesheimer Students », *Modern Judaism*, 31, 2, 2011, p. 166-187.
- GUIGUI, A., *Le judaïsme. Vécu et Mémoire*, Bruxelles, Racine, 2004.
- HABERMAN, J. O., « Hirsch, Samuel », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 9, 2007, p. 132-133.
- HACOHEN, M., « Weinberg, Jehiel Jacob », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 20, 2007, p. 717.
- HALACHMI, R. S. B., « Borowitz, Eugene B », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 4, 2007, p. 92-94.
- HERZOG, C., « Yom Kippur War », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 21, 2007, p. 383-391.
- HESCHEL, A. J., *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York, Farrar, Straus & Cudahy, 1955.
- , *Man is not Alone. A Philosophy of Religion*, 3^e éd., New York, Octagon Books, 1976.
- HUMMEL H. D. & SPERLING D. S. (2^e éd.), « Bible. Bible Research and Criticism », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 3, p. 648-655.
- HYMAN, A., « Maimonides, Moses. Philosophy – Influence », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 13, 2007, p. 388-393.
- , « Philosophy, Jewish. I. Israeli – M. Buber », in : *Encyclopaedia Judaica*,

- BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 16, 2007, p. 80-98.
- IDEL, M., *Kabbalah: New Perspectives*, U.S.A., Yale University Press, 1988.
- JACOBS, L. & DE VRIES, B., « Halakhah », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 251-258.
- KASPI, A., *Les Juifs américains*, Paris, Plon, 2008.
- KATZBURG, N. *et al.*, « Orthodoxy », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 15, 2007, p. 493-500.
- KOUTS, G. *et al.*, « Zionism », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 21, 2007, p. 539-627.
- LAMM, N. & BEN-SASSON, H. H., « Kiddush Ha-Shem and Ḥillul Ha-Shem », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 12, 2007, p. 139-145.
- LESLIE, D. D. *et al.*, « Redemption », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 17, 2007, p.151-155.
- MAÏMONIDES, M., *The Book of Knowledge: from the Mishnah Torah*, s.l., s.n.,1961.
 —, *Michneh Torah*. Tomes 1 & 2, Canada, L'Arche du Livre, 1993-1994.
 —, *Le guide des égarés* (trad. par S. MUNK et M. AOUAD), Lagrasse, Verdier (Les Dix paroles), 2012.
- MEIR, E. & HORWITZ, R. G., « Rosenzweig, Franz », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 17, 2007, p. 458-462.

- MORGAN, M. L., « Fackenheim, Emil », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 6, 2007, p. 672-674.
- MYERS, D. N., « Ellenson, David Harry », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 6, 2007, p. 360.
- NEUSNER, J., « Implications of the Holocaust », *in* : *Understanding Jewish Theology. Classical Issues and Modern Perspectives*, NEUSNER, J., (éd.), New York, KTAV Publishing House, 1973, p. 179-193.
- , *Understanding Rabbinic Judaism, from Talmudic to Modern Times*, New York, Ktav Publishing House, 1974.
- NORDMANN, S., « Judaïsme et paganisme chez Cohen, Rosenzweig et Levinas. Un “geste spéculatif” commun », *Archives de Philosophie*, 70, 2, 2007, p. 227-247.
- , *Philosophie et judaïsme : H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- , « Le peuple juif dans l’histoire ? H. Cohen et F. Rosenzweig », *Pardès*, 45, 1, 2009, p. 235-247.
- , « L’ “être juif”, un motif récurrent dans la pensée française contemporaine : Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard », *Archives de sciences sociales des religions*, 169, 1, 2015, p. 211-228.
- , « De la *Haskala* à l’école juive de Paris : les Lumières juives à l’épreuve de l’émancipation », *Le Télémaque*, 52, 2, 2017, p. 67-78.
- POPKIN, R. H., & WIESE, C., « Jonas, Hans », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 393.
- RABINOWITZ, L. I. *et al.*, « Maimonides, Moses », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 13, 2007, p. 381-397.

- REIMER, J. & SPERLING, D., « Gordis, Robert », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 7, 2007, p. 764.
- ROSENZWEIG, F., *L'Étoile de la rédemption* (trad. par A. DERCZANSKI et J.-L. SCHLEGEL), Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- RUBENSTEIN, R. L., *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1966.
- RUBINSTEIN, A., « Teitelbaum », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 19, 2007, p. 582-583.
- , *et al.*, « Ḥasidism », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 393-434.
- RUBINSTEIN, W. D., « Cohn-Sherbok, Dan », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 5, 2007, p. 46.
- SAENZ-BADILLOS, A. & LASKER, D. J., « Judah Halevi », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 492-501.
- SAGI, A., « Hartman, David », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 8, 2007, p. 374-376.
- SAXENA, R., « Jakobovits, Lord Immanuel », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 73.
- SCHERESCHEWSKY, B. Z., & MENACHEM, E., « Agunah », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 1, 2007, p. 510-520.

SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, 4^e éd. rév., New York, Schocken, 1995.

–, « Kabbalah. Zimzum ("Contraction") », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 11, 2007, p. 641-644.

SCHWARCZ, M., « Krochmal, Nachman », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 12, 2007, p. 366-368.

SHAPIRO, M., « Ani Ma'Amin », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 2, 2007, p. 165.

SILBERMAN, L. H., « Chosen People », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 4, 2007, p. 669-672.

SMILEVITCH, E., *Histoire du judaïsme*, Paris, PUF (QJ n°3940), 2012.

WALD, S. G., « Mishnah », in : *Encyclopaedia Judaica*, BERENBAUM, M. & SKOLNIK, F., (éd.), 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, Vol. 14, 2007, p. 319-331.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (trad. par G. G. GRANGER), Paris, Gallimard, 2001.

9. Articles et ouvrages en lien avec la théologie chrétienne

ANDERSON, B. W., *Out of the Depths. The Psalms speak for us Today*, 3^e éd., Louisville K.Y., Westminster John Knox Press, 2000.

ARNOLD, M., « Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) : quelle résistance ? en vue de quelle soumission ? », *Positions Luthériennes*, 54, 4, 2006, p. 453-472.

–, *Martin Luther*, Paris, Fayard, 2017.

ASKANI, H.-C., « Nachfolge ou la pauvreté de la foi », *Revue d'éthique et de théologie*

- morale*, 246, H.S., 2007, p. 27-46.
- , « La Parole suspendue dans l'air ou la foi selon Luther », *in : Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, P. GISEL, (éd.), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 89-115.
- , « l'impuissance de Dieu – une solution théologique ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 135, 3, 2010, p. 339-356.
- , « L'homme à la recherche de son identité : la rencontre de l'étrangeté », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 296, H.S., 2017a, p. 29-50.
- , « Que pouvons-nous dire de ce dont nous ne pouvons rien dire ? » *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 93, 3, 2017b, p. 489-512.
- , « Que pouvons-nous espérer ? Pouvons-nous espérer ? », *Perspectives protestantes*, 5, 2017c, p. 6-22.
- AULETTA, G. & LACOSTE, J.-Y., « Providence », *in : Dictionnaire critique de la théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), p.1145-1153.
- BARTH, H.-M., *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment*, Minneapolis, Fortress Press, 2013.
- BAUCKHAM, R., « Jürgen Moltmann », *in : The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, FORD, D. F., (éd.), 2^e éd., U.S.A./U.K., Blackwell Publishers, 1997, p. 209-224.
- BONHOEFFER, D., *Ethics*, New York, Macmillan, 1965.
- , *Dietrich Bonhoeffer. Textes choisis* (trad. par L. JEANNERET), GRUNOW, R., (éd.), Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1970.
- , *Éthique* (trad. par L. JEANNERET), BETHGE, E., (éd.), 4^e éd., Genève, Labor et Fides (Le champ éthique, 16), 1997.
- , *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité* (trad. par B. LAURET et H. MOTTU), Genève, Labor et Fides, 2006.
- , *Vivre en disciple (Le prix de la grâce)* (trad. par B. LAURET et H. MOTTU), Genève, Labor et Fides, 2009.
- , *Qui est et qui était Jésus-Christ. Cours de christologie à Berlin – 1933* (trad. par J.-

- M. TETAZ, H. MOTTU et B. LAURET), Genève, Labor et Fides, 2013.
- BOULNOIS, O., « Puissance divine », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007, p. 1180-1182.
- BOUREUX, C., « *Etsi non... veluti si... deus daretur* : une relecture après la modernité », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 3, 2009, p. 43-61.
- BRUEGGEMANN, W., *Disruptive Grace: Reflections on God, Scripture, and the Church*, Minneapolis, Fortress Press, 2011.
- BÜHLER, P., « Théologie de la croix », in : *Encyclopédie du protestantisme*, GISEL, P., (éd.), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1553-1554.
- CAUSSE, J.-D., « Suivre et faire : structure de l'appel dans *Nachfolge* de Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 219-228.
- CORBIC, A., « La place de l'écriture dans la perspective d'un christianisme non religieux chez Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 127-147.
- DUMAS, A., *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- , « Dietrich Bonhoeffer », in : *Bilan de la théologie du XX^e siècle. La théologie chrétienne (suite) : Les disciplines théologiques particulières. Portraits de théologiens. L'Avenir de la théologie*, VANDER GUCHT, R. & VORGRIMLER, H., (éd.), Tome 2, Tournai/Paris, Casterman, 1970, p. 719-737.
- FAIVRE, A., « Théosophie », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007, p. 1388-1391.
- FORD, D., *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, Cambridge,

Cambridge University Press (Cambridge Studies in Christian Doctrine n°16), 2007.

GERSTENBERGER, E. G., *Psalms, Part I with an Introduction to Cultic Poetry*, Grands Rapids, W. B. Eerdmans Publishing Company (The Forms of the Old Testament Literature XIV), 1988.

GOUDINEAU, H. & SOULETIE, J.-L., *Jürgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002.

GOUNELLE, A., « Process Theology », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), 2007, p. 1130-1131.

GRENZ, S. G. & OLSON, R. E., *Twentieth Century Theology, God and the World in a Transitional Age*, USA, Inter Varsity Press, 1992.

HARVEY, A. E., « Exégèse », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige. Dicos poche), 2007, p. 535-540.

HERVIEU-LÉGER, D., « Sécularisation », in : *Encyclopédie du protestantisme*, GISEL, P., (éd.), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1441.

JEANROND, W. G., « Hans Küng », in : *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, FORD, D.F., (éd.), 2^e éd., U.S.A./U.K., Blackwell Publishers, 1997, p. 162-178.

KOLB, R., DINGEL, I. & BATKA, L., *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford U.K., Oxford University Press, 2014.

KÜNG, H., *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow*, New York, Continuum, 1995.
–, « L'éthique planétaire, d'un point de vue philosophique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 3, 2009, p. 31-41.

LACOSTE, J.-Y., « Herméneutique », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007, p. 633-637.

- LEHMKÜHLER, K., « L'inhabitation de Dieu dans le croyant », *Positions luthériennes*, 51, 2003, p. 73-81.
- , « L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 171-191.
- , « Torah et éthique : L'histoire d'un débat », *Revue des sciences religieuses*, 82, 2008, p. 343–360.
- , « Le théologien Wolfhart Pannenberg dans le contexte de la théologie protestante du XXe siècle », *Revue des sciences religieuses*, 83, 2009, p. 411-427.
- , « Le suicide dans l'histoire de la théologie : d'Augustin à Bonhoeffer », *Études sur la mort*, 150, 2, 2016, p. 63-78.
- , « La loi naturelle chez Luther et dans la théologie luthérienne », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 293, 1, 2017, p. 91-102.
- LIENHARD, M., *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, Desclée (Jésus et Jésus-Christ 48), 1991.
- , *Luther : Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- LUTHER, M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Weimarer Ausgabe, 1883-2009.
- , WA 19, 206, 32-33 ; MLO XIV.
- , WA 30,1, 188, 6-17 ; MLO VII.
- , WA 40, I, 77, 13-17 ; MLO XV.
- , WA 56, 176, 18ss ; MLO XI.
- , Martin Luther, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1957s.
- , *Œuvres. Tome I.*, Genève, Labor et Fides, 1957.
- , *Œuvres, Tome V.*, Genève, Labor et Fides, 1958.
- , *Luther's Works. Vol. 23. Sermons on the Gospel of St. John. Chapters 6-8.*, PELIKAN, J. & POELLOT, D. E., (éd.), Missouri, Concordia Publishing House, 1959.
- , *Luther's Works. Vol. 5. Lectures on Genesis. Chapters 26-30*, PELIKAN, J. & HANSEN, W., (éd.), Missouri, Concordia Publishing House, 1968.
- , *Œuvres, Tome XVII.*, Genève, Labor et Fides, 1975.
- , *Du serf arbitre* (trad. par G. LAGARRIGUE), Paris, Folio (Folio Essais), 2001.

- MARSH, C., « Dietrich Bonhoeffer », *in* : *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, FORD, D.F., (éd.), 2^e éd., U.S.A./U.K., Blackwell Publishers, 1997, p. 37-51.
- MEEKS, M. D., « Moltmann, Jürgen », *in* : *The Encyclopedia of Protestantism*, HILLERBRAND, H.J., (éd.), New York/London, Routledge, Vol. 3, 2004, p. 1297-1298.
- MERCIER, J., « Cyrus », *in* : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, BOGAERT, P.-M. et al., (dir.), Maredsous, Brepols, 1987, p. 319-320.
- MOLTMANN, J., *Théologie de l'espérance : études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne* (trad. par F. et J.-P. THEVENAZ), Paris, Cerf/ Mame, 1970.
- , *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (trad. par B. FRAIGNEAU-JULIEN), Paris, Cerf/Mame (Cogitatio Fidei 80), 1974.
- MÜLLER, D., « Une pensée à temps et à contre-temps : Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 11-15.
- PARMENTIER, E. & DENEKEN, M., *Catholiques et Protestants, théologiens du Christ*, Paris, Mame/Desclée (Jésus et Jésus-Christ 96), 2009.
- PAULSON, S. D., « Luther on Hidden God », *Word & World*, XIX, 4, 1999, p. 363-371.
- ROGNON, F., « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Première partie : l'établissement des faits historiques », *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 80, 1, 2005a, p. 1-23.
- , « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Seconde partie : l'interprétation des incidences théologiques », *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 80, 2, 2005b, p. 159-176.
- , « Introduction : Entre pluralisme interne et pluralisme externe », *in* : *Le buissonnement monothéiste. Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre. Actes du Colloque international de Strasbourg (3-5 juin 2008)*, F. ROGNON, (dir.),

- Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg (coll. du Cérît), 2010a, p. 5-12.
- , « Écriture et exclusivisme : quelles corrélations ? », in : *Le buissonnement monothéiste. Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre. Actes du Colloque international de Strasbourg (3-5 juin 2008)*, F. ROGNON, (dir.), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg (coll. du Cérît), 2010b, p. 55-66.
- , Dietrich Bonhoeffer. Un modèle de foi chrétienne incarnée et de cohérence entre les convictions et la vie, Lyon, Éditions Olivétan (Figures protestantes), 2011.
- , « L'engagement de Dietrich Bonhoeffer : une éthique de responsabilité ? », in : *La responsabilité et ses équivoques*, F. ROGNON, (dir.), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg (Chemins d'éthique), 2015a, p. 127-143.
- , « Bible et violence : Quelles dialectiques ? », *Recherches de Science Religieuse*, 103, 4, 2015b, p. 505-524.
- ROLLET, J., « L'actualité de Bonhoeffer pour le débat sur la religion, la politique, la démocratie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 17-26.
- SCHARFFENORTH, E.-A., « Bonhoeffer, Dietrich, 1906-1945 », in : *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y. & RIAUDEL, O., (dir.), Paris, PUF (Quadrige Dicos poche), 2007, p. 222-224.
- SOULETIE, J.-L., *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, Paris, Éditions Du Cerf (Cogitatio Fidei 201), 1997.
- THOMPSON, T. R., « Jürgen Moltmann », in : *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, MEISTER, C. & BEILBY, J., (éd.), Abington/New York, Routledge Taylor & Francis Group (Routledge Religion Companions), 2013, p. 227-237.
- VAN DEN BORN, A., & LACOQUE, A., « Aman », in : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, BOGAERT, P.-M. et al., (dir.), Maredsous, Brepols, 1987, p. 41.

VANDER GUCHT, R. & VORGRIMLER, H., (dir.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Tomes 1 & 2, Tournai/Paris, Casterman, 1970.

VERMEYLEN, J., « Isaïe, Livre », in : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, BOGAERT, P.-M. et al., (dir.), Maredsous, Brepols, 1987, p. 621-625.

WATERLOT, G., « Dietrich Bonhoeffer, un penseur pour la laïcité ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 246, H.S., 2007, p. 149-169.

10. Sitographie

ABOUT THE BERKOVITS SYMPOSIUM, *A Jewish Theologian in Chicago: Themes in the Thought of Eliezer Berkovits*. Adresse URL : <https://lucian.uchicago.edu/blogs/eliezer-berkovits-conference/> (site consulté le 15/05/2015).

AGUS, J. B. & GRAETZ, M. J., « Good and Evil », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587507647/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=3f74f0c7> (site consulté le 10/03/2018).

AMIR, Y., « Buber, Martin », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_02460 (site consulté le 02/08/2018).

ARIEL, Y., « Jewish–Christian Dialogue », in : *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 2013. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX3195000023/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=a2763479> (site consulté le 19/03/18).

BALTZER, K., « Servant of God », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_08936 (site consulté le 05/08/2018).

BERENBAUM, M., « Rubenstein, Richard Lowell », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007.
Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587504419/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=1898762e>
(site consulté le 17/03/2018).

BERGER, A., « Dr. Alan Berger », En ligne sur le site de Florida Atlantic University.
Adresse URL : <https://www.fau.edu/artsandletters/jewishstudies/faculty/bioberger/>
(site consulté le 08/08/2018).

BERGMAN, S. H. & AMIR, Y., « Cohen, Hermann », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007.
Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587504419/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=1898762e>
(site consulté le 15/03/2018).

BERGMAN, S. H. & MEIR, E., « Buber, Martin », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007.
Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587503676/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=85092b04>
(site consulté le 15/03/2018).

BERNHARDT, R., & WILLIS-WATKINS, D., « Theologia crucis », in : *Encyclopedia of Christianity Online*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/2211-2685_eco_T.32 (site consulté le 16/08/2018).

BOROWITZ, E. B., « Eugene B. Borowitz (1924-2016) », En ligne sur le site de Jewish Virtual Library, 2008. Adresse URL : <https://www.jewishvirtuallibrary.org/eugene-b-borowitz> (site consulté le 22/8/18).

CLAYTON, P. & WOLFES, M., « Panentheism », in : *Religion Past and Present*, 2011.
Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024255 (site consulté le 20/08/18).

CONGREGATION OR TORAH, *Ortorah*. Adresse URL : <https://www.ortorah.org/> (site consulté le 15/03/18).

DAN, J. *et al.*, « Anti-Semitism/Anti-Judaism », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_00826 (site consulté le 16/08/2018).

DAVIES, O., « Negative Theology (Western) », in : *Encyclopedia of Christianity Online*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/2211-2685_eco_N95 (site consulté le 09/08/2018).

EGO, B., « Cult/Worship. IV. Old Testament and Early Judaism », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_12400 (site consulté le 07/08/ 2018).

EL KALIMA. CENTRE CHRETIEN POUR LES RELATIONS AVEC L'ISLAM, *Elkalima*. Adresse URL : <http://elkalima.be/> (site consulté le 10/03/2018).

ELLENSON, D., *Huc.edu*. Adresse URL : <http://huc.edu/directory/david-ellenson> (site consulté le 16/07/15).

ENSKAT, R., « Metaphysics », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_14029 (site consulté le 14/08/2018).

EVERS, D., & LÜCK, H. E., « Field Theory », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_07522 (site consulté le 10/08/2018).

FONDATION AUSCHWITZ- MEMOIRE D'AUSCHWITZ ASBL, *Auschwitz*. Adresse URL : <https://auschwitz.be/fr/la-fondation> (site consulté le 5/03/2018).

FRIEDLI, R. *et al.*, « Providence », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_025387 (site consulté le 15/08/2018).

HASENHÜTTL, G., « God-Is-Dead Theology », in : *Religion Past and Present*, 2011.

Adresse URL : [http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-](http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_08889)

5888_rpp_SIM_08889 (site consulté le 07/08/2018).

HEINZMANN, M., « Maimonides, Moses », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse

URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_13424 (site consulté le 07/03/2018).

IDEL, M., « Mysticism: Kabbalah », in : *New Dictionary of the History of Ideas*, 2005.

Adresse URL : <http://link.gale->

[group.com/apps/doc/CX3424300519/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=c099344f](http://link.gale-group.com/apps/doc/CX3424300519/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=c099344f) (site consulté le 15/08/2018).

JOHNSON, J., *Westernseminary*. Adresse URL : [https://www.westernsemi-](https://www.westernseminary.edu/academics/faculty/john-johnson)

[nary.edu/academics/faculty/john-johnson](https://www.westernseminary.edu/academics/faculty/john-johnson) (site consulté, le 31/12/18).

JOSPE, R. *et al.*, « Philosophy, Jewish. », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse

URL : <http://link.gale->

[group.com/apps/doc/CX2587515718/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=76068d7](http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587515718/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=76068d7) (site consulté le 22/03/2018).

KAPLAN, E. K., « Heschel, Abraham Joshua », in : *Religion Past and Present*, 2011.

Adresse URL : [http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-](http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_09750)

5888_rpp_SIM_09750 (site consulté le 17/08/2018).

KELLER, C.-A. *et al.*, « Evil », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL :

http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_02270 (site consulté le 08/03/2018).

KREUZER, J. & HEINZ, A., « Silence », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse

URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024776

(site consulté le 06/08/2018).

KUSCHEL, K.-J., « Global Ethic », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL :

http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_124145 (site consulté le 21/04/2018).

LE MONDE, *Lemonde*. Adresse URL : https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2016/08/18/mort-de-l-historien-allemand-ernst-nolte_4984506_3382.html (site consulté le 10/08/18).

LINK, C., « Grotius, Hugo », *in* : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_09071 (site consulté le 11/08/2018).

MEIR, E., « Levinas, Emmanuel », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587512295/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=b713164c> (site consulté le 16/03/2018).

MEMORIAL NATIONAL DU FORT DE BREENDONK, *Breendonk*. Adresse URL : <http://www.breendonk.be/fr/index.asp?ID=Home> (site consulté le 10/08/2018).

MENDES-FLOHR, P., « Cohen, Arthur A. », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587504394/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=32204bf4> (site consulté le 05/06/2018).

MOHL, R., « Tsimtsum in the Writings of Rabbi Eliezer Berkovits ». Adresse URL : <https://library.yctarah.org/files/2016/09/Tsimtsum-in-the-Writings-of-Rabbi-Eliezer-Berkovits.pdf> (site consulté le 14/03/18).

MÜHLING, M., « Tritheism », *in* : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_026156 (site consulté le 27/03/2018).

NEU, R., KREUZER, J. & HEINZ, A., « Silence », *in : Religion Past and Present*, 2011.
Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024776 (site consulté le 06/08/2018).

NOVAK, D., « A Relevant Traditionalist », *First Things*, June, 2003. Adresse URL :
<https://www.firstthings.com/article/2003/06/essential-essays-on-judaism> (site consulté le 07/08/15).

OSBORNE, T. M. Jr., « Free will, Determinism, and Predestination », *in : New Dictionary of the History of Ideas*, 2005. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX3424300291/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=7af0a3d3> (site consulté le 16/08/2018).

RABINOWITZ, L. I. *et al.*, « Maimonides, Moses », *in : Encyclopaedia Judaica*, 2007.
Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587513047/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=a85892c2> (site consulté le 22/03/2018).

REUTER, H.-R., « Genocide », *in : Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL :
http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_125368 (site consulté le 21/04/2018).

RITTER, A. M., « Theopaschite Controversy », *in : Religion Past and Present*, 2011.
Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_026023 (site consulté le 17/08/2018).

ROSEN, D., « *Dabru Emet: Its Significance for Jewish-Christian Dialogue* ». Adresse URL : <http://www.dialog.org/dialog/dabru-emet-david-rosen.htm> (site consulté le 18/08/17).

SCHALLER, B. *et al.*, « Judaism and Christianity », *in : Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_11035 (site consulté le 17/08/2018).

SCHEFFLER, W., « Holocaust », in : *Encyclopedia of Christianity*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/2211-2685_eco_H245 (site consulté le 09/08/2018).

SCHENKER, A. & ALAND, B., « Text Criticism of the Bible », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_025087 (site consulté le 09/08/2018).

SCHOLEM, G. *et al.*, « Kabbalah », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587510514/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=3c410661> (site consulté le 22/03/18).

SCHRÖDER, B., « Korczak, Janusz », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_22505 (site consulté le 16/08/2018).

SCHÜLE, A., HUXEL, K. & OORD, T. J., « Process Theology », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024493 (site consulté le 20/08/18).

SCHWARZ, R. & ZUR MÜHLEN, K.-H., « Luther, Martin », in : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_13268 (site consulté le 16/08/2018).

SHOFAR, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, *Docs.lib.purdue*. Adresse URL : <https://docs.lib.purdue.edu/shofar/> (site consulté le 20/08/18).

SILBERKLANG, D., « Bauer, Yehuda », in : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587502189/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=31a18a90> (site consulté le 20/08/18).

STEINMANN, M., « Neo-Kantianism », *in* : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024077 (site consulté le 10/08/2018).

STOLINA, R., « Negative Theology », *in* : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024051 (site consulté le 07/08/ 2018).

TERNON, Y., « Les médecins nazis », *Les Cahiers de la Shoah*, 9, 1, 2007. Adresse URL : <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-la-shoah-2007-1-page-15.html> (site consulté le 29/07/2018).

THE SHALEM CENTER. Adresse URL : <https://web.archive.org/web/20110728093047/http://www.shalem.org.il/Program-Description/The-Eliezer-Berkovits-Institute-for-Jewish-Thought.html> (site consulté le 10/02/15).

THE UNIVERSITY OF CHICAGO. Division of the Humanities Philosophy, *Philosophy.uchicago*. Adresse URL : <https://philosophy.uchicago.edu/faculty/stern> (site consulté le 17/03/18).

THE UNIVERSITY OF SCRANTON. A Jesuit University. Weinberg Judaic Studies Institute, *Scranton*. Adresse URL : <https://www.scranton.edu/academics/provost/judaic-studies/> (site consulté le 17/03/18).

VELTRI, G., « Philosophy, Jewish », *in* : *Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024379 (site consulté le 10/08/2018).

WAGNER, S. M., « Wurzbürger, Walter S. », *in* : *Encyclopaedia Judaica*, 2007. Adresse URL : <http://link.gale-group.com/apps/doc/CX2587521130/GVRL?u=strasb&sid=GVRL&xid=5e51a0a3> (site consulté le 27/08/18).

WEIL, R. M., « Approche d'une théologie après la Choa (Holocauste) ». Adresse URL : <http://hdl.handle.net/2042/34470> (site consulté le 20/07/13).

WEBLER, H. W. *et al.*, « Theodicy », *in : Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_025095 (site consulté le 16/08/2018).

WIESEL, E., « Report to the President: President's Commission on the Holocaust ». Adresse URL : <https://www.ushmm.org/m/pdfs/20050707-pres-commission-79.pdf> (site consulté le 20/07/16).

YAD VASHEM THE WORLD HOLOCAUST REMEMBRANCE CENTER, *Yadvashem*. Adresse URL : <https://www.yadvashem.org/> (site consulté le 13/07/16).

ZINSER, H. *et al.*, « God », *in : Religion Past and Present*, 2011. Adresse URL : http://dx.doi.org.acces-distant.bnu.fr/10.1163/1877-5888_rpp_COM_08864 (site consulté le 13/08/2018).



Carmelo MENDOLA
« THE HIDDEN GOD »
La doctrine du « Dieu caché »
chez E. Berkovits et ses
implications pour une théologie
après la Shoah



Résumé

Notre travail propose la découverte d'un penseur issu de l'orthodoxie juive, Eliezer Berkovits (1908-1992), et vise l'établissement d'un dialogue entre les communautés juives et chrétiennes dans une perspective empruntée à la théologie comparée des religions. Ses propos sur le « Dieu caché » en lien avec la Shoah pourraient-ils ouvrir au dialogue ? Après un aperçu biographique, nous parcourons les grands thèmes de sa réflexion théologique en proposant un itinéraire débutant par trois axes clés que sont, chez lui, Dieu, l'homme et l'histoire. Nous poursuivrons par une discussion critique de ses considérations et concluons par la pertinence de sa pensée pour la réflexion théologique actuelle en y discernant d'éventuels espaces dialogaux jusqu'en théologie chrétienne.

Mots-clés : Eliezer Berkovits ; Shoah ; Holocauste ; théologie de l'après-Shoah ; théologie comparée des religions ; « Dieu caché » ; le mal ; dialogue ; l'homme ; le monde ; l'histoire.

Résumé en anglais

Our work suggests the discovery of a thinker from Jewish orthodoxy, Eliezer Berkovits (1908-1992), and aims to establish a dialogue between the Jewish and Christian communities in a perspective borrowed from the comparative theology of religions. Could his comments on the "hidden God" in relation to the Shoah be conducive to dialogue? After a biographical overview, we will explore the main themes of his theological thought by proposing an itinerary beginning with three key axes: God, man and history. We will then move on to a critical discussion of his considerations and conclude with the relevance of his thinking for current theological reflection by discerning possible areas of dialogue up to Christian theology.

Key words : Eliezer Berkovits ; Shoah ; Holocaust ; post-Shoah theology ; comparative theology of religions ; « hidden God » ; evil ; dialogue ; man ; the world ; history.