Document généré le 12 oct. 2024 06:23

Théologiques

Théologiques

Souffrance rédemptrice dans le judaïsme ?
Entrevue avec Shmuel Trigano

Shmuel Trigano et Jean-Guy Nadeau

Volume 13, numéro 2, automne 2005

Violence et souffrance rédemptrices

URI : https://id.erudit.org/iderudit/013604ar
DOI : https://doi.org/10.7202/013604ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)
1492-1413 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Trigano, S. & Nadeau, J.-G. (2005). Souffrance rédemptrice dans le judaïsme ? Entrevue avec Shmuel Trigano. *Théologiques*, *13*(2), 45–67. https://doi.org/10.7202/013604ar

Résumé de l'article

Cette entrevue avec Shmuel Trigano, directeur de *Pardès* , considère que ce n'est pas la souffrance comme telle qui a valeur en judaïsme, mais le témoignage de la foi. On trouve certes dans le judaïsme une mystique de la souffrance pour la sanctification du Nom (*Kidouch haChem*), mais elle n'y a pas le poids de la souffrance rédemptrice en christianisme. Et si la Bible attribue à Dieu quelque implication dans la violence, Trigano considère que, sur le plan historique, il faut chercher la responsabilité humaine et non la responsabilité divine. Ce qu'il fait devant la *Shoah* et devant la violence au Moyen-Orient, dont l'horrifient les interprétations religieuses qui en attribuent à Dieu le dessein ou la responsabilité.

Tous droits réservés © Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, 2006

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Théologiques 13/2 (2005) p. 45-68

Souffrance rédemptrice dans le judaïsme ?
Entrevue avec Shmuel Trigano

Shmuel Trigano
Sociologie de la religion et de la politique
Université de Paris X-Nanterre

Entrevue réalisée par Jean-Guy Nadeau
Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal

Nadeau : Bonjour, monsieur Trigano. Permettez-moi d'abord de vous remercier de votre générosité d'avoir accepté cette rencontre dans un endroit inconnu. À la suite de la lecture de plusieurs de vos articles, surtout dans la revue *Pardès*, dont vous êtes le directeur, il m'a semblé que vous étiez bien placé pour discuter d'une éventuelle conception de la souffrance rédemptrice en judaïsme. En christianisme, cette conception est centrale, mais en judaïsme, elle ne l'est certainement pas autant, bien qu'on en voit souvent des traces.

Trigano : Je crois que c'est une question d'interprétation, car il y a différentes approches de cette question. Que cette dimension soit centrale en judaïsme, je crois qu'on pourrait répondre négativement de façon quasiment sûre quoique, avec la *Shoah*, il y ait eu des développements nouveaux dans la pensée et la théologie juives. Les endroits par lesquels on peut approcher une telle thèse sont tout ce qui tourne autour de la notion talmudique de *Kidouch haChem*, à savoir la « sanctification du Nom ». C'est en fait une pensée qui définit les raisons pour lesquelles on doit préférer la mort à la vie, par exemple, quand on est contraint au meurtre, à l'idolâtrie ou à des relations sexuelles illicites. Le Talmud envisage ces trois possibilités où le Juif doit préférer la mort à la vie, le martyre en quelque sorte. Mais ici, la souffrance est subie. Si elle a un sens, ce n'est pas pour elle-même, mais pour ce dont elle priverait, à savoir que si on n'accepte pas à ce moment le martyre ou la mort, on sortirait en quelque sorte du judaïsme.

© Revue *Théologiques* 2005. Tout droit réservé.

La souffrance en tant que telle apparaît donc ici comme une épreuve qui authentifie la foi dans sa vérité fondamentale. Il faut remarquer cependant que le Talmud distingue à ce sujet trois principes dans le grand nombre des principes bibliques : ce qui signifie que si l'on oblige un Juif à manger non-casher, il n'est pas obligé de mourir du fait de cette transgression. Il y a, de toute façon, différents computs des commandements les plus importants dans le texte biblique.

Par exemple, quand se sont produits en Europe les massacres de Juifs au début des Croisades — les pogroms ont en effet commencé à ce moment — sur le passage des Croisés, les Juifs devaient abjurer et devenir chrétiens ou mourir. Ils ont préféré mourir. Il s'est produit ici quelque chose d'assez exceptionnel dont on retrouve un exemple uniquement à Massada, à savoir que, prévenant la mort, le meurtre, les Juifs ont préféré se suicider, tuer leurs proches et se tuer eux-mêmes pour éviter d'avoir à abjurer. Et là, effectivement, le *Kidouch haChem* prend un sens supplémentaire, car, dans ce cas-là, la mort est prévisible, mais elle n'est pas administrée par celui qui est le meurtrier, en l'occurrence les Croisés ; ce sont les Juifs qui se donnent eux-mêmes la mort. Dans la mesure où elle est perpétrée par le Juif lui-même, sur lui-même et sur ses proches, la mort représente quelque chose de différent du martyre subi. Il y a donc eu en ce cas-là une sorte de mystique du *Kidouch haChem* et, en ce sens, on peut éventuellement parler de souffrance rédemptrice.

Presqu'à la même époque dans le monde séfarade, donc dans le contact avec l'islam, il y a eu les persécutions des Almohades qui ont détruit une grande partie du judaïsme nord-africain et espagnol. On ne sait pas en quoi l'islam est une merveilleuse religion de tolérance, comme le dit la rumeur publique, mais les Juifs peuvent témoigner qu'elle ne l'est pas aussi radicalement qu'on le dit ! Au Moyen Âge, c'est justement ce qui a mis fin au pseudo-âge d'or de Cordoue. Je dis pseudo, car les Juifs comme les chrétiens y étaient des *dhimmis*, des sujets de second rang sous la férule de l'islam. Même s'il s'agissait d'un islam relativement tolérant, il y a eu des pogroms à Cordoue à cette époque et Maïmonide, le plus grand Cordouan, a dû fuir les persécutions almohades. Il semblerait qu'il ait même dû se convertir à l'islam à Fès, en route vers l'Égypte où il a fini par s'installer, au vieux Caire. Maïmonide aurait simulé une conversion à l'islam. Nous avons là une autre tradition. Maïmonide la confirmera dans une lettre fort célèbre sur l'apostasie, où il avance qu'il vaut mieux se convertir ou simuler la conversion pour sauver sa vie à condition de s'enfuir au plus vite du lieu

d'oppression pour retrouver la liberté et le judaïsme. C'est l'antithèse de la position précédente. C'est ce qui a rendu possible le phénomène du marranisme dans le monde séfarade ibérique : les Juifs, obligés de se convertir au christianisme, se sont convertis mais en tentant de sauvegarder en secret des bribes de la religion interdite. Deux siècles plus tard, notamment au Portugal, ils purent s'enfuir vers la Hollande, la région méditerranéenne ou les Amériques. Il y a eu une théologie marrane de la conversion. Elle devenait une épreuve messianique et la souffrance qu'elle impliquait pouvait apparaître rédemptrice. Elle n'a cependant jamais été pensée comme telle, sauf peut-être dans le faux messianisme de Shabtay Tsevi. Les marranes ont eu le sentiment d'être les derniers survivants d'Israël et de sa tradition. Ils reçurent un choc quand ils revinrent vers le judaïsme libre des Pays-Bas, dans lequel ils eurent du mal à se reconnaître. Dans la captivité, en effet, ils n'avaient eu accès au judaïsme qu'à travers les écrits chrétiens, la Bible chrétienne.

NADEAU : Si l'on parle dans ce cas-ci d'une souffrance rédemptrice, c'est une souffrance qui sauve la vie de l'individu ?

TRIGANO : Oui, comme partie constituante de toute la communauté d'Israël.

NADEAU : Y a-t-il ici un lien avec le Nom parce que la vie vient du Nom ?

TRIGANO : Oui, bien sûr, mais disons qu'ici, la conversion marrane est vécue comme une sorte d'épreuve pour la sanctification du Nom.

NADEAU : Donc, on ne sauve pas seulement sa vie ?

TRIGANO : La conversion ici est vécue comme une sorte de persécution qui voue le Juif à devenir étranger à lui-même dans son rapport aux autres, une sorte d'exil qui implique un exil de Dieu dans le monde extérieur. C'est là une autre modalité du *Kidouch haChem* qui, cependant, aurait fait horreur ou fait horreur à l'ensemble des décisionnaires du judaïsme. Ce n'est pas ainsi que les choses se sont présentées en Rhénanie, en Germanie, sur le passage des Croisés. Tout cela pour vous dire qu'il y a différentes sensibilités sur cette question. Sur le plan de la souffrance rédemptrice, hors de la sanctification du Nom, on pourrait évoquer la présence d'un courant piétiste très fort. Certains disent que ce piétisme a été influencé par le soufisme , mais je n'y crois pas tellement parce qu'on trouve à l'époque du deuxième Temple des *hassidim*, des pieux, qui incarnent déjà cette orientation spirituelle. Ce piétisme favorise dans les mœurs, dans les valeurs et dans la sensibilité, la dimension de l'austérité et de l'abstention. Je ne dirais

pas que c'est une recherche de la souffrance, mais une sorte de continence ou d'abstention découlant des exigences très fortes émises envers soi-même comme mode de rapport au monde. Cet ascétisme est limité. Il ne va pas jusqu'à la continence sexuelle, mais il impulse une façon de jouir des biens de l'existence avec une grande réserve en maintenant un suspens.

Nadeau : Mais dans ce cas-là, est-ce qu'on parle de souffrance ou d'ascèse ? L'ascèse et la souffrance ne m'apparaissent pas du même ordre. Il me semble que dans l'ascèse on ne se fait pas souffrir, mais qu'on use des biens avec modération.

Trigano : Oui, mais malgré tout, on choisit de se priver au maximum et de vivre dans l'austérité et l'humilité. La vertu d'humilité est capitale. Moïse est défini comme un homme humble, *ish 'anav*. L'image talmudique assimile la Torah à l'eau, aux eaux vives, car l'eau coule vers le plus bas. Moïse en est le récepteur du fait de cette humilité, la vertu même de la réception de la révélation. Celui qui est humble, c'est celui qui a réduit son *ego* et donc est susceptible de connaître le Tout Autre, le Divin. Cette vertu d'humilité a été cultivée par les courants piétistes juifs présents à toutes les époques. Pour l'époque médiévale, un livre grandiose témoigne de cette spiritualité, l'*Introduction aux Devoirs du cœur* de Bahya Ibn Paqûda (1950). On a intérêt à lire ce livre. Même si on risque d'y faire beaucoup d'erreurs selon la façon dont on l'approche, c'est un très beau livre qui explore le cheminement des valeurs à travers l'humilité, l'amour, la reconnaissance, comme une sorte de parcours mystique. C'est un livre qui, pour moi, a joué un rôle important.

Nadeau : Est-ce que l'on retrouve dans cet ouvrage une valorisation de la souffrance en soi ?

Trigano : Comment définir la souffrance ? Est-ce la violence que l'on subit ? Est-ce celle que l'on s'impose à soi-même, par exemple, quand on se limite dans son existence ?

Nadeau : La souffrance est le fruit d'une imposition soit que je fais à moi-même, soit que quelqu'un d'autre me fait. C'est plutôt une conséquence. Certains disent que la souffrance est l'expérience du mal, c'est-à-dire l'expérience du mal que je fais ou celle du mal qui m'est fait : l'expérience que j'en fais est appelée la souffrance.

Trigano : Oui, mais le mal que je fais, je ne peux pas le définir comme le mal ou sa conséquence. À mes yeux, il relève du « bien ». Les plus mauvaises

actions se font toujours au nom de la morale. C'est l'honneur que le vice se sent obligé de rendre à la vertu. Si je m'impose des restrictions, ce n'est évidemment pas du mal dont il s'agit ; c'est un choix libre.

NADEAU : Exactement. Dans ce dernier cas, il s'agit en fait d'un bien ; ce sont des choix que je fais, des restrictions que je m'impose en vue d'un bien.

TRIGANO : Ces choix peuvent être masochistes, mais, bon, je ne peux pas dire ici que c'est le Mal avec un grand M.

NADEAU : Certainement pas. Par ailleurs, il est possible que je fasse des choix liés à ma participation au Mal avec un grand M. On serait alors dans une autre approche, plus métaphysique.

TRIGANO : Effectivement. Par contre, dans la perspective du judaïsme philosophique, le Mal en soi n'existe pas ; c'est l'homme qui le fait. Il relève donc de sa responsabilité. La pensée kabbalistique qui tend à hypostasier le mal, pense autrement cependant. Mais dans la lignée philosophique à la Maïmonide, le mal n'est pas une instance.

NADEAU : Vous dites que c'est l'homme qui le fait. Si l'on pense à la seigneurie de Dieu sur l'histoire, n'y a-t-il pas là une responsabilité divine, directe ou indirecte ?

TRIGANO : Oui, bien sûr, et nous avons le texte d'Isaïe : « C'est moi qui suis Dieu, je fais le bien, je fais le mal » (Is 45,7), mais je vous ai justement parlé de l'approche de la philosophie juive qui est très différente de celle de la mystique ou du piétisme. Le mal, finalement, dans cette approche, est déclenché par l'acte de l'homme, il en est la conséquence. Sa potentialité est cependant créée par la divinité, puisque l'homme est créé libre. Si l'homme est libre, il encourt des dangers, des fautes ou des erreurs, à la source du mal.

NADEAU : On parle souvent d'une certaine violence de Dieu dans l'Écriture sainte. C'est vrai dans plusieurs textes religieux et on trouve des traces d'une telle interprétation dans la Bible. Je pense à certains maux qui s'abattent sur les adversaires d'Israël ou sur Israël lui-même et que la Bible attribue à Dieu ou à sa volonté.

TRIGANO : On trouve aujourd'hui une abondante littérature sur la violence de la Bible et du monothéisme, souvent imputée au judaïsme seul. Des livres scandaleux sont parus en France récemment, dont celui de Jean Soler

(2003) sur *La loi de Moïse*. Louis Sala-Molins (2004) vient de sortir *Le livre rouge de Yahvé*, profondément scandaleux, où il décrit la religiosité sanguinaire, barbare et cruelle du judaïsme. C'est une vaste question. Le numéro de la revue *Pardès* (36, 2004), qui a pour thème *Guerre et paix dans le judaïsme*, vise à clarifier cette question à la lumière des sources. Il y a différentes réponses possibles à ces arguments-là. Il faut partir du commencement, à savoir la façon dont les théologiens construisent un visage divin dans les traits duquel la divinité supposée actrice de l'histoire devrait se couler comme si elle était assignée aux limites qu'ils lui ont réservées. Or, si la divinité est un sujet, moi, en tant que créature ou en tant qu'homme, je ne peux pas maîtriser ce que ce sujet fait, a fait ou fera. L'imprévu est total et il est possible que Dieu ne se conforme pas à la définition des théologiens. Cette théologie parle toujours dans le silence de Dieu. Je suis donc très choqué que les théologiens soient choqués par ce que rapporte parfois le texte biblique — qui est effectivement choquant — dans la mesure où ces théologies se fondent sur la base biblique — sans quoi elles n'existeraient pas. Ces théologiens se retournent contre le texte même qui les inspire en se questionnant sur le sens de ce Dieu sanguinaire. Ce questionnement s'adosse souvent à l'idée que la nouvelle alliance chrétienne a permis de sortir de la religion sanguinaire de l'ancienne alliance juive.

NADEAU : On ne saurait faire une telle distinction : la Géhenne éternelle, ce n'est guère mieux. C'est une violence ultime !

TRIGANO : Je faisais là une remarque de méthode. Le texte biblique a conservé la mémoire ou la conscience de la violence. C'est très important. Pourquoi ? Parce qu'exister, c'est être dans la violence. Déjà la sortie de l'enfant hors du ventre de sa mère est un acte traumatisant. C'est une violence. Un rapport sexuel, c'est une violence. Dans l'existence humaine, on passe sans arrêt d'un état de violence à l'autre. C'est un fait avec lequel nous vivons. Pourquoi y a-t-il une violence dans l'existence ? C'est parce que l'être sort d'un autre être et qu'il n'y a qu'une seule place où les deux peuvent se tenir. Il faut reconnaître la réalité de la violence justement pour pouvoir la juguler. Si, au départ, on l'élimine, on ne peut pas s'en sortir. Il faut s'y confronter à chaque instant. Dans le judaïsme, nous avons l'aide de la Loi pour le faire : la Torah a justement pour vocation de maîtriser le fait que l'homme est un être inachevé. Pourquoi est-il inachevé ? Parce que Dieu l'a créé libre et à son image de sorte qu'il doit devenir l'associé du Dieu créateur dans l'acte de la création, y compris la sienne. Cette liberté a besoin

d'une règle, d'une discipline pour s'exercer, pour ne pas se détruire. C'est là que se place le moment de la violence.

NADEAU : Je suis à l'aise avec ce que vous dites, cette prise en compte que la violence existe, que la vie en est pleine, que l'homme y participe largement et qu'il est auteur d'un bon nombre d'actes de violence. Mais pourquoi faut-il l'attribuer à Dieu ? Est-ce qu'on ne pourrait pas se l'attribuer entre nous ? Les théologiens d'aujourd'hui éprouvent de la difficulté à attribuer de la violence à Dieu. À partir d'une autre conception de Dieu, les théologiens qui ont écrit la Bible en avaient moins, semble-t-il !

TRIGANO : Oui, parce que Dieu, logiquement, si on y croit, est présent dans le monde et dans l'histoire. C'est l'hypothèse biblique. On ne peut pas imaginer que l'histoire soit uniquement livrée à la folie. Certes la folie est possible ; dans ce cas-là, c'est le propre de l'homme. Si c'est le propre de l'homme, c'est qu'en fait Dieu la rend possible. La situation est complexe parce qu'il y a un Dieu unique de l'être duquel nous participons, puisque nous recevons la vie de lui. C'est donc en fonction de cette unité que nous devons trouver une solution à la violence. Nous ne pouvons pas en rejeter la responsabilité sur un autre dieu... Si Dieu est tout l'être et si l'homme est dans l'être, le passage de Dieu à l'homme représente la source de la violence. En somme, c'est la même expérience que l'on fait en naissant. Nous naissons de nos parents, mais ce sont nos parents qui occupent toute la place — Freud en savait quelque chose. Et il faut qu'on vive avec cela. C'est violent. Les rapports enfants-parents sont très violents. Qui va prendre la place de qui ?

NADEAU : Lorsque je vous écoute, me revient à l'esprit un passage du bel ouvrage de Catherine Chalier (1987) sur *La persévérance du mal* à partir de l'œuvre de Lévinas, où elle dit que nous refusons de rendre grâce à la vie parce qu'elle ne nous donne pas ce que nous voulons. Comme si une vie où il y a de la souffrance — elle ne parle pas de violence, mais de souffrance — était une vie indigne. On ne saurait donc rendre grâce de cette vie et nous tenons Dieu pour responsable de cette souffrance, de la violence, du mal. Et maintenant, vous dites qu'il y a violence parce que nous sommes distincts de Dieu d'une certaine façon, parce que nous sommes créatures, dans l'altérité.

TRIGANO : Parce que nous sommes sortis de Dieu et que cette sortie représente une certaine violence dans l'être. J'ai écrit mon premier livre *Le récit de la disparue* (1977) sur la notion de *rahamîm*, la miséricorde qui est une

vertu capitale dans le judaïsme. C'est un terme d'une grande profondeur, car il vient de *rèhem*, l'utérus, la matrice. La miséricorde hébraïque est cette qualité de la matrice de porter un embryon. Déjà elle se fait violence en portant un autre être et donc en s'évidant en elle même ; mais il y a une double violence, car elle l'expulse par la suite. C'est sa vocation. Notre vocation est de nous séparer sans arrêt jusqu'à nous séparer de nous-mêmes en mourant... Notre condition est pathétique !

Nadeau : Certes, mais il nous reste un espace assez important.

Trigano : Oui. J'ai écrit un livre qui s'appelle *La séparation d'amour, une éthique d'alliance* (1998) où j'essaie d'illustrer cela. Il y a une expression biblique très forte pour faire alliance, on dit « casser une alliance ». C'est bizarre. En français, on dirait « forger une alliance », mais là, l'alliance est une cassure. Qu'est-ce que la cassure ? C'est la cassure de soi comme même, comme occupant toute la place de l'être. C'est rendre possible que quelqu'un d'autre soit en face de soi-même. C'est pourquoi le rapport de Dieu au monde est un rapport d'alliance. Dieu ne veut pas — si on peut dire ou si je peux parler à sa place — nous engloutir. Son projet est que nous sortions de lui, comme notre projet à nous, c'est qu'un fils ou une fille sorte de nous. C'est le sens de la bénédiction, c'est l'acte de la création continuée. Mais cet acte est violent ! Pour celui qui donne la vie et celui qui la reçoit, la séparation est aussi un acte d'amour, un acte au sein duquel (dans la fracture) se tient l'un.

Nadeau : Cela me semble quand même être autre chose que d'attribuer à Dieu — les autres grandes religions le font aussi — une responsabilité actantielle dans tel ou tel événement, dans tel ou tel acte. L'autre jour, je m'interrogeais en songeant comment il est incroyable de constater qu'il y a un fait sur lequel Arabes et Juifs en Israël s'entendent : c'est sur la responsabilité de Dieu. Bien sûr, je le dis avec une certaine ironie, car le Dieu des uns n'est pas celui des autres (quoique !). Et je sais que ce ne sont pas tous les Juifs ou tous les Arabes qui pensent ainsi. J'ai à l'esprit, par exemple, l'explosion d'un autobus d'écoliers juifs que des rabbins, par la suite conspués, avaient attribuée à la volonté de Dieu — j'oublie pour quelle raison, probablement parce que le peuple manquait de fidélité. Et les Arabes qui ont fait exploser l'autobus y auront évidemment vu la volonté d'Allah — sinon la bombe n'aurait pas explosé. N'y a-t-il pas là une utilisation du Nom de Dieu pour des affaires humaines indues ?

TRIGANO : Évidemment, mais je crois que c'est très différent dans l'islam, car cette religion se fonde sur la conquête. La figure de l'islam, son acte fondateur, c'est le *djihad*, l'extension de la foi musulmane. L'acte fondateur du judaïsme, c'est l'exil d'Abraham, l'exil d'Égypte, et ensuite le retournement vers la Terre promise qui donne l'occasion d'une conquête. Pour revenir à votre question, je ne conçois pas que Dieu soit notre chien de garde : lorsqu'il y a un acte, j'essaie de sonder d'abord la responsabilité humaine. C'est peut-être en cela que je suis aussi sociologue, car inscrire tout en Dieu est peut-être un acte de foi, mais c'est très souvent aussi une vision idéologique des choses. Il n'y a que le prophète qui peut le faire et il est un homme seul, car son discours ne ressort pas de l'idéologie. Aller trop vite à Dieu pour expliquer les choses est un acte d'impiété et de démission qui revient à nier la séparation du Créateur et de la créature et l'idée que l'homme est un acteur libre et responsable.

NADEAU : Mais le prophète a des disciples !

TRIGANO : Non, le prophète biblique n'a pas de disciples. Il y a des confréries de prophètes, mais le prophète n'a pas de disciple. Il n'a aucun disciple. C'est un homme seul. C'est capital.

NADEAU : Mais est-ce que les religieux — qu'ils soient chrétiens, musulmans ou Juifs — qui interprètent les événements comme la volonté divine ne poursuivent pas cette œuvre ? L'histoire deutéronomique est de cet ordre-là. Certes, cette notion est très critiquée et plusieurs théologiens chrétiens refusent d'attribuer à Dieu la paternité de tels événements. En accord avec Hans Jonas, ils disent que Dieu, en créant, s'est retiré, de sorte que le monde est maintenant sous notre gouverne.

TRIGANO : C'est une idée fondamentale du judaïsme. Je développe beaucoup ce sujet du retrait divin qui est un thème de la pensée kabbalistique, mais on le trouve aussi dans le Talmud. Le shabbat est un retrait divin : Dieu s'arrête d'agir comme créateur quand l'homme est créé et dès lors les hommes doivent assumer la responsabilité de leurs actes. C'est pourquoi, le prophète sonde les cœurs des hommes avant de sonder le cœur de Dieu. Mais l'idée biblique au fondement de l'interpellation prophétique, c'est que si Dieu s'est retiré, si l'homme est libre et responsable, Dieu est aussi un acteur de l'histoire. Cette action peut connaître des éclipses. Cette notion, Martin Buber la reprend, par exemple, en voyant la *Shoah* comme éclipse de Dieu. Mais le Talmud nous dit quelque chose d'assez différent, à savoir que la présence divine est partie en exil avec Israël et qu'en somme, elle est

prisonnière avec lui dans l'exil. L'exil d'Israël témoignerait ainsi de l'exil de Dieu dans l'histoire humaine. D'où la tentation de la mystique juive d'Itsaac Louria, aux XVIe-XVIIe siècles, d'accomplir la réparation, la rédemption de l'exil de la présence divine, la vocation même de l'Israël messianique : racheter cette présence en exil, enchaînée avec Israël.

Nadeau : Et dans cette rédemption, il y a souffrance ?

Trigano : Évidemment, car le thème de l'exil de la présence divine nous dit que rien n'est à sa place dans le monde, que tout va de travers. Si nous souffrons, si tout est tordu, s'il y a de l'oppression, c'est que le gouvernement divin n'est pas totalement assuré, c'est qu'il y a une éclipse de la divinité. La grande ambition d'un courant important du judaïsme rabbinique et de la mystique est de dire qu'en accomplissant les *mitsvot*, la présence divine est libérée de son exil. C'est dire, en somme, que le Dieu de l'histoire, ne peut être libéré que par les hommes. En fait, le royaume de Dieu qui doit être de ce monde demande l'action de l'homme. C'est comme si Dieu était réduit à une certaine impuissance du fait qu'il a créé l'homme libre. Quel est le sens de l'absence de Dieu, de l'éclipse de Dieu ? C'est très simple. Laisser à l'humanité le temps de se racheter, car si Dieu mettait en œuvre son royaume, ce serait le jour du jugement. Comment subsister en effet face au juge suprême ? Il faut absolument être pur de toute faute. C'est cette absence de Dieu qui rend possible un état de violence, mais cette absence est fondée sur la grâce qui donne à l'homme le temps de se racheter puisqu'il est inaccompli.

Nadeau : Est-ce que le sociologue qui regarde l'homme maintenant dirait que nous sommes en train de nous racheter ou d'alourdir notre cause ?

Trigano : C'est une question que l'on peut se poser, mais on fait le choix de l'espérance, de l'optimisme. Le sujet refait surface à chaque génération qui reprend ce cheminement. Malgré tout, on peut espérer qu'il y a eu un certain progrès de la condition humaine, mais il est extrêmement fragile. Ici on touche à des visions eschatologiques. Quand cessera le mal ? Quand est-ce que tout retrouvera sa place telle qu'elle a été assignée *vocativement* dans la Création ? Il y a eu aussi dans le judaïsme un courant apocalyptique. Un passage du Talmud met en scène un rabbin qui dit attendre le messie, mais espère ne pas le voir venir dans sa propre vie. En effet, les temps messianiques représentent le retour de la présence divine gouvernant le monde. Et c'est un temps inquiétant, car il porte le risque d'une

justice rigoureuse du jugement des âmes. Cette tension est paradoxale et elle est le propre du messianisme juif.

NADEAU : Mais n'y a-t-il pas dans le judaïsme l'articulation de la justice et de la miséricorde ? Peut-être a-t-on une chance ? On espère aussi. Tout comme on peut mettre notre espérance dans le bien que l'homme peut faire, on peut aussi espérer que Dieu fasse de même, en prenant soin de nous ou en ayant pitié de nous ?

TRIGANO : Comprenez que le temps de l'exil de l'histoire est la chance qui est donnée à l'homme pour se faire. Et donc s'il y a souffrance du fait de l'inaccomplissement du monde et de soi, du fait de l'absence divine, c'est malgré tout l'effet de la grâce divine qui suspend le jugement.

NADEAU : La patience divine ?

TRIGANO : Oui, d'une certaine façon. *Erekh Apayim*, le Dieu longanime, « au long visage » de la kabbale.

NADEAU : Dans son *Traité des larmes*, Catherine Chalier (2003) parle de la tradition d'un messie qui pleure parce que son heure n'est pas encore venue et qu'il voit le monde souffrir. Pour la raison philosophique, cela ne fonctionne pas, mais pour le mystique, c'est une très belle image de cette patience/impatience de ce Dieu enchaîné en exil.

TRIGANO : Oui, effectivement, c'est l'enchaînement d'Israël (sa condition dominée) dans l'histoire de l'exil qui témoigne de l'exil de Dieu. Il y a deux versants de l'exil : l'exil comme souffrance et punition des fautes d'Israël, et l'exil comme processus de rachat. Cette dernière approche a constitué un grand courant de la mystique du XVIe siècle avec Itsaac Louria, de la communauté de Safed en Galilée, dont l'influence fut immense dans tout le judaïsme : la rédemption vient de l'exil et Israël doit sortir « réparer » le monde dans l'exil pour en libérer la présence divine, tel est son message. Le terme hébreu *galout*, « exil », est le même terme qui donne *hitgalout*, « révélation ». Car la révélation s'est donnée dans l'exil même si elle promet la Terre promise. C'est dans l'exil hors d'Égypte, au Sinaï, que Dieu se révèle. L'exil, vu comme souffrance reçue, devient alors une souffrance active : elle n'est plus vécue comme une souffrance, mais une voie d'accès au rachat. Ces deux dimensions existent dans le judaïsme.

NADEAU : Est-ce qu'on pourrait se permettre de faire des liens entre *Shoah* et exil ? Je pense ici aux nombreuses interprétations religieuses, juives

comme chrétiennes, de la *Shoah* comme située dans le plan de Dieu, comme châtiment, épreuve ou instance rédemptrice ou salutaire.

TRIGANO : C'est quelque chose qui me fait horreur, personnellement.

NADEAU : Je partage votre horreur.

TRIGANO : Oui, cela me fait horreur et je comprends que pour des raisons différentes, pour le judaïsme ou le christianisme, la *Shoah* constitue un problème théologique majeur. Il y a différents niveaux. La *Shoah* s'est produite dans une période particulière, dans un lieu particulier, dans un univers particulier, dans la modernité. La sociologie constitue une base salutaire pour aborder cette question. Comme je l'ai dit, avant de se retourner vers Dieu, nous devons déjà nous tourner vers l'humanité. La *Shoah*, c'est un acte que l'homme a fait à l'homme et nous devons nous demander ce qui s'est passé là ? Aller tout de suite à Dieu, c'est faire l'impasse sur les responsabilités humaines et sur ce qui s'est passé. La *Shoah* nous dit quelque chose de l'Occident et de la modernité. On ne peut pas écarter cette question-là, elle est vitale pour le salut de l'âme de l'Occident comme des Juifs. Il faut faire face à la propre responsabilité humaine, sociale, culturelle, à la défaillance congénitale de la modernité politique à faire place au peuple juif et ensuite, quand on a apuré ces problèmes, se tourner vers Dieu en lui demandant comment il a pu laisser faire cela.

NADEAU : Est-ce qu'on pourrait reprocher aux religieux — ou à certains religieux — de faire l'économie de la responsabilité humaine ? Est-ce qu'on ne va pas trop directement à Dieu en lui demandant des comptes que nous devrions demander à nos compagnons humains ?

TRIGANO : C'est exactement ce que je dis. Il y a une certaine malhonnêteté ou une dimension idéologique, au sens marxiste du terme (qui jette un voile sur la réalité concrète en l'attribuant à un être surnaturel) à expliquer la *Shoah* par Dieu.

NADEAU : N'y a-t-il pas même une dimension légitimatrice parfois ?

TRIGANO : Oui. En fait, la théologie de la *Shoah* vise à éviter de questionner la modernité. C'est une façon d'évacuer le problème qui est posé à la modernité politique, à la culture moderne. C'est capital. En transposant le problème en Dieu, on veut sauver la modernité de sa propre défaillance.

NADEAU : Et pourtant, ce sont des religieux, en porte-à-faux avec la modernité, qui interprètent la *Shoah* en fonction d'une intervention ou d'une non-

intervention, d'une permission ou d'une responsabilité divine. Pour moi, fils de la modernité, Dieu n'intervient pas dans l'histoire : responsabilité zéro.

TRIGANO : Pour le croyant, oui, il intervient dans l'histoire.

NADEAU : Sur ce plan-là, le croyant n'est pas un fils de la modernité.

TRIGANO : Sauf que le judaïsme reste proche de la modernité puisque l'homme y est tenu pour responsable et libre de ses actes, de sorte que ces horreurs lui sont imputables.

NADEAU : Ce pan du judaïsme qui accepte la responsabilité humaine est donc moderne. Mais n'y a-t-il pas aussi un côté moins moderne au judaïsme qui garde l'image classique d'une responsabilité directe de Dieu sur l'histoire ? Je vois là une ambiguïté.

TRIGANO : Si on pense dans les termes de l'alliance, qui suppose une réciprocité, il y a deux partenaires : Dieu et Israël. Dans le judaïsme, les deux partenaires peuvent être remis en question l'un par l'autre. Dans le judaïsme, il y a ainsi toute une littérature qui s'adresse à Dieu pour lui faire des reproches, et Dieu fait des reproches à Israël à travers les prophètes. Et toujours au nom du contrat d'alliance qui les lie. Dans cette alliance, il y a parfois un partenaire actif et l'autre passif. Le théologien américain Irving Greenberg développe ce thème de façon pertinente : c'est une des théologies de la *Shoah* les plus intéressantes que j'ai vues. S'il fut un temps où, du fait des fautes d'Israël reprochées par les prophètes, c'était Dieu qui prenait toute la charge de l'alliance sans répudier son peuple, aujourd'hui, après la *Shoah*, c'est le Juif, en acceptant de continuer d'être Juif et de rester dans l'alliance malgré la *Shoah*, qui prend en charge l'alliance alors que Dieu semble absent. C'est une belle métaphore.

NADEAU : Lévinas tenait des propos semblables.

TRIGANO : L'alliance est fondée sur la réciprocité et les deux partenaires sont libres. Est-ce qu'ils peuvent être infidèles ? On suppose que Dieu est toujours fidèle, mais il peut être absent, il peut être en exil. C'est Dieu qui dit : « Je cacherai ma face » (voir Dt 31,17). C'est un mystère, un secret. On ne sait pas ce que recèle le cachement de Dieu. La pensée juive s'y est toujours confrontée dans les termes de l'éthique, quoique la kabbale ait donné d'autres réponses. Ce cachement a différents sens. Dans cette perspective je crois que l'homme peut se sentir aussi tout à fait responsable de ses actes. Ce qui a conduit à la *Shoah*, ce sont différentes choses : une

défaillance profonde de la modernité vis-à-vis d'elle-même, vis-à-vis des Juifs, mais on ne peut écarter aussi les erreurs politiques ou spirituelles que des Juifs ont pu commettre (la modernité à laquelle ils se sont entièrement donnés s'est avérée être une impasse historique évidente pour le *peuple* juif — je ne dis pas nécessairement les *individus*). Dès le moment où l'on se fonde sur le principe de liberté, de responsabilité, les choses deviennent plus complexes. Il est très dur d'assumer que la modernité ait pu engendrer d'ignobles massacres, car la modernité c'était le progrès, la démocratie. Je crois que la *Shoah* met en crise définitive la modernité. Une autre question se pose à ce propos avant de s'adresser à Dieu, car la modernité a voulu chasser entièrement Dieu du réel. Elle a chassé Dieu sans aucun doute, mais elle a introduit des divinités idolâtriques comme le parti, l'idéologie, ce que l'on appelle en sociologie les « religions politiques », les grandes idéologies politiques de masse, religions violentes d'un genre nouveau, qui ont généré des massacres considérables. La modernité a chassé Dieu, mais n'a pas pu se passer de dieux. Elle a été démoniaque de ce point de vue-là. Il y a en elle un pan obscur qui n'a pas été assumé. La *Shoah* révèle ce pan obscur.

NADEAU : Je trouve cela intéressant, parce que j'ai en tête un universitaire juif américain du nom de David Blumenthal qui, face à la *Shoah* et à la problématique des abus sexuels, relit la Bible en ayant à l'esprit la *Shoah*, d'un côté, et les abus sexuels, de l'autre. Il y a quelques personnes qui rapprochent ainsi ces deux problématiques que l'on ne peut que rencontrer quand on travaille sur la question de la souffrance dans notre monde. La réflexion de Blumenthal l'amène à considérer l'abus comme étant une caractéristique de Dieu lui-même, comme faisant partie de sa personnalité même, ce qui va très loin. Pour lui, Dieu est un Dieu fidèle, mais aussi un Dieu qui abuse, qui a des comportements abusifs. Abuser, ce n'est pas châtier, ni punir, mais punir, châtier ou réagir de façon excessive. Si j'avais une contestation à lui faire, je pense que je reprendrais ce que vous venez de dire. Je trouve difficile de parler d'un Dieu qui abuse, même si certains discours ne peuvent que le laisser croire. Cela me semble bien naïf. Il est clair cependant que les divinités créées par la modernité sont des divinités abusives, excessives.

TRIGANO : Le thème de l'abus ou de l'excès est intéressant philosophiquement. Mais j'ai l'impression que c'est là une interprétation qui abuse, parce qu'en fait, la modernité est un monde sans Dieu. Comment parler de Dieu à ce niveau-là ? Un monde sans Dieu, logiquement, dans une perspective biblique, c'est un monde voué à la destruction et à l'autodestruction. C'est

pourquoi je ne vois pas comment on peut repérer à travers la modernité l'œuvre de Dieu au niveau de l'abus et de l'excès. La modernité représente une expérience unique dans l'histoire humaine, à savoir une civilisation qui a voulu éradiquer complètement la dimension du divin qui est cependant revenue sauvagement en elle à travers des formes idolâtriques. Parler de Dieu ici est donc profondément abusif. Bien plutôt, la *Shoah* remet en question une civilisation entière. On ne peut pas dire : il y a d'un côté la modernité progressiste et de l'autre la *Shoah*, semblable à un retour du Moyen Âge.

NADEAU : L'intérêt du discours de Blumenthal ne tient pas seulement à sa vision de Dieu, mais au point de chute de son discours : une spiritualité de résistance au mal. Lorsqu'il parle d'un Dieu abusif, c'est pour en venir à une théologie de protestation, presqu'à une théologie de responsabilité. Je pense que c'est pour lui une façon de critiquer les théologies qui trouvent en Dieu un sens à la souffrance.

TRIGANO : Si telle est son intention, je suis tout à fait d'accord. Je pense qu'il n'y a pas de théodicée prophétique, contrairement à Max Weber qui disait que les Prophètes l'avaient inventée. Le discours prophétique sur la souffrance est un discours de protestation, même vis-à-vis de Dieu. Mais ce discours de protestation ne dispense pas l'homme de sa responsabilité, justement, car les Prophètes sont dans la pensée de l'alliance, d'un rapport entre deux partenaires.

NADEAU : Au contraire, c'est un discours qui renvoie l'homme à sa responsabilité.

TRIGANO : Exactement, mais qui ne justifie pas la violence du fait qu'il lui trouve une raison.

NADEAU : Mais qui en attribue beaucoup à Dieu ? Chez Osée, Dieu menace Israël ! Il est comme un époux violent.

TRIGANO : Il n'est pas un époux violent. Si le contrat existentiel ou spirituel d'Israël est dans l'alliance, sortir de l'alliance représente un danger capital.

NADEAU : Tout à fait : c'est la mort. Si on sort de l'alliance, on risque de mourir.

TRIGANO : Exactement. Le chemin d'Israël est étroit, si son être se définit par cette alliance : s'en écarter lui fait courir des risques majeurs. C'est exactement là le schéma prophétique, mais c'est une mise en garde ! Cela ne veut

pas dire que Dieu va punir les hommes. C'est une vision assez primaire ! L'en dehors de l'alliance, une fois qu'elle été « cassée », est intrinsèquement dangereux.

Nadeau : Par contre, quelques énoncés portent à croire cela, comme ceux où Dieu apparaît comme un époux jaloux qui déshabille Israël, qui la met à nu.

Trigano : Oui, mais la jalousie divine n'est pas notre jalousie humaine. C'est passionnant, ce thème de la jalousie divine ! J'ai travaillé sur ce sujet dans un livre qui n'est pas encore publié. Je crois que j'y ai découvert des choses uniques. La jalousie divine est une notion fascinante, ce n'est pas ce que l'on croit. Les gens ont une lecture stupide de la jalousie.

Nadeau : On le comprend ! avec notre usage de termes courants pour parler de Dieu.

Trigano : Oui, bien sûr, mais vous savez, la lecture du texte biblique révèle au lecteur le niveau spirituel où il se trouve. Je ne peux me contenter de comprendre la jalousie de Dieu à la façon humaine si pour moi Dieu est davantage. Si j'attends plus de Dieu, une autre interprétation que celle qui semble s'imposer me viendra. Par ailleurs, dès le moment où l'on est dans l'alliance, on est astreint à une obligation. Le prophète est le produit d'une sorte de réverbération de cette situation : il met en garde et reconnaît la souffrance. Il pose un jugement et fait reconnaître aux humains leur part de responsabilité vis-à-vis de leur souffrance. Aujourd'hui, cela fait horreur aux gens, parce qu'ils préfèrent la condition de victime et refusent la confrontation avec la violence. Le dire prophétique est un dire héroïque, car il pousse l'homme au risque de sa liberté, ce qui revient à dire que l'homme n'est pas voué à la souffrance. Cette idée fait horreur à l'homme moderne qui, pourtant, devrait l'accepter, puisqu'il aspire à une liberté totale. Pour le prophète, il n'y a pas de destin !

Nadeau : Oui, je pense qu'on prend une certaine responsabilité face à la souffrance humaine, mais que toutefois, sur le plan religieux, plusieurs ont encore de la difficulté à le faire. Vous avez écrit un article dans *La Bible et l'Autre*, « La souffrance n'est pas rédemptrice » (2002), dont j'aime bien le titre, car il dit les choses clairement. L'article, si mon souvenir est juste, porte sur le *Serviteur souffrant*, identifié par les chrétiens à Jésus, qui est mort pour nous, pour nos fautes, voire qui a souffert pour nos fautes. Les *Chants du Serviteur* (Is 42,1-9 ; 49,1-9 ; 50,4-10 ; 52,13-53,12) ont alors été

circonscrits à cette théologie de la souffrance rédemptrice. Or, vous rejetez clairement une telle lecture des *Chants du Serviteur*. Comment travaillez-vous cela ?

TRIGANO : Peut-être pourrait-il y avoir un jour une autre théologie chrétienne de la Passion ?

NADEAU : Il y a des gens qui y travaillent actuellement. Ils attribuent plutôt la rédemption à l'ensemble de l'œuvre et de la vie de Jésus, incluant la résurrection, et précisent que c'est la grâce de la résurrection qui sauve.

TRIGANO : Hier, j'ai écouté au colloque[1] ce qu'a dit l'archevêque anglican. C'était très intéressant. Selon lui, le film de Mel Gibson (2004) sur *La Passion du Christ* — que je n'ai pas vu — annule tout ce que vous dites, cet effort de fonder une interprétation sur la résurrection et non sur la souffrance.

NADEAU : Effectivement, ce film nous ramène en arrière.

TRIGANO : Exactement. J'ai trouvé cela très intéressant. Je n'étais pas très conscient qu'il y avait un tel effort théologique.

NADEAU : Ce n'est pas très connu, parce que les Églises ne le véhiculent pas beaucoup. Chez les catholiques, le dogme affirme toujours que c'est la mort de Jésus, voire sa souffrance, qui nous sauve. Bien qu'on le dise moins aujourd'hui, des écrits théologiques et doctrinaux, même assez récents, affirment que la mission de Jésus était de venir souffrir pour nous sauver. Les Églises fondamentalistes américaines, les *Bible Churches*, par exemple, défendent l'idée que c'est la souffrance du Christ qui nous sauve. Et on sait que le film de Gibson y trouve un large public. La résurrection apparaît alors comme la réponse de Dieu entérinant ce que Jésus a vécu, sa souffrance et sa mort. D'autres théologiens disent au contraire, mais ils restent minoritaires, qu'entériner la souffrance de Jésus, c'est finalement entériner du même coup la violence qui y mène. D'où le fait qu'on préfère alors saisir la grâce du salut du côté de la résurrection : Jésus qui affirme sa foi jusqu'au bout et en meurt, et Dieu qui le ressuscite.

TRIGANO : Mais moi, ça me pose un problème, car vous pensez ainsi en avoir fini avec la violence alors qu'elle continue. C'est ça la question.

---

1. N.D.L.R. Il s'agit de la Conférence internationale sur les dimensions mondiales de l'antisémitisme contemporain (Montréal, 14-16 mars 2004).

Nadeau : C'est notre problème en effet. Lorsqu'on regarde autour de nous, la violence est encore là, massive, et nous en sommes nous-mêmes auteurs, comme individus et comme Églises.

Trigano : C'est une question qui se pose aussi à moi. Pour ce qui est du *Serviteur souffrant*, il y a eu des interprétations juives qui l'ont compris comme vous le dites. Je vais vous dire à ce propos quelque chose qui va peut-être vous choquer, mais, originellement, le christianisme est une dimension intérieure du judaïsme. Ce sont aussi des Juifs qui ont ouvert cette voie-là, notamment le paulinisme. La vision du *Serviteur souffrant* qu'a développée le judaïsme concerne la collectivité d'Israël. La question du sens de cette souffrance s'est aussi posée abondamment. Je ne sais pas si je suis très rabbinique de ce point de vue, mais toute exaltation, toute donation de sens à la souffrance me choque profondément. Elle porte atteinte à la dignité de l'homme comme être libre, responsable et acteur de l'histoire. J'ai essayé dans ce texte de *La Bible et l'Autre* de développer l'idée que la souffrance du *Juste* en est une qui réverbère l'état de l'humanité. J'aime bien cette idée de réverbération suivant laquelle cette souffrance est comprise comme une sorte de témoin, de baromètre, d'expression de la réalité du monde, puisque dans tout le texte du *Juste souffrant*, il y a un rapport entre « nous » et « lui ». J'ai essayé de montrer que ce « nous », c'est l'humanité des nations qui constate la souffrance, l'abandon d'Israël et se questionne. Méthodologiquement, on ne peut pas isoler ce texte de son contexte, de ce qu'il y a avant et après. Il y a une alternance permanente dans le discours prophétique entre la consolation et l'admonestation. Or, l'environnement du texte est très clair à ce niveau-là, concernant le caractère collectif du *Serviteur souffrant*. C'est à travers le *Juste* que se reflète l'état de l'humanité, et donc, en fait, le trouble de l'humanité, son inachèvement, sa conflictualité. Sa justice réverbère l'ensemble de son environnement.

Nadeau : On dit un peu la même chose de Jésus, qu'on l'identifie ou non au *Serviteur souffrant :* il est aussi le témoin de notre humanité, une figure emblématique de ceux qui souffrent.

Trigano : Mais dans la perspective judaïque, la souffrance n'est justement pas « rédemptrice ». Au contraire, la souffrance du *Serviteur* est un scandale à ce niveau-là. Dire qu'elle est rédemptrice, cela signifierait qu'elle a un sens et une finalité, qu'il y a une sorte d'utilité de la souffrance dans l'économie de l'être : c'est cette idée-là qui me choque personnellement, de même

que me choquent les idées que les souffrances du peuple juif sont utiles. Cette opinion existe, cependant, il y a des textes de ce type-là. Cela me choque profondément ; je ne peux pas accepter cette idée.

NADEAU : C'est comme si les gens — plus spécifiquement les personnes religieuses — n'arrivaient pas à vivre avec le scandale, comme s'ils avaient besoin de trouver en Dieu un sens à ce qui les dépasse.

TRIGANO : Voilà, parce que les gens ne peuvent pas vivre avec une question. Ils ont besoin d'une réponse.

NADEAU : Même si la réponse est elle-même scandaleuse ?

TRIGANO : Oui.

NADEAU : Il me semble que certaines réponses sont plus scandaleuses encore que le problème qu'elle vise.

TRIGANO : Les réponses sont parfois aussi des alibis pour échapper à sa propre responsabilité, par exemple le fait qu'on soit capable d'une réponse. Je trouve qu'il se produit souvent une idéologisation du message biblique qui, pourtant, ne doit pas viser à combler notre malheur, notre souffrance. On voit dans la religion l'effet *healing*, un terme très courant en Amérique. Or, la religion n'est pas un médicament, mais elle porte un questionnement et une action. La foi n'est pas une thérapeutique, même si elle peut agir comme une thérapeutique.

NADEAU : Dans votre ouvrage d'introduction à la religion (2001), très bien fait et très clair, vous utilisez l'expression de Weber qui voit la religion comme ce qui élève l'homme en l'ouvrant à autre chose qu'à lui. Alors que maintenant nous faisons le contraire : en imputant à Dieu toutes ces intentions, on ramène Dieu à soi, on le ramène dans nos schèmes de compréhension.

TRIGANO : C'est ce que j'appelle le Dieu « chien de garde » : quand on a besoin de Dieu, on le convoque ; quand on n'a plus besoin de lui, on le congédie. Alors que, en regard du Dieu unique, le croyant se trouve face à un sujet, et le propre d'être face à autrui, c'est qu'on ne sait pas ce qu'il va dire ou faire. Le fait qu'il soit silencieux ne signifie pas qu'on puisse parler à sa place. S'il est silencieux, c'est parce que nous parlons, mais cela ne veut pas dire que nous devons *le* parler. Ce serait un exercice de ventriloquie à laquelle se livre souvent la théologie instituée. Le théologien ou le

philosophe face au divin doit se considérer un acteur, mais un acteur en dialogue, un chercheur qui pose des questions, mais ne parle pas pour Dieu.

Nadeau : Le film de Mel Gibson s'ouvre avec la citation d'Is 53,5[2]. J'étais frappé durant le film de constater à quel point Jésus répète souvent que c'est son choix de souffrir, qu'il le fait pour nous, qu'il le fait par amour, qu'il n'y a pas de plus grand amour. Cette affirmation est tellement répétée que le film m'a finalement laissé froid. Et avec un sentiment d'incohérence, jamais ressenti devant les récits évangéliques, devant le cri de Jésus en croix : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34 et par.) Ainsi assumée, la souffrance n'est plus scandaleuse. Je crains que ces discours légitimant la souffrance ne justifient aussi la violence dont elle vient, ou, à tout le moins la résignation contre laquelle s'élève le rabbin Blumenthal, par exemple, ainsi que les théologies féministes. Il me semble que la théologie sacrificielle fait justement cela. Les théologiens qui justifient cette perspective sacrificielle de la souffrance rédemptrice disent qu'il y a une subversion de la souffrance subie, qui fait qu'elle est offerte et donnée. Comme si le sujet traité en objet se réaffirmait sujet : « Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi je la donne. » (Jn 10,18) C'est quelqu'un qui assume ce qu'on lui fait subir. Je lisais un ouvrage de Bernard Lampert (2000), *Critique de la pensée sacrificielle*, où il apparaît comme une caractéristique des victimes sacrificielles dans diverses cultures d'assumer le sacrifice et de donner librement leur vie.

Trigano : Effectivement ! Par exemple, elles étaient droguées chez les Incas.

Nadeau : Évidemment, le bourreau a tout avantage à ce que la victime soit consentante, ou soit dite consentante !

Trigano : Oui, mais cette idée me semble difficile à accepter, parce qu'elle fait l'impasse sur la confrontation avec la violence et surtout sur le moment politique. La condition humaine est une condition politique, car elle est collective. Un sacrifice a toujours un sens communautaire et non individuel. L'approche en question implique une éclipse du politique. Dans le politique, on est un sujet responsable. De ce point de vue-là, les sciences sociales sont d'un grand secours. La violence est un problème inhérent à notre être. On est malgré soi violent. Que vous considériez dans le

2. « Mais lui, il a été transpercé à cause de nos fautes. Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui, et dans ses blessures nous trouvons la guérison. »

christianisme la contemplation de la souffrance du Christ comme une façon de dominer la tentation de la violence, c'est peut-être ainsi que vous le vivez, et je l'admets. Mais en tant que Juif, je ne peux le considérer ainsi. Le risque est que cette contemplation devienne une jouissance. C'est dans ce piège-là que semble tomber le film de Gibson. C'est une pente dangereuse pour l'âme chrétienne elle-même.

NADEAU : Je coirs que pour Gibson, il s'agit plutôt d'un rappel, de même que le *Serviteur souffrant* peut faire figure de rappel. La contemplation du Christ souffrant peut être rappel, bien qu'elle puisse aussi être hystérique, comme on l'a vu à travers la tradition. Montrer la souffrance de Jésus, pour Gibson, c'est en faire rappel, parce que les gens oublient ; c'est en faire mémoire avec les ressources propres à son métier, et éventuellement provoquer la communion au Christ et à sa souffrance. Cela n'a pas eu cet effet-là sur moi, au contraire. J'y allais, espérant plus ou moins y vivre une expérience mystique. Or, j'y ai vécu une expérience cinématographique, presque un bon divertissement du samedi soir, au même cinéma et dans le même fauteuil où je visionne habituellement les films de Gibson. Ce n'était pas son but et je suis probablement atypique. Vous disiez tantôt qu'aller trop vite à Dieu est une impiété et il m'est alors venu à l'esprit la parole, fondamentale : « Tu n'utiliseras pas en vain le nom de Dieu » (Ex 20,7). Le discours religieux est un peu de cet ordre-là. Par ailleurs, si on parle de légitimer ou d'occulter notre part de responsabilité, notre usage du nom de Dieu n'est pas en vain. Ce n'est peut-être pas un bon usage religieux ou théologique, mais cela peut aussi en être un, si certains en tirent profit — les dominants, certes, mais aussi les victimes qui en ont besoin pour vivre : vaut mieux avoir un sens que de vivre l'absence de sens.

TRIGANO : Les victimes peuvent trouver une sorte de rédemption dans l'assomption divine de la violence. Ce serait beaucoup de dire que c'est un confort moral ; disons plutôt une autoconsolation. Je le comprends et je l'admets, car la souffrance de la victime est terrible et imaginer l'assomption divine de cette souffrance lui permet de sortir d'elle-même, de se sortir de sa propre carcasse de souffrance. Mais si je comprends cela en termes psychologiques, je ne peux l'admettre en termes éthiques. Je comprends, je respecte, mais je n'assume pas jusqu'au bout parce que, justement, cette idée supprime le moment humain. On ne peut imaginer en effet que Dieu veuille faire souffrir dans ce sens-là. Certes, puisque nous existons, la souffrance vient de Dieu, mais il y a des médiations, et remonter trop vite et trop directement à Dieu n'est pas une solution. Je ne peux pas admettre l'idée

qu'il y ait un « royaume du mal ». Sur cette question du mal, je reste résolument dans la perspective philosophique juive et je ne fais pas du mal une puissance. Le mal, c'est ce que l'homme fait à l'homme, même si cela a été rendu possible du fait que l'homme est créé libre.

Nadeau : Ces interprétations-là transforment ultimement le mal en bien. Parce qu'on ne peut pas supporter le mal, on le transforme.

Trigano : Elles permettent de ne pas déifier le mal, de récuser sa fatalité. Il n'y a pas de mal radical : le mal résulte d'un détournement (par l'homme) de la grâce divine, c'est-à-dire du suspens du jugement. Il détourne la grâce de sa finalité.

Nadeau : Sur ce mot, et devant le temps qui a passé trop vite, laissez-moi, M. Trigano, vous remercier chaleureusement pour cette entrevue !

Références

Bahya Ibn Paqûda (1950) [arabe 1040], *Introduction aux devoirs des cœurs* / trad. par A. Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer.

Chalier, C. (1987), *La persévérance du mal*, Paris, Cerf.

——— (2003), *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Paris, Albin Michel (Spiritualités).

Lampert, B. (2000), *Critique de la pensée sacrificielle*, Paris, Seuil.

Sala-Molins, L. (2004), *Le livre rouge de Yahvé*, Paris, La Dispute.

Soler, J. (2003), *Aux origines du Dieu unique*, t. 2 : *La loi de Moïse*, Paris, Fallois.

Trigano, S. (1977), *Le récit de la disparue. Essai sur l'identité juive*, Paris, Gallimard (Folios/Essais 197) ; réédité en 2001 avec une postface inédite de l'auteur chez Gallimard (Folios/Essais 379).

——— (1998), *La séparation d'amour, une éthique d'alliance*, Paris, Arlea.

——— (2001), *Qu'est-ce que la religion ? La transcendance des sociologues,* Paris, Flammarion.

——— (2002), « La souffrance n'est pas rédemptrice », dans S. Trigano, dir. *La Bible et l'Autre. Les dialogues bibliques* (numéro spécial de la revue *Pardès*, 32-33), Paris, In Press, p. 261-269.

Résumé

Cette entrevue avec Shmuel Trigano, directeur de *Pardès*, considère que ce n'est pas la souffrance comme telle qui a valeur en judaïsme, mais le témoignage de la foi. On trouve certes dans le judaïsme une mystique de la souffrance pour la sanctification du Nom (*Kidouch haChem*), mais elle n'y a pas le poids de la souffrance rédemptrice en christianisme. Et si la Bible attribue à Dieu quelque implication dans la violence, Trigano considère que, sur le plan historique, il faut chercher la responsabilité humaine et non la responsabilité divine. Ce qu'il fait devant la *Shoah* et devant la violence au Moyen-Orient, dont l'horrifient les interprétations religieuses qui en attribuent à Dieu le dessein ou la responsabilité.

Abstract

This interview with Shmuel Trigano, editor of Pardès, *considers that it is not suffering as such that has value in Judaism, but the testimony of faith. One certainly finds in Judaism a mystique of suffering for the sanctification of the Name (*Kidouch haChem*), but it does not carry the same weight as redeeming suffering in Christianity. And while the Bible attributes to God some involvement in violence, Trigano considers that, on a historical level, it is necessary to look for human and not divine responsibility. So is he appalled by religious interpretations that assign to God intentionality or responsibility for the* Shoah *and violence in the Middle East.*