

INTERPRÉTER LA BIBLE

Paul Ric?ur

In Press | *Pardès*

2002/1 - N° 32-33
pages 31 à 43

ISSN 0295-5652

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-pardes-2002-1-page-31.htm>

Pour citer cet article :

Ric?ur Paul, « Interpréter la Bible »,
Pardès, 2002/1 N° 32-33, p. 31-43. DOI : 10.3917/parde.032.0031

Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

© In Press. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Interpréter la Bible

PAUL RICŒUR

« Lire la Bible », pour reprendre l'intitulé de notre commun questionnement, ou l'« interpréter », comme le propose ma contribution personnelle, n'est-ce pas la même chose ? C'est en effet dans un rapport de lecture qu'un texte écrit prend sens. Il nous faut donc d'abord mettre en place le rapport écriture-lecture. Or, le statut scripturaire de la Bible est lui-même très complexe. Notre mot « Bible » vient du grec *biblion*, *biblia*, le Livre par excellence – mais à l'origine de cette écriture est une parole, la Parole. Si bien que quatre termes forment le rapport initial : parole ; écriture ; lecture ; écoute. La parole, il faut ajouter « vive », comporte elle-même deux niveaux. La transmission horizontale de ce que le légiste, le narrateur, le prophète, le sage ont entendu et reçu – même les lois ont cheminé oralement sur la ligne des générations – croise à chaque section la parole verticale, disant au premier lecteur qui devient premier écouteur : « Écoute Israël ». Les dix Commandements s'appellent les dix « Paroles », c'est la parole entendue.

Ce que nous appelons le Livre est ainsi la trace écrite, l'inscription d'une parole vive, reçue, entendue et transmise. Et l'exégète que nous sommes devenu intervient tardivement, quand le texte est refroidi, figé, doté d'autonomie, d'une indépendance sémantique. Il ne s'agit certes pas là d'un phénomène négatif, d'une perte de vivacité, mais d'ouverture à des lectures interprétantes qui confèrent une histoire à la signification. J'aime à citer, après tant d'autres, l'aphorisme médiéval : « L'écriture grandit avec ses lecteurs. »

C'est de cette croissance de l'écriture par la lecture que je voudrais parler. Je le ferai en trois temps : je vais rappeler d'abord ce qui m'a paru être le cahier des charges de l'exégète amateur, dépendant de l'exégète scientifique, et situer dans ce contexte une lecture chrétienne de la Bible hébraïque ; ensuite, je voudrais situer le moment de prise de responsa-

bilité intellectuelle du philosophe que j'essaie d'être ; enfin, je voudrais me livrer à un bref exercice, sous le titre de « Penser la Création ».

EXÉGÈTE AMATEUR ET EXÉGÈTE SCIENTIFIQUE

Le mouvement d'interprétation ne commence pas avec la lecture extérieure, postérieure au texte ; il vient prolonger un travail du texte sur lui-même, ce que nous pourrions appeler l'interprétation interne à l'œuvre dans le texte. L'écriture biblique se présente comme un empilement de réécriture, telle est notre première dette à l'égard de l'exégèse scientifique – ou, dans notre culture moderne, « historico-critique ».

En voici quelques exemples : Le yahviste, le « *sogennante Yahwist* »* pour la critique allemande, écrit le premier chapitre de la Genèse ; un auteur dit sacerdotal réécrit par la suite ce texte, corrigeant au troisième verset la métaphore de la Création comme lutte ou façonnement de potier en celle de la Parole qui fait être ce qu'elle dit. De même, dans le genre narratif, le passage de la mer des Roseaux est-il raconté à plusieurs reprises, sur le mode épique et guerrier, sur le mode lyrique, sur le mode de la célébration. La loi est plusieurs fois réécrite, nous donnant le Deutéronome. Un prophète comme Ezéchiel corrige par la suite ce qui, dans la parole par lui reçue, reste trop punitif à l'échelle des générations, osant écrire ou réécrire :

La parole de Yahvé me fut adressée en ces termes : « Qu'avez-vous à répéter ce proverbe au pays d'Israël, les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils sont agacées ? Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, vous n'aurez plus à répéter ce proverbe en Israël. »

Ainsi la trajectoire de l'interprétation traverse-t-elle le texte avant de l'excéder, premier trait.

La réinscription du texte dans une ou plusieurs traditions du commentaire constitue le second moment. Dans le domaine à l'époque biblique ce rapport de commentaire, de texte sur un texte, a une signification fondamentale dès lors que les sages succèdent aux prophètes. L'histoire de l'interprétation est scandée par ce rapport à l'écriture, achevée d'une certaine façon, bien que toujours réouverte au-delà de la césure. Il y aurait beaucoup à dire ici au point de vue de la technique textuelle concernant le phénomène de la clôture du canon : la tradition juive et la chrétienne se plaisent à cette métaphore d'enceinte, d'une écriture à protéger tout en la traversant. C'est au-delà de ce franchissement de la césure que

l'interprétation pourra se faire audacieuse par augmentation de sens, et non répétition, ce qui ne va pas sans péril.

C'est sur ce chemin de la réinterprétation par commentaire que je rencontre le lien fondamental entre le texte et une communauté vivante. Concernant la Bible hébraïque, ce lien revêt la figure concrète d'un rapport avec le peuple d'Israël. La réception du texte n'est alors plus seulement lecture, encore moins lecture savante comme elle l'est devenue pour nous, mais parole nouvelle prononcée à propos et sur le texte dans la communauté. Un rapport circulaire s'établit ainsi entre Torah écrite et Torah oralement transmise. C'est ce rapport que menace d'une certaine façon, pour nous modernes, l'établissement d'une exégèse savante. Coupé de ses liens avec une communauté vivante, le texte se fait texte mort, texte parmi les textes, exemplaire de bibliothèque, pièce de musée, archive ; c'est tout le problème de la méthode historico-critique, certes légitime dans la mesure où la Bible est aussi un livre parmi les autres. La tâche de l'herméneutique est alors de restituer les besoins et les attentes de la communauté vivante à laquelle la composition et la rédaction des textes ont répondu ; de retracer la trajectoire du sens dans le texte et hors du texte, en direction de communautés nouvelles.

Je voudrais dire à cette occasion que je situe, pour ma part, une lecture chrétienne de la Bible hébraïque dans la ligne du Midrash comme l'une des réinterprétations par une communauté nouvelle. Dire « Midrash », c'est dire que l'accomplissement proclamé est une réinterprétation qui présuppose la consistance propre des traditions déjà constituées, sans lesquelles la nouvelle foi serait restée un cri. Loin que les écritures hébraïques doivent être tenues pour des ombres que la lumière dissipe, elles sont le socle consistant d'un travail que la réinterprétation doit consolider. Les significations disponibles du texte deviennent l'appui et la règle de lecture. À cet égard, la réinterprétation des écritures bibliques dans une prédication chrétienne s'inscrit dans le modèle herméneutique de la réinterprétation d'un texte ancien par un nouveau. Or, ce rapport a été posé dans l'écriture ancienne avec le thème de la nouvelle alliance : « Je ferai avec vous une alliance vive. » Prononcer le mot « accomplissement » signifie donc qu'un surcroît de sens est donné au texte fondateur. Cela dit, je ne pense pas un instant que la figure du Christ puisse être une figure d'achèvement par effacement de ses commencements ; je parlerais plutôt de « renforcement de l'attente ». Ce n'est pas le fait du hasard si la première génération chrétienne attendait le retour du Christ. L'accomplissement n'est pas fermeture mais, d'une certaine façon, relance de l'attente messianique.

Je n'en reconnais pas moins comme un fait culturel indépassable la bifurcation de la trajectoire de sens en deux branches majeures, porteuses de nombreuses branches secondes : des deux, l'une débouche sur l'orthodoxie chrétienne ; l'autre sur l'orthopraxie juive. À cet égard, dans notre propre culture, nous sommes invités à mettre en parallèle d'un côté le crible du Talmud, de l'autre les schémas théologiques du Nouveau Testament et de la patristique grecque et latine. Nous, modernes, n'avons plus accès au Livre des Livres qu'à travers ces deux grilles qu'il nous faut tour à tour déconstruire et reconstruire, et tout simplement comprendre, dans une relation unissant toujours critique et conviction.

Peut-être le texte comporte-t-il, dans son étalement multiséculaire et son travail interne de réinterprétation, une plurivocité originelle telle qu'elle autorise une pluralité de lectures portée par une pluralité de communautés qui s'interprètent elles-mêmes en interprétant le texte. En ce sens, la plurivocité du texte et les lectures plurielles sont des phénomènes connexes ; le texte est une réalité multidimensionnelle qui se donne à lire à plusieurs niveaux par des communautés historiques porteuses d'attentes, d'intérêts et d'expériences spirituelles, pratiques ou émotionnelles diverses, voire hétérogènes. Le rapport est alors réciproque, la lecture plurielle ajoutant à la pluridimensionnalité du texte. Mais il en est ici comme de l'œuvre d'art, qui suscite plusieurs interprétations dont les effets cumulés veulent à la fois lui rendre justice et contribuer à sa vie ultérieure ; de même la suite des interprétations proposées par des communautés successives ou simultanées de lecteurs contribue-t-elle à augmenter la pluridimensionnalité initiale du texte.

COMMENT LE PHILOSOPHE SE SITUE-T-IL DANS CE PROCESSUS ?

Comment un philosophe peut-il se situer dans ce processus, que j'ai pris à son niveau à la fois textuel et communautaire en parlant de communautés de lecture et d'interprétation ? Le philosophe que je suis apporte plusieurs présuppositions, dont la plus fondamentale pourrait se formuler ainsi : il n'est ni arbitraire ni excessif de parler de pensée biblique lors même qu'elle ne revêt pas toujours la forme spécifique de la sagesse des écrits dits sapientiaux. L'hypothèse est qu'il y a de la pensée en dehors de la philosophie sur le modèle grec, cartésien, kantien, hégélien – de même que dans les textes hindouistes, les *védantas*, la *Bhagavad Gita*, les écrits du bouddhisme. Ce pari premier a un corollaire : c'est dans le

dépaysement, à travers des genres littéraires spécifiques à la Bible, que sont à chercher des formes de discours qui donnent à penser philosophiquement. La Bible offre à cet égard une manière de pensée investie, non dans des spéculations conceptuelles, mais dans des genres littéraires aussi variés que le narratif, le législatif, le prophétique, l'hymnique, le sapientiel. Ce sont là assurément des textes fort différents d'un dialogue socratique ou d'une méditation métaphysique à la façon cartésienne ou transcendantale ou spéculative, à la façon de Hegel. Que ces genres dispersés donnent à penser, c'est en faisant un commentaire philosophique qu'on le montre, à défaut de le démontrer – et j'en proposerai plus loin un exemple. Auparavant, il nous faut accepter un dépaysement poétique pour nous enfoncer dans des textes sans parallèles classiques, à l'exception peut-être de la tragédie grecque : Ezéchiel et Sophocle, après tout, ne sont pas si éloignés l'un de l'autre. Mais il ne faudrait pas pour autant prétendre faire une synthèse entre la lecture philosophique d'un texte biblique et celle d'un texte classique. À cet égard, je tiens à souligner que je rejette pour ma part la caractérisation de « philosophe chrétien », même « proche de philosophes juifs ». Je me borne à dire que le christianisme que je professe est un « christianisme judaïque de philosophe », signifiant ainsi que ma lecture est partielle, partielle, qu'elle tient à ma culture philosophique. Je reçois de façon privilégiée ce que je peux développer conceptuellement selon une tradition philosophique formée au contact de Descartes, Kant, Hegel, etc. C'est un abord limité, mais c'est un acte de grande responsabilité, tout comme Bach professe et pratique plutôt un christianisme de musicien, Manessier un christianisme de peintre. Ce sont là des expériences singulières par rapport à une tradition communautaire de lecture et d'interprétation.

La seconde présupposition du philosophe lecteur de la Bible est de prendre en charge critique le non-dit du rapport entre le texte canonique, les commentaires et les interprétations des communautés historiques, ce que j'ai appelé « la communauté de lecture et d'interprétation ». Ce non-dit, intellectuellement troublant, correspond au cercle herméneutique : l'énigme ou le hasard d'une élection mutuelle entre les textes tenus par une communauté pour fondateurs et l'opération historique de fondation continue que cette communauté poursuit. Présenté brutalement et comme du dehors, ce cercle paraît vicieux : d'un côté, la communauté dessine le pourtour des textes tenus pour canoniques par l'acte de clôture du canon ; de l'autre, elle cherche à l'intérieur de ce cercle fermé la justification de sa propre existence. Elle élit, en somme,

les textes mêmes qui l'élisent en tant que communauté fondée à les lire et les commenter.

C'est dans la mesure où l'élection du texte par la communauté est un acte de reconnaissance de la supériorité du sens visé que ce cercle herméneutique peut n'être pas vicieux aux yeux des fidèles des religions concernées. Je pense ici à un commentaire de Gadamer disant que la reconnaissance d'une supériorité valide l'autorité qui ensuite valide cette supériorité. L'autorité d'un texte n'est rien en dehors de cette reconnaissance de supériorité qu'il nous faut rechercher sans fin dans notre propre pensée, notre propre pratique, nos propres sentiments. Il s'agit là d'un pari à légitimer indéfiniment par la totalité d'une vie. Je reprends cette formule et l'assume entièrement : le texte fondateur instruit – c'est l'un des sens du mot « Torah » –, et la communauté reçoit l'instruction. Alors que ce cercle peut être perçu du dehors comme horizontal dans son mode de réciprocité, la communauté validant par son choix le texte qui la valide, c'est une différence d'altitude qui s'instaure, marquée par la différence entre la parole qui instruit avec autorité et celle qui répond avec reconnaissance.

Heidegger dit du cercle herméneutique qu'« il ne s'agit pas de le nier, mais d'y entrer correctement ». Qu'est-ce qu'entrer correctement dans le cercle ? C'est d'abord le reconnaître en tant que tel. C'est ensuite faire le pari qu'il y a là pour moi aussi un sens à découvrir qui peut se révéler fondateur pour ma pensée, mon action, mes sentiments. Il me faut dès lors vérifier ce pari en tentant, en philosophe professionnel que je suis, des interprétations philosophiques du texte biblique. Je dirais plus généralement que la reconnaissance de l'autorité du texte biblique règle ma rencontre avec lui. On peut toujours dire qu'elle est hasardeuse, que si j'étais né en Chine, je n'aurais pas les mêmes croyances. Je répondrai d'abord qu'il s'agirait de quelqu'un d'autre que moi. Mais j'admets très bien que c'est là la règle herméneutique de la vie, plus vaste que celle de la lecture et de la pensée, que je suis en face d'un hasard que je dois transformer en destin par un choix continu. Et c'est ce choix continu dont je suis responsable. Je ne suis pas responsable du hasard de ma naissance, ni du sens final qui me sera reconnu par un autre.

« Cela ne suppose-t-il pas la foi ? » me demandera-t-on ici. Oui et non. Oui, si vous entendez par là le crédit fait à la parole d'un autre : oui, je crois que l'écrivain qui a écrit au nom de Moïse a vraiment reçu de lui un message signifiant et que Moïse avait reçu le message qu'il disait avoir reçu. Je ne peux commencer par le soupçon, il me faut commen-

cer par le crédit fait à la parole d'un autre, et je dirai que c'est pour moi la définition de la foi. Il ne s'agit pas de croire à un contenu, mais de croire à la parole d'un autre qui véhicule ce rapport d'altitude, cette supériorité de l'autorité évoquée plus haut. Je crois que Moïse a reçu un message, je crois qu'Ézéchiel a obéi à un ordre lui enjoignant de prophétiser – je fais confiance à la parole d'un autre.

Non, s'il s'agit d'un contenu dogmatique ; nulle adhésion à la foi en ce sens n'est requise pour entrer dans le cercle herméneutique. Le philosophe critique est un lecteur du dehors qui ne partage pas nécessairement la foi dogmatique des membres des communautés qui se déclarent fondées dans les textes du corpus biblique. Mais il participe en imagination et en sympathie à l'acte d'adhésion par lequel une communauté historique se reconnaît fondée, et si l'on peut dire « comprise » en tous les sens du mot, dans et par ce corpus très particulier de textes.

Dès lors, je dirai que la même requête de participation en imagination et en sympathie peut être adressée à tout lecteur membre d'autres communautés historiques, s'autorisant du Coran, des *Zoubvanishad*,* de la *Bhagavad Gita*, des quatre instructions du Bouddha ou de tout autre corpus sacré. Reconnaître le cercle herméneutique de ma communauté, c'est la considérer du dehors comme un hasard tout en la confirmant par le choix de ma vie, de ma pensée, de mon action, de mes sentiments. J'y rentre en imagination et en sympathie. Moi, le lecteur du dehors, par culture philosophique, je rencontre le lecteur du dedans sur la frontière indécise du texte. C'est cette condition marginale au regard des communautés de foi et de pensée que professe un chrétien ou un Juif se comportant en philosophe. Je dirai que je suis un lecteur du dehors au dedans.

INTERPRÉTER LA CRÉATION

Comme je l'ai dit plus haut, il faut prouver ou éprouver que la Bible pense en faisant, à ses frais et périls, le travail de pensée permis et peut-être demandé par le texte à quelqu'un de ma culture. Je prendrai par exemple la lecture que je propose, dans le livre écrit en commun avec l'hébraïsant américain André Lacocque, intitulé *Penser la Bible* (Seuil 2000), des récits de création en Genèse II et III. Il s'agit là de la version dite « yahviste », corrigée en Genèse I ; je suis de ceux qui pensent que la charge d'humanité est plus forte en ce texte archaïque qu'en Genèse I, souvent solennel. J'ai risqué dans un chapitre le titre de *Penser la Création* : penser autrement ce qui était nommé « arché » par les Grecs,

« *principium* » en latin, « origine radicale de toutes choses », c'est peut-être penser autre chose qui pourtant appartient à la même fondation. J'ai essayé ce même travail de pensée sur le « Je suis qui je suis », une traduction d'Exode III, 14. C'est penser autrement « l'être » des Grecs, même dans la grande polysémie ouverte par Aristote ; mais c'est aussi « penser autrement que l'être », selon les mots de mon maître Levinas. Tout comme les dix Commandements reviennent à penser autrement l'impératif kantien – ou peut-être à penser autre chose que l'impératif. Il en va de même pour les autres thèmes que nous avons parcourus. Véhiculée par la prière, la plainte « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » amène à penser autrement la désolation – et peut-être autre chose que la désolation ; et ainsi jusqu'au Cantique des Cantiques, où il s'agit de penser autrement l'érotisme – et peut-être aussi autre chose que l'érotisme.

Qu'est-ce que philosopher à partir du récit de création et sous la conduite de son sens présumé, sinon reposer la question des origines qui est sujet d'anxiété, de perplexité, de curiosité, de goût du savoir ? J'ai parlé tout à l'heure de dépaysement dans ce qui, en termes de classification de l'histoire des religions, se présente non comme un « mythe » – terme trop marqué par la culture grecque – mais comme une histoire primordiale, une histoire des commencements. Il s'agit d'abord de tenter de comprendre ce que serait un rapport de précédence à l'égard de tout ce qui peut être expérimenté sur le plan cosmique, moral, juridique ou politique : une césure avec le temps historique du monde, des hommes et des cultures, incoordonnable par rapport à toute succession connue. « Quand cela s'est-il passé ? » est la question à ne pas poser. Nous lisons dans l'Écriture les onze premiers chapitres de la Genèse, puis une rupture s'inscrit en Genèse XII, et vient Abraham. Je ne puis dire que tout ce qui précède se passe avant Abraham, je n'ai pas à situer ces récits par rapport aux premiers hommes et aux singes. Nous avons là un archétype de l'humain, dans un rapport fondamental de créature à Création dans une précédence que je ne peux dater. Il s'agit donc, en premier lieu, de penser une précédence qui ne serait pas un avant.

Deuxième approche, et je dois beaucoup à cet égard à l'exégèse du père Beauchamp, avec l'idée de séparation. Car s'il est une thématique que l'on peut suivre dans les onze premiers chapitres de la Genèse, c'est celle d'une distinction progressive : la lumière et les ténèbres ; le sec et l'humide ; les animaux et l'homme ; la séparation de l'homme et de la femme, cette espèce de doublement. Ce récit de séparation ignore le thème de la Création *ex nihilo*. C'est pourquoi j'ai un faible pour le carac-

tère dramatique de Genèse II et III, où il semble qu'il y ait comme une difficulté à créer, un obstacle immanent présent en l'œuvre même de séparation. Séparation de quoi ? De la soupe cosmique précédant le Big Bang ? Nous ne sommes pas dans ce rapport, face à la mise à l'épreuve de certains schèmes, tel celui du combat avec les forces de modelage brutes et aveugles – il ne faut pas se demander d'où vient l'argile.

Tandis qu'en Genèse I survient la puissance de la Parole, qui semble créer à partir de rien. Il est remarquable que le thème de la séparation graduelle génère une sorte d'histoire non coordonnable avec ce que nous appelons « histoire » et qui se présenterait plutôt comme une chaîne de commencements augmentant la distinction. Une sorte de cosmogénèse s'ordonne en Genèse I suivant les six jours de la Création, et le grand décor de l'existence humaine se met progressivement en place ; mais apparaît aussi une anthropogénèse qui marque un nouveau progrès dans la séparation – par le dédoublement d'un homme seul en une humanité double, homme et femme. Ce progrès de la distinction culmine en une séparation qui forme la clôture de ce récit, l'expulsion du paradis : au retrait de Dieu correspond cette perte de l'innocence qui pose désormais une existence à distance de Lui. Peut-être ne faut-il pas lire négativement l'expulsion du paradis, mais comme la description fondamentale de la condition de l'homme hors d'Eden. Car c'est notre condition que d'être hors d'Eden ; il n'y a là rien de négatif, c'est la marque de la condition humaine inquiète, ayant perdu l'innocence d'un enfant dans un grand jardin, et désormais devenu homme adulte. J'ai voulu insister sur ceci parce que d'une certaine façon, hors d'Eden, le processus de séparation se poursuit et va être marqué par le premier meurtre.

Le meurtre d'Abel par Caïn fait que la consanguinité ne suffit plus ; désormais la fraternité devra être un projet, un processus éthique, culturel et politique. Il n'est plus donné biologiquement d'être frère. Une coupure s'opère, qui est en même temps l'instauration d'une aventure. Il en va de même pour Babel. Babel, c'est la confusion et la séparation ; la séparation géographique et la confusion de l'incompréhension – cette mécompréhension dont Schleiermacher* disait qu'elle est le point de départ de l'herméneutique et notre condition. Nous sommes, comme Hannah Arendt aimait à le souligner sous le régime de la pluralité langagière humaine.

Nous assistons ainsi, de Genèse I à XI, à la construction progressive de la séparation. Ma première proposition était de penser la précédence ; mais il faut en même temps s'exercer à penser un commencement qui

engendre une chaîne de commencements. Le très bon exégète de la Genèse qu'est Westermann parle à cet égard de : « l'arc d'un devenir ponctué », qui permet à un texte qu'on peut dire sapientiel de passer au mode narratif, revêtant dès lors l'apparence d'une histoire, mais susceptible d'être lu autrement ; il fait même remarquer que la Création, par-delà le genre narratif, peut se dire dans tous les genres littéraires, se chanter sur le mode de l'hymne – comme en Isaïe II et III. Moins narratif que Genèse II-III. Genèse I est ainsi une sorte un poème didactique ; c'est seulement plus tard en Maccabées VII que la proclamation de la création, que l'homme est créé prend la forme non-narrative d'une confession de foi. En ce sens, la Création ne postule aucun genre, bien que le choix du narratif soit privilégié par le caractère de ponctuation de l'acte fondateur.

Sur cette ponctuation, les écrivains originaires ont essayé plusieurs schèmes – à l'exclusion de celui de la génération par les dieux, qui disparaît des cultures égyptienne et babylonienne. Trois autres ont été mis à l'essai dans d'autres cultures : celui du combat primitif ; celui du modelage de l'argile ; de la production par la parole ; de son efficacité. Genèse I privilégie le schème de la création par la parole. Mais celui-ci ne peut éliminer la résistance qui intervient avec la première phrase prononcée, celle du tentateur : « Dieu a-t-il véritablement dit ? » Là s'exprime cette sorte de résistance à la toute-puissance de la parole – la parole soupçonneuse. Dans un essai philosophique intitulé *La Création et la persistance du mal : le drame juif d'omnipotence divine*, l'auteur américain Jon D. Levenson donne à cet égard une présentation très stylisée du diable disant « non » dès le début, au cours de l'acte même du grand « oui » fondateur ; l'auteur essaye d'embrasser cela dans l'idée d'un conflit ouvert entre « la persévérance d'un projet divin et la récalcitance d'une histoire humaine ».

Peut-être est-ce qui rend plus opaque encore la question de la création originelle. La Bible se meut dans un milieu doté d'histoire, bien qu'il ne s'agisse pas de l'histoire au sens où nous l'entendons, mais d'une histoire des commencements. Ce qui me mène à une troisième approche, après la notion d'une histoire primordiale non coordonnée à notre vécu historique et la mise à l'épreuve d'un grand schème de la séparation progressant de Genèse I à Genèse XI jusqu'au moment historique proprement dit, celui de la vocation d'Abraham en Genèse XII.

Je l'énoncerai ainsi : le caractère fondateur d'événements compense d'une certaine façon l'idée de l'incoordonnable, l'impossibilité de mettre

bout à bout un « avant » de ces récits par rapport à ce qui suit. Je ne puis dire « avant », qu'Adam soit « avant » Abraham, cela n'a pas de sens. Je pense à cette phrase de Heidegger évoquant la mystique médiévale : « La rose est sans pourquoi » ; je dirai que l'origine est sans avant. Augustin a bien vu cela qui répondait aux rhéteurs lui demandant ce que Dieu faisait avant la Création : « Rien, parce que faire quelque chose, c'est créer. » L'idée d'un avant de la Création n'a ainsi pas de sens.

Ce qui peut avoir un sens, en revanche, c'est un après, et c'est ce que j'appelle la fondation – l'énergie du commencement se poursuivant au-delà de cette histoire. Voyez l'exclamation de Ève en Genèse IV-1 : « J'ai acquis un homme de par Yahvé. » La naissance du premier enfant, l'enfant-type, est un nouveau commencement. Il y a donc du commencement essaimé, éparpillé au-delà du commencement. Il en est de même de la naissance d'Israël en tant que peuple, de la traversée de la mer des Roseaux, sans cesse célébrée comme équivalent à la Création – et tous les récits de vocation, qui sont autant de surgissements, d'arrachements.

Nous avons donc une sorte de relation d'intersignification entre le commencement et les commencements. Je crois que c'est Pierre Gibert qui parle, dans un très bon travail sur la Genèse, de la « durée du commencement ». L'idée d'éternité que nous opposons au temps ne s'accorde pas avec celle d'une « durée du commencement », avec cette espèce de relation circulaire entre les commencements premiers et des commencements seconds. Cela bouscule toutes nos idées. Je comparerai cela à une ligne de crête allant de sommet en sommet, où l'énergie du commencement circule et, en circulant, permet de continuer. Dans ce rapport où l'on pourrait parler de Création continuée, se trouve peut-être le cœur même de l'idée de fidélité, qui est souvent l'un des attributs accordés à Dieu.

En dernière approche, je dirai que le travail philosophique le plus fin serait de dissocier l'idée d'origine de celle de commencement. Je sais que ce n'est guère facile, mais l'idée du commencement nous conduit à une régression sans fin. Nous n'avons aucune raison de dire qu'il y a un premier commencement ou non, qu'il y a toujours eu un monde ou non... Kant a raison de dire que c'est une antinomie insoluble. Mais précisément, je pense que l'idée d'origine n'est pas prise dans l'antinomie, dès lors qu'elle n'est pas pensée selon l'idée de commencement, de l'avant. Or, de même que la rose est sans pourquoi, l'origine est sans avant. Il faut arriver à repenser notre premier schème, celui de l'antécédence, comme distinct de l'antériorité. Penser la Création, c'est penser plus, penser mieux, penser autrement.

Les auteurs bibliques ont été le plus loin dans cette direction avec la Parole, parce que notre vécu nous permet de comprendre que la parole se précède elle-même. Il y a toujours eu de la parole avant la parole et peut-être la parole est-elle cette région de notre expérience humaine où nous pressentons ce que pourrait être une précédence sans antériorité. Nous voyons cela en Proverbes VIII, où la sagesse qui dansait devant Dieu était là depuis toujours. La sagesse deviendra *logos* en grec, et nous lirons dans le prologue de Jean : « La parole était Dieu, elle était avec Dieu, et rien n'a été fait sans elle. »*

Je voudrais terminer par l'éloge de la pensée à laquelle je dois le plus, concernant cette idée de Création, celle de Franz Rosenzweig dans la première partie de *L'Étoile de la Rédemption*. Je reprendrai ici les propos par lesquels je concluais *Penser la Création* * : « Rosenzweig peut nous aider à penser à la fois la fracture de l'ordre tel qu'il fut peut-être pensé par les sages de l'Ancien Orient, et dans leur sillage par ceux d'Israël, et la reconstitution de ce qui ne mérite plus d'être appelé ordre ni même mise en ordre mais quelque chose comme une unité rythmique. »

Nous voyons là évoquée cette énergie des commencements dont je parlais plus haut. Rosenzweig décrivait également une pensée nouvelle, « plus accessible à une méditation existentielle qu'à une spéculation philosophico-théologique »*.

La signification de la Création dans cette unité rythmique qui comporte selon lui trois moments – passé fondamental de la Création, présent fondamental de la Révélation, futur fondamental de la Rédemption – est celle du « toujours déjà là ». Sous ce titre on peut faire justice aux interprétations antagonistes que nous avons tour à tour mises à l'épreuve : séparation d'avec l'origine dans des récits portant sur un temps qui ne serait coordonnable à celui d'aucune histoire ; irruption de commencements multiples qui inaugurent une histoire surgissant des histoires donnant suite et sens à ces commencements fondateurs. L'idée de passé immémorial fait en outre droit aux deux approches de l'origine : celle qui part de l'origine au nom d'une Parole elle-même sans témoin ; et celle qui part de l'expérience, remontant après-coup en direction d'un insaisissable commencement.

Ce « toujours déjà là » de la Création ne fait pas sens indépendamment de l'avenir perpétuel de la Rédemption. Les trois définitions données par Rosenzweig sont : Création ou fondement perpétuel des choses, Révélation ou naissance sans cesse renouvelée de l'âme et Rédemption ou éternel avenir du royaume. Mais ce qui constitue l'unité du tout est

le deuxième moment qu'il appelle Révélation, l'éternel instant du « Toi, aime-moi ». Celui-là même que célèbre le Cantique des Cantiques. Le lien entre le récit de la Création et le Cantique des Cantiques est présent en ces mots d'Adam devant Ève : « C'est l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci sera appelée femme. » J'ose croire que c'est ce que l'homme et la femme ont emporté d'Eden, dont ils sont à jamais séparés, mais qui jamais ne leur sera ôté.

