Le non(m)-dit comme source vivante du texte et de son sens. Les blancs dans les textes révélés ne constituent-ils pas la condition herméneutique d'un véritable dialogue interreligieux ?

Edouard Robberechts

▶ **To cite this version:**

Edouard Robberechts. Le non(m)-dit comme source vivante du texte et de son sens. Les blancs dans les textes révélés ne constituent-ils pas la condition herméneutique d'un véritable dialogue interreligieux ?. 2020. hal-02910911

HAL Id: hal-02910911
https://amu.hal.science/hal-02910911

Preprint submitted on 3 Aug 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le non(m)-dit comme source vivante du texte et de son sens.

Les blancs dans les textes révélés ne constituent-ils pas la condition herméneutique d'un véritable dialogue interreligieux ?

Le fondamentalisme – ou le littéralisme – supposent un texte plein, une communication directe, immédiate et plénière entre dieu(x) et hommes. Comme si tout pouvait être dit et transmis dans le texte, y compris l'absolu, le divin, la Vérité.

Tout texte peut en effet aisément fasciner, se voir entouré d'une aura quasi magique ou surnaturelle, en donnant à croire qu'il contient tout en lui, qu'il a tout dit, qu'il a enserré la réalité dans une signification qui en rend compte pleinement, de a à z, de l'alpha à l'oméga : n'est-il pas la plénitude du sens ? Cela est vrai en philosophie, mais aussi en sciences, et bien sûr dans les religions ou dans certaines idéologies politiques...

Tout cela s'effondre s'il s'avère que le texte n'est pas total - porté par une évidence parfaite et apodictique ou apocalyptique[1] -, mais qu'il reste lacunaire, traversé de vides et de blancs qui mettent son sens en attente – et le rendent ainsi discutable, ouvert à la discussion.

Or la médiation d'un texte comme support de révélation suppose toujours des blancs : le blanc borde et porte le texte comme la mer borde et porte un navire. Pas de signe possible en effet sans un fond(s) sur lequel il se détache et qui lui permet de faire sens, alors que lui-même n'a pas *a priori* de sens : il permet l'émergence du sens par contraste, sans jamais se réduire à lui ou se fondre en lui.

Le littéralisme vise donc en fait à détruire le texte et son mode propre de fonctionnement et d'invitation au sens – ce que la tradition juive appelle le midrach -, pour le dépasser en le réduisant à une évidence totale, apocalyptique, où le blanc se voit totalement capté par le texte et sa stratégie de sens. Une telle évidence totale ne respecte pas le texte et sa complexité interne, puisqu'elle cherche à remplacer son invitation au travail du sens par une vision définitive censée amener à une fusion finale avec le divin.

Renoncer au littéralisme devient dès lors *ipso facto* la condition de possibilité de tout dialogue interreligieux sincère, puisque chaque religion, en rejetant le littéralisme, renonce en fait à la possession d'un sens total, d'une vérité plénière…

Pourtant ce blanc à même le texte reste fragile, car il peut être incorporé au texte et n'être vu que comme une modalité du texte et de sa production de sens, et donc comme une stratégie du texte et de son sens. Il est alors capté par le texte, réduit au texte et à ses modalités propres d'émergence au sens, au point de disparaître comme blanc, comme silence, comme au-delà du sens qui en appelle au sens… Ne risquerait-il pas de se transformer en non-sens si l'on ne prenait garde de le ramener au travail du sens et de le fondre ainsi dans le sens[2] ?

---

[1] Rappelons que le mot apocalypse signifie dévoilement en grec. Une évidence apocalyptique signifie donc une évidence où tout est dévoilé, où le sens de l'histoire semble donné en propre, de l'*alpha* à l'*oméga*, dans une clarté qui traverse le réel dans sa totalité, du début à la fin.

[2] Cette crainte d'un non-sens qui inquiéterait le sens dans son processus de constitution renvoie à une question de base : le sens se suffit-il à lui-même, peut-il se totaliser, ou n'est-il pas tendu sur un vide dans lequel il peut sombrer si on ne le rattrape pas ? C'est la célèbre ambiguïté entre l'Il y a et l'Illéité chez Lévinas (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p.207-218).

Et en effet, même les blancs du texte peuvent être vus comme des stratégies du texte pour imposer au lecteur un certain sens, un certain contenu de vérité que le texte cherche à transmettre pour amener le lecteur à reconfigurer son monde en fonction du texte. Les blancs seraient stratégiques puisqu'ils induisent le lecteur à un certain travail et à un certain comportement d'interprétation. Ils transmettent bien ainsi un sens précis, et n'en appellent pas à un sens autre ou à un au-delà du sens qui conditionnerait tout sens sans se résoudre à lui....

C'est pourquoi il est important de rappeler que tout n'est pas dit dans un texte – que tout sens ne se réduit pas à une stratégie du texte. Nous voudrions montrer que le non-dit est même la condition de tout dire possible, de tout sens en état d'émergence. Et que c'est même ce non-dit qui devient - avec l'interprétation rabbinique des textes bibliques, le midrach – la source du sens qui porte le texte.

1. Position de la question.

On connaît la structure générale de tout énoncé linguistique : quelqu'un (locuteur) dit (signifiant) quelque chose (signifié) à propos de quelque chose (référence) à quelqu'un (interlocuteur)[3]. Tout texte participe lui aussi à cette structure du langage, avec ceci de significatif qu'il semble estomper les deux personnes entre lesquelles le discours se tend : l'écrivain peut avoir disparu, et le lecteur se faire attendre (dans les bibliothèques universitaires par exemple…)

Les trois paramètres centraux - dire quelque chose à propos de quelque chose – concentrent donc le gros des analyses littéraires et linguistiques des textes, parce qu'ils constituent l'invariant du texte, et peuvent donc plus facilement faire l'objet d'analyses aptes à approcher le sens du texte, et quelque part à le maîtriser dans son invariance.

Or ce faisant, ces analyses négligent ou oublient souvent les deux autres paramètres – le premier et le dernier, l'écrivain et le lecteur – qui sont pourtant constitutifs de toute production de sens par le texte. Tout texte est tissé et tendu entre ces deux personnes, entre celui qui l'écrit et celui qui le lit : c'est le lieu même de son émergence au sens. Or les deux, aussi bien l'écrivain que le lecteur, s'ils s'inscrivent quelque part dans le texte, échappent au texte, même si de manière différente.

Cet oubli[4] de deux des cinq paramètres constitutifs du texte, va bien évidemment avoir un impact décisif sur la question du ou des blancs dans le texte. On va en effet spontanément avoir tendance à se concentrer sur le blanc du texte en tant qu'il participe à l'émergence d'un sens supposément

[3] A ce propos, voir par exemple P. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p.101-117.

[4] Cet oubli est intéressant et significatif en lui-même. Car il signifie que celui qui analyse ainsi le texte uniquement à partir de ces trois paramètres centraux, a tendance à s'oublier lui-même comme lecteur ! Il fait « comme si » il n'était pas tel lecteur précis avec sa grille de lecture propre, mais un non- lecteur, quelqu'un qui grâce aux outils d'analyse « scientifiques » qui sont les siens parvient à échapper au triste sort des mortels - au sort des lecteurs habituels - pour se consacrer à « la chose elle-même » comme disait Husserl, c'est-à-dire au texte en lui-même en tant qu'il fait sens sans lecteur, avant tout lecteur ! Or il ne peut bien sûr jamais être ce non-lecteur : sa prétention n'est que visée du sens du texte. Cette visée est une idée directrice au sens kantien, une idée qui oriente nécessairement la recherche philologique, mais que personne ne peut accomplir réellement, à moins peut-être de se prendre pour Dieu… Voilà sans doute la tentation qui anime donc une telle lecture totale du texte : se prendre pour Dieu (ce qui est un pur fantasme, car on ne sait même pas si c'est le cas pour Dieu…) et donc réduire le sens du texte à ma pensée ! La parole n'est plus le lieu d'une rencontre, d'une transcendance, d'un appel, elle est réduite à un discours que je maîtrise complètement, qui est purement intérieur à ma pensée. Le texte n'est plus qu'une stratégie d'un sens qui s'impose dans son évidence, c'est-à-dire en fait une pure manipulation de mon esprit tout-puissant, de ma connaissance totale, divinisée...

invariant du texte, et donc en tant qu'il participe à la stratégie mise en place par le texte pour produire son sens. On peut parler à ce propos de blanc *porté* par le texte : c'est le blanc que le texte induit dans sa composition même, ce qu'on pourrait appeler un blanc « stratégique » et qui correspond aux trois paramètres centraux que nous venons de décrire. Le problème dans ce blanc stratégique, c'est qu'il semble être induit par le texte, faire partie intégrante du texte, et qu'il reste donc apparemment une modalité stratégique interne au texte – et potentiellement aussi une modalité de maîtrise du texte sur le lecteur.

Or ce blanc « stratégique » du texte n'est pas le seul : il fait écho aux deux autres blancs nécessaires du texte, celui de l'écrivain et celui du lecteur. Mais ces blancs sont plus évanescents– et donc plus facilement oubliés -, car moins immédiatement maîtrisables par une analyse du texte. Or il est important de ne pas les oublier, parce qu'ils rappellent que le blanc du texte peut certes être un instrument de stratégie et de maîtrise, mais peut aussi constituer un levier d'appel. Un texte peut donc fonctionner aussi bien comme un instrument d'emprise sur le lecteur – un instrument idéologique -, que comme un appel qui appelle le lecteur à un au-delà du texte qui n'est pas inscrit dans le texte.

Le blanc porté par le texte est donc comme bordé et soutenu par deux autres blancs. Le premier est le blanc qui précède le texte – que j'appellerai le blanc de l'écrivain, c'est-à-dire de celui qui a écrit le texte, mais qui n'est plus présent au texte, qui s'est transformé en auteur. L'écrivain échappe au texte car si c'est lui qui a écrit le texte, au moment où il a fini de l'écrire, il s'en est absenté : il est devenu l'auteur du texte, mais n'est plus présent à lui en tant qu'écrivain. Le texte a désormais sa vie propre, qui n'est plus nécessairement rattachée à lui. L'écrivain s'est retiré derrière l'auteur qui continue à parler à travers le texte. L'auteur qui parle à travers le texte renvoie donc à l'écrivain qui lui ne parle plus, qui s'est tu à travers le texte, qui ne s'y trouve plus quelque part qu'à titre posthume... Ce retrait de l'écrivain est important, car il signifie qu'on ne connaîtra jamais l'intention véritable de l'écrivain[5], seulement peut-être celle de l'auteur. Toute enquête philologique et littéraire ne pourra jamais que reconstituer l'intention reconstruite de l'auteur, jamais celle de l'écrivain qui s'est échappé du texte au moment où il l'a terminé.

De la même manière, au blanc qui précède le texte, correspond un blanc qui succède au texte : c'est le blanc du lecteur. Le lecteur lui aussi échappe au texte, même si de manière différente. Le texte en effet n'existe qu'à travers l'acte de lecture qui l'actualise comme texte, fût-ce même par l'acte de lecture de l'écrivain qui revient sur son texte[6].

Or cet acte de lecture échappe par deux fois au texte : une première fois, parce que le texte ne peut pas savoir qui va le lire. Bien sûr, le texte est en attente de lecteur, mais cette attente, cette visée reste une visée universelle du texte : le texte en lui-même est potentiellement lisible par tous, même s'il n'est en fait adressé qu'à certains. Il vise et en appelle à tous, même s'il n'est écrit que pour moi ou pour une ou plusieurs personnes. Car sait-on jamais qui va réellement le lire et dans quelles circonstances ? Cela échappe au texte en tant qu'il constitue un objet extérieur à l'intention qui le porte, objet extérieur qui aura sa vie propre, et donc ses propres lecteurs en fonction des aléas de sa

[5] Contrairement par exemple à ce que pensait Spinoza dans son *Traité théologico-philosophique*. Voir aussi Ricoeur, *op.cit*., p.112-3.

[6] Cette échappée de l'écrivain au texte vaut même pour un journal intime : en me relisant, je puis certes me souvenir de l'intention qui m'habitait, mais ce souvenir est déjà une re-présentation de cette intention désormais passée, une reconstruction *a posteriori*. Il ne donne pas comme présente l'intention première, qui en ce sens échappe même à celui qui se relit ! Ainsi tout texte témoigne d'un appel passé qui ne peut se résoudre à aucun présent, et donc témoigne de l'irréversibilité du temps, de ce que Lévinas appelait la diachronie.

subsistance[7]. Or tout acte de lecture d'un texte est toujours un acte particulier, singulier, d'une personne qui lit le texte. Cet acte particulier n'est pas prévu par le texte et ne peut pas l'être : c'est telle personne qui lit réellement le texte dans tel contexte à tel moment. Potentiellement le texte pouvait s'adresser à tout le monde, il se fait qu'il n'a été élu et lu que par telle et telle personnes, et dans tel et tel contextes, impondérables, imprévisibles. Donc première échappée du lecteur au-delà du texte : c'est telle personne qui l'a lu et pas une autre.

Une deuxième fois le lecteur échappe au texte, car celui-ci ne peut pas savoir ou définir à l'avance l'effet que le texte va produire sur son lecteur. Il y a des effets qui sont induits par le texte, bien sûr. Mais il y a aussi des effets qui ne sont pas du tout prévus par le texte, et qui arrivent pourtant à tel lecteur spécifique dans tel contexte historique - ce que le texte ne pouvait pas supputer à l'avance. Il peut ainsi y avoir des effets inattendus qui surprennent le texte à dire plus qu'il n'a voulu dire… En ce sens, le pouvoir-dire d'un texte dépasse son vouloir-dire. On sait très bien en philosophie par exemple - si vous travaillez des auteurs comme Platon ou Aristote - que les effets de lecture de ces textes sont absolument prodigieux et inattendus, et pas nécessairement inscrits dans le texte, parce qu'ils en sont venus à faire échos dans des contextes différents, imprévisibles, imprédictibles. Autrement dit, si le texte vise un lecteur – et cette visée de sens appartient bien encore au texte lui-même –, cette visée est dépassée par l'effet de cette visée sur le lecteur ! La visée universelle du texte se trouve ainsi dépassée et relancée par l'effet spécifique que cette lecture produit sur telle personne concrète, sur tel lecteur particulier.

Par-delà le blanc ou le silence créé par le texte au cœur même du texte, il y a donc le blanc ou le silence qui précède le texte – l'écrivain qui s'est tu et laisse parler le texte -, et le blanc ou le silence qui suit le texte – le lecteur qui lit et qui interprète le texte en fonction de ses attentes et de son expérience. Or ces trois silences du texte – silence de l'écrivain, silence créé et porté par le texte, et silence du lecteur – sont en fait reliés par la tradition juive, et constituent la trame même à partir de laquelle le travail du midrach – de l'interprétation rabbinique des textes – peut commencer à se tisser et à s'exprimer. Le silence du texte renvoie ainsi au silence de l'écrivain et au silence du lecteur, et témoigne par là du fait que le texte n'est jamais plein, total, apodictique, divin, absolu – un texte qui manipule son lecteur pour le soumettre à la volonté potentiellement perverse de son auteur -, mais renvoie à l'aventure d'une relation d'alliance qui n'est pas écrite à l'avance, mais demande à se jouer au creux même de l'histoire de « chaque-un ». Ce silence est ainsi la condition de possibilité de la vie du texte par-delà le texte, c'est-à-dire de son fonctionnement même comme texte.

2. Au commencement du texte… le lecteur appelé

Je voudrais pour cela prendre trois exemples de silences ou de blancs qui se trouvent dans le texte biblique, pour montrer comment la tradition rabbinique a fait résonner ces silences en direction de l'écrivain divin et en direction du lecteur humain, nous donnant ainsi à entendre que le texte biblique est tendu entre ces deux acteurs, et ne peut prendre sens par ses silences propres qu'au creux même de leurs silences respectifs qui se font écho à travers lui.

Comme il faut toujours commencer par le commencement, le premier texte sera évidemment celui du commencent, de la Création : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Genèse 1,1). Ce texte est connu et ne semble à première vue poser aucun problème d'interprétation, en tout cas à son niveau littéral. Et pourtant…

[7] En ce sens, le texte ressort de la catégorie d'œuvre telle que l'a décrite Lévinas, et qu'il oppose à l'expression parlée (*Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p.201-205).

Pour faire entendre le silence qui y résonne et le blanc qui s'y inscrit, il faut reprendre ce verset avec le commentaire qu'en fait Rachi de Troyes en Champagne au 11ème siècle. Comme vous le savez sans doute, Rachi est le commentateur inévitable – parce que reconnu comme tel par toute la tradition juive – aussi bien de la Bible hébraïque[8] que du Talmud[9] : tout étudiant aussi avancé soit-il dans la tradition juive en passe nécessairement par son commentaire, avant d'approfondir avec d'autres... Mais Rachi est en outre un excellent pédagogue et il nous fait remarquer que ce premier mot de la Bible n'est pas si simple qu'il n'y paraît - mais qu'au contraire il nous interpelle !

Voici son commentaire, succinct et lapidaire comme souvent : « Au commencement (*Berechit*): ce texte ne nous dit pas autre chose que : exigez-moi (ou sollicitez-moi, ou interprétez-moi, de la racine Daroch, d'où vient le mot Midrach) »[10]. Autrement dit, faites surgir un sens qui n'est pas écrit, sollicitez le texte de manière à ce qu'il surgisse à un sens qui n'y est pas écrit et qui ne peut pas y être écrit. Pourquoi ? Si vous n'avez pas l'habitude de la méthode midrachique, l'impression première que vous laisse un tel commentaire, est celle d'un arbitraire pur où l'on dit n'importe quoi. Le texte semble n'être qu'un prétexte à un enseignement. Rachi affirme en effet que la Bible exige de nous dès son premier mot, de faire du midrach, de l'interprétation. Mais pourquoi ? Il est écrit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ». Le sens est clair. Il n'y a pas à faire du midrach, à interpréter ce qui a un sens obvie, évident ! Sinon peut-être parce qu'on a derrière la tête une intention stratégique, idéologique, et qu'on veut utiliser un soi-disant blanc du texte pour faire passer une leçon ou un enseignement qui ne s'y trouve pas, mais dont on a besoin pour des raisons non avouées et non avouables, aussi nobles soient-elles…

Mais avant de rejeter ainsi dans l'arbitraire et la stratégie cet usage d'un blanc supposé du texte, prêtons l'oreille à l'argument de Rachi. Rachi nous fait en effet remarquer dans la suite de son commentaire, que le mot *Rechit*, commencement, a une forme en hébreu qu'on appelle *état construit*, et exige donc un génitif, un complément du nom[11]. Autrement dit, après ce mot, on attend un génitif, un complément du nom, qui ne vient pas, puisque le mot suivant est le verbe « créa » qui ne convient pas comme génitif ! Le premier mot de la Bible pose donc vraiment problème. Non pas parce que c'est le premier mot, et qu'on aurait pu donc en choisir un autre. Mais parce qu'il n'est pas correct au niveau grammatical. La leçon de Rachi est donc fondamentale : nous sommes face à un commencement qui commence mal, ou plutôt qui est immédiatement manquant ; le premier mot invite un deuxième mot qui n'est pas là ! Le premier mot indique un blanc, un silence qu'il ne donne que par son absence et comme absence. L'enseignement de Rachi est donc tout sauf arbitraire. Il souligne le vide du texte qui déjà nous fait signe, si nous l'écoutons, si nous sommes capables d'entendre ce qui n'est pas dit à travers ce qui est dit… Il ne faut donc plus traduire le texte comme on le fait d'habitude : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». En traduisant ainsi, on fait taire ce qui dans le texte interpelle et dérange une lecture lisse, totale, qui fait croire que tout a été

---

[8] Il faut rappeler ici que la Bible hébraïque ne correspond pas exactement à l'Ancien Testament des chrétiens, puisque ceux-ci y ont en général ajouté quelques livres, comme Tobie, Judith, quelques chapitres d'Esther et de Daniel, 1 et 2 Maccabées, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch. Ceux-ci ne se trouvent pas dans la Bible hébraïque.

[9] Rappelons que le Talmud est composé de la Michnah (3ème siècle) et de son commentaire (la Gemara 7ème siècle), et qu'il constitue le cœur vivant de la tradition juive – de sa Torah orale. Le Talmud constitue une partie de la littérature midrachique. Le midrach est la manière par laquelle la Torah orale dans son dynamisme est rattachée à la Torah écrite – la Bible hébraïque – dont elle constitue une herméneutique vivante. Pour plus de précisions, voir H.L. Strack et G. Stemberger, *Introduction du Talmud et au Midrash*, Paris, Cerf, 1986.

[10] רש"י על בראשית פרק א פסוק א "בראשית ברא - אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני כמ"ש רז"ל (ב"ר) בשביל התורה שנקראת (משלי ח) ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו (ירמי' ב) ראשית תבואתו".

[11] Par exemple, les deux seules autres occurrences du mot *Rechit* dans la Genèse sont bien à l'état construit : « Le commencement de son règne » (Genèse 10,10), « Le commencement de ma force » (Genèses 49,3).

dit du commencement… On aurait pu traduire ainsi – au commencement - si en hébreu on avait dit « Barichonah » (בראשונה) ou « Beroch » (בראש). Dans ce cas, aucune ambiguïté n'aurait été possible. Mais avec le mot Berechit (בראשית), il faut littéralement traduire ainsi : « Au commencement de… Dieu créa le ciel et la terre ». Le lecteur attentif se trouve ainsi tout de suite interpellé par un texte manquant, et induit par lui à se poser la question : le commencement de quoi ?

Rachi a donc une excellente raison pour nous dire que ce premier mot de la Bible nous dit : « sollicite-moi », « exige-moi », « interprète-moi ». Son commentaire n'est pas du tout arbitraire, mais souligne qu'un mot important est annoncé dans le texte, et pourtant manque ! Dès le début, donc, dès le commencement, il y a un vide, un manque. D'où la question, pourquoi a-t-on écrit et utilisé *Berechit*, plutôt qu'un autre mot qui n'aurait laissé aucun doute, aucun vide, aucune question, aucun manque ? Parce qu'on veut ouvrir le commencement sur autre chose qu'il porte en gestation, mais qu'il ne peut pas encore exprimer comme tel… Et cela change tout. Car désormais, nous ne savons pas – pas encore – de quel commencement il s'agit. S'agit-il du commencement absolu, de l'Origine de toute chose, ou d'un commencement parmi d'autres ? Qui peut désormais le dire ? Et ce commencement, qu'il soit le commencement ou un commencement parmi d'autres, de quoi est-il le commencement ? Le texte suggère qu'il est le commencement d'autre chose, mais il ne nous dit pas de quoi… Mais dès lors, le principal – à savoir de quel commencement il s'agit – semble nous échapper, ne pas être écrit, alors même que l'écrit y renvoie et semble l'appeler. Origine et commencement deviennent donc seconds par rapport à ce à quoi ils introduisent sans le donner, mais en invitant à le chercher. Comment chercher ce que ne dit pas le texte tout en le suggérant, sans pourtant tomber dans l'arbitraire total de l'imagination ?

La méthode des rabbins – celle du midrach, et ici celle de Rachi - se doit d'être soulignée : ce n'est pas parce que le texte présente un vide qu'on peut le remplir n'importe comment, avec n'importe quelle idée, aussi géniale et généreuse soit-elle. Le texte nous fait un clin d'œil, certes, il en appelle à notre attention et à notre investissement. La réponse faite à cette interpellation du texte doit suivre une méthodologie ancrée dans le texte même. Quelle est-elle[12] ?

Premier acte – c'est celui que nous avons mis en œuvre jusqu'ici : écouter le texte, de telle manière à être attentif à ses fissures, à ses blancs, aux clins d'œil qui dans le texte renvoient peut-être à un au-delà du texte. On appelle cela le *Pechat*, le sens obvie, littéral du texte.

Deuxième acte : une fois le blanc du texte décelé, essayer de trouver d'autres textes .qui permettent de suggérer un contenu à ce blanc. C'est le *Remez*, l'allusion. Le blanc renvoie potentiellement et fait peut-être allusions à d'autres textes qui peuvent à leur tour suggérer un sens à ce blanc. Dans notre cas, on va voir tous les autres textes où le mot *Rechit* est bien suivi d'un génitif, et on va les rassembler comme dans une moisson[13].

---

[12] Nous utilisons ici en vue de la clarté de l'exposition la théorie des quatre niveaux de lecture de la Torah mise en place par les Kabbalistes à partir du 13ème siècle. Pour plus de détails sur cette théorie, voir Rivon Krygier, https://www.massorti.com/Le-Pardes-et-ses-quatre-verites.

[13] Sur les 49 occurrences du mot *Rechit* dans la Bible hébraïque, seules cinq ne sont pas suivies d'un génitif, encore qu'on puisse considérer que le génitif de trois d'entre elles est fourni implicitement par le contexte (Lévitique 2,12, Isaïe 46,15, Néhémie 12,44). Il ne reste donc que deux passages où le génitif manque : notre texte en Genèse 1,1, et le passage poétique de Deutéronome 33,21 où Moïse bénit les tribus d'Israël avant de mourir. Les occurrences suivies d'un génitif sont donc : Genèse 10,10 ;49,3 ; Exode 23,19 ;34,26 ; Lévitique 23,10 ; Nombres 15,20 ;15,21 ;18,12 ;24,20 ; Deutéronome 18,4 ;18,4 ;21,17 ;26,2 ;26,10 ; I Samuel 2,29 ;15,21 ; Jérémie 2,3 ;26,1 ;27,1 ;28,1 ;49,34 ;49,35 ; Ezéchiel 20,40 ;44,30 ;44,30 ;48,14 ; Osée 9,10 ; Amos 6,1 ;6,6 ; Michée 1,13 ; Psaumes 78,51 ;105,36 ;111,10 ; Proverbes 1,7 ;3,9 ;4,7 ;8,22 ;17,14 ; Job 8,7 ;40,19 ; Daniel 11,41 ; Néhémie 10,38 ; Ecclésiaste 7,8 ; II Chroniques 31,5.

Une fois ce travail de glanage accompli, travail qui permet au mot en question de résonner en fonction de toute une série de contextes différents auxquels il renvoie par son blanc, on va essayer de rassembler tout cela en une gerbe qui fasse sens et donne sens au blanc ainsi donné. C'est le *troisième acte* : le *drach* ou le *midrach*, l'interprétation qui essaye de répondre au blanc du texte – à son interpellation qui me dit : « sollicite-moi » - en lui donnant un sens. Attention tout de même : le midrach ne prétend pas répondre au blanc, comme s'il s'agissait d'ajouter un mot manquant au texte - et donc de corriger le texte ! Cela, ce serait trafiquer le texte, et transformer son blanc en instrument stratégique d'une idéologie qui essayerait de s'imposer à l'occasion du texte… Non : il s'agit d'essayer de répondre au blanc du texte en le maintenant comme blanc, donc comme interrogation qui dépasse tout midrach possible. C'est pourquoi plusieurs midrachim (pluriel de midrach) concurrents et contradictoires sont possibles et même nécessaires sur un même texte. La réponse nécessaire que l'on fait à l'interpellation du texte n'est qu'une réponse possible, qui n'éteint pas la flamme de la question qui la suscite…

C'est précisément ce que fait Rachi dans la suite de son commentaire : après avoir parcouru tous les textes où des sens possibles de ce commencement sont donnés, il en retient deux principaux et différents, comme pour bien insister sur le fait que tous sont partiels et ne sauraient à eux seuls donner le sens du texte, noircir définitivement le blanc qui en appelle à nous.

La première interprétation est reprise de Proverbes 8, 22. Dans ce texte, c'est la sagesse qui parle et qui dit : « la Transcendance m'a acquise (ou créée) comme commencement (*Rechit*) de sa voie ». Rachi, à la suite des rabbins du Talmud, comprend ici la sagesse comme la Torah – qui constitue pour eux la sagesse cachée de la Création telle que Dieu l'a révélée aux hommes -, et interprète donc ainsi la Genèse : « Au commencement de la Torah, Dieu créa le ciel et la terre », puisque la Torah est appelé le commencement de sa voie. Il donne ainsi un sens bien précis au vide du texte. Lequel ? On traduit souvent le mot Torah par enseignement. Il est sans doute plus judicieux de revenir à la racine : le mot *Torah* vient de la racine *Yoreh* (יורה) qui signifie en hébreu « jeter en avant ». Quand vous tirez à la corde de l'arc (en français), vous jetez une flèche en avant (en hébreu), donc vous pro-jetez cette flèche. La Torah signifie donc le projet, le projet divin par rapport à l'homme, par rapport au monde, etc. Donc, « au commencement du projet – la Torah -, Dieu créa le ciel et la terre ». Et vous voyez tout de suite comment le midrach ici – alors que nous sommes en général obnubilés par ce texte qui nous parle de l'origine, de la création, du début de tout – vous renvoie tout de suite à un projet, c'est-à-dire à un avenir, au début d'une voie et d'un chemin qui sont guidés par un Projet. Le premier mot nous tend ainsi immédiatement entre le passé et l'avenir, il ouvre à un arc temporel, dont le passé ne constitue plus le principal moment : il n'est plus que le commencement, le début de quelque chose qui vient après lui et qui le dépasse. Le passé n'a de sens qu'en fonction de l'avenir auquel il ouvre, et s'il y ouvre ! Le principal n'est plus au début, dans l'origine, mais vient après, dans ce à quoi le passé ouvre : l'avenir et le projet qui le sous-tend. C'est une autre conception du temps que déroule ici le midrach. Dans le commencement d'un projet, Dieu créa le ciel et la terre. Qu'est-ce qui est dès lors important ? Le projet, puisque le commencement est mis en place en vue d'un projet. De plus, le texte est ici autoréférentiel : c'est la Torah qui parlant d'elle-même dit : au commencement de moi-même en tant que projet et enseignement, Dieu créa le ciel et la terre ! Au commencement du livre qui porte le projet de la Création et appelle l'homme à ce projet, Dieu a créé le ciel et la terre. C'est une première interprétation, qui n'est ni exclusive, ni définitive, puisqu'elle ne fait qu'interpréter un blanc qui par définition reste vide, et donc dépasse toute interprétation possible. C'est une interprétation du midrach, une manière parmi d'innombrables autres possibles d'essayer de répondre à l'interpellation infinie du blanc de ce texte, et d'ainsi ouvrir le texte à un au-delà du texte en gestation en lui…

La preuve : Rachi apporte tout de suite une deuxième interprétation. Quel commencement ? Le commencement d'Israël, comme il est écrit : « Israël est le commencement de sa moisson » (Jérémie 2,3), le début de la moisson de Dieu[14]. Au niveau de la narration biblique, cela s'entend bien : l'histoire commence avec la création du monde pour arriver très rapidement à l'histoire d'Israël, parce que Dieu veut se constituer un peuple témoin – un royaume de prêtres - de son appel à toute l'humanité, qui puisse devenir source de bénédictions pour tous. Après onze chapitres d'histoire générale, universelle, dès le chapitre douze de la Genèse, on enclenche donc sur l'histoire particulière d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui deviendra Israël, le père de la nation du même nom. Bien sûr, on pourrait reprocher aux Juifs de se mettre ainsi au centre du monde ! Mégalomanie d'Israël qui se considère comme le centre du monde, l'élu ! Mais c'est là mal entendre le verset et mal comprendre l'élection : le verset ne dit pas qu'Israël constitue la moisson, toute la moisson. Israël est le commencement de la moisson, il est le fils premier-né, pas le fils unique : il est seulement le commencement, et tout le reste de l'humanité est la suite, et donc appelé lui aussi à devenir moisson... Ce n'est donc pas exclusif, c'est juste le commencement, parce qu'il faut bien un commencement... Sinon, il n'y aurait pas de suite… Et bonne nouvelle ! Si Israël est le commencement de la moisson, cela veut dire qu'il y a bien une histoire qui doit faire mûrir l'humain pour l'amener à porter du fruit. C'est donc cette histoire du lent et patient mûrissement de l'humain qu'on va nous raconter dans la Bible à partir de l'histoire d'Israël. A nouveau, le commencement s'avère être l'origine d'un lent mûrissement de l'humain à travers l'histoire, jusqu'à ce qu'il parvienne à donner son fruit, à engendrer un avenir dont il est gros, et donc responsable.

Rachi nous a donc par deux fois fait entendre un contenu possible à ce vide et à cet appel du texte, sans exclure d'autres contenus possibles à travers d'autres textes et leurs contextes. Par exemple, on trouve le commencement des prémisses, de la dîme, de la pâte, de la royauté, des nations… On peut donc avec le midrach donner d'autres contenus à ce commencement. C'est le troisième stade : après le stade littéral et celui de l'allusion, celui du midrach.

On arrive ainsi au quatrième stade, celui du *sod*, le « secret » celui qu'on ne transmet pas, sinon de bouche à oreille, de maître à élève, et encore pas explicitement, mais en ne donnant à entendre que les têtes de chapitre, succinctement, sans développement… Car il est le sens du blanc lui-même, qui doit donc rester blanc, tout en continuant à faire sens, à inviter au sens et à susciter du sens. L'élève donc, sous l'incitation du maître, va y développer son sens propre, va essayer de répondre au blanc du texte en s'y glissant personnellement pour y déployer son envergure propre. On trouve ici toute une conception de l'enseignement : il y a du non-dit nécessaire au niveau de la transmission du secret, donc du principal. Jamais on ne dit tout, ni *a fortiori* ne transmet-on tout, puisqu'au cœur de la transmission se tient un blanc qui doit rester blanc[15] !

Pourtant ce non-dit peut malgré tout être dit, sans être vraiment dit. Comment est-ce possible ? Où se trouve ce *sod*, ce secret du commencement, auquel le texte renvoie sans le donner autrement que dans une absence qui en appelle à nous ? Les rabbins l'ont bien caché, ils ne disent pas où il se trouve : il faut le chercher. Et nous avons de la chance : les sages nous ont enseigné ce sens secret, mais de manière secrète, autrement dit sans nous dire qu'ils nous livraient en fait le sens secret de ce texte. D'ailleurs, est-ce vraiment le sens secret ? Seulement peut-être pour celui qui a des oreilles et

[14] « Israël est saint pour la Transcendance, il constitue le commencement de sa moisson. Tous ceux qui le mangent seront coupables, le mal viendra sur eux, parole de la Transcendance ».

[15] Le cœur de la transmission ne se trouve-t-il pas dans l'impossibilité de tout dire, et donc de tout transmettre ? N'est-ce pas cet échec de la transmission qui est le lieu même où le maître, sentant métaphoriquement sa mort venir, en appelle véritablement à l'élève pour le solliciter, l'inviter à prendre sa place propre, celle que lui-même en tant que maître précisément ne pourra jamais occuper ?

qui à partir du non-dit est capable d'entendre le sens de ce non-dit… L'avons-nous trouvé ? Mais il faudrait alors que ce sens trouvé respecte le blanc du texte, et donc donne à entendre pourquoi le texte ne peut pas dire ce qu'il nous faut pourtant entendre…

Peut-être se cache-t-il dans la *Michnah*[16], au traité *Sanhédrin*, chapitre 4. Le contexte est celui d'une condamnation à mort : il y a un cas très grave qui est jugé par un tribunal – un assassinat par exemple – et le tribunal risque de condamner quelqu'un à mort. Le tribunal va donc rappeler aux témoins que chaque personne est comme un monde et que tuer une personne – même au nom d'un tribunal – revient à détruire un monde. Ce n'est donc pas rien, il faut faire très attention, bien réfléchir à la justesse du témoignage qu'on porte et à ses conséquences possibles. Voici ce passage :

« L'homme a été créé unique pour t'apprendre que celui qui ôte la vie d'une personne, l'Ecriture considère qu'il a détruit un monde entier, et que celui qui sauve la vie d'une personne, l'Ecriture considère qu'il a préservé un monde entier. Et il a été créé unique pour la paix entre les créatures – pour qu'un homme ne dise pas à son prochain : mon père est plus important que le tien. Et pour que les hérétiques ne disent pas : il y a plusieurs pouvoirs dans le ciel. Et pour raconter la grandeur du Saint béni est-il, car lorsqu'un homme fond plusieurs pièces à partir d'un même moule, toutes se ressemblent ; mais le Roi des rois des rois, le Saint béni est-il, a formé l'homme dans le moule du premier homme, et pourtant aucun ne ressemble à l'autre ! C'est pourquoi tout un chacun doit dire : « C'est pour moi que le monde a été créé » ! (Michnah *Sanhédrin*, chapitre 4, michnah 5).[17]

De tout ce passage, nous retiendrons la conclusion – chaque personne doit pouvoir dire : « C'est pour moi que le monde a été créé ». Surprenante conclusion de ce passage, étrange et remarquable affirmation ! Comment comprendre une telle déclaration, qui pourrait sembler de prime abord relever d'un narcissisme éhonté, d'un amour excessif de soi !

Ce n'est évidemment pas de cela qu'il s'agit : nous sommes dans le cadre d'un procès où la vie de quelqu'un est en jeu. Et c'est face à cette mort possible mais non souhaitable, que l'unicité de la vie de chacun est enseignée et soulignée par les rabbins. Le but est donc de rappeler le devoir et la responsabilité que chacun a par rapport à soi-même et par rapport à autrui. Et c'est à ce propos qu'on affirme que chacun, dans le devoir et la responsabilité qui le portent, doit parvenir à dire au cours de sa vie : « C'est pour moi que le monde a été créé ». Contrairement aux apparences donc, cette phrase n'est pas facile à dire. Car elle suppose que je reconnaisse la grandeur du don qui m'est fait – la vie – et donc la grandeur de la responsabilité que j'ai par rapport à ce don pour le recevoir comme il se doit.

Prenons un exemple. Je désire faire un cadeau à quelqu'un que j'aime beaucoup. Après de nombreuses hésitations et recherches, je finis par trouver l'objet que je tiens à lui offrir. Et le moment venu, je me présente à cette personne, pour lui remettre mon cadeau dûment et joliment emballé. Mais voici que la personne est trop occupée, voit à peine mon cadeau, et s'empresse de le mettre de côté pour passer à autre chose. Mon cadeau est tombé à l'eau, il a perdu son sens, car il n'a pas été reconnu par la personne à qui il était destiné. Il en va de même avec l'homme : Dieu lui

---

[16] La *Michnah* est une première compilation de la Torah orale effectuée par Rabbi Judah le Prince vers la fin du 2ème siècle et le début du 3ème siècle.

[17] משנה מסכת סנהדרין פרק ד משנה ה : נִבְרָא אָדָם יְחִידִי, לְלַמֶּדְךָ, שֶׁכָּל הַמְאַבֵּד נֶפֶשׁ אַחַת, מַעֲלָה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ אִבֵּד עוֹלָם מָלֵא. וְכָל הַמְקַיֵּם נֶפֶשׁ אַחַת, מַעֲלָה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ קִיֵּם עוֹלָם מָלֵא. וּמִפְּנֵי שְׁלוֹם הַבְּרִיּוֹת, שֶׁלֹּא יֹאמַר אָדָם לַחֲבֵרוֹ אַבָּא גָּדוֹל מֵאָבִיךָ. וְשֶׁלֹּא יְהוּ מִינִין אוֹמְרִים, הַרְבֵּה רְשׁוּיוֹת בַּשָּׁמַיִם. וּלְהַגִּיד גְּדֻלָּתוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, שֶׁאָדָם טוֹבֵעַ כַּמָּה מַטְבְּעוֹת בְּחוֹתָם אֶחָד וְכֻלָּן דּוֹמִין זֶה לָזֶה, וּמֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא טָבַע כָּל אָדָם בְּחוֹתָמוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן וְאֵין אֶחָד מֵהֶן דּוֹמֶה לַחֲבֵרוֹ. לְפִיכָךְ כָּל אֶחָד וְאֶחָד חַיָּב לוֹמַר, בִּשְׁבִילִי נִבְרָא הָעוֹלָם (selon la version retenue par Ephraïm Urbach)

fait cadeau de la vie, la lui offre comme un présent et comme présent, et voilà que l'homme la considère comme un fardeau et une malédiction, de laquelle il cherche à s'évader par toutes sortes d'artifices, drogues, passions, délires imaginatifs, par ce que Pascal appelait le divertissement… Bref, il ne s'aime pas et n'aime pas sa vie. Le présent n'a alors plus de sens, il devient absurde, pur tohu-bohu d'une existence sans orientation, sans direction[18]. Le cadeau est tombé en déshérence. Il a perdu son sens, sa valeur, sa dignité… Si au contraire le cadeau est reçu et honoré par celui qui le reçoit, alors il a un sens, une valeur, et est justifié. C'est cela que fait l'homme lorsqu'il est capable de dire au cours de sa vie : « C'est pour moi que le monde a été créé ».

Recevoir le présent comme présent ne va donc pas de soi : c'est un acte par lequel l'homme se reçoit et s'accepte comme voulu et désiré par un autre, et donc responsable d'un désir qui le suscite à son propre désir. C'est dans l'unicité de ma responsabilité face au présent qui m'est donné, que je me découvre unique et irremplaçable pour Dieu lui-même, c'est-à-dire élu. En ce sens précis, chacun est unique, chacun constitue un monde, personne ne ressemble aux autres, car chacun a été voulu personnellement par Dieu. Cela signifie que la création n'est pas seulement création du monde en général, dans son universalité, mais qu'au-delà de cette universalité du monde qui en constitue la base, ce que visait profondément la volonté divine, c'était chaque personne en particulier, l'unicité irréductible de chaque être humain lorsqu'il est capable de se prendre en charge et d'ainsi recevoir le don qui lui est fait. Car si la volonté de Dieu vise chacun en particulier, chacun doit devenir capable de recevoir cette visée et de lui donner sens en disant en réponse : « C'est pour moi que le monde a été créé ». De la sorte, il reçoit le présent que Dieu lui fait, et lui donne sens par la vie qu'il mène et adoube.

Mais de la sorte, la Michnah nous a peut-être enseigné sans le dire le *sod*, le sens secret du blanc qui auréole le premier mot de la création. Quel commencement, disions-nous ? « Au commencement de moi, Dieu créa le ciel et la terre » ! Autrement dit, c'est pour moi que le monde a été créé ! Et en effet, la Michnah nous enseigne que chaque personne constitue un monde entier, qu'aucune ne ressemble à l'autre. Autrement dit, chaque personne rassemble en elle le monde créé, à sa manière, unique et inimitable. Et donc chaque personne, par sa présence et sa manière de vivre, peut donner sens à la création entière. Le sens de la création divine dépend ainsi de la manière dont cette personne précise et unique la reçoit. Car la création la vise : elle demande à être reçue et acceptée par cette personne. Dieu lui fait don de son présent : de la manière dont elle recevra ce présent dépend le sens de l'amour de Dieu.

Il s'avère ainsi que le secret du blanc, le non-dit du commencement, c'est le moi de chacun. Mais parce que ce moi – « c'est pour moi que le monde a été créé » - ne peut être exprimé que par chacun personnellement, il ne peut pas être écrit, ni dit ! Si je le dis à votre place, ou pour vous, ce n'est plus

[18] En d'autres termes, Dieu a créé l'homme, et il l'aime, et si l'homme ne reçoit pas son amour pour en faire le cœur vivant de sa responsabilité éthique, la création risque de retourner au *tohu-bohu*, au non-sens, à l'absurde et à sa violence… C'est ce qu'affirme un midrach à propos d'une anomalie dans l'énumération des jours de la Création au premier chapitre de la Genèse. En effet, à la fin l'œuvre de chaque jour, il est dit : Il y eut un soir, il y eu un matin, deuxième jour, troisième jour, quatrième jour, cinquième jour. Et l'on s'attendrait donc qu'il en aille de même pour le sixième jour… Or l'hébreu ajoute un article, et on trouve donc écrit : *le* sixième jour ! Comme si ce jour était défini, et donc d'une certaine manière connu… D'où la question : quel est le sixième jour qui est connu et auquel on fait ainsi allusion dans ce verset ? C'est le sixième jour du mois de *Sivan*, le jour où d'après la tradition rabbinique, le peuple hébreu a reçu la Torah au Sinaï. Et voici le midrach : « Reich Laqich a dit : Pourquoi est-il écrit : « Il y eut un soir, il y eut un matin, le sixième jour » (Genèse 1,31) ? L'article défini est en trop ! A quoi me sert-il ? Il m'enseigne que le Saint béni est-il, a posé une condition à l'œuvre de la Création en leur disant (au ciel et à la terre) : Si Israël reçoit la Torah, vous subsisterez ; sinon, je vous ramène à l'état de tohu-bohu… » (*TB Chabat* 88a).

votre moi, c'est le mien ! Le texte biblique invite ainsi par son blanc à l'émergence d'un sujet qu'il ne peut pas dire, donner, parce que cette émergence du sujet lui échappe – il est ce à quoi il appelle sans pouvoir le donner, l'écrire, seulement en attendant son surgissement, son émergence comme réponse au blanc que le texte lui adresse… Ce qui échappe au texte, c'est le moi de chacun. Si le texte est blanc, c'est parce qu'il est en attente d'une réponse personnelle qui ne peut venir que de chacun personnellement, et qui ne peut donc pas être écrite de manière générale et universelle ! Comme le dit le texte de la Michnah : le moi de l'un n'est pas le moi de l'autre – ils ne se ressemblent pas -, et ne peut donc être subsumé sous une catégorie grammaticale et sémantique qui en rendrait compte. Il est chaque fois unique et ne peut être prononcé que de l'intérieur, comme l'événement inouï de son propre surgissement... Et comme aucun langage général et universel ne peut porter un tel surgissement, le texte biblique n'est pas plein, il crée un vide – et le commencement de la création est commencement d'un vide ! -, parce qu'il est gros de chacun : il est en attente de chacun pour que chacun y réponde à sa manière propre et personnelle. On comprend dès lors pourquoi le secret de la Torah ne peut pas être enseigné et doit rester un *sod*, un secret : c'est le secret de chacun, le lieu propre et irréductible de la responsabilité irremplaçable de chacun que Dieu lui-même ne peut pas dire, qu'il ne peut que taire dans un appel du texte qui reste ouvert sur … chacun ! Car c'est chacun qui est indicible, qui doit rester non-dit dans un blanc qui suggère seulement une attente infinie…

Mais bien sûr, comme ce vide dépend de chacun, il se peut que ma manière de le remplir – et donc mon interprétation – ne vous satisfasse pas, et que vous la contestiez, en proposant par exemple de lire : au commencement de ceci ou de cela, ou même, comme on en a eu l'habitude, au commencement tout court ! Mais de la sorte, ce sera précisément votre moi, votre interprétation personnelle que vous allez mettre dans le texte ! Et je serai obligé d'être d'accord avec vous, c'est-à-dire non pas d'acquiescer, mais de donner place à votre interprétation de ce texte, puisque c'est ainsi que vous vous posez en tant que moi en réponse à ce texte et à son blanc qui vous appelle personnellement. En ce sens, dès le premier mot du texte, le texte est infiniment ouvert sur une histoire qui lui échappe et qu'il appelle de ses vœux… C'est l'histoire de chacun, qui n'est pas écrite dans le texte, mais suscitée par lui et par son appel, son blanc : le texte appelle cette interprétation par son retrait, il la suscite sans la contraindre ou l'obliger, mais en l'exigeant par son blanc, par le signe au cœur duquel déjà il se retire.

Autrement dit – et c'est cela le *sod* -, quelqu'interprétation que vous fassiez de ce texte, ce sera toujours une interprétation de votre moi... et c'est précisément cela que le texte attend : que vous vous investissiez dans le texte pour y trouver votre place en y répondant et en en répondant. Il faut donc que je me retire de ma proposition qui noircit ce blanc de sa touche personnelle, pour vous laisser le remplir à votre manière personnelle. Vous comprenez ainsi pourquoi le texte a besoin d'un blanc, d'un silence, d'un non-dit… Le silence du texte fait signe vers le moi de chacun que lui seul peut faire émerger face au texte et comme réponse à l'interpellation du texte. Le silence du texte appelle chaque lecteur de manière personnelle, irréductible à tout autre : il est impossible de le noircir dans aucune idéologie qui le fermerait sur un sens définitif, évident[19] !

Et Rachi a donc raison : dès le premier mot de la Bible, celle-ci nous interpelle en exigeant de nous que nous l'interprétions, que nous y jouions notre vie par l'apport personnel et unique que nous seuls sommes à même de lui apporter… Et si l'on considère que ce premier mot est paradigmatique

[19] En ce sens, ce texte en appelle à la liberté de conscience, c'est-à-dire au secret de chacun où chacun trouve le lieu de sa dignité propre, de sa voix inimitable que nul – aucun pouvoir humain - ne peut lui ravir.

pour tous les mots suivants dans la Bible[20], on pourra dire que, de la même manière que le premier mot de la Bible comprend en lui un silence qui exige du lecteur une interprétation, ainsi faut-il entendre que chaque mot de la Bible est traversé par un silence – qu'il faut détecter bien sûr –, qui exige du lecteur un travail d'interprétation personnel pour répondre à l'invitation de sens que le texte suggère sans pouvoir la donner ! Tous les mots à la limite sont des touches d'attente pour que chacun émerge au sens à travers ces mots, mais sans que cette émergence ne soit inscrite dans le texte. Vous comprenez maintenant pourquoi le *sod* reste *sod*, pourquoi il faut taire le secret : c'est le secret de chacun, que seul chacun peut porter comme son secret à lui, unique et irremplaçable, inviolable. Je ne peux enseigner que les têtes de chapitre. Je vous ai dit que le secret, c'est le moi. Mais qu'est-ce que le moi ? Je ne peux pas vous le dire. Il est différent pour chacun, chacun ne peut que le vivre, et l'expérimenter de l'intérieur – c'est cela vivre -, et ainsi le remplir de sa présence unique et incomparable. Je ne puis donc vous le dire que de manière trop générale, et encore d'un à un, car cela soit rester personnel, ne peut pas se réduire à un discours général et impersonnel qui ne serait pas adressé personnellement à la personne que je cherche à éveiller à son propre moi, à sa propre présence, à sa propre responsabilité. Sinon, on va mal comprendre ce qui est un blanc du texte et qui doit rester un blanc, parce que c'est un blanc pour moi, uniquement pour moi, électivement pour moi. C'est une ouverture du texte qui en appelle au moi de chacun et à sa responsabilité. Le blanc s'avère ainsi quelque part comme fondateur du texte, parce que le texte en appelle à chacun pour le révéler à lui-même, pour lui révéler son propre secret auquel lui seul peut s'élever et advenir[21]. Et c'est chaque « un », pas un autre. L'histoire du texte est donc en avant de lui : c'est le projet d'une moisson, et ce projet et cette moisson ne sont pas encore là, ils sont en avant de nous, ils sont ce qui est en train d'advenir chaque fois que quelqu'un lit ce texte et est interpellé par son blanc. Et jamais je ne pourrai les arraisonner, les limiter à ce que j'en pense aujourd'hui. Ce sera ma manière de rentrer dans ce blanc du texte sans le noircir, sans le faire taire. Le silence est donc constitutif du texte et du sens qui émerge à travers ce texte.

3. L'appel, ou l'élision de l'écrivain

Pour assurer ce premier silence dans le premier mot du texte biblique, je voudrais passer à un autre texte qui va dans le même sens, mais approfondit le sens de ce silence sur lequel le texte se tisse. Nous avons vu jusqu'à présent comment dès le commencement, le texte appelle le lecteur et en appelle à lui. Nous allons voir comment cet appel d'un lecteur – un lecteur qui n'est pas inscrit dans le texte, mais qui a à s'écrire dans sa vie en réponse au texte -, est en même temps le lieu d'un retrait de l'écrivain – de Dieu – qui se retire derrière son appel pour en appeler à l'homme.

Cet appel, on le trouve dans le premier mot du livre central de la Torah, le troisième livre de la Torah qui en compte cinq, le Lévitique. Prenons d'abord une traduction relativement consensuelle, celle de la TOB : « Le Seigneur appela Moïse et, de la tente de la rencontre, lui adressa la parole » (Lévitique 1,1[22]). C'est typiquement le genre de verset sur lequel on passe très vite, car il ne dit finalement qu'une seule chose : attention, on va parler ! Le problème de cette traduction, c'est qu'elle biffe et

[20] En effet, selon certains rabbins, la première occurrence d'un mot dans la Bible est significative pour l'ensemble des occurrences subséquentes. Cf. TB *Baba Qama* 55a, ainsi que Rabbi Tsadoq Hacohen de Lublin, *Pri Tsadiq, Qedouchat chabat* 7 et *Hodech Tamouz* 1.

[21] Nous rejoignons ainsi ce que disait Ricœur (op.cit., p.130-133). N'est-ce pas cela qui fait de lui un texte révélé, car révélant pour le moi de chacun ? Cf. Ricœur, «Herméneutique de l'idée de révélation», *Écrits et conférences 2*, Paris, Seuil, 2010, p.197 sq.

[22] וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר יְדֹוָד אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר׃

étouffe un blanc qu'il y a dans le texte, comme trop souvent malheureusement dans les traductions : on efface les blancs, parce qu'ils semblent indus, incorrects au niveau grammatical ! Ainsi l'appel de sens qui est inscrit dans le texte ne traverse pas la traduction. Celle-ci, plutôt que de rendre le texte avec ses difficultés, opacifie le texte, l'empêche de parler et d'interpeller le lecteur, par souci de correction de la langue. Les traducteurs, quand ils font de tels choix de traduction malgré le texte et ses incongruités, devraient systématiquement l'écrire en note, pour avertir le lecteur de leur choix et rendre compte de l'état du texte et de ses obscurités, donc de ses appels.

Or une traduction littérale de l'hébreu donne à peu près ceci : « (Il) [a]ppela vers Moïse ; le Seigneur lui parla de la tente de la rencontre pour dire »[23].

Contrairement à la traduction de la TOB, qui bouche le texte en le normalisant, l'hébreu laisse tout de suite entendre un blanc, un silence, une anomalie criante, pour ne pas dire interpelante : qui a appelé ? On est au début d'un livre, et le texte nous donne un verbe en omettant de préciser le sujet qui appelle ! Cela vaudrait un zéro en composition ! Car tel est bien l'état de la phrase en hébreu. Le sujet du verbe n'est pas nommé, spécifié : il est incorporé au verbe, et reste donc anonyme – un simple « il », sans qu'on sache qui il est, la seule marque inscrite dans le verbe étant celle du masculin à la troisième personne du singulier. Le sujet manque, il n'est pas spécifié, et il est intégré au verbe, c'est-à-dire à l'appel…

Alors bien sûr, il semble assez clair que le sujet du deuxième verbe de la phrase, le Seigneur ou le Tétragramme, soit celui qui manque pour le premier : on peut supposer que celui qui parle – le Seigneur – est aussi celui qui a appelé… Mais alors, si tout est clair et doit l'être, pourquoi ne pas avoir écrit le texte comme il faut : « Le Seigneur appela vers Moïse ; il lui parla de la tente de la rencontre pour dire » ? Pourquoi rejeter le sujet en deuxième partie de la phrase et ainsi créer un flou, une ambivalence, et même un doute ? Car le premier sujet – ce « il » anonyme peut être le Seigneur, mais peut-être pas ! Et c'est ce manque, cette faille qui appelle, qui interpelle !

Comme le premier mot de la Bible donc, ce premier mot du troisième livre souligne un vide, crée un vide en passant sous silence le sujet du verbe qui l'inaugure. Il fait donc signe au lecteur en soulignant une anomalie qui demande interprétation.

Et les rabbins furent au rendez-vous[24]. Les rabbins se sont d'abord rendus compte que c'était la première fois que Dieu parlait à Moïse de la tente de la rencontre, qui vient d'être construite à la fin du livre de l'Exode. La première fois que Dieu parle à Moïse de la tente de la rencontre, il l'appelle donc d'abord, mais en se cachant derrière son verbe : (il) appela vers Moïse.

Mais est-ce vraiment Dieu qui l'appelle ? Quelqu'un d'autre a-t-il pu appeler Moïse en cette occurrence ? L'expression « appeler (vers) Moïse »[25] est effectivement utilisée deux fois par Pharaon

---

[23] Nous avons fait le choix de témoigner d'une particularité typographique du texte en réduisant la taille du a au début du mot « appela » et en le remontant quelque peu pour le mettre en évidence. Cela traduit le fait que le mot *Vaiqra* en hébreu (appela) est écrit avec un *Aleph* final plus petit que les autres lettres : on appelle cela un *aleph zeira*. Nous avons mis ce changement au début du mot – et non pas à la fin comme en hébreu -, car en hébreu il attire l'attention sur le sens du verbe, et non sur sa conjugaison. Dans la Torah, on trouve deux cas de figures : des lettres écrites plus grandes que la normale et des lettres écrites plus petites que la normale. Comme un clin d'œil du texte qui attire l'attention du lecteur et suscite sa question…

[24] Ce qui suit est principalement basé sur le commentaire du *Sifra*, un midrach halakhah du 2ème-3ème siècle, qui commente le livre du Lévitique. Le passage sur Lévitique 1,1 est trop long et tortueux pour être cité en son entier dans ces pages. Je le reprends dans ses grandes lignes.

[25] Nous traduisons ainsi l'expression hébraïque « קרא אל משה », qui littéralement se traduit : appeler vers Moïse. Mais comme ce n'est pas vraiment français, nous mettons le « vers » entre parenthèses. Cela nous

(Exode 8,21 ; 10,24). Mais au début du Lévitique, les enfants d'Israël sont déjà sortis d'Egypte et sont presque depuis un an dans le désert. Il ne peut donc plus s'agir de Pharaon. Qui donc d'autre a appelé (vers) Moïse ? On ne trouve que trois autres passages dans lesquels quelqu'un a appelé (vers) Moïse, et dans les trois cas, il s'agit de Dieu. Comme en plus le troisième passage (Exode 24,16) est considéré par une partie des commentateurs rabbiniques comme équivalent au deuxième[26], on retient finalement deux passages où Dieu a appelé (vers) Moïse : Exode 3,4 et 19,3. Comme dans ces autres passages, c'est bien Dieu qui appelle (vers) Moïse, on peut donc en déduire que dans Lévitique 1,1, c'est Dieu aussi qui appelle Moïse avant de lui parler.

C'est en tout cas ce que retient le *Sifra* : Dieu a donc appelé (vers) Moïse trois fois. Quel est le commun dénominateur de ces trois appels ? Dieu appelle chaque fois (vers) Moïse avant de commencer à lui parler : en Exode 3,4[27], l'appel ouvre la longue discussion entre Moïse et Dieu au buisson ardent ; en Exode 19,3[28], l'appel ouvre à la révélation du Sinaï, qui comprend les dix paroles (Exode 19-20), les jugements (Exode 21-23) et les instructions pour la construction du sanctuaire (24-31) ; en Lévitique 1,1, l'appel ouvre toutes les paroles qui seront dites dans le sanctuaire – la tente de la rencontre -, c'est-à-dire tout le reste de la Torah, du Pentateuque. D'où la conclusion du *Sifra* telle que la résume Rachi : « Avant toute parole, avant tout discours, avant tout commandement a précédé un appel, un langage d'amour »[29].

Quelle est la différence entre ces trois appels ? Les deux premiers sont ponctuels : la révélation au buisson ardent ne dure que quelques jours (sept selon le midrach[30]), et de même la révélation du Sinaï. Par contre, la révélation dans le sanctuaire est constante et destinée à perdurer au moins jusqu'à la mort de Moïse. Le troisième appel est donc quelque part plus important, puisqu'il officialise et institutionnalise la révélation au cœur du peuple lors de ses pérégrinations dans le désert. Comme le dit Dieu à Moïse, désormais, « je te rencontrerai là-bas et je parlerai avec toi du dessus du couvercle, d'entre les deux chérubins qui sont sur l'arche du témoignage, tout ce que je te commanderai pour les enfants d'Israël » (Exode 25,22). Désormais, tous les commandements seront donnés dans la tente de la rencontre. Mais si ce troisième appel est central, pourquoi précisément là le Nom de Dieu doit-il se retirer ? Pourquoi au moment où Dieu va commencer à parler de manière constante, le sujet qui appelle, doit-il ne pas être nommé explicitement, mais doit comme s'effacer derrière l'appel qu'il porte et qui ouvre à ses paroles et à leur sens ?

Avant de répondre à cette question, soulignons avec le *Sifra* une dernière particularité. Lors du premier appel de Moïse au buisson ardent, la manière de l'appel et son contenu sont explicités : « Dieu l'a appelé du cœur du buisson et lui a dit : Moïse Moïse[31] ; il a dit : me voici ! » Pour le Sifra, on peut donc en conclure que chaque appel se passait de la même manière - Dieu appelait : Moïse Moïse, et celui-ci répondait : Me voici !

---

permet de distinguer cette expression d'une autre (קרא ל-) qui n'a pas exactement le même sens et est donc laissée de côté par les rabbins dans leur commentaire.

[26] Voir par exemple sur Exode 24,16 Rachi, Mizrahi, Maharal (*Gour Aryeh*).

[27] « Le Seigneur a vu qu'il faisait un écart pour voir. Dieu l'a appelé du cœur du buisson et lui a dit : Moïse Moïse. Il a dit : Me voici. » וַיַּרְא יְהוָה כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי

[28] « Moïse est monté vers Dieu. Le Seigneur l'a appelé de la montagne pour dire : Ainsi diras-tu à la maison de Jacob et tu proclameras aux enfants d'Israël. » וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגֵּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל

[29] Rachi en Lévitique 1,1 : ויקרא אל משה - לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה לשון חבה

[30] *Midrach Rabah*, Exode, 3, 14.

[31] Sans virgule entre les deux *Moïse*, car contrairement à d'autres passages où le nom est répété et où une césure existe en hébreu (comme « Abraham, Abraham » en Genèse 22,11), dans celui-ci, aucune césure ne s'inscrit, ce qui à nouveau signifie un appel à l'interprétation…

Que peut-on retenir de ce commentaire du *Sifra* sur le premier verset du Lévitique ?

Premier enseignement : toutes les paroles, commandements et ordonnances donnés par Dieu ont été précédés d'un appel personnel – signe d'amour. C'est là leur condition de sens : pas de sens général, universel, adressé à tous, sans un sens personnel qui le précède, le traverse et le dépasse. L'appel rappelle que la parole, toute parole, est tendue entre celui qui interpelle et celui qui répond à l'interpellation. Son contenu de sens est donc traversé par cette interpellation et par la visée qui la porte : faire surgir face à elle un être capable de répondre à son nom et de son nom en disant : me voici ! Chaque fois que Dieu se révèle à Moïse – et à travers lui à Israël et à l'humanité -, il le fait en appelant personnellement celui à qui il parle : c'est un langage d'amour qui suscite celui à qui il s'adresse. Ce n'est donc pas une parole qui passe par-dessus la tête de son interlocuteur – comme un cours de philosophie qui s'adresse à tout le monde, et donc à personne -, mais une parole qui demande à être reçue personnellement par celui qui l'écoute, une parole qui demande à être investie personnellement par celui qui la reçoit pour en faire le lieu même de son advenue à lui-même. Comme si le sens de la parole dépendait de celui qui la reçoit, et ne trouvait sa pertinence que dans l'écho particulier qu'elle suscite chez lui. C'est en passant par le personnel, le particulier que le Dieu biblique veut se révéler à l'universel. C'est lorsque chacun sera capable de porter son nom propre et d'en répondre de manière élective que la révélation sera véritablement à l'œuvre dans l'histoire, qu'elle y fera écho comme elle le veut…

Cet appel est donc fondamental, car il change le sens et le contenu de la révélation et des commandements ! Celui qui parle, prend en compte la personne à laquelle il parle, parce qu'il veut la susciter à elle-même. Ce qu'il ordonne et exige, ne constitue donc pas un commandement de style militaire, parce que le commandement militaire ne fait pas acception des personnes, et si l'on n'y obéit pas, on est passé par les armes ! Non, c'est un commandement qui est adressé chaque fois personnellement à celui à qui il s'adresse, et qui fait donc acception des personnes, puisqu'en s'adressant à cette personne, il veut la faire vivre, et non la faire mourir[32]. Cela change tout, bien sûr, et dans le contenu et dans la forme de l'enseignement que cela initie[33]. Le sens de la révélation n'est pas de l'ordre d'une donnée qui s'impose à moi de l'extérieur dans la violence de son évidence et de son éclat, mais de l'ordre d'un appel personnel qui en appelle à moi pour surgir à son sens – par amour ! Car si je ne le reçois pas à ma manière, personnellement, il peut se retirer, perdre son sens, tomber à vide. Le silence ou le blanc de retrait que cet appel porte et signifie pour que je lui donne sens, peut tomber dans l'absurde si je le laisse en l'état.

C'est ce que vient souligner une autre particularité typographique dont ne rendent pas compte les traductions : le petit *alef* à la fin du mot *Vaiqra*, ce que notre traduction a rendu en français par « ^{a}ppela ». Certaines lettres dans la Torah sont en effet plus grandes ou plus petites que les lettres habituelles, comme pour attirer notre attention. Or ici, le *alef* du mot *vaiqra* – appela - est écrit plus petit, comme s'il était en train de s'amenuiser et presque de disparaître. Un tel effacement du *alef*

[32] « Je prends à témoin contre vous aujourd'hui le ciel et la terre : j'ai placé devant vous la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction ; tu choisiras (dans) la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance » (Deutéronome 30,19)

[33] C'est peut-être le sens des trois enseignements concernant Rabban Gamaliel (qui selon les Actes (22,3) aurait été le maître de Paul) rassemblés au début de la Michnah (Berakhot, 2, 5-7) et qui montrent Rabban Gamaliel enseigner chaque fois une chose à ses élèves, puis faire exactement l'inverse, comme pour bien montrer qu'il y a toujours une distance possible entre l'enseignement dans son universalité et sa généralité, et la mise en pratique particulière et personnelle de cet enseignement… Par exemple, Michnah Berakhot 2,6 : « Rabban Gamaliel s'est lavé la première nuit après la mort de sa femme. Ces élèves lui ont dit : Ne nous as-tu pas enseigné, notre maître, qu'il est interdit à un endeuillé de se laver ! Il leur a dit : Je ne suis pas comme les autres, je suis asthénique ! »

est d'ailleurs hautement probable, car le *alef* est la lettre la moins audible de la langue hébraïque. Ainsi, si le *alef* n'existe pas dans l'écriture française, on le prononce pourtant ! C'est une tradition orale, qui n'a jamais été écrite, et qui est pourtant respectée… à la lettre ! En effet, si vous dites : « animal », vous avez prononcez le *alef* par un petit coup de glotte avant le a. Mais vous ne l'avez pas écrit : il s'est effacé du langage écrit, car il est trop peu audible. Il est quelque part trop fragile, donc facilement oublié et omis, oblitéré. Ainsi, dès que vous faites précéder le mot « animal » d'un article, le *alef* disparaît, est aspiré par la consonne qui le précède. Vous direz « un animal » sans *alef* !

Or si le *alef* venait à disparaître, le mot ne signifierait plus « appela », mais « arriva par hasard »[34]. Cette lettre qui porte l'appel et lui donne sens, est tellement délicate, fine, qu'elle risque de disparaître. Elle est d'ailleurs peut-être en train de disparaître, de s'amenuiser jusqu'à s'effacer. Ce petit *alef* presqu'inaudible et comme en train de se retirer, signifie que l'appel divin à l'égard de Moïse est tellement délicat, qu'il peut ne pas s'entendre, qu'il disparaît presque au moment même où il est énoncé derrière le signe qui le signifie. Mais alors l'appel risque de ne plus être appel, il se transforme en simple hasard, en pure occurrence sans sens, en pur événement factuel sans plus.

Cela change bien sûr le sens de la révélation : elle n'est pas dévoilement d'une volonté qui s'impose à moi dans toute la force de son évidence pour me forcer à m'y soumettre ; elle est un appel dont le sens dépend de ma capacité de réception et d'écoute, si je ne la laisse pas se dissoudre dans le magma informe d'un pur hasard, d'une pure occurrence sans queue ni tête, d'un pur texte folklorique ou superstitieux... Si je n'entends pas cet appel déjà en train de se retirer et ne lui donne pas sens, je peux penser que c'est du pur hasard, une pure occurrence historique sans plus , sans appel : tout n'est que pur hasard, pur événement sans plus, sans *alef*, sans lettre qui se retire déjà dans l'énoncé qui la porte.

Impossible ici ne pas faire référence à ce que Lévinas nomme l'énigme du langage dans un très beau texte[35]. Quelqu'un vous fait un clin d'œil. Mais a-t-il vraiment fait un clin d'œil ? C'était peut-être un tic. Quelqu'un a frappé à la porte. Vraiment ? Peut-être était-ce le vent ? Y a-t-il quelqu'un ? C'est la

[34] C'est ce que souligne à nouveau le commentaire du *Sifra*, ainsi que Rachi qui reprend le *Sifra*.

[35] « La béance du vide n'est pas seulement le signe d'une absence. Le trait tracé sur le sable n'est pas d'un sentier, mais le vide même de la passée. Et ce qui s'est retiré n'est pas évoqué, ne retourne pas à la présence, fût-ce à une présence indiquée.
Le dérangement est un mouvement qui ne propose aucun ordre stable en conflit ou en accord avec un ordre donné, mais un mouvement qui emporte déjà la signification qu'il apportait ; le dérangement dérange l'ordre sans le troubler sérieusement. Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions. Il s'insinue – se retire avant d'entrer. Il ne reste que pour celui qui veut bien lui donner suite. Sinon, il a déjà restitué l'ordre qu'il troublait : on a sonné, et il n'y a personne à la porte. A-t-on sonné ? Le langage est la possibilité d'une énigmatique équivoque pour le meilleur et pour le pire et dont les hommes abusent. Un diplomate fait une proposition exorbitante à un autre diplomate, mais cette proposition est faite en des termes tels que, si l'on veut, rien n'a été dit. L'audace se retire et s'éteint dans les mots mêmes qui la portent et l'embrasent. Duplicité d'oracle : les extra-vagances se sont logées dans les mots qui garantissent la sagesse. Un amoureux fait une avance, mais le geste provocateur ou séducteur n'a pas interrompu, si l'on veut, la décence des propos et des attitudes – il s'en retire aussi légèrement qu'il s'y est glissé. Un Dieu s'est révélé sur une montagne ou dans un buisson inconsommable ou s'est fait attester dans des Livres. Et si c'était un orage ! Et si les livres nous venaient des rêveurs ! Chassons de l'esprit l'illusoire appel ! L'insinuation elle-même nous y invite. C'est à nous ou, plus exactement, c'est à *moi* de retenir ou de repousser ce Dieu sans audace, exilé car allié au vaincu, pourchassé et, dès lors, ab-solu, désarticulant ainsi le moment même où il s'offre et se proclame ir-représentable. Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son *incognito*, en dédaignant le recours au clin d'œil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons – en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du *phénomène* – énigme ». E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p.208 -9.

vraie question qui traverse toutes les relations humaines ! Quelqu'un vous a parlé. Vous a-t-il vraiment parlé ? Etait-il derrière les mots qu'il portait, ou simplement parlait-il pour parler, mais sans rien vouloir vraiment dire ? Etait-il présent à son discours ou pas ? Puis-je compter sur lui ? Y a-t-il eu appel ? C'est ce que semble faire ressortir ce texte dans son étrangeté : l'appel est tellement délicat dans l'amour qui le porte, il ne veut tellement pas s'imposer à l'homme dans une violence fatale qui l'obligerait à répondre dans la soumission à cette violence qui lui est faite, qu'il se retire dans l'appel qu'il fait au point qu'on peut arriver à considérer qu'il n'y a pas eu d'appel du tout ! Comme si le cœur de la révélation était traversé par un appel que je peux toujours ne pas entendre, parce qu'il ne veut pas s'imposer à moi sans moi ! L'appel ne s'impose pas à l'homme, il est dans un tel retrait que cela dépend de chacun de l'entendre ou pas, et de lui répondre : Me voici ! Cela dépend de l'écoute et de la capacité à attraper l'appel au vol pour ne pas le laisser tomber à vide. Si on le laisse passer, il ne reste qu'un pur hasard, une pure occurrence, à la limite de l'absurde. Si chacun ne donne pas sens personnellement à l'appel qui traverse le texte ou l'histoire, il devient absurde. Le « Il » devient une pure fonction d'un verbe qui lui-même perd tout consistance, tout sens et sombre dans le hasard d'un texte fortuit, d'un document à classer sans suite...

Et c'est peut-être ainsi que l'on peut entendre la nécessité pour le sujet du verbe - pour ce sujet qui appelle - de se retirer derrière son appel, comme s'il n'y avait déjà plus de sujet qui appelle et qui s'impose, et impose sa présence dans son appel. Comme s'il appelait *incognito*. Le sujet ne veut pas teinter son appel de sa présence : l'appel est le lieu à partir duquel il se retire pour en appeler précisément à celui qui entend l'appel, pour l'inviter à se l'approprier personnellement et pour lui donner sens là où il est. L'appel ne peut en effet véritablement jouer sa fonction d'appel – et non d'imposition – que si le sujet qui appelle, se retire déjà derrière son appel pour permettre à celui qui est appelé de surgir à cet appel s'il le veut bien, s'il se sent véritablement appelé, lui, et personne d'autre ! Si le sujet n'est pas présent, c'est parce que dans l'appel, il doit se cacher derrière son appel. Dieu se cache derrière les signes qu'il nous fait, et c'est en cela que ses signes deviennent signifiants. Y a-t-il d'ailleurs une manière de faire signe autre que celle-là ? C'est une vraie question. Les signes constituent-ils seulement une transmission d'information comme on le pense souvent, ou ne sont-ils pas - au-delà de cette transmission d'information qu'ils sont aussi - traversés par un désir qu'ils ne peuvent pas dire, et où celui qui parle, se cache pour faire signe ? C'est une question linguistique de base, d'anthropologie aussi. Peut-on faire signe sans déjà se retirer derrière son signe, et donc quelque part sans mourir dans le signe, sans expirer dans le signe d'amour que l'on tend à l'autre en s'exprimant[36] ?

Ce type d'appel précède et donne sens à toutes les paroles, à tous les commandements que Dieu a pu donner par l'intermédiaire de Moïse. Si vous n'entendez pas cet appel, tout le sens de la révélation sera tronqué, puisque plutôt que d'y entendre la discontinuité d'un appel adressé à chaque personne, vous n'y entendrez que la continuité d'un message qui s'impose tel quel à tous et à chacun, sans acception des personnes ! Le silence du sujet qui parle et s'absente doit être entendu pour que le sens de l'appel puisse être entendu personnellement par celui qui l'entend : si lui ne l'entend pas, cet appel tombe à vide et devient absurde, pur hasard : circulez, il n'y a rien à voir, il ne s'est rien passé !

[36] C'est ce qui nous faisait dire plus haut que l'écrivain est en quelque sorte toujours posthume. C'est Franz Rosenzweig qui a le mieux parlé du langage de la Révélation comme un langage de l'amour où l'amant se donne dans les mots par lesquels il commande l'amour à sa bien-aimée (*L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003, p.234, 249-253).

4. Au cœur du langage : le Non(m)-dit !

Nous voudrions approfondir ce point avec un autre texte central, qui va nous renvoyer au vide et au silence de celui qui se révèle au cœur même du texte de la révélation : l'épisode du buisson ardent.

L'une des questions que Moïse pose à Dieu pour essayer de refuser la mission improbable vers laquelle Dieu l'envoie – faire sortir le peuple hébreu d'Egypte ! -, est celle de son Nom : « Moïse a dit à Dieu : Voici, je vais venir vers les enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. Ils me diront : quel est son Nom ? Que leur dirai-je ? » (Exode 3,13). Le peuple ne se contentera pas d'une simple déclaration générale – le Dieu de vos pères –, il voudra des précisions sur l'initiateur de cette révolte risquée contre l'autorité de Pharaon : peut-on lui faire confiance ? Qui est vraiment celui qui t'envoie ? Quel est son nom, c'est-à-dire quelle est l'autorité au nom de laquelle il prétend vouloir et pouvoir nous délivrer ? Peut-on vraiment se reposer sur elle, lui accorder notre confiance ? A-t-elle une bonne renommée, et donc aussi un pouvoir reconnu, puissant, plus puissant que celui de Pharaon ?

Mais au-delà de toutes ces questions qui semblent nécessaires et légitimes, se cache une autre question, redoutable celle-là. Car connaître le nom de quelqu'un – et *a fortiori* d'un dieu -, c'est détenir un pouvoir sur lui : si l'administration connaît votre nom, elle peut vous repérer et vous poursuivre. Si je donne mon numéro de téléphone à quelqu'un, il peut me réveiller à 4 heures du matin pour m'embêter. Il a un pouvoir sur moi, puisqu'il sait comment m'appeler - et donc comment me déranger et faire pression sur moi ! On ne donne donc pas son nom à n'importe qui, ni son numéro de téléphone… Demander son nom à Dieu, ce n'est donc pas seulement quémander une information qui serait en soi neutre : c'est chercher un moyen pour s'adresser à lui, et donc pour l'influencer, pour avoir prise sur lui. Derrière la question du nom, se cache donc la question de l'emprise et de du pouvoir que le nom permettra éventuellement d'exercer.

C'est pourquoi sans doute la première des trois réponses de Dieu ressemble à une défilade : « Je serai qui je serai » (Exode 3,14), répond Dieu. Vous ne pouvez donc pas me bloquer dans mon présent, ou dans un être qui m'enfermerait en moi-même comme un destin. Je serai qui je serai, j'adviendrai à ce que je voudrai advenir ! Ce premier Nom laisse entendre à Moïse que Dieu ne se laissera pas définir facilement, ni maîtriser, mais restera libre d'advenir à ce à quoi il veut advenir[37]. Son Nom reste donc infiniment ouvert sur des possibles que nul ne peut supputer à l'avance. La direction semble claire : le Nom de Dieu ne permettra pas de le fixer dans une identité ou d'exercer un pouvoir sur le divin. Et pourtant, avec la troisième réponse, surprise : c'est l'inverse qui semble se produire, puisque Dieu y donne son Nom à Moïse, sans ambages et apparemment de manière définitive...

Ecoutons cette réponse : « Dieu dit encore à Moïse : Ainsi diras-tu aux enfants d'Israël : Le Tétragramme, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous ; ceci est mon Nom pour toujours et mon souvenir de génération en génération » (Exode 3,15)[38]. Dans cette réponse, Dieu révèle son Nom propre - le Tétragramme, le nom à quatre lettres - qu'il est interdit aux Juifs et aux catholiques de prononcer, et qu'on remplace donc en général par Seigneur, Eternel, … Dieu semble donc avoir complètement acquiescé à la demande de

[37] Ce sens plus proche du texte hébreu n'exclut pas la traduction qu'en a fait la Septante, qu'on peut presque appeler un « avènement de civilisation », au sens où elle a permis de croiser l'ontologie grecque et la pensée juive, croisement sur lequel s'est appuyé par la suite une bonne partie de la pensée théologique chrétienne. Voir à ce propos P. Ricœur et A. LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p.335-371.

[38] וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָֹה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וֵאלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם זֶה שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר

Moïse : il lui révèle son Nom propre, le nom par lequel Israël aura désormais un pouvoir d'invocation et d'adresse à Dieu ! C'est une réponse claire, sans ambiguïté ou discussion possible : la déclaration semble péremptoire, définitive – ceci est mon Nom pour toujours –, et insistante, redondante puisque le verset continue - et mon souvenir de génération en génération. Il y aurait donc ici révélation pleine et entière, un dévoilement du Nom divin qui s'imposerait désormais dans l'histoire comme une vérité irréductible, et peut-être comme le sommet de toute vérité ! L'homme posséderait désormais le Nom même de Dieu, la vérité intime de son essence, et il ne faudrait plus qu'attendre désormais que le monde entier reconnaisse ce Nom et finisse un jour par se prosterner devant Lui !

Voilà ce qui semble s'imposer avec une évidence flagrante dans le texte… Et pourtant. Et pourtant le texte contient deux incongruités, deux blancs qu'aucune traduction n'a évidemment laissé filtrer. Le premier blanc, c'est ce qu'on appelle une écriture défective : le « pour toujours » (« ceci est mon Nom pour toujours ») est écrit sans *vav* ! Pourquoi à un moment crucial – la révélation du Nom divin – introduire une telle étrangeté ? Deuxième blanc : il n'est pas écrit de génération en génération (« et mon souvenir de génération en génération »), mais de génération génération. Il manque là aussi un *vav*, mais cette fois-ci de conjonction, alors que celui-ci s'impose normalement[39] ! C'est grammaticalement incorrect - c'est même un hapax -, et les traductions ont donc tout naturellement corrigé ce texte mal écrit. Aucune traduction n'a donc eu le front de rendre l'hébreu avec son anomalie : mon souvenir de génération génération…

Le Midrach Rabah lui a bien détecté le problème, et voici ce qu'il dit de manière lapidaire :

« Ceci est mon Nom pour toujours : l'écriture est défective, pour que l'homme ne prononce pas les lettres du Nom ; et mon souvenir de génération génération : pour qu'il ne parle du Nom qu'en utilisant un surnom » (*Midrach Rabah*, Exode, 3,7)[40].

Surgit la question presque habituelle face à ce type de commentaire midrachique : quel rapport avec le texte ? Comment le midrach en est-il arrivé à tirer cela du texte ? Cela semble en être tellement éloigné ! A nouveau, cette impression première d'un arbitraire total dans l'interprétation…

La réalité est bien sûr tout à fait différente : le midrach a bien entendu le double blanc qui habite le texte, et il a laissé ce double blanc se déployer dans son commentaire. En effet, le premier *vav* qui manque introduit une incertitude, ou une ambiguïté dans le texte, qui permet d'entendre le mot d'une autre manière : non plus *leolam* – pour toujours – mais *lealem* – à cacher : « Ceci est mon Nom à cacher ». Autrement dit, le texte peut vouloir dire en même temps, ceci est mon Nom pour toujours et ceci est mon Nom à cacher ! Qu'est-ce à dire ? Que la révélation du Nom faite ici à Moïse n'est pas ce qu'on pensait de prime abord : un dévoilement du Nom ou un dévoilement à travers le Nom. S'il en était ainsi, Dieu aurait dans ce passage dévoilé son essence et son être intime, et donnerait ainsi à l'homme d'une certaine manière une prise et une emprise sur lui, que l'homme aurait loisir d'utiliser, par exemple dans une intention idéologique. « Dieu est avec nous », cela signifierait alors une certaine mainmise de l'humain sur le divin, à toutes fins utiles !

Or ce serait précisément l'inverse que signifierait la révélation du Nom divin : Dieu, en révélant son Nom, se cacherait derrière lui ou en lui ! Et c'est en révélant son Nom qu'il deviendrait véritablement inaccessible à l'homme, irréductible à une quelconque manipulation ou idéologie, à tout système de

[39] On aurait dû avoir *ledor vador*, et on a *ledor dor*.

[40] מדרש רבה שמות - פרשה ג פסקה ז : זה שמי לעלם חסר וא"ו שלא יהגה אדם את השם באותיותיו וזה זכרי לדור דור שאין אומר אותו אלא בכינוי:

pensée et de représentation. La révélation du Nom vise à cacher Dieu, à le rendre véritablement transcendant, et ainsi à le faire échapper à toute mainmise de l'humain. La révélation n'est donc pas un dévoilement[41], elle ne donne pas à connaître le Nom de Dieu pour pouvoir l'utiliser et le réduire à ce que j'en entends dans un discours désormais total, puisque comprenant en lui l'Absolu. Au contraire, Dieu en révélant son Nom, se cache à travers lui, se cache à travers les lettres qui me font signe sans le donner à voir : le divin se cache derrière les signes qu'il me fait en me parlant et en m'interpelant…

Ce qui se révèle ainsi dans cette nomination, c'est une autre conception du langage et de la révélation qui nous fait signe à travers un blanc très ténu, mais non moins coriace, inscrit au cœur même de la révélation du Nom divin. Le langage, en nommant, ne vise pas à dévoiler celui qui parle, le locuteur. Au contraire, le langage ne permet de révéler son locuteur que dans l'exacte mesure où il le cache au cœur des signes qu'il m'adresse et par lesquels il m'enjoint de le nommer, de témoigner de lui. Celui qui fait signe, se cache derrière les signes qu'il me fait, s'échappe à travers eux de toute emprise que je pourrais avoir sur lui[42]. Dieu, lorsqu'il révèle son Nom, se cache à travers son Nom, se cache à travers les signes qu'il nous adresse, et c'est précisément le fait de se cacher à travers son Nom qui rend le Nom signifiant, qui lui permet de fonctionner comme Nom pour toujours, et de nous interpeller à jamais ! C'est parce que celui qui fait signe se cache derrière le signe qu'il fait, que le signe peut fonctionner comme signe et en appeler au sens - infiniment.

C'est ce que la tradition juive a compris à travers ce verset : il est désormais interdit de prononcer le Nom divin. Il se révèle en se cachant, et ce qui le caractérise donc, c'est qu'il doit rester caché, que son signe est là pour révéler le fait qu'il doit rester caché, et donc ne pas être prononcé comme tel, comme si je maîtrisais par ma prononciation celui que j'invoque. Il m'échappe, et donc aucune énonciation ne peut le circonscrire entièrement, le nommer définitivement[43], de manière appropriée. Le texte biblique se trouve donc désormais traversé par un Nom qui fait blanc chaque fois que je le rencontre, puisqu'il m'est interdit de le prononcer – je dois le cacher : le Nom dit devient un non-dit ! Le texte biblique n'est donc plus plein, puisque le principal – le Nom divin qui le fonde et nous appelle – lui échappe et lui reste irréductible. C'est ainsi le texte lui-même qui interdit

[41] L'ἀλήθεια au sens de Heidegger…

[42] Ce serait même peut-être la seule manière pour quelqu'un de se cacher, c'est-à-dire de préserver son intimité et sa dignité : parler. Seul le langage permet de maintenir le secret de celui qui parle. C'est ce que laisse entendre F. Rosenzweig dans le passage suivant, que nous comprendrons en le faisant précéder de la citation suivante : « il n'existe pas d'autre expression parlée sortant de soi que le langage de l'amour » (*L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003, p.284). C'est pourquoi la Révélation est nécessairement et avant tout parole qu'un Je adresse à un Tu. Et voici la citation : « Que Dieu aime, nous en faisons l'expérience, mais non que Dieu est amour. Dans l'amour, il vient trop près de nous pour que nous puissions encore dire : il est ceci ou cela. Dans son amour, nous faisons uniquement l'expérience qu'il est Dieu, mais non de ce qu'il est. Le quoi, l'essence, demeure caché. Elle se dissimule précisément dans la mesure où elle se révèle. L'essence d'un Dieu qui ne se révèle pas ne pourrait demeurer fermée à la longue ; en effet, qu'est-ce qui reste inaccessible à l'expérience qui parcourt, au concept qui appréhende, à la raison de l'homme qui saisit ? Mais justement, parce que dans la Révélation il se répand sur nous et que d'immobile, il devient un actif à notre égard, il enchaîne dans les rêts de l'amour notre raison libre, irrésistible contre tout ce qui est immobile, et liés par une telle chaîne, appelés par un tel appel de notre nom, nous nous mouvons dans le cycle où nous nous trouvions être, et sur la voie où nous étions placés, et nous ne les transgressons plus qu'avec les prises sans forces de concepts vides. » (*L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003, p.529-30). Les notions de visage et de proximité chez Lévinas n'enseignent pas autre chose.

[43] Aucune ? Si une : la seule fois où le Grand-Prêtre avait le droit et le devoir de prononcer le Nom divin, c'était le jour de Kipour dans le Temple à Jérusalem pour demander pardon de ses fautes et des fautes du peuple… C'est le seul état dans lequel la tradition juive permet de nommer le divin : en lui demandant pardon de ne pas être à la hauteur de son Nom, et donc dans la pleine conscience de ne pas mériter cette énonciation !

de se fermer sur le texte ! Le principal – dans et à travers le texte – est au-delà du texte. La lettre renvoie à un innommé qui fonde tout nomination possible, et la relance à l'infini, par-delà toute captation humaine possible.

Mais comment concrètement cacher le Nom lorsqu'on le rencontre dans la lecture du texte ? Le silence risquerait d'être pris pour une simple pause, ou une césure, non pour un renvoi à une nomination impossible. Il faut donc en même temps marquer par le langage le fait qu'il y a un Nom, tout en maintenant ce Nom caché… Comment faire ? En prononçant autre chose chaque fois qu'on le rencontre, en recouvrant son Nom par un surnom qui le cache et le recouvre tout en en faisant mention. Ce serait précisément ce que nous enseigne la suite du verset, qui ne constitue plus dès lors une simple redondance. La traduction classique : « Ceci est mon Nom pour toujours et mon souvenir de génération en génération », devient dès lors : « Ceci est mon Nom à cacher/pour toujours, et (pourtant) mon souvenir de génération génération ». Comment en même temps cacher le Nom et en faire mention ? En en faisant mémoire – souvenir - avec un autre nom. Car si le Nom est seulement caché, je risque d'oublier qu'il est caché. Il faut donc pour qu'il reste caché sans que j'oublie qu'il est caché, que je lui donne un surnom qui rappellera que le Nom est caché à travers la mention que j'en fais... Ce nom désormais caché, imprononçable, devra tout de même être rappelé : il conviendra d'en faire mention pour rappeler le fait qu'il reste caché. Le Nom lui-même ne sera plus prononcé - il doit rester caché -, mais il en sera fait mention – on en fera souvenir, on le rappellera – par un surnom.

Mais on pourrait dès lors croire que ce surnom sera un surnom fixe qui remplacera fixement le Nom caché. Et le danger qui guetterait alors ce surnom, serait de prendre tout simplement la place du Nom caché, et ainsi de faire oublier qu'il y a un nom caché derrière le surnom ! Tel est le problème infini de la nomination du divin : comment dire ce qui ne peut être complètement dit ? D'où la deuxième défectuosité du texte : le texte est écrit pour faire signe, et il utilise toutes les ressources qu'il a en son pouvoir pour faire signe, pour susciter le lecteur au signe et à son appel, dans son manque. Car cette défectuosité est parlante : plutôt que la liaison attendue et normale, elle inscrit comme une coupure entre les deux mots - de génération / génération. Autrement dit, ce surnom qui doit rappeler le fait que le Nom est caché, devra être un surnom – un souvenir - non pas de génération en génération – dans une continuité sans rupture -, mais de génération/génération, en intégrant en lui une manière de rupture : il manque une liaison, il y a comme une coupure entre les générations, au cœur même de la transmission du Nom. Autrement dit : la manière dont je vais surnommer le Nom caché de Dieu pour rappeler qu'il est caché et que donc je ne le maîtrise pas, seulement partiellement, seulement de manière incomplète, la manière dont je vais le surnommer doit être génération / génération. Chaque génération doit générer à nouveau le Nom de Dieu, elle doit le renommer à sa manière propre, de telle manière à ce qu'il reste caché, et continue ainsi à faire signe, par-delà tout dévoilement possible qui le fixerait dans une évidence définitive. Sinon je vais bloquer le Nom dans son surnom, et vais finir par croire que Nom et surnom sont semblables, échangeables… Cela signifie que ce surnom doit évoluer en fonction de chaque génération et de sa situation. Chaque génération doit réinventer la manière dont elle va surnommer le divin, de telle manière que le nom divin, alors même qu'il reste caché par le surnom qu'on lui donne, continue à clignoter, à scintiller, à faire signe à travers le voilement de Celui qui parle - et continue de la sorte à nous interpeller infiniment dans le renouvellement infini de la temporalité et des générations qui la portent[44].

[44] *De facto*, dans la tradition juive, cela s'est transcrit par le fait que ce même Nom est surnommé différemment en fonction du contexte : lorsqu'on prie, on le surnomme *Adonaï* (Mon Seigneur), lorsqu'on étudie ou enseigne, on le surnomme *Hachem* (le Nom). De cette manière est inscrite dans le quotidien de l'énonciation la conscience que le surnom n'est qu'un surnom qui ne remplace jamais complètement le Nom.

Il faut donc comme une rupture dans la transmission pour que le divin puisse faire histoire en cachant son Nom. Comme si la transmission devait sans cesse intégrer en elle et transmettre la rupture possible de la transmission, c'est-à-dire le fait que chaque génération doit réinventer sa relation propre à l'Infini[45]. Sans cela, elle risque de mal le nommer, de finir par le fixer et le capter dans sa nomination, et donc de le réduire à un instrument de pouvoir, de stratégie, si elle ne fait que le nommer à nouveau comme la génération précédente[46]. C'est pourquoi le Nom se retire, se cache : pour nous permettre de le surnommer à notre manière à chaque génération, et ainsi permettre à l'histoire de ne pas être close, de ne pas être la simple répétition d'elle-même à chaque génération[47], mais de laisser résonner à l'infini ce blanc qui fonde le texte et le porte sans arrêt de l'avant.

Or il faut tout de même rappeler que ce Nom, le Tétragramme, traverse tout le texte biblique. Cela signifie que le texte biblique est traversé de part en part par ce Nom imprononçable et est donc plein de vides, de blancs, de trous - comme un emmental ! Dès que vous tombez sur le Nom divin – divine surprise ! –, vous le cachez et vous dites autre chose ! Cela veut dire que le principal – le principe fondateur de ce texte – vous échappe. C'est ainsi le cœur battant du texte qui au cœur de la parole que je prononce sur lui, résonne dans son silence ! Tout ce qu'on pourra dire plus avant, ne sera qu'une manière nouvelle de faire résonner le silence, un silence que nul ne peut dire et qui porte toute parole possible. Toute théologie n'est peut-être en ce sens que la manière de faire résonner un silence - le silence qui la fonde comme discours imparfait -, un silence qu'elle ne peut pas transmettre complètement, seulement partiellement, car il y va en lui de l'ouverture possible de l'histoire, de l'humain à lui-même et à son travail propre au cœur de l'histoire.

Seul le témoignage du sens permet de viser ce sens qui nous échappe et nous interpelle, et de maintenir ce sens en état d'émergence, de révélation. Dès lors, il faut transmettre en prenant soin de ne pas bloquer la nouvelle génération sur la manière dont l'ancienne a transmis[48]. Chaque génération doit avoir sa propre relation avec l'Infini, et la transmission vise à éveiller chacun à sa propre relation avec l'Infini : c'est ainsi que le Nom divin peut continuer de se révéler en se cachant, à chaque génération à nouveau. Il n'y a pas de dévoilement : le divin doit nécessairement se retirer pour faire advenir l'histoire du sens et de l'humain qui la porte.

Mais cela signifie que cette histoire du sens échappe quelque part au divin lui-même… Car en faisant alliance avec l'homme, il se rend dépendant de son partenaire, de celui qui reçoit son Nom et son cachement pour en témoigner dans l'histoire. Et c'est l'homme qui se découvre responsable de cette échappée du divin dans son désir d'alliance avec l'homme. Voilà un drôle de Dieu que celui d'Israël, qui fait alliance avec un peuple qui semble amené sans arrêt à le trahir. Pourquoi ? parce que l'homme ne peut jamais être à la hauteur de cet Infini qui l'appelle et le dépasse. Et pourtant, Dieu

---

[45] Ce phénomène est très visible au début de l'histoire du Hassidisme polonais : un de ses fondateurs – Elymelekh de Lizensk – voit un de ses élèves, le Voyant de Lublin, fonder une école concurrente de son vivant ; de même, un élève de ce dernier – le Juif de Pshishke – fonde une école concurrente du vivant de son maître. Et on pourrait continuer avec leurs successeurs, le Rabbi de Kotzk et Mordekhay Yosef Leiner de Izbitsa… Voir Edouard Robberechts, *Les Hassidim*, Maredsous, Brepols, 1990, p.125,153, 155,161, 164-6, 301-2. Voir aussi Jonatan Meïr, "The Status of Commandments in the Philosophy of Rabbi Mordekhay Joseph Leiner of Izbica", *Mishlav* 35, 2000, p. 29 (Hebrew).

[46] En ce sens, l'acte de transmission comprend deux faces irréductibles et complémentaires : premièrement, recevoir ce qui est transmis par la génération précédente ; deuxièmement, à travers cette transmission, remonter à la source infinie qui a suscité cette tradition et qui ne s'y réduit pas, pour répondre à travers elle aux défis du temps présent de manière féconde.

[47] Voir la parabole des talents (Matthieu 25, 14-30).

[48] C'est sans doute un des sens de la Matsa, du pain azyme que l'on est tenu de manger à Pâque : la transmission aux enfants lors du Seder de Pâque se fait au-dessus de ce pain azyme, un pain qu'on n'a pas fait fermenter en introduisant dans sa pâte un morceau de pâte ancienne, un morceau de levain…

veut jouer sa vie avec cet homme, avec ce peuple, avec cette histoire qui rebondit sans arrêt, sans qu'on sache à l'avance comment et où elle va rebondir… Car qui pourrait être complètement à la hauteur de cet Infini qui nous appelle. Comme le dit l'Ecclésiaste, il n'y a pas de juste sur terre qui ne faute pas[49]… C'est pourquoi le récit biblique est traversé par plein d'échecs. Il y a de grands moments certes, mais somme toute assez rares. Et beaucoup de moments piteux, pas forcément reluisants… Il y a des romans plus passionnants, mieux écrits, plus engouants ! C'est qu'en même temps, la Bible est un texte qui nous raconte l'humain dans sa complexité, ses sauts, ses hésitations, ses échecs – et ce n'est pas brillant tous les jours. Elle nous apprend ainsi à travailler l'humain à même l'humain, au cœur de cette pâte humaine si fragile, c'est-à-dire au cœur de l'histoire, parce que ce drôle de Dieu-là veut traverser les interprétations que chaque génération va faire de son Nom. Il espère juste qu'au cœur même de ces turpitudes, ce peuple n'oublie pas que l'interprétation qu'il donne présentement du Nom avec ses tâtonnements, n'est pas son Nom lui-même : c'est juste un surnom, une manière d'avoir relation à lui sans l'incorporer dans cette relation, sans le limiter et le réduire à elle. C'est là la condition indispensable pour pouvoir demander pardon, et pour obtenir ce pardon ! En effet, l'homme ne nomme jamais le divin en propre – sauf pour lui demander pardon de mal l'avoir nommé : l'homme ne s'élève au sens que dans la recherche d'une nomination impossible. Mais c'est cette recherche d'une nomination impossible qui fait sens, qui porte la dynamique du langage, qui fait émerger des sens partiels sans arrêt dans la visée infinie du sens qui travaille l'humain au cœur de l'histoire et de ses actes.

C'est le blanc du texte – ce double blanc du texte au verset – qui nous renvoie ainsi à l'interpellation infinie qui doit le traverser si nous voulons que le Nom qui y résonne, reste caché et continue ainsi à interpeller à nouveaux frais chaque génération qui en viendra à rencontrer et à faire l'épreuve de la révélation du Nom – de la rencontre et de l'alliance avec le divin. La tradition n'est plus alors un accident de l'histoire : elle est le lieu même où devient audible l'interpellation divine à travers le voilement du Nom. La révélation n'existe en ce sens qu'à travers les échos chaque fois contemporains par lesquels le Nom divin continue à faire signe au-delà de tout contenu définitif qui signifierait la mort du Nom, c'est-à-dire son dévoilement total, absolu. Je n'ai de rapport au Nom que par le surnom qui partiellement en nomme le voilement : autrement dit, le cœur du Nom m'échappe, et je ne puis m'approprier par le surnom qu'une partie du Nom. Mon approche[50] reste partielle, et rate donc l'essentiel, tout en en faisant mémoire, tout en le relançant dans l'histoire et dans ses rebondissements essentiels à travers mon témoignage… Aucune nomination du divin n'est en ce sens totale et définitive : le Nom traverse l'histoire en se cachant pour permettre cette histoire en l'appelant et en la faisant surgir. Ainsi en va-t-il par exemple dans la tradition juive du mot Dieu : ce n'est qu'un surnom qui rate l'essentiel du Nom divin… A bon entendeur, salut !

5. Conclusion

Tout cela nous amène, en guise de conclusion, à poser la question qui a traversé en filigrane tout cet article : n'est-ce pas une telle Transcendance divine, qui dans le même temps où elle interdit toute nomination définitive du divin, permet à la religion – et potentiellement à toute religion - de rester ouverte sur d'autres modalités de témoignage de ce divin qui nous dépasse tous ? Car si toute nomination du divin – et qu'est-ce qu'une religion sinon une certaine manière de nommer le divin qui l'appelle ? – ne fait que surnommer le divin en « ratant » ou en raturant ainsi le Nom qui la fonde

[49] « Ainsi est l'homme : il n'y a pas de juste sur terre qui fasse le bien et ne faute pas » (Ecclésiaste 7, 20).
[50] C'est peut-être le sens du *Qorban* en hébreu, traduit en français par sacrifice, et qui peut vouloir dire littéralement approche ou approximation.

et qui lui échappe, aucune nomination ne peut plus se fermer sur elle-même en prétendant posséder en elle-même l'Absolu. Elle reste donc intrinsèquement ouverte à d'autres modalités de témoignage de ce même Infini qui l'appelle, puisqu'elle est désormais traversée par la conscience des limites nécessaires de son propre témoignage. Dès lors, ce retrait du divin derrière ses signes n'est-il pas la condition herméneutique essentielle pour tout dialogue interreligieux sérieux et sincère ?

C'est pour permettre à cette question de résonner dans toute son ampleur, que notre étude à chercher à faire entendre l'importance de ces blancs au cœur même du texte de la révélation pour la résonnance de ce texte à l'infini. A travers les trois exemples abordés, nous avons essayé de montrer qu'il y a trois types de blanc dans le texte : le blanc *caché* par le texte, le blanc *porté* par le texte, et le blanc qui *porte* le texte. Pour rappel, le blanc *caché* par le texte, c'est l'écrivain qui ayant écrit le texte, c'est retiré derrière lui pour en faire un lieu d'appel. Le blanc *porté* par le texte, ce sont les vides du texte qui en appellent à un plus à l'intérieur même du texte. Et le blanc qui *porte* le texte, c'est le lecteur, qui par le vide intérieur qu'il crée, permet au texte de résonner dans et à travers ce vide, et ainsi de faire écho dans sa vie et dans ses actes. On se focalise en général sur le blanc porté par le texte, car il est le plus facilement identifiable. Mais c'est aussi lui qui peut être le plus facilement réduit à une simple stratégie de communication… C'est pourquoi il nous a semblé important de rappeler qu'à travers ce deuxième blanc, le texte nous renvoie au premier et au troisième blanc et est soutenu par eux. Sans eux, ce blanc risque de ne plus être perçu comme une parole prononcée par le *tu* de l'écrivain qui en appelle au *je* du lecteur : il est alors tu comme blanc, biffé comme lieu où le signe en appelle au plus d'une relation sur laquelle le texte est tendu et tissé. C'est pourquoi nous avons essayé de montrer comment le texte biblique, lu par le midrach, en appelle dès le premier mot de la Bible au blanc du lecteur, puis comment il insiste dans le début du troisième livre sur le blanc de l'écrivain, pour terminer par montrer comment au cœur du texte lui-même, la nomination du Nom renvoyait à un blanc qui traverse tout ce texte et le maintient en état d'émergence perpétuelle et d'interpellation infinie.

Le non(m)-dit comme source vivante du texte et de son sens. Les blancs dans les textes révélés ne constituent-ils pas la condition herméneutique d'un véritable dialogue interreligieux ?

Édouard Robberechts
Aix Marseille Univ, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France.