

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE

PRESENTE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE EN ETUDES LITTERAIRES

PAR

CAROLE NEILL

LES THEMES DU REGARD ET DU SILENCE

DANS L'OEUVRE LE SERMENT DE KOLVILLAG

DE ELIE WIESEL

MAI 1988

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier particulièrement mon directeur de recherche, M. Francis Parmentier, qui a cru en mon travail et qui m'a apporté une aide précieuse.

Il m'importe également de souligner l'apport technique de M. Denis Goulet. Ses encouragements et ses conseils m'ont été d'une grande utilité.

Enfin, je remercie M. Gaston Rivard qui m'a donné l'occasion, lors de discussions enflammées, d'affermir ma vision du judaïsme.

TABLE DES MATIERES

	PAGE
REMERCIEMENTS	I
TABLE DES MATIERES	II
LISTE DES APPENDICES ET DES SYMBOLES	IV
INTRODUCTION	1
CHAPITRES	
I. LE JUDAISME	17
1. Création, finalité et Dieu.	17
2. Responsabilité éthique et liberté	22
3. Ferveur, révolte et joie	26
4. Espérance, messianisme et rédemption	30
II. LE MOI AU COEUR DE SES REGARDS ET DE SES SILENCES	39
1. Apparition de la conscience	39
2. Quête de la connaissance	56
3. Responsabilité éthique: du je à l'autre	68
III. L'AUTRE A TRAVERS SES REGARDS ET SES SILENCES	78
1. Altérité et autrui	78
2. La communauté	90

3. L'autre communauté	108
IV. L'ETRE : LE LIEU DU REGARD ET DU SILENCE	120
1. Présence de Dieu	120
2. Eclipse de Dieu	128
3. Quête de Dieu	138
CONCLUSION	146
APPENDICE A	153
BIBLIOGRAPHIE	156

LISTE DES APPENDICES ET DES SYMBOLES

Glossaire 150

* : renvoie au glossaire en appendice A.

INTRODUCTION

- Donc, tu gagnes ta vie. En faisant quoi?

- J'écris.

- Tu écris? fit-il incrédule. C'est là ton travail? Tu es sérieux? Tu ne fais rien d'autre? Pas d'autres occupations? Tu passes ta vie à écrire? C'est tout?

- Oui Rabbi.

Son visage refléta une expression si douloureuse que, pris de honte, j'éprouvai le besoin de lui expliquer le sens et le dessein de mon travail. Nullement convaincu, il me regardait sans comprendre. C'est précisément ce que j'avais redouté. Si j'avais attendu tant d'années pour venir le retrouver, c'était par refus de reconnaître la distance qui nous séparait, distance qu'à la fois je craignais et souhaitais. J'avais peur d'avoir trop changé, ou pas assez. Et aussi de découvrir que tous ces mots que, depuis la guerre, je m'efforçais d'aligner en leur imposant un secret et un silence à eux me ramenaient à lui ou m'en arrachaient: quelle était sa part? Je préférerais ne pas savoir. Attendre¹

Assis l'un en face de l'autre, leur regard se croisent à nouveau. Un bon nombre d'années se sont écoulées depuis leur dernière rencontre, avant que le peuple juif ne connaisse sa destruction. Elie Wiesel se laisse interroger par le Rabbi de Borshe qui fut le chef d'une communauté hassidique en Hongrie. De nombreux fidèles se sont rassemblés, jadis, autour de ce rabbi pour célébrer le Shabbat* et

1 E. Wiesel, Entre deux soleils, Paris, Seuil, 1970, p. 9-10.

toutes ces fêtes religieuses insérées dans le calendrier liturgique. Or, en revoyant cet homme Elie Wiesel se rappelle le lieu de son enfance. Et c'est Sighet, un petit village situé sur le territoire de la Hongrie où il est venu au monde, qui peuple ses récits puisqu'il correspond à un pan de son existence disparu à jamais.

En 1944, tous les membres de la communauté juive de Sighet furent déportés à Auschwitz. Ils se retrouvèrent des centaines, entassés dans des wagons à bestiaux, tenaillés par la soif, en proie à l'angoisse face à l'inconnu. Dès leur arrivée au camp de la mort, les familles furent démantelées. Une seule parole bouleversa le destin de Wiesel, le faisant basculer dans cet univers infernal. « -Hommes à gauche! Femmes à droite! 2»

Quatre mots dits tranquillement, indifféremment, sans émotion. Quatre mots simples, brefs. C'est l'instant où je quittai ma mère. Je n'avais pas eu le temps de penser que déjà je sentais la pression de la main de mon père: nous restions seuls.³

Avec son père à ses côtés, il regarda sa mère et ses soeurs s'éloigner. Comment ne pas les revoir encore? Elles s'en vont ensemble sans se retourner une seule fois, se dirigeant vers ce monstre qui crache le feu de son peuple. Une année plus tard, ils entendirent tonner les canons des Russes aux portes de cet enfer. Sous la menace des armes, le camp fut évacué et tous les prisonniers ingambes marchèrent pendant des jours et des jours pour parvenir finalement à Buchenwald. Cette longue course dans la tourmente

2 E. Wiesel, La nuit, Paris, Minuit, 1958, p. 9

3 *Ibid.*

enneigée entama les réserves de son père qui succomba à ce traitement peu de temps avant l'arrivée des Américains. Atteint du typhus, il ne put assister à la défaite des Allemands. A la fin de la guerre et à l'âge de seize ans, Elie Wiesel avait tout perdu.

« Souviens-toi » C'était ce que le père disait à son fils et celui-ci à son camarade. « Ramasse les noms. Les visages. Les larmes. Si, par miracle, tu t'en sors, tâche de tout dévoiler, de ne rien omettre, de ne rien oublier. » C'était ce que chacun d'entre nous s'était juré: « Si, par miracle, je m'en sors, je consacrerai ma vie à témoigner pour ceux dont l'ombre pèsera sur la mienne à jamais. »⁴

Elie Wiesel a mis dix ans avant de publier son premier récit intitulé La nuit, oeuvre autobiographique qui relate la déportation de son village, le cauchemar d'Auschwitz, ainsi que la fuite, sous surveillance ennemie, de tous les survivants vers Buchenwald. Depuis ce premier témoignage, il a écrit une trentaine de livres dont la plupart ont été rédigés en français.

Accueilli par la France en 1945, il adopte le français avec amour car cette langue lui certifiait son état de survivant. La disparition d'un univers perdu, l'arrivée d'une nouvelle ère lui prouvaient réellement qu'il avait échappé à la mort. De plus, la décision de Wiesel de témoigner en français représente un défi, un défi de taille puisqu'il soutient que cette langue se prête peu aux thèmes traités dans son oeuvre. « Le français se dérobe devant le mysticisme⁵ », dit-il. En relevant ce défi, cet homme s'efforce pourtant de ne pas succomber sous le fardeau de sa tâche. Or, ce rôle du témoin qu'il s'est donné

4 E. Wiesel, Paroles d'étranger, Paris, Seuil, 1982, p. 9

5 B.-F. Cohen, Elie Wiesel, Qui êtes-vous?, Paris, La manufacture, 1987, p. 72.

comme devoir envers ceux qui n'ont plus de voix pour raconter leur souffrance et l'injustice de leur mort, Wiesel le prolonge dans l'écriture.

Pourquoi écrire? Pour être fidèle envers ceux qui ont péri et comprendre également cette folie destructrice qui planait au-dessus d'Auschwitz. Il écrit dans le but de sonder cette folie afin de ne pas sombrer en elle; en cherchant à comprendre, il essaie de se faire comprendre. Néanmoins, ces deux dimensions comportent leur part d'inconnu et de trahison. Réussir, tout d'abord, à traduire le noir d'une réalité sans diminuer les souffrances de la victime et la responsabilité du bourreau s'avère ardu. La parole, de par sa contingence, ne peut contenir toute la profondeur de la réalité, cette part du tragique dans le réel, et forcément l'inexactitude entraîne la trahison.

Par ailleurs, dans ce désir de comprendre l'événement réside aussi la tentation de négliger la voix des morts, en l'interprétant différemment, en la modifiant quelque peu dans le but de lui enlever le poids de l'ineffable et permettre ainsi au survivant de s'intégrer dans le monde des vivants. Ce qui constitue une autre forme de trahison, celle qui emprunte le chemin de l'oubli.

Mais en dépit de tout, le pourquoi demeure insoluble et en fonction de ce dilemme, Wiesel poursuit inlassablement sa quête en utilisant l'interrogation comme outil de recherche. Et tout au long de cet itinéraire où le mode interrogatif prédomine, Dieu devient l'objet de cette quête.

En effet, pour ne pas abandonner les siens, l'auteur laisse une place dans son oeuvre à tous les déshérités de la terre, à tous ceux qui ne connaissent que le mépris ou l'incompréhension, et leur offre un refuge, un lieu pour se reposer et peut-être même se révéler. Cette recherche de la vérité, cette volonté de retranscrire le réel, il l'accomplit en faisant revivre son peuple par l'intermédiaire de ses personnages, tout en continuant à les regarder, le regard rivé sur leur solitude, leur souffrance et leur grandeur.

Mais où commencer? Qui inclure? Qui évoquer? L'on rencontre un hassid dans tous mes romans. Et un enfant. Et un vieillard. Et un mendiant. Et un fou. Ils font partie de mon paysage intérieur. La raison? Pourchassés, persécutés par les tueurs, je leur offre un refuge chez moi. L'ennemi voulait une société sans eux? Je m'arrange pour en ramener quelques-uns. Le monde les reniait, les répudiait; eh bien, qu'ils vivent au moins dans les rêves malades de mes personnages. C'est pour eux que j'écris.⁶

Toutefois, le décor dans lequel baignent les personnages n'est pas toujours composé des barbelés et des miradors d'Auschwitz; il rappelle aussi le Shtedtl* et ses chants, les petites communautés d'Europe orientale auréolées de ferveur se regroupant autour de leur Tzaddik.*

Elie Wiesel s'est promis de ne jamais oublier les siens et peu importe le lieu, il parle d'eux, retraçant leur chemin, leurs rêves et leurs espoirs pour que son oeuvre leur serve de refuge et de sépulture. Disparues leurs cendres dans le ciel de l'humanité, mais

6. Paroles d'étranger, *op.cit.*, p. 9.

non disparues dans la mémoire de l'humanité. « Pourquoi j'écris? Pour les arracher à l'oubli. Et aider ainsi les morts à vaincre la mort⁷».

« Dois-je rappeler que je n'ai jamais voulu faire oeuvre de philosophe ou de théologien? Seul le rôle du témoin m'attirait⁸». En insérant son témoignage dans la forme du récit: de la nouvelle, du conte ou du roman, Wiesel n'a pas tenté d'appivoiser le monde en résolvant ses multiples paradoxes. Les réponses ne nous sont jamais données, elle ne nous sont jamais acquises. De plus, elle constituent une sorte de menace car toute réponse suppose un choix, elle exclut les autres possibilités d'après la sélection qu'elle opère. Inévitablement, sous un certain angle, elle avantage alors que sous un autre, elle néglige. Aussi, par l'entremise de son oeuvre, Elie Wiesel s'efforce de demeurer fidèle envers les morts mais son oeuvre est appel autant que témoignage, appel qui se fait quête et prière.

Pour cet écrivain, la prière se rapproche de la littérature par leur intimité avec le quotidien, intimité à laquelle l'homme essaie de conférer un sens autre. L'expression littéraire n'élabore aucun système, elle est ancrée dans l'existence et cherche simplement à lui accorder une signification. Et la prière se meut exactement de la même façon. La prière est offrande et l'écriture également, nécessitant un récepteur ou du moins le pressentant.

De mes contes, faites des prières, disait le célèbre Rabbi Nahman de Bratzlav à ses proches. Quant à Franz Kafka, son

⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸ *Ibid.*, p. 7-8

disciple lointain, il lui fit écho en déclarant simplement qu'écrire, c'est réciter des prières.⁹

La prière et la littérature répondent « à un besoin , celui de comprendre et de se faire comprendre, de croire qu'il existe un être, quelque part, qui vous comprend¹⁰». Elles font référence au mystère qui entoure la condition humaine touchant l'homme au niveau de sa dimension la plus obscure. Dans cette optique, la prière ne se définit pas par une répétition de formules creuses sans véritable contenu. Elle est ferveur, donc tentative ou volonté d'union avec son interlocuteur, tout en étant révolte; révolte au coeur d'une foi en constante affirmation. « Malgré la foi l'homme se révolte; l'homme continue de se révolter malgré la foi, affirmer la foi malgré la révolte¹¹». Le travail de l'écriture renferme également sa part de ferveur et de révolte. L'écrivain aspire à la complicité avec son lecteur tout en maugréant contre l'indifférence ou l'aveuglement de ce même lecteur.

Ainsi, l'homme qui réactualise une prière , qui la veut sienne, convertit cette même prière en un conte à l'instar de Wiesel qui, par son témoignage et à l'intérieur de sa quête, récite de nombreuses prières. Il parle des siens et s'adresse à tous, y compris Dieu.

Enfin, nous partageons tous les aspirations de Rabbi de Nahman de Bratzlav. Quant à moi, son disciple, j'aimerais que, de mes contes, on fasse des contes, de mes prières, des prières, sans que personne n'arrive à distinguer les uns des autres, pas même moi, moi moins que n'importe qui.¹²

⁹ *Ibid.*, p. 166.

¹⁰ *Ibid.*, p. 172.

¹¹ *Ibid.*, p. 179.

¹² *Ibid.*, p. 180.

Bien que ce mélange puisse paraître hétéroclite, la prière et la littérature ne sont pas en réalité très éloignées l'une de l'autre. Elles lancent toutes les deux un cri, un appel et cela même si l'interlocuteur est absent, même s'il demeure fréquemment impossible de vérifier la présence du récepteur. Toutefois, pour être en mesure d'approfondir la relation qui existe entre ces deux mondes, celui de la prière et de la littérature, savoir comment ils s'imbriquent l'un dans l'autre, il importe de s'attarder à la vision du monde de l'auteur, celle qui constitue la base des rapports que l'homme entretient avec le monde et l'être.

Qu'une prière puisse surgir d'un conte, qu'un conte puisse émerger d'une prière, ce lieu d'interaction implique un éclairage particulier sur la nature humaine. Pour Elie Wiesel, cette intention signifiante se réfugie à l'intérieur de ces deux pôles au point d'en arriver à modeler son regard et son silence. C'est pourquoi, nous nous proposons de circonscrire la vision de notre auteur par le biais des thèmes du regard et du silence dans son oeuvre intitulée Le Serment de Kolvillag.

Ces deux thèmes aux multiples manifestations ne particularisent en rien Le Serment de Kolvillag, car ils composent le fil souterrain de la majorité des récits d'Elie Wiesel. Par contre, ils s'y illustrent d'une manière frappante puisqu'ils constituent la trame principale de l'oeuvre.

Y a-t'il une prière pour les prières? Il faudrait l'inventer. Leah lui a dit un jour: je te suis reconnaissante non seulement pour ce que tu fais et ce que tu es, mais aussi pour ce que je suis; je te suis

reconnaissante pour cette reconnaissance elle-même. Et Moshe lui a répondu: j'aime ce que tu viens de dire, mais tu ne dois plus le dire. Et elle a compris, Leah: à la limite de la parole, il y a le silence; à la limite du silence, il y a le regard.

Moshe, à qui s'adresse ce sentiment de reconnaissance, est un de ceux qui côtoient les extrêmes et face à l'éventuelle tragédie que représente un pogrome, il entraînera sa communauté à poser des gestes exceptionnels. Or, dans ce contexte d'une situation limite, le regard et le silence se rejoignent, se définissent et s'affrontent. Ce triple jeu intervenant entre le regard et le silence, au sein d'une telle tragédie, reprend donc les interrogations de l'auteur tout en nous dévoilant sa vision du monde.

Ces deux thèmes serviront de toile de fond à notre recherche, tout au long de ce parcours où nous nous appliquerons à déceler la profondeur et l'unité de la vision du monde de Elie Wiesel. Pour ce , nous privilégierons comme modèle théorique, l'approche littéraire préconisée par Serge Doubrovsky dans son livre Pourquoi la nouvelle critique, plus spécifiquement dans le chapitre intitulé « Critique et philosophie».

Cette méthode d'analyse aborde la littérature dans une perspective existentielle et rend compte de ce processus qui amène l'homme à signifier le monde, car tout individu cherche à élucider le mystère de sa propre existence qu'il ressent comme une totalité. Il tâche alors d'appréhender le monde et l'être, de les apprivoiser afin de

13 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 156.

leur arracher leurs mystères. Cette appréhension du réel, ce désir de le totaliser conduit l'homme à explorer les multiples formes de langage qui l'environnent. Or, « le point de départ pour rendre compte du réel, c'est l'acte de conscience pour lequel et par lequel le monde se constitue¹⁴». De cette manière, l'intention connaissante n'aboutit point à la conscience puisque l'acte de conscience constitue le point de départ. Et c'est à partir de ce point d'ancrage que le monde se compose et même plus, se signifie.

Ce moment privilégié atteste une intention dont le mouvement se prolonge en une vision du monde. Vision qu'on ne peut limiter à une simple formule et qui doit affronter les paradoxes de la condition humaine. En effet, ce dire qu'il nous faut révéler, qu'il nous importe d'exprimer sous-tend une volonté, un vouloir de convergence par lequel l'homme s'efforce d'apporter à sa condition un maximum de significations. Au sein de cette tentative personnelle de mettre à nu le réel, la littérature et la philosophie se fondent au même creuset.

Une grande oeuvre est celle qui évoque pour nous et par nous, le sens global que peut prendre à tout moment de l'histoire, ce mystère absolu que reste, pour l'homme, sa propre existence... Et toute existence humaine met en jeu et en question ses rapports fondamentaux avec l'être, les autres et le monde.¹⁵

En regard de la tragédie d'Auschwitz, de ce désir de lui trouver une explication, de son engagement envers une partie de son peuple

14 *Paroles d'étranger, op.cit.* p.7..

15 Serge, Doubrovsky, Pourquoi la nouvelle critique, Paris, Denoel/Gonthier, 1966, p.215.

envolée en fumée, la vision du monde de Wiesel s'inscrit à l'intérieur de ces trois dimensions.

Néanmoins, l'expression littéraire n'élabore aucun système, elle suit les conjonctures du moment, les clairs-obscurs de la condition humaine. Son écriture s'effectue au singulier tout en portant son universalité car elle parle de l'homme à l'homme. Toutefois, la réflexion philosophique rapproche l'homme de sa condition et surtout de ses contradictions; les contraires coexistent ensemble sans jamais se confondre.

La critique littéraire commence à partir du moment où cessant de prendre la littérature pour objet de jouissance ou d'étude, on y découvre l'expression la plus riche et la plus complète d'une expérience métaphysique c'est-à-dire du sens total que prend pour un homme, l'expérience humaine.¹⁶

Nonobstant le fait que l'expression littéraire ne vise pas à systématiser l'existence, ce réel à la fois saisissable et insaisissable, elle ne correspond pas non plus à un simple reflet de la réalité. La littérature n'a pas pour objet de réfléchir l'existence mais de la dévoiler, de lui conférer un sens. Elle se situe au-delà de l'apparence tout en apprivoisant l'univers du paraître comme un langage symbolique. Et grâce à celui-ci, elle s'apprête à surmonter l'ambiguïté de l'existence. L'oeuvre littéraire est « le chiffre de la vérité sur un homme et le monde ¹⁷», tel que le monde apparaît aux yeux de l'écrivain. Ce monde de l'imagination peuplé de symboles formule un

16 *Ibid.*, p. 211.

17 *Ibid.*, p. 230.

manque, c'est -à-dire une contingence qui se transforme en nécessité dans le but d'accéder à un plus haut degré de conscience.

Dans cette perspective, façonner une critique en tenant compte de ce phénomène du réel dans l'expression littéraire reviendrait à reformuler dans des termes différents une biographie de l'auteur. Serge Doubrovsky ne rejette pas l'apport que peut entraîner la biographie d'un auteur dans l'étude de son oeuvre. Elle ne doit jamais cependant se prévaloir de tous les droits et prédominer sur l'oeuvre. Le vécu occupe une place importante dans le cheminement que tout individu accomplit, mais cela est parce qu'il cherche à le dépasser, à lui accorder un sens. Par conséquent, l'oeuvre littéraire n'entretient aucun rapport de mimétisme avec la réalité car elle appréhende le réel pour le dévoiler.

Comme tout arrangement significatif, par contre, le dire n'exclut pas le silence. Derrière les rapports fondamentaux que l'on tente de manifester se cachent d'autres fondements auxquels on souscrit. De par le type de cohérence inhérent au langage littéraire, nous pressentons une faille; et cette faille gît au coeur d'une polysémie, partie intégrante de l'expression littéraire. Le langage déborde notre dire, il nous échappe; ne résolvant point le mystère de l'être, il l'intensifie.

Une oeuvre est éternelle, non parce qu'elle impose un sens unique à des hommes différents mais parce qu'elle suggère des sens différents à un homme unique, qui parle toujours la même langue symbolique à travers des temps multiples. ¹⁸

¹⁸ *Ibid.*, p. 233.

Ainsi, pour le critique, ce lieu du dévoilement représente celui du déchiffrement. Déchiffrer non pas de façon à épuiser le sens d'une oeuvre afin de parvenir à ce type de vérité qui n'est jamais que partielle, mais déchiffrer pour saisir ce qui est donné et ce qui est camouflé en un mouvement d'intériorisation, où le critique s'affronte lui-même en affrontant l'oeuvre d'un écrivain. « L'écrivain, disions-nous, est un homme qui se trouve en trouvant son langage; le critique est un homme qui se trouve et nous trouve en trouvant le langage de l'écrivain¹⁹».

Au sein de cette volonté où s'insère ce projet de déchiffrement d'une oeuvre, le critique ne résout point le mystère de l'être, il l'amplifie. Par conséquent, ce déchiffrement ne doit pas se signaler en termes d'objectivité, sorte de vérité mise à l'écart du sujet qui se penche sur un texte. Dans son approche littéraire, Doubrovsky ne désavoue point le sujet, il lui octroie même une place de choix sans pour autant que rigueur et travail ne s'absentent de ce lieu. Tout au cours d'une recherche où deux sujets se confrontent, tour à tour complices et adversaires, deux individus se retrouvent préoccupés par le même désir de découvrir un langage qui leur révélerait le monde et l'être. Alors le critique n'a pas à métamorphoser le langage symbolique de l'auteur en un langage clair, compréhensible et rationnel. C'est un autre langage symbolique qui répond à celui de l'écrivain, tous deux, critique et écrivain, à l'affût du secret des dieux.

¹⁹ *Ibid.*, p. 268.

Dans ce contexte où les voix de la philosophie et de la littérature s'entremêlent, nous sommes partis à la recherche de la vision du monde de notre auteur. Puisque l'expérience métaphysique qui habite la vision du monde de l'écrivain résulte des rapports qu'il maintient avec le monde et l'être, nous avons donc opéré une division de notre travail en quatre parties: le moi, l'autre et l'Être ainsi qu'un premier chapitre sur le judaïsme.

En fait, ce premier chapitre servira de mise en contexte, sorte de mise en situation d'un écrivain dont la pensée est étroitement liée à sa tradition. Nous n'avons nullement l'intention de faire oeuvre d'exégèse, n'ayant ni le temps ni la capacité de pouvoir atteindre cet objectif. C'est une question d'éclairage dont la nuance et la précision s'avèrent essentielles lorsqu'on vise à explorer la profondeur et l'unité de la vision du monde qu'une oeuvre nous propose. Et selon Serge Doubrovsky, « le seul critère authentique de la valeur littéraire est l'unité et la profondeur de la vision du monde qu'une oeuvre propose²⁰».

Elie Wiesel s'identifie pleinement à sa tradition, il y puise sa compréhension du monde, du moins son appréhension. Son universalité, il l'associe à sa particularité: le fait d'être juif. Et s'il tâche de comprendre l'holocauste, cette tragédie indescriptible, il le fait par l'intermédiaire de sa tradition. Or, sa vision du monde a été modelée par l'étude des textes sacrés à laquelle il s'est consacré depuis son jeune âge et cela même pendant son internement à Auschwitz. Son

²⁰ *Ibid.*, p. 233.

adolescence a été peuplée de multiples interrogations pour lesquelles il entrevoyait l'existence de réponses qu'on lui enseignerait en temps opportun. Enfant, il savait tant de choses: pourquoi le mal, pourquoi la création, mais aujourd'hui pour pallier l'absence de réponse, il continue à s'interroger. Et c'est par l'interrogation qu'il redécouvre sa tradition tout en assumant à sa manière la responsabilité de la création.

En effet, la tradition juive le souligne, il suffit d'un seul homme pour que le monde change, tout homme porte sur ses épaules la responsabilité de la création. Cette approche existentielle a laissé de fortes traces dans l'oeuvre de Wiesel influençant sa manière de regarder, celle de se taire et celle d'être à l'écoute d'autrui, autant par le regard que par le silence.

En somme, nous nous apprêtons à retracer ces trois dimensions de la condition humaine: le moi, l'autre et l'Être, en réalisant ce projet sous l'éclairage de la tradition juive et ce par l'intermédiaire du regard et du silence.

Ces deux thèmes fondent les liens qui rattachent Elie Wiesel à Auschwitz. D'une part, il y a le silence auquel les siens ont été condamnés, leur regard devant la honte, devant la cruauté, celui au seuil du crématoire et celui où siège l'indifférence. D'autre part, il y a son regard pour les retrouver jusqu'à les faire revivre dans le but d'en arriver à traduire cette réalité sans les trahir. Le regard rivé sur leur solitude et leur souffrance, il se tait pour demeurer à l'écoute de leur silence. Il lui est alors impossible de ne pas réentendre le sien, son

silence lors des sélections ainsi que le jour où il vit disparaître sa mère et ses soeurs.

Tous ces regards et ces silences sont rassemblés dans son oeuvre pour que le peuple juif et une partie de sa vie ne sombrent pas dans l'oubli, et au-delà de cette promesse, comprendre l'holocauste afin de protéger l'homme de sa propre folie, de sa propre puissance.

Un jour viendra, sans doute, quand le poème lu
se trouvera sous vos yeux. Il ne demande rien!
Oubliez-le! Oubliez-le! Ce n'est qu'un cri,
qu'on ne peut mettre dans un poème parfait,
avais-je le temps de le finir? Mais quand vous
foulerez ce bouquet d'orties qui avait été moi,
dans un autre siècle, en une histoire qui vous
sera périmée, souvenez-vous seulement que j'étais
comme vous, mortels de ce jour-là, j'avais eu,
moi aussi, un visage marqué par la colère, par
la pitié et la joie,
un visage d'homme, tout simplement.²¹

²¹ B. Fondane, Le mal des fantômes, Paris, Plasma, 1942, p. 193. Ce poème a été écrit par Benjamin Fondane, poète d'origine roumaine, mais d'expression française. Il fut déporté et gazé à Birkenau en 1944.

CHAPITRE I

LE JUDAÏSME

1. Création, finalité et responsabilité divine.

Suite au génocide du peuple juif lors de la deuxième guerre mondiale, de nombreux textes relatifs à la tradition juive ont été traduits et publiés. Aussi étranger qu'il puisse nous apparaître, le judaïsme n'est pas lettre morte. Depuis des siècles, des hommes se penchent sur les textes sacrés que sont: le Talmud*, le Zohar* et la Bible pour y découvrir le sens des relations entre l'homme et Dieu. Maintes perspectives ont vu le jour et malgré leurs divergences, elles ont en commun le désir d'atteindre Dieu. Il ne sera évidemment pas en notre pouvoir de nous arrêter à l'étendue et à la profondeur de toutes ces dimensions. Certaines, par contre, retiendront notre attention dans le cadre de ce travail.

L'esprit scientifique qui prédomine en Occident depuis l'apparition de la pensée rationaliste s'oppose à la pensée religieuse du judaïsme.¹ Deux langages se confrontent: l'un privilégie la raison et

¹ Notre intention est d'aborder le judaïsme en fonction de sa dimension religieuse sans entrer dans des considérations d'ordre politique. Il arrivera fréquemment que nous nous référerons à la notion de peuple, car Dieu a délivré le peuple juif du joug des Egyptiens et dans un second temps, il lui a offert sa Loi. L'acceptation d'Israël a donné lieu à son élection en tant que témoin et serviteur du divin et de ses lois. Les conséquences de cette élection sur la géographie

l'autre la révélation. Cette opposition entre ces deux formes de langage ne facilite pas notre recherche, car nous voulons découvrir l'un, tout en participant de l'autre. Toutefois, nous n'avons pas la prétention de sortir de l'ombre la tradition juive: seulement, elle représente un guide orientant la conscience de l'homme vers d'autres aspects de la condition humaine. Le judaïsme pose les mêmes interrogations que nous, bien que nous ne partagions pas toujours ses réponses. A l'instar de la pensée rationaliste, il s'efforce de signifier le parcours de l'homme dans l'univers, de résoudre le mystère de son existence.

En effet, vue sous l'angle des mystiques, l'étude des mystères de la création indique à l'homme l'objet de sa finalité. Cet éclairage particulier nous conduit vers une vision de la création reliée à un drame dont l'homme n'est pas le protagoniste.

Certains ont voulu répondre à cette énigme. Comment l'univers aurait-il pu être créé ex-nihilo si Dieu était infini? Or, il a dû poser un acte de retrait en lui-même, afin de libérer un espace primordial et permettre la mise en place des diverses structures cosmiques.² Lors de ce processus, eut lieu le drame occasionné par une faille, une sorte

politique, ainsi que les bouleversements ultérieurs causés par ce principe, n'entreront pas dans le cadre de cette étude.

² Cette représentation de la création a été élaborée au XVI siècle par un des grands Kabbalistes, Isaac Luria, dont le lieu d'enseignement se situait à Safed, en Galilée. Les principales thèses de Luria, concernant le processus cosmologique, se distinguent par leur nouveauté et leur complexité. Elles furent cependant acceptées et composèrent une partie du Kabbalisme postérieur. Suite à l'expulsion des juifs d'Espagne, en 1492, le thème de la rédemption fut grandement approfondi par les Kabbalistes.

de «défaut technique»³ dans les structures cosmiques qui provoqua une perte de la lumière divine dans son déploiement. Des étincelles de cette lumière se répandirent pour se retrouver emprisonnées dans l'obscurité. Ce mélange, à la source, soulève le problème du bien incarné dans le mal; par conséquent, le but original de la création correspond à la restauration, la ré-intégration du tout originel.

Succédant à ce développement cosmique, apparut le premier homme à qui l'Eternel confia un rôle, celui d'entamer un processus de restauration, de rechercher les étincelles divines et les ramener à son origine. Ces parcelles de lumière divine tenues captives par les puissances de l'obscurité ne se délivreront pas uniquement d'elles-mêmes. Evidemment, si Adam n'avait pas péché, la restauration des mondes aurait eu lieu; il convient à l'homme de renverser ce processus: «... existence tendue que celle de l'homme, entre une catastrophe dont il n'était pas encore le spectateur et une catharsis dont il est dorénavant l'acteur.»⁴

C'est l'homme qui met le point final à la contenance divine. C'est lui qui complète l'intronisation de Dieu, Roi et Créateur mystique de toutes choses, dans son Royaume des cieux; c'est lui qui parfait le fabricant de toutes choses.⁵

La place de l'homme au sein de ce développement est essentielle car on lui a légué les fonctions de parachèvement comme si la création était inachevée, comme s'il lui fallait amener au jour tous les possibles, non pas les créer, mais faire qu'ils ne résident plus dans

3 G. G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1977, p. 284.

4 A. Néher, Le judaïsme. Hier. Demain, Paris, Buchet/Castel, 1977, p. 124.

5 G. G. Scholem Les grands courants de la mystique juive, *op.cit.*, p. 291.

le non-être. Ce parachèvement implique donc un facteur de responsabilité, de mission accordé à l'être humain. Dès l'instant où il consent à coopérer avec Dieu, l'homme exprime sa véritable condition; et cette vision d'une relation solidaire entre Dieu et l'homme se dégage, sous une forme différente, de l'exégèse rabbinique.

Dieu aurait créé plusieurs mondes avant le nôtre, vingt-six souligne-t'on. Il les a tous détruits et pour le dernier, Dieu fit ce souhait: « Pourvu que celui-ci tienne.»⁶ Par conséquent, cette création ne résulte pas d'une orchestration parfaite, l'intention divine est étroitement liée à la volonté de l'homme; pour qu'il y ait parachèvement, l'homme doit y contribuer. Issu d'un espace où les restes des mondes antérieurs ont pu s'y égarer, notre monde n'est pas exempt de tout risque. L'homme doit assumer sa finalité sans garantie; la possibilité du néant, de l'échec, le serre de près. Tout geste, toute pensée ou parole de l'homme s'insère dans un mouvement d'opposition face à sa propre négation.

En outre, la dimension de cette mission réclame en l'homme un continuuel dépassement de sa nature, de sa condition humaine; du coup, elle en constitue son essence. Ce dépassement s'associe à un mouvement d'intériorisation, de plongée au coeur de l'homme puisqu'il

6 A. Néher, Clefs pour le judaïsme, Paris, Seghers, 1977, p. 76. L'auteur ajoute: « En effet, selon l'exégèse rabbinique (Béréshit Rabba, 9,4), le monde n'est pas sorti d'un coup de la main de Dieu. Vingt six tentatives ont précédé la Genèse actuelle, et toutes ont été vouées à l'échec. Le monde de l'homme est issu du sein chaotique de ces débris antérieurs; mais il ne possède lui-même aucun « label » de garantie: il est exposé, lui aussi, au risque de l'échec et du retour au néant. « Pourvu que celui-ci tienne », « Halvay shéyaamod », s'écrie Dieu en créant le monde; et ce souhait accompagne l'histoire ultérieure du monde et de l'humanité, soulignant dès le début que cette histoire est marquée du signe de l'insécurité totale.» (p 75-76)

se doit de recouvrer les étincelles divines en lui-même. Cependant, le long de ce parcours mettant à l'épreuve les forces de l'être humain, Dieu se révèle; il n'a pas seulement créé l'homme pour l'abandonner par la suite, il est présence à l'homme. D'où l'importance de la révélation que l'on considère comme un outil en vue de la réparation du drame originel.

Dieu se dévoile à l'homme par le songe, le dialogue, à celui qui s'ouvre à lui. Il est présence si l'homme n'est pas absence; le contraire aussi est possible et à la limite, Dieu ne peut contraindre l'assiduité de l'homme. Cette idée fut reprise et admirablement mise en lumière par le court récit suivant:

Un jeune garçon s'approcha un jour de son père, il pleurait, se plaignant de l'abandon de son ami. Comme ils jouaient à la cachette, il s'est caché, puis il a attendu très longtemps pour s'apercevoir finalement que son ami était parti. Il n'avait pas respecté les règles du jeu, il aurait dû s'efforcer de le découvrir. Son père lui répondit qu'il en était de même pour Dieu: il était là mais l'homme ne prenait pas la peine de le rechercher. De la fermeture à l'ouverture, il a été donné à l'homme de se réfugier aux frontières de l'extrême. Malgré tout, Dieu est présence, que sa créature le nie ou l'appelle; autrement, il représente le vide si l'homme choisit l'indifférence. Ce choix accroît l'exil de Dieu, sa solitude et annule sa responsabilité. « Dieu est en tout, Dieu est tout. Dieu n'est pas étranger à sa création, il s'agit donc

de ne pas le traiter en étranger non plus, c'est-à-dire de ne pas lui être étranger. Ce choix, il nous appartient de le faire⁷».

L'homme seul n'est pas responsable car c'est en un geste de coopération que la quête des étincelles divines s'effectue. La responsabilité divine se manifeste par sa présence; la preuve ultime en est l'Alliance,⁸ serment indélébile entre lui et son peuple, tous deux partenaires qui tour à tour se signalent et se camouflent, néanmoins alliés. Si la responsabilité divine est présence au monde, à sa création, celle de l'homme aussi est présence; elle est présence à l'homme, ouverture sur l'autre.

2. Responsabilité éthique et liberté

La clé mystique juive de la création, c'est que l'homme a été créé au milieu du drame, pour transmuter ce cheminement obscur du reste en avancement lumineux; ce mystère en révélation; cet imprévisible en devoir; et l'effroi devant l'infini en responsabilité.⁹

7 Paroles d'étranger, *op.cit.*, p. 53.

8 Il importe de saisir l'étendue de cette Alliance. Elle fut premièrement établie entre Dieu et son peuple, au moment où celui-ci promit à Noé de ne plus anéantir sa création par un acte de violence irrémédiable, tel que le déluge. Il fit Alliance avec Noé « afin que l'on respectât le caractère sacré de la vie humaine, il interdit la consommation de sang animal... il prescrivit la peine de mort pour quiconque verserait volontairement le sang humain.» La deuxième étape est advenue avec Abraham par le rite de la circoncision qui confirma et scella cette Alliance. Abraham fut appelé à fonder une nation nouvelle consacrée au service de Dieu. Le signe de cette consécration fut marqué par le rite de la circoncision. La troisième étape s'est déroulée sur le mont Sinaï lorsque l'Eternel proposa à Israël d'être son mandataire face aux autres peuples. « Vous serez pour moi un royaume de prêtres, une nation sainte.» (Ex. 19.6) Israël reçut en partage les tables de la Loi sur lesquelles étaient tracés les dix commandements. Faisant suite à ce pacte, Moïse apporta à son peuple, par le biais de l'inspiration divine, la Torah* écrite dont le texte est le Pentateuque.

9 A.Néher, Le judaïsme. Hier/ Demain, *op.cit.*, p. 128.

L'homme est responsable à plusieurs niveaux: Dieu, lui-même, l'autre et le monde; ainsi, lorsqu'il agit sur son être, il agit sur le monde et par le monde, il rejoint Dieu. En effet, dans la tradition juive, tout geste, mot, pensée, influence l'histoire. Nulle perte ne s'inscrit au tableau du temps, car de par sa linéarité, il avance vers sa fin. Il importe donc de ne négliger aucun élément, de n'en substituer aucun. Chaque homme peut, à sa mesure, participer à cette histoire qui acquerra tout son sens lors de l'avènement messianique.

Car enfin, de quoi est faite notre vie quotidienne? De ce que nous accomplissons tous les jours. Chaque acte de l'homme est pris en compte dans le grand mouvement de la vie. Nos sages disent que chaque goutte d'eau contient tous les éléments qui composent la mer. Il en va de même de nos actions. Il peut sembler, vu de haut, qu'une minuscule action est sans importance. Elle contient pourtant tous les caractères du plus grand héroïsme.¹⁰

Cette responsabilité se dévoile dans toute sa magnitude au moment où l'homme consent à s'engager pleinement. La relation de l'homme avec Dieu passe par l'éthique, relation existentielle qui s'incarne dans un devenir. Elle nie l'indifférence et l'insensibilité puisqu'au nom de l'Alliance l'homme a choisi la vie. Dans le cadre d'une telle responsabilité, la réceptivité domine, celle dont l'écoute et le regard ne méconnaissent point la souffrance de l'autre et dans son sens ultime, elle s'achemine jusqu'à supporter la souffrance du monde. « Le moi a toujours une responsabilité de plus que les autres¹¹ ». Cette réceptivité se fonde au plein exercice de ma liberté, à ce pouvoir que je

10 S. Asch, *Varsovie*, Paris, Belfond, 1987, p. 268.

11 E., Lévinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 105.

possède de me tourner vers l'autre. En réalité, ce libre arbitre offert par Dieu à l'homme ne se signifie pas en termes de manque, de contingence mais en termes de nécessité permettant à celui-ci d'exercer sa liberté en toute plénitude. « La liberté n'est pas un état permanent de l'homme en tant que sujet conscient. Elle est un acte, un événement. La liberté est un acte spontané d'engagement de l'esprit, c'est un événement spirituel¹²».

La souffrance que je contribue à diminuer me rapproche de Dieu, me lie à lui; entre l'homme et Dieu, il y a le chemin qui traverse l'autre. Il demeure important ici de bien différencier- ce que je nommerais la responsabilité éthique où la souffrance de l'autre me conduit- du concept chrétien des bonnes oeuvres. Ce dernier vise à m'assurer les bonnes grâces de Dieu, tandis que le premier concède à l'homme le pouvoir, comme partenaire de Dieu, de régir l'univers et l'histoire. De plus, dans l'optique du judaïsme, le concept de responsabilité éthique ne s'apparente nullement à l'idée de civisme, notion plus répandue dans un univers a-religieux. Néanmoins, cette doctrine ne doit pas se retrouver dénuée de toute réalité, éloignée du quotidien; n'ayant pas à s'accomplir aux dépens de l'homme. Se tourner vers l'autre ne correspond pas à un précepte auquel je dois obéir, il définit plutôt l'être humain. En fait, le judaïsme oriente le destin de chaque fidèle par l'expression de sa finalité, jusqu'à influencer la constitution de chaque communauté formée selon les lois de Dieu.

12 A J. Heschel, Dieu en quête de l'homme, Paris, Minuit, 1955, p. 433.

En tant que membre de cette communauté et en tant qu'individu, l'homme collabore au parachèvement de la création, et ce lien existant entre Dieu et l'homme assure le dialogue des voix divines et humaines. L'homme se dirige vers Dieu en recherchant l'autre, dans la mesure où cette recherche ne s'inscrit pas seulement dans l'abstrait, dans le domaine des principes. Or, elle se fusionne au réel par la tradition suivante:

Lors de la fête de Yom Kippour*, le jour du grand pardon, l'homme prie Dieu de lui pardonner ses fautes, d'oublier ses offenses; et Dieu pardonne. Cependant, Dieu ne peut effacer les offenses d'un homme envers un autre homme: seul, celui qui a été offensé, peut annihiler la faute. *Tu es donc toujours responsable des souffrances dont tu es la cause et même Dieu ne peut en alléger le poids.*

Le péché n'est pas tant problématique que tragique. On n'est pas responsable de sa beauté, de son intelligence ou de sa force, mais on est responsable de sa bonté; les défauts du coeur nous appartiennent essentiellement et serviront à nous caractériser....¹³

La souffrance qui nous éprouve, celle que l'on observe autour de nous, nous demande de saisir l'intensité de cet engagement où l'autre représente la voie de Dieu.

Toutefois, ceux dont la destinée semble plus clémente et le regard plus myope ne tentent guère d'investir leur individualité dans un tel projet et se contentent d'un conformisme plus établi et moins compromettant. Nous pourrions reprendre la citation d'Emmanuel

13 V. Jankélévitch, La mauvaise conscience, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 135.

Lévinas en page vingt-quatre et la reformuler en ces termes: *Les autres ont toujours plus de responsabilité que nous.*

3. Ferveur, joie et révolte.

Aussi, la tradition juive a-t-elle prévu cette tangente, et c'est pourquoi on rappelle constamment à l'homme que sa recherche de Dieu acquiert de la valeur en fonction de son intention. La ferveur du cri, de l'appel, peut perturber les voies du destin, annuler les décrets de Dieu; rien ne peut autant forcer l'Eternel à se pencher sur les misères de l'homme que la puissance de la ferveur.

L'homme s'adresse directement à Dieu dans sa prière et ce lieu est celui de l'intention.¹⁴ La prière défriche le chemin qui mène à Dieu, par son intermédiaire, l'homme converse avec lui, en se situant au-delà de la lettre, de ces mots usés par le temps, vidés de leur véritable substance. La prière abat l'écorce et son arbre, déterre les racines pour parvenir au puits de lumière que représente une clairière. Elle franchit les limites temporelles, accordant la possibilité à celui qui prie de rencontrer l'auteur de cette prière, soit la ferveur à sa naissance même. Cette projection dans le temps regroupe tous les juifs qui dans le passé ou dans le présent ont répété ces mêmes paroles.

14 Il est possible de percevoir l'intention dans le champ liturgique comme une libre effusion d'un sentiment religieux. De cette manière, elle excède le simple geste de reconnaissance, de louange codifiée dans la prière. D'autre part, on favorise chez les mystiques une autre forme d'intention plus accentuée que l'on nomme la Kawana*, l'intention mystique. « Les prières de l'individu, aussi bien que celles de la communauté, mais particulièrement ces dernières, sont, sous certaines conditions, le véhicule de l'ascension mystique de l'âme vers Dieu.» (G. G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive. *op.cit.*, p.294)

Combien d'hommes ont laissé échapper de leurs lèvres ces mots empreints d'un accent toujours aussi fervent? Et d'autre fidèles aujourd'hui les récitent à nouveau. La continuité de ces prières les persuade non seulement de la présence divine, mais de celle d'une communauté qui a su léguer sa quête et ses projets, communauté rassemblée par delà le temps, unie dans l'intention et la ferveur de la prière qu'il leur faut sans cesse réactualiser.¹⁵

Il est possible d'instaurer un véritable dialogue, de communiquer avec Dieu, de lui parler et même de l'invectiver, car au nom de la vérité, rien n'est répréhensible. Si ma parole prend sa source dans un sentiment de vanité ou d'orgueil, elle est condamnable. Mais je ne peux reprocher à l'homme qui souffre de se montrer vindicatif à l'égard de Dieu, à l'homme qui se croit abandonné, de s'élever contre cette injustice en rappelant à Dieu le serment de son Alliance, ses obligations envers son peuple.

Cette attitude est justifiée par un commentaire talmudique où l'on raconte l'histoire d'un homme qui avait blasphémé contre Dieu; dénoncé, on l'amena devant les juges. Après délibérations, ils estimèrent que l'homme était innocent si ses paroles avaient jailli d'un

15 Abraham Joshua Heschel, réputé comme un des grands maîtres de la pensée juive contemporaine, prétend que le peuple juif est un bâtisseur dans le temps. Cette idée de temporalité sous-tend celles de continuité, d'historicité, d'irréversibilité. L'histoire appartient à la relation qu'elle crée davantage qu'à l'événement en tant que tel. Cette relation se prolonge de génération en génération jusqu'à son accomplissement dont le sens pénètre l'homme graduellement. Toutefois, l'événement ne concerne en rien le domaine de l'aléatoire, rien n'est fortuit. Sous sa forme décisive même, il érige les ponts dont les générations ont besoin pour poursuivre la même finalité, finalité dont l'objet est Dieu pour les croyants; d'où l'importance d'une prière et d'une quête sans cesse réactualisées.

coeur sincère. Par contre, il subirait un châtement si ces paroles étaient le fruit d'un désir égocentrique, à la façon d'un comédien sous les projecteurs. Il est admissible de tout dire à Dieu, de la ferveur à la révolte, la vérité ne privilégie ni l'une ni l'autre. La vérité n'a de lieu que lucide. « La tradition juive permet à l'homme de tout dire à Dieu, à condition que ce soit en faveur de l'homme. C'est dans la libération intérieure de l'homme que Dieu se justifie¹⁶».

Il me faut l'interroger, exiger de lui une réponse, lui réitérer une fois de plus que son peuple souffre et qu'il ne fait rien pour lui venir en aide. Cette révolte ne correspond aucunement à une négation de Dieu. Elle affirme davantage la présence de Dieu, en s'identifiant à l'intérieur de moi à l'obligation, à l'exigence. S'il ne répond pas, je n'aurai de cesse de l'appeler, de l'importuner; libre par cette volonté et un peu mélancolique peut-être dans cette condition où la souffrance m'encercler. Objet d'amour certes que ce Dieu et source de conflit. A l'image de la mer qui parfois ressemble à un miroir dont la surface ne laisse paraître aucune ride et qui plus tard rugit, ainsi, toute coopération entre l'homme et Dieu peut s'avérer orageuse.

Un exemple emprunté à l'univers concentrationnaire servira à illustrer cette dimension. Au coeur même de cet enfer, un groupe de juifs mené par le rabbin décide d'intenter un procès à Dieu, accusé de silence complice. Le processus est enclenché, les témoins de la défense et de la couronne apportent leurs témoignages appuyés de multiples commentaires du Talmud et des versets de la Bible. Au seuil de la

16 E. Wiesel, Célébration hassidique, Paris, Seuil, 1972, p. 119.

mort, amoindris dans leur humanité, en proie au mal absolu, ils incriminèrent Dieu de les avoir abandonnés, et le reconnurent coupable. Après la sentence, le Rabbi dit à ses compatriotes de la mort:« Prions Dieu maintenant.» Puisque ces hommes se considéraient innocents, nous ne devons pas percevoir cette parole comme un acte de soumission. Prier Dieu, c'est poursuivre l'interrogation sans renier l'épreuve, sans le désavouer, lui, en empêchant , par le fait même, de se laisser envahir par le vide, le néant de la mort. C'est faire appel à l'homme, à sa volonté absolue, à son intégrale liberté là où l'épreuve accède au monde du signifié. Les morts ont été emportés par le mal et les autres n'y échapperont probablement pas, mais le monde ne sera pas détruit parce qu'ils auront su s'opposer à sa destruction. Et cette ferveur insérée dans le cri de leur révolte saura influencer l'histoire, c'est-à-dire l'histoire de chaque homme et donc inévitablement Dieu. « Le silence de Dieu à Auschwitz est plus douloureux pour le croyant que pour l'incroyant¹⁷».

Aux côtés de la révolte, dans ses tensions les plus intenses, il y a place, en dépit de tout, pour la joie et l'amour. La ferveur ne siège pas uniquement dans un sentiment d'attente face à Dieu, elle se love dans le regard, la joie de déceler le créateur dans sa création. Le mépris est facile pour celui qui a souffert, mépris de l'homme trop souvent faible. Il faut donc une fois de plus s'obliger à l'exigence, celle de voir plus que ce qu'il paraît, d'être plus que ce qu'il m'est possible de donner. A un moment stratégique de l'histoire juive, il a fallu que cette exigence

17 E. Wiesel, E./ Josy Eisenberg, Job ou Dieu dans la tempête, Paris, Fayard/Verdier, 1986, p. 58.

soit la joie, celle qui se veut reconnaissance envers Dieu par la reconnaissance des choses et du monde. Joie et amour qui englobent le plus humble des juifs au plus grand érudit, joie dont tout le peuple se nourrit sans distinction, sans discrimination. Par elle, tout homme s'imprime dans la mémoire de Dieu afin de dire à la manière de Wiesel que:« nul homme n'est seul dans l'histoire; tout homme est l'histoire¹⁸».

4. Espérance, messianisme et rédemption.

Dieu se manifeste à l'homme de diverses façons. Le premier contact s'est bien sûr établi lors de la Création; dès cet instant, l'homme a été convié à coopérer. Puis Dieu s'est révélé à l'homme dans le cours de l'histoire. Il appartient donc à l'homme de prendre ce qui lui a été octroyé et de le réaliser, projet qui a Dieu pour fin. Inscrit au sein d'un processus de restauration, l'homme assistera à l'accomplissement de son projet lors de l'avènement messianique, car en lui gît l'espérance de tout un peuple qui, fidèle à son Alliance, en attend la venue. Malgré les nombreux avatars dont le peuple juif a été victime, cette espérance a su perdurer, en dépit de la haine toujours aussi vivace de l'homme. Et cela est un défi façonné par la volonté et la fidélité d'un peuple.

Comment résister à la perte de sa foi après avoir vécu un pogrome? Nous pourrions définir le pogrome sous forme d'image, comme une sorte de haine ancestrale provenant des plus lointains

18 E. Wiesel, Célébration Biblique, Paris, Seuil, 1978, p. 61.

traumatisme subis par nos ancêtres de la préhistoire, quelque chose comme un lieu imperméablement obscur, totalement insoumis à la lumière.

Le pogrome désigne un soulèvement violent, généralement meurtrier, ourdi contre la communauté juive. Le peuple juif a subi de nombreuses persécutions qui, en Europe occidentale, ont été ponctuées, entre autres, par les croisades; dans le flux de cette exaltation, on exigeait la conversion au catholicisme de toutes les communautés juives que l'on rencontrait sur le parcours. Plusieurs ont été passées au fil de l'épée, d'autres ont connu le bûcher. L'inquisition, en outre, causa de douloureuses pertes au sein des différentes sociétés juives. De plus, on expulsa le peuple juif de plusieurs pays d'Europe dont les principaux sont l'Angleterre, la France et en dernier lieu l'Espagne. Un bon nombre d'habitants qui vivaient alors en Espagne se réfugièrent en Allemagne et surtout en Europe orientale.

Cependant, ce qui particularise le pogrome concerne particulièrement le comportement de l'agresseur qui, dans ces circonstances, n'avait nullement le projet de tenter la conversion d'une communauté, car il s'adonnait plutôt au pillage et au massacre. Or, pour dissimuler cette soif de destruction, l'ennemi avait recours à deux prétextes: celui du déicide commis par le peuple juif et celui du mythe du meurtre rituel dont on signale l'apparition aux environs du XII^e siècle. On prétendait qu'au moment de la Pâques Juive, les Juifs tuaient un enfant chrétien pour mélanger son sang à la fabrication du

pain. A l'image des païens, les juifs sacrifiaient cet enfant chrétien sur l'autel de leur Dieu assoiffé de sang et de chair fraîche.

Plusieurs écrivains ont voulu apporter des éléments de réponse à cette situation, en faisant appel à des déterminismes d'ordre politique, économique, philosophique et autres pour résoudre cette énigme. Dans certains cas, les réponses se sont montrées adéquates, dans d'autres, insuffisantes.

Peut-être cette terrifiante expérience du chaos a-t-elle contribué à renforcer l'espérance? A l'instar d'un signal d'alarme, elle avertit l'homme qu'il y va de son humanité. En rejetant toute responsabilité, ferveur, liberté ou finalité, elle ne laisse à la place que la mort, alors que l'homme par ses gestes, ses pensées doit tendre à justifier Dieu. Le peuple juif s'est opposé à sa disparition par la force de sa foi, tout en croyant fermement que des êtres d'élection puissent avoir accès au monde des sphères célestes de leur vivant. Ces justes possèdent le pouvoir d'intercéder en faveur de leur communauté, de révoquer les sentences divines; cette certitude a maintenu et consolidé la foi, l'espérance du peuple juif.

« Etre juif, c'est attendre. Nous n'avons pas dépassé l'attente, nous nous dépassons dans l'attente¹⁹ ». Savoir attendre, mettre cette attente en commun, en partager la douleur et la foi. Or, ce partage s'est effectué à travers les générations par la mémoire et ce combat contre l'oubli a servi à combler les fossés que le temps creuse. Le destin millénaire d'un peuple rappelle à ses descendants la possibilité

19 E. Wiesel, Signes d'exode, Paris, Grasset, 1985, p. 218.

de transmuier un passé en certitude, en expérience personnelle. Que les générations antérieures aient souffert ne garantit pas l'avenir mais retrace la grandeur du peuple juif dans sa survie même, et la présence d'autres juifs aujourd'hui.

Au plus noir de la diaspora, du péril de l'exil, ce peuple s'est dévoué à l'étude de ses textes sacrés tout en se pliant à ses directives. Ce joug a permis de conserver le projet initial proposé au peuple juif, par l'affirmation constante de sa différence. Cette différence, autant dans la sphère du quotidien que dans la pensée religieuse, fut à l'origine de sa survie et de ses malheurs, même si les apparences, à notre époque, semblent contester l'existence de ce projet auquel le peuple juif s'identifie. Nous référons principalement ici à la pensée sioniste, mouvement qui depuis la deuxième guerre mondiale, a davantage caractérisé le peuple juif aux yeux des autres nations que la perspective religieuse. Néanmoins, la notion de peuple acquiert un sens en corrélation avec la doctrine religieuse et sans un contenu relié à la doctrine, il y a perte d'identité.

En dernière analyse, ce rétrécissement considéré comme une fin en soi, porte en lui le danger de la dislocation du peuple qui s'est constitué exclusivement en vue d'une libération radicale et universelle, d'un dépassement perpétuel. Privé de cette vision, le sionisme n'en demeure pas moins une tentative de normalisation de la situation juive au regard du droit des nations et des Etats, mais il est évident qu'il ne saurait dans ces conditions fonder l'identité juive et justifier la poursuite de l'existence juive aux yeux de ses propres adhérents.²⁰

20 B. Gross, "Messianisme et eschatologie", in Encyclopédie de la mystique juive, Paris, Berg international, 1977, p. 1239- 1240.

Tous les membres de la communauté juive doivent joindre leurs forces pour que Dieu ne puisse refuser leur appel, car l'homme n'a pas à attendre le Messie, il doit le précéder par ses actes. Il peut même, par leur intermédiaire, hâter sa venue. Il ne s'agit donc pas d'attendre passivement cet avènement, il s'agit de le favoriser.

Cependant, le messianisme²¹ dans la tradition juive est perçu de différentes façons. Certains le perçoivent comme une action transcendante dont le but sera la transformation des conditions extérieures de l'homme qui l'empêchent d'atteindre l'entière intégralité de son être.

Le messianisme pour Chemou'el, c'est cette intervention transcendante qui établira l'homme dans la plénitude de sa dimension originale et lui permettra de réaliser la totalité de son être.

Rabbi Yéhochou'a est d'un autre ordre: elle est délivrance radicale, rachat et non libération. Elle est suppression des conditions extérieures qui entravent l'épanouissement de l'homme, qui l'enserrent et l'empêchent de parvenir à l'intégralité de son être.²²

D'autres le considèrent sous l'angle d'une progression temporelle où chaque homme, par les gestes qu'il pose, participe graduellement à

21 Le messianisme doit être compris en relation avec l'idée émise au début de ce chapitre qui est celle de la restauration du tout originel. Le messianisme ne souligne pas seulement la fin de l'exil du peuple juif par la constitution d'un pays, même si ce principe a été utilisé dans de telles circonstances. Il inclut dans son message l'idée d'un accomplissement d'un projet initial établi par la création. Projet dont le but est un retour à l'état premier, celui de la condition primordiale avant la chute. Toutefois, le messianisme ne réalise pas la fin des Temps par la disparition de toute matérialité, il représente plutôt une étape intermédiaire.

22 La vision de Chemou'el fait partie d'une controverse qui s'est engagée entre deux célèbres docteurs, des Amora'im du III siècle dont Chemou'el et Rav. Il s'agit d'une reprise d'une controverse qui opposait déjà deux Tanna'im au I siècle. Chemou'el partage l'avis défendu par Rabbi Yéhochou'a.

l'instauration de cette ère. Dans le cours de cet accomplissement figure la réponse de l'homme au dialogue intervenu lors de la Création entre Dieu et sa créature. A l'initiative divine s'associe l'effort humain, et cette participation à l'histoire influencera la venue du Messie.

Faire du Messie un homme ou un événement survenant dans le Temps mais distinct du temps lui-même, reste une dangereuse tentation qui exprime toujours la même démission de l'homme face à l'histoire. L'homme est acculé à un effort qui soulève le temps lui-même vers son accomplissement. L'accomplissement messianique doit être considéré non pas comme situé dans le temps de l'histoire mais comme constituant l'histoire elle-même.²³

Le messianisme ici s'implante dans le temps et ne se formule pas en terme d'événement précis, distinct de la contribution de l'homme. Cette conception messianique s'adresse à la vigilance de tout être humain, il ne peut tomber dans le piège de la passivité; son irresponsabilité peut même en retarder l'aboutissement. « Les textes de la Kabbale* le disent: la venue du rédempteur, c'est l'homme et non le seigneur qui en détermine la modalité et l'heure²⁴». Pourtant, ces deux conceptions ne se contredisent pas car le judaïsme refuse toute passivité chez l'individu; l'homme ne peut se départir de son engagement.

Néanmoins, l'une ou l'autre suggère un terme. Le peuple juif garde en lui l'espoir de connaître cette fin qui trace les limites du mandat confié en partie à l'homme; celui de la réparation, de la restauration du tout originel, du parachèvement de la création. Ainsi,

23 E. A. Lévy-Valensi, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, Paris, P.U.F. 1965, p. 82.

24 Signes d'exode, op.cit., p. 243.

la rédemption occupe une place vitale dans le judaïsme. Chaque être joue sa partition au sein de ce projet rédempteur et le faite en est l'avènement messianique.

Qu'arrivera-t'il lorsque cet événement adviendra? Quelques-uns prétendent que le monde continuera comme il l'avait fait auparavant, bien que l'exil soit terminé. Les hommes reconnaîtront le Dieu d'Israël, Dieu un et éternel, et son peuple sera un peuple saint qui chantera la gloire de Dieu. Il est dit également que cet avènement se produira dans la terreur, et qu'à l'opposé d'une atmosphère sereine, il sera précédé de tourmentes et de massacres.

Dans le Talmud, déjà, un Sage s'était exclamé: «Je souhaite la venue du Messie mais je ne tiens pas à être là pour l'accueillir.» Trop de tourmentes sont censées le précéder. Trop de guerres. Trop de massacres. Kafka avait raison de dire que le Messie n'arriverait pas le dernier mais le jour d'après: trop tard pour trop de gens²⁵

Qu'importe finalement cet au-delà, puisque le commencement nous harcèle toujours. Le peuple juif espère grandement en la venue du Messie, venue qui correspond à la quête finale des étincelles divines dans l'univers. Elle est réponse à la création, le fondement de leur foi et de leur espérance. Cependant, l'origine de ce monde, c'est-à-dire Dieu comme interrogation, demeure, non pas au niveau de la preuve de son existence que l'on s'efforce de fonder ou de nier par la raison, mais de préférence Dieu comme une énigme, celle de son action dans l'histoire. Si Dieu se fait constamment présence à l'homme alors ce dernier est aveugle, d'un aveuglement empreint de mutisme; une

²⁵*Ibid*, p. 218.

présence silencieuse ne s'appréhende pas aisément. Et que dire du mal, de son sens dans la création? Constitue-t-il une part de la nature divine? Antérieur à la création, il est survenu par l'obscurité envahissant les étincelles divines; devait-il prendre inévitablement part à la création?

L'être qui se heurte à ces interrogations ne désavoue pas son créateur pour pallier la contingence des réponses; il répond par une quête, celle de Dieu, sans cesse reprise au fil des jours. Il ne faut jamais renoncer aux questions dont les réponses sont incertaines, voire même inexistantes. Nous devons recommencer à les poser, les ré-examiner comme si elle se présentaient dans toute leur nouveauté; Dieu surgit de partout, même dans les questions sans réponse. « Dieu est partout, dans la peine et jusque dans l'arrachement²⁶».

Dis-toi qu'il y a quelqu'un à qui tu as pu poser la même question, donc: même si tu n'as pas de réponse, il y a réponse. Ta réponse à toi, c'est de savoir qu'il y a réponse. La profondeur, le sens, la vérité de l'homme, c'est de sentir toujours plus intimement, toujours plus intensément, l'existence d'une réponse, ou plus précisément: l'existence d'un être qui connaît la réponse. Je marche vers cet être et c'est ma façon de marcher vers Dieu.²⁷

Finalement, pourquoi cette quête acharnée de celui qui m'est plus souvent éclipse que présence? Pourquoi ne pas rechercher uniquement l'homme, celui dont je partage les questions et les rêves? Il y a en l'homme deux grandes forces: celle de la sublimation, qui lui permet de supporter le poids de la souffrance du monde et l'entraîne

26 E. Wiesel, Contre la mélancolie, Paris, Seuil, 1970, p. 10.

27 E. Wiesel, Le crépuscule, au loin, Paris, Grasset, 1987, p. 246-247.

vers un dépassement de sa condition; et celle d'une sorte d'instinct de carnivore qui le propulse du côté de la mort comme une soif inextinguible.

La première, dans sa finitude même, se place du côté de Dieu où il est dit que la relation entre Dieu et l'homme traverse l'autre. La seconde se range du côté de la nature et tant qu'elle est silence rien ne paraît; lorsqu'elle ressort, elle révèle des abîmes insondables qui gisent en lui.

Du côté de Dieu, si les réponses manquent, l'espérance néanmoins subsiste, y compris sa cruelle exigence. Du côté de l'homme, les questions ne semblent pas insolubles, mais les réponses s'avèrent désespérantes. Croire en l'homme seul, c'est arriver fatalement à ne plus croire. « Il s'agit de vaincre la mort en bâtissant sur les ruines. Là est notre force, là est notre secret, celui de notre survie: la foi demeure notre seul soutien²⁸».

28 Paroles d'étranger, op.cit., p. 164.

CHAPITRE II

LE MOI AU COEUR DE SES REGARDS ET DE SES SILENCES

1. Apparition de la conscience.

A nos premiers regards, à nos premières appréhensions du réel, nous conférons une valeur absolue. Ils édifient les bases de notre vision du monde pour s'harmoniser peu à peu aux connaissances qui s'ajoutent au fil de l'expérience. Dans le regard gît la conscience; celle de mon individualité, du monde et de l'être. Dans son mouvement même, la conscience ne se déroule pas dans le temps, elle éclaire et déchire celui qui la subit par son caractère impératif. Certes, son travail n'est pas vain car ces bouleversements s'infiltrèrent en l'homme, influençant ses modes de connaissance. Dans les relations que nous entretenons avec le monde, elle constitue le point de départ de nos échanges.

Soumis aux fers incandescents de la conscience où nécessité et contingence se confondent, Azriel, le protagoniste de notre récit, fera l'apprentissage de sa présence au monde, de l'ordre et du désordre. Son lieu est Kolvillag, son temps, le matin, très tôt à l'aurore. Le soleil était levé; on entendait déjà les premiers bruits relevant des gestes matinaux propres à une communauté villageoise. Sans y prendre

garde, le jour renaissait à nouveau; le combat entre les ténèbres et la lumière se soldait par une victoire.

Le miracle quotidien renouvelé; la terre, une fois de plus, recommençait de vivre. Eh! oui, ça allait être une journée paisible, porteuse d'offrande, de celles qui réconcilient l'homme avec son destin, et même avec celui de son prochain. Je revenais de la Mikva* où j'avais fait mes ablutions rituelles, je me rendais à la maison d'étude pour participer au premier office du matin. J'avais seize ans et je comptais changer le monde par la prière. ¹

A l'Eternel, Azriel vouait son entière reconnaissance pour ce miracle sans cesse renouvelé. Le regard que ce jeune homme jetait alors sur l'univers était empreint de gratitude et de hâte, celle de l'âme qui s'élève vers son lieu d'origine et celle de l'attente messianique. Ses prières contenaient cette attente, sa gratitude et sa volonté tendues vers la perfection. Dans la fraîcheur de l'aurore, fiévreux, affamé, ce manque le réjouissait. Il était le signe de sa volonté qui, associée à l'apparition du soleil, le persuadait d'un sens inscrit dans le cours de l'histoire et surtout au sein de la création.

En toute lucidité, ce regard matinal est le fruit d'une conscience vivante et non l'effet d'un apprentissage, d'un conditionnement. Plus qu'un fait- un état de chose- il certifie son projet et cette certitude se métamorphosera en exigence face à l'homme qui renie sa condition. Mais il n'entrevoit pas encore cette métamorphose, il ne s'en doute aucunement.

Le destin n'est pas irrémédiablement hostile à l'homme; Azriel sait que le regard doit s'ouvrir aux signes et qu'à leur tour, ils

¹ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 89.

provoquent l'apparition de la conscience. Azriel sait que le regard est apparition. Ainsi, l'univers de ce jeune homme se forma à la source de ses premiers regards; ils étaient recherche, étude, ferveur et gratitude. Grâce à cette lumière, Azriel ressentit Dieu comme une présence, une intention; cette conscience d'un créateur entraîna celle de la création, d'un temps qui s'achemine vers sa fin.

A l'intensité de cette lumière se marie la fougue de Moshe, un maître à nul autre pareil, fou et mystique à la fois. Il représente la quête vertigineuse, affrontant tous les périls, escaladant les montagnes et traversant les torrents. Point d'espace, point de temps, il contourne les obstacles, abat les murs pour accéder aux sphères célestes; ces personnages lui sont d'ailleurs aussi familiers que ses voisins d'à côté. Avec lui, Azriel connut l'impétuosité d'une quête, le feu d'un appel dont la flamme se niche dans le regard.

Des yeux étranges, rouges et noirs, d'une fixité peu commune, d'une profondeur sans fond, des yeux qui ne voient que l'essentiel de toute chose, qui brûlent les étapes, les remparts, poussant le reflet jusqu'à sa source, jusqu'à l'étonnement premier, jusqu'au premier accord et désaccord entre le moi et sa conscience... Quiconque les contemplait leur appartenait, tandis qu'eux n'appartenaient qu'à lui et encore. Aussi ne fallait-il pas s'exposer à leur lueur; ils vous ôtaient l'usage de la parole.²

A ses côtés, il pressentit que la sainteté ne désigne point la fin, qu'il n'y a pas de fin à la sainteté, que la perfection et l'inconnu se rejoignent. Il est risqué, par contre, de vouloir les unir.

² *Ibid.*, p. 115.

Un hassid chantait et le Rabbi, encore jeune, déclarait que quiconque désirait monter, monter vers les sphères supérieures n'avait qu'à suivre ce chant plus vieux que le monde, plus vieux que la parole. «- Et une fois là-haut, demanda Moshe. Qu'advient-il du chant au terme de sa montée? - Il redescend, dit le Rabbi. Il se remet à chercher une voix pour l'habiter. - Et l'homme? demanda Moshe. Qu'advient-il de l'homme au terme de sa montée? - Il regarde, dit le rabbi. Il regarde en bas et aide les autres à venir le rejoindre. - Et ça suffit? Il ne fait que regarder? Il ne descend pas lui-même?» Alors le Rabbi lui offrit à boire en souriant:« Je sais ce que tu traques, je devine ce qui t'attire. Je te souhaite de le trouver dans l'extase ou la sérénité, non dans la souffrance.³

En contemplant le regard de Moshe, Azriel s'est approché de l'autre et dans cet au-delà des mots qu'est le regard, il a éprouvé l'ampleur tragique de la souffrance dont la mesure extrême est la liberté. Les yeux de son maître brisaient les obstacles, des flammes s'y promenaient; par leur intermédiaire, Moshe lui montrait que le regard est apparition et partage. Cette collusion entre maître et disciple a conduit Azriel à découvrir que dans cette quête de l'homme vers Dieu, il n'y a pas de repos; elle est éternelle jusqu'à pousser l'homme dans le lieu de son immortalité. Qu'une telle voie soit difficile à suivre ne doit pas empêcher l'homme de s'y engager. Dans ce combat même, il y a vie, et Moshe a suscité cet éveil à la véhémence d'un appel sans limite et sans fin chez Azriel.

Pourtant, le destin affile ses armes, la tempête approche. Le quartier juif devient la cible de la haine, d'une haine qui cache celle de l'homme, la part de l'inconnu en l'homme. Mutinerie de l'esclave se rebellant sous le poids de ses faiblesses qu'il préférerait transmuier en

³ *Ibid.*, p. 149.

légitime possession. Azriel n'arrive plus à jouir de la lumière matinale, même si le miracle se perpétue, l'hostilité pèse trop lourdement. Sur le chemin de la maison d'étude, le regard frôle le sol, l'ouïe se dérobe aux bruits de la rue.

A travers les ténèbres qui graduellement les encerclent, ceux dont le regard fait preuve de plus d'acuité perçoivent les signes avant-coureurs de la catastrophe. La conscience d'un piège dont les filets sont tendus s'empare d'Azriel, alors qu'auparavant il était resté sourd aux pressentiments de son père et de leur bonne Rivka. A son père qui occupe la fonction de greffier de la communauté échoit la tâche de noter tous les événements qui adviendront pendant l'exercice de sa charge; ce livre, le Pinkas, renferme les mémoires de cette communauté depuis le Moyen Age. Pour les avoir lues, il connaît les indices qui révèlent la venue du malheur. L'angoisse le tenaille au point qu'il consigne tout ce qui se passe: la moindre parole, le moindre geste.

De ses deux mains, père se frottait le front comme pour y effacer un mal de tête; chez lui c'était signe d'anxiété...Ce soir-là, assis devant son Livre, il devait souffrir d'une migraine particulièrement violente. De ses deux mains il se frottait le front des heures durant, même lorsqu'il parlait d'autre chose.⁴

Au coeur de la mêlée, il tient à relater avec le plus de véracité possible la naissance et le dénouement de ce drame, et ce pour les générations ultérieures.

⁴ *Ibid.*, p. 100.

Par conséquent, ce malheur qui lézarde le ciel de Kolvillag incite certains individus à découvrir le sens de cette éventuelle tragédie sans plier bagage, sans fuir sous la menace. Car la conscience n'obéit guère aux caprices et aux peurs d'un être humain, elle attend son heure; l'homme qui se ferme à elle n'a le choix que d'étouffer sa voix. Au foyer d'Azriel, elle prédomine effleurant de son chant la sensibilité de Rivka. Cette femme soigne Azriel depuis la mort de sa mère et vaque à l'entretien de la maison. Après tant d'années de dévouement, les rôles ont changé et du rang de domestique, Rivka est devenue une mère pour Azriel. Aussi, lorsqu'elle lui fait part de ses mauvais pressentiments, il tente de l'apaiser, préoccupé, cependant, par cette atmosphère trouble et angoissée se dégageant des attitudes de son père et de Rivka.

Les nuages s'amoncellent à l'horizon, la situation s'aggrave de jour en jour, d'heure en heure; Azriel maintenant le constate. Son regard s'ouvre aux signes et en lui naît la conscience du mal qu'il lui avait été donné de côtoyer et même de pourchasser en lui-même, mais jamais avec une telle ampleur. Celui qu'il devra affronter désormais dépasse tout ce qu'il a connu, éprouvé ou subi. Le mal se présente ici dans sa totalité: épreuve dont le sens transcende les notions d'éthique, de responsabilité pour émerger de l'absolu, au péril de l'absolu.

Pour que cette conscience surgisse, il suffisait de regarder, d'observer; les signes s'accumulaient.

N'empêche que peu à peu le climat social et psychologique de la ville devenait malsain et ne cessait d'empirer: Juifs et chrétiens se méfiaient, ne se parlant plus comme avant. Les

enfants ne jouaient plus dans la rue. On sentait approcher l'orage avec sa fureur, ses ténèbres et sa malédiction⁵

Chrétiens et juifs ne se saluaient plus, les yeux s'évitaient ou au contraire ils scintillaient comme une insolence, à la limite de la lubricité. Destiné à vivre cette tragédie, Azriel eut l'occasion d'apprendre que dans le regard se décèle la bête et malheureusement aussi la victime. Le mal siège dans le regard avant de se déployer dans les gestes. Nul ne peut se soustraire aux rigueurs d'un destin dont il ne sert à rien d'entraver la marche, vérité qui s'impose à Azriel jusqu'à lui faire sentir le poids de la solitude. Chaque homme est seul de par sa naissance et sa condition, mais dans le cas présent, la communauté entière, en tant qu'entité collective, se retrouve seule, isolée, rejetée et bientôt humiliée.

Ce thème de la solitude implique celui du rejet qui, dans l'histoire juive, entraîne celui de l'exil, dont la résurgence a pour conséquence l'éloignement du terme de la souffrance juive. A cet isolement s'allie l'impuissance, non pas seulement l'impuissance de pouvoir combattre ce mal, plutôt l'impuissance d'en découvrir le véritable sens. Ce n'est pas de vivre une tragédie qui identifie uniquement la gravité de la situation, c'est de ne pas en connaître la raison, qu'il n'y ait à jamais de réponse au pourquoi et que l'impuissance se range du côté de l'inconnu. Il ne s'agit ni de justifier la souffrance, ni de supprimer la responsabilité du bourreau, mais de s'attacher à l'interrogation afin de ne pas alléger notre conscience.

⁵ *Ibid.*, p. 99.

Je cherche à comprendre, c'est pour essayer de comprendre que j'écris, mais je ne comprends toujours pas. Je ne comprends pas, je le jure, car je crois à la culture et je ne comprends pas comment un peuple qui était considéré avant la guerre comme le plus cultivé d'Europe a pu vouloir créer un monde où l'on jette les enfants vivants dans les flammes.⁶

Azriel réalisera l'ampleur de ce phénomène au moment où il assistera, accompagné de son père, à une réunion spéciale du comité de la communauté. Tous les membres de ce comité, ces notables habitués aux difficultés du quotidien sont déroutés, perdus dans leurs paroles, leurs regards.

Le rapport de Davidov s'acheva dans un silence lourd et interrogateur. Tous les yeux observèrent fixement la lampe qui, suspendue au plafond, semblait vaciller, prête à tomber. Meurtrier, pogrome, massacre: mots durs, définitifs. Comment les chasser, comment les désarmer? On sentait leur poids oppressant. Il faisait triste dans cette pièce, dans cette ville. On écoutait le vent qui, au-dehors, dansait sur les toits et dans les arbres sous un ciel clignotant d'étoiles noires et maléfiques.⁷

Azriel acquiert dans ce lieu la certitude d'un irrévocable fléau. A l'instar de la conscience du mal, celles de la solitude et de l'impuissance ne sont pas nouvelles pour lui, seule leur dimension revêt un caractère d'absolu, un appel dont il n'est pas assuré d'en pénétrer le sens. Elles forment un cruel contraste face à la présence de Dieu perçue dans la lumière diurne, face à la fougue de Moshe dans sa quête vertigineuse. Or, à peine quelques jours de répit succéderont à cette dernière rencontre; la mort les emportera tous sauf Azriel.

⁶"Le procès Barbie, pour faire honneur à la mémoire. Elie Wiesel à Lyon: je ne comprends toujours pas. " Le Devoir, 3 juin 1987, p. 4

⁷ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 112.

En quelques minutes, le quartier est submergé par la meute: portes éventrées, biens saccagés, scènes de tuerie, de torture. Quelques-uns se contentent de mettre à mort, d'autres se délectent dans l'injure. La désolation se propage en un flot continu et pendant que l'ennemi s'approche de la maison d'Azriel, son père s'obstine à tout noter: les cris des bourreaux, les murmures de la victime, les hurlements de la douleur. Enfin, le greffier, referme le livre, amène son fils dans la cour extérieure et l'oblige à fuir en lui remettant le Pinkas. Livre en main, Azriel s'éloigne de la ville, à reculons; il regarde Rivka, son père, les pillards qui s'accagent, les victimes qui s'affaissent. Ses yeux se posent sur l'agonie d'une communauté; à l'aube, il n'y aura plus rien à regarder.

Dans sa soif de destruction, la meute s'acharnera à satisfaire son appétit; n'ayant plus de juifs à sa portée, elle dévorera les siens. Un incendie se déclare, la ville est assiégée par le feu, on en profite alors pour régler de vieux malentendus, vider de vieilles haines. La mort que les chrétiens avaient réclamée pour les juifs les atteindra eux aussi; sous son emprise, ils se griseront de feu et de cadavres. En définitive, l'Ange de la mort fauche tout sur son passage, c'est pourquoi, il est dangereux de solliciter son concours.⁸

8 L'Ange de la mort dans la tradition juive s'adresse à l'homme lorsque le moment est venu pour lui d'abandonner son vêtement terrestre. Trois jours après l'enterrement, il vient frapper sur la tombe du défunt et lui demande son nom.

« L'Ange de la mort, dit-on est de la tête aux pieds couvert d'yeux, c'est un être fait uniquement d'yeux. Il tue par le regard. Il capte les regards et les obscurcit en les avalant.» (Le crépuscule, au loin, *op.cit.*, p. 177)

L'importance des choses sans importance. Brisant les chaînes, l'Ange exterminateur a fait de tous les hommes ses victimes. Moralité: il est dangereux d'avoir recours à ses services, m'entends-tu? Malgré les yeux innombrables qui le caractérisent, il est aveugle; il frappera n'importe où... Et nul ne saura pourquoi il périt ou pourquoi il est épargné.⁹

Témoin de cette destruction, Azriel sait désormais que la mort est dépourvue de sens et quiconque la légitime, l'appelle. L'homme qui ne peut résister à son influence, rejette toute responsabilité, en se consacrant entièrement à son pouvoir dont l'imprévisible engendre toujours trop de victimes.

Adossé à un arbre, il fixe du regard l'immense brasier de Kolvillag, une légère fumée s'échappe de ses cendres, dispersées par le vent, le fanatisme humain culminant dans ce vent léger qui répand au loin les traces de son exploit.¹⁰ Enfin, Kolvillag n'est plus une épreuve, elle est absence: retrait de Dieu, absence de l'homme affolé par son pouvoir, excès de liberté qu'il a confondu avec responsabilité.

Accablé d'un profond sentiment de solitude et d'inutilité, Azriel entrevoit momentanément sa survie comme une exclusion. Dès lors, il supportera les déchirements de l'exil, seul, à jamais séparé de son village et de ses habitants. Auparavant, il vivait cet exil au sein d'une collectivité, cette solidarité le fortifiant dans sa quête. Privé, dorénavant, de tout lien avec sa communauté, il ne lui reste plus qu'un livre, sa mémoire pour reconforter ceux qui ont péri et son regard

⁹ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 55.

¹⁰ La fixité du regard d'Azriel devant la destruction de son village s'apparente à celle de Wiesel le jour où il vit sa mère et ses soeurs s'éloigner en direction des crématoires. Impuissants tous deux, leur regard auront capté les dernières images qu'ils visionneront à jamais dans leurs rêves.

pour les retrouver. Il erre de ville en ville, désespérant de ne pouvoir porter ce fardeau en toute liberté. La nuit, les cauchemars l'assailent, Kolvillag continue de brûler, elle n'en finit plus de s'éteindre. Hanté par les mort des siens dont il doit extraire un sens, il implore le secours d'un Rabbi. Il ne cherche ni à les oublier, ni à les abandonner; il cherche à survivre sans les trahir. Les limites de sa fidélité sont celles de sa responsabilité à l'égard de sa communauté défunte; en circonscrire les frontières, c'est parvenir à établir l'exercice de sa liberté.

Son destin sera de conserver Kolvillag tout au fond de lui, de ne s'attacher à aucune autre communauté pour ne pas délaïsser la sienne. Tapie en son sein, Kolvillag lui permettra de combattre la mort partout où elle se glisse, diminuant ainsi son pouvoir, sauvegardant ses victimes de la gratuité. Parfois, les ténèbres l'anéantiront jusqu'à l'appel de la mort, s'écroulant sous le poids de cette fidélité à assumer. Dans ces moments tragiques, Moshe surgira du regard d'Azriel, lui rappelant l'inanité de leur destin s'il ne consent pas à s'enchaîner à la vie. « Promets-moi de te tenir tranquille. Promets-moi de survivre. Ainsi tu attendras le retour des absents. Et tu les accueilleras dans ta mémoire. Et ils auront, en toi, un refuge sinon une sépulture¹¹

Le regard d'Azriel déborde de regards: ceux de Moshe, de son père, de Rivka, de tous ceux qui s'opposent aux innombrables yeux de l'Ange de la mort.¹² Le regard de ce dernier est aveugle tandis que

11 Le Crépuscule, au loin, *op.cit.*, p. 162.

12 A l'instar d'Azriel, Elie Wiesel conserve en lui même un nombre incalculable de regards défunts. Il les emporte avec lui afin qu'ils ne sombrent pas dans l'oubli jusqu'à les faire revivre dans son univers romanesque. Ces regards

celui d'Azriel se doit d'être conscience. Il survivra donc au désespoir pour en arriver au terme de son existence à rencontrer l'ultime épreuve en la personne d'un jeune homme dont l'indifférence prie la mort de l'engloutir. Azriel ne se détournera pas de lui, puisqu'au seuil de la vieillesse, il comprend qu'il vient d'atteindre un carrefour où son destin se joue; il en accepte les risques.

Un soir, sur les berges d'un fleuve, il aperçoit un jeune homme dont le regard est privé de lumière. Azriel décèle en lui la mort, l'indifférence ,et l'apathie qui émerge de ses yeux le lui certifie. Il pressent qu'à la nuit tombée , il se jettera dans cette eau froide pour s'éteindre à jamais. Savoir tant de choses sur la mort, l'avoir vue à l'oeuvre amène Azriel à se compromettre dans cette lutte contre la mort.

Alors, il s'approche du jeune homme et tente de le faire parler; le combat est ardu, les questions demeurent sans réponse; dans son regard, le rêve a disparu. Comme une épave, ce jeune être s'est échoué au milieu d'un drame et pour se sentir relié à la tragédie de son peuple dont le récit a hanté son enfance, il convoite la mort. Il ne l'a jamais côtoyée de près , il n'en a que le ressac, victime tout de même des ravages engendrés par son action. Elle lui semble chargée d'intensité puisque ceux qui la portent ont le regard enflammé. Il s'imagine qu'avec elle à ses côtés, il s'élèverait au-dessus de la

s'opposent également aux yeux de l'Ange de la mort et s'élèvent contre l'injustice de leur propre destin. Tel est le projet de Wiesel.

médiocrité, de la banalité de l'oubli. La vie le déçoit, seule la mort lui apparaît fascinante.

Azriel empêchera ce jeune homme de poser cet acte car il sait que la mort ne justifie point la vie, qu'elle ne se justifie pas, étant dénuée de sens. Pour le lui démontrer, il lui dévoilera Kolvillag: le lieu du discernement de la mort comme interrogation, la plus humaine de toutes, et non comme réponse. Il lui apprendra à ne plus les amalgamer.

Cependant Azriel, au même titre que tous les membres de la communauté juive, avait fait voeu de silence. Il ne devait divulguer à personne les événements tragiques, sous peine d'excommunication. Pris au piège d'un dilemme impliquant le salut d'une vie et son propre salut par son engagement envers les siens, il se parjurera, trahissant sa promesse pour sauver un être humain, au lieu de sombrer dans l'indifférence ou l'aveuglement.¹³ Il se rend compte qu'il lui faut transmettre l'expérience de Kolvillag à la façon d'un héritage. De cette manière, il existera toujours un messager qui, par son secret, aidera les morts à vaincre leur propre mort, et au nom de ce savoir, cet héritier perpétuera le silence mais non l'oubli. Les voies de Dieu et de

13 Un juif pieux se doit d'observer les lois de la Torah ou toute forme d'engagement où il a donné sa parole, sans que ses prescriptions deviennent stériles et se vident de leur substance. A ce propos, nous retenons une anecdote qui illustre bien cette dimension. Tout d'abord, dans la tradition juive, l'homme ne peut se permettre de regarder une femme dans les yeux, il doit baisser le regard ou le détourner. Mais un jour, un homme sur le chemin du retour entend des cris. Il se dirige vers l'endroit d'où proviennent ces cris et se rend compte qu'une femme est en train de se noyer. Il s'élance donc pour lui venir en aide et s'approche d'elle tout en transgressant la loi. Aurait-il fallu qu'il l'abandonne à son destin pour ne pas désobéir à ce commandement? Au-delà de la lettre dans la loi, il y a la vie qu'elle sous-tend et à la limite, tout précepte doit s'effacer devant la souffrance de l'autre, le salut de l'autre passe avant le nôtre.

l'homme se rejoignent et l'homme dans sa vigilance même doit en observer les signes.

Tu marcheras sans but et sans répit, tu ne passeras pas deux nuits au même endroit. Jusqu'où? Jusqu'à quand? Tu l'apprendras en temps voulu. Les voies du ciel et celle de l'homme finissent par coïncider. Pas seulement à l'heure de la mort. Tout dépend de ton attitude envers la mort, et envers les heures. Certains êtres ne font que mourir tout le long du parcours; d'autres réussissent à arracher, à accumuler quelques jours, quelques semaines d'existence.¹⁴

La destruction de Kolvillag lui était apparue à l'enseigne d'une énorme blague, un imprévisible dérèglement de l'absolu; or, sa rencontre avec ce jeune homme a provoqué en lui l'éveil de sa conscience face à l'épreuve. Serait-ce pour parvenir dans ce lieu qu'il a connu l'errance? Dans la tradition juive, on prétend que chaque homme a son heure. « C'est Ben Azay qui disait: envers tout homme, ne sois pas méprisant et envers toute chose ne sois pas sectaire. Car tu n'as pas d'homme qui n'ait son heure, et tu n'as pas de chose qui n'ait son lieu.»¹⁵ La sienne serait-elle venue? Afin de faciliter l'intégration du jeune suicidaire dans sa nouvelle communauté, il apprivoisera Kolvillag, l'amadouant avec des mots, non plus avec le seul regard. Au terme de cette rencontre, Azriel sera libre de se taire et le jeune homme aura accès à un univers qui lui servira à vaincre la mort. Maintenant messager, le regard enflammé, il ne pourra plus l'appeler sans renier Kolvillag. Tous deux conscients du mélange des voies entre l'homme et l'Être; tous deux conscients du mystère qui

14 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 44.

15 J. Askénazi, "Le hassidisme", in Encyclopédie de la mystique juive, Paris, Berg international, 1977, p. 977.

recouvre la création. « Le miracle n'est pas dans le phénomène mais dans l'oeil qui capte la beauté de ce phénomène et en fait partage¹⁶».

En effet, du premier au dernier regard, une conscience s'instaure et cet acte qui nous enserme par son exigence édifie les bases de nos rapports avec le monde. Pour Azriel, chaque acte de conscience s'ajoutant au précédent, lui a permis à la fin de freiner le pouvoir de la mort, alors qu'adossé à un arbre aux limites de Kolvillag lui avait été échu le rôle du spectateur, du témoin. Là-bas, la mort avait remporté la victoire mais face à ce jeune homme, Azriel sortit vainqueur, au prix de sa fidélité, de son serment. Toutefois, la tradition juive le souligne, il suffit d'un acte pour que le monde soit transformé, favorisant le bien, repoussant les forces du mal. « Car pour s'accomplir, l'homme doit incorporer tous les niveaux de l'être en les unissant; il est tous les hommes. Chacun peut et doit porter la création sur ses épaules; chaque unité est responsable de l'ensemble¹⁷». « Le juif est comptable et responsable de tout l'édifice de la création. Quelque chose engage l'homme plus encore que le salut de son âme¹⁸».

Ces diverses prises de conscience, que ce soit celles du créateur, de sa création, du mal, de la solitude, de l'impuissance ou de l'épreuve, se conjuguent avec le temps et composent un enseignement auquel Azriel se réfère, afin de retracer la présence de Dieu à travers ses multiples manifestations, ces moments où l'Eternel s'adresse à l'homme.

16 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 66.

17 *Ibid.*, p. 176.

18 E. Lévinas, Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1963, p. 75.

Dans le regard gît la conscience, dans le silence aussi; on y découvre en outre, la conscience de la solitude, de l'engagement et de l'épreuve. Au moment où Azriel, s'enfuyant de son village, quitte son père et Rivka, il recule et regarde, toujours sans prononcer une parole, sans émettre un cri. L'abandon des siens, d'une partie de son existence disparue à jamais s'est réalisé par le regard et dans le silence. Ce dernier s'ajoute au silence de toute une communauté qui fit serment de ne révéler à personne les événements de ce drame, rompant de ce fait le lien narratif entre les générations. Ce silence dépasse la simple promesse, il représente un engagement, un défi face à la tradition écrite, celle qui valorise la mémoire par le texte.

Oui, nous allons nous engager sur la voie, encore inexplorée, qui ne mène pas vers l'extérieur, vers l'expression. Nous allons innover, faire ce que nos ancêtres et nos précurseurs n'ont pas osé ou pu faire; nous allons lancer le défi absolu non par le langage mais par l'absence du langage, non par la parole mais par l'abdication de la parole... Prenons l'unique décision qui s'impose: nous ne témoignerons plus... Si vous le voulez bien, si vous m'accordez votre confiance, nous allons résoudre le problème de la souffrance juive. Nous le ferons sans l'aide du Messie; il tarde trop... Si nous devons mourir, l'histoire de notre mort nous suivra dans la tombe où jalousement nous la garderons.¹⁹

A l'âge de seize ans, Azriel ressent la profondeur de l'engagement. Disciple de Moshe, il en pressent l'irrémediabilité et ce, de façon tragique, à l'aube devant le brasier. Un engagement pris en commun maintient la volonté ferme mais celui que l'on doit perpétuer seul, en tant qu'unique survivant, se montre plus exigeant. Un tel

¹⁹ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 218.

engagement accentue l'exil, la solitude, même au sein d'une autre communauté identique à la sienne. Elles se ressemblent toutes, pratiquant le même culte, obéissant aux mêmes lois, néanmoins, Azriel sait qu'elle peut s'avérer autre et sous la fureur du feu et de la nuit se transformer en un immense brasier silencieux, en un feu de silence.. Cette conscience de l'autre, Azriel l'a atteinte grâce au silence imposé par Moshe.

Il y a le silence synonyme de dépassement et celui synonyme de désespoir, de défaite. Celui de l'irréparable nous mène au dépassement, Azriel l'a coudoyé dans le feu de l'action, au moment de son déroulement. C'est pourquoi, il oppose ce silence à celui du désespoir, puisque dans le premier on affronte la présence de la mort, au lieu de la désirer. Le silence peut affermir l'homme dans sa quête et le conduire au faite de la création; sinon il peut le perdre, l'annihiler: alors l'homme doit prendre la parole mais la parole peut trahir et le silence aussi.

En somme, Azriel se prépare à réintégrer Kolvillag, à se fondre à l'intérieur de cet immense brasier silencieux, avant de dévoiler son secret. L'abandon d'une forme de silence, celui du messager, ne correspond pas à l'abandon de la communauté car il réalise qu'il a à transmettre Kolvillag pour que son silence ne signifie pas la mort: celle du jeune homme et celle des siens. Le messager doit demeurer vivant, et au moment voulu léguer à son tour le secret à un autre messager, luttant à nouveau, à l'extrême limite contre la mort. Le jeune homme aura donc à poursuivre cette quête où le silence ne doit pas trahir

l'homme en épousant les fascinations de la mort; il aboutira ainsi à la conscience de sa responsabilité, responsabilité à nulle autre pareille.

2. Quête de la connaissance

Conscience et connaissance nous apparaissent indissociables, car l'une est le prolongement de l'autre; elles forment un tout. La conscience amène à la connaissance qui à son tour modèle notre vision du monde. En somme, la connaissance est le cheminement de la conscience vers elle-même. Pourtant, elles se différencient dans leur mouvement; d'une part la conscience subit le poids du monde qui s'impose à elle, alors que la connaissance est ouverture sur le monde, sur l'être. Le monde se donne à celui qui le recherche, il s'offre en une multiplicité de langages. La connaissance s'apprête à décoder cette variété de langages, sans omettre l'objet de ce cheminement dans le judaïsme qui se localise dans une étroite relation avec Dieu. Ce déchiffrement des différents modes langagiers, nous l'aborderons une fois de plus par le biais du regard et du silence.

Azriel a franchi diverses étapes correspondant chacune à un acte de conscience qui l'a conduit vers une connaissance du monde. Il a appris jusqu'où peut se rendre l'homme dans sa folie destructrice, à quel point il est l'allié de la mort. Mais avant même que cette agonie suscite en lui cette réflexion, il aura appris avec Moshe, son maître, que l'homme est responsable de son indifférence, de son ignorance; il ne tient qu'à lui de dévoiler le monde.

C'est mon maître qui m'avait enseigné l'art de traquer la présence de ce qui nous entoure: tout est vie, tout est signe.

Mettez la main devant les yeux et vous cacherez l'univers; retirez-la et vous la recréez. Le secret de l'homme est dans son moi; celui du monde, aussi. D'où la force de leur lien, la puissance de leur déchirement.²⁰

Si le regard est apparition, il est également découverte, discernement. De cette façon, en pourchassant le moindre signe, Azriel réussit à interpréter les diverses attitudes de son maître. Les pleurs de Moshe annonçaient qu'il s'efforçait d'attendrir le Messie; s'il dansait c'est qu'il osait l'amadouer. Le regard emporte celui qui s'y attache; il le projette au coeur d'un univers chargé de signifiés. Le regard est ouverture, plus qu'une simple observation; il est désir.

En aidant des inconnus à vivre, il vit lui-même plus pleinement, plus intensément. Il parle avec les yeux, il écoute avec les lèvres. Chaque mot, pour lui, est appel et chaque appel est aventure; il s'en sert pour découvrir non pas le monde mais l'âme de ce monde.²¹

Au-delà du monde existe l'âme de ce monde vers laquelle l'homme se dirige s'il veut en saisir toute l'intensité. Dans cette ouverture, le moi s'engage et ce parcours le révèle tout en révélant le monde. A cette âme, le moi participe en tant qu'être créé.

Par conséquent, le regard et la connaissance se retrouvent intimement liés. Le matin où Moshe se dénonce à la gendarmerie pour le meurtre du jeune chrétien, il comprend pourquoi le regard se fonde à la connaissance. Battu à la limite de l'évanouissement, il cherchera à capter le regard du gendarme pour se défendre contre cette violence; il essaiera de déchiffrer ce regard où ne séjournent ni haine, ni colère, ni passion; seule l'indifférence y siège. Plus tard, lorsque ses

²⁰ *Ibid.*, p. 132.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

paupières seront alourdies de tuméfactions, il tentera à nouveau de s'agripper au regard du préfet pour savoir, pour comprendre. « Répondre, quoi répondre? Moshe oscille. Il aimerait voir le préfet. Après, il saura. Mais les paupières pèsent trop lourd. Elles brûlent²²».

Le regard se fait lecture pour accéder à la compréhension de l'autre, même si un individu peut s'acharner à vous détruire; le regard doit s'ouvrir sur l'irréremédiable. Le regard de l'un émet des signes et l'autre les intercepte, cette lecture s'inscrit le long d'un itinéraire où l'ouverture prédomine, ouverture qui s'identifie à la réceptivité. Le Rabbi Zouzia de Kolomey dira un jour à Azriel que le destin de l'homme est écrit dans ses yeux. Le regard se trouve être à la fois émetteur et récepteur; il se situe à la jonction de l'échange. Grâce à lui, nous appréhendons tout en produisant des signaux; ces mouvements se fusionnent dans un temps et un espace communs.

Si le regard part à la recherche de l'autre, il s'oriente également vers le monde de l'introspection, il est aventure intérieure. Le regard privilégie ici l'intériorité favorisant toujours l'ouverture, une ouverture centrée sur un dépassement de la condition humaine. Il est quête de l'homme, de sa finalité; en dernière analyse, appel de Dieu.

Il y a que mes pouvoirs, je m'en sers non pour vous regarder, et encore moins pour vous juger, mais pour me regarder, moi, et me juger, moi. Je m'en sers en vue d'approfondir ma quête, de perfectionner mes outils. Car toute aventure est intérieure, sachez-le. Qu'un être se dépasse, se libère et s'accomplisse et l'histoire changera son cours.²³

²² *Ibid.*, p. 154.

²³ *Ibid.*, p. 125.

Et ce regard perçu comme une lecture, lecture du monde ou de l'homme en arrive même à démasquer le langage dans ce qu'il renferme et dissimule. Ce regard se met à l'écoute du silence, d'un long silence qui se déroule et dont les lueurs s'impriment dans le regard. La parole peut aisément trahir une réalité; entre le vécu et les mots, il n'existe pas de véritable équation. La parole est approximative, le regard, simultanément. « Je pense que c'est l'acte de voir qui fait le plus image. Voir, ce n'est pas expliquer, ce n'est pas mettre en forme. C'est quelque chose d'immédiat, de quelquefois aveuglant, et contre quoi on ne peut se défendre²⁴».

- Soit, dit Rabbi Zouzia. Je t'écouterai. A ma manière, non à la tienne. Sans paroles. J'écouterai ce que le langage recèle et dissimule. Tu me regarderas droit dans les yeux et tu me raconteras les événements qui t'ont marqué. Tu raconteras sans remuer les lèvres, sans penser aux mots que tu emploierais.²⁵

Ainsi, le regard qui se définit comme une ouverture persiste sous la forme d'une présence, terrifiante ou bienfaisante; il faut rester à l'écoute de sa voix. Cachée au fond d'une cave, la communauté juive attendait son heure; à l'extérieur, il faisait nuit, le quartier était submergé de ténèbres. Minuit, cette heure fatidique annonce un croisement: la fin d'une journée et le début d'une autre. La peur rôde, tout humide de possession, et dans ce lieu de rencontre, l'homme se tient éveillé et se fait conscience: juge et victime à la fois. Dans le noir et la peur, il ne se ferme pas, préférant l'inéluctable à

24 E. A. Lévy- Valensi, La racine et la source, Paris, Edition Zikarone, 1968, p. 344.

25 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 43.

l'aveuglement.²⁶ Ici, le silence et le regard unissent leurs efforts afin de s'emparer de la nuit, de l'espace qu'elle occupe en l'homme.

Minuit: le commencement du commencement, la fin d'une fin. La journée d'hier, celle de demain: tu es lien et aboutissement. L'acte ébauché et sa version accomplie: tu es juge et victime ; tu es conscience. Ouvre les yeux, tais-toi. Reste où tu es. Tapi dans le noir et ne bouge pas, ne cours pas après les images: il t'appartient de les faire tiennes sans courir, sans appeler. Tendus jusqu'à la douleur, tu briseras la douleur. Ecoute et accepte, c'est tout, écoute et accepte. Ouvre yeux et oreilles, ouvre-toi à la nuit qui est en toi, qui est toi, c'est tout.²⁷

Cette ouverture sur la nuit, la conjonction d'un commencement et d'une fin, engendre une brèche par où s'infiltré l'être. Le silence de l'homme, à l'image d'une conscience éveillée, nage dans les mêmes eaux que celui de Dieu. Dans la tradition juive, il est dit que Dieu ne réside pas dans le vent, les tremblements de terre ou le feu mais qu'il se manifeste par une voix de fin silence.²⁸ Et si le chemin par lequel je

26 Plusieurs témoignages ont été découverts sur le génocide juif, certains relatant l'expérience de ces hommes qui travaillaient dans les Sonderkommandos, c'est-à-dire dans les chambres à gaz et les crématoires. Par leur intermédiaire, nous avons appris qu'un bon nombre de ces hommes et de ces femmes, victimes d'une telle injustice ont affronté la mort avec un regard clair et lucide. « Il faut que les hommes sachent et se souviennent, il le faut » La cruauté méthodique et meurtrière des tueurs, l'agonie lente et lucide des victimes, la générosité des enfants, le courage des jeunes filles dans les chambres à gaz: il faut que les générations futures sachent. « Souvenez-vous que nous allons à la mort avec beaucoup de fierté et en parfaite conscience. », dit une jeune juive polonaise aux membres du Sonderkommando. » (Signes d'exode, *op.cit.*, p. 120)

27 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 241.

28 « Un souffle violent qui déchire les montagnes. Or YHVH n'est pas dans le souffle. Ce nom ne s'y trouvait pas, c'était le nom Chaddai* qui était dominant, de par le frémissement du Tohu. « Et après le souffle, un tremblement de terre, mais YHVH n'était pas dans le tremblement de terre. Et après le tremblement de terre, un feu, mais YHVH n'est pas dans le feu. C'est le nom Elohim qui y domine, du côté de l'obscurité. Et après le feu, une voix de fin silence. Là, se trouve enfin YHVH. » (Le Zohar, Paris, Verdier, 1981, Tome 1, p. 98,98.)

peux l'atteindre est peuplé de peur et d'angoisse, cela n'est pas dû à sa puissance, à son pouvoir de condamnation, mais plutôt à cette présence ténue qui, parfois, me laisse exténué sur le bord du chemin. Elle est présence dans toutes ses ramifications, aux confins de tous les possibles touchant le mal comme le bien, et l'homme face à cette présence en ressent la peur et l'angoisse. A l'instar du funambule, pour lui, il n'y a pas de filet sous la corde raide.

Cette ouverture sur l'être, à sa présence, s'accompagne d'un contact où les voies divines et humaines se marient; à la manière d'Azriel au moment où il plongea son regard dans les yeux du jeune suicidaire. En conservant sa vigilance, l'homme peut parvenir à retracer la présence de Dieu. Il s'agit d'être en mesure d'en déchiffrer le mode. Cette ouverture ne se réalise pas fortuitement, elle ne naît pas du hasard, elle est le fruit d'un engagement. Elle désarme l'indifférence puisque l'homme qui souscrit à ce sentiment en arrive à identifier Dieu à cette indifférence. Pour s'ouvrir à l'Être, il faut consentir à côtoyer l'extrême.

Une attitude seule s'impose: soit, tout conduit à Dieu, mais l'indifférence nous en écarte. Qui vient à Dieu les mains vides ne peut que l'identifier au vide. Plutôt vivre le mal; et vivre la mort. L'essentiel est donc de vivre à la limite. Que ta parole soit cri ou silence mais rien d'autre, rien au milieu. Que ton désir soit total et ton attente aussi, car tout désir contient désir de Dieu, et toute attente est attente de Dieu.²⁹

C'est pourquoi Moshe a exigé que sa communauté fasse le silence sur la tragédie qui allait se dérouler. Pour mettre un terme à la

²⁹ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 176.

souffrance juive, seul un tel silence, dans l'esprit de Moshe, en arrivera à signer cet engagement entre Dieu et son peuple du sceau de l'inaliénabilité, sans tomber dans le piège de l'indifférence ou de la banalité . En perpétuant cet engagement, Azriel a tenu sa promesse jusqu'au jour où il s'est rendu compte que l'indifférence le possédait à nouveau. Au début, ses paroles masquaient son silence; il parlait de tout pour éviter de raconter Kolvillag, et déployait des trésors d'imagination pour préserver intact son engagement. Puis, il a offert au jeune homme un secret, celui d'une agonie, un secret à l'image même de l'existence qui en soi demeure énigmatique, énigme qui «meurt et revit chaque fois qu'on l'assume ³⁰». Azriel par cet acte ne s'est pas départi de ses obligations, il a contribué à leur survie.

Cette quête de connaissance qui vise à percer la présence de l'être, à s'ouvrir sur son silence, s'effectue dans l'ivresse et la souffrance. Recueillement, attention, réceptivité, elle se définit comme une sorte de passivité active qui convient à la lecture de soi, de l'autre et de l'être.

Moshe se trouvait déjà au Best-Hamidrash.* Enveloppé de son Talit,* les phylactères* sur son front et son bras gauche, il fixait le vide avec un recueillement proche de la souffrance. Ce jour-là aucun des fidèles présents n'avait un mort à commémorer. -Attendez, dit Moshe. Et il se mit à dire la prière des morts. D'une voix plus rauque, plus mesurée que de coutume. Maintenant je sais: j'aurais dû y déceler un présage. ³¹

30 *Ibid*, p. 173.

31 *ibid*. p. 90.

A l'opposé de cette présence au monde, à l'homme et à l'être, existe l'absence, l'éclipse de l'homme émanant d'une volonté déterminée à ne pas voir les signes, cécité qui accapare l'individu pour empêcher le réel d'entraver la bonne marche du quotidien. A la source de cette attitude gît, non pas l'ignorance mais la confiance en la lucidité de l'homme, confiance façonnée d'oubli et d'espoir.

Certes, à Kolvillag, chrétiens et juifs vivaient depuis longtemps en bons termes. Il a suffi un jour qu'un jeune voyou disparaisse subitement pour que les juifs soient accusés de meurtre rituel. Aucun corps n'a été retrouvé, mais la police présume qu'il y a eu meurtre. Le préfet avertit le chef de la communauté, Davidov, et lui conseille de trouver un meurtrier, juif de surcroît, pour calmer les appétits de la foule. Davidov réagit avec tact aux paroles du préfet tout en prêtant peu attention à ses divagations. Pourtant, le préfet qu'il connaît depuis des années, ne parle pas le langage auquel il est habitué; il utilise un langage plus réservé, s'appuyant sur son autorité pour dissimuler quelque chose, quelque chose comme la peur. Offusqué et intrigué à la fois, Davidov s'apprête à le recevoir chez lui au cours de la soirée, soupçonnant qu'il doit encore avoir des soucis d'argent; non sans avoir, au préalable, convoqué les autres membres du comité dans le but de faire le point sur la situation et de s'entendre sur les modalités de paiement au préfet. Personne n'ose envisager le pire, car il leur semble improbable que l'accusation de meurtre rituel puisse renaître à nouveau.

Pendant la soirée, le préfet abandonne graduellement son rôle officiel pour redevenir l'ami qui s'efforce de mettre Davidov en garde. Le président se sent ébranlé par la déclaration du préfet, dont les paroles annoncent la venue d'un péril mortel.

-Vous êtes malins mais aveugles. Vous jouez les indifférents. A force de jouer, vous n'apercevez plus le danger... Serais-tu inconscient, ami Davidov? Seriez-vous tous frappés de cécité? Vous ne me croyez donc pas, tu ne vois pas, toi Davidov, ce qui se trame? les forces maléfiques, souterraines, tu ne les sens pas? et l'étau, il se resserre autour de vous d'heure en d'heure, et tu n'es même pas au courant? La populace s'agite, se redécouvre une haine passionnée et nostalgique, une soif de vengeance... Tu n'as donc pas d'yeux pour voir, d'oreilles pour entendre? J'aimerais comprendre, Davidov. Explique-moi. -Oh! Vous savez, nous en avons l'habitude. Des siècles, des éternités que ça dure. Nos ennemis sont nombreux, si nombreux que nous préférons ne pas les compter. Pour ne pas perdre espoir. Ou la raison. Nous préférons courber la tête, la détourner.³²

Davidov, cependant, ne se laisse pas abattre et cherche à se servir du pouvoir de l'argent pour délivrer la communauté de l'étau qui se resserre sur elle. Tous les membres du comité croient également qu'ils réussiront à faire jouer leurs relations. En dernier ressort, ils pourront se tourner vers le comte, le plus imposant personnage de la région et le seul individu qui saura tempérer l'ardeur de la foule. Ils lui rappelleront le serment de son père qui avait toujours protégé les juifs de ce village depuis que le rabbin avait éloigné des griffes de la mort ce fils qui, aujourd'hui, se doit de respecter les engagements paternels.

³² *Ibid.*, p. 107-108.

Où puisent-ils cette confiance en l'homme alors que leur histoire est habitée par de nombreuses persécutions, ayant maintes fois débuté d'une façon aussi puérile? La tradition juive propose de ne pas se munir des armes de la haine, ni de l'amertume pour vaincre le destin, privilégiant au contraire, l'espérance, au-delà du désespoir. Une sorte de cécité plane sur leurs décisions jusqu'au moment où l'évidence s'imposera. En dernier lieu, ils acquiesceront tous au conseil du préfet et dénicheront un coupable juif, Moshe, qui se présentera le lendemain à l'aube, à la gendarmerie pour avouer son crime. Innocent, il essaie seulement, à lui seul, d'assouvir la voracité de la meute.

La situation dégénère rapidement et même si la tension frôle l'éclatement Davidov, qui a l'espoir tenace, décide de consulter un avocat en vue de préparer la défense de Moshe. Stéphann Braun, juif renégat qui avait entrepris de s'isoler de sa communauté pour être en mesure de s'assimiler, et d'ailleurs reçu chez toutes les personnalités influentes de la ville, ne croit guère aux angoisses de Davidov, et se permet de lui faire la leçon sur le progrès accompli par la civilisation. « Mais nous ne vivons plus au Moyen Age, cher monsieur, voyons! Tout de même, cher monsieur! Les chrétiens ne sont pas des barbares! ³³»

Même à l'asile, certains mendiants qui, déjà, pressentent la venue de la haine n'envisagent pas que l'ennemi s'en prendra à eux. Si l'on pille, c'est pour obtenir des biens, de l'argent; c'est pourquoi, ils croient fermement que la meute s'occupera des riches et se désintéressera des pauvres. Or, ils se fourvoient dans leur logique, car

³³ *Ibid.*, p. 189.

la meute se prépare à attaquer parce qu'elle se sent attirée par le sang, éprouvant une soif de destruction aveugle, indifférente aux clivages sociaux.

Cet aveuglement devant les faits finira par céder sous le poids des évidences. La communauté entière se retrouvera seule, isolée, abandonnée de tous, et sa lucidité face à la mort rendra plus lourde son entière solitude.

De fait, Kaiser-le-muet, qui avait fait vœu de silence, brisera ce vœu, implorant le Rabbi d'intercéder auprès des ancêtres pour qu'ils prient Dieu de sauver son peuple. Davidov se demande pourquoi ses employés sont partis bien qu'il se soit toujours montré généreux envers eux. Le préfet, leur seul allié, constate que les soldats ont déserté la caserne, et qu'aucune paysanne n'est venue contempler les tissus chez les marchands juifs. Le comte se dérobe aux questions de Davidov et l'exhorte à la confiance. Même le négociateur qui a pour tâche d'apaiser les situations tendues entre juifs et chrétiens est découragé; les pires malheurs sont à prévoir puisqu'il décide de s'en retourner bredouille.

Exposés sur la place publique, vus de tous, ils ont le regard rivé sur leur isolement et leur rejet par la communauté chrétienne. Ne composent-ils pas une part de la population? Etrangers, pourquoi? Leur père et leur grand-père sont nés à Kolvillag. Subitement, sur la foi d'un prétexte aussi dément, ils se voient exclus, détestés.

Cette haine est difficile à vivre car elle atteste leur exclusion absolue qui n'a jamais cessé de subsister. S'il est préférable parfois de

détourner le regard, il leur est impossible maintenant de poser ce geste, et cette acuité s'opposant à leur cécité du début accroît leur sentiment d'isolement et d'impuissance. Ils assistent à l'éclipse de l'homme ne répondant plus aux exigences de sa condition. Si la communauté juive est contrainte d'admettre sa solitude et son rejet, elle affronte également le mutisme de l'autre, les regards hypocrites ou ceux qui se fixent étrangement.

C'était mercredi, jour de foire. La ville grouillait de paysans aux pupilles curieusement scintillantes; leur manière de dévisager les marchands juifs en payant sans marchander, leur façon d'étouffer de petits ricanements au passage d'une femme juive au port hautain. Il y avait quelque chose dans l'air, quelque présage. Les bûcherons avec leurs haches, les laboureurs avec leurs fourches, les gardes forestiers avec leurs fusils de chasse: il fallait être aveugle pour ne pas en saisir la signification. Les vieilles paysannes butées, leur manière de se signer à la vue d'un vieux hassid au visage d'ancien prophète: on se préparait à un festin de sang, à une célébration de la mort.³⁴

Elle lutte contre un ennemi dont la fureur engendre la négation de toute responsabilité, obéissant aux lois d'une passion vengeresse à laquelle on ne peut attribuer une signification autre que celle de l'absence. Pour un temps, l'homme s'absente de sa condition, plutôt de ce qu'elle nécessite, en succombant aux fascinations de la mort, déguisée sous les traits d'une prétendue responsabilité.

Deux formes d'absence se dressent ici l'une devant l'autre. La première exprime le geste de la victime, celui d'un aveuglement face à l'ennemi, une façon de retrancher le regard du monde de la réalité. La

34 *Ibid.*, p. 164.

seconde qualifie l'agresseur par ce plongeon effectué au coeur de sa passion; ne distinguant plus de victime, il ne voit que sa fureur.

Le cheminement accompli par la connaissance entraîne la conscience vers sa propre certitude, ses retrouvailles avec elle-même. Il demande à l'individu qui s'oriente vers son sillage d'intervenir constamment en tant qu'exigence, présence et ouverture. Dans ce lieu, l'homme est soumis aux impératifs de la vie, il ne doit pas s'égarer et répondre aux exigences de la mort, de la nuit en lui; ceux qui y adhèrent formulent un manque, une absence. L'aveuglement de la victime, à l'instar de la communauté juive avant que les évidences ne s'imposent, s'avère une fuite face à l'inéluctable; espace stratégique où la mort et la vie s'affrontent. Celui qui occulte l'assaillant met au jour une puissance dont l'intensité amplifie l'absence et annihile l'être qui s'y adonne.

3. Responsabilité éthique: du je à l'autre.

Dans le judaïsme, on contrecarre cette tendance par la prédominance accordée à la responsabilité, au passage du je à l'autre. La relation de Dieu et de l'homme passe par l'autre, en me tournant vers lui, j'atteins Dieu.

Tu n'attends plus que la nuit pour t'emporter et te noyer. Et moi, il m'incombe de te retenir. Pourquoi moi? Parce que je suis présent. Parce que j'ai des yeux pour voir, une bouche pour protester. J'aurais pu être ailleurs, regarder dans une autre direction.³⁵

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

Ainsi parle Azriel au jeune homme qu'il vient de croiser et en qui il discerne la présence de la mort, son indolence face à la vie. Dès cet instant fatidique où Azriel perçoit la mort dans le regard de ce jeune homme, il ressent la force d'un engagement, d'un appel. Il pourrait, cependant, ne pas se soucier de cet individu égaré, esquiver son malheur et poursuivre son chemin paisiblement. Au contraire, il s'arrête et se consacre à lui, en tentant de le sauvegarder des griffes de la mort. Azriel n'est pas un optimiste, un jovialiste qui lui chanterait les joies de la vie et ses beautés. Il connaît ses tourments, il sait que parfois la lutte que la vie nous impose est injuste, inégale, qu'elle ne nous fournit pas toujours les armes pour nous protéger de ses flèches. Elle est épreuve et au terme de l'épreuve, elle est liberté, liberté parce qu'engagement. « Au terme de toute équation, de toute rencontre, c'est de responsabilité qu'il s'agit. Qui dit je crée le tu. C'est le piège de toute conscience. Le moi signifie à la fois solitude et refus de solitude³⁶».

Cet engagement s'inscrit dans le cours d'une aventure qui nous projette sur les traces d'une relation avec Dieu. Il corrobore la présence de l'Eternel par cet appel, ce message que l'homme lui envoie. Se destiner à l'autre, c'est consentir à concrétiser le projet confié à l'homme par Dieu; ce consentement est l'expression absolue de la liberté.

Un homme peut à lui seul justifier l'espérance de l'humanité. C'est de toi que je le tiens Moshe. Qu'est-ce que le Messie, disais-tu, sinon l'homme qui transcende sa propre solitude

³⁶ *Ibid.*, p. 14.

pour que son prochain soit moins seul? Ramener un être à la vie c'est empêcher la destruction du monde, dit le Talmud. Tu fais le bien et là-haut Dieu t'imité; tu fais le mal et du coup la balance penche de l'autre côté. Que j'écarte la mort de ce garçon et nous triompherons.³⁷

L'homme contribue à la création du monde et à son éventuelle perfection en fonction du regard qu'il porte sur son environnement . Une telle responsabilité à l'égard d'autrui et de la création exige de son auteur une réceptivité complète qui le rendra apte à en capter la souffrance. Et compte tenu de tous les maux engendrés par la souffrance, de tous les désordres qu'elle entraîne, il est vain et même dangereux de vouloir l'excuser; il nous faut seulement la combattre.

Le regard soutient l'homme dans son ouverture sur le monde, qu'il soit fixé sur l'extérieur ou concentré vers son intériorité. Le silence permet également de s'approcher de l'autre ou de plonger en soi-même. Toutefois, le silence se définit à la fois comme source de l'univers, ou comme espace de la nuit; nuit où s'engloutit toute force, toute maîtrise au péril de l'homme, au détriment de lui. A ce titre, le mutisme du jeune homme au moment où Azriel l'aborde, suggère une étrange apathie; il est fermeture, non ouverture.

Par contre, le silence nous propose une autre perspective lorsque le Rabbi accepte d'écouter la requête d'Azriel après que celui-ci ait vécu le drame de Kolvillag. Nous savons qu'il était interdit à Azriel de divulguer quoi que ce soit sur l'agonie de son village. Il lui fallait, par le regard, convaincre le Rabbi de lui prêter attention, tout en espérant qu'il perçoive son incapacité. Alors, le Rabbi lui a offert de le secourir

³⁷ *Ibid.*, p. 79.

à sa manière. Ils se sont installés l'un en face de l'autre, puis Azriel lui a fait le récit de sa tragédie sans prononcer une parole, en ressuscitant Kolvillag à travers son regard de flamme. Par son silence, le Rabbi a pu découvrir ce que le langage renferme et travestit, ce que les mots ne peuvent traduire jusqu'à trahir le réel.

Le silence ici se situe à l'origine du langage, avant même que les mots aient pu décrire la moindre réalité. Il est absolu de dépassement, de justesse et d'intensité, et se dresse contre le mutisme en soulignant la présence du divin et non pas l'absence de l'homme. « La parole nomme les choses et ensuite les remplace³⁸ Le dire n'exclut pas le non-dit mais le néglige un peu de par son impossibilité d'inclure tout le réel dans la parole. Il lui faut ajouter du silence à sa parole, utiliser des mots porteurs de silence, et à la limite se taire pour que le silence s'exprime. Ce silence ne se ferme pas sur lui-même, il favorise cette possibilité sise en l'homme de se tourner vers l'autre.

D'autres formes appuient et sous-tendent cette volonté de voir et de considérer l'autre. Shmuel, le chroniqueur de la communauté, privilégie le texte afin que la mémoire demeure. Il visualise le temps comme une continuité qui lie les générations entre elles et empêche le peuple juif de se disperser, reléguant aux oubliettes sa solidarité. Cette vision du temps se réalise par la mémoire et les événements consignés et transmis dans toute leur véracité. Il importe que l'homme n'oublie pas d'où il vient et ce que ses ancêtres ont vécu dans toute leur fidélité.

38 *Ibid.*, p. 14.

Dans la tradition juive, ne pas transmettre une expérience, c'est la trahir. Au nom de l'Alliance, le peuple juif a opté pour la vie et ce, dans le but de glorifier l'Eternel. « Un acte transmis est une victoire arrachée à la mort³⁹ ». Or, la plus grande victoire que puisse remporter la mort correspond à l'oubli de ses gestes. Pour le témoin, il est essentiel de témoigner, sinon il récuse sa promesse envers Dieu, et désavoue son peuple. Ce combat mené contre l'oubli s'associe à celui de la mort puisque l'homme au jardin de l'Eden a choisi la voie de la connaissance, au lieu de l'immortalité. Pourtant, il doit se croire immortel même s'il sait qu'il ne s'en sortira pas, que son combat se soldera par un échec. La mort guette l'homme sur son chemin mais n'en constitue pas sa fin.

Pauvre gamin, songe le vieillard. Il faut l'aider, Moshe. Toi seul tu peux le tirer de là. Il pense s'en sortir en abdiquant. Je suis vieux et je sais que c'est faux. Le propre de l'homme est de livrer combat, bien qu'à chaque instant il obtienne confirmation qu'il ne s'en sortira pas. Le propre de l'homme est de s'imaginer immortel. Est-ce bien, est-ce mal? Les deux sans doute. On n'y peut rien. « Le mourant, en récitant sa dernière prière, rend grâce à Dieu et non à la mort, disait Meir de Polodi dans l'une de ses chroniques. Là est sa force, là est sa grandeur.⁴⁰

A leur façon, Azriel, Shmuel, le Rabbi Zouzia de Kolomey aspirent à parvenir à l'essence de leur condition humaine, celle où le moi est irréductible. Le préfet de Kolvillag pourrait s'ajouter à cette liste. Au nom de l'amitié, devant l'éventualité d'un massacre, il se sent responsable d'une injustice qui sera commise par les siens.

³⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰ *Ibid.*

Reconnaissant envers Davidov pour l'aide pécuniaire maintes fois apportée, il veut maintenant le protéger contre l'imminence d'un danger.

-Ecoute, Davidov. Je t'aime bien. Crois-moi, je ne suis pas ton ennemi. Tu m'as aidé pendant des années. Je te dois ce qu'un ami doit à un autre: sa présence aux heures difficiles. Voilà pourquoi je suis venu ce soir. Non pour discuter argent; je n'en ai pas besoin pas maintenant. Je suis venu te mettre en garde. Les gens d'ici deviennent fous. Oui, Davidov, tu as eu raison ce matin: c'est démentiel. Je ne les ai jamais vus comme ça. Les signes ne trompent pas; les fomenteurs de troubles préparent quelque chose. Et ce quelque chose a un nom: pogrome.⁴¹

L'évêque ou le pape auraient pu, au nom du bien ou de la charité, user de leur autorité pour ne pas laisser la situation s'envenimer, mais ils restent à l'écart du conflit. Seul, le préfet franchira le mur de silence que la communauté chrétienne a érigé, ayant le courage de s'impliquer dans ce conflit afin d'éviter un désastre.

Il est contraint de camoufler son amitié pour ne pas mettre sa vie en danger car l'atmosphère est tendue; elle se pervertira jusqu'à l'éclatement, jusqu'au massacre de tous les juifs. Néanmoins, le combat de l'amitié ne perdra en rien son lustre de noblesse d'âme, il est à l'image d'une possibilité vers laquelle l'homme peut s'aventurer, en dépit de l'échec.

Par ces faillites inhérentes à la condition humaine, nous découvrons que le monde n'est pas exempt de risque et que l'homme doit assumer sa finalité sans garantie; la possibilité du néant le serre

⁴¹ *Ibid.*, p. 108-109.

de près. Cette vision du monde ne doit pas être comprise comme une formule pessimiste à l'égard de la création, car elle dégage plutôt une sorte d'intensité allouée à la responsabilité de l'homme. A la limite, par son intermédiaire, l'homme se bat contre les forces de l'univers qui ne consistent pas uniquement en un champ négatif, mais en une incitation au dépassement de la condition humaine.

Le greffier, tendu, vibrait avec la voix de Moshe qui lui apportait l'écho d'une lamentation ancienne, lui confirmant son échec. Mais moi j'y percevais une protestation mystérieuse car elle incitait paradoxalement non pas à la détresse mais à la joie, au dépassement par la joie.⁴²

Le libre arbitre en fonction de cette représentation signifie plus qu'un choix; il est l'expression ultime de l'amour de Dieu pour l'homme. Par conséquent, dès l'instant où l'homme se tourne vers l'autre, il réitère cet amour par l'utilisation déterminée de sa liberté.

Moshe, celui qui plane au-dessus des cimes enneigées et sonde les profondeurs de l'âme humaine, confirme à lui seul cet amour du divin. Moshe est un personnage particulier qu'il nous faut mieux apprécier par le biais d'une description plus détaillée. Orphelin dès l'âge de cinq ans, il est adopté par Pessak-le-tailleur. Son intelligence précoce étonne, on l'envoie étudier avec les plus grands maîtres, toute la communauté savoure sa fierté. Puis un jour, il revient au village et commence à s'intéresser à la Kabbale. Peu à peu son comportement change au point de gêner son père adoptif qui cherche à comprendre l'isolement progressif de Moshe.

⁴² *Ibid.*, p. 219.

Enfin, il part dans le bois et s'installe dans une caverne, sujet de bien des légendes. Pessak s'attriste de l'attitude de Moshe et lui en demande la raison. Son fils adoptif lui révèle un secret: il possède des pouvoirs, il lui a été donné de percer les masques, de dévoiler ce que les gens taisent, et c'est pourquoi, il s'éloigne de la ville pour être en mesure de poursuivre sa quête, de ne pas être dérangé par la mesquinerie des hommes. A la recherche des étincelles divines, il les pourchasse partout, jusque dans les régions les plus ténébreuses, et lui seul connaîtra le gouffre ou la cime des montagnes, l'ivresse ou le désespoir. Son cheminement comporte le risque de se retrouver emprisonné par les puissances de l'obscurité; ne visant ni la perfection, ni le salut de son âme, il participe, en premier lieu, au salut, à la délivrance du peuple juif. Un homme peut à lui seul justifier l'espérance de l'humanité et entreprendre dans sa solitude même le processus de restauration du tout originel.⁴³ En travaillant sur lui-même, Moshe encourt le risque de s'enfoncer dans la folie, mais il en assume la possibilité; s'il réussit, la victoire les concernera tous; s'il échoue, il sera le seul mis en jeu.

La réparation du monde, la restitution des choses déplacées à leur vraie place ne peuvent s'accomplir que par le travail incessant de l'individu sur soi-même et en fin de compte, c'est cet individu qui pèse dans la balance de l'Histoire.⁴⁴

Or, ce pouvoir de rendre visible ce qui est invisible, il l'utilise non pour juger les autres, mais pour se regarder, se juger. Il l'insère dans sa quête pour qu'il lui serve d'outil en vue d'éclairer sa

43 Voir chapitre 1, p. 2

44 A. Néher, Le judaïsme. Hier/Demain, *op.cit.*, p. 134.

conscience. Certes, la solitude et le silence lui importent, il ne doit pas se laisser envahir par les tracasseries du quotidien et le cortège d'illusions qui leur succède; sa responsabilité s'étend au monde de l'absolu, aux frontières salvatrices de l'appel messianique.

Pourtant, les juifs de Kolvillag se sentent intimidés par le comportement de Moshe, intensité qui les diminue et les empêche d'être à l'image du commun des mortels. Dans le but de mettre un terme à cette situation, ils briseront sa solitude en le mariant à une orpheline.

La manoeuvre est habile, car elle déjoue les pouvoirs de Moshe qui, aveuglé par la pitié, n'est plus en mesure de discerner l'intention cachée sous la stratégie. Il se mariera donc avec Leah, une pauvre, vers laquelle il orientera toute sa tendresse et son amour pour lui faire oublier ses souffrances. En apparence, il semble rangé, assagi, mais le feu continue de couver en lui; au moment où la communauté sera menacée de mort, il se sacrifiera pour elle. Le préfet ayant conseillé à Davidov de trouver un coupable, il se dénoncera comme tel, afin d'écarter l'orage qui planait sur la communauté juive. Tout d'abord, il destine son aventure intérieure à la délivrance de son peuple, à l'appel du Messie, puis il se consacre à sa femme, et enfin il s'immole sur l'autel de la vengeance, en se remettant aux mains de la police. Moshe côtoie l'ultime, s'élevant au-dessus de l'indifférence par une volonté axée sur le monde de la souffrance qu'il tente de combattre. « Si

l'homme parle à Dieu à travers l'homme c'est bien, s'il parle à l'homme à travers Dieu ce ne l'est pas⁴⁵».

Dans sa relation avec Dieu, l'homme est appelé à réaliser sa présence, présence qui contient l'élaboration de tous les possibles impartis à l'homme, et qui en affermissant l'apparition de la conscience oriente sa quête de connaissance sur une ouverture au monde, à autrui. Cette ouverture s'identifie à un acte de lecture dans sa phase active et à un acte de recueillement dans sa phase passive. Un combiné des deux propulse l'homme du côté de l'autre, espace d'absolu dans la condition humaine. Dans ces conditions, l'homme peut se retrouver seul, ignoré de tous à l'instar de Moshe. Toutefois, que l'homme soit présence et conscience ou absence et rejet, ces deux perspectives nous conduisent aux limites de la condition humaine.

45 Le serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 81.

CHAPITRE III

L'AUTRE A TRAVERS SES REGARDS ET SES SILENCES

1. Altérité et autrui.

Dans un premier temps, nous avons survolé la réalité du moi au coeur de ses regards et de ses silences en parcourant les sentiers qu'il emprunte, ceux qui occasionnent l'apparition de la conscience et qui se prolongent dans une quête de la connaissance pour y inclure la notion de responsabilité éthique. A présent, nous nous introduisons dans l'autre camp, celui de l'altérité où autrui se dévoile à travers ses silences et ses regards. D'une part, cet univers est spécifiquement celui de l'ennemi, du spectateur anonyme et de la complicité des éléments naturels avec l'assaillant. D'autre part, il est également celui de la communauté, conçue sous l'angle d'une collectivité, se différenciant du moi en tant qu'entité collective.

De prime abord, autrui revêt aisément les traits du bourreau dont la pensée est pétrie de préjugés tous aussi déments les uns que les autres. Le langage aborde difficilement ce réel qui fuit sous les coups de bélier de la raison, comme le sol fuit sous les pieds de l'homme à l'occasion d'un tremblement de terre. Se profile ici sur un fond de toile instinctif, l'âpre odeur de la rébellion par laquelle

l'homme tente d'abolir ses chaînes qui l'enlissent trop souvent dans les misères de sa condition. Ainsi, saturé de violence, l'homme laisse en lui prospérer la bête jusqu'au moment où ses serres, s'agrippant aux chairs de la victime, confère à l'agresseur un sentiment de puissance, le libérant pour un temps de son esclavage. Contenir autant de haine suppose en l'être humain une plaie béante qui, à l'image du chaos, ne disparaît jamais entièrement.

En face du juif porteur du surnaturel, se déchaîne l'homme naturel, l'homme de la routine, l'homme de la démission et du divertissement, l'homme des fixations archaïques et des violences refoulées.¹

Cette méconnaissance, cette petite haine virtuelle qui couve c'est quelque chose d'assez affreux mais de terriblement humain et c'est en tant que telle que nous devons à la fois l'assumer et la dépasser...²

Nous avons déjà mentionné la disparition d'un jeune voyou, dénommé Yansci, qui à lui seul réussit à mettre le feu aux poudres, ravivant les braises de la méfiance et de la haine. Rejeton d'une famille pauvre dont le père est ivrogne, Yansci était l'ennemi de tout objet animé. A son approche, les oiseaux s'envolaient précipitamment, terrorisés par sa présence; il adorait les pourchasser, les torturer et sentir sur sa peau le sang chaud de ses victimes.«Gamin sauvage, aimant le vin et le vent, les bêtes et les filles qu'il cravachait jusqu'au sang³». Enfin, un jour il s'éclipsa, laissant paître à l'envi les chevaux de son père, sans gardien pour les récupérer. L'on organisa une battue

1 E. A. Lévy-Valensi, La racine et la source, *op.cit.*, p. 56.

2 E. A. Lévy- Valensi, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, *op.cit.*, p.162.

3 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 91.

dans les environs afin de savoir s'il n'avait pas péri dans un accident, s'il n'avait pas été blessé par un animal.

Sans trace de Yansci, les hommes sont donc revenus bredouilles, supposant qu'il s'était peut-être enfui de chez lui, décidé à faire sa vie sans plus se préoccuper de ses parents. Sur le chemin du retour, il se fait tard, tout le monde s'est épuisé à courir après ce garnement à l'image même de son ivrogne de père. Rancoeur et animosité se faufilent dans le sang des marcheurs qui, arrivés au village, s'attroupent autour de leur pope, attendant une bonne parole, quand, soudain, un chant d'allégresse surgit dans le silence de la nuit. Ce chant provient de la synagogue où la communauté juive célèbre la Simhat-Torah.*

Sous l'empire de leur animosité, les marcheurs s'emparent alors de cette occasion pour épancher leur agressivité envers ces juifs qui ne respectent rien, pas même la douleur d'autrui. Il y a quelques instants à peine, ils s'avouaient à eux-mêmes que ce voyou de Yansci leur avait fait perdre un temps précieux, et les voilà prêts maintenant à écouter la douleur de ce père éploré. Il y a quelques minutes, ils revenaient fourbus de leur équipée en forêt et les voilà frais et dispos, le sang bouillant de paroles sanglantes. Après avoir envisagé l'idée d'une éventuelle évasion, ils inventent un scénario de meurtre, le coeur déchiré par cette tragédie.

Ce scénario entraîna l'apparition d'une vieille fable, celle du meurtre rituel. Il s'agit d'une sorte de rite sacrificiel où l'on tue un jeune chrétien, de préférence un enfant, pour mélanger son sang à la

fabrication du pain que le peuple juif mange à Pâques. Habituellement, cette fable aurait dû ressortir au printemps et non à l'automne, mais la passion était à son comble, il fallait un bouc-émissaire. A mesure que ces vieux préjugés naissaient au monde de la parole, le pope réfléchissait et semblait appuyer par son silence les divagations de ses ouailles. Puis, flairant le danger du pogrome, il essaya d'apaiser ses brebis et leur ordonna de s'en retourner chez eux.

Les premiers indices de la tempête étant apparus, on entend son grondement, le ciel est lézardé d'éclairs dont l'énergie couve une vengeance inouïe. La résurgence du meurtre rituel associé au déicide du peuple juif manifeste la venue du malheur. Au mépris des années, des prétendus progrès de l'humanité, les juifs demeurent encore un objet de haine, sentiment qui ne s'est jamais dissipé.

Dès lors, on signale la disparition du jeune Yansci à la préfecture de police, insinuant qu'il s'agit d'un meurtre. Comme il est impossible de retrouver le corps, la police présume qu'effectivement elle a affaire à un meurtrier. Les dénonciations pleuvent à la préfecture et la majorité prétendent que le suspect habite la communauté juive.

...quatorze dénonciations avaient été enregistrées à la gendarmerie; neuf maintenant que le meurtrier de Yansci était juif, quatre insinuant que les mobiles avaient un caractère rituel.⁴

Pourtant, la communauté commençait à croire à son bonheur d'être un jour considérée comme une composante de l'humanité, bien qu'adepte d'une autre croyance. L'image du juif rapace, usurier et

⁴ *Ibid.*, p. 102.

profiteur, du sale juif, semblait s'être effacée, et celle du complot où les juifs avaient la ferme intention de se rendre maîtres du monde et de l'avilir faisait désormais partie de la préhistoire de l'humanité.⁵ L'intelligence et la raison avaient su annihiler ces légendes et permettre à l'homme d'accéder à un univers délivré du poids de la superstition. En dépit de l'in vraisemblance des prétextes invoqués, la communauté juive continue à être le point de mire du souffle haineux de la bête. Or, cette bête siège à l'intérieur de chaque individu et c'est pourquoi l'homme se doit d'être attentif à sa voix s'il ne veut être contraint de s'y soumettre.

Même le pape ne peut s'empêcher, sous le manteau de la religion, de ranimer le feu des antagonismes par ses commentaires truffés d'ambiguïtés où les juifs apparaissent comme des êtres fautifs, auxquels on doit accorder notre indulgence, notre charité. Son discours insipide et sans conviction renforce l'idée de vengeance dont le germe s'enfonce peu à peu dans la tête de ces pauvres d'esprit, de ces hommes qui se transforment subitement en preux chevaliers, et ce pour dissimuler une agressivité qui converge vers cette soif de destruction légitimée par leur foi.

- Curieux tout de même... Très curieux... J'ai l'impression qu'ils chantent plus fort que l'année dernière. Je me demande... s'ils le font exprès... Ce fut Cuza, le bûcheron aux bras d'étrangleur, qui s'aventura en se frappant des mains:- Je donnerais beaucoup pour savoir si leur fête religieuse n'aurait pas par hasard un rapport avec- avec notre douleur.-

⁵ Nous faisons référence ici au texte intitulé Protocoles des Sages de Sion qui a fait son apparition au XIX siècle par le biais de la Société théosophique fondée à Londres par Helena Petrovna Blavatski.

Mes frères, mes frères, vous vous emportez... Nous manquons de preuves! Accuser des innocents est un péché, même si ce sont des juifs! - Innocents? Vous dites innocents? Les juifs? Mais pope bien-aimé, comment pouvez-vous? N'ont-ils pas tué Notre Seigneur? Mais si, ils l'ont crucifié! Vous nous le répétez assez. Eh bien, puisqu'ils ont tué une fois, c'est qu'ils peuvent l'avoir fait de nouveau, pas vrai?⁶

En somme ces préjugés révèlent, nonobstant tous les efforts de conciliation qui ont pu s'établir d'un côté comme de l'autre, le rejet, l'exclusion toujours aussi vivace de la communauté juive. L'éclosion de ces préjugés appuie ce que nous avons souligné dans le chapitre deux, l'ostracisme indubitable de la communauté juive résidant non plus dans le sentiment de la victime mais dans la vision du bourreau. « Toujours les mêmes, dit le paysan, on les bat et ils chantent. On leur crache dessus et ils dansent⁷ ». De toute évidence, cette volonté de radiation de l'élément juif n'a jamais cessé de persister en dépit des périodes d'accalmie, puisqu'au premier prétexte le regard du citoyen se mue en celui de l'ennemi, jugulant la raison sous les feux de ce regard. Tant qu'il sert les intérêts de tous, on garde le juif; puis un jour, on le sacrifie à ses intérêts pour assouvir notre rage et canaliser notre violence sur un ennemi de la foi, un hérétique.

Le peuple juif constitue une société distincte dont la fidélité à sa tradition religieuse ne tend pas vers l'assimilation des comportements et des habitudes des autres communautés. Cette distinction qu'elle s'acharne à observer lui a valu les rancœurs d'autrui et sa survie

⁶ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 96.

⁷ *Ibid.*, p. 95.

provoque l'émergence de la violence, car l'homme accepte difficilement l'étranger et surtout celui qui tient à préserver ce statut.

Plusieurs ont voulu s'intégrer à la société occidentale, se cramponnant à l'illusion d'être admis dans cette société moderne, alors qu'à la première anicroche la haine du juif rejaillit. Cette haine ne fait pas toujours appel à l'image du meurtre rituel, elle évoque parfois celle de la perversité, de l'homme avide de pouvoir et de richesses.

Stéphann Braun, l'avocat consulté par Davidov en vue de préparer la défense de Moshe, est un de ceux qui ont cru avoir complété leur insertion dans la communauté chrétienne. Cependant, il se heurte à l'antisémitisme de sa femme causé par le retard de leur fils Toli, à un moment où la menace du pogrome pèse lourdement sur Kolvillag. Saisissant l'occasion de pester contre ses origines, elle lui lance: « Tes juifs, grommelait-elle, toujours là pour miner l'ordre⁸ ». Outre cet aparté, elle s'était déjà vantée de n'avoir jamais serré la main d'un juif, étiquette qui colle à la peau de Braun en dépit du désaveu de son peuple et de son père pour arriver à ses fins. Qu'il y ait distinction ou non, le juif demeure tel et cette épithète refait rapidement surface dans les moments de crise.

Le matin où Moshe se dénonce à la gendarmerie pour le meurtre de Yansci, il rencontre le gendarme Pavel, incarnation du bourreau chez qui torture et sadisme semblent naturels. En posant les yeux sur Moshe, il aperçoit un juif avec son téphilin* et son talit sous le bras, sa barbe broussailleuse, l'illustration parfaite du juif abhorré à l'esprit

⁸ *Ibid.*, p. 226.

diabolique; et le sergent Pavel déteste les juifs qu'il perçoit comme une bande de loups guettant les chrétiens pour leur lacérer les chairs. Il se prépare alors à réduire sa victime à sa merci. Pavel n'est pas à court de ressources, il connaît par coeur toutes les fables et les cabbales qui se sont accumulées au fil des âges. Il les débite une à une à la face de son prisonnier, tout en lui prodiguant de généreux coups de poing sur tout le corps; sa victime ressemble à une épave, méconnaissable, complètement difforme. Moshe s'efforce de s'évader de ce lieu dément où le juif n'est que porteur du mal et de la peste, empoisonneur de puits et d'âmes qui vise à séduire les enfants chrétiens pour les sacrifier sur l'autel de leur Dieu sanglant, celui de Satan.

Comme toujours. Vous avez besoin de sang pour plaire à votre Dieu cruel et assoiffé. Tu crois que nous ne sommes pas au courant? Nous sommes informés. Vous tuez pour vivre. Notre sang vous purifie. Votre arche, je sais ce que vous y cachez: le cadavre d'un enfant . Quand vous dansez, c'est autour de la pauvre victime que vous dansez.⁹

Cette caricature du peuple juif ne peut que conduire à la justification de sa destruction, tout en favorisant l'éclosion des forces démoniaques en l'homme, tenues captives par la civilisation et le progrès. A force de nier le mal, de l'imputer à la corruption par le biais de la société, on est parvenu à évacuer cet aspect de la condition humaine qui nous afflige plus cruellement lorsqu'il rejailit. Il semble ne pas appartenir à la réalité, néanmoins, il en compose une part importante; tapi dans l'ombre, il épie le moment opportun pour

⁹ *Ibid.*, p. 147.

s'insinuer en l'homme. Ici, les préjugés l'emportent aisément sur la raison. En effet, le regard du bourreau se caractérisant par son degré d'aveuglement, son insensibilité à l'égard de l'autre, s'alimente de préjugés. Le bourreau ne craint pas sa haine, il s'en nourrit, il en fait même étalage tandis que le spectateur vivant dans l'anonymat esquive la réalité par la fuite du regard, fuite qui n'est guère affranchie de complicité, car entâchée de lâcheté et de préjugés. Mais le spectateur, c'est-à-dire tous ceux qui n'ont pas participé à la destruction des juifs de Kolvillag, partage-t'il entièrement cette vision du peuple juif?

Divers sentiments régissent le comportement de l'observateur discret. La peur occupe généralement la première place car dans ce genre de circonstance, il vaut mieux rester neutre. L'incrédulité permet également de feindre l'ignorance, excluant de ce fait tout sentiment de culpabilité. En dernier ressort, l'indifférence simulée par l'observateur anonyme pour ne pas se compromettre et se retrouver dans une situation épineuse, facilite l'enracinement des préjugés chez le bourreau. Le nombre de spectateurs équivaut, toute proportion gardée, à celui des bourreaux.

Ainsi, pour Stéphann Braun, ce sont des rustres dont l'ignorance perpétue les mêmes sempiternelles cabbales sur le compte des juifs. Comment définir un rustre? Est-ce l'individu privé d'éducation, celui dont la condition matérielle est misérable, le petit peuple? Effectivement, ce sont ces hommes qui participeront au massacre de la communauté juive; toutefois, les spectateurs seront-ils déliés de toute responsabilité? Lorsque l'homme ne s'oppose pas au mal, à la

souffrance, il permet à celui qui les répand de poursuivre son travail. Un regard qui fuit doit assumer la même responsabilité que celui qui se fixe sur la mort.

Il y a une revendication de la responsabilité par l'innocence et un refus de la responsabilité par le coupable qui nous montrent quelle doit être la façon dont nous tous, à quelque couleur ou à quelque confession que nous appartenions devons revendiquer la responsabilité pleine et entière, à la fois de ce que nous subissons et ce que nous agissons.¹⁰

Contraints de se retrancher dans leur quartier, les membres du comité de la communauté juive recherchent des alliés pendant que la roue du temps avance inexorablement et que l'atmosphère se détériore. Les multiples échecs qu'ils récolteront suggèrent, de toute évidence, la désertion du spectateur, son évasion dans l'hypocrisie et l'inconscience.

Dans le cours de cette recherche, on ne délaisse aucune hypothèse, chaque proposition faisant l'objet d'un examen attentif, mais en vain. On se propose alors d'alerter l'opinion publique et d'exiger des secours de la capitale, sans plus de succès. C'est le silence complet: à l'image d'une journée d'été sans qu'aucune brise ne vienne déplacer les objets, ils gisent dans l'immobilité la plus complète; tout se fige dans l'impassibilité comme si le rêve les habitait. Tous se désistent par peur: les amis, les associés avec qui on a échangé de bonnes paroles, à qui on a rendu un bon nombre de services. Ce

¹⁰ E. A. Lévy-Valensi, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, *op.cit.*, p. 385.

comportement à lui seul dénote la possibilité du pogrome, leur fuite le souligne de façon insidieuse.

- Et Petrescu? lui demanda-t-on. - J'ai eu avec lui un entretien assez pénible; pour ne pas dire écoeurant. Il m'a conseillé dans l'intérêt de notre association, de ne soulever aucun sujet qui n'ait un rapport direct avec la marche de nos affaires.¹¹

On refuse pourtant le désespoir, même si le chemin est parsemé de défaites; on se bat contre le temps qui s'ingénie à tout gâcher. Certains ont pour mission de rencontrer le pape dans l'espoir qu'il apaisera, par le biais d'un sermon, la folie furieuse de ses ouailles. Mais il choisit de rester à l'écart, condescendant tout au plus à prier pour l'âme des juifs, des innocents et du meurtrier. Leizerovitch, le régisseur et confident du comte, fait part aux membres du conseil de ses tentatives avortées en vue d'obtenir une entrevue; cet échec sonne le glas de leur défaite puisque, de par sa position sociale, le comte aurait pu s'impliquer dans ce conflit avant que l'inévitable ne se produise. Même avec Davidov, il demeurera évasif, l'invitant à la confiance

Les chances de succès s'affaiblissant rapidement, Davidov décide de confier une mission de dernière heure au médiateur professionnel qui avouera plus tard son impuissance à résoudre ce conflit. Parmi les amis et les collègues, tout le monde se défile, jouant le jeu hypocrite de l'incrédulité, outrés par de tels procédés. Quant aux subalternes, impossible de les soudoyer, ils se sont tous dérobés à ses questions. Est-ce leur façon de signaler un danger ou la peur les motive-t-elle?

¹¹ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 111.

Les membres du comité savent désormais qu'aucun allié ne viendra les reconforter, leur prêter main forte; les seuls qui ne fuiront pas devant la tempête sont les bourreaux qui l'engendreront. En dernier recours, le Rabbi fera porter un message à l'évêque dans le but de solliciter son intervention, mais lui aussi manquera à son devoir. Somme toute, ces individus qui auront privilégié l'anonymat seront complices de tous ces meurtres perpétrés, alors qu'ils croiront avoir la conscience lavée du sang des victimes. Toutefois, l'ironie du sort fera que le village en entier, y compris ses habitants, sera détruit.

Durant la nuit, la communauté juive est à l'affût du moindre son; elle ne peut qu'attendre et aspirer au lendemain sans que nul événement ne se déclenche. Dans son attente, elle sent la peur rôder autour d'elle, observant chaque juif aux prises avec son effroi, sa terreur. Il est impensable de lui échapper, elle vous déchire en mille morceaux, vous lacérant sous son joug cruel. La nuit l'accompagne, intensifie la peur et rend l'homme aveugle, vulnérable; aucune lumière n'éclaire cette petite ville fantôme enténébrée de frayeur. La peur occupe un espace si vaste qu'elle occulte la terre et le ciel, se localisant dans un recoin de la maison, enfouie dans le sous-sol, au plus noir de la nuit. Il n'y a rien qui puisse la débusquer de Kolvillag, elle en constitue le tombeau. La nuit prédomine sur l'ouïe et la vue, tout est silence et ténèbres. « ...les ombres elles-mêmes se tenaient immobiles, étouffant le bruit à sa naissance¹²». Ce silence et cette obscurité

12 *Ibid.*, p. 231.

obligent l'homme à envisager la complicité des éléments naturels avec l'ennemi.

Ville - tombeau, la petite ville que les veilleurs nocturnes n'éclairaient plus, ne caressaient plus. Pas une lueur, pas un son. Le fleuve s'était arrêté de couler, la montagne de trembler. On eût dit que le vent lui-même avait fui cette zone peuplée pour qui le silence et la nuit remplaçaient la nature et la liberté.¹³

Dans son ensemble, l'altérité se caractérise ici par la vision erronée qu'entretient le bourreau sur le peuple juif, par le regard fuyant du spectateur et par la nature qui montre sa complicité avec l'agresseur, la nuit et le silence ne s'ouvrant pas à l'homme mais se refermant sur lui. Cette notion de l'autre, nous l'avons examinée dans une perspective spécifique où autrui représente un personnage unique en dépit de sa multiplicité. Peu importe que l'autre s'incarne dans la peau du bourreau ou du spectateur car ces deux personnages forment une identité commune que nous voulions parcourir avant de nous attarder à la dichotomie des deux communautés. Nous situons également la complicité des éléments naturels dans le champ de l'autre, puisque la nature favorise l'apparition de la peur chez la victime et le goût de la destruction chez l'assaillant. Cela nous amène à nous pencher sur le thème de la communauté, le lieu de réflexion où chaque membre se perçoit comme un élément de cette chaîne et se voit donc influencé par son type d'action et de représentation.

2. La Communauté

¹³ *Ibid.*, p. 232.

Nous nous sommes maintes fois référé au thème de la communauté, notamment avec Moshe au moment où il fit prêter serment aux siens de taire l'éventuelle tragédie qu'ils allaient vivre. Avec Azriel, Shmuel ou le préfet, nous avons également abordé cette notion qui occupe une place prépondérante dans cette oeuvre. En fonction de cette importance et par rapport à la réalité du «je» qui se situe à l'opposé de la communauté, dont le lieu est celui de l'altérité, nous nous pencherons sur les implications de ce thème au sein même de ces deux communautés antagonistes.

La communauté juive forme une unité dont les éléments sont étroitement liés, unité souvent désignée par les termes de fidélité, solidarité et espérance. Une telle cohésion n'a pas simplement survécu au temps par la force d'un entêtement, d'une obstination ou d'une exclusion volontaire. Il existe des mots qui plongent leurs racines au coeur du temps et non pas seulement dans l'égo, et ces mots traversent les frontières de la temporalité pour apparaître dans toute leur nouveauté à ceux qui les vivent hic et nunc. Le peuple juif s'est réuni à une époque antérieure, sous la bannière d'un Dieu, Dieu un et unique, celui d'Israël, concluant sous son égide un traité qui consiste en la glorification de l'Eternel en tant que mandataire et serviteur. Avec le temps, ils se sont abrités de l'oubli, en s'obstinant à poursuivre ce projet confié aux descendants d'Israël, par une observance des lois divines. Cette observation des lois n'a pas pour objet la conformité à un dogme, elle se love dans une tentative d'atteindre Dieu. Cette tentative implique une présence et une ouverture à Dieu et à l'homme,

ce que les lois favorisent à la mesure de la compréhension de l'homme entraînant l'éveil de l'homme par cette volonté de tendre vers l'autre. Par contre, si le peuple juif ne peut se soustraire à la loi divine, Dieu a également ses obligations, celles de protéger et de guider son peuple. Par conséquent, un réseau complexe d'interrelations se présente sous nos yeux pour composer, en définitive, une foi inébranlable en Dieu et un enracinement dans le temps.¹⁴

La communauté juive de Kolvillag, quant à elle, se situe toujours à l'horizon d'une intense religiosité où Dieu, apparemment absent, s'avère présent au coeur même du quotidien, dans les prières qui s'envolent vers les sphères célestes, dans les supplications que l'on énonce au plus noir de l'obscurité. Cette petite ville, sise aux abords des Carpathes, se scinde en trois directions face à un problème unique: celui de la souffrance juive. La répétition constante de ces cruelles persécutions conduit la communauté à choisir le chemin vers lequel elle s'orientera. Cependant, ces différentes voies ne se dressent pas l'une contre l'autre, elles expriment davantage une volonté tendue vers l'espérance, une tentative de solutionner un problème commun.

Moshe connaissait-il le rôle prépondérant du témoin dans la tradition juive? Dieu lui-même en a besoin. La Bible le dit, le Talmud le confirme dans ce commentaire:« Si vous me servez de témoins, je suis votre Dieu; si vous récusez ce rôle, je refuse le mien.» L'angoisse du témoin par rapport à l'histoire: ne pas s'en aller sans avoir laissé de cicatrice dans une conscience et de déchirure dans un voile. Sa récompense: grâce à lui, les générations passées et futures sont reliées entre elles; sans lui, elles se posent en étrangères.¹⁵

14 Voir chapitre 1

15 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*,p. 174.

Lors de ce tête à tête entre Shmuel, le chroniqueur de la communauté et Moshe, transparait l'idée du témoignage dont la mémoire défie les limites du temps par ce qu'elle transporte afin que le passé et le présent prennent place dans le futur. La communauté entière constitue l'enjeu de ses chroniques; en son nom, Shmuel enregistre tous les gestes, les paroles qui se prononcent et les menaces qui s'annoncent. Ces mémoires servent de refuge aux membres défunts dépouillés de tout privilège et au moment du deuil, elles sont la terre qui ensevelit le corps laissé nu dans les tourbillons de la haine. Etre réceptif à la souffrance d'autrui nécessite une écoute attentive envers tous ces morts n'ayant plus de voix pour crier, pour protester ou pour simplement raconter. C'est pourquoi, le témoignage équivaut à une vision du temps, une vision de l'alliance entre un peuple et son Dieu, une vision de l'autre dans ce qu'elle réclame de totalité: à travers un passé, un présent, un futur. Une survie à l'image d'un temple reconstruit dans l'univers de la parole, jusqu'à la prière qui se glisse au seuil de la parole divine.

D'autres peuples ont connu l'expulsion; le nôtre seul s'en souvient. Tout nous y rattache. Un Juif est juif par rapport non à la création mais à la sortie d'Egypte. Les lois que nous observons, les coutumes que nous partageons, les traditions que nous maintenons sont toutes enracinées dans l'expression qui nous suit comme une hantise: Zékher liyetziat mitzraim- en souvenir du départ d'Egypte. Chaque juif est censé se considérer comme s'il y avait participé lui-même. Nous étions tous esclaves chez Pharaon avant de nous réveiller libérés et libres. Etre juif, c'est remonter dans la mémoire, c'est vivre la mémoire, c'est rattacher chaque moment et

chaque parole à un passé toujours présent. D'où le sentiment de vivre constamment en exil.¹⁶

Le témoignage s'oppose à l'oubli et forcément à la mort dont la puissance efface à un tel point les traces de son passage, qu'elle en arrive à persuader le reste de l'humanité que les mots ne traduisent dorénavant plus les mêmes réalités. Cette perversion du langage «banalise» toute tragédie et ouvre la voie à de nouvelles aberrations tout en réduisant la portée du mal et de ce fait, la puissance de son interrogation.

Celui qui unilatéralement décrète que le crime n'est pas un crime, qu'au fond il se ramène à une bonne intention, sacrifie la moitié de la vérité, fait disparaître l'ambiguïté et pas conséquent fait disparaître le mystère propre, le mystère humain de l'intention, et notamment le mystère non point réaliste mais pneumatique de la mauvaise intention, de la méchanceté infinie.¹⁷

Il n'est pas dans le pouvoir de l'homme de justifier le mal, il ne peut lui donner un sens qu'en le combattant. Ce combat contre le mal, la gratuité de la mort, la souffrance, est inclus dans le rôle du témoin qui ne récuse pas sa vocation mais cherche plutôt à nommer les choses, à forcer l'humanité à les regarder. Nous revenons une fois de plus au thème de la fidélité car à partir du moment où l'homme se donne un but, il se doit de l'atteindre en toute loyauté. Cette fidélité s'élabore en relation avec la mort: dans la mémoire du survivant gît le testament de ceux dont les cendres ont été dispersées dans le vent. C'est ce que le témoin offre aux siens et c'est le sens qu'il confère à sa

16 Signes d'exode, *op.cit.*, p. 205.

17 V. Jankélévitch, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, Paris, P.U.F., 1965, p.255.

survie. Pour sa part, Elie Wiesel a fait ce choix et en fonction de cette option, Shmuel endosse l'engagement de l'auteur puisque, lui aussi, aspire à témoigner pour ne pas trahir ceux qui n'auront plus la possibilité de se faire entendre. Mais pour Shmuel, le drame n'est pas encore survenu, tandis que pour Elie Wiesel, il y a survécu.

S'il existe une personne à Kolvillag chargée de tout consigner, il n'en demeure pas moins que chaque survivant se doit de faire entendre sa voix ou son cri. En ce sens, toute la communauté est impliquée dans ce processus de fidélité, et s'engage à contrer l'oubli grâce au rassemblement de ses voix survivant aux avatars qui la plongent dans le deuil. La mémoire«linéarise» le temps et apporte à l'individu saturé de souffrance, le réconfort d'une histoire dans laquelle Dieu s'est révélé, histoire dont la continuité le lie à son peuple, des origines à ses propres descendants.

- Il faudrait me répondre Moshe, dit-il sur un ton doux mais ferme. Pense aux générations futures. Aux enfants qui ne sont pas encore nés. Tu ne désires pas participer à leur destin? Vivre à travers eux? Vivre en eux?¹⁸

Si le judaïsme met l'accent sur la mémoire, s'il mise sur son pouvoir, même au milieu des ruines, il ne s'agit pas uniquement de lien entre les générations, de lutte contre la mort, mais d'authenticité, c'est-à-dire « d'un enracinement dans sa propre culture¹⁹», un attachement à ses livres sacrés, une foi en sa vision du monde, celle de la création et de la révélation.

18 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 173.

19 Paroles d'étranger, *op.cit.*, p. 145.

Pour un juif, aucune aventure n'est plus stimulante que celle de son histoire. Il y découvre le mystère de sa propre survie... Si le peuple juif a survécu à tant de persécutions, c'est en grande partie grâce au Talmud. En analysant les anciennes coutumes, en répétant les prières d'autrefois, le juif s'élevait au-dessus du temps.²⁰

Le fait de partager cette vision à travers les siècles consolide et maintient la cohésion de cette collectivité, tout en prolongeant l'épreuve et en intensifiant la révélation. Ce partage acquiert un sens en tant que vision continue, en corrélation avec l'idée d'un parcours accompli dont Dieu et non la mort constitue la fin. Cette source commune à laquelle se rattache le peuple juif, à laquelle il se consacre au péril de sa distinction, formule un enseignement qui comporte évidemment ses mystères, à l'instar des contradictions et des paradoxes de la condition humaine. L'apprentissage de tout enseignement demande à l'homme son intégrale disponibilité qui s'insère dans l'exercice de sa liberté. Cette disponibilité représente un devoir exigé de toute discipline dans le cours de son développement. Lorsqu'elle dépasse le stade du devoir pour devenir ouverture à toute forme de présence, la liberté accède à son véritable statut.

L'importance fondamentale de la mémoire dans la tradition juive reflète la situation qui sévit à Kolvillag. On accorde pleine confiance au chroniqueur en ce qui a trait à la vérité et à l'assiduité des événements. Reçu d'office dans toutes les réunions, il est le porteur de leurs paroles, de leurs gestes, de leurs expériences, de leurs fêtes et de leur détresse. Davidov fera d'ailleurs référence à ce puits

²⁰ Signes d'exode, *op.cit.*, p. 212-214.

d'enseignement et d'expériences , dès l'instant où le conflit semblera irrémédiable. Pour ne pas succomber au désespoir, il incitera Shmuel à vérifier les diverses chroniques afin de savoir si elles ne pourraient pas leur dicter une ligne de conduite auparavant négligée. Il lui demande alors de rédiger un aperçu historique de la question à l'aide d'extraits du livre de la communauté. Ces extraits composent, en majorité, la mémoire des puissances de l'obscurité, le lieu de son exhibition, tout en témoignant du courage dont le peuple juif a fait preuve, de la solidarité qui l'a fortifié et de la foi pour laquelle il a péri. Cette foi implique d'abord et avant tout, une vision du monde , un regard particulier sur le monde et l'être.

La requête de Davidov traduit la confiance que cette communauté met dans ses textes, dans sa mémoire collective, convaincue que sa survie s'implante dans la continuité et non pas dans l'isolement. Dans ses relations avec l'autre, dans sa persévérance enracinée dans une quête, l'homme évince la mort à laquelle il est voué. Ce pont qu'il édifie à tous les niveaux par la parole, par son témoignage lui alloue la possibilité de combattre les contingences auxquelles il est soumis et dont les plus tragiques sont la mort, la souffrance et le mal.

Par conséquent, avec Shmuel, le père d'Azriel, nous nous sommes promenés sur les remparts de la mémoire et nous avons sondé ses virtualités, ses intentions, pour décrire une des options prises par la communauté juive , celle qui figure dans la tradition. Désormais, nous obliquerons vers une autre direction, celle que Moshe a présenté

quelques heures à peine avant le désastre. Dans cette optique, il est question de silence dont l'objet n'est pas de nier l'appartenance à ses origines, mais de taire la souffrance par l'abdication du langage, pour ne pas l'attirer. Car parler d'une chose, manifester sa possibilité, en favorise l'apparition, la naissance.

L'ennemi peut tout faire de nous, mais jamais il nous fera taire: c'était là notre devise. Le verbe était notre arme, notre bouclier, le conte notre radeau de sauvetage. Le verbe nous le voulions fort, plus fort que l'ennemi plus puissant que la mort. Puisqu'il restera quelqu'un pour raconter l'épreuve, c'est que nous l'avons gagnée d'avance. Puisque, à la fin, il restera quelqu'un pour décrire notre mort, c'est que la mort sera vaincue; c'était là notre conviction profonde, inébranlable. Pourtant... Pourtant force nous est d'y mettre un terme, reprit-il avec colère. En finir une fois pour toutes. Mémoire et cœur de l'humanité depuis trop longtemps et depuis trop longtemps la risée des nations que nos histoires amusent ou agacent, nous allons adopter une nouvelle loi: celle du silence.²¹

Debout, fixant la salle de son regard de braise, à peine accoudé à son pupitre, Moshe interpelle sa communauté et lui expose le problème de la souffrance juive. La synagogue est bondée de fidèles qui, à l'appel du martyr, se sont réunis pour lui obéir et se soumettre à sa folie visionnaire. Le martyr arpente des lieux interdits au commun des mortels et sa vision s'étend au-delà de l'espace visible, au-delà du temps présent, au seuil de l'avenir. Par la chaleur de son accent, la profondeur de sa pensée et l'audace de sa quête, il amenuise la solitude des siens et leur propose un défi à la mesure de leurs attentes. Si la communauté juive de Kolvillag ne convoite pas la mort-

²¹ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 217.

elle tentera même d'y échapper- Moshe par son exaltation visionnaire, lui permettra cependant de mieux la combattre.

La tourmente languit aux portes de Kolvillag et dans quelques heures, elle se déploiera dans toute sa rigueur. Face à ce destin, Moshe soumet à l'approbation de son auditoire le projet de taire cette tragédie car, dans son esprit, le terme de la souffrance juive s'insère dans ce silence. « La mémoire, insista mon père, tout est dans la mémoire. Le silence, corrigea Moshe, tout est dans le silence²²».

Ainsi, avant que la communauté juive n'affronte son nouveau destin, nous retrouvons Moshe emprisonné, le visage ensanglanté, tuméfié. Sa difformité effraie ceux qui le regardent, le chargeant d'intensité et lui conférant l'autorité du martyr. Le lendemain de son arrestation, Moshe apprend, par l'intermédiaire du préfet, que son sacrifice aura été vain, qu'il n'aura pas le succès escompté: la meute est aux abois, seule la destruction hante ses rêves. Cet aveu terrasse Moshe et lui fait envisager l'infinité de la souffrance, l'inanité de son engagement.

- Espoir? dit Moshe. Ne me parlez plus d'espoir. La douleur rampe sur sa peau, pénètre la chair, les os, touche les nerfs exposés et renvoie au cerveau une série de frémissements d'une force, d'une violence aveuglantes. Il ignorait qu'on pouvait avoir si mal. A la limite de la souffrance il y aurait donc une souffrance accrue, plus dense, plus nue que la précédente.²³

S'étant auparavant délibérément mis à l'écart de la société pour être en mesure de poursuivre son projet, il exigera maintenant de sa

²² *Ibid.*, p. 254.

²³ *Ibid.*, p. 160.

communauté son adhésion complète. Après mûre réflexion, accroupi dans sa cellule, il parviendra à la conviction que la parole attire le geste. Pour ne pas s'abîmer dans l'oubli et surtout pour que la responsabilité du bourreau ne soit pas supprimée, le peuple juif avait décidé de témoigner et de se conformer à son serment. Le récit de tous ces massacres retenus dans les filets de la parole avait pour objectif de délivrer les morts de la gratuité à laquelle ils avaient été soumis. Or, en étalant à la face du monde entier les crimes perpétrés par l'ennemi, on rappelait à l'éventuel agresseur la possibilité et l'existence de la persécution. Ce dernier savait ce qu'il lui fallait exécuter s'il voulait nuire à la communauté juive, assuré que le temps viendrait atténuer l'intensité de son geste, l'histoire le lui prouvant aisément.

Face à l'indifférence de Dieu, à l'attente messianique qui s'éternise, Moshe demande à sa communauté de prendre en main le destin de son peuple. Si la parole n'est jamais parvenue à mettre un terme à la souffrance juive, la preuve étant le roulement ininterrompu des persécutions, le silence saura peut-être y remédier. L'humanité ne pourra plus ridiculiser le peuple juif ou même lui être indifférent dans sa douleur, car le silence planera sur ses tourments; seuls ses textes sacrés appuieront sa survie. Les mots ne se verront plus associés à d'autres réalités, altérant de ce fait le sacré dans la parole; ces mots perdureront à l'image de l'absolu qu'ils incarnent. Les gestes de leurs ennemis ne seront plus compilés dans le grand livre de l'histoire où il est facile d'établir des comparaisons et diminuer, par

conséquent, la portée éthique de ses gestes. Taire le malheur, c'est refuser de le nommer.

La communauté entière subit la contagion de Moshe et accède à sa demande en prononçant les paroles qui scellent leur promesse. Les paroles de cet illuminé conduiront tout individu au seuil de l'anathème s'il rompt son serment. L'atmosphère apparaît irréaliste, les mots énoncent l'engagement, martèlent le cerveau de l'auditoire et le plongent dans le rêve. Le silence défie la mort et obnubile la volonté de l'audience qui, muselée et stupéfaite par de telles exigences, affrontera la bête.

Au départ, ils se sont empressés de répondre à l'appel de Moshe et cet empressement rend compte de leur désir d'amoindrir leur solitude en communiquant avec le martyr. Un silence complet régnait sur la salle lorsque Moshe a fait son apparition, il est demeuré suspendu à son discours jusqu'au dernier mot; ce silence était communication, échange de deux solitudes. Nul être ne s'est élevé contre la proposition de Moshe, silencieusement, ils ont légèrement courbé la tête en signe d'approbation. Ils ont récité les paroles qui confirmèrent leur promesse et dans le cadre de la tradition, Moshe suivit le rite de l'excommunication en allumant les chandelles noires. On sortit le Shofar*pendant qu'il « prononçait lentement, accentuant chaque mot, les formules rituelles de l'anathème²⁴». Puis, à nouveau le silence domina l'assemblée, Moshe s'était tu, il descendit les quelques marches et se dirigea tout droit vers le préfet, se disposant à retourner

²⁴ *Ibid.*, p. 221.

dans sa cellule. Jusqu'à la dernière minute, des centaines d'yeux s'accrochèrent à sa personne; debout, l'auditoire toujours impassible revivait l'irréalité de cette scène. C'était le silence du rêve, de l'envoûtement.

Après avoir vécu l'holocauste, les survivants du génocide juif, dont Elie Wiesel, se sont trouvés à la croisée des chemins entre le silence et la parole; le silence pour assoupir l'âpre douleur et ne pas bafouer le deuil, et la parole pour dévoiler à la face de l'humanité les ténèbres qui l'obscurcissent. Puis, il y a eu la crainte,

la crainte de dire ce qu'il ne faut pas dire, de vouloir communiquer par la parole ce qui se dérobe à la parole, de tomber dans le piège du mensonge facile. Chacun d'eux devait, à un moment, subir la tentation de serrer les lèvres et d'adopter un mutisme absolu. Et transmettre la vision de l'holocauste, à la manière de certains mystiques en la soustrayant au langage.²⁵

Cette crainte du mensonge, de l'interprétation fallacieuse a incité Moshe à choisir la voie du silence. Pour éviter les récifs qui longent les rives de la parole et qui sont fréquemment la cause de sombres naufrages, il a mis le cap sur une autre terre, celle des mystiques où la vision se soustrait au langage. Si ce silence n'altère en rien la notion de fidélité inscrite dans la tradition, il en modifie quelque peu la trajectoire. Il s'agit une fois de plus de demeurer fidèle à la volonté des membres défunts engagés sur le chemin inusité du silence; ne rien révéler comporte autant de difficultés que tout révéler. D'une part, ne pas crier l'injustice, ne pas scruter l'insondable pour que la parole

²⁵ Entre deux soleils, *op.cit.*, p. 246.

brille à nouveau et apaise les morts, nécessite une loyauté à toute épreuve, une solidarité incrustée dans la foi. D'autre part, l'ambition de révéler avec justesse et vraisemblance ce qui ternit la lumière du jour et attriste le sourire et le regard, sans tromper le réel et désacraliser l'absolu, requiert un dévouement de chaque instant. Dans les deux cas, on s'efforce d'affronter la mort au niveau de la gratuité qu'elle impose à ses victimes. Mais en esquivant la mort par le silence, ces victimes ne seront plus astreintes à la gratuité puisque rien ne sera divulgué et surtout pas la démence qui figure à ses origines.

Or, l'essentiel de la tradition, ses textes sacrés, survivra. Le peuple s'y consacrera peut-être davantage, étant donné que ces textes représenteront le port d'attache de toute génération. La parole ne se perdra plus dans les dédales du mal et de la mort, n'ayant plus à s'opposer à son pouvoir. Elle poussera l'homme à mieux louer le Seigneur, à s'y destiner pour ne pas s'accrocher à lui-même, approfondissant sa relation avec Dieu.

Mieux que nos prédécesseurs, mieux que nos ancêtres, nous saurons louer le Seigneur. Nous parlerons de lui pour ne pas parler de nous-mêmes. Ce qui subsistera de nous? Un peu de notre fraternité, un peu de notre silence.²⁶

Au lieu de contraindre Dieu à se pencher sur la misère de son peuple par la parole sans cesse réitérée, en lui remémorant ses obligations, l'homme évite toute récrimination par son silence et accentue sa disponibilité à l'égard de Dieu. Cette dimension sous-tend l'idée d'une ferveur qui élargit les frontières de la condition humaine

²⁶ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p 222.

en occultant la peur dans son appel vers Dieu. Sans la nier, elle la contient pour ne pas provoquer la vengeance en éveillant l'appétit du bourreau. La seule chose que ce silence étalera au grand jour sera le mystère, à la façon d'une épreuve initiatique.

La communauté juive de Kolvillag a, de cette façon, exploré deux avenues, celle de la mémoire défendue par Shmuel et celle du silence, prônée par Moshe. L'homme s'incarne ici dans toute sa responsabilité et sa liberté en fonction d'un mystère qu'il tente d'élucider: celui de la souffrance, de sa constante présence. Ces deux dimensions, chacune à son niveau, renferment une part de révolte, face à l'inactivité, l'immobilité divine, tout en attestant la présence de Dieu, que ce soit par l'intermédiaire du langage ou du silence. La mémoire oblige Dieu à ne pas rejeter son peuple, à ne pas l'abandonner, puisque l'homme s'obstine à lui rappeler sa présence. Le silence l'oblige également à s'intéresser aux affres de son peuple car l'homme consent à s'effacer pour laisser plus d'espace à Dieu.

L'homme n'a pas le choix, il est condamné à louer son créateur. S'il ne le louait pas, il le maudirait. Mieux vaut parler à Dieu qu'aux hommes, mieux vaut écouter Dieu que ses porte-parole.²⁷

Dans les deux cas, l'homme se compromet dans son cheminement jusqu'à traquer la présence de Dieu, la débusquer dans le lieu même de la révolte. L'élément prédominant de ces deux orientations se réfugie dans le refus de l'oubli.

²⁷ *Ibid.*, p. 216.

Néanmoins, une troisième possibilité s'offre à la communauté juive par l'entremise d'un petit groupe de juifs qui refuse toute passivité, rejetant le personnage de la victime impuissante. D'autres voies ont été arpentées mais en vain, Davidov et ses collègues ont essuyé un cuisant échec qui se métamorphosera en cruauté si personne n'intervient. Les vieilles méthodes d'intervention étant révolues, il leur faut désormais innover et ne compter que sur leur propre force, leur propre volonté. Dieu et les hommes sont absents, la nature même semble indifférente, aussi point n'est besoin d'attendre et de se soumettre au destin. A la tête de cette offensive, Shaïke se dresse contre cette résignation et propose de se battre contre l'ennemi et de défendre la communauté juive par la force. Ce jeune homme s'élève avec détermination contre l'injustice et subjugué ainsi ses alliés par la vigueur de ses convictions.

Davidov et ses collègues nous traitent en écervelés, dit Shaïke. Ils n'ont qu'à se taire, leurs méthodes ont échoué. Essayons les nôtres. Plus de marchandage. Plus de servilité. Finie, l'ambiguïté. Puisque l'ennemi aiguise son épée, nous forgerons la nôtre. Ce pogrome ne sera pas pareil aux autres... Nous faire égorger tels des moutons ou tomber les armes à la main: voilà l'alternative. Périr en martyrs ou mourir en héros. Deux catégories, deux attitudes extrêmes dont notre histoire est pleine. Et rien au milieu.²⁸

Une cinquantaine de jeunes, garçons et filles, s'attroupent autour de ce chef, réalistes devant l'impossibilité de vaincre, préférant cette représentation du héros à celle du martyr. Ils réactualisent le geste de leurs prédécesseurs qui ont su braver l'ennemi pour libérer le peuple

28 *Ibid.*, p. 168.

d'Israël de l'oppression et de la mort. La tentative est désespérée, ils en connaissent l'aboutissement, toutefois, ils réussiront si bien à mettre en garde la communauté que chaque maison se transformera en forteresse. Ils se posteront aux endroits stratégiques de manière à donner l'alarme au moment où l'envahisseur infestera le quartier.

En dépit de la vigilance de ces jeunes combattants , le quartier fut assailli de toutes parts sans qu'aucune force de combat n'ait pu intervenir. Alors Shaïke leur intima l'ordre de se retirer près de l'asile tout juste à côté d'un magasin d'alimentation que les pilleurs étaient en train de ravager. Attiré par le butin, l'ennemi avait oublié l'asile. Shaïke et sa troupe se fauilèrent à l'intérieur de ce foyer piégeant un à un les pillards à la sortie du magasin. Ils réunirent ainsi vingt-six otages pour finalement abandonner ce poste peu après puisque deux voyous avaient réussi à s'enfuir. Shaïke ordonna à ses combattants d'enfermer à clé les vingt-six otages regroupés à l'intérieur de l'asile. Lorsque la foule ameutée par les cris de ces deux jeunes voyous:« Au secours, au secours, les juifs se battent, les juifs nous tuent!²⁹» arriva devant l'édifice, elle n'osa s'approcher de trop près. Un homme s'avança et menaça ceux qui étaient emprisonnés à l'intérieur de la bâtisse, de mettre le feu s'ils ne sortaient pas immédiatement. « Ils sortiront, tu verras, petit, dit Pavel à son fouet bien-aimé. Les juifs sont tous des lâches, ils sortiront³⁰». Puisque Shaïke et sa troupe avaient déjà quitté cet emplacement pour reconstituer une nouvelle force de combat sur un autre terrain, les

²⁹ *Ibid.*, p. 249.

³⁰ *Ibid.*

vingt-six otages connurent la mort. On jeta des torches enflammées sur le toit du bâtiment, cet incident dégénéra en tragédie et toute la ville fut envahie par le souffle de ce feu.

La révolte de ces jeunes n'est certes pas parvenue à sauvegarder la communauté juive des affres de la mort, elle est née dans l'impuissance et l'exaltation des mots. La solitude de cette collectivité, son manque d'alliés lui ont valu d'éprouver impuissance et solitude, mais c'est en ayant foi en la volonté humaine que Shaike a convaincu ses combattants de mourir autrement, non pas de vaincre autrement. En définitive, leur révolte avorta bien qu'ils en aient assumé l'échec avant même l'ouverture du combat; aucun des leurs ne réussira à défaire la mort.

L'honneur et la dignité de cette petite communauté resteront à jamais assujettis au silence que Moshe leur avait imposé. Shmuel et Shaike seraient en droit de lui réclamer des comptes, car il avait entravé par sa démarche le déroulement de leur aventure, celle d'une mémoire qui ne serait retransmise à personne et celle d'une bravoure qui se dissiperait dans l'inconnu. Néanmoins, seule la proposition de Moshe s'avèra essentiellement nouvelle et peut-être au sein de cette nouveauté git la solution à la souffrance juive. Le silence et l'espérance ne composent pas l'essentiel de cette nouveauté, seuls le moment et l'étendue de cette proposition la chargent d'intensité.

Ces trois attitudes ont démontré de quelle façon les différents éléments de cette communauté s'imbriquent l'un dans l'autre pour maintenir l'unité de la condition humaine. Sans réellement se

contredire entre elles, elles se heurtent par contre à un autre monde, un autre univers, celui de la chrétienté, un farouche antagoniste.

3 L'autre communauté

Notre intention n'est pas d'intenter un procès à cette communauté rivale, quoiqu'elle incarne la violence et l'agression. Dans son expression la plus féroce, elle revêt les traits du bourreau, comme nous l'avons déjà souligné; elle exhibe en outre le visage de la bête.

Notre objectif serait plutôt d'aborder cet univers dans ce qu'il signifie de ténébreux en corrélation avec la condition humaine. Nous voudrions explorer cette propension à la destruction et ce sans qu'aucune limite ne puisse être franchie. Ce goût proprement humain de la destruction réside dans le sang de l'homme que les progrès de la civilisation n'ont pu annihiler.³¹ La pauvreté des conditions d'existence peut-elle favoriser l'émergence de cette violence, pauvreté associée à la cruauté du destin dont la superstition en serait un exemple? Nous serions tentés d'adhérer à cette hypothèse si le vingtième siècle ne nous avait prouvé le contraire: n'oublions pas notamment que le terme génocide est apparu depuis peu dans l'histoire de l'humanité.

31 « L'homme est un être double, dit Sabato. Tragiquement double. Et ce qu'il y a de plus grave, ce qu'il y a de plus stupide, c'est que depuis Socrate on a voulu proscrire sa face obscure. Les philosophes des Lumières ont chassé l'inconscient à coups de pied. Et il est revenu au galop par la fenêtre. Ces puissances-là sont invincibles. Quand on a voulu les détruire, elles se sont ramassées sur elles-mêmes et finalement elles se sont rebellées avec encore plus de violence et de perversité.» (Ernesto Sabato, L'ange des ténèbres, Paris, Seuil, 1976, p. 230.)

Or, toute volonté destructrice est fascinante, et sans vouloir l'excuser, elle teinte cette parole divine d'un accent de vérité. « Tu peux faire le bien, tu peux faire le mal. Choisis le bien³²». Même ces paroles d'Azriel sous-tendent à leur manière ce sentiment de fascination exercé par la destruction et l'horreur. «C'est qu'il y avait dans l'horreur une part de beauté, de grandeur et d'hallucination dont le sens m'échappait³³». C'est pourquoi, nous voudrions parcourir le chemin emprunté par le mal dans la condition humaine en concentrant notre regard sur cette autre communauté qui s'apprête à le commettre.

A Kolvillag, nous prétendons que le mal repose sur l'ignorance et l'indifférence, étant à la source, une tentative de rejet de la différence, il soulève également le problème de la volonté qui refuse de voir cette différence et même de la considérer comme une possibilité. L'Autre est menaçant car il formule un inconnu, et tout homme côtoie cet inconnu qui pèse sur sa conscience puisqu'il ne peut l'apprivoiser. Alors, peu à peu, l'insatisfaction grandit au fond de lui jusqu'à l'explosion de sa violence dont l'énergie se déploie en général du côté de l'étranger. Ce virus subsiste en chaque individu et les moyens pour l'enrayer ne sont que le dépassement incessant de ce noyau, de ce microbe.

Il y a dans la nature humaine quelque chose qui, rarement, mais essentiellement peut dépasser la nature... Il y a probablement un mal naturel de l'homme qui est cette

32 A. Néher, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, Paris, P.U.F., 1965, p. 426.

33 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 82.

expérience douloureuse des premières années de l'enfance, mais ce mal originel se convertit suivant l'effort ultérieur de l'homme et suivant son accomplissement même; il doit se convertir, il devrait se convertir en créativité...³⁴

L'étranger qui s'exclut lui-même ne vise pas à l'assimilation, en particulier si l'on ajoute à cette idée de distinction, celle d'élection. En effet, il attire la fureur de celui dont la perception définit cette différence comme une insulte. L'on apprécie celui qui nous reconforte dans notre façon de voir le monde, car il affermit nos assises et sécurise notre peur du mystère. L'être humain s'entête à vouloir partager les mêmes questions et malheureusement aussi les mêmes réponses. Par conséquent, au moment où la situation se durcit, l'individu qui répond dès cet instant à ses instincts, se tourne vers l'autre et le brise afin de ne plus sentir en lui l'oppression du destin, libérant ainsi les flots de sa haine. Il existe donc un lieu en l'homme imperméablement obscur à la lumière qui peut resurgir aisément s'il ne consent pas à opter pour la vie sous toutes ses formes.

A Kolvillag, la communauté chrétienne n'a jamais admis la présence des juifs car une telle accusation, celle du meurtre rituel, signifie le rejet absolu de ce peuple. Si la raison avait prévalu et non pas la haine, il aurait suffi d'une simple enquête sur les rites pratiqués dans le judaïsme pour démontrer qu'une telle pratique était impensable. Mais ils ont préféré davantage s'enivrer du monde de la superstition, de la magie, au lieu de comprendre et de découvrir l'autre.

34 E. A. Lévy-Valensi, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, *op.cit.*, p. 380.

Alexis Nouss dans son livre, La princesse perdue, sous-titré « Balade dans le légendaire juif » retrace une légende dont l'origine se situe au Moyen Age. Elle fait état d'une fausse accusation qui fut en tout point fabriquée par des adversaires, ennemis des juifs. On s'empara du corps d'un enfant mort qu'on jeta par la suite dans une maison juive pour accuser le propriétaire de meurtre. La population ameutée se rassembla, déterminée à occire tous les juifs. Un des conseillers du bourgmestre tempéra la fureur de la populace en leur disant qu'il ne fallait pas verser le sang des innocents. « Voyons d'abord s'il y a fondement à cette accusation. Les rites exigent-ils du sang chrétien? Un juif baptisé vit parmi nous qui sait certainement³⁵ ». Ils interrogèrent donc ce juif qui leur expliqua pourquoi les juifs n'auraient pu prendre et boire le sang de cet enfant. « Les juifs n'ont pas le droit de manger de la viande si l'animal n'a pas été tué rituellement et si le sang n'en a été entièrement retiré. Puis ils doivent la laisser une heure dans le sel. Ensuite, ils la rincent à plusieurs reprises car il est écrit dans la loi qu'ils ne doivent pas manger du sang. Comment pourraient-ils faire usage du sang humain?³⁶ » Grâce à la déclaration de ce juif renégat, la communauté juive s'en sortit indemne.

Cette légende, qu'elle prenne part à la vérité ou non, manifeste le souci du peuple juif de neutraliser ce mythe et d'apporter au monde une explication contredisant cette vision. Elle semble nous indiquer qu'il n'y a rien de plus simple que de tendre vers la compréhension de

35 A. Nouss, La princesse perdue, Paris, Editions bibliophanes, 1986, p. 113.

36 A. Nouss, *op. cit.*, p. 113.

l'autre, avant de songer à le détruire. En réalité, la compréhension de l'autre demeure une tâche complexe, car elle requiert une disponibilité dont l'engagement réclame un dépassement de la bête en l'homme. Et ce dépassement, si difficile à réaliser, atteste jusqu'à un certain point l'inhérence du mal en l'homme. Il ne s'agit pas de l'appréhender comme une fatalité, il s'agit de le regarder bien en face pour mieux l'affronter.

Personne à Kolvillag, excepté le préfet, n'a senti l'urgence de mettre un terme à ce conflit, de maîtriser le mal qui s'évadait à nouveau de son antre, en s'efforçant de créer une ouverture, un nouvel horizon entre ces deux communautés. L'existence même de ce mythe prouve à elle seule que l'on n'a jamais tenté de réduire l'écart entre ces deux visions du monde, du moins à Kolvillag. Le rejet de cette différence, le refus de découvrir en quoi elle consiste a conduit les chrétiens à ravager le quartier juif. Certes, nous savons que plusieurs se sont contentés de regarder ou de fermer les yeux sans partager ce point de vue; néanmoins, leur fuite ou leur indifférence a privilégié l'implantation de la haine.

Les conséquences de ce rejet produiront un climat morbide à l'intérieur duquel s'élabore un complot et tous les membres de cette machination s'entendront tacitement ou non, pour qu'il n'y ait pas d'interférence dans son déploiement. Les premiers indices annonciateurs de ce complot sont le mutisme et l'absence. Nous savons déjà que certains signes de dégénérescence de l'atmosphère nous avaient été donnés par le regard. Les gens ne se saluaient plus,

les yeux s'évitaient, la méfiance dominait. Personne ne prononçait les mots magiques qui auraient eu pour effet de neutraliser la montée de cette ambiance malsaine. Frappés de mutité, tous l'un après l'autre, du plus pauvre au plus riche, du plus rustre au plus raffiné, aucune parole n'est venu faire exploser ce barrage armé de silence ou plutôt de mutisme.

Il existe, en outre, un type de langage qui révèle plus cruellement le mutisme d'une collectivité, celui du gestuel imprégné d'innocence et d'hypocrisie. Le paysan au regard déterminé payant sans marchander, les bûcherons qui se promènent leur hache à la main, les rires étouffés à la vue d'une juive à l'allure hautaine; ces indices parlent par eux-mêmes.

Le chroniqueur, penché sur le livre écrit: « L'ange exterminateur n'a pas franchi l'enceinte et je me demande à qui et à quoi nous le devons. N'est-ce que partie remise? Pour l'instant nous sommes tous des survivants»... Impression générale: ayant survécu cette première nuit d'angoisse, Kolvillag respirait. Trêve à brève échéance? qui prendra fin quand? Dans un jour, dans une semaine? Plus tôt, plus tard? L'autre camp pouvait nous ren-seigner mais il choisit le mutisme. Pire: l'absence.³⁷

Le mutisme sème le vide et à sa suite la peur. Celui de Kolvillag et plus précisément celui de l'agresseur projette l'image d'un loup sauvage qui, harcelé par la faim, épie sa proie, à l'affût de ses moindres gestes, humant à l'avance le sang de sa pâture. La nature de ce silence doublé de l'absence annonçait un danger, c'était un silence menaçant. Un tel silence chargé d'une puissance destructrice est un

³⁷ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*,p. 210.

silence dont l'opacité est fermeture, rien ne transparaît au travers. Il est le fruit d'une volonté concentrée en elle-même, ce silence ne communique pas, il se tait.

Pourtant, l'homme peut se mettre à l'écoute du silence, être présent au chant qu'il inspire, lieu d'où émergent le monde, l'âme et l'être. Face à ce dévoilement dont le silence nous offre un exemple, nous voudrions emprunter la voix de Chaïm Potok qui nous livre sa perception du silence, de la sensibilité qu'il procure par l'intermédiaire de ces paroles:

On peut écouter le silence. J'ai commencé à me rendre compte qu'on peut écouter le silence et en apprendre beaucoup. Le silence a une qualité et une dimension qui lui sont propres. Je me sens vivre en lui. Il parle. Et je peux l'entendre.³⁸

A l'appui de cette perception, nous aimerions citer un court passage autobiographique de l'auteur où il nous peint la sagesse de son grand-père face au silence et à la nuit.

J'aimais ses contes, ses chants. J'aimais également sa manière de se taire... Le soir, au crépuscule, il attendait qu'il fasse noir pour allumer la lampe à pétrole. Assis sur le porche, il s'enveloppait de nuit et de silence. Au début, je m'étonnai:« Mais on ne voit rien grand-père!» Il répondait dans un murmure:« Tu es encore, jeune. Plus tard, tu parleras différemment. Pour l'instant, regarde et tais-toi.»³⁹

Cet homme conférait au silence une dimension, un espace virtuel dont le champ abyssal amène celui qui y est attentif, à l'orée d'un univers chargé de sens.

38 C. Potok, *L'Élu*, Paris, Livre de poche, 1967, p. 354.

39 *Entre deux soleils*, *op.cit.*, p. 15.

A Kolvillag, le silence est demeuré muet et l'absence de ses usagers le désigne comme une menace qui plane au-dessus du quartier juif. L'absence subite de tous les clients dans les commerces juifs qualifie à elle seule le mutisme du silence. Tout le monde s'était volatilisé à la façon d'un rêve, une sorte de Shabbat à l'envers, excepté que cette fois-ci les absents étaient les clients. Au sein de ce grand vide, nul doute était de mise, l'absence de tous, alliée au silence, certifie la détermination de cette communauté.

Pas un villageois n'était descendu en ville ce matin-là. Les magasins étaient ouverts, les tavernes aussi, mais les clients chrétiens évitaient d'y entrer. Les boutiques, les épiceries, les quincailleries: désertes. Pas un fermier pour emprunter dix sous à l'aubergiste juif, pas un bûcheron pour réclamer, à crédit, un grand verre d'alcool au tavernier. Pas un domestique pour tripoter une jupe en laine, une chemise en coton. Pas un campagnard pour échanger ce qu'il avait acheté une semaine auparavant. Le marché, la place: le vide, partout.⁴⁰

Il appert qu'ils s'étaient concertés, ostracisant la communauté juive avant même de l'occire. Plus un domestique pour s'adonner aux tâches ménagères dans les maisons juives, plus un employé dans un établissement juif, plus d'effectif à la gendarmerie: il répondaient ensemble au même signal, attendant la même heure, fomentant le même complot. Cette machination était le fruit d'une orchestration parfaite; à l'absence et au mutisme succédèrent les ténèbres.

La nuit venue, plus aucun réverbère ne fonctionnait, la communauté juive était plongée dans l'obscurité. Soudain, la ville se

40 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 210.

retrouva enténébrée, sorte de ville fantôme sans aucun luminaire pour l'éclairer. Il est aisé de déceler les desseins de ceux qui, dans la forêt environnante se disposaient à attaquer. La nuit est un démon bien étrange: il éveille la conscience tout en octroyant ses charmes au fanatisme. Il faisait nuit au moment où les hommes, partis à la recherche du corps de Yansci, sont revenus bredouilles de leur équipée en forêt. C'est à cet instant précis qu'un chant surgit de la nuit, le chant d'une célébration religieuse chez les juifs. L'idée du pogrome prit ainsi forme dans le lieu de l'obscurité, elle naquit au monde au détriment de l'homme, de son acuité, de sa clairvoyance. Et il fera toujours nuit quand ces mêmes individus envahiront le quartier juif propageant la terreur et la mort, les seules voix qui émergeront de cet univers ténébreux seront ceux de la bête: cris sauvages et barbares.

Quant aux juifs, ils se terreront au fond d'une cave, silencieux et discrets à se fondre dans la nuit; leur chant s'est tu, mais leurs plaintes se prolongeront jusqu'à l'aube.

Puis ce fut l'assaut. Brusque comme un tremblement de terre. Foudroyant comme l'ouragan. Sous leurs pas et dans leur sillage le sol se déchiquetait avec fracas. Course rythmée, aimantée par une haine primitive et entière de possédés. Aspirant la nuit pour mieux l'exhaler épaisse et meurtrière, ils partaient à l'attaque, sûrs d'affranchir les puissances démoniaques bridées par la civilisation et ses lois. Renversant les remparts, écrasant tout ce qui respirait, cavalier et bêtes annonçaient l'éclatement et la fin du monde... Munis de fourches, de faux, de haches et de marteaux, ils progressaient de tous les côtés, formant un énorme éventail, enveloppant le quartier condamné et le

coupant du monde extérieur. Pour s'éclairer, les meneurs avaient préparé des torches.⁴¹

Torches en main, ils s'avançaient, hurlant de jouissances inassouvies, s'opposant à leur mutisme, leur absence et la nuit, ils clamaient leur présence illuminée par le feu vengeur et destructeur. Une scène apocalyptique où les monstres de l'Olympe s'étaient échappés de leur geôle, grisés de puissance, piétinant et ravageant tout sur leur passage.

La vision que nous avons développée de la communauté chrétienne soulève le problème du mal, un des plus énigmatiques de la création. De nombreux penseurs se sont intéressés à la question, s'efforçant de résoudre cette énigme, d'y apporter une réponse claire. Du mysticisme à l'agnosticisme, ce phénomène de la condition humaine occupe une place importante dans l'histoire de l'humanité ainsi qu'à Kolvillag.

Au coeur de la communauté chrétienne, le silence est muet, l'absence une menace, la nuit, un effroi et cela à l'image d'un paysage qui évoque la fin du monde. Par conséquent, le regard est déformé dans ce climat hallucinant; le regard de l'autre sombre dans la destruction. Dans ce contexte, le regard s'est d'abord laissé entraîner par la haine, à la manière du sergent Pavel, exhibant ses préjugés à la face de son prisonnier. Ou à la manière d'une éclosion, en réaction à la ferveur qui transparaissait dans le chant émergeant de la nuit, le jour où le palefrenier et ses compagnons sont revenus épuisés de leur vaine tentative pour retrouver le corps de Yansci. Puis, le regard s'est

41 *Ibid.*, p. 243.

replié sous le poids de la peur et de l'indifférence, comportement typique de celui qui s'enlise dans la fuite. Ces deux éléments d'un seul puzzle se sont soudés l'un à l'autre pour constituer une communauté partageant les mêmes desseins, ceux où la mort et l'anéantissement figurent au premier plan.

Une communauté ne se ferme et ne s'ouvre pas au monde et à l'homme de la même façon que le moi. Dans le monde de l'altérité, la communauté juive a été contrainte de se replier graduellement sur elle-même, en dépit de ses tentatives d'insertion, de ses appels au secours; cette concentration des éléments a pour cause une recrudescence de l'intolérance. L'autre communauté s'est donc alloué plus d'espace en se fermant irrémédiablement à l'autre. En effet, la dualité impliquant les deux communautés se définit par un mouvement de contraction correspondant à la communauté juive et un mouvement d'expansion concernant les chrétiens; une expansion qui nécessite l'annihilation de l'autre.

Le parcours effectué par ce mouvement de concentration, la raison pour laquelle il est apparu, la façon dont il s'est développé et les moyens qui ont été utilisés pour le contourner, s'interposer entre lui et ses victimes, nous ont permis de mettre en relief les thèmes du regard et du silence à l'intérieur d'un ensemble, à l'opposé d'une conscience individuelle. Quant à l'itinéraire suivi par l'autre communauté, dans son mouvement d'expansion, il reflète les tendances inhérentes à la condition humaine qui outrepassent les notions de survie, de possession, mais touchent davantage à cet instinct du sang, à cet

instinct de carnivore dissimulé dans les profondeurs enracinées de l'homme. Dans cette optique, le regard obéit aux indications de l'abîme et s'affole, alors que le silence se pare d'absence et de fermeture.

CHAPITRE IV

L'ETRE: LE LIEU DU REGARD ET DU SILENCE

1. Présence de Dieu

Dans le sillage de notre vision du monde, de nombreux éléments s'entremêlent: le moi s'éveille dans sa confrontation avec l'autre, et le monde compose le terrain sur lequel le je et le tu vont s'affronter ou se découvrir. Ainsi, en apprivoisant le monde, l'homme s'efforce à son contact de le signifier, et ce vouloir soulève la question de l'Etre: de sa présence, de son absence, de la quête dont il est l'objet.

Qu'avons-nous de commun avec les hommes de la Bible? La conscience du Dieu qui se cache, et les moments où nous chercherons un chemin vers lui. Le Dieu vivant est au centre de la pensée juive¹

Tout comme il n'y a pas de vide dans l'espace il n'y a pas davantage de vide dans le silence. Il faut à l'homme une grande oreille pour capter, à l'image des antennes paraboliques, le flot d'ondes et d'informations venues d'ailleurs. Dieu ne nous parle pas moins qu'au temps de la bible; mais notre faculté d'écoute semble diminuée.²

D'une part, ces deux penseurs contemporains attestent l'authenticité d'une présence divine; l'un dans le regard, par l'entremise duquel l'homme recherche un Dieu qui parfois se

1 A. J. Heschel, Dieu en quête de l'homme, *op.cit.*, p.33.

2 J. Eisenberg, Job ou Dieu dans la tempête, *op.cit.*, p. 141.

dissimule, et l'autre dans le silence: ce complément du regard et cet au-delà des mots. D'autre part, toute tentative d'élucidation du mystère de l'existence humaine, enracinée dans la tradition juive, se profile dans le champ intermédiaire du monde et de l'Etre. Le monde, par confrontation, conduit à l'éveil de la conscience individuelle et parallèlement à celle de l'autre afin de parvenir jusqu'à l'Etre. Ce dernier constitue la donnée fondamentale de cet enchevêtrement de relations existant entre le moi, l'autre et le monde.

La présence de l'Etre confère un sens à la création ou pousse l'homme à s'interroger sur le pourquoi de cette même création. Or, la notion de création renferme en elle l'idée d'intentionnalité et de finalité dont le sens pénètre l'homme tout au long d'un parcours où Dieu l'accompagne et l'oriente; maints témoignages ont survécu aux affres du temps pour transcrire, dans le langage de l'homme, les marques de cette exigence qu'est la présence de l'Eternel. Cette présence se loge au cœur des multiples interrogations de l'être humain sans pour autant annihiler les paradoxes qui envahissent sa condition. Ces deux points cardinaux de la tradition juive, soit la création et la révélation, les textes sacrés les confirment et la foi en est le gardien. Elles instaurent un dialogue, un partage des rôles tout en édifiant les bases d'une communication.

Certes, nous pouvons percevoir la création et la révélation à l'image d'une intervention opportune, d'un Dieu intercédant au moment propice, à l'instar d'un chef d'orchestre expérimenté: on ne peut réfuter cette forme de présence. Ce genre d'assiduité divine peut

cependant excéder les cadres de ce type d'omniprésence pour s'accomplir dans la coopération; la présence de Dieu est alors disponibilité aux confins de tous les possibles. Dans cette optique, ces deux moments fondamentaux de la représentation juive de l'Être supposent une attente, car dans le cadre d'un dialogue instauré entre Dieu et sa créature, l'Éternel espère que l'homme répondra à sa disponibilité. En réalité deux attentes se superposent: celle de Dieu souhaitant que l'homme témoignera de sa gloire et celle de l'homme qui tente de déceler la présence du divin. Création et révélation supposent donc un besoin commun, «Dieu a besoin de l'homme pour sa gloire et l'homme a besoin de Dieu pour sa mémoire³».

Le matin où Azriel se dirige vers la maison d'étude dans la clarté crépusculaire du jour, son sentiment de reconnaissance envers son créateur comble l'attente de l'Éternel; ce geste de ferveur témoigne de la gloire de Dieu. La présence divine s'est glissée dans la lumière de l'aube, elle était le véhicule de son expression; le regard d'Azriel l'a captée et la dialogue s'est poursuivi sous la forme d'un sentiment de gratitude. Il s'agit pour l'homme d'être en mesure d'en saisir l'expression.

Il existe une faculté préconceptuelle capable de ressentir la gloire, la présence du divin. Nous ne la percevons pas, nous n'en avons aucune connaissance, mais nous en prenons conscience. Nous en sommes les témoins. Or, témoigner, c'est davantage que rendre compte.⁴

3 E. Wiesel, Contre la mélancolie, Paris, Seuil, 1981, p. 157.

4 A. J. Heschel, *op. cit.*, p. 120.

Toutefois, la notion de témoignage acquiert une plus grande valeur dans la perspective d'une révélation divine qui porte le sceau d'une Alliance entre lui et son peuple.⁵ La présence de Dieu lors de la création a été décrite par la Genèse; Adam a entendu sa parole, il en a reçu la lumière; sur le mont Sinaï, le peuple en entier, suite à sa sortie d'Égypte, a accepté la parole de Dieu. Cette alliance a inséré la présence divine dans le quotidien de chaque juif, le marquant du signe de la distinction. Cette acception rend compte, en définitive, de l'insertion divine au niveau de l'existence journalière et signale la soumission du peuple juif à sa présence. Il peut advenir que l'homme se montre négligent envers cette présence par excès de conformisme ou par manque de vigilance dont les conséquences entraînent une démission, une tentative de se dérober à l'exigence de soi. La liberté est un événement spirituel, il appartient à l'homme de le décréter, il lui revient donc de ne pas être étranger à la présence de Dieu. Même si cette présence implique un engagement, un dépassement en l'homme que celui-ci n'est pas toujours en état d'assumer.

Il ne faut néanmoins pas confondre cette idée d'omniprésence du divin avec la preuve de son existence; il est essentiel d'insister sur le caractère de cette présence puisque l'Être occupe le lieu du regard et du silence. L'existence de Dieu, dans le judaïsme, formule un axiome qui n'a pas à être assujéti au creuset de la raison, de la preuve; la nature révèle Dieu et lui-même se fait présent à l'égard de sa création, au sein même de son omniprésence et de son omnipotence. « Dieu est

⁵ Voir, chapitre 1, p. 4

partout, dans la peine et jusque dans l'arrachement. Il est également dans le regard. Il est regard⁶».

Il est quelquefois caractérisé sous les traits d'un oeil à qui l'homme ne peut échapper, car il est astreint à l'examen permanent de ses actions sous la tutelle de Dieu. Cette omniprésence est reliée à l'idée de justice dont l'office appartient à l'Eternel, on compare ainsi ses actions à celles d'un père qui surveille sa progéniture. Cependant, l'idée d'un éventuel châtement ou d'une éventuelle récompense nous préoccupe peu au moment où l'on s'attarde à définir la présence divine; c'est davantage la notion de responsabilité associée à la présence de l'Eternel que nous considérons comme essentielle. Or, en tenant compte de ces deux partenaires situés l'un en face de l'autre, nous avons auparavant exploré les sentiers de l'homme, nous emprunterons à présent, celui de l'Etre.

Les limites de cette exploration seront circonscrites par celles du langage dont les possibilités, dans leur finitude même, ne peuvent parvenir à dévoiler l'illimité, le Tout. C'est pourquoi, l'homme détecte la présence de Dieu à l'aide de son regard et grâce également à son écoute qui s'agrippe au silence de Dieu. Les mots traduisent ce que le regard discerne et ces mots porteurs de silence expriment l'infinité de cette présence.

L'homme peut apercevoir Dieu dans ses manifestations, il ne lui est nullement donné, par contre, de voir sa face, seuls les voiles qui la recouvrent sont visibles. La face de Dieu demeure cachée, mais son

⁶ Entre deux soleils, *op.cit.*, p. 10-11.

oeil plane au-dessus du destin de l'humanité. Le rabbin Juda, rédacteur de la Michna* dira: « Connais ce qui est au-dessus de toi: un oeil qui voit, une oreille qui entend et sache que de toutes tes actions il est pris note⁷». Dieu se réfugie simultanément dans les moindres parcelles d'espace, il voit tout et va même jusqu'à observer ses propres lois, celles de son peuple. De nombreux passages dans la littérature rabbinique précisent que Dieu « porte les phylactères, et s'enveloppe du talit, châte à prières. Il s'adresse à lui-même des prières; il consacre à l'étude de la loi trois heures par jour. Il pleure sur les fautes de ses créatures et ainsi de suite⁸».

Certains êtres d'élection ont pu s'approcher de Dieu, contempler le rayonnement de son regard, ils n'auraient pu supporter de contenir cette lumière à son origine; ils en ont vu le terme. L'éblouissement mortel de cette lumière contraint Dieu à se recouvrir le visage. L'être qui assiste au déploiement de ses rayons ou qui réussit à l'entrevoir dans ses manifestations obtient la faveur de Dieu; en réalité, il ne voit pas, il est vu par lui.« Etre vu, c'est être regardé dans le sens de l'amour; être observé, c'est être observé par suspicion, voire hostilité⁹».

Cet être-vu signifie être présent à l'homme, cet oeil est amour et réceptivité, il est fidélité à l'homme. Pourtant, il entretient le langage de la crainte et de l'angoisse dans les circonstances où l'homme, sous le poids de son aveuglement, endort sa vigilance. Rabbi Barouch, un

7 A. Cohen, Le Talmud, Paris, Payot, 1950, p. 53.

8 *Ibid.*, p. 50

9 J. Eisenberg, et E. Wiesel, Job ou Dieu dans la tempête, *op.cit.*, p. 288.

maître hassidique, soutenait que l'homme devait garnir ses poches de deux billets. L'un définissant l'homme comme le couronnement de la création et l'autre devait lui rappeler qu'il n'était que grains de poussière. Dieu se loge dans la peur et dans l'angoisse, marquant l'homme du sceau de sa rigueur comme de sa faveur; cela l'homme ne doit jamais le perdre de vue, ne pas oublier sa condition.

Cette conception met en évidence l'omnipotence et l'omniprésence de Dieu sans viser, malgré tout, à réduire la liberté de l'homme; la puissance divine n'annule pas le libre arbitre de l'homme. Cet axiome ne sera point démenti par l'intervention divine puisqu'il est dans le pouvoir de l'homme de détruire l'oeuvre de Dieu et cela en dépit des châtiments qui le guettent.

Le mal fait par l'homme brise l'intégrité de l'homme qui l'a commis, et, plus profondément brise aussi quelque chose dans le monde. Le mal brise même le trône de Dieu, le mal fait par l'homme est une atteinte à Dieu.¹⁰

« Le silence cosmique est la forme la plus éloquente de la révélation divine. Dieu est silence¹¹ ». Il n'en tient qu'à l'homme de le connaître, ce silence permet au libre arbitre de l'être humain de se déployer véritablement.

C'est le voeu que Dieu a fait que l'homme soit libre; en créant l'homme, il a décidé une fois pour toutes que l'homme est libre, et combien les choses seraient plus faciles si l'homme n'était pas libre, parce qu'alors c'est effectivement le Créateur qui conduirait les hommes tout simplement comme des jouets, comme des mécanismes, et nous pourrions mettre

10 A. Néher, Clefs pour le judaïsme, *op.cit.*, p. 130.

11 A. Néher, L'exil de la parole, du silence biblique au silence d'Auschwitz, *op.cit.*, p. 14.

toute la responsabilité, toute la culpabilité sur Dieu; mais Dieu a juré que l'homme est libre; c'est la seule définition de l'homme et par conséquent Dieu a juré aussi qu'Il ne ferait pas la tâche de l'homme. Que du moment que l'homme est libre, c'est à l'homme de faire sa propre tâche, que sans doute il y a un domaine dans lequel Dieu Lui aussi a à agir, mais qu'il y a une réserve dans laquelle c'est l'action de l'homme seul; l'homme seul pris à la fois comme humanité et comme individu humain seul- qui compte, et dont l'homme est pleinement responsable. L'homme a ce pouvoir absolu que Rabi rappelait tout à l'heure, même en face de Dieu, de faire le bien absolu et de faire le mal absolu.¹²

Le silence définit Dieu comme la liberté pour l'homme, et l'individu qui part à la rencontre de ce silence doit se plier à ses exigences , accordant ainsi à la liberté son plein statut. Ne pas être étranger à Dieu est un acte libre, un acte de conscience; chaque homme porte la responsabilité de la création et Dieu aussi, d'où la portée de son silence. Impossible de voir Dieu, quoique vu par Dieu; l'homme sonde sa présence dans le regard qu'il pose sur le monde, sur autrui et dépendamment du projet qu'il entreprend, il s'applique à poursuivre cette quête. Dans la tradition juive, la liberté se marie à la responsabilité de l'homme régie par l'Alliance.

Néanmoins, j'ai reconnu entre temps que les yeux, quelque importants qu'ils soient, ne sont pas ce que l'homme a de plus important. Le plus important est ce à quoi les yeux s'appliquent, quand ils regardent. Cela les yeux ne le déterminent pas.¹³

Le silence de Dieu n'illustre pas uniquement l'infinité de sa présence, un silence à la limite du sublime et ce que Néher décrit

12 A. Néher, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, Paris, P.U. F. 1965, p. 426.

13 M. Buber, Gog et Magog: chronique de l'époque napoléonienne, Paris, Gallimard, 1983, p. 62.

comme la forme la plus éloquente de la révélation. Ce silence rejoint le monde du sacré exprimant le dire du non-dit; il survole la création entière et s'engouffre en elle; il en est le placenta alimenté de ses ressources inépuisables. Même à l'opposé de la parole, il est expression, langage dont le déchiffrement laisse transparaître une intention. Les contours de cette présence sont dessinés par le biais d'un regard qui en distingue l'expression et d'un silence qui en éveille la conscience.

2. Eclipse de Dieu.

A l'encontre de ce regard et de ce silence aux accents révélateurs se pointent l'absence et l'éclipse de Dieu. Martin Buber nous décrit cette éclipse de Dieu à l'image d'un « soleil qui s'obscurcit, et si l'on ne savait pas qu'il est là, on pourrait croire qu'il n'existe plus. Le visage de Dieu nous est barré, et sans ses rayons, le monde semble devoir se congeler¹⁴».

Cette absence colle à la réalité de Kolvillag, petite ville fantôme où la communauté juive menacée se sent abandonnée des hommes et de Dieu. Aucune ouverture ne se montre à l'horizon, impossible d'atteindre les sphères célestes, trop d'obstacles se dressent entre elles et l'homme. Et de nouveau surgit l'incompréhension, l'impuissance de découvrir la raison de ce drame; et cette incapacité de répondre à cette interrogation met en lumière l'absence de Dieu.

14 *Ibid*, p. 146.

La dernière nuit précédant la tragédie, la communauté juive assistait à l'arrivée des nouveaux rouleaux de la Torah*, commandés spécialement pour être installés dans l'arche du cabinet de leur Rabbi. Or, il est prescrit, dans le judaïsme, de célébrer la venue de la Torah par des chants, par la joie et de l'escorter sous le dais nuptial jusqu'à l'arche où elle sera déposée. Le Rabbi arriva donc suivi de quelques fidèles à l'oratoire hassidique dans le but de commencer la cérémonie et se confronta à un vide complet, personne n'étant venu. La menace du pogrome les avait obligés à se barricader dans leur demeure pour protéger leur femme et leurs enfants. Le Rabbi, abasourdi par cette découverte, prit la décision d'aller retrouver les mendiants de l'asile afin que la fête ait lieu comme prévue; ne pas fêter la Torah est une offense à l'égard de Dieu, et la célébrer en privé est, dans un autre ordre, une offense également.

On transporta la nourriture, le vin, et la fête débuta; l'atmosphère était trouble, on chantait, on dansait comme à la veille d'une catastrophe. Puis, un mendiant se planta devant le Rabbi, demandant à lui parler.

Nous avons déjà signalé la présence de Kaiser-le-muet qui rompit son voeu de silence auquel il était fidèle depuis de nombreuses années, suppliant le Rabbi d'intervenir auprès de Dieu pour qu'il les sauve de ce péril. Sa requête était impérieuse, tentative ultime de briser l'étau qui enserrait cette communauté. Il fallait quelqu'un pour crier cette injustice et exiger de Dieu son intervention qui annoncerait à la fois sa présence et sa fidélité.

Le Rabbi maintint son silence, brûlant d'un regard de fièvre et au bout de cette attente, il déclara que les issues étaient obstruées. Il ne possédait pas les pouvoirs du Maguid de Prémishlan qui savait forcer les portes du ciel pour contraindre Dieu à se compromettre, à s'engager. Il réalise ainsi que le passage entre le monde ici-bas et les sphères célestes est encombré d'obstacles car son regard ne porte pas au-delà de ces barrières oblitérant ce passage. Il n'arrive plus à s'orienter vers la demeure de Dieu, l'inconnu le gagne; un sentiment d'abandon et de perte s'immisce au coeur de la volonté.

Trop d'obstacles, obscurcissent la vision dit le Rabbi comme pour s'excuser. Le Kitrug* est trop sévère, l'opposition trop puissante. Toutes les portes sont fermées. Les élans retombent inanimés. Les prières ne s'arrachent plus du sol. Dieu détournerait-t'il sa face de son peuple? Mon arrière-grand-père saurait s'orienter. Moi non. Je ne sais plus à quoi employer ma douleur. Les ténèbres s'épaississent. Ne nous reste que la Torah: puisse-t'elle intercéder en notre faveur.¹⁵

Cet obscurcissement de la vision correspond-il à un jugement de Dieu, veut-il imposer un châtement à son peuple par l'intermédiaire de l'ennemi qui s'avance, ou plus tragiquement, veut-il démontrer son absence en se détournant de son peuple? « Lorsque Dieu montre sa face cela signifie: avoir la faveur de Dieu. Il ne s'agit pas de voir Dieu, mais d'être vu par lui¹⁶». En effet, ces ténèbres qui s'appesantissent sur Kolvillag sont peut-être un signe de Dieu: il voile sa face et signifie par ce geste que son peuple n'obtiendra pas la faveur d'être vu par lui. C'est pourquoi, la prière de Kaiser s'oppose à cet abandon; si le Rabbi

15 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*,p. 205.

16 J. Eisenberg, E. Wiesel, Job ou Dieu dans la tempête, *op.cit.*,p.288.

entamait un dialogue avec Dieu, il verrait alors la misère de son peuple, les dangers qui l'assaillent. Par conséquent, il lui rappelle que de ne pas interpeller l'Eternel est une façon de se parjurer puisqu'il a le droit, au nom de l'homme, de l'invectiver, de l'apostropher dans un cri de colère même. Dieu n'attend-il que cela? Que l'homme se sente responsable au point de se rebeller contre lui, de s'opposer à ses décrets pour sauver les siens d'un péril mortel, qu'au nom d'une telle responsabilité, l'homme cherche à annihiler les souffrances de l'autre.

Toutefois, le désespoir ne se logera pas dans le coeur du Rabbi, nonobstant les ténèbres qui l'encerclent. Inapte à satisfaire la demande de Kaiser, il se tournera tout de même vers Dieu; il lui fera part de son impuissance et surtout de son incompréhension. S'élevant à la fin contre cette injustice, il affirmera l'innocence des siens, les déliant de toute responsabilité, en vue de remettre dans les mains de Dieu le poids de ses obligations, de ses paroles qui, jadis, ont scellé un pacte.

Epuisé, le Rabbi se battait contre l'envahisseur impitoyable, celui qui dans ses ailes noires cache le doute et la sombre mélancolie.- J'aimerais comprendre, disait-il comme à lui-même. J'aimerais qu'on me l'explique... Après un silence, souriant, faiblement, il enchaîna: -Eh! bien, en cette heure solennelle je le dis et le proclame. Si le Messie tarde à venir, nous n'y sommes pour rien. Nous en déclinons toute responsabilité. S'il est loin, ce n'est pas de notre faute, mais la leur.¹⁷

Le peuple juif n'assume plus le fardeau de cet enténébrement, de cet éloignement de Dieu ou de ce châtement divin qui retarde la

¹⁷ Le Serment de Kolvillag, *op,cit.*, p. 206-207.

venue du Messie. La faute est imputée à l'agresseur qui en pourchassant l'homme à travers le peuple juif empêche« le Sauveur de les sauver¹⁸».

Les voilà tous acculés à l'impuissance, il n'est pas en leur pouvoir d'entraver la marche de l'ennemi; il auraient, par contre, le pouvoir de la haine, de l'amertume mais ils ne s'y arrêteront point, préférant sillonner les sentiers de la foi, de l'attente. S'il subsiste un dépassement dans la vigilance de l'homme face à la présence de Dieu, il en existe un au moment où l'homme se heurte à l'absence divine. « La foi implique la fidélité, la force d'attendre, l'acceptation du fait que Dieu est caché, la défiance vis-à-vis de l'histoire¹⁹». Après avoir décliné toute responsabilité, le Rabbi reprend le thème du messianisme, sa foi demeurant intacte suite à une telle déclaration. Le Messie viendra, de cela il est certain, et il n'en renie pas l'attente. Il faut pouvoir mériter l'attente autant que la venue, en un geste de reconnaissance envers Dieu et se contenter de ce geste au centre même de l'obscurité. Il ne lancera pas le cri de Job, le cri de l'injustice, il s'inclinera devant l'attente, et ce au désespoir de toute la communauté. Déterminé à se retrancher dans sa foi et le silence puisque Dieu a emprunté le chemin du silence et cela même si le silence divin s'apparente à une éclipse. Pourtant, quelques heures à peine avant la tragédie, il se tournera vers ses semblables, sollicitant le concours de l'évêque pour déjouer les plans de l'agresseur, et

18 *Ibid.*, p. 207.

19 A. J. Heschel, Dieu en quête de l'homme, *op.cit.*, p. 169.

devant la retraite de cet homme d'église, il saura que seul Dieu reçoit les prières de l'homme, en dépit des apparences.

- Nous avons tort. Tort d'essayer, tort d'espérer. Le secours ne peut pas venir de l'autre côté. Le juif ne doit rien attendre des chrétiens, l'homme ne doit rien attendre des hommes. De Dieu seul peut et doit venir la consolation.²⁰

Ce silence semble qualifier un rejet et l'homme est en droit de l'interpréter ainsi à l'approche d'une tempête; rejetée de tous, la communauté juive ne peut qu'échapper difficilement à cette interprétation. L'homme poursuit son dialogue et nulle réponse ne parvient à son oreille; bientôt, devant l'imminence du massacre, il ne sera même plus en mesure de percevoir la moindre manifestation divine, la moindre parole; est-ce cela que Dieu demande? Est-ce en ce lieu que gît le désir de Dieu? S'il y a désir, il y a présence et cette présence entraîne un rejet enraciné dans le silence même; présence cruelle, présence malgré tout. Les juifs de Kolvillag sont innocents, victimes d'une injustice. Quel serait donc le sens de ce rejet? Dieu serait-il indifférent, son silence évoquerait-il son indifférence? Par conséquent, le silence de Dieu désigne une absence et une présence qui sous-tendent, chacune à sa manière, une certaine forme de rejet. En fait, la présence de Dieu manifesterait un sentiment d'indifférence alors que son absence impliquerait un abandon. Devant cette noirceur, l'homme est contraint de s'interroger sans véritablement connaître l'action de Dieu dans l'histoire. L'Eternel repose-t'il dans l'interrogation?

²⁰ Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 230.

Or, à leur façon Kaiser et le Rabbi ont voulu, l'un par la parole et l'autre par l'attente, retenir Dieu de sombrer dans l'indifférence et de commettre un parjure. L'attente implique l'acceptation d'un Dieu momentanément caché et le cri certifie, par ailleurs, la présence divine, car il se propose de percer son silence. Néanmoins, devant le silence du Rabbi et celui de Dieu, Kaiser, en dernier ressort, se soumettra à la voie du silence qui ne cessera de croître pour se loger finalement dans la peur.

Une ville entière est transie de peur, asservie et baïllonnée sous son emprise qui la vide de son sang. La peur boit la lumière, agrandit les ténèbres, arrache à l'homme sa volonté, le réduisant à une loque humaine emprisonnée dans l'étau de son angoisse. Voir un seul homme aux prises avec cette peur nous surprend; il y a dans ce lieu quelque chose de magique dont notre raison s'accommode péniblement. Alors, envisager une ville au complet à l'image de cet homme, accroît le pouvoir de la peur jusqu'à lui attribuer une part de sacré. Climat hallucinant où l'énergie engloutie dans cette émotion identifie le silence de Dieu à la peur. Dans ce gouffre, « la peur est Dieu²¹ ». Qui nous dit que Dieu est dans l'amour? Selon Moshe, peut-être séjourne-t'il dans la crainte et l'angoisse? Si le silence de Dieu ne se plie pas à l'absence et qu'il se réfugie dans la peur, quelle en est la signification? La mort? De la combattre ou de se résigner à sa venue? Tout conduit à Dieu; que « le mal aussi conduit à Dieu, que la mort aussi- malheur à nous- conduit à Dieu²² ». Seule l'indifférence ne mène

21 *Ibid.*, p. 229.

22 *Ibid.*, p. 176.

pas à Dieu, celle de l'homme appelle celle de Dieu; la ferveur de l'homme appelle celle de Dieu.

Dans une ville qui a peur, les liens d'hier se muent en arrachements. La peur s'absorbe et se communique comme la brume, le poison, la lèpre. Contaminé par la peur, vous devenez porteur de peur à votre tour. Vous la transmettez comme se transmet l'expérience pure, sans le vouloir, sans même le savoir, presque clandestinement, oeil contre oeil, bouche contre bouche, dans le bruit insolite provenant d'un être céleste sans bouche mais couvert d'yeux, d'un ange dont le regard tue. Il bat des ailes et chaque battement vous pousse un peu plus près du précipice où votre peur, unie à votre souffle, va se noyer. C'est au fond de ce gouffre que gît une ville possédée par la peur. Là elle n'a pas peur de Dieu, ni peur en Dieu. Là, la peur est Dieu.²³

En dépit même de cet effroi, il s'agit de ne pas se convertir à l'indifférence, de se tenir éveillé, à l'écoute de la peur puisque Dieu y réside. « En vérité, c'est à ce moment-là que le grand retour que Dieu attend de nous devient possible, afin que nous soyons nous-mêmes, l'instrument de la délivrance qu'il nous réserve²⁴».

Ce sacré enchâssé dans la peur n'annihilera cependant pas la mort, il appartient à l'homme de déraciner les liens de la bête en lui; cet acte en est un de liberté. Mais à Kolvillag, les pouvoirs de la bête se prévalaient de tous les droits au point de contraindre Dieu à se manifester sous les traits de la peur.

Au milieu de l'obscurité, le peuple juif respirait à peine tant il se sentait rivé à sa peur et même s'il émanait de cette sensation une

²³ *Ibid.*, p. 228-229.

²⁴ M. Buber, Gog et Magog: chronique d'une époque napoléonienne.*op.cit.*, p. 146.

auréole de sacré, l'odeur humide de la mort dont les murs étaient imprégnés, se faufilait en eux au point de leur faire ressentir un vide: celui de l'abandon, de l'absence de Dieu. Innocents, ils préféraient envisager Dieu comme une absence momentanée, une sorte d'interruption passagère et bien qu'elle soit inadmissible, cette absence s'intègre à l'ordre des choses, celui du mystère. Persiste alors l'idée que l'homme s'est possiblement trompé, qu'il n'a pas su entendre Dieu, ou l'apercevoir, retracer les signes de sa présence.

Car si Dieu, dans toute son omnipotence et son omniprésence, se révélait insensible à la souffrance de son peuple, à l'image d'un observateur indifférent à l'égard d'une telle injustice, il aurait rompu le serment de son Alliance et en s'obstinant dans son silence, il aurait définitivement abandonné son peuple. Le silence de Dieu s'infiltré dans la peur et ne défait pas les projets de la mort, il est mystère qu'il enjoint à l'homme de sonder. « Le mystère n'est pas synonyme d'inconnu, c'est plutôt le nom que l'on donne à une valeur reliée à Dieu²⁵». Cette exploration nécessite un peu de ferveur, un peu de révolte, un peu d'angoisse, un peu d'espoir sans toutefois déboucher sur une perte: la foi les contient tous. Le doute est chose permise, non pas celui de la raison qui recherche des preuves patentes d'une existence, mais le doute dans un face à face avec la justice de Dieu, celle où l'Être prend ses responsabilités et répond à ses obligations.

En essayant de dessiner les contours à peine traduisibles de l'holocauste, Elie Wiesel et tous ceux qui y ont survécu, ceux qui ont

25 A. J. Heschel, Dieu en quête de l'homme, *op.cit.*.p. 84.

voulu en témoigner, ont intensément ressenti l'empire du doute. Dans leurs rapports avec Dieu de nombreux référents ont changé, et si par hasard certains ont réussi à se soustraire aux mains de la mort, il n'est pas dans le pouvoir de Dieu de réaliser le retour à la vie de six millions de personnes. Voilà par où le doute s'est insinué, car ces survivants continueront d'exiger une place pour leurs compagnons perdus, un coin de terre pour leur sépulture.

De Dieu ils attendent tout et sont conscients, cependant, que ce tout ne sera pas suffisant: Dieu lui-même est incapable de changer le passé; même lui ne peut faire en sorte que le tueur n'ait pas tué 6 millions de fois. Comment pourra-t'il donc se racheter? Je n'en sais rien. Je suppose qu'il ne le pourra pas. Ceux qui prétendent que ceci ou cela constitue une réponse à l'holocauste se contentent de bien peu.²⁶

Le doute s'élève contre l'idée de culpabilité pour accorder un sens à une tragédie dont les acteurs se sont révélés innocents. De cette façon, le doute manifeste un engagement afin de se prolonger dans une quête ayant Dieu pour objet. Au mépris de tous les malheurs qui se sont abattus sur le peuple juif, Dieu habite le centre de la pensée juive; il peuple ses interrogations et ses prières, anime ses contes et figure en tant que protagoniste en tête du récit.

Juif, vous vous heurterez tôt ou tard à l'énigme de l'action de Dieu dans l'histoire... Si Dieu est une réponse, elle ne peut qu'être fautive. Il n'y a point de réponse. Si par l'holocauste Dieu a choisi d'interroger l'homme, il appartient à celui-ci de répondre par une quête ayant Dieu pour objet.²⁷

26 Paroles d'étranger, *op.cit.*, p. 188.

27 Entre deux soleils, *op.cit.*, p. 172.

Par le biais du doute, l'homme ose braver ceux qui se lancent dans les sentiers battus des réponses préfabriquées, il ose prétendre qu'il n'y a point de réponse. Cette affirmation ne vise pas à profaner le sacré, elle correspond plutôt à une quête de Dieu qui défie, en un sens, l'omnipotence de l'Eternel au nom de l'homme. Elle ne méprise pas le mystère pour s'implanter dans le monde de la raison, elle scrute les profondeurs, persuadée que le silence de Dieu y prend place. Il n'y a donc pas de fin à cet approfondissement des mystères divins, autant au niveau de sa présence que de son absence, et les moyens pour accomplir ce projet s'avèrent multiples. Le doute est incisif, il côtoie l'exigence, et renforce la conscience de l'Etre.« Dans un monde ordonné, j'aime voir naître une conscience qui se développe et s'enflamme pour dénoncer le mensonge de cet ordre²⁸».

Certes, le doute se manie dangereusement, notamment pour celui qui se retrouve confronté à un destin difficile; comme la lame d'un couteau, il peut se transformer en un instrument de destruction. C'est alors que cette dialectique des contraires transparait clairement: si l'on veut connaître l'homme, on a besoin de Dieu et si l'on veut atteindre Dieu, il faut se tourner vers l'homme et croire en lui.

3. Quête de Dieu.

Cette double certitude, celle de l'homme et celle de Dieu constitue le noyau fondamental de toute recherche vers Dieu; on ne peut réaliser cette aventure sans tenir compte de l'homme. Sur les

²⁸ Le Crépuscule, au loin, op.cit., p. 15.

traces de cet itinéraire, la communauté juive qui s'étend au-delà des limites temporelles se situe donc dans un lieu privilégié. La valeur de la mémoire associée à une vision du temps où la continuité se déploie incessamment désigne ce privilège. Tout juif s'insère dans un ensemble, celui d'un peuple qui a une histoire, un passé dont le cheminement s'aventure aux portes du présent pour se dérouler au seuil de l'avenir, et ce jusqu'à sa fin ultime. Nul projet, nul individu dans sa relation avec Dieu n'est négligeable, car à lui seul il peut transformer le monde. Bien entendu, ce lien entre les générations conservé intact par la mémoire se fonde sur un sentiment de fidélité.

Nous savons déjà qu'à Kolvillag, cette fidélité revêt les traits du silence et de la parole. Ces deux visages d'une même quête ne s'opposent pas entre eux puisque le silence ne représente pas une complicité avec l'oubli, la suppression de la responsabilité; ils parcourent, à leur façon, les sentiers empruntés par une communauté. Le silence permet de rejoindre Dieu si l'homme ne se ferme pas à sa présence; la parole également favorise l'accès à la présence divine, malgré les heurts qui la bouleversent lorsque son initiative se confronte au vide, à l'évanouissement d'une réponse. Le silence est expression et la parole assume sa propre part du silence. Au regard de Dieu, chaque être a son importance, il ne néglige personne et concède à tous un espace dans sa mémoire. Ce processus mnémorique s'élabore de la même façon chez l'homme, dans la mesure de ses possibilités, sa mémoire englobe tous les siens: leur projet, leur volonté et surtout la dernière.

Etre fidèle aux siens, c'est vouloir se rapprocher de Dieu ou encore mieux l'interroger, car à leur manière, ils furent tous des mandataires et des serviteurs de la loi divine et pour transmettre leur combat, il faut signaler leur présence; leur présence rappelle celle de Dieu et leur absence aussi. Toute quête envisage une présence, elle vise à parvenir aux limites de son refuge, c'est en ce lieu que se localise le témoignage de tout chercheur. Atteindre une présence requiert celle de l'homme et celle de Dieu, et au sein de cette totalité, le peuple juif habite le serment de l'Alliance.

Ce passage de l'autre vers Dieu ne s'effectue point dans l'esprit d'un pur conformisme où l'obéissance stricte à la loi prédomine sur la ferveur. L'amour de l'homme est potentiellement un don de Dieu même si dans certaines circonstances, il réclame un véritable dépassement de la nature humaine où seule la foi fortifie un tel sentiment qui se perd dans les massacres perpétrés par l'homme, dans le marasme de ses faiblesses. Au départ, ce don a été alloué à tout être humain, il appartient à celui-ci de l'approfondir, au mépris de toutes les épreuves que Dieu peut lui imposer.

Alors il prit son enfant mort dans ses bras et s'adressa à Dieu en ces termes: «Maître de l'univers, leur mère est morte de faim, et j'ai récité le Kaddish.* Puis mon premier fils est mort de faim, et j'ai récité le Kaddish. Maintenant, mon autre fils est mort de faim, et je sais ce que Tu veux. Tu veux me mettre à l'épreuve, Tu veux m'acculer au désespoir, Tu veux me pousser à ne plus réciter le Kaddish, Tu veux que je cesse de croire en Toi, Tu veux que je cesse de louer Ta présence. Eh bien, Maître de l'univers je te dis: Non! Tu n'y arriveras pas. Malgré Toi, je croirai en Toi, et je réciterai le Kaddish.» Il aurait pu continuer et dire: « Maître de l'univers, Tu veux

m'acculer au désespoir, Tu veux me mettre à l'épreuve, Tu veux que je cesse de croire en l'homme. Eh bien, Tu n'y parviendras pas. En dépit de toi et en dépit de lui, je continuerai de croire en lui.²⁹

Au plus fort de la tourmente, l'homme qui se drape du manteau de sa foi ne se conforme pas à l'enseignement sacré pour apaiser ses craintes et ses incertitudes sans avoir besoin de réfléchir, puisque les réponses sont déjà données, à l'instar de cet homme continuant à réciter le Kaddish même s'il est acculé au désespoir par la mort de tous les membres de sa famille. Il en est de même pour Moshe dont la quête est quelque peu dédaignée ou incomprise par les juifs de Kolvillag qui réussiront à le déloger de sa caverne pour le plonger dans les contraintes du quotidien. Pourtant, il se sacrifiera pour elle afin d'écarter la tourmente qui plane au-dessus de sa communauté et devant l'imminence du massacre, il les interpellera tous pour soutenir son projet. En vue de libérer son peuple de l'exil, il s'est aventuré sur le chemin de la délivrance intérieure, et plus tard pour permettre aux siens de survivre, il s'est fait meurtrier pour les délivrer de la cruauté du destin. Même anéanti physiquement, il continuera à se soucier de l'autre, de ses souffrances au point d'entrevoir la présence divine dans le silence complet de sa communauté. Ce souci de l'autre conduit à la vision de Dieu, du moins à la conscience de son existence.

Au moment où Azriel rencontre la misère du jeune homme qui dans le regard convoitait la mort, il a ressenti la présence divine grâce à cette épreuve. La vision de Dieu, de son intervention sillonne le

29 B.- F. Cohen, ELie Wiesel. Qui êtes-vous?, *op. cit.*, p. 145.

territoire de l'autre et se niche au creux d'une liberté qui se plie à la volonté d'un regard orienté vers autrui.

Comme l'a dit si magnifiquement Martin Buber, lorsqu'on atteint Dieu, on n'a nullement atteint la limite, on n'est nullement arrivé à la conscience étale, car c'est peut-être la fonction la plus éminente de Dieu de renvoyer l'homme vers le monde et les hommes.³⁰

Et c'est le voeu de l'homme qui, attentif à l'autre, s'efforce, après avoir atteint les sphères célestes, de redescendre vers les hommes pour les assister dans leur quête. Dans ce regard qui se tourne en direction de l'autre, compatissant envers la souffrance d'autrui, il n'existe point de limite. Ce bref récit extrait de l'univers hassidique manifeste clairement cette perspective où l'autre se situe à la jonction de la création et de son Créateur.

Un jour, une femme se présenta devant son Rabbi portant le corps de son enfant malade dans les bras; elle le supplia de lui venir en aide. Le Rabbi s'adressa à Dieu en faveur de cette femme; on lui répondit que l'enfant était voué à la mort; la sentence avait été prononcée. La femme revint à nouveau implorer le Rabbi de sauver la vie de son enfant dont le souffle s'amenuisait de jour en jour. Il s'adressa une fois de plus à Dieu et reçut la même réponse. La femme se présenta une troisième et ultime fois devant le Rabbi pour lui signaler l'état critique de son enfant dont la vie avait presque déserté le corps. Alors, il redoubla de ferveur dans le but de sauvegarder cet enfant du joug de la mort et on lui répondit à ce moment-là que

30 Dr Fouks, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, Paris, P.U.F., 1965, p. 22.

l'enfant serait sauvé s'il abandonnait sa part du monde à venir. Il y consentit aisément et obtint en échange la vie de cet enfant. Puis il réunit ses disciples et leur déclara qu'à partir d'aujourd'hui, il pouvait réaliser toutes les bonnes actions qu'il était en son pouvoir d'accomplir puisqu'il avait offert sa part du monde à venir. Il ne lui sera plus donné de redescendre secourir les hommes, il lui fallait, par conséquent, le faire ici-bas. Il lui sera permis de vivre une pleine gratuité car ses actions ne parviendront plus à lui assurer sa place dans les mondes célestes.

Dans ce sentiment d'amour pour l'homme, dans cette certitude que l'homme correspond effectivement au signalement divin, à son image, gît l'espérance entraînant à son tour une vision de la liberté. L'espoir est un thériaque contre le venin de l'homme mais l'espérance dépasse cette condition, elle est un attribut de la liberté. Il n'en tient qu'à l'homme et à lui seul de le décréter, au-delà de toute trahison, du plus vil des abandons. Cette espérance se marie à la foi pour mieux consolider les assises de cette volonté, déterminée à connaître son ipséité; ce moi irréductible au faite de la liberté.

Etre moi, c'est être Messie. On vient de voir que le Messie c'est le juste qui souffre, qu'il a pris sur lui la souffrance des autres. Qui prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres sinon l'être qui dit moi? Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres, définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie. Le moi en tant que moi, prenant sur soi toute la souffrance du monde se désigne tout seul pour ce rôle. Se désigner ainsi, ne pas se dérober, au point de répondre avant que l'appel ne retentit, c'est cela

précisément être moi. Le moi est celui qui s'est promu soi-même pour porter toute la responsabilité du monde.³¹

Le fait de se consacrer à cet engagement au coeur de cette irréductibilité qu'est le moi, dans l'esprit de fidélité et d'espérance que cela comporte, signe la représentation de la liberté. Aucun privilège ne facilite cette implication, au contraire; elle suppose de lourdes tâches, celle même d'espérer en dépit de l'homme, en dépit de Dieu. Voilà une quête de Dieu où l'homme traverse l'espace avec pour compagnons: l'espérance, la foi, la fidélité sous le mode, parfois, de l'angoisse et de la souffrance. Au bout du chemin se cache, derrière les buissons, l'homme à la ressemblance de Dieu et non pas la mort.

Quant à Azriel, au bout de cette aventure la mort se dissimulait derrière les buissons; ses pas l'ont mené vers cet ultime combat où il a fallu défaire son emprise, jeter aux orties les voiles qui la recouvraient. Si Dieu était absent lors de la tragédie des siens, cette rencontre veut-elle souligner sa présence? C'est le rôle de l'homme de dévoiler l'humain à l'être humain, de le révéler à tous et d'y croire. On peut choisir de taire le mal pourvu que le silence ne se formule pas en termes d'abdication, de capitulation devant les forces de l'obscurité. Si l'on opte pour le silence, on ne peut décider de ne pas voir le mal; le silence peut devenir une arme dangereusement effilée et l'aveuglement aussi. Un autre discours jaillit de la bouche de celui qui s'est orienté vers le silence; celui d'Azriel, par exemple, tait la douleur des siens mais s'active au passage de la mort pour la combattre.

31 E. Lévinas, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, Paris, P.U.F. 1965, p. 111.

Enfin, il livrera son secret, se replaçant à nouveau dans l'univers de son adolescence, en compagnie de Moshe, de son père et de Rivka. Ce regard sur le commencement permettra au jeune suicidaire de renouer des liens avec la vie, de se voir prescrire la charge du messager; le devoir de la continuité et non pas de l'isolement. Un secret contre la mort, puisque la vie est énigme et mystère; à l'image d'une véritable coopération entre Dieu et sa créature.

Désespéré de l'absence de Dieu lorsqu'il posa les yeux sur l'agonie de son peuple, il s'acharnera malgré tout à déceler sa présence jusqu'au seuil de sa vieillesse. Son regard en retracera les signes, il subira l'épreuve et se plongera à nouveau dans le silence, explorant cette présence sans fin. Après avoir apprivoisé Kolvillag pour y intégrer le jeune homme, Azriel disparut. La mort l'a-t'elle emporté? A-t'il finalement retrouvé les siens? Il a vécu avec ce silence, tapi au fond de lui, lors de son départ, il en a fait son compagnon, silencieusement.

Je devais quoi? Partir? Vivre? Recommencer? Je me levai. Nous nous séparâmes sans nous serrer la main. Puis le jeune homme rentra bêtement chez lui et le vieillard aussi. Ce qui explique sans doute pourquoi ils ne se revirent plus: Azriel était retourné mourir à ma place à Kolvillag.³²

32 Le Serment de Kolvillag, *op.cit.*, p. 255.

CONCLUSION

Mais il reste les autres, les quelques-uns qui comptent, ceux qui obéissent à l'obscur malédiction de porter témoignage sur leur drame, leur espérance au milieu de l'horreur, de la guerre ou de la solitude. Ce sont les grands témoins de leur temps, mes amis. Ce sont des êtres qui n'écrivent pas avec facilité mais avec déchirement. Des hommes qui rêvent un peu le rêve collectif, et n'expriment pas seulement leurs angoisses personnelles mais celle de l'humanité tout entière. Ces rêves peuvent bien être effroyables... Mais ils sont sacrés. Utiles dans la mesure même où ils sont effroyables.¹

Le regard est polyvalent, le silence également. Ils aident l'homme à se dépasser, se révéler ou se détruire. Mais peu importe la direction que le regard et le silence prennent, il y va de la liberté de l'homme. S'il refuse les contingences de sa condition, la nécessité de l'engagement afin d'en assumer la véritable essence, l'être humain capitule. Cette faiblesse est la force de la bête, le lieu d'où elle émerge. C'est pourquoi, la destruction émane du regard autant que la révélation, le vide du silence autant que la plénitude.

Le regard dans Le serment de Kolvillag est le chemin de la conscience, en s'ouvrant aux signes, le monde apparaît. En outre, cette ouverture se prolonge sous forme de lecture, de désir: de l'autre et du monde. Une telle lecture correspond à une quête de la connaissance,

¹ E. Sabato, L'ange des ténèbres, *op.cit.*, p. 159.

connaissance intérieure et extérieure. Le regard se fait donc aventure et appel, appel de soi, de l'autre et de l'Être. Au cœur de cet univers où conscience et connaissance se rencontrent, le moi qui se tourne vers l'autre devient responsable de la souffrance d'autrui; il n'en est pas l'auteur mais plutôt celui qui peut la combattre. Cette responsabilité annihile l'indifférence et conduit l'homme au seuil de la liberté.

A la manière d'Azriel dont le regard entrevoit la mort dans les yeux du jeune suicidaire. A la manière de Shmuel qui s'efforce par la mémoire de rejoindre son peuple, celui des temps passé, présent et futur. A la manière du préfet dont la loyauté lui fait encourir le risque de se retrouver en butte à l'ennemi. A la manière de Moshe qui se voue à la délivrance de son peuple par l'intermédiaire d'une quête intérieure, et dont le regard acéré ne se repaît d'aucune illusion. Le regard est volonté; seul l'homme peut le décréter, ne pas être étranger à la présence de l'autre, du monde et de l'Être. Malgré les vicissitudes qui parsèment ce chemin, cette aventure est sans limite et sans fin, réclamant de l'homme un continuel dépassement de sa condition, exigeant de l'être humain plus que ce qu'il paraît pouvoir offrir. Cet engagement se situe au-delà de la raison, irréductible par la raison.

A l'encontre de cette présence à l'autre, de cette ouverture sur le monde subsistent l'absence et l'éclipse de l'homme. Non pas que l'être humain disparaisse de la surface de la terre, il se localise davantage à l'opposé de cette responsabilité. Dans ces circonstances, l'autre se transforme en menace; on ne tolère plus l'inconnu jusqu'à vouloir l'anéantir. Alors le regard s'affole et obéit aux peurs abyssales de

l'homme, en se fermant à l'autre, il l'annihile. De cette fermeture à la destruction, il n'y a qu'un pas à franchir.

Ainsi, avant de se déployer dans le geste, l'éclipse de l'homme se manifeste par son regard. Ce dernier assume sa propre part de destruction, approvisionnant de ses ressources cette soif qui gît en l'homme. On ne peut se défendre contre ce que l'autre projette comme image, en fait, le regard se définit comme une force indépendante de l'homme. Or, pour ne pas se sentir vulnérable face à cette puissance qui réside au-dedans de nous, il nous faut la soudoyer. Pervertir cette puissance correspond à l'altération de notre liberté bien qu'en apparence l'homme, qui répond à cette soif de destruction, ressente une ivresse absolue d'une envoûtante félicité. Néanmoins, la liberté ne représente pas un relâchement de toutes les barrières, par le biais d'une fermeture à l'égard de l'autre; au contraire, elle décrète et engage sans compromission.

Dans Le serment de Kolvillag, l'autre, perçu sous l'angle de la communauté, se caractérise par cette force d'anéantissement où le regard obnubilé de préjugés refuse catégoriquement de voir la différence incarnée par l'autre camp. Ce refus est à la fois abdication, abandon et vengeance. N'ayant pas réussi à apprivoiser le monde, l'homme se venge sur l'étranger dans le but de se rebeller contre le poids de la création. Cette destruction qui se définirait comme un cri de rage, de mutinerie met en lumière l'abdication de l'homme devant les contingences de sa condition. Cependant, l'homme n'affronte pas lucidement ce geste de capitulation; il l'enrobe de prétextes, de

justifications employant le langage de l'éthique: le bien, la justice, la responsabilité. Par conséquent, la perversion du regard, de cette force indépendante de l'homme, se réalise également par les mots. Diverses images sont associées à certaines paroles et le regard se plie ainsi à la volonté de l'homme. Cette altération du regard engendre sa propre fuite et permet à celui qui n'est pas en mesure de pousser un cri de rage de se contenter d'observer la scène sans se compromettre. Cette évasion annonce une autre forme d'abdication qui se déploie sous le couvert de l'illusion et de l'hypocrisie.

L'ennemi se ferme d'abord à l'autre au moment de la nuit, ce moment stratégique où l'inconnu s'impose vigoureusement, empêchant l'homme de se désister. Puis, l'ennemi se mue en assaillant et célèbre son office au milieu des ténèbres qu'il a contribué à façonner. A la nuit et à l'absence se marient le feu destructeur et les hurlements de la horde sauvage. Aux côtés de l'ennemi-assaillant figure aussi l'ennemi-spectateur dont l'hypocrisie a privilégié l'émergence des préjugés. Cette forme plus insidieuse de fermeture est alimentée par la peur, l'indifférence et l'envie. Cette absence n'a pas comme contrepartie le feu et les cris, elle se prolonge simplement sous forme d'image où un individu étendu sur son lit, les yeux fermés, reste sourd aux gémissements des innombrables victimes. Alors que notre premier ennemi a les yeux rivés sur sa proie, l'autre les tient illusoirement fermés.

Dans ce contexte, le regard de la victime, en l'occurrence, celui de la communauté juive se referme sur ses propres certitudes, ses

propres sources d'espérance. Et l'espoir à Kolvillag siège dans la mémoire, le silence et la révolte; trois visions différentes qui accordent à l'homme la possibilité d'explorer le lieu du monde et de l'Etre. La mémoire en tant que continuité, le silence pour mieux affronter la solitude et la révolte afin de s'opposer à l'impuissance de la victime dont le rôle s'avère par trop passif. Néanmoins, tout au long de cet itinéraire où la communauté juive s'efforce de rester fidèle au serment de l'Alliance, Dieu semble absent. Les voiles qui recouvrent son visage apparaissent plus sombres, enténébrant la vision même du Tzaddik de la communauté. Il lui est impossible de déceler la présence du Créateur au sein de la création. Son regard n'arrive plus à franchir les frontières des mondes supérieurs, il s'affaisse épuisé au niveau du sol. Le regard se fait alors interrogation et attente. Sans vouloir désavouer ou juger, il se met à la recherche de lui-même et par conséquent de Dieu puisqu'il est le lieu du regard et du silence. Cette interminable quête ne défait pourtant point les pouvoirs de la mort et au sein de cette tragédie, l'homme demeure victime d'autrui.

A Kolvillag, la nuit prédomine et au milieu des ténèbres le regard est obscurci tandis que le silence s'insinue dans la moindre parcelle d'espace. Il se signale par la peur, par l'ombre de la mort qui rôde dans les environs et par l'émouvant silence de la nature où tous les éléments se tiennent éveillés, immobiles dans leur veille. A ce troublant silence de la nature s'allie celui de Dieu. Les prières de toute une communauté retombent inertes, elle ne s'élèvent plus; le dialogue est rompu. Au départ, deux partenaires participaient au

parachèvement de la création: l'Eternel par le biais de la révélation et son omniprésence, l'homme en ramenant à leur source les étincelles divines dispersées dans l'obscurité. Cependant, à Kolvillag la communauté juive interprète le silence de Dieu comme un abandon passager, et pour ne pas sombrer dans la folie, cet abandon est préférable à l'indifférence. A cette éclipse momentanée, l'homme répond par l'interrogation; le mode incisif de l'engagement et de la liberté.

Diverses avenues sont empruntées pour tenter de saisir la présence de l'Etre en dépit de ce halo de silence qui l'entourne. Moshe, quant à lui, exige des siens de transmuter leur tragédie en une nappe de silence dans le but d'esquiver le piège de la parole dont le sacré se perd dans la répétition au point de légitimer la mort. De telles exigences pour parvenir finalement à la croisée des chemins où deux êtres se transforment l'un et l'autre en métamorphosant leur silence respectif.

Ce silence imposé par Moshe à son disciple Azriel, seul survivant de la destruction de Kolvillag, aura été respecté jusqu'au jour où ce silence synonyme de dépassement, s'altérera pour devenir un silence synonyme d'aveuglement. L'heure est enfin venue de combler le vide du silence et d'en faire un silence plein. Cette métamorphose a permis à Azriel de pouvoir retrouver les siens sans les trahir, en conservant intact son sentiment de fidélité. Il aura légué son secret à un autre messager afin que les morts ne s'abîment pas dans l'oubli tout en empêchant ce jeune héritier de se suicider; une double victoire contre

la mort en faveur des défunts et des vivants. Or, le mutisme du jeune homme se définissant comme un silence vide puisqu'il ne communique pas, un silence aux couleurs de l'obscurité, opaque et farouche, s'ouvrira sur un silence dont le dépassement est la norme, où l'autre constitue la pierre d'angle de l'édifice et la voie de Dieu. Un silence donc qui ne s'oppose pas à la parole et s'insinue en elle pour que les morts puissent parler et l'Être se révéler.

Les mots que l'on inscrit sur une page blanche ou que l'on greffe dans notre mémoire sont submergés par une mer de silence; chaque intervalle entre les sons ou les lettres composent une part de ce silence et grâce à lui, la parole naît. A l'image d'un combat entre les forces des ténèbres et celle de la lumière, la parole ne caractérise point le jour qui contraint la nuit, soit le silence, à reculer. Elle est le fruit du silence vers lequel l'homme tend s'il veut apporter à sa condition un maximum de significations et atteindre un plus haut degré de conscience. Aux confins du pourquoi résident l'homme, l'autre et l'Être. Et qu'apparaît-il aux limites de l'interrogation? Une aire de silence infiltrée d'inscriptions dont l'homme se sert pour déchiffrer le sens de la création, en assumer le poids.

APPENDICE A

GLOSSAIRE

- Best-Hamidrash:** Maison d'étude
- Chabbath:** Le septième jour de la semaine, journée de repos.
- Chaddai:** Nom de Dieu figurant fréquemment dans la Bible, dont la traduction courante est « Tout-Puissant ».
- Kabbale:** La tradition mystique juive.
- Kaddish:** Prière en langue araméenne que l'on récite à la fin des passages importants de l'office. Elle est récitée aussi par les orphelins qui expriment en la prononçant leur confiance et leur soumission à la volonté divine.
- Kawana:** « intention »; terme désignant la concentration spirituelle qui accompagne la prière et l'accomplissement de rites ou de commandements.
- Michna:** Première codification de la loi orale juive (II^e siècle).
- Mikva:** Bain rituel.
- Phylactères:** Petits étuis de cuir qui renferment, transcrits sur des feuillets de parchemin, le texte du Shema (voir Shema) sur un petit rouleau de lanières, l'un au bras gauche (en face du coeur) et l'autre au front (en face du cerveau).

- Roch Ha Chana:** Fête de deux jours célébrée au début du mois de Tichri (septembre-octobre), traditionnellement nouvel an.
- Shema:** « Shema Israël, »... « Ecoute Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un. » Premiers mots du texte le plus connu du rituel juif.
- Shofar:** Le Shofar est une corne de bélier qui sert de clairon, utilisée lors des fêtes de Roch Ha Chana (voir Roch Ha Chana) et Kippour (voir Yom Kippour). C'est l'instrument qui annoncera la délivrance messianique, selon la tradition et la liturgie juives.
- Shtedtl:** Communauté juive d'Europe orientale.
- Simhat-Torah:** Fête de la réjouissance en la Torah (voir Torah), dernier jour des fêtes de Soukkot. (voir Soukkot)
- Soukkah:** Cabane ou tabernacle érigés à l'occasion de Soukkot, où les juifs « résident » ou, du moins, mangent pendant sept jours (Lev. 23, 42).
- Soukkot:** Fête des Cabanes ou des Tabernacles (voir Soukkah).
- Talit:** Châle de prières rectangulaire orné de franges (tsitsit) aux quatre extrémités.
- Talmud:** « Enseignement », recueil des discussions sur la Michna par des générations de savants et de juristes de nombreuses académies pendant plusieurs siècles (200 à 500). Le Talmud de Jérusalem (ou palestinien) contient principalement les discussions des savants en Erets Israël. Le Talmud de Babylone comprend les débats

parallèles dans les académies babyloniennes.

- Téphilin:** Voir phylactères.
- Torah:** Pentateuque ou rouleau du Pentateuque destiné à la lecture dans la synagogue; l'entité de l'enseignement et de la littérature juifs traditionnels.
- Tzaddik:** Le Juste, personne exceptionnelle par sa foi et sa piété, surtout un rabbin ou un chef 'hassidique.
- Yom Kippour:** Le Grand Pardon, jour d'expiation exclusivement consacré à la prière et à la pénitence.
- Zohar:** Le livre de la Splendeur, oeuvre maîtresse de la Kabba-
le.

BIBLIOGRAPHIE

I- OEUVRES DE ELIE WIESEL

La nuit, Paris, Editions de Minuit, 1958, 178 p.

L'aube, Paris, Seuil, 1960, 141 p.

Le jour, Paris, Seuil, 1961, 142 p.

La ville de la chance, Paris, Seuil, 1962, 205 p.

Les portes de la forêt, Paris, Seuil, 1964, 236 p.

Le chant des morts, Paris, Seuil, 1966, 220 p.

Les juifs du silence, Paris, Seuil, 1966, 142 p.

Le mendiant de Jérusalem, Paris, Seuil, 1968, 188 p.

Entre deux soleils, Paris, Seuil, 1970, 252 p.

Célébration hassidique, Paris, Seuil, 1972, 285 p.

Le serment de Kolvillag, Paris, Seuil, 1973, 255 p.

Célébration biblique, Paris, Seuil, 1975, 202 p.

Un juif aujourd'hui, Paris, Seuil, 1977, 249 p.

Le procès de Shamgorod, Paris, Seuil, 1979, 137 p.

Le testament du poète juif assassiné, Paris, Seuil, 1981, 290 p.

Contre la mélancolie, Célébration hassidique II, Paris, Seuil, 1982, 252 p.

Paroles d'étranger, Paris, Seuil, 1982, 182 p.

Le cinquième fils, Paris, Le livre de poche, 1983, 252 p.

Signes d'exode, Paris, Grasset, 1985, 243 p.

Job ou Dieu dans la tempête, en collaboration avec Josy Eisenberg, Paris, Fayard/Verdier, 1986, 405 p.

Le crépuscule au loin, Paris, Grasset, 1987, 279 p.

« La solitude de Dieu », in L'Infini, no 6, 1984, p.42-50.

II- ETUDES SUR ELIE WIESEL

COHEN, Brigitte-Fanny, Elie Wiesel Qui êtes-vous? Paris, La manufacture, 1987, 160 P.

NEHER, André, Le silence de l'être, Elie Wiesel, in L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, Paris, Seuil, 1970, 258 p.

FRIEDMANN, Joe, Le rire dans l'univers tragique d'Elie Wiesel, Paris, Librairie, Nizet, 1981, 155 p.

III- ETUDES SUR LE JUDAISME

BUBER, Martin, La vie en dialogue: Je et tu, Paris, Aubier, 1959, 172 p.

_____, Les récits hassidiques, Paris, Edition du Rocher, 1978, 745 p.

_____, Les contes de Rabbi Nachman, Paris, Stock+Plus, 1981, 194 p.

_____, Judaïsme, Paris, Verdier, 1982, 186 p.

_____, Gog et Magog: chronique d'une époque napoléonienne, Paris, Gallimard, 1983, 372 p.

COHEN, A. Le Talmud, Paris, Payot, 1950, 470 p.

Colloque juif français, La conscience juive face à l'histoire: le pardon, Paris, P.U.F., 1965.

EPSTEIN, Isidore, Le judaïsme, Paris, Payot, 1959, 308 p.

GUGENHEIM, E., Le judaïsme dans la vie quotidienne, Paris, Albin Michel, 1971, 222 p.

HESCHEL, Abraham, J. Dieu en quête de l'homme, Paris, Seuil, 1955, 461 p.

LE DEAUT, Roger, Le judaïsme, Paris, Edition Beauchesnes, 1975, 170 p.

MANDEL, Arnold, Nous autres juifs, Paris, Hachette, 1978, 372 p.

_____, La vie quotidienne des juifs hassidiques du XVIII siècle à nos jours, Paris, Hachette, 1974, 182 p.

MULLER, Ernst, Histoire de la mystique juive, Paris, Payot, 1976, 174 p.

NEHER, André, L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, Paris, Seuil, 1970, 258 p.

_____, Les clefs pour le judaïsme, Paris, Seghers, 1977, 189 p.

_____, AARON, Robert et MALKA, Victor, Le judaïsme. Hier/Demain, Paris, Buchet Castel, 1977, 238 p.

NOUSS, Alexis, La princesse perdue, Paris, Editions bibliophanes, 1986, 214 p.

SAFRAN, Alexandre, Sagesse de la Kabbale, Paris, Stock, 1986, 208 p.

SHOLEM, Gershom, Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1977, 432 p.

UTERMAN, Alan, La sagesse des mystiques juifs, Montréal, Press Select, 1982, 93 p.

Le Zohar, (Tome 1), Paris, Verdier, 1981, 670 p.

IV- LITTERATURE CONCENTRATIONNAIRE

- ANTELME, Robert, L'espèce humaine, Paris, Gallimard, 1957, 306 p.
- LANGFUS, Anne, Le sel et le soufre, Paris, Gallimard, 1960, 373 p.
- LANZMANN, Claude, Shoah, Paris, Livre de poche, 1985, 249 p.
- SCHWARZ-BART, André, Le dernier des justes, Paris, Livre de poche, 1968, 506 p.
- STEINER, Jean-François, Tréblinka, Paris, Livre de poche, 1966, 510 p.

IV- OUVRAGES GENERAUX

v

- AGNON, S.J. Contes de Jérusalem, Paris, Albin Michel, 1959, 235 p.
- _____, Vingt et une nouvelles de S.J. Agnon, Paris, Albin Michel, 1977, 286 p.
- AMADO LEVY-VALENSI, Eliane, La racine et la source, Paris, Zikarone, 1968, 469 p.
- ASCH, Shalom, Le juif aux psaumes, Paris, Flammarion, 1960, 355 p.
- _____, Varsovie, Paris, Belfond, 1986, 330 p.
- DOUBROVSKY, Serge, Pourquoi la nouvelle critique, Paris, Médiations, 1966, 271 p.
- FLEG, Edmond, Anthologie juive, Paris, J'ai lu, L'essentiel, 1966, 445 p.
- FONDANE, Benjamin, La mal des fantômes, Paris, Plasma, 1942, 318 p.
- JANKELEVITCH, Vladimir, La mauvaise conscience, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 218 p.
- LEVINAS, Emmanuel, Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1963, 382 p.
- _____, Ethique et infini, Paris, Fayard, 1982, 141 p.

MANDEL, Arnold, Les cent portes, Paris, Flammarion, 1968, 234 p.

PERETZ, J.L. Métamorphose d'une mélodie et autres contes et récits, Paris, Albin Michel, 1977, 283 p.

_____, Contes hassidiques, Paris, Stock+Plus, 1980, 205 p.

PICARD, Max, Le monde du silence, Paris, P.U.F. 1954, 184 p.

POLIAKOV, Léon, Notre histoire et les juifs, Paris, Flammarion 1973, 247 p.

_____, La causalité diabolique, Paris, Calman-Lévy, 1980, 247 p.

POTOK, Chaim, L'Élu, Paris, Livre de poche, 1967, 383 p.

SABATO, Ernesto, L'ange des ténèbres, Paris, Seuil, 1976, 433 p.

SINGER, Bashevis Isaac, Shosha, Paris, Livre de poche, 1978, 409 p.

STEINER, Georges, Langage et silence, Paris, Seuil, 1969, 252 p.

UHLMAN, Fred, L'ami retrouvé, Paris, Gallimard, 1978, 116 p.

V- ARTICLES SUR LE JUDAISME

ASKENAZI, Léo, Le hassidisme, in Encyclopédie de la mystique juive, Berg International, 1977, p. 938-1032.

GROSS, Benjamin, Messianisme et eschatologie, in Encyclopédie de la mystique juive, Berg International, 1977, p. 1078-1292.

MANDEL, Arnold, Le hassidisme, in Encyclopédie des mystiques, 1972, p. 109-122.

VI- ARTICLE GENERAL

Le procès Barbie, pour faire honneur à la mémoire. Elie Wiesel à Lyon: je ne comprends toujours pas., Le devoir, 3 juin, 1987, p. 4.