

B’’h

Image et Ressemblance à Dieu dans la création et les naissances humaines

Monique Lise Cohen
Docteure ès lettres

Nous lisons en Genèse (1, 26) : « Dieu dit : faisons l’homme dans notre image et comme notre ressemblance », et plus loin nous lisons qu’Adam engendra [Seth] « dans sa ressemblance et comme son image » (Genèse 5, 3).

En Genèse 1, 27 nous lisons que Dieu créa l’homme « dans son image », et le verset explicite : « masculin » et « féminin ». Que sont le masculin et le féminin, sceau du Créateur et de la création ? Que sont « l’image » et « la ressemblance » à Dieu qui se poursuivent dans les naissances humaines ? Si le concept d’histoire se dit en hébreu « *toledot* », c’est-à-dire engendremens, pouvons-nous penser que la création est ainsi transfigurée par ce qui se joue au plus profond de la chair ? Ou encore appellerions-nous du nom du « visage » cette transfiguration, comme dans l’œuvre d’Emmanuel Lévinas ?

Nous lisons encore que l’homme abandonne son père et sa mère ; il s’unit à sa femme, et ils deviennent une seule chair (Gn 2, 24). Selon l’illustre commentateur médiéval, Rachi, une seule chair c’est l’enfant¹. Il est encore écrit : « Ceci est le livre de la postérité (des engendremens / *toledot*) d’Adam – Le jour où Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu. Il les créa masculin et féminin, les bénit et les appela Adam, le jour de leur création.

¹Rabbi Schlomo ben Itzhak HaTsarfati (Rabbi Salomon fils d’Isaac le Français), dit Rachi (Troyes, c. 1040 – 16 juillet 1105). Rabbin, exégète, légiste, décisionnaire, poète et vigneron champenois. Illustre commentateur de la Bible et du Talmud de Babylone. Grande autorité rabbinique. Son exégèse biblique a aussi influencé, par le truchement de Nicolas de Lyre, la traduction de la Bible par Martin Luther.

Les commentaires de Rachi cités dans cette étude se rapportent aux versets de la Bible ou aux pages du Talmud. *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targoum Onqelos, accompagné du commentaire de Rachi*. Traduit en français par M. Joseph Bloch, M. Israël Salzer, M. Elie Munk, M. Ernest Gugenheim. La traduction française du Pentateuque est celle du Rabbinat français adaptée au Commentaire de Rachi. Paris, Fondation Samuel et Odette Lévy, 1978-1979

Adam ayant vécu 130 ans, engendra un être dans sa ressemblance et comme son image, et lui donna pour nom Seth (Gn 5, 1-3). »

Ainsi l'image et la ressemblance à Dieu se poursuivent dans les naissances humaines. Quel en est le sens pour notre vie ?

Ouverture sur la filiation : le récit biblique

Abraham et Sarah

Sarah était stérile, elle n'avait point d'enfant (Gn 11, 30). Plus loin nous lisons que Sarah dit à Abraham : « Approche-toi de mon esclave (Gn 16, 2) ». De ce lien naîtra Ismaël. L'appel à Agar est suivi de son renvoi. Cette injustice sera réparée plus tard par Isaac, quand il favorisera le mariage entre Ketoura (le nouveau nom d'Agar dans la tradition juive) avec Abraham².

Nous apprenons de ces textes, que la Bible conçoit l'existence de mères porteuses. Situation qui se retrouvera dans le récit des pérégrinations de Jacob. Ses épouses, Rachel et Léa, ont des servantes qui jouent également ce rôle.

Nous savons aussi par le récit biblique que les épouses stériles sont les plus aimées. C'est le cas de Sarah, Rebecca, Rachel et Hannah. Comme si, très étrangement, la stérilité était le secret de la fécondité. Pourtant des textes disent qu'être sans enfant est comme être aveugle, lépreux, pauvre, etc.³ Quel est le sens de ce paradoxe ?

Revenons au début du récit, à l'histoire de la naissance d'Isaac, fils d'Abraham et de Sarah. La fécondité adviendra plus tard, elle ne sera possible qu'après le changement de nom lorsque Abram devient Abraham, lorsque Saraï devient Sarah, et après la circoncision. Qu'est-ce que la circoncision ? C'est un commandement qui incombe au père de l'enfant et qui le constitue comme père. Ainsi le père est père par la circoncision de son fils. Une telle paternité n'est ni spirituelle, ni biologique. Benny Lévy, dans un de ses enseignements, disait que la circoncision du fils constitue le père comme père adoptif. Rappelons que la circoncision est la sortie du cycle naturel, et selon Dominique Aubier, l'introduction du modèle « *roch* » (cérébral) dans la sexualité.

Le nazisme était contre la circoncision et la conscience. Jean Dujardin cite Hermann Rauschning : Hitler disait : « Les Tables du Sinaï ont perdu toute validité. La conscience est une invention des Juifs. Elle est l'équivalent d'une circoncision, d'une amputation de l'être

² Les citations et plusieurs commentaires sont extraits du livre : Catherine Chalier, *Les matriarches*. Préface d'Emmanuel Lévinas. Éditions du Cerf, 1985

³ Catherine Chalier, *Les Matriarches*. Op. cit. (p. 38)

humain »⁴. La tradition juive considère que le pire ennemi d'Israël, porte le nom d'Amaleq qui est présenté dans la Bible comme l'ennemi de la circoncision.

Des études cabalistiques mettent en valeur la correction spirituelle que viendrait établir la pratique de la circoncision. Il s'agit d'un livre remarquable de Dominique Aubier, *Réponse à Hitler ou/et la Mission juive : la circoncision*⁵. Elle explique que le nazisme prône un développement purement naturel du corps humain alors que la circoncision introduit un modèle «*roch* », c'est-à-dire «*cérébral* » ou spirituel dans la sexualité. Cela se manifeste dans un changement de l'ordre des *sefirot* dans le schéma de l'Arbre de vie de la cabale. Ce changement apparaît comme un bouleversement dans la configuration du corps humain d'un ordre naturel, et ceci en vue de l'introduction de ce modèle cérébral dans la sexualité⁶.

Quel est le sens maintenant du changement de Nom ? Abram et Saraï vont hériter des deux lettres *Hé* du Nom divin Tétragramme et s'appeler Abraham et Sarah (Gn 17, 5 et 15).

Catherine Chalier dit que c'est une dimension féminine dont ils héritent. En effet, le Nom Tétragramme, YHWH, peut se décliner ainsi : *Y*-le Père, *H*-la Mère, *W*-le Fils, et *H*-la Fille. Les deux *Hé* sont la mère et la fille, dimensions féminines du Nom divin.

Il y a également des lettres du Nom Tétragramme dans les mots homme - *ich* (*aleph yod chin*) et femme - *icha* (*aleph chin hé*). Il s'agit des lettres *yod* et *hé* qui assemblées sont parfois dans la Bible une des écritures du Nom divin. Si on les enlève des mots *ich* et *icha*, il ne reste chaque fois que *aleph-chin*, dans chacun des deux mots, ce qui veut dire : le feu. Soit la consommation, dévoration amoureuse, où l'amour lui-même s'abolit. Il faut donc la présence des lettres du Nom divin, *Y* et *H*, pour ne pas être dévoré par le feu.

Les lettres masculines et féminines, *YH*, du Nom divin protègent l'amour de sa consommation inutile. Les deux lettres féminines, *HH*, du Nom divin ouvrent pour le premier couple monothéiste de l'histoire humaine le chemin de la fécondité.

C'est à la condition du changement de nom qu'Abraham et Sarah pourront avoir un enfant. Pourquoi l'introduction de lettres féminines dans les noms permet-elle la fécondité ? C'est ce que nous aurons à explorer sous la figure de la mère. Après le changement de nom, Dieu fabrique l'ovaire dont la nature avait privé Sarah⁷.

Dirions-nous que les naissances dans le chemin de filiation qui est celui de l'histoire de la promesse ne sont pas véritablement des naissances naturelles ? Elles ne sont pas pour autant des naissances spirituelles. Car nous nous situons dans une autre anthropologie que l'anthropologie grecque⁸.

⁴ Jean Dujardin, *L'Église et le peuple juif*, Calmann-Lévy, 2003 (page 492)

⁵ Dominique Aubier, *Réponse à Hitler ou/et la Mission juive : la circoncision*. Éditions Le Qorban, (s.d.)

⁶ La cabale séfirotique ou théosophique nomme les dix émanations à travers lesquelles se voile et se manifeste en même temps la Divinité. Elles sont un pont reliant l'Infini et notre monde. Appelées «*Arbre de vie* », elles sont liées à des parties du corps humain et représentent en même temps ce que Charles Mopsik appelle «*le psychisme divin* » (*La Cabale*, Jacques Grancher, 1988)

On compte parmi les grandes œuvres de la cabale séfirotique : *Le Sepher Yetsirah* et le *Zohar*.

⁷ Catherine Chalier, *Les Matriarches*. Op. cit. (p. 43-44)

⁸ L'œuvre de Claude Tresmontant est très éclairante à ce propos : l'anthropologie biblique ne s'inscrit pas dans le dualisme de l'âme et du corps ou de l'esprit et de la matière. Voir particulièrement : C. Tresmontant, *Le problème de l'âme*. Éditions du Seuil, 1971. Voir également *infra* le chapitre : «*La vie dans l'horizon de la création et de la naissance* ».

Le récit biblique nous enseigne que Sarah ne souffre pas en enfantant. Il y a donc là le dépassement de la malédiction d'Eve : « J'aggraverai tes labours et ta grossesse ; tu enfanteras avec douleur... » (Gn 3, 16). Ceci nous apprend que la malédiction n'est pas naturelle, que les souffrances de l'accouchement ne sont pas une loi de la nature, et que la parole de malédiction ne s'inscrit pas définitivement dans la chair du monde. La malédiction doit être levée : c'est ce qui advient avec Sarah.

Grâce à l'enfant, malgré leur vieillesse et la mort inévitable, Sarah et Abraham apprendront comment le moi se transcende dans le fils, se libère surtout de la finitude d'un destin⁹.

Ouverture sur la filialité selon l'enseignement d'Emmanuel Lévinas

Catherine Chalié fait alors remarquer que c'est toute la doctrine d'Emmanuel Lévinas sur la filialité que nous retrouvons ici. Le philosophe écrit dans *Éthique et Infini* que la filialité est une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est, en quelque façon, moi ; le moi du père qui a affaire à une altérité qui est sienne, mais sans être possession ni propriété¹⁰.

Dans la conférence « Au-delà du possible », il décrit ainsi ce paradoxe : comme si mon être, dans la fécondité – et à partir des possibilités des enfants – dépassait les possibilités inscrites dans la nature d'un être.

Cet avenir au-delà de mon propre être, dit-il encore, est la dimension constitutive du temps, et elle prend dans la paternité un contenu concret. Il faut noter cependant que la paternité est plus large que la dimension biologique, et que la filialité biologique n'est que la figure première de la filialité. Considérer autrui comme son fils, c'est précisément établir avec lui ces relations que Lévinas appelle : « au-delà du possible »¹¹.

Cet « au-delà du possible » semble entrer en résonance avec le récit de la ligature d'Isaac (Gn 22, 1-19) où nous lisons le commandement donné à Abraham d'offrir son fils en holocauste, ce qui littéralement se lit : « fais monter ton fils ». Cette montée du fils qui ne s'achève pas en sacrifice pourrait-elle se lire comme « l'au-delà du possible » dont parle Lévinas ? La paternité, dit le philosophe, n'est pas simplement un renouvellement du père dans le fils et sa confusion avec lui, elle est aussi l'extériorité du père par rapport au fils, un « exister pluraliste ».

La sexualité, la paternité et la mort introduisent dans l'existence une dualité qui concerne l'exister même de chaque sujet. L'exister lui-même devient double. La notion philosophique de l'être est dépassée. Le temps constitue non point la forme déchu de l'être, mais son événement même.

Nous pourrions encore entendre ici le texte de la Genèse : Adam (masculin/féminin) créé dans l'image de Dieu est béni et reçoit le commandement de fructifier et de multiplier (Gn 1, 26). Pourrions-nous comprendre la filiation dans l'horizon de cette bénédiction au sens où Lévinas parle de la paternité comme « exister pluraliste » ?

Dans *Totalité et Infini*, Lévinas dit que « par une transcendance totale – la transcendance de la trans-substantiation – le moi est, dans l'enfant, un autre », et que « La relation avec un tel

⁹ Catherine Chalié, *Les Matriarches*. Op. cit. (p. 48).

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*. Livre de Poche, 1982 (p. 62)

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*. Op. cit. (p. 55 et 63 : « L'amour et la filiation »)

avenir, irréductible au pouvoir sur les possibles, nous l'appelons fécondité. » La fécondité, explique-t-il, « indique mon avenir qui n'est pas un avenir du Même »¹².

« La relation avec l'enfant – c'est-à-dire la relation avec l'Autre, non pas pouvoir, mais fécondité, met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini. » La fécondité du moi n'est ni cause, ni domination. Je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant... la fécondité du moi, c'est sa transcendance même¹³.

Que dire alors de la maternité ? Catherine Chalié écrit que la maternité est l'inouï passage au temps de l'autre. Elle élargit à la maternité ce que Lévinas dit de la paternité. C'est une sortie du présent. La transcendance d'un autre au plus intime de soi. Paternité et maternité sont un dépassement de l'être-pour-la-mort de Heidegger : « De cet inouï passage au temps d'un autre, à cet au-delà de l'ipséité, en sa chair même. Comme si, l'alliance contractée avec Abraham, transmise au fils porté et nourri par Sarah, recevant enfin son sens, grâce à ce dépassement de leur être-pour-la-mort... »¹⁴.

Les mères dans le récit biblique et la parole prophétique

Dieu dit à Abraham d'écouter la voix de sa femme (Gn 19, 12), Rachi en conclut ici que la prophétie féminine est supérieure à la prophétie masculine. Qu'est-ce que la prophétie ? La prophétie est un geste, une parole qui oriente l'histoire, en la faisant sortir de la pesanteur de la fin des temps et de l'histoire universelle, vers l'histoire des engendremens qui est aussi l'histoire de la promesse.

Nous retrouvons cette orientation de l'histoire dans la ruse de Rebecca pour qu'Isaac donne sa bénédiction à Jacob plutôt qu'à Esaü (Gn 27). Lorsque Tamar, déguisée en prostituée, obtient un enfant de Jehouda, son beau-père, elle s'inscrit dans l'histoire de l'engendrement du messie (Gn 38). Nous le lisons dans l'histoire des femmes des Hébreux en Egypte quand les sages-femmes mettent au monde des enfants malgré la décision du Pharaon d'exterminer les enfants mâles (Ex 1, 15-22). Moïse sera ainsi sauvé et il pourra accomplir sa mission. Nous le découvrons dans l'histoire de Ruth qui est l'ancêtre de David, le roi-messie de la tribu de Jehouda (Livre de Ruth). Très anciennement, l'histoire des filles de Lot est celle de ces jeunes filles, qui, croyant l'humanité abolie après la destruction de Sodome et de Gomorrhe, couchent avec leur père pour poursuivre le projet humain. Un enfant qui naîtra de cet inceste sera Moab, ancêtre de Ruth la Moabite (Gn 19, 31-38). Il y a encore le récit de Hanna, mère du prophète Samuel qui recevra en charge d'oindre les rois d'Israël, Saül et David (1 Samuel 1 et 2).

Nous pouvons tirer une conséquence importante sur le rôle des femmes dans la Bible : elles orientent l'histoire (« *toledot* » / engendremens) dans le sens de la promesse. Nous sortons de l'histoire universelle car ce qui est en vue c'est la naissance du messie. Ainsi la parole prophétique est liée aux engendremens¹⁵.

¹² Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. (1961) Martinus Nijhoff, 1980 (fécondité p.244 ; transcendance et fécondité p.251 ; filialité et fraternité p.255)

¹³ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*. Op. cit. (p. 254)

¹⁴ Catherine Chalié, *Les Matriarches*. Op. cit. (p.55)

¹⁵ Dans le monde séfirotique de la cabale théosophique, la parole prophétique est liée aux séfirot *Netsah* (côté droit, masculin, cuisse ou hanche droite) et *Hod* (côté féminin, cuisse ou hanche gauche), sphères de la sexualité (Voir : Rabbi Moïse Cordovéro (1522-1570), *Le Palmier de Débora*, Éditions Verdier, 1985)

Or la parole prophétique est elle-même une dualité : « l'autre dans le même », dit Lévinas. Nous lisons dans la grande œuvre de Lévinas, *Autrement qu'être* : « Le prophétisme serait ainsi le psychisme même de l'âme, l'Autre *dans* le Même, où le *dans* signifie le *réveil* du Même par l'Autre. Sans que l'Infini soit présent ! Il est arrière-pensée trop haute pour se pousser au premier rang ou au rang de thème. Dans la phrase première où Dieu est témoigné – dans le *me voici* – Dieu n'est pas énoncé [...] L'obéissance qui précède l'écoute de l'autre est anachronisme de l'inspiration [...] Elle est singulière obéissance à l'ordre de se rendre *avant* de l'entendre. Cette allégeance avant tout serment est l'Autre dans le Même, c'est-à-dire le *temps*, le *se passer* de l'Infini ! »¹⁶.

Comme « l'histoire » porte le nom de *toledot*/engendremments, on va retrouver des histoires semblables avec Rebecca et Isaac, Tamar et Jehouda, les femmes des Hébreux en Egypte, Ruth, et très anciennement les filles de Lot avec leur père.

Tous ces engendremments ont en vue la naissance du Messie : le Messie naît. Le messie n'est pas une idée régulatrice de la raison, mais il naît, ce qui veut dire qu'il naît d'une femme qu'il a une mère.

La filiation et l'au-delà de la mort

Au moment de la mort de Sarah, il est écrit : Abraham était vieux... (Gn 24, 1)

Le *midrach* dit qu'Abraham a apporté la vieillesse dans le monde. Pour éviter la confusion entre Abraham et Isaac, Abraham « pria le ciel de lui accorder la vieillesse » (Traité *Sanhédrin* 103b)¹⁷.

Le père n'est pas le fils : ils ne sont pas dans le même présent. La filiation est un passage au temps de l'autre. Nous retrouvons ici les analyses de Lévinas sur le temps comme diachronie et sa critique du présent vivant. On est loin du culte fascinant de la jeunesse éternelle et naturelle qui se combine avec la haine des nazis à l'encontre de la circoncision.

Ce passage au temps de l'autre par la filiation nous fait sortir des apories heideggeriennes de l'être-pour-la-mort.

En quel sens la mort est-elle ainsi surmontée ?

La mort apparaît dès le début du texte biblique, dans les premiers chapitres de la Genèse. Le *midrash* rapporte que la terre, tout d'abord, commit une faute au troisième jour de la création. Elle avait reçu le commandement de produire des « arbres-fruits », c'est-à-dire des arbres qui soient eux-mêmes des fruits, mais probablement, par peur d'être ainsi dévorée, elle produisit des arbres qui allaient produire des fruits, introduisant ainsi dans le monde la succession des naissances et des morts (Gn 1, 11-12)

Enfin le premier commandement donné à Adam, et concernant la nourriture, se termine par cette recommandation : « Sinon mourant tu mourras ! (Gn 2, 15-17) ». Nous lisons que la mort advient après une faute, mais qu'il y a tout de suite réparation : Ève porte ce nom parce qu'elle est la mère de tous les vivants.

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Le livre de poche, 2004 (p. 233)

¹⁷ Catherine Chalié, *Les Matriarches*. Op. cit. (p. 81)

Le *midrach* dit aussi qu'Isaac a apporté la maladie et Jacob l'épreuve. À propos de la vieillesse, voir aussi les analyses de Lévinas sur le visage et la peau à rides. L'homme, dit-il, est un être qui vieillit dans le monde.

Il est question de la sortie du temps de soi (pur présent) vers le temps de l'autre dans plusieurs situations : la relation entre l'homme et la femme, la fraternité, la filiation et la mort. Notons que Lévinas parle de deux façons de la mort : comme responsabilité pour la mort d'autrui et passage au temps de l'autre. Nous entendons encore l'élément de la réparation qui nous sort du discours tragique où la mort est l'ultime de l'humain, dans le mot « vie » qui, en hébreu, se dit au pluriel « *haim* », et que l'on entend dans le titre du texte biblique qui fait suite à la mort de Sarah : « *hayyé Sarah* », « les vies de Sarah » (Gn 23, 1 – 25, 18).

La mère, l'énigme de la stérilité, et la naissance du messie

Comme Abraham, Rebecca va quitter son lieu natal. C'est en fait le premier mariage juif. Un engagement de l'amour dans le sens du don et de son accueil, dit Catherine Chalier. La dualité de l'homme et de la femme est en fait insurmontable, il n'y a pas de communion ou de fusion. Lorsque le texte dit que l'homme et la femme deviennent « une seule chair », Rachi dit : « une seule chair, c'est l'enfant » (Gn 3, 24). Emmanuel Lévinas parle ainsi, dans *Le temps et l'autre*, d'une mise en relation avec ce qui se dérobe à jamais.

La Bible nous apprend à briser les liens de la naturalité, car la naissance du messie n'est pas naturelle. Et ce lien d'histoire en vue de la naissance du messie s'appelle « *toledot* »/ engendremens.

Nous lisons en hébreu que la mère enfante (*yld*), que le père engendre (*yld* au *hiphil*). *Toledot* est construit sur un *hiphil*, c'est-à-dire la forme factitive du verbe. Cela ne signifie pas cependant que la mère est un réceptacle matériel et passif pour recevoir la semence masculine. Car ce sont les femmes qui vont orienter l'histoire, les générations, vers la naissance du messie.

Les couples de l'Alliance, explique C.Chalier, portent à tâtons un projet qui les dépasse. Or Rebecca, comme Sarah, était stérile. Tous deux vont prier. La prière d'Isaac sera entendue (Gn 25, 21-24). Rebecca, comme Sarah, sera également gratifiée de l'ovaire qui lui manquait. Sarah avait été heureuse de sa maternité ; ce n'est pas le cas de Rebecca, car les enfants « se heurtaient dans son sein ». Elle va interroger alors non pas son mari ou son beau-père, ni d'autres femmes, car elle sent prophétiquement que quelque chose d'inouï se passe en elle. Elle interroge l'Académie de Sem et Eber, non pas sur les enfants, mais sur elle-même : « À quoi suis-je destinée ? » demande-t-elle. C'est Dieu qui lui annonce l'enjeu de ce combat : deux nations sont en elle ! Elle comprend alors qu'elle devra séparer les enfants. Les femmes vont orienter l'histoire dans le sens de la promesse, et Rebecca utilisera une ruse pour qu'Isaac donne la bénédiction à Jacob plutôt qu'à Esau (Gn 27).

Si les femmes orientent prophétiquement l'histoire dans le sens de la promesse, leur maternité ne peut se réduire à la dimension de réceptacle de la semence masculine ou de terre fertile apte à la reproduction. Nous demandons alors : qu'est-ce qu'avoir une mère ? Traditionnellement, Rachel, la femme aimée de Jacob, est considérée comme notre mère.

Lorsque Jacob rencontre Rachel, l'amour est immédiat, puis il y a attente, à cause de la stérilité. Léa, la première épouse de Jacob, est la mal-aimée, mais Dieu lui donne plusieurs enfants. Mais ne dit-on pas cependant que ce que Rachel a eu par sa joie, Léa l'a eu par ses larmes ? De retour vers la terre de la promesse, Rachel va mourir prématurément, « sur le chemin ». Le *Zohar* demande : « Quand le Messie viendra, où marchera-t-il ? Dans un chemin (Dt 22, 6), ce qui est une allusion au tombeau de Rachel qui se trouve à la bifurcation des chemins ». Le Messie « ira la consoler. Elle ne voulut pas recevoir la consolation du Saint

Beni soit-Il, mais elle recevra les consolations du messie, elle se lèvera, et elle l'embrassera. La lumière se répandra dans le monde »¹⁸.

Selon l'enseignement du *Zohar*, Rachel est notre mère. Nous avons ainsi une mère qui nous accompagne de ses pleurs sur le chemin de l'exil. Catherine Chalier analyse la mort prématurée de Rachel comme le sens même du messianisme, et dans les termes de Lévinas, la responsabilité pour autrui. Rachel, notre mère, nous transmet l'attente messianique. Si toute attente est attente du Messie, nous retrouvons le sens du temps comme passage au temps de l'autre dont la figure première est celle de la maternité.

Est-ce le sens de la matricialité dont est porteur le Nom divin Tétragrammatique ?

Rachel est comme la *Chekhina*, la « présence de Dieu » qui accompagne les exilés. La *Chekhina* est la vraie Rachel, attendant l'inouï de la consolation messianique. Car un des noms du Messie est *Menahem*, le consolateur¹⁹.

Ainsi le Messie doit naître, et il doit naître d'une femme. Si Rachel est notre mère, nous sommes des frères qui ont une mère. Qu'est-ce qu'avoir une mère ?

Cette problématique est développée par Benny Lévy, déjà dans son dialogue avec Jean-Paul Sartre, comme sortie des impasses révolutionnaires. Ils se demandaient comment penser la fraternité sans la terreur. Cela nous renvoie à la Mère : « C'était le problème de Sartre à la fin de sa vie. Il était conscient du fait que la fraternité des insurgés, des membres du groupe en fusion, était factice. Il cherchait lors des derniers entretiens à penser une fraternité « authentique » et cela l'a amené à des propositions étranges dans sa bouche, mais suggestives pour nous : la fraternité renvoie à la Mère. »²⁰ C'est-à-dire que pour que la fraternité ne sombre pas dans le meurtre du Père (abolition de la paternité dans la Révolution française, meurtre du père, exécution du roi qui était le père de la nation), il faut une mère. Mais cette mère n'est pas la « mère-patrie », concept androgyne issu de la Révolution, concept où s'abolit la différence sexuelle puisqu'il comprend ensemble et semble fusionner les mots de mère et de père.

Comment penser le masculin et le féminin qui sont l'image de Dieu, comment penser la maternité et la paternité en Dieu ?

La paternité et la question du monothéisme : héritage juif et chrétien

Le deuxième sens de l'universel est messianique, écrit Gilles Hanus, car si la communauté humaine est fraternelle, elle implique la communauté de père²¹.

Nous avons un même père : telle est la dimension du monothéisme. Le Père Bernard Dupuy nous invite à cette approche. Retrouver Dieu comme père, écrit-il, tel est l'enjeu du christianisme. Le nom de Père, dit-il encore est celui que les chrétiens se risquent à partager avec les juifs. Il écrit ainsi : « La rencontre d'Abraham et de Meschisedeq [...] elle trouve son expression dans la locution du Dt 4, 35 : *Ha-shem hou ha élohim* : le Dieu de la Torah est le

¹⁸ Catherine Chalier, *Les Matriarches*. Op. cit. (pp. 221-222)

¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*. Albin Michel, 1976 (p. 117)

²⁰ Voir Gilles Hanus, *L'un et l'universel*. Éditions Verdier, 2007 (pp. 43-46 p. 44)

Voir également : Jean-Paul Sartre et Benny Lévy, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*. Éditions Verdier, 1991, p 47 et 57. Benny Lévy, *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*. Éditions Grasset et Verdier, 2003 (p 65). Benny Lévy, *La cérémonie de la naissance*. Éditions Verdier, 2005 (pp. 78-82)

²¹ Gilles Hanus, *L'un et l'universel*, op cit p. 45

Dieu du monde ; le Dieu de la révélation est le Dieu créateur du ciel et de la terre, le Dieu d'Abraham est le Dieu de Melchisedeq. Cette identification est possible [...] dès lors que le Dieu de la Torah est invoqué non comme le « premier être », mais comme « Père ». Ce nom de « père » est le plus vulnérable des noms [...] C'est le nom que l'histoire (Kant, Hegel, ...) efface en gommant le moment fondateur abrahamique. » Le nom de « père », précise-t-il, est également absent du Traité des noms divins du Pseudo-Denys. « On pourrait avancer que le Tétragramme est le Nom divin confié à Israël et dont il a la garde en particulier et que le nom de « Père qui est dans les cieux » est celui qu'il est invité à partager. Et en le partageant, il le risque. Aussi peut-on constater chez les prophètes une réserve très nette à considérer Dieu comme père : Dieu est bien plutôt celui qui crée et qui conduit l'histoire. Cependant le judaïsme pharisien retiendra ce nom en liaison, non avec une vision cosmologique, mais avec la doctrine du royaume des cieux : « notre père qui est dans les cieux ». De ce point de vue, ce nom est devenu spécifique du christianisme [...] le christianisme ne peut invoquer le Père, qui est le « Père » de Jésus, que parce que le Dieu de Jésus est le Dieu d'Israël... »²²

L'histoire philosophique occidentale est cependant fondé sur un refus de la naissance. La pensée philosophique privilégie toujours l'être-au-monde dans l'occultation de la naissance renvoyée à un simple phénomène biologique. Ainsi l'Occident ne pense ni la naissance ni la création, et mettrait à la place de la naissance l'être-au-monde, à la place de la création l'éternité de la matière, et à la place de l'altérité, l'être-pour-la mort. Il y a là comme une abolition de la transcendance. C'est ce que constate Lévinas, lorsqu'il enseigne que toute la pensée philosophique est un effort d'abolition de la transcendance. Y verrait-on également un choix de la mort ? Nous apprenons de Socrate que philosopher c'est apprendre à mourir (Phédon, 63^e-69^e), thème qui se poursuit chez Cicéron lorsqu'il s'adresse à Brutus, et jusqu'à nos jours dans la notion heideggerienne « d'être-pour-la-mort ».

Mais la Bible nous enseigne : « Tu choisiras la vie ! »

La vie dans l'horizon de la création et de la naissance

Il est écrit : « *J'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction, tu choisiras la vie.* (Dt 30, 19) » La Bible parle de la création, de la naissance et de la résurrection des morts alors que le thème de l'immortalité de l'âme est propre à la philosophie depuis son origine. Platon nous enseigne que « philosopher c'est apprendre à mourir », et ainsi la philosophie nous conduit à séparer l'âme (immortelle) du corps (périssable) en choisissant le lieu des idées intelligibles contre la matérialité du monde sensible. C'est l'acte de naissance de la philosophie au sortir de la mythologie. Il y aurait alors deux vies : celle du corps qui est périssable et s'efface dans la matière et celle de l'âme qui se lie à l'esprit au moment de la mort du corps, et qui est immortelle. Ces deux faces de la vie se diraient comme d'une part la vie biologique et d'autre part la vie spirituelle.

²² Bernard Dupuy, « Heidegger et le Dieu inconnu », dans *Heidegger et la question de Dieu*. Grasset, 1980 (p. 110 et sq.)

La scène initiale et la naissance de la philosophie

L'oeuvre de Platon est l'acte de naissance de la philosophie. Dans les séminaires clandestins qu'il donna en Tchécoslovaquie soviétique, Yan Patocka étudie cette naissance et la sortie de la mythologie²³. À l'époque mythologique, une scène initiale semble se reproduire dans de nombreuses traditions. Un homme mortel (Prométhée, Gilgamesh) voulant acquérir l'immortalité fait irruption dans la sphère des dieux immortels. Il est châtié, et son châtement marque l'ajointement définitif qui va séparer les règnes des mortels et des immortels. Les hommes mortels se reproduisent, se font la guerre, pratiquent l'agriculture, le commerce, etc., et servent les dieux immortels. Le drame initial a défini ce cadre définitif : la vie humaine est limitée, provisoire, et la vie des dieux est définie par l'immortalité.

La philosophie va inverser l'ordre du mythe. Ce n'est plus l'homme qui veut acquérir l'immortalité, mais son âme. Elle a accès au lieu divin des idées par où elle peut vouloir un monde de justice et de vérité. C'est ce que Socrate appelle, dans son *Apologie*, le « souci » ou le « soin de l'âme ». Soin que Yan Patocka considère comme étant au fondement de l'Europe.

Malgré l'extrême grandeur de cette pensée, le dualisme qui l'accompagne – séparation de l'âme et du corps – s'apparente, même s'il en est relativement différent, à d'anciennes doctrines orientales dévoilées par Claude Tresmontant dans son étude sur la notion d'âme²⁴. L'auteur présente ces doctrines du dualisme de l'âme et du corps à travers des traditions antiques : Upanishad, Orphisme, Pythagore, Empédocle, Platon, l'hermétisme, la gnose, le manichéisme et Plotin. Quelle en est la scène commune ? L'âme d'essence divine chute, par nécessité cosmique ou par faute, dans un corps organisé selon les nécessités de la matière. Le composé d'âme et de corps qu'est l'homme devra alors, dans un processus de conversion, se dissocier, séparer les deux substances en lui, se tourner vers l'âme divine ou idéale. Les atomistes pensent à l'inverse que tout est corporel, que l'âme vient d'un composé de la matière. Mais Tresmontant note que ces doctrines de l'association et de la dissociation des éléments physiques comme celles de la descente de l'âme dans un corps rendent impossible une pensée de la création au sens où la Bible en parle. Seul, dans l'histoire de la philosophie, Bergson parle de la création. Comme la venue d'une nouveauté. Pour le reste de la tradition philosophique, le monde n'est pas créé et l'homme n'est pas une créature. Ajoutons que le matérialisme comme l'idéalisme ne pensent pas la naissance. Tous ces thèmes, création, créature, naissance, viennent en fait de la Bible qui enseigne aussi la pensée de la résurrection des morts.

La philosophie, la mort et la tragédie

Au moment de la mort, nous enseigne Platon, l'âme, mais à ce moment-là seulement, devient *noûs*, esprit, et elle parvient enfin à la contemplation, la *theoria*. La mort devrait alors nous dégager de tout l'émotionnel, de toute la sensibilité de cette vie, où l'âme n'est pas encore l'esprit. Et pourtant l'émotion est présente. Emmanuel Lévinas dit que cette irréductibilité de

²³ Yan Patocka, *Platon et l'Europe*. Éditions Verdier, 1973

²⁴ Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*. Éditions du Seuil, 1971

l'émotionnel se manifeste particulièrement dans le *Phédon*. Cet excès de l'émotion et des larmes n'ouvre cependant pas sur l'être dans sa connexion avec le néant. Nulle intentionnalité ici. Lévinas poursuit le débat avec Husserl et Heidegger : « Si l'émotion n'est pas enracinée dans l'angoisse, le sens ontologique de l'émotion est remis en question et, au-delà, le rôle de l'intentionnalité. Il n'est peut-être pas nécessaire de soutenir que l'intentionnalité est l'ultime secret du psychisme. Le temps n'est pas la limitation de l'être mais sa relation avec l'infini. La mort n'est pas anéantissement mais question nécessaire pour que cette relation avec l'infini ou temps se produise. »²⁵

La philosophie depuis son commencement est en quête de la vérité de l'être. Cette époque est aussi celle de la naissance de la tragédie avec Sophocle et Euripide. Que nous enseigne la tragédie grecque sur la question de la mort ?

Le deuil et la tragédie : l'être-pour-la-mort

« Nulle part, ni dans les choses, ni dans les gens, ni dans les calculs, l'être ne se dit, ni ne se présente : deuil »²⁶. Ce deuil, Jean Zacklad l'évoque dans les termes de la tragédie : « Épuisez jusqu'à la lie l'aventure tragique ». Ici résonne le sens du mot « tragédie » en allemand : *Trauer-spiel* = le jeu du deuil. Quel lien y a-t-il entre l'aventure tragique et la mort inéluctable ? Jean Beaufret, dans un très beau texte *Hölderlin et Sophocle*²⁷, explore ce sens du tragique ou du deuil : « L'événement le plus essentiel de l'histoire du rapport du divin et de l'humain est, dit Hölderlin dans l'Élégie Pain et Vin, que le Père a détourné des hommes son visage. Sans doute il continue à vivre et oeuvrer sans fin, mais par-dessus nos têtes, là-haut, dans un monde tout autre. La tâche la plus propre de l'homme, celle qui lui est confiée en service et en souci est dès lors d'apprendre à endurer ce défaut de Dieu qui est la figure la plus essentielle de sa présence. Savoir faire sienne une telle tâche, c'est entrer dans la dimension la plus propre du tragique et de la tragédie (*Trauer-spiel*). C'est en effet à partir de ce détournement catégorique du divin que le deuil (*das Trauern*) commença de régner sur la terre... » La tragédie serait donc l'exploration d'un monde déserté par le divin.

Les mots hébraïques du souffle et de la vie

Le mot « vie » (*haim* en hébreu) qui apparaît la première fois dans le second récit de la création de l'homme, au second chapitre de la Genèse, est immédiatement en relation avec deux mots qui disent le souffle : « L'Éternel (*YHWH*)-Dieu (*ÉLOHIM*) façonna l'homme, poussière extraite de la terre, il fit pénétrer dans ses narines un souffle (*nechama*) de vie, et l'homme devint un(e) devint un(e) animal/individualité/âme vivant(e) (*nefesh haya*). (Gn 2, 7) »

Plus loin un autre mot qui dit le souffle est lié encore à la vie : « Et moi, je vais amener sur la terre le déluge des eaux pour détruire toute chair (*bassar*) qui a en elle un souffle/esprit

²⁵ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*. Editions Grasset et Fasquelle, 1993, pp. 27-28

²⁶ Jean Zacklad, *Pour une Ethique. Livre III. L'Alliance*. Textes et Travaux, 1985

²⁷ Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle*. Éditions Gérard Montfort, 1983

(*rouah*) de vie. (Gn 6, 17) » Ce mot, *ruah*, apparaissait déjà au tout début du texte biblique : Et le souffle/esprit (*rouah*) de Dieu (*ÉLOHIM*) planait sur la face des eaux (Gn 1, 2). On le retrouve encore comme source d'inspiration de la parole prophétique chez Ézéchiël : « A cette vue, je tombai sur ma face, et j'entendis une voix qui me parlait. Elle me dit : Fils de l'homme, dresse-toi sur tes pieds, que je te parle. Et un souffle/esprit (*rouah*) vint en moi lorsqu'elle m'eut parlé et me dressa debout sur mes pieds, et j'entendis celui qui s'entretenait avec moi. Il me dit : Fils de l'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël... (Ez 1, 28 et 2, 1-3) »

Nous voyons ainsi qu'en hébreu trois mots disent le souffle et sont associés à la vie : *ROUAH* – *NEFESH* – *NECHAMA* :

NEFESH (substantif masculin et/ou féminin), du verbe *NFSH* : reprendre haleine, respirer après le travail, se reposer

ROUAH (substantif féminin), du verbe *RIAH* : aspirer, respirer, sentir, reprendre ses esprits

NECHAMA (substantif féminin), du verbe *NCHM* : souffler, respirer, haleter

Les traductions inspirées par le dualisme métaphysique ont dessiné une conceptualité qui de façon générale oblitère le sens hébraïque originel :

NEFESH (hébreu) / *PSUKE* (grec) / *ANIMA* (latin) / ÂME (français)

ROUAH (hébreu) / *PNEUMA* et *NOÛS* (grec) / *SPIRITUS* (latin) / ESPRIT (français)

NECHAMA (hébreu) / *PNOÉ* (grec) / *SPIRACULUM*, *HABITUS*, *SPIRITUS* (latin) / ÂME (français)

La question de l'âme et de l'esprit

L'anthropologie hébraïque ne se laisse pas dire dans les termes du dualisme grec de l'âme et du corps, ou encore de l'esprit et de la matière. Nous voyons que deux mots ont été traduits par « âme » : *nefesh* et *nechama*. Le mot *rouah* (traduit en français par « esprit ») a donné deux mots en grec : *pneuma* et *noûs*. Le *pneuma* serait plus proche de la signification hébraïque qui évoque le souffle par où advient la parole, alors que dans l'avancée de la pensée occidentale c'est le *noûs* qui a été retenu, dans le sens où Platon, dans le *Phédon*, explique qu'au moment de la mort, l'âme se fait esprit et accède à la théorie, à la clarté contemplative, à la vérité de l'être.

Cette identification de l'âme et de l'esprit s'est affirmée plus tard dans l'histoire de l'Occident. Lors du Concile de Constantinople, en 869, l'Eglise avait identifié l'âme et l'esprit. Plus tard, Descartes poursuivra ce chemin en mettant en avant le mot *mens*. Aujourd'hui le développement des neurosciences s'inscrit dans un processus semblable. Mais déjà, depuis longtemps, depuis le XVIII^{ème} siècle, on n'entendait plus le mot « âme » dans le mot *psuké* qui a donné « psychologie » d'où l'âme semble avoir disparu.

Qu'est-ce que l'âme ? Nous lisons par exemple ces réflexions de Proclus à propos du *Premier Alcibiade* de Platon : « Le fait que ceux qui répondent disent tout ce qu'ils disent en le tirant d'eux-mêmes est une forte preuve en faveur de ce dogme que les âmes mettent au jour les

raisons à partir de leur propre fond, qu'elles n'avaient besoin que d'un éveilleur, et qu'elles ne sont pas des tablettes non écrites qui reçoivent leur empreinte de l'extérieur... »²⁸.

Alcibiade n'est pas ainsi une tablette vierge et anonyme, il doit répondre présent à celui qui l'éveille. Lorsque son âme dit « oui » à son éveilleur, Alcibiade se fait ici sujet dans sa réponse. L'âme est ce qui dit « oui »²⁹. L'âme aurait-elle, même chez Platon, une autre dimension que la fusion dans l'esprit contemplatif? Une dimension qui ressemble au « *Hineni* » (Me voici !) d'Abraham (Gn 22, 1) ?

Cette extrême subjectivation qui fait de celui qui répond un être unique, que l'on entend encore dans les religions qui parlent du « salut de l'âme », ou dans le « Me voici ! » abrahamique, s'efface dans l'identification de l'âme et de l'esprit (au sens du *noûs*), dans le *mens* qui donne le « mental », et dans la dominante contemporaine de la psychologie et des neurosciences. Mais si l'âme est ce sujet unique qui répond « oui », elle ne s'identifie plus à l'esprit contemplatif et théorique dans sa généralité. La réponse à l'éveilleur est une acceptation, dans la vie, par la personne tout entière, dans sa singularité.

Quelle pensée de la vie, de la création, de la naissance, s'ouvre alors à nous, qui ne soit plus la vie de l'esprit ou la vie biologique ? Nous nous approchons d'une pensée de l'unicité de la créature, d'une pensée de la nouveauté.

Une individualité vivante / un souffle qui parle

Le texte de la Bible nous enseigne : « L'Éternel (*YHWH*)-Dieu (*ÉLOHIM*) façonna l'homme, poussière extraite de la terre, il fit pénétrer dans ses narines un souffle (*nechama*) de vie, et l'homme devint un(e) animal/individualité/âme vivant(e) (*nefesh haya*). (Gn 2, 7) » L'homme n'est pas fait de terre ou de la matière même du sol, mais comme le dit très explicitement le texte biblique, de poussière détachée ou extraite du sol. Paul Nothomb fait remarquer que, dans le texte de la Genèse, ce sont les animaux qui sont faits de terre (Gn 2, 19) et non pas l'homme³⁰. La différence, dit-il, entre la poussière et la terre, est que cette dernière est compacte et obscure alors que la poussière laisse passer la lumière. L'homme serait ainsi formé de poussière, de lumière et de souffle. Il est « un souffle qui parle » (*rouah memalela*), selon la traduction classique araméenne par le prosélyte Onkelos, de l'expression « une personne/individualité/âme vivante » (*nefesh haya*).

La *rouah* liée ici à la parole montre bien sa différence avec le *noûs* grec, l'esprit contemplatif opposé à la matière, qui n'inclut pas cette dimension de la parole. La *rouah* (esprit/ souffle/ parole) est ce qui inspire le prophète, comme en témoigne Ezéchiel : « Et un souffle/esprit (*rouah*) vint en moi lorsqu'elle m'eut parlé et me dressa debout sur mes pieds, et j'entendis celui qui s'entretenait avec moi. Il me dit : Fils de l'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël... » (Ez 1, 28 et 2, 1-3). Loin de l'abattement de la mort, la parole dresse sur les

²⁸ Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Éditions des Belles Lettres. Voir l'étude de Benny Lévy, *Etre juif*. Éditions Verdier, 2003

²⁹ Voir les analyses de Benny Lévy sur Platon, dans *Le meurtre du Pasteur. Critique de la vision politique du monde*. Éditions Grasset et Verdier, 2002

³⁰ Paul Nothomb, *L'imagination captive : Essai sur l'homme immortel*. Éditions de la Différence, 1994

pieds, permet de se tenir debout. L'homme (*adam*) est ce composé de poussière et de souffle qui s'incarne dans la chair (*nefesh* ou *bassar*). Il est, à ce titre, un « souffle qui parle ».

Le souffle et la parole : les lettres du nom divin

Qu'est-ce que la parole ? Le texte biblique nomme la révélation de façon tout à fait énigmatique : « Et tout le peuple assemblé voi-ent les voix » (Ex 20, 15). Cette vision paradoxale où l'on voit ce que normalement l'on entend est dite au pluriel. L'expérience est collective et absolument singulière à la fois. L'Un n'englobe pas le réel comme une totalité. Il se dit dans les singularités. Comme chaque fois une nouveauté. Un singulier pluriel. La vision des voix évoque la structure de l'écriture hébraïque où les voyelles ne sont pas des lettres. Les voyelles invisibles sont le souffle du texte par où il advient à la lecture et à l'écriture. La tradition a fixé un usage des voyelles dans la lecture liturgique. Mais d'autres lectures sont possibles, celles qui suscitent l'infinité des commentaires. Oralité, comme possibilité d'écrire de nouveaux textes.

Quelles sont ces voix ou ces voyelles ? Commentant la révélation du Nom divin à Moïse (Ex 3, 14-15), Elie Munk écrit : « Les lettres du Tétragramme, *yod*, *hé* et *vav* ainsi que la lettre *aleph* sont des consonnes vocaliques qui rendent possible la parole et servent de signes phonétiques à toutes les consonnes ; celles-ci ne peuvent être articulées sans qu'elles soient associées à l'une d'entre elles, puisque les voyelles leur sont subordonnées... En outre, ajoute Ibn Ezra, les quatre lettres *aleph-hé-yod-hé* et *hé-vav-yod* sont formées de sons aspirés et elles ne s'articulent que dans un souffle. Elles ne sont qu'une haleine et elles représentent ainsi le caractère immatériel des forces initiales qui furent à l'origine de la création et de l'existence. Ces noms nous mènent ainsi jusqu'aux sources mêmes de la vie »³¹. Juda Halevi³² écrivait également : « Le sens caché de ce nom (le Nom Tétragramme) nous échappe ; quant aux lettres qui le composent, elles ont la propriété d'être vocaliques. Or ce sont les lettres vocaliques *aleph*, *hé*, *vav* et *yod* qui déterminent la prononciation de toutes les consonnes ; puisqu'on ne peut prononcer aucune consonne sans la présence des lettres vocaliques. »³³ Les auteurs cités disent que les voyelles qui rendent possible la prononciation des consonnes – et donc la parole – sont la source de la vie. L'homme serait alors essentiellement défini par la

³¹ Elie Munk, *La voix de la Thora*. Fondation S. et O. Lévy, 1981

³² Juda Halevi (1086-après 1140), *Le Livre du Kuzari*. Traduit de l'arabe avec un avant-propos et des notes par M. Ventura. Librairie philosophique J.Vrin, 1987

³³ A propos du Nom divin, le Tétragramme, nous pouvons noter que selon la tradition juive et hébraïque, ce nom connu par Adam dans le jardin d'Eden aurait été oublié lorsque l'humanité serait devenue idolâtre. Il est révélé à nouveau à Moïse lors de l'épisode du buisson ardent (Exode 3,14). Deux Noms lui sont révélés : *ÉHIÉ* (Je serai) et *YHWH* (le Tétragramme imprononçable) ; et ces deux noms comportent l'ensemble des consonnes vocaliques, c'est-à-dire des voyelles. Il n'y a pas là de mystère, car les voyelles sont communes à toutes les langues. La puissance de vie de ce nom serait la fin de toute idolâtrie et la source de notre vie ainsi que de l'exigence dans notre effort de parole. C'est ce qu'écrit Maïmonide dans le livre I du *Guide des égarés* (chap. 60 et sq). Les textes, en particulier la prophétie de Zacharie, disent que ce nom est en réserve pour toute l'humanité.

Le Nom Tétragramme est composé de quatre lettres qui sont des consonnes vocaliques ou *matres lectionis* : parfois voyelles et parfois consonnes. Leur assemblage dans le nom divin les rend inarticulables entre elles. Dans la tradition juive, ce nom s'écrit et ne se prononce pas. Quand on veut simplement en parler, par exemple au cours d'une étude biblique, on dit *HaChem* (le Nom).Lorsqu'il faut l'énoncer ou l'invoquer, lors de la liturgie (prière ou lecture de versets bibliques), il est remplacé par un nom substitut : *Adonai* (mon Seigneur). C'est ce nom substitut qui apparaît dans les traductions : *Kurios*, *Dominus*, Seigneur, Éternel, *Lord*, etc

parole. Une vie humaine ne serait pas biologique au sens animal ni spirituelle au sens de la contemplation muette. Mais une vie ancrée dans la parole. Une parole dans la chair. Un « souffle qui parle ».

Il est important de noter que l'invocation de Dieu, en tant qu'il est celui qui ressuscite les morts, est intégrée précisément dans la liturgie à l'époque que nous avons décrite, celle de la naissance de la philosophie et de la tragédie en Grèce. Époque où, dans l'éloignement du divin et le développement de l'humanisme, la mort devient un thème central : la philosophie comme apprentissage de la mort, la tragédie comme expérience, dans la mort, du détournement des dieux.

Discours, invocation, prière, la parole qui vient à nos lèvres puis sa force dans le prophétisme. Lévinas écrit : « Le prophétisme serait ainsi le psychisme même de l'âme, l'Autre *dans* le Même, où le *dans* signifie le *réveil* du Même par l'Autre. Sans que l'Infini soit présent ! Il est arrière-pensée trop haute pour se pousser au premier rang ou au rang de thème. Dans la phrase première où Dieu est témoigné – dans le *me voici* – Dieu n'est pas énoncé [...] L'obéissance qui précède l'écoute de l'autre est anachronisme de l'inspiration [...] Elle est singulière obéissance à l'ordre de se rendre *avant* de l'entendre. Cette allégeance avant tout serment est l'Autre dans le Même, c'est-à-dire le *temps*, le *se passer* de l'Infini ! »³⁴

Si le psychisme est habité par l'Autre, nous sommes dans une expérience du discontinu, d'un temps non homogène. Comme si la parole (notre incarnation) n'advenait que dans cette différence. La personne humaine ne serait pas ainsi définie par la présence à soi du *cogito*, et le temps ne signifierait pas dans la durée. La vie n'est pas le remplissage du vécu. Lévinas analyse ce discontinu comme passage au temps de l'Autre. Dans ses descriptions phénoménologiques sur la caresse, la relation du père au fils, la fécondité, il dit que « la résurrection constitue l'événement principal du temps », et que le messianisme est le passage « du perpétuel à l'éternel »³⁵.

Qui ressuscite ? Que nous apprend la résurrection sur la naissance ?

En hébreu ressusciter se dit *qoum*, et en grec *anastasis* : les deux mot voulant dire « se lever ». C'est pourquoi il est question dans les textes bibliques, Ancien et Nouveau Testament, du fait de se relever d'entre les morts. Nous remarquons que la Bible parle de relèvement et de résurrection des « morts ». Il n'est pas question dans ces textes de résurrection des corps. Cette précision nous met à nouveau en dehors des concepts dualistes. Si l'homme n'est ni âme ni corps, qui alors ressuscite ?

Le texte biblique (Ancien et Nouveau Testament) parle de la résurrection des morts ou de la résurrection d'entre les morts. En effet, l'anthropologie biblique ne connaît pas de corps distinct de l'âme. Il n'y a pas de dichotomie entre le corps et l'âme. La question de savoir si les morts ressusciteront avec leurs corps n'a pas de sens du point de vue biblique, puisque cette tradition est étrangère au dualisme issu de la philosophie. Qui ressuscite ? demande

³⁴ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*. Op.cit.(pp. 229-230)

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*. Op. cit. (p 261)

Claude Tresmontant³⁶. La réponse est simple : « C'est l'homme ! », dit-il, en tant qu'il n'est ni une âme, ni un corps.

Le processus d'extrême subjectivation par lequel l'âme (la personne) répond « oui » à son éveilleur, ou « Me Voici ! » (*Hineni*) comme Abraham, n'est pas une persistance dans son être mais une relation à l'Infini³⁷.

Ainsi la résurrection n'est pas liée à une perpétuation de soi-même, mais au jugement des traces laissées par nos actions dans le monde. Après quoi se dessine la question d'un monde à venir. Dont la pointe avancée dans ce monde-ci indique le sens moral de notre destination finale. Messianisme au sens où Sartre en parlait.

Le texte talmudique nous dit que celui qui ne croit pas à la résurrection des morts n'a pas part au monde à venir. Par extension, cette croyance se nomme Israël. La mort ainsi n'est pas l'anéantissement du sujet, mais dans les termes de Lévinas, elle est la question nécessaire pour que la relation avec l'Infini se produise. Vie sans mort. L'autre dans le même. Extrême et paradoxale subjectivation. Vie de l'Infini.

En conclusion, Nous avons un père et une mère ; Paternité et Maternité en Dieu

Le nom « Dieu » traduit l'hébreu *Élohim* qui désigne la rigueur et le jugement. C'est sous ce nom que se fait la justice comme une rétribution. Le nom « *YHWH* », traduit par « Éternel » ou « Seigneur », désigne la miséricorde ou plus exactement la matricialité, la tendresse maternelle des entrailles, selon la traduction d'Henri Meschonnic. Le Nom Tétragramme est lui-même tout un champ familial : le père (Y), la mère (H), le fils (W), la fille (H). Il advient dans la colonne centrale des *séphirot*, appelée « *rahmanut* » que l'on aurait tort de traduire par « miséricorde », puisqu'il y a le mot « *rehem* » qui dit la matrice, l'utérus. Qu'est-ce que la maternité en Dieu ?

Nous avons vu que le fait de naître d'une femme fait sortir des impasses révolutionnaires de la fraternité, du groupe en fusion et du meurtre du père. Les impasses occidentales sont données autour de la geste d'Œdipe : meurtre du père, coucher avec sa mère, abolition de l'ordre des générations. Retour gnostique à l'origine.

L'enfant est le dévoilement de la paternité et de la maternité de ses géniteurs. Paternité et maternité qui prennent leur source en Dieu. Mais le but, la vocation humaine n'est pas de revenir à l'origine comme dans les gnosés. Cronos ne mangera pas ses enfants, le fils ne couchera pas avec sa mère comme Œdipe. Penser la paternité et la maternité, c'est penser la

³⁶ Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Éditions du Seuil, 1961 (pp. 615 et sq.)

³⁷ Emmanuel Lévinas critique vivement Spinoza parce que la persévérance dans l'être dont parle l'auteur de *l'Éthique* ignore la dimension de l'altérité, le temps comme passage au temps de l'Autre. Mais ne pourrait-on entendre, positivement, dans ce passage du perpétuel à l'éternel dont parle Lévinas, un écho de ces paroles de Spinoza : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. » (*Éthique*, livre V, scolie de la proposition XXIII)

naissance avec la création, c'est penser la naissance avec la résurrection des morts. Penser dans la dimension duelle du masculin et du féminin, ce n'est pas penser le neutre ou l'androgynie. Si le paysage tragique, à l'aube du monde moderne, annonce que *Le Père a détourné des hommes son visage*, le retour vers Dieu comme Père est, selon Bernard Dupuy, l'enjeu du christianisme dans un partage avec le judaïsme.

La mère est le premier passage au temps de l'autre. Elle est la sortie du pur présent, sortie de l'identité, expérience de l'altérité en soi. L'amour vient comme l'altérité, comme la temporalité. Elle est le lieu (*maqom* en hébreu est aussi un nom de Dieu). En effet, la tradition nous apprend que le monde n'est pas le lieu de Dieu, mais que Dieu est le lieu du monde. Localisation, extrême subjectivation, féminité. Cette localisation est aussi la temporalité, le « se-passer de l'Infini », selon Lévinas. C'est le « Me voici ! » d'Abraham, de dimension féminine, qui est l'autre face de la Gloire de l'Infini.

Le Père uni à la Mère – le père matriciant, selon Benny Lévy – nous renvoie à la concrétude de l'existence protectrice des parents.

La mère aménage l'accueil, la demeure pour la parole du père qui vient d'ailleurs. Parole qui est comme une semence. Alors « Chacun – dit Benny Lévy³⁸ – est arraché aux paysages, étrangé par la parole venue du dehors, paternelle, est révélé à soi-même, à son unicité, par la parole féminine, habitant en celui qui l'accueille. »

Nous sommes un Tout d'Uniques. La création en est transfigurée.

³⁸ Benny Lévy, *Visage continu. La pensée du retour chez Emmanuel Lévinas*. Éditions Verdier, 1998 (pp. 112-113)

Les femmes, la maternité, et l'enfantement du Messie

Les femmes orientent l'histoire dans le sens de la promesse. C'est pourquoi « Histoire » se dit en hébreu : « TOLEDOT », c'est-à-dire engendremens. Ruth est l'aïeule de David, le Roi-messie, Hanna enfante le prophète Samuel qui donne l'onction à David. La Reine Esther est celle qui sauve. Reine portant la messianité.

Ruth1, 1-22 ; I Samuel 2, 1-10 ; Esther, 5

Histoire de pauvreté. **Naomi et Ruth** reviennent, indigentes, en Israël. Ruth avait dit :
« Partout où tu iras, j'irai, où tu demeureras, je veux demeurer, ton peuple sera mon peuple et
ton Dieu sera mon Dieu. »

Ses gestes
sont les gestes
du Bien
Elle oriente l'histoire
Elle, mère
du Messie

Sa signature,
en bas d'un récit
écrit au féminin

Etait-elle belle ?
Un geste suffit pour orienter le monde

Chemins étranges de la maternité
Elle rencontre Boaz pour enfanter le Messie
L'enfant de Ruth est l'enfant de Naomi
Transmission de femme à femme

Nous ne saurons rien
du secret de sa couche,
sauf
qu'une présence divine
veille
à la venue du Messie

Fœtus enroulé comme la Torah
Histoire-Rouleau
Le Nom divin y est inscrit

Le Messie advient
dans la pudeur d'un geste,
Signature ordonnée
pour l'écriture d'un nom

Aussi courte sa nuit
qu'une vie
entière
(j'aspire à son silence,
ses gestes clairs)

Sa parole qui nomme le Maître du monde

Hanna,
toute prière découle de toi
de ta posture
debout
plus grande que les anges

Murmurant,
dans l'écho
entre
Je, Tu et Il,
l'inscription de l'Indicible

Dans la joie de la maternité
Tu nommes
la puissance et le jugement de Dieu

Vie irradiée

« **Et Esther trouva grâce** »

Elle ouvre le monde à la modernité
invisible
(monde qui se croyait sans Dieu)

Elle restaure
l'Alliance antique

« Et Esther trouva grâce »

Son nom,
sa signature,
sont inscrits
dans le Livre

Comme elle l'a voulu

