

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 47 (1991)

Artikel: Souffrance et mort dans la pensée juive
Autor: Starobinski-Safran, Esther
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960808>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Souffrance et mort dans la pensée juive

par Esther Starobinski-Safran

Nous connaissons l'idée communément répandue suivant laquelle le monde a été bon à l'origine et doit redevenir bon à la fin des temps. Mais le mal s'est introduit dans le monde sous la forme du péché. La maladie, la guerre et d'autres réalités pénibles sont des aspects du mal qui existe dans l'univers et qui occasionne aussi bien la souffrance individuelle que celle des collectivités.

Le mal et la souffrance sont inséparables de notre condition humaine, mais ils ont une racine que nous ne saisissons pas et une origine qui nous échappe. Tout un chacun reconnaît l'existence du mal et de la souffrance. Ce problème est posé dans toutes les civilisations et toutes les religions, mais l'attitude adoptée à son égard diffère d'un groupe à l'autre.

Un auteur qui s'est particulièrement intéressé au problème du mal, Louis Lavelle, opère la distinction entre la douleur physique et la souffrance morale. La douleur physique peut être très vive. Cependant, on s'accorde généralement à penser que la douleur morale l'emporte de beaucoup. On est paralysé par la douleur physique, mais on est véritablement envahi, absorbé par la douleur morale qu'on désigne, d'une façon plus adéquate, par le terme de souffrance. On peut dire que la douleur n'intéresse jamais qu'une partie de nous-mêmes, mais que dans la souffrance, le moi est engagé tout entier.¹

Un point de vue différent est énoncé par Lévinas dans *Le temps et l'autre*, œuvre qui comprend un chapitre sur «la souffrance et la mort». Lévinas insiste sur la douleur qu'on appelle, à la légère, physique. «En elle, l'engagement dans l'existence est sans aucune équivoque. Alors que dans la douleur morale on peut conserver une attitude de dignité et de componction et, par conséquent, déjà se libérer, la souffrance physique, à tous les degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance.»²

Ainsi est-on amené à examiner le rapport qui existe entre la souffrance et la mort: la souffrance, qui est blessure, met en évidence notre fragilité et notre condition mortelle.

Par la souffrance, observe Lévinas, on est accroché à l'existence. Mais en même temps on ressent la proximité de la mort. La souffrance nous donne un sentiment d'inquiétude en rapport avec un événement qui dépasserait la souffrance elle-même, un au-delà de la souffrance.

La douleur sous sa forme la plus élémentaire est déjà en elle-même, selon Lavelle, une évocation de la mort. Elle suggère l'idée d'une transition de la vie à

* Prof. Dr. Esther Starobinski-Safran, 1, rue Crespin, CH-1200 Genève.

la mort. Dans la vie elle-même, la mort se révèle déjà. Par rapport à la souffrance, la mort représente le comble du mal, de l'absurde. Certains se sont demandés comment la vie peut se terminer de façon aussi injurieuse pour l'homme. En effet, selon des mystiques juifs parmi lesquels il convient de ranger Rav Kook, la mort est l'offense première, parce qu'elle représente une sorte de blasphème contre la création, une flétrissure³. Mais d'un autre côté, c'est par rapport à ce terme que toute l'activité humaine prend un sens. La mort sert d'aiguillon pour nous engager à faire quelque chose de notre vie, soit en vue du progrès de l'humanité, comme le voulait E. Bloch⁴, soit en existant pour Autrui.⁵

A un autre point de vue encore, la mort apporte l'apaisement après les souffrances et la lutte permanente qui caractérisent la vie en ce monde.

Lorsque la lucidité sur le problème du mal est en passe de devenir dramatique, des mécanismes de défense sont mis en place. Ainsi le mythe. Celui-ci représente une tentative de conjurer l'angoisse. On explique le mal par un mal antérieur⁶. Dans le judaïsme, on perçoit un effort extraordinaire pour lutter contre les mythes. D'après P. Ricoeur⁷, on trouve dans l'Ancien Testament une radicale démythologisation des récits de création et de chute empruntés au fond culturel de l'ancien Proche-Orient. Au centre de sa théologie, Dieu, maître de l'histoire, est engagé avec son peuple dans une relation privilégiée d'alliance.

Le mythe a ceci de particulier qu'il n'opère pas de distinction entre la vie de l'univers et la vie morale. (Il en va ainsi dans le récit babylonien rapportant la naissance du monde et les origines de la condition misérable de l'homme). Il ne sépare pas avec netteté le bien et le mal, la source de toute chose étant plutôt placée au-delà du bien et du mal. Mais surtout, il oblige à penser en termes d'origine, il nous tire en arrière alors que la finalité messianique, qui caractérise le judaïsme et le christianisme, nous amène à considérer le futur.

*

Diverses attitudes peuvent être adoptées vis-à-vis du problème du mal, pour répondre à l'angoisse qu'éprouve l'homme.

I. L'attitude esthétique.

Cette position est celle du polythéisme et de la mythologie. La beauté tragique est appelée à vaincre l'angoisse du mal. En ce sens, Rosenzweig observe, dans son *Etoile de la Rédemption*, que toute manifestation artistique a pour origine le tragique de l'existence, tout art est tragique dans son essence⁸. Pour justifier l'injustifiable, le poète tragique jette la double lumière de la nécessité et de la beauté. Le polythéisme est la religion de la beauté. La sérénité de la forme sauve l'horreur du fond. Selon Rosenzweig, l'art offre une consolation. Mais dans quelle mesure est-il légitime de se laisser consoler? Dans le même ordre d'idées, Theodor Adorno se demande: peut-on encore écrire des poésies après Auschwitz⁹?

II. L'attitude philosophique.

Le philosophe pense la totalité. Considérant le tout, l'homme est capable de situer à leur place, dans un vaste ensemble, la souffrance et la faute, même celles qui l'inviteraient à se replier sur lui-même et lui donneraient l'illusion d'être en rupture avec le tout. Le langage de la sagesse est le suivant: pense au tout, pense à l'univers entier et ton mal sera sans importance. (Car si l'individu constituait le tout, le mal ferait scandale). Le mal dans le monde est analogue aux ombres dans un tableau. Il faut considérer l'ensemble, les réalités à l'échelle de l'univers et alors le mal s'estompe. Il convient de s'attacher aussi à l'idée de nécessité: on accepte ce qui est nécessaire, on se plie à cette nécessité.

Pour illustrer deux points de vue différents, il suffit de songer à l'hôpital par rapport à la ville. Il représente quelque chose d'infime par rapport à elle, au monde des bien portants. Mais pour les médecins, les infirmières et les aumôniers, l'hôpital embrasse tout un monde, car ils sont attentifs à chaque souffrance individuelle.

III. L'attitude religieuse.

Cette attitude se caractérise précisément par son attention à l'individu, à ce qu'il y a d'unique également dans sa souffrance. C'est à l'échelle personnelle que la souffrance et la mort prennent toute leur acuité. Ce qui me préoccupe en tant que personne ce n'est pas la mort, mais ma propre mort. Dans chaque mort dont je prends connaissance, je vois la préfiguration de ma propre mort. En cela l'attitude religieuse rejoint celle des philosophes de l'existence.

La conscience juive a connu très profondément l'angoisse du mal, la conscience du péché et du malheur. L'angoisse juive n'est ni couverte ni travestie, Israël se donne pour tâche de chercher Dieu à travers et par le moyen de l'angoisse du mal. La figure de Job incarne le peuple juif, la condition humaine en général. Israël représente l'universel singulier (ou l'universel à travers son particularisme).¹⁰

* * *

La doctrine courante de la rétribution est enseignée par la Bible elle-même, par la Tora, par les Prophètes. Celui qui fait le bien sera récompensé déjà dans ce monde-ci. Par exemple, celui qui observe le commandement d'honorer ses parents. Car cette prescription est liée au respect de la vie. La récompense en est la longévité. La bénédiction par excellence est celle qui a pour effet «que tes jours se prolongent sur la terre que l'éternel ton Dieu t'accordera» (Ex. 20,12).

Il n'y a pas, dans la Bible hébraïque, d'allusion à un péché originel. Les auteurs de cette Bible invitent chaque génération à se libérer de ses propres fautes et à éloigner ainsi les châtements qui s'ensuivent: ils ne l'engagent pas à se défaire d'un péché hérité d'Adam. Ils exhortent chaque homme et chaque génération à se garder de la séduction du serpent. On observe, toutefois, un processus cumulatif si l'on considère, successivement, la faute de Caïn, l'épisode du Déluge et celui de

la Tour de Babel. Tout se passe comme si un engrenage de la violence s'était instauré.

Mais ce qui nous frappe, dans de nombreux cas, c'est la noncoïncidence du bonheur et du bien, du mal et de la souffrance. C'est un défi à notre intelligence et à notre sens moral que le bonheur, même apparent, du méchant et le malheur, même accepté, de l'homme de bien.

Les justes qui souffrent, les méchants qui prospèrent offrent un démenti permanent à la doctrine de la rétribution. Le problème qui se pose à nous est évoqué dans les psaumes. Quant au livre de Job, il discute longuement de cette doctrine et la met en question. Job reste fidèle à Dieu mais, en même temps, clame son innocence. Ses amis font appel à la doctrine de la rétribution. Or, à la fin du livre, Dieu donne raison à Job en contestant l'attitude de ses amis: «Mon serviteur Job priera pour vous. Ce n'est que par égard pour lui que je ne vous infligerai pas d'umiliation, car vous n'avez point parlé de moi avec rectitude comme mon serviteur.» (Job 32,8)». La sagesse divine dépasse absolument notre entendement. Cela est vrai aussi bien de l'univers et de l'ordonnance qui s'y reflète que de la justice divine: idée qui apparaît également dans Is. 55,8: «Car vos pensées ne sont pas mes pensées et vos voies ne sont pas mes voies».

* * *

A propos de la conception de la souffrance, on remarque un tournant avec R. Akiva: la souffrance est précieuse, *havivim yissourine*, disait ce maître¹¹. Il est mort en tant que martyr, attendant le moment de pouvoir montrer jusqu'où allait son amour de Dieu.¹² Un récit concernant ce Rabbi, relaté dans le Talmud¹³, nous indique ceci: Après que Moïse eut été informé sur la prééminence de R. Akiva dans la connaissance de la Tora (son savoir exceptionnel), il dit à Dieu: «Montre-moi sa récompense!». Il vit alors son martyre. Moïse s'adressa à Dieu avec ces mots: «Souverain de l'univers, telle est la Tora et telle est sa récompense!». Le Seigneur répondit: «Silence, tel est mon décret!».

Ce décret divin, décision souveraine, incompréhensible à nos yeux, paraît en contradiction avec ce qui est dit en Avot V,19: «Les disciples de notre père Abraham reçoivent leur récompense dans ce monde et héritent du monde à venir». Dans la littérature rabbinique, la doctrine de la rétribution est à la fois réaffirmée et dépassée, puisqu'on y ajoute la dimension du monde à venir.¹⁴

Pour R. Akiva, la souffrance, liée à l'amour mystique de Dieu, ne découle pas nécessairement du principe des récompenses et des châtiments, ne doit pas forcément être considérée comme une punition pour un péché.

R. Akiva disait¹⁵: «Le grand livre est ouvert et la main écrit et quiconque veut emprunter peut venir emprunter, mais les percepteurs font leurs rondes et exigent le paiement exact... et ils ont sur quoi fonder leurs demandes, le jugement est un jugement de vérité et tout est préparé pour le festin».

Comment faut-il comprendre cette parabole? Les percepteurs sont les tribulations et les souffrances. Parfois, l'homme sait pourquoi elles s'abattent sur lui. Mais, dans d'autres circonstances, il ignore pourquoi les percepteurs l'accablent. Il se souvient alors que tout est préparé pour la récompense dans le monde à venir.

Il y a des souffrances méritées et des souffrances imméritées: ces dernières trouvent leur récompense dans le monde à venir. Une vision des choses consolante a notamment été présentée durant les périodes de martyre.

Mais selon R. Akiva, il convient d'arriver à une conception de l'amour de Dieu extrêmement épurée, où l'on ne fait plus intervenir la notion de récompense, même dans le monde futur.

De nombreuses explications de la souffrance ont été avancées: elle conduit au repentir, elle sert à l'expiation, elle est un signe de l'amour de Dieu pour ses justes.¹⁶ «Accroître sa sagesse, c'est accroître sa peine», affirme l'Ecclésiaste (1,18). La souffrance annoblit l'homme, l'affine et le purifie. Cette fonction cathartique de la souffrance correspond du reste à des vues exprimées par la sagesse populaire, de même qu'à l'enseignement de certains philosophes: dans la douleur, on décèle une possibilité de s'améliorer.¹⁷

En outre, la souffrance fait participer l'homme au processus de rédemption. Il est aisé de reconnaître ici le rôle du «Serviteur de l'Éternel»¹⁸: chacun de nous sert les desseins de Dieu en acceptant la souffrance qu'il nous envoie. Cette affirmation se rencontre dans le Talmud, la Kabbale et le Hassidisme.

Elie Wiesel établit une distinction significative entre deux types de souffrance: *ahavat yissourine* et *yissourine chel ahava*. *Yissourine chel ahava* désigne les souffrances qui proviennent de l'amour et que nous acceptons par amour. Mais il existe aussi une *ahavat yissourine*, un «amour de la souffrance», que les Juifs ne pratiquent pas, en règle générale.¹⁹

On trouve dans le judaïsme, à la fois, l'acceptation de la souffrance et une protestation contre elle. Cela est vrai notamment dans le Hassidisme moderne, issu de l'enseignement de R. Israël Bal Chem Tov, au XVIIIe siècle. Il y avait eu une période d'ascétisme kabbalistique durant laquelle certains pensaient que Dieu pouvait être rejoint par la souffrance. C'est alors que le Baal Chem Tov, le «Maître du Bon Nom» est venu proposer une autre voie: on peut atteindre Dieu, non par la souffrance ou par la détresse, mais par le chant et la réjouissance. Comme la souffrance est inévitable, il faut tenter de s'en extraire et de la surmonter par la joie.

* * *

Voici maintenant des réflexions sur la mort et sa raison d'être.

La mort peut être considérée soit comme un phénomène naturel, soit comme le résultat du péché, illustrant ainsi la doctrine de la rétribution.

Dans la Genèse, deux raisons sont invoquées pour la mort. Selon la première, Dieu a fait l'homme de la poussière de la terre et celui-ci doit retourner à la poussière.²⁰ D'après la seconde, l'homme a commis une faute.²¹ Ces deux motifs apparaissent conjointement en Gn 3,19: «C'est à la sueur de ton front que tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été pris; car tu es poussière et tu retourneras à la poussière.»

Il suffit que Dieu lui retire le souffle pour que l'homme retourne à la poussière. Cela permet de comprendre Eccl. 12,7 qui affirme «que la poussière retourne à la terre, comme elle en vint, et le souffle (*rouah*) retourne à Dieu, qui l'a donné. L'homme renferme une partie mortelle et une partie immortelle.

Dans le Midrache, la naissance et la mort sont considérées comme des processus parallèles: de même que l'homme naît avec un cri, des larmes et un soupir, il meurt de même... Il naît avec son poing fermé comme pour dire «tout le monde est à moi» et il meurt avec ses mains ouvertes comme pour dire «je n'ai rien hérité de ce monde.»²²

Les rabbins ont débattu la question de savoir si la mort est vraiment nécessaire. En effet, il est écrit en Ecclés. rabba (III, 14), à propos d'Ecclés. 3,14: «tout ce que Dieu fait restera pour toujours», «que l'homme a été appelé à exister pour toujours. Pourquoi donc l'arrêt de mort lui a-t-il été imposé? Dieu a procédé ainsi pour que les hommes le craignent.» A ce moment-là une angoisse de type métaphysique s'est emparée de l'humanité, incitant au respect des commandements.²³ En outre, Adam aurait vécu et existé à jamais s'il n'avait jamais péché: la preuve en est le cas d'Elie qui vit et existe à jamais.²⁴ Un point de vue a été énoncé, suivant lequel la mort résulte du péché. Cela ressort notamment d'un passage du Talmud²⁵ où R. Ammi dit: «Il n'y a pas de mort sans péché, ni de souffrance sans iniquité. Il n'y a pas de mort sans péché, car il est écrit: "C'est l'âme pécheresse qui mourra: un fils ne portera pas la faute de son père, ni un père la faute de son fils: au juste sera imputée sa justice, et au méchant sa méchanceté"»²⁶

La mort est le sort inévitable de l'homme à moins qu'il ne soit sans péché. Cependant, d'après Ecclés. 7,20, «il n'est pas de juste sur terre qui fasse le bien sans jamais faillir». Même Moïse et Aron sont morts parce qu'ils avaient péché.²⁷

Le monde est gouverné selon la justice. Tout homme est porteur de péché. La souffrance, la mort et l'humiliation de la descente au tombeau sont là pour expier les péchés. Il se produit, en effet, un dépouillement de l'homme dans la souffrance et dans la mort elle-même, qui peut être considérée comme l'acte suprême de pauvreté.

La valeur expiatoire de la mort a été soulignée surtout après la destruction du Temple, qui a entraîné l'abolition du sacrifice expiatoire. Des fautes particulièrement graves requièrent la mort en plus du repentir, du Jour de l'Expiation²⁸ et de la souffrance, qui suffisent généralement à expier les péchés.²⁹ Dans la confession des péchés récitée le Jour du Grand Pardon, le fidèle s'exclame: «Que ma mort serve à l'expiation de mes péchés.» Cependant, il vise avant tout le jeûne et les mortifications qui doivent se substituer à la mort.

On attribue à Raba (maître de l'époque talmudique) la prière qui suit, également prononcée le Jour du Grand pardon: «Efface les péchés que j'ai commis dans ton abondante miséricorde, mais non pas par les souffrances et les mauvaises maladies.»³⁰

Certaines pratiques sont supposées protéger de la mort: par exemple, la charité ou l'étude de la Tora.³¹ Selon une autre conception, la mort apparaît inévitable: elle appartient à l'ordre du monde. Lorsque Dieu eût achevé la création de l'Univers, il vit que «c'était très bien» (Gn 1,31). R. Meïr observe à ce propos que «c'était très bien» désigne la mort.³² L'idée qu'on décele derrière l'affirmation paradoxale de R. Meïr est que la disparition des êtres est partie intégrante de l'ordre naturel, laissant la place à de nouvelles vies. Le caractère naturel de la mort ressort aussi d'un passage midrachique suivant lequel l'Ange de la mort fut créé le

premier jour.³³ Le Talmud³⁴ de son côté décrit la mort comme la chose la plus forte au monde: néanmoins, la charité, *tsedaqa*, est capable de nous en libérer.

Le caractère contraignant de tout ce qui touche à l'existence humaine est souligné dans Avot (IV, 29): «Ceux qui sont nés vont nécessairement mourir, ceux qui meurent doivent ressusciter, et ceux qui ressusciteront seront jugés, afin qu'on apprenne, qu'on sache et qu'on soit bien convaincu que Lui, le Tout-Puissant, est le créateur, l'auteur de tout, qu'il voit tout... c'est malgré toi que tu as été créé, c'est malgré toi que tu as vu le jour, c'est malgré toi que tu vis, c'est malgré toi que tu mourras, et c'est malgré toi que tu seras appelé à rendre compte de tes actions devant le Roi des rois...».

Cet adage ne se réfère pas simplement à un ordre naturel, mais à une volonté divine toute-puissante, constamment à l'œuvre. D'autre part, l'homme est placé devant ses responsabilités; il est invité instamment au repentir.³⁵

* * *

D'après les vues qui viennent d'être exprimées, le péché ne fait qu'accélérer la mort, il ne la cause pas au premier chef. L'absence de péché permet à l'homme d'atteindre le nombre d'années qui lui avait été alloué, évitant ainsi une mort prématurée, on lui donne la possibilité d'allonger la durée de vie qui lui avait été impartie initialement.³⁶

Certains textes affirment que le péché d'Adam a apporté la mort dans ce monde. Néanmoins, les enfants d'Israël avaient la possibilité de la juguler lorsqu'ils ont reçu la Tora au Sinai: ils étaient donc à même de contrer les effets du péché d'Adam. Mais ils ont manqué cette occasion en commettant, à leur tour, le péché du veau d'or.³⁷

On pressent, dans ce type d'argumentation, la volonté d'atténuer les effets du «péché originel», à défaut de faire valoir, aussi péremptoirement qu'ailleurs, une responsabilité totalement individuelle. Il s'agit d'une prise de distance vis-à-vis de la doctrine paulinienne suivant laquelle l'héritage d'Adam pèse sur tous les humains.³⁸

Pourquoi les justes meurent-ils aussi bien que les méchants? Même si leur sort est apparemment le même, les motivations sont différentes. Les méchants périssent pour qu'ils cessent d'irriter Dieu, tandis que les justes meurent afin de se reposer de leur lutte permanente contre le mauvais penchant. Maléfique pour les uns, la mort est bénéfique pour les autres.³⁹ Quoique la mort frappe aussi bien les méchants que les justes, toute la qualité de leurs vies respectives diffère grandement, sur cette terre et dans l'au-delà.⁴⁰

Dans leurs considérations, les Sages du Talmud et du Midrache ont été amenés à juger de la valeur respective de la vie et de la mort. Le mérite des morts dépasse celui des vivants. On peut dresser un bilan seulement pour les morts. C'est pourquoi il est dit: «Je loue les morts qui sont déjà morts, plutôt que les vivants qui sont encore vivants.»⁴¹ Mais le cadavre d'un mort compte pour moins qu'un animal vivant. Seulement l'homme vivant peut s'engager dans l'étude de la Tora et l'observation des commandements: aussi une brève heure d'existence est-elle précieuse et irremplaçable. La valeur suprême, c'est l'étude de la Tora, qui délivre

de la mort.⁴² La sainteté suprême de la vie est également affirmée par les maîtres rabbiniques. Il faut tout mettre en œuvre pour la prolonger.⁴³

* * *

La pensée juive récente a renouvelé la réflexion sur le problème du mal et de la souffrance, en approfondissant en particulier l'expérience de la *choa*, la «catastrophe» du génocide perpétré par les nazis, improprement désignés sous le nom d'«holocauste».

Il en est ainsi de Lévinas, dans un essai intitulé «La souffrance inutile».⁴⁴ Pour ce philosophe, le mal et la souffrance sont «ce qui dérange l'ordre» et «ce dérangement même». La souffrance se dérobe à toute prise de conscience pour n'être que passivité, épreuve: elle est absurdité, non-sens.

Lévinas observe qu'à travers la souffrance, la rupture de l'ordre, on atteint à la dimension de la transcendance. Cet éclatement de l'ordre nous fait soupçonner un au-delà, une irruption venue du dehors, une interpellation de Dieu.⁴⁵ Ce Dieu qui fait mal n'est pas un Dieu méchant, mais il se signale ainsi à nous. Le mal représente une ouverture vers quelque chose qui nous dépasse.

Mais la souffrance – sous la forme de douleurs aiguës ou encore d'atrocités extrêmes qui caractérisent notre siècle – est un appel au secours, engage à une ouverture dans un autre sens, sur le plan de l'inter-humain, débouche sur une perspective éthique. Lorsque le mal atteint de telles proportions, il sollicite d'autant plus notre attention à la souffrance d'autrui. Celle-ci est la souffrance «inutile» proprement insoutenable, tandis que notre propre souffrance peut prendre un sens, par rapport à celle d'autrui.⁴⁶ Dans des situations pareilles, l'attention et l'action incombent aux hommes: il ne suffit pas de s'en remettre à Dieu. L'absence de dérobaface face à nos propres responsabilités nous rend, en fait, plus proches de Lui spirituellement.

* * *

On tente de donner un sens à l'absurdité, au scandale de la souffrance en l'inscrivant dans un projet collectif, d'intérêt public, dans une vision d'ensemble du progrès de l'humanité, appelée à triompher un jour de l'injustice, de la pauvreté et de la maladie. Ou encore, on subordonne la douleur à une finalité supérieure, métaphysique, à la croyance en la théodicée, doctrine de la justice divine qui réfute tous les arguments tirés de la présence du mal ici-bas. Dans cet ordre d'idées, les malheurs actuels sont imputables à une faute antérieure, aux manquements des ancêtres. Cette croyance est déjà attestée dans la Bible hébraïque, comme nous avons pu l'observer. Cependant, déjà Job s'opposait à la «théodicée» de ses amis.

Le vingtième siècle, si barbare, se signale, aux yeux de Lévinas, par la fin de la «théodicée». (Je dirais, avec plus de réserve, par une sérieuse mise en question de cette dernière). C'est s'exprimer en termes de «théodicée» que d'attribuer le drame de la *Galout*, de l'Exil, aux péchés d'Israël, jugés encore non expiés par la dureté de cet exil.

Or, il y a une complète disproportion entre une argumentation de ce type et la réalité des souffrances endurées au vingtième siècle, qui a connu deux guerres mondiales, diverses formes de totalitarismes et de génocides.

L'«holocauste» du peuple juif, avec son horreur diabolique, représente le comble de l'absurde dans la souffrance. Auschwitz est devenu le paradigme de l'ensemble des goulags. L'«holocauste» illustre le déséquilibre flagrant entre la souffrance et toute théodicée. On note, par exemple, que les grandes communautés juives d'Europe orientale, remarquables par leur piété, ont subi de terribles atteintes durant la seconde guerre mondiale et que plus d'un million d'enfants innocents ont été massacrés.

Il convient de tirer la leçon de la *choa*: la souffrance de l'autre est injustifiable, irrecevable. Rien ne peut rendre compte de la douleur d'autrui. Cette souffrance est une incitation à la non-indifférence, à la responsabilité des uns vis-à-vis des autres. Mais la réponse à l'appel adressé par autrui n'implique pas l'attente d'une réciprocité: il ne s'agit pas d'un échange de bons services, mais d'une attitude et de gestes parfaitement désintéressés.

* * *

La *choa* inspire aussi profondément l'œuvre d'Emile Fackenheim, philosophe juif canadien, connu notamment par son livre *La Présence de Dieu dans l'histoire*.⁴⁷ Fackenheim est un existentialiste religieux confronté au problème de la Révélation. Or Auschwitz comporte une forme de Révélation, à savoir d'interpellation venant de Dieu. Le Juif, le peuple juif se trouve toujours dans une situation de témoin, quel que soit le type d'événement qui l'interpelle. Chaque réflexion sur le problème du mal représente en même temps une réflexion sur Dieu, car elle suscite des questions du type: si Dieu existe, s'Il est tout puissant, comment a-t-Il pu permettre le déferlement d'une pareille catastrophe?

Tout se passe comme si Dieu avait été absent d'Auschwitz. Il s'est produit une «éclipse de Dieu». Ainsi qu'il est écrit dans Dt 32,20: «Je vais leur cacher ma face». Quelle conclusion tirer après Auschwitz? Faut-il renoncer à ce Dieu absent d'Auschwitz? (Dieu absent mais, si l'on en croit E. Wiesel, également présent puisqu'il est incarné dans l'enfant suspendu à une potence).⁴⁸ Renoncer à Dieu, cela reviendrait, selon Fackenheim, à parachever l'entreprise criminelle des nazis visant l'anéantissement d'Israël et l'oubli du message éthique de la Bible dont le peuple juif est le porteur par son existence même. En admettant que Dieu ait été absent d'Auschwitz, on y rencontre un projet diabolique. Il en découle, pour Fackenheim, l'obligation impartie aux Juifs de vivre et de demeurer ce qu'ils sont pour ne pas se rendre complices du projet d'extermination. A l'attitude lâche qui consisterait à fuir sa condition juive après Auschwitz, Fackenheim (et il n'est pas le seul!) en oppose une autre: le Juif après Auschwitz est voué à sa fidélité au judaïsme et à la nécessité d'assurer les conditions matérielles et même politiques de son existence. Il ne faut pas se borner à affirmer son adhésion moral aux valeurs juives, mais il importe d'agir concrètement et solidairement en vue du maintien du peuple d'Israël.

Certains voient dans la *choa* une «éclipse» de Dieu. Ils se distancent, par là, de la conception nietzschéenne de la mort de Dieu, qui est quelque chose de final et d'irrévocable. L'éclipse de Dieu est son absence momentanée ou apparente de la scène de l'histoire ou de la conscience humaine.⁴⁹

D'autres encore parlent d'une anti-révélation. «C'est une anti-révélation, dit Wiesel, dans le sens où cet événement a révélé quelque chose d'anti. Anti-Messie,

anti-Bien, anti-vie.»⁵⁰ L'auteur veut dire: un pôle opposé, un contraire. Car il ne s'agissait pas simplement de la mort, mais d'autre chose: d'une vision destructrice, terrifiante.

La première nuit de la déportation, continue Wiesel, s'était déroulée dans une ambiance tellement étrange, tellement insolite, qu'il pensa que le Messie était arrivé. Cependant, c'était le Messie de la mort, le pôle destructeur.

* * *

Pour terminer sur une note optimiste, il sied de rappeler que dans la conception juive, la mort est appelée à être vaincue. La mort elle-même sera anéantie. C'est cette signification-là qui est attribuée à Is. 25,8, verset par lequel on console les endeuillés:

«Dieu engloutira la mort à jamais et le Seigneur Dieu essuiera les larmes de tous les visages.»

Les sages du Talmud affirment à ce propos⁵¹: «Les morts que le Saint, béni soit-Il, ressuscitera ne retourneront pas à leur poussière.» Ils vivront éternellement comme des êtres spiritualisés, ajoute le grand exégète médiéval Nahmanide.

Par ailleurs, dans cette vie même s'insèrent des instants d'éternité, tels qu'ils sont vécus dans leur authenticité le sabbat et les jours de fête: ils préfigurent, d'ores et déjà, le jour qui sera entièrement sabbat, à savoir le monde à venir.

La victoire sur la mort peut être comprise également d'une autre manière. Le Talmud dit⁵², en effet: «Les méchants sont appelés morts déjà de leur vivant et les justes sont appelés vivants même après leur mort». La vie ne mérite véritablement son nom que lorsqu'elle est mise au service d'un but éthique, spirituel.

La finalité éthique de l'existence trouve une expression remarquable dans *L'Etoile la Rédemption*, qui trace un itinéraire saisissant de la mort à la vie. Cette œuvre s'achève ainsi: «Marcher simplement avec ton Dieu – les paroles au-dessus du porche, le porche qui mène hors de l'éclat mystérieux et admirable du sanctuaire divin où nul homme ne peut rester en vie. Mais pour quelle destination s'ouvrent donc les battants du porche? Tu ne le sais pas? Pour la vie.»⁵³

NOTES

1. L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Plon, Paris, 1940. Voir, en particulier, pp. 82, 88, 116.
2. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, P.U.F., Paris, 1983, p. 55 s.
3. Lire E. Wiesel, *Le mal et l'exil. Dialogue avec Philippe de Saint Cheron*, Nouvelle Cité, Paris, 1988, pp. 112-113.
4. Voir, par exemple, *L'esprit de l'utopie*, trad. A.-M. Lang et C. Piron-Audard, Gallimard, Paris, 1977.
5. Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, The Hague, 4e éd., 1971, p. 195 s., notamment p. 213.
6. Cf. E. Borne, *Le problème du mal*, P.U.F.; Paris, 1973, p. 42 s.

7. Voir «Le scandale du mal», in *Les Nouveaux Cahiers*, n° 85, été 1986, p. 6-10.
8. Voir *L'Etoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Seuil, Paris, 1982, pp. 94, 98 et *passim*.
9. Th. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris, 1978, p. 284 s.
10. Cf. E. Borne, *op. cit.*, p. 66 s.
11. Ier-IIe s. Voir Talmud babylonien (= T.B.) Sanhedrine 101 a.
12. T.B. Berakhot 61 b.
13. T.B. Menahot 29 b.
14. T.B. Sanhedrine 101 a.
15. Avot III, 16.
16. Cf. Ps. 94,12.
17. Voir, par exemple, Platon, *Giorgias* 478 e s.
18. Cf. Is. 42; 49; 50; 52-53.
19. E. Wiesel, *op. cit.*, p. 68.
20. Gn. 2,7; cf. 3,19.
21. Gn. 3,11 s.
22. Eccl. rabba V, 14.
23. Cf. Eccl. 12,13.
24. Cf. Mal. 3,23.
25. T.B. Chabbat 55 a.
26. Ez. 18,20.
27. T.B. Chabbat 55 b.
28. Yom Kippour, appelé aussi Jour du Grand Pardon.
29. T.B. Yoma 85 b - 86 a.
30. T.B. Berakhot 17 a.
31. T.B. Chabbat 156 b; Sota 21 a.
32. Gn rabba IX, 5. Voir aussi Maïmonide, *Guide des Égarés* III, 10: «Tout ce que Dieu fait, il le fait pour le bien.»
33. *Tanhouma*, Va-yechev 4.
34. T.B. Bava Bathra 10 a.
35. Cf. Avot II, 15.
36. T.B. Chabbat 156 b.
37. Ex. rabba XXXII, 1.
38. Rom. 5,12 s.
39. Gn. rabba IX, 5.
40. *Tanhouma*, Berakha 7.
41. Eccl. 4,2.
42. Avot IV, 22; T.B. Chabbat 30 b.
43. Fût-ce en profanant le sabbat. Cf. Mekhilta, Ki-Tissa; Maïmonide, *Hilkhot Chabbat* II; Choulkhane Aroukh, Orahḥ Hayyim 329,4. Voir tout un développement à ce propos dans A. Safran, *Israël dans le temps et dans l'espace*, Payot, Paris, 1980, p. 225 s.
44. *Emmanuel Lévinas*. Textes rassemblés par J. Rolland. Les Cahiers de *La nuit surveillée*, n° 3, Verdier, Lagrasse, 1984, p. 329-338.
45. Cf. Ph. Nemo, *Job ou l'excès du Mal*, Grasset, Paris, 1977.
46. C'est dans ce sens-là qu'on peut comprendre et expliquer la souffrance expiatoire du juste et les *yissourine chel ahava*, «souffrances d'amour», qui visent Dieu, mais également le prochain.
47. *La Présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, trad. M. Delmotte et B. Dupuy, Verdier, Lagrasse, 1980.
48. E. Wiesel, *La Nuit*, Ed. de Minuit, Paris, 1958, p. 105.

49. Cf. M. Buber, *Gottesfinsternis*, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Manesse, Zürich, 1953.
50. E. Wiesel, *Le mal et l'exil*, p. 112-113.
51. T.B. Sanhedrine 92 a.
52. T.B. Berakhot 18 b.
53. Trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel.