

Emil Fackenheim

La Présence de Dieu dans l'histoire

*Affirmations juives
et réflexions philosophiques
après Auschwitz*

עשרת
הדברים

Verdier

les dix paroles

LA PRÉSENCE DE DIEU DANS L'HISTOIRE

ÉDITIONS VERDIER
11220 LAGRASSE

DU MÊME AUTEUR

Judaïsme au présent

collection « Présence du judaïsme », Albin Michel, 1992.

Emil Fackenheim

La Présence de Dieu dans l'histoire

Affirmations juives et réflexions philosophiques
après Auschwitz

Traduit de l'anglais par
Marguerite Delmotte et Bernard Dupuy
Avant-propos de Bernard Dupuy

Collection « Les Dix Paroles »
VERDIER

Verdier

www.editions-verdier.fr

Ouvrage édité avec l'aide de la Région Languedoc-Roussillon



Avec le soutien de la Fondation pour la mémoire de la Shoah



© New York University Press, 1970.

Titre original: *God's Presence in History.*

Jewish Affirmation and Philosophical Reflections

Éditions Verdier, 1980, pour la traduction française et l'avant-propos.

ISBN 978-2-86432-843-8

ISSN: 0243-0541

AVANT-PROPOS

Il est surprenant que l'œuvre d'un penseur comme Emil Fackenheim soit restée jusqu'à aujourd'hui si peu connue en France. À bien des égards, son itinéraire est typique et exemplaire. Né en Allemagne, formé dans la tradition de ce judaïsme européen qui avait si fortement subi l'empreinte des idées de l'idéalisme allemand, il se consacra d'abord à la philosophie. Il a publié, il y a quelques années, une étude importante sur la pensée religieuse de Hegel. Puis, dans la mouvance de Buber et de Rosenzweig, il s'est interrogé de plus en plus sur le fait juif, qui est venu heurter de front et, en quelque sorte, barrer sa réflexion philosophique.

Pour écrire le présent ouvrage, Fackenheim a dû, à nos yeux, faire preuve d'une exceptionnelle lucidité et d'un très grand courage. Il y aborde une question sur laquelle, après tout, il n'y a peut-être pas d'autre attitude possible, pour un Juif, que le silence. Mais ce silence ne risque-t-il pas d'en cautionner un autre, celui des philosophes et des théologiens qui, eux, poursuivent leur discours et qui, eux, devraient parler? Aussi la question de l'Holocauste s'est-elle imposée à Fackenheim comme une question décisive pour la philosophie et, par voie de conséquence, pour ce qu'il appelle la « théologie ». En dépit de quelques essais, dignes d'être notés, nous, chrétiens, n'avons aucunement accompli d'effort comparable de réflexion et d'analyse touchant le drame effroyable de la dernière guerre et, en particulier, touchant le crime perpétré alors contre le peuple juif. Ce manque d'attention n'est-il pas le signe d'un manque de

repentance et d'un manque de foi? Tout se passe comme si les théologiens chrétiens, avançant à la remorque des philosophes, préféreraient laisser de côté l'effroyable événement pour se tourner plus sereinement vers l'avenir, comme s'ils voulaient écarter l'appel que l'Holocauste nous a adressé et nous adresse encore.

Il est vrai qu'au sein du judaïsme lui-même l'interrogation sur l'Holocauste n'a commencé que très récemment. Nous nous souvenons encore des années qui suivirent la guerre. Comment, après une telle catastrophe, aurait-il été possible à l'âme juive de se retrouver? Ceux qui avaient été les témoins du *hourban* répétaient les paroles du chant des Partisans juifs: « *Mir zeinen do* », « Nous sommes encore là »; après cela, ils préféreraient se taire.

Les premières questions essentielles se posèrent quand il fut question des « réparations » allemandes. Mais les événements tout récents ont suscité de nouveau une méditation aiguë sur l'Holocauste. La guerre des Six jours, et plus encore celle de Kippour, ont entraîné une sorte de choc en retour. On ne saurait en tout cas trop peser ce fait: les Juifs ont redouté d'avoir à parler d'Auschwitz. Ils ont d'abord gardé le silence. Auschwitz est devenu un sujet d'interrogation anxieuse seulement une génération plus tard.

Comme Jérémie frappé de stupeur, les poètes juifs restèrent d'abord muets. Mais les années passèrent. Humblement, sourdement, la Voix juive commença de se faire entendre. Nous perçûmes le chant secret, mêlé de réminiscences de la Cabale, de Nelly Sachs; nous reçûmes les témoignages de Primo Levi, Anna Langfus, Charlotte Delbo, les accents inquiets de Katznelson, le recueil de poèmes du ghetto rassemblés et traduits par Irène Kanfer, tant d'autres encore, et enfin la quête de parole et la contestation avec Dieu d'Élie Wiesel. Il est frappant que l'ouvrage de Fackenheim, ouvrage d'un philosophe, puisse présenter une si profonde parenté d'écriture avec l'œuvre d'un témoin comme Wiesel.

Qu'on ne s'y trompe pas : la réflexion de Fackenheim sur l'Holocauste s'inscrit au cœur du temps présent. Philosophe de l'histoire, il voit dans la réticence des philosophes et des théologiens contemporains à se laisser interroger sur Auschwitz, qu'ils soient juifs ou non-juifs, un des signes les plus inquiétants de notre époque. Les questions un instant posées après la guerre ont été vite oubliées. Bien plus, le seul essai notable d'analyse de la crise de la culture, dont le nazisme sonna pendant vingt ans le glas, fut de caractère très ambigu et foncièrement négatif : la théologie de la « mort de Dieu » peut n'être qu'un symptôme, mais aux yeux de Fackenheim elle a laissé plus de traces dans les esprits que les homélies réconfortantes de Brunner ou de Tillich. Tout autant qu'un défi au christianisme, cette théologie est un défi à la foi juive, dont le cœur brûlant fut toujours l'attachement à la Présence. Mais ce défi de la théologie procède du défi réel d'Auschwitz, qui fut pour le peuple juif total, sans aucune lumière, sans aucun allègement. À Auschwitz, les communautés religieuses de l'Est de l'Europe ont disparu en quasi-totalité ; le meilleur du judaïsme a été détruit. Après Auschwitz, quelle espérance demeure pour le peuple juif ? S'est-il levé un prophète pour annoncer qu'un reste reviendrait ? N'est-ce pas une dérision de célébrer la mémoire de ceux qui ont sombré dans la tourmente et sont aujourd'hui ignorés à tout jamais ? Le Juif de demain ne ferait-il pas mieux de se délivrer de sa croyance et d'oublier ce passé catastrophique et révolu ?

Mais, pour le Juif, il n'y a pas d'oubli. Oublier Auschwitz, ou même se comporter un instant comme si Auschwitz n'avait pas existé, serait blasphématoire. Oublier Auschwitz conduirait aux nourritures terrestres du « retour à Canaan », et à ne plus savoir « qui est juif ». Or le Juif garde au cœur du présent une « expérience fondatrice ». Il demeure, aujourd'hui comme hier, la descendance d'Abraham. Et son espérance indéterminable est là : elle est promesse immédiate d'un fils et promesse finale d'une terre. Cette espérance, le nazisme a voulu l'extirper. Mais déjà autrefois, le Juif avait connu l'épreuve décisive de son

espérance: l'*Aqéda*, la « ligature » d'Isaac, qui avait commencé dans une absolue remise en question mais avait débouché sur l'avenir. Cette épreuve, la « solution finale » l'a renouvelée. Le Juif ne peut oublier. Il est enraciné dans l'événement qui lui a donné naissance. Quand bien même il s'efforcerait de tout son être d'y échapper, il ne peut s'en évader. Ce n'est pas pour lui une simple question de croyance, c'est une dimension de l'existence. La méditation de Fackenheim procède de cette impossibilité radicale pour le Juif vraiment juif d'oublier son identité, d'échapper à sa naissance, de s'évader dans une incroyance. Si l'antique tradition juive n'offre pas pour lui une réponse en tous points suffisante, le refus de soi n'est pas non plus une issue.

Après Auschwitz, il n'y a place, pour le Juif, ni pour une catharsis fondée sur l'oubli ni pour une thérapeutique, de type psychanalytique qui viendrait relayer les rites antiques du pardon. Ces tentatives d'évasion de l'homme d'aujourd'hui sont ses tentations présentes, la façon contemporaine d'échapper au temps; elles atteignent aussi le Juif; mais elles ne suffisent pas à ce qu'il puisse devenir comme les autres.

La caractéristique de l'homme après Auschwitz est que, portant l'obsession de l'univers concentrationnaire, il cherche à s'en évader sans cesse. Le penseur contemporain se dérobe. Les diplomates allemands comparent Auschwitz à Dresde, les économistes américains à Hiroshima; les chrétiens « déplorent » l'antisémitisme en général; les communistes, plus francs et plus cyniques, érigent des monuments patriotiques sur lesquels les noms des victimes du fascisme sont privés, jusque dans la mort, de leur identité juive. Faut-il s'étonner que la philosophie contemporaine cherche à échapper aussi à cette interrogation fondamentale? Emil Fackenheim discerne les sources de ce silence chez Kant, le philosophe de la Providence (qui soutenait que le mal ne peut porter atteinte à la sérénité de Dieu et qui accordait un sens à la guerre) et chez Hegel, le philosophe du rationnel (qui

regarde l'histoire comme histoire de la raison pénétrant le réel ou apparaissant dans le réel et qui rejette l'événement juif dans le négatif, comme séparation et opposition à la raison, donc à l'histoire). Hegel caractérise le judaïsme comme « domination », car l'histoire exprime le retournement du destin en liberté et « ce qui est hostile ne peut rentrer que dans la catégorie de la domination¹ ». Le judaïsme, voué ici à un destin tragique, est sous la menace du châtement. Il est la négation de l'Esprit². Pour Fackenheim, ces propositions révèlent une philosophie étrangère à la révélation et à la grâce. Le premier qui ait perçu qu'il n'y a pas de place pour l'événement de la révélation dans la philosophie sans pardon de Hegel est Kierkegaard. Mais l'intuition profonde de *Crainte et Tremblement*, reprise par Buber dès avant la guerre³, doit, selon Fackenheim, être réexaminée maintenant en tenant compte de la crise de l'humanisme et non plus seulement des requêtes de la subjectivité. L'orientation actuelle des philosophes dans l'analyse de cette crise de l'humanisme lui apparaît d'autant plus grave. On sait qu'Heidegger, bien qu'il ait pressenti à propos de Hölderlin l'interpellation par l'événement et la contestation avec Dieu qu'elle implique⁴, n'a cessé de s'en écarter précautionneusement et de se tourner vers d'autres horizons.

1. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. J. Martin, Paris, J. Vrin, 1948. Cf. B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hegelianisme*, Vrin, Paris, 1970, p. 36-37.

2. *Ibid.*, p. 54.

3. Martin Buber, « On the Suspension of the Ethical », dans *Eclipse of God*, Harper Torchbooks, New York, 1957.

4. Martin Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », dans *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1962, p. 51. Ce discours de 1936 a été discuté par M. Buber, « Religion and Modern Thinking », dans *Eclipse of God, A Critique of the Key 20 th Century Philosophies: Existentialism, Crisis, Jungian Psychology*, op. cit., p. 65-92.

Nous sommes ainsi conviés à une réflexion, que la philosophie existentielle aussi bien que la philosophie hégélienne ont méconnue profondément. Réflexion aujourd'hui urgente, depuis Auschwitz. Certes, le philosophe juif éprouve ici un doute. Est-il fondé à affirmer la singularité d'Auschwitz? Doit-il dire, comme le monde le voudrait, qu'Auschwitz est le prolongement de Dachau et de Buchenwald et que la mort d'un enfant juif à Auschwitz n'est pas différente de la mort d'un enfant innocent à Hiroshima, au Vietnam, au Biafra? Certes, il doit le dire, et il est le premier à le dire. Mais tout en le disant, il doit refuser d'assimiler Auschwitz à la souffrance-en-général, quitte à se faire accuser de « particularisme juif », une fois de plus. Sinon, il retournerait à Hegel, dont il est invité, à la lumière du présent, à s'écarter. Il doit prendre ses distances par rapport à une philosophie sans témoignage et sans pardon. Depuis le passage de la mer Rouge, le peuple juif se reconnaît en situation de témoin devant les nations. Ne doit-il pas être témoin aujourd'hui encore, au cœur de cet événement imprévisible et déroutant?

Mais entre l'Exode et Auschwitz, il y a une distance, une différence radicale, qui fait l'objet de l'étonnement douloureux du croyant. Loin d'éclairer l'histoire, la persécution dont le peuple juif a été la victime en notre temps semble l'obscurcir. Loin de fonder une fidélité, elle vient la mettre à l'épreuve. Pour faire face à ce dilemme, Fackenheim se livre à une méditation approfondie sur l'histoire juive. Il fait appel à la distinction, proposée par Irving Greenberg et dont il trouve l'équivalent dans l'œuvre de Buber, entre les « expériences fondatrices » constitutives du judaïsme (*root experiences*) et les événements décisifs, irréversibles, qui peuvent apparaître comme des tournants de l'histoire juive comme de l'histoire du monde (*epoch-making*). Parmi les premières, il range la migration d'Abraham, la traversée de la mer Rouge, le rassemblement du peuple au Sinai (*ma'amad har Sinai*); parmi les seconds, la destruction du premier et du second Temples, l'expulsion des Juifs d'Espagne, l'émancipation, l'Holocauste, le retour

contemporain sur la terre ancestrale. On sait que les Pères de l'Église, les théologiens chrétiens contemporains aussi, ont toujours eu le souci de discerner des périodes dans l'histoire du christianisme, en vue d'une sorte de déchiffrement de l'histoire du salut. Une telle périodisation a sa source dans la tradition juive. Pour Fackenheim les « expériences fondatrices » sont les événements instaurateurs de la rencontre avec Dieu. Ceux-ci ont constitué le peuple juif dans sa singularité et inauguré une fidélité réciproque, une alliance. Ils ont inscrit la révélation dans l'histoire du monde. Ils y ont laissé une trace indélébile. Ils ont été la source d'une écriture. Ils sont la manifestation inaugurale d'une Présence. Les événements de la seconde catégorie ne créent pas une fidélité nouvelle. Bien plutôt, ils portent en eux la mise en question de la rencontre fondatrice et de la révélation. Pour cette raison, ils ne sont pas le point de départ d'une écriture spécifique proprement dite; ils invitent au silence plutôt qu'à la parole. Ils sont la conséquence du défi de l'exil et l'effet du sécularisme au sein duquel le judaïsme est jeté.

Quand un Juif fidèle à sa tradition tente d'analyser les événements contemporains, ils lui apparaissent d'abord comme « éclipse de Dieu ». Cependant, ils constituent aussi pour lui un appel à la fidélité. Hegel cite quelque part le proverbe « Avec le temps, le passé perd de sa vérité ». Les événements contemporains confirment d'abord le proverbe: ils mettent le Juif à l'épreuve. Mais la fidélité fait mentir le proverbe. Martin Buber avait déjà mis en relief ce « pouvoir illimité » de l'événement qui échappe toujours à l'emprise de l'historien, qui apporte une sorte de pressentiment de la Présence et d'où jaillit un appel, une exigence éthique. Par la fidélité à un appel entendu dans l'événement, celui-ci franchit le temps, en même temps que le temps se transforme et se consacre en lui.

Mais dans le naufrage de toutes les valeurs humaines, dans le déferlement du mal, comment croire encore en la Présence? Martin Buber fut l'un des premiers à prendre très au sérieux

cette question. Il eut le mérite de rappeler que le thème traditionnel juif pour les temps de contestation et de crise n'était pas le thème nietzschéen de la « mort de Dieu », mais celui de l'« éclipse de Dieu ». Le thème de l'éclipse de Dieu (*hester panim*) a sa source dans l'Écriture. On le rencontre dans le Psaume 44, où s'exprime la souffrance de l'innocent quand Dieu « cache sa Face ». Il est présent surtout dans le livre d'Esther. Celui-ci est le récit d'une délivrance, mais une délivrance où, contrairement à l'Exode, Dieu ne *semble* pas intervenir. Selon le midrach, le salut survint alors, sans mérite de la part des survivants, tandis que Dieu semblait voiler délibérément sa Face. Néanmoins, le peuple juif a accepté alors, pour la seconde fois, la Loi qui lui avait été offerte sur le Sinaï⁵. Il l'a acceptée au moment même où il n'avait plus le choix, où il ne lui restait plus que l'apostasie ou le sacrifice. Il fit alors retour à la Tora, non pas sans doute dans une adhésion fervente, mais comme unique issue.

Fackenheim montre longuement que ce que la philosophie de Hegel laisse échapper, le midrach offre précisément le moyen de le saisir. Ce que la plus simple des servantes perçut sans hésiter en passant la mer Rouge, ce que tout Juif fidèle commémore deux fois par jour « jusqu'au temps du Messie », ce qui s'est passé au temps d'Esther, voilà ce qui, aux yeux du midrach, demeurera toujours. Voilà ce réel, fuyant et indiscernable pour le philosophe et surtout pour le « philosophe de l'histoire », mais qui est pour le témoin l'évidence même. Fackenheim suggère que les récits d'Élie Wiesel pourraient bien être la forme de midrach attendue par notre époque. Comme le midrach dit que le juste interroge Dieu dans la nuit en attendant le jour de la rédemption, Wiesel, le témoin, interroge Dieu à propos d'Auschwitz et entre en contestation avec lui.

5. Talmud de Babylone, traité *Hulin* 139b. Cf. Abraham Epstein, André Neher, Émile Sebban, *Étincelles*, Albin Michel, Paris, 1970, p. 172-174.

Mais à Auschwitz le Visage de Dieu s'est voilé de façon totale, bien plus profondément que dans le livre d'Esther. Car les déportés d'Auschwitz et de Treblinka étaient mis en situation de ne pas pouvoir témoigner de leur foi. Ils ne pouvaient même pas se dire qu'ils étaient là à cause de leur foi. Ils étaient là sans autre titre que celui d'être Juifs, et de devoir disparaître comme Juifs. La persécution hitlérienne s'appliquait diaboliquement à faire disparaître la trace même de toute existence juive. On sait que les registres officiels d'Auschwitz avouaient à la fin de la guerre seulement 40 000 entrées, alors qu'il y eut, dans ce seul camp, plus de deux millions de victimes. Bien plus, Eichmann ne s'appliquait pas seulement à détruire leurs corps, il voulait détruire leurs âmes. Loin de voir s'ouvrir les « portes de la justice », les détenus ne voyaient s'ouvrir devant eux que les « portes de l'impureté ». Auschwitz, dit Fackenheim, est un « exemple unique de descente aux enfers ».

Les Juifs, il est vrai, ne furent pas jetés seuls dans la tourmente. On sait que les Tziganes sont venus allonger le cortège des innocents et qu'ils partagèrent leur sort. Leur destinée est même, à un certain titre, plus tragique que celle des Juifs : personne ne s'occupe plus de commémorer leurs morts. Ils sont là pour nous rappeler que la haine sans raison atteint finalement l'humanité tout entière. Mais leur sort ne fut pas exactement le même que celui des Juifs, en ceci qu'ils n'ont pas été l'objet de la même propagande. Aussi ne peut-on l'évoquer ici en vue de célébrer une sorte de solidarité dans le sacrifice des victimes de toute race et de toute croyance ; on ne saurait fonder sur la logique infernale du crime une communion de caractère « fraternel ». La « solution finale » était réservée au peuple juif *comme tel* : la propagande nazie était dirigée contre lui, c'est lui qui fut la victime désignée du sacrifice : c'est là sa singularité terrifiante. C'est ce qui fait qu'aujourd'hui ce mot aberrant et nécessaire a ressurgi du fond des âges : l'holocauste.

Mais rapprocher l'holocauste d'Auschwitz du rituel des sacrifices serait blasphématoire⁶. L'épreuve du peuple juif renvoie aux origines mêmes de l'histoire, au premier holocauste, à l'*Aqéda*. Mais la distance entre l'*Aqéda* et Auschwitz est plus grande encore que celle entre l'Exode et Auschwitz. Car Isaac fut le témoin par excellence. Isaac choisit lui-même, selon le midrach, de monter sur le bûcher! Comment Auschwitz pourrait-il être comparé à un holocauste puisqu'il n'y a pas eu de choix, puisque les victimes n'ont pu témoigner? Les prisonniers juifs n'étaient pas arrêtés en raison de leur foi, les victimes se voyaient désignées pour le sacrifice selon les critères établis par l'antisémitisme nazi: parce que leurs aïeux, un demi-siècle auparavant, avaient été fidèles, parce qu'ils s'étaient déclarés juifs et parce qu'ils étaient leur *descendance*. Les instituts hitlériens, qui furent les premiers à prétendre déterminer « qui est juif », voulaient atteindre la fidélité même du peuple juif, son espérance même. Ils voulaient éteindre sa descendance. Ils voulaient qu'il n'y eût plus de peuple-témoin.

Auschwitz renvoie à l'*Aqéda*. À Auschwitz, les Juifs étaient liés pour le sacrifice. Isaac aussi fut lié pour le sacrifice. Il était la descendance d'Abraham. En gravissant les pentes du mont Moriah, Isaac espérait contre toute espérance, face à la menace qui pesait sur lui. Il n'avait pas de choix. Isaac est le germe. Il fut aussi le premier rescapé. L'*Aqéda* est le premier martyr, le premier *qidduch ha-Chem*⁷. Il n'y eut pas sacrifice, mais l'holocauste fut véritablement offert. Abraham a réellement approché Isaac de Dieu. Aussi fut-il établi témoin et consacré comme la descendance d'Abraham. Kierkegaard, dans *Crainte et Tremblement*, a bien perçu que l'épreuve du mont Moriah avait eu pour but d'établir une fois pour toutes un témoin en

6. Cf. Ignaz Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Polak and Van Gennep, Amsterdam, 1965.

7. « Sanctification du Nom » cf. Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, Ktav, New York, 1973, p. 76 sq.

face de Dieu et en face des hommes. Il a perçu qu'il fallait un témoin en raison même de la contestation d'Abraham avec Dieu et que ce témoin existait désormais en vertu de la fidélité d'Abraham. Mais Kierkegaard situe le débat entre Dieu et la créature avant l'*Aqéda*, et le témoin est pour lui Abraham. Dans le cas précédent, c'est l'inverse : le débat demeure ouvert après l'*Aqéda* et le témoin est alors Isaac. Le témoin est là non pour être désormais offert en exemple, ni pour être un principe de grâce ou la source d'un mérite, non pour livrer un message, mais simplement pour témoigner qu'il est là et qu'après lui viendra Jacob, qui sera Israël. Il est donc là non pas pour forcer les « portes de la prière » au moment où celles-ci se ferment, non pas pour ouvrir béantes les « portes de la justice » qui restent closes quand l'innocent appelle : mais simplement pour montrer que l'avenir demeure ouvert. Au cœur de la nuit, sur les pentes du mont Moriah, Dieu apparaît sans pouvoir en face de l'espérance de l'homme. L'homme est dans l'épreuve, mais Dieu est éprouvé avec lui. L'homme appelle mais Dieu appelle aussi. Dieu se laissera prendre aux aspérités de ce lieu, aux branches du buisson du Moriah. Il ne pourra longtemps voiler sa Face : il manifestera son Nom dans un autre buisson, celui du désert de Madian. C'est en ce sens, comme Isaac *après* l'*Aqéda*, que le Juif *après* Auschwitz demeure en face de Dieu le témoin d'une voix, d'un appel qui se fait entendre. Et il demeure, en face de l'homme, en dépit de l'homme, le témoin de l'espérance.

BERNARD DUPUY
Paris, juin 1980

À Élie Wiesel

Ces trois conférences d'Emil Fackenheim ont été données en 1968 à l'université de New York sous les auspices des « Charles F. Deems Lectures ».

Le Révérend Charles Force Deems, né en 1820, s'intéressait vivement aux rapports de la science et de la philosophie avec la religion. Il fonda en 1881 l'Institut américain de philosophie chrétienne pour l'étude des questions les plus importantes qui ont trait à ces rapports. En 1895, deux ans après la mort du Dr Deems, l'Institut américain de philosophie chrétienne fonda une chaire de philosophie à l'université de New York en son honneur et pour la poursuite du but dans lequel l'Institut avait été fondé.