

Avec l'autorisation de publication de Daniel Cohen, directeur des Éditions Orizons.

Extr. du livre :

*Etty Hillesum, une lecture juive*

Editions Orizons, 2013

Note sur le messie

Lecture d'Isaïe 53

« *On voudrait être un baume versé sur tant de plaies* »

Etty Hillesum, lundi 12 octobre 1942

En hébreu le mot « *mashiah* » (messie) désigne celui qui a reçu l'onction. Dans le texte biblique, des prêtres, des rois et le prophète Élisée reçoivent l'onction messianique. Lorsqu'Etty nomme ce baume qu'elle voudrait être, en toute fin de ses Cahiers et juste avant l'internement à Westerbork, elle se nomme elle-même comme messie. Le chapitre 53 d'Isaïe a souvent été lu comme un texte messianique. Comment pourrait-il éclairer le chemin d'Etty Hillesum ?

Le texte d'Isaïe met en scène trois pôles de dialogue et d'interrogation : Dieu sous le nom d'*Élohim* et sous le Nom Tétragramme (*YHWH*), les nations et Israël. L'interprétation traditionnelle juive est que le serviteur du texte d'Isaïe est Israël. Les souffrances et les maux dont le serviteur est accablé l'apparentent à l'histoire du peuple juif<sup>1</sup>. C'est ainsi qu'Emmanuel Lévinas le décrit dans *Difficile Liberté* : « un peuple capable de diaspora, capable de se tenir dehors, seul et abandonné<sup>2</sup> ».

La solitude et l'abandon d'Israël au milieu des clameurs et des bouleversements du monde ne font pas de ce peuple un résidu marginal, mais l'ouvrent, selon les voies étranges de sa survie, à une forme d'universalité que n'est pas l'universel romain par englobement, l'universel du « tout politique », mais, selon Lévinas, un « universel par rayonnement ». De quoi est-il question ? Dans la philosophie de l'histoire de Hegel, des moments de l'humanité émergent puis disparaissent au profit de l'avancée vers le règne et la réalisation de l'esprit absolu. Le moment

---

<sup>1</sup> Les Cahiers « *Évangile* » (Supplément 97) consacrés au Serviteur du texte d'Isaïe s'ouvrent sur une photo très connue dans le monde : celle d'un petit garçon juif, levant les bras, arrêté par les soldats allemands, dans le Ghetto de Varsovie.

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, « Textes messianiques », dans *Difficile Liberté*, Paris, Éditions Albin Michel, 1976, p. 126.

abrahamique ou juif qui marqua un temps de l'histoire humaine aurait donc dû disparaître. Or les Juifs sont toujours là, déjouant par leur présence inenglobable l'universel de type romain.

L'universel par rayonnement dit qu'il n'y a pas de fin de l'histoire ; mais c'est peut-être parce qu'il n'y a pas d'histoire. Messianisme contre l'histoire. Lévinas écrit : « Si nous ne pouvons pas ressentir la part d'absurdité que l'histoire réalise, une part de notre sensibilité messianique est perdue<sup>3</sup>. »

### *La souffrance d'Israël, le serviteur*

Quel fut le statut d'humiliation et d'abaissement des Juifs dans l'histoire ? Dans les époques passées de l'ancien antijudaïsme de l'Église, les Juifs étaient un peuple réprouvé et montré du doigt dans sa déchéance. Rachi<sup>4</sup> parle d'Israël dans les termes du « serviteur souffrant »<sup>5</sup>, comme un peuple misérable qui a grandi de lui-même, émergé d'un sol brûlé, sans beauté ni éclat.

L'Église avait, dans ces temps anciens et révolus aujourd'hui, voulu maintenir les Juifs dans une situation paradoxale d'avilissement et de protection. Avilissement en raison de leur statut charnel et de l'accusation du crime de « déicide » ; protection en raison du témoignage de leur existence même. Selon la doctrine traditionnelle attestée par saint Augustin, l'économie divine avait permis aux Juifs de subsister en vue de porter témoignage aux chrétiens de façon à la fois positive et négative. Les livres de l'Ancien Testament qu'ils conservaient en leur forme primitive et qu'ils pouvaient présenter dès que les chrétiens voyaient soulevée une contestation de leur authenticité, en étaient l'aspect positif. Mais ce témoignage, ils le portaient dans les conditions négatives de leur survie, dans la dispersion et la dégradation charnelle, car ils avaient été déçus de la royauté terrestre. Après l'écroulement du monde antique, le « Nouvel Israël », l'Occident chrétien s'était défini lui-même comme « Israël selon l'esprit » à la différence de ceux qui n'avaient pas bougé, les Juifs, « Israël selon la chair ». La chair n'existe que pour être niée, humiliée. La chair n'est là que pour témoigner du règne glorieux de l'esprit. Accusé d'un crime inexpiable, le « peuple déicide » devait néanmoins continuer d'exister pour témoigner par sa déchéance charnelle du règne glorieux de l'esprit. Chair du corps souffrant. Chair qui témoigne. Pour un autre qu'elle. Tandis que l'esprit investit les lieux du pouvoir.

*L'éclipse de Dieu : « Et comme nous cachant le visage », Isaïe 53, 3*

---

<sup>3</sup> Emmanuel Lévinas, « Textes messianiques », *Op. cit.*, p.128

<sup>4</sup> Les commentaires de Rachi en hébreu avec la traduction française ont paru dans *Rachi Sefer Yechaya* (Isaïe 31-66). Jérusalem, Éditions Gallia, 2004

<sup>5</sup> La dénomination « serviteur souffrant » n'est pas dans la tradition juive.

Le Traité *Houlin* du Talmud (139b) demande : « Où avons-nous dans la Torah une allusion à Esther ? *Et Moi, je cacherai Ma face* (Deutéronome 31, 18) » Et Rachi commente : « À l'époque d'Esther, la face de Dieu sera dissimulée ».

Quelle est cette époque ? L'époque moderne inaugurée dans le grand cosmopolitisme de l'Empire Perse, lorsque Athènes atteint son apogée, est marquée par le retrait ou le détournement du divin et le développement de l'humanisme comme si l'homme était seul au monde. La période mythologique qui avait précédé l'émergence de la philosophie et de la tragédie manifestait par contre les relations familières et conflictuelles entre les hommes et les dieux. Le paysage moderne, lui, est déserté par le divin.

L'existence juive moderne qui apparaît à l'époque de l'Empire Perse en même temps que naissent la philosophie et la tragédie en Grèce, ignore la dimension du tragique. Le cabaliste Jean Zacklad nous avait avertis dans son enseignement : les Juifs ne sont pas tragiques parce qu'ils ont deux lois : la loi écrite et la loi orale.

Approchons-nous du paysage hébraïque contemporain de la naissance de la tragédie. Un texte énigmatique, à la fin du canon biblique, nous raconte l'histoire des Juifs dans l'Empire Perse du roi Assuerus. Il s'agit du Livre d'Esther. Très étrangement, dans ce texte biblique, il n'y a plus aucune référence au Nom divin. Le Maître des événements s'efface de la politique moderne qu'inaugure déjà l'Empire Perse comme séparation du politique et du religieux. L'horizon est le même que celui de la tragédie grecque : le monde semble déserté par le divin.

Qui est Esther ? Elle est la survivante d'une période historique fondamentalement différente. Petit reste issu d'un peuple qui s'était constitué jadis contre l'Égypte. Comment ce qui s'est instauré contre l'archaïsme de l'Égypte, va-t-il se trouver efficace dans l'empire moderne de Suze ? Le nom d'Esther désigne ce problème. « Et Esther trouva grâce », dit le texte biblique. Esther est le nom qui opère la médiation entre le monde aboli de l'empire archaïque d'Égypte que le peuple hébreu avait quitté et une autre sortie, hors de l'Empire Perse, préfiguration de la modernité. C'est en effet à cette époque, comme l'enseigne Karl Jaspers, que se sont constituées les grandes traditions religieuses de notre monde : bouddhisme, taoïsme, confucianisme, zoroastrisme. En Grèce apparaissent la philosophie, la tragédie et l'histoire. Dans l'histoire d'Israël, le temps des Hébreux est alors révolu et les Judéens inaugurent l'existence juive. Le Livre d'Esther est la clef de cette mutation.

Qu'est-ce qu'un Juif ? L'approche nous en est donnée par les principaux personnages Esther et Mardochee qui, le premier dans le texte biblique, est appelé « juif » : « *ich jehoudi* » (Esther 2, 5). Esther, enseigne Jean Zacklad, détient en secret, le pouvoir de « nommer juste » mais sans

plus détenir sa propre territorialité et sa propre entreprise. Le Nom de Dieu si présent dans toute l'histoire des Hébreux, opère pour la modernité, dans la dimension du caché. Esther en est la clef. Mais le Livre d'Esther est aussi celui de l'antisémitisme. L'époque moderne veut la destruction des Juifs. Aman prépare l'extermination. La fête de *Pourim* célèbre la victoire et la survie des Juifs. Hitler avait dit aussi qu'il n'y aurait pas de deuxième Pourim. L'époque de l'antisémitisme serait-elle aussi celle de l'effacement du visage ? Histoire de la shoah que Martin Buber appelait « l'éclipse de Dieu ».

### *Le visage*

L'œuvre d'Emmanuel Lévinas s'ancre dans la question du visage, car ce n'est pas pareil de parler d'une chose et de parler à quelqu'un. Le visage, dans son extrême fragilité et nudité, se retire du champ de la perception. Lévinas dira même dans son œuvre majeure, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que le visage n'apparaît pas. Il provient d'ailleurs, de l'au-delà, de la transcendance divine. Jacques Derrida, dans « Violence et métaphysique », écrit : « Le visage n'est ni la face de Dieu ni la figure de l'homme : il en est la ressemblance<sup>6</sup>. » C'est pourquoi les bourreaux bandent les yeux des condamnés pour ne pas y lire l'antique commandement : « Tu ne tueras pas ! » L'époque de l'effacement du visage ou de l'éclipse de Dieu fut celle du règne des bourreaux.

### *Lecture du texte d'Isaïe*

Le récit est extrêmement étrange. Le serviteur accablé par les nations, portant leurs fautes et leurs maladies, va être accablé par l'Éternel : « *YHWH* a fait retomber sur lui notre crime à tous (verset 6) », et au verset 10 : « Mais *YHWH* a résolu de le briser, de l'accabler de maladies, voulant que, s'il s'offrait lui-même en sacrifice (*acham*), il vît une postérité destinée à vivre de longs jours, et que l'œuvre de *YHWH* prospérât dans sa main. » Ce verset introduit une césure redoutable dans le raisonnement. Rachi explique que le Saint béni soit-Il a voulu le réprimer et le ramener sur la bonne voie, et c'est pourquoi Il l'a accablé.

Mais quelle faute, le serviteur, déjà cruellement persécuté, aurait-il pu commettre ? Il est une victime innocente accablée de malheurs, prenant sur lui le malheur et les fautes des autres ; alors pourquoi le réprimer ?

Le verset 11 donne la clé de sa faute : « Délivré de l'affliction (*amal*) de son âme (*nefesh*)... » Après s'être offert lui-même en sacrifice sous le joug de l'Éternel, il va ressusciter, puisqu'il est

---

<sup>6</sup> Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *Op. cit.*, p. 161.

écrit qu'il jouira à satiété du bonheur (verset 11). Tous les mots sont chargés de sens. Le mot « *amal* » (affliction) désigne la peine, l'effort. Sur cette racine est construit le nom du pire ennemi d'Israël, *Amaleq*, dont on dit que Hitler est une figure. Il est celui qui croit que le monde est le produit de son effort, qu'il n'y a pas d'Autre. C'est l'idéologie du « travailleur », qui était celle des régimes nazis et staliniens. C'est ce qui était écrit à l'entrée des camps de concentration nazis : « le travail rend libre ».

Le sacrifice va donc libérer le serviteur de cette idéologie de l'effort qui avait atteint son âme (*nefesh*), et le verset 12 nous précise qu'avant cette nouvelle vie, il avait dû déverser son âme (*nefesh*) vers la mort.

Nous lirons plus loin, au verset 11, avec étonnement, que cette délivrance, cette nouvelle vie, le conduit à porter non plus les souffrances des gens et des nations mais seulement leurs iniquités, et à faire œuvre de justice : « Délivré de l'affliction de son âme, [...] Par sa sagesse le juste, mon serviteur, fera aimer la justice à un grand nombre et prendra la charge de leurs iniquités. »

### *Le sacrifice « acham »*

Le mot « sacrifice » est relativement impropre pour ce qui est appelé de façon générique *qorban* en hébreu, c'est-à-dire « approche ». Il s'agit d'une approche de l'Éternel qui est un feu dévorant (Deutéronome 4, 24), tout en restant vivant (Deutéronome 4, 4). Le *qorban* est donc chaque fois un substitut de la propre chair du sacrifiant. C'est ce qu'on voit particulièrement avec le non-sacrifice d'Isaac par Abraham, lorsqu'un bélier est substitué à l'enfant. Après la destruction du Temple, ce sont les prières qui ont remplacé les sacrifices tout en gardant l'esprit et la signification des *qorbanot*. Le principe du *qorban* est le suivant : une odeur agréable issue de la combustion monte vers le Très-Haut, et alors les bénédictions redescendent vers le monde. Nous voyons ici clairement la différence avec le sacrifice pratiqué par les peuples païens de l'Antiquité où la fumée des sacrifices ne servait qu'à nourrir les dieux. Dans le sacrifice biblique, par contre, le lien d'alliance entre le divin et l'humain est maintenu et restauré par la pratique même. Il existe dans le texte biblique quatre sortes de sacrifices : *Ola* (holocauste), par exemple pour des péchés commis en pensée ; *Chelamim* (rémunératoire), à la suite par exemple de célébrations ou de fête ; *Acham* (délictif), pour un crime de sacrilège ou des fautes de la parole ; *Hattate* (expiatoire), pour des péchés commis involontairement.

Le sacrifice *acham* auquel le serviteur se soumet volontairement relève des fautes les plus graves (sacrilège, faux serment, etc.) commises volontairement. Plus précisément ce sacrifice est traduit dans la plupart des textes comme « expiatoire », ce qui le met en résonance avec le sacrifice *hattate* qui vient sanctionner des fautes involontaires. Il y a souvent dans la Torah un lien entre les deux comme si on se trouvait là dans une situation limite entre le volontaire et l'involontaire, le conscient et l'inconscient.

Nous l'avons évoqué, le sacrifice *acham* vient sanctionner des fautes de la parole. Quelles sont ces fautes ? Il y a les paroles erronées des gens ou des nations qui croient le serviteur frappé par Dieu (*Elohim*), comme dans une logique de rétribution, alors qu'il porte leurs fautes et leurs maladies. Il va donc se sacrifier comme *acham* pour réparer des fautes de la parole. Fautes à la limite du conscient et de l'inconscient, comme si un critère de discernement avait manqué dans cette situation.

### *La faute du serviteur*

Les nations sont fautives lorsqu'elle disent (verset 4) : « Ce sont nos maladies, nos souffrances qu'il portait, alors que nous le prenions pour un malheureux atteint, frappé par Dieu (*Elohim*), humilié. » Cette première faute des gens consiste à croire le serviteur frappé par Dieu alors qu'il ne fait que porter les maux des autres.

La seconde faute est révélée au verset 11 après que le serviteur se soit offert en sacrifice. S'il revit, en étant chargé seulement des iniquités des autres, c'est qu'il avait eu tort auparavant de se charger de leurs souffrances et de leurs maladies. Afin qu'il se libère de ce poids (les souffrances des autres), l'Éternel (*YHWH*) va l'accabler de maladies et le briser. Ainsi il souffrira de ses propres maladies dans une relation unique, intime avec l'Éternel. Comme si chacun ne pouvait porter que le poids de sa propre souffrance, et que cette charge était la voie de rencontre avec l'Éternel. Emmanuel Lévinas cite le Traité *Baba Metsia* du Talmud (84b) selon lequel la souffrance elle-même compte non pas par une puissance expiatrice quelconque mais par le signe de la fidélité et de la vigilance de la conscience.

### *Paroles d'Etty Hillesum sur la souffrance*

« Nous ne voulions pas nous accabler mutuellement du chagrin que nous causait la séparation, nous riions et parlions de nous revoir. Chacun était capable d'assumer son destin. Or c'est cela qui est désespérant ici [à Westerbork] : incapables d'assumer leur sort, les gens en chargeant les épaules des autres. Et c'est sous ce poids-là qu'on risque de succomber, certainement pas sous celui de son propre destin<sup>7</sup>. » En stigmatisant le fait de faire porter son destin de souffrance par autrui, Etty désigne la même réalité que la faute des nations faisant porter leurs maladies et leurs souffrances par le serviteur (Isaïe 53, 4).

---

<sup>7</sup> *EEH*, p. 882, Lettre de Westerbork, 10 juillet 1943.

Mais que veut-elle dire alors, lorsqu'elle écrit : « J'assimile un peu de la souffrance infinie, [...] qui attend des âmes pour l'assumer<sup>8</sup>. », et encore : « Rien ne m'était étranger, aucune manifestation de la souffrance humaine...<sup>9</sup> » ; mais elle dit aussi : « Je ne ressentais aucune amertume devant la souffrance qu'on leur infligeait <sup>10</sup> ». Comment peut-elle assimiler la souffrance des autres en son âme sans en éprouver d'amertume ? Comment peut-elle dire encore que chacun doit assumer son destin, qui est ici un destin de souffrance, sans prendre en charge celui d'autrui ?

Qu'est ce qu'assimiler la souffrance ? Manifestement elle ne dit pas qu'elle souffre à la place d'autrui, ce n'est pas non plus un état de pitié ou de compassion ; même si la pitié et la compassion sont tout à fait légitimes. Et c'est d'ailleurs ce qu'elle éprouve pour ses parents : elle ne supporte pas de les voir souffrir : « Je me sens de force à assumer mon propre destin, mais pas celui de mes parents<sup>11</sup>. »

Qu'est-ce qu'assimiler la souffrance d'autrui sans être dans un état de compassion et sans en éprouver de l'amertume ?

Nous avons évoqué la doctrine talmudique des « épreuves d'amour », selon laquelle les souffrances peuvent être une façon, du sein de l'amour divin qui est constant, d'appeler la créature vers son Créateur. Nous avons vu également, le Tsaddik, chef des communautés hassidiques, pouvoir transformer le mal en bien, par la façon dont il accueille et accompagne les fidèles. Et nous entendons encore cette pensée juive de la *kénose*, telle que la décrit Emmanuel Lévinas commentant Rabbi Haïm de Volozine<sup>12</sup>. Dieu, dit-il, a besoin de la prière des hommes. Reprenant le texte des Proverbes (15, 8) : « La prière des justes est son désir (sa volonté) ». « Prier » c'est « déverser son âme ». On lit dans I Samuel 1, 15, à propos de la prière d'Anne, future mère du prophète Samuel : « J'ai déversé mon âme devant Dieu. » Les paroles du *Shema Israël* : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme », (Deutéronome 5, 6), se rapportent au service intérieur de Dieu qui est la prière. Cela ne signifie pas une demande adressée à Dieu, car la prière consiste pour l'âme « à s'élever comme s'élèvent les fumées des sacrifices, à livrer

---

<sup>8</sup> *EEH*, p. 760, (12 octobre 1942).

<sup>9</sup> *EEH*, p. 754, (8 octobre 1942)

<sup>10</sup> *EEH*, p. 754, (8 octobre 1942).

<sup>11</sup> *EEH*, p. 882, Lettres de Westerbork à Maria Tuinzing, 10 juillet 1943.

<sup>12</sup> Emmanuel Lévinas commente le livre de Rabbi Haïm de Volozine : *Nefesh Hahaim* (L'âme de la vie). Ce rabbin lituanien (1759-1821) fut le disciple remarquable du gaon Elihaou de Vilna (1720-1797). Talmudiste, cabaliste, il fut l'organisateur des grandes *yechivot* (centres d'études juives) qui furent anéanties dans la tourmente de la Seconde Guerre mondiale. Cette forme d'enseignement a perduré cependant dans le monde juif.

L'âme de la vie a été publié en 1987 aux éditions Verdier, dans une traduction et avec des commentaires de Benno Gross.

son âme aux hauteurs, [...] à se dés-inter-esser. » Il n'est pas possible que « les mondes continuent à *être* simplement en vertu de leur substance : il faut qu'ils soient justifiés à être, il leur faut la médiation éthique de l'homme, il faut l'homme et la prière de l'homme qui sont *pour les autres*... » Comment parler de la souffrance humaine ? Serait-elle condamnée au silence ? Le Talmud autorise la prière pour soi, mais comment parler de la prière de celui qui souffre ? La finalité de toute prière doit rester, selon Rabbi Haïm de Volozine, le besoin que Dieu a de la prière des justes « pour faire exister, pour sanctifier et pour rehausser les mondes. » En réalité la souffrance de chacun est déjà la souffrance de Dieu « qui souffre pour lui, pour cette souffrance qui, "mienne", est déjà sienne, divine ». Le moi qui souffre peut alors prier, car « il prie pour soi-même en vue de faire cesser la souffrance de Dieu qui souffre dans la souffrance du moi ». Dieu est déjà avec moi, avant toute demande, et le prophète Isaïe (63, 9) parle de Dieu qui souffre dans la souffrance de l'homme. Le moi qui souffre, écrit Lévinas, « prie pour le grande souffrance de Dieu qui souffre pour la souffrance de l'homme et pour la souffrance de son expiation. Et, dans cette souffrance de Dieu dépassant la sienne vers laquelle dans son oraison, il s'élève, la sienne s'adoucit. » La souffrance de Dieu « se fait le rachat de la faute jusqu'à la cessation de la souffrance ». Tel est le sens juif de la *Kénoïse* : « Celui à qui toute prière est adressée, mais qui est aussi Celui *pour qui* la prière est dite<sup>13</sup>. »

Nous retrouvons la prière d'Etty Hillesum ne priant pas pour elle-même, capable d'assumer la souffrance répandue dans le monde par son lien d'attachement à Dieu.

### *L'instance du dialogue et le Nom divin*

Le nom « Dieu » traduit l'hébreu *Elohim* qui désigne la rigueur et le jugement. C'est sous ce nom que se fait la justice comme une rétribution. Le nom « *YHWH* », traduit par « Éternel » ou « Seigneur », désigne la miséricorde ou plus exactement la matricialité, la tendresse maternelle des entrailles. La faute de la parole des nations est d'avoir attribué une logique de rétribution, sous le nom d'*Elohim*, aux souffrances du serviteur. Leur faute est d'avoir nommé le jugement de Dieu. C'est ce que l'on fait couramment lorsque l'on dit de quelqu'un qui s'effondre : « Il l'a bien cherché ! ». Comme un retour dans le cycle de la vengeance. Peut-être ne devrait-on jamais nommer le jugement de Dieu ? Telle est également la faute des « amis » de Job, lorsqu'ils lui parlent dans une logique de rétribution.

La faute de la parole du serviteur est de croire qu'il porte les souffrances des gens alors qu'on ne peut porter que le poids de sa propre souffrance. Condition pour la rencontre de l'Éternel. Mais en quoi est-ce une faute de la parole ? Certainement parce qu'il avait mal choisi l'instance du

---

<sup>13</sup> Emmanuel Lévinas, « Judaïsme et Kénoïse », dans *À l'heure des nations*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, pp. 147-150.

dialogue. La clé nous en est donnée dans le livre de Job (42, 5-6), lorsque Job accablé de maux, soumis à la logique de rétribution développée par ses amis, prend le parti de se taire, et rencontre alors le Nom Tétragramme, l'Éternel avec qui un nouveau dialogue, inédit, commence : « Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant je t'ai vu de mes propres yeux. C'est pourquoi je me rétracte et me repens sur la poussière et sur la cendre. »

Le sacrifice *acham* viendrait alors réparer les deux fautes. Le serviteur peut alors se libérer d'une compassion universelle qui est comme un écran à sa rencontre avec l'Éternel et retrouver une relation à autrui comme responsabilité. Au sens où en parle Emmanuel Lévinas.

### *Le serviteur et le messie : étude lévinassienne*

Lévinas nous apprend à sortir de la métaphysique du sujet libre, présent au monde et à lui-même dans la maîtrise du concept. Il fait référence à un fond d'anarchique passivité où la créature est un être appelé qui répond à un appel qui lui est adressé. Il n'y a pas de coïncidence substantielle de soi à soi comme dans la tradition de Hegel. Le Soi comme créature est d'une passivité plus passive que la passivité même de la matière. Cette passivité porte aussi le nom d'élection. Élection dans la responsabilité. Lévinas cite souvent cette parole d'un des Frères Karamazov : « Nous sommes tous coupables et moi plus que les autres. ». Le psychisme de l'homme est donc marqué par l'altérité. C'est ce que Lévinas appelle « prophétisme » : « Le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme – prophétique<sup>14</sup>. » Lévinas dans ses « Textes messianiques »<sup>15</sup> parle de la persécution, de l'outrage infligé par l'autre jusqu'à l'expiation de sa faute par moi. Le « moi » ne serait pas un étant capable d'expiation pour les autres, mais il serait cette expiation même, originelle et involontaire car antérieure à l'initiative de la volonté. Le Soi, écrit-il, est « bonté jusqu'à la substitution ».

En quoi y a-t-il là une dimension messianique ? Le Traité *Sanhedrin* du Talmud de Babylone (98b) interroge le nom du messie<sup>16</sup>. Selon l'avis divers des Sages rassemblés dans ce dialogue, le messie peut s'appeler *Silo* (le pacifique), *Yinon* (la justice) ou *Hanina* (la pitié). Ou encore *Menahem* (le consolateur), ce qui signifie que l'on est sauvé par Dieu Lui-même. Le messie pourrait être encore le lépreux de l'école de Rabbi. Un Sage dit alors que le messie c'est peut-être Rabbi lui-même ou peut-être moi, s'il est parmi les vivants, ou Daniel, s'il est parmi les morts. C'est Rav Nahman qui dit ainsi : « S'il est d'entre les vivants, c'est alors Moi. » Le messianisme

---

<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff, 1978 (Le livre de poche)

<sup>15</sup> Emmanuel Lévinas, « Textes messianiques ». *Op. Cit.*

<sup>16</sup> « Le serviteur souffrant (Isaïe 53) ». In *Cahier Évangile*, n°97 (Supplément), Paris, Éditions du Cerf, 1996. E. Lévinas, « Textes messianiques ». *Op. cit.*

serait-il une vocation personnelle des hommes ? Chacun doit agir comme « chaque Un », comme s'il était le messie. Le messianisme, dit Lévinas, ce n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'histoire, c'est une responsabilité personnelle à l'égard de tous. Universalité par rayonnement.

Les textes d'Etty Hillesum évoquent cette dimension messianique. Un dialogue intime avec Dieu, sous le poids de sa propre souffrance. Celle que l'on porte dans l'unicité de sa vie. Et une responsabilité infinie pour autrui.

Nous avons entendu cette phrase de Lévinas : « Si nous ne pouvons pas ressentir la part d'absurdité que l'histoire réalise, une part de notre sensibilité messianique est perdue ». Alors le Messie serait celui ou celle qui répond à un appel, comme Abraham : *Hineni* (Me voici !), avant même que l'appel ne soit perçu dans son contenu de signification. Comme le lépreux de l'école de Rabbi qui soigne ses plaies l'une après l'autre et ne dénude pas la plaie suivante avant d'avoir pansé la précédente, car il pourrait être appelé à tout moment.

Comme le Messie dans la lecture de Rabbi Nahman : « S'il est entre les vivants, c'est alors Moi ! » Élection dans la responsabilité. Comme Etty Hillesum. Comme le Serviteur du chapitre 53 d'Isaïe.

**Monique Lise Cohen** a fait des études de philosophie à Toulouse. Docteur en lettres, elle est poète et auteur de plusieurs ouvrages et études sur des thèmes littéraires, philosophiques, religieux et historiques.