

Article

« La révélation : manifestation ou discours ? »

David Banon

Laval théologique et philosophique, vol. 55, n° 2, 1999, p. 169-176.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401228ar>

DOI: 10.7202/401228ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA RÉVÉLATION : MANIFESTATION OU DISCOURS ?

David Banon

Titulaire de la chaire André Néher
Université des sciences humaines de Strasbourg

RÉSUMÉ : *La révélation doit-elle se comprendre dans l'ordre de la manifestation ou du discours, comme lumière ou comme parole ? Le judaïsme met sans doute l'accent sur la parole, sur l'ouïe plutôt que sur la vue. La révélation est discours. Mais la parole entendue et inscrite dans le canon de la Bible doit dès lors être interprétée, car la Torah s'adresse à tous les âges.*

ABSTRACT : *Is revelation to be understood as manifestation or as discourse, as a divine light or as a divine word ? No doubt, Judaism has laid stress on the word, on hearing rather than seeing. But the word once received and registered in the Bible has to be interpreted, since the Torah is given for all generations.*

Ya-t-il une intelligibilité de la révélation ? Cette intelligibilité s'ancre-t-elle dans la manifestation ou dans le discours de Dieu ? Dans la théophanie ou dans la « logophanie » ? Questions difficiles car la révélation échappe à toute enquête. La rendre intelligible et transparente, c'est en quelque sorte la réduire et... elle est *irréductible*. La vouloir démontrer, c'est la dépouiller de son sens. Malgré tout c'est un peu de ce sens que nous voulons dégager en examinant cette notion cardinale du judaïsme et des religions monothéistes.

La révélation, avons-nous dit, est une question difficile car elle est bipolaire. On peut l'aborder du côté de celui qui donne, qui se révèle (du divin) ou du côté de celui qui reçoit (de l'humain). C'est dire que dans la révélation, Dieu se révèle aux êtres humains. Il y a donc bien un partenaire, mais à qui les catégories de notre esprit ne sauraient s'ajuster, car ce partenaire c'est Dieu. Ce qui peut laisser entendre que la révélation est incompréhensible. Peut-être ! Mais sûrement pas irréelle. La seule manière de l'expliquer serait de la comparer à des choses semblables, possibles ou certaines. Or ce qui marque l'authenticité de la révélation, c'est justement ce en quoi elle diffère de tout autre événement et de toute autre expérience. Sa vérité réside dans le fait de son *unicité* : l'événement du Sinaï était et reste *sans précédent*.

Nous n'avons pas été témoins de la révélation ; nous n'en connaissons que ce que nous ont transmis les prophètes. Notre jugement dépendra donc de notre disposition à comprendre la parole des prophètes, le récit de la révélation. Et d'abord le fait qu'il existe deux types de révélation : par la parole et par l'événement. L'*acte* de la révélation, l'événement, le fait historique brut est un mystère ; il est inintelligible à l'être

humain. En revanche, le *récit* de la révélation, celui qui est consigné dans la Torah est intelligible, car rédigé dans un langage humain ainsi que le suggère Rabbi Ychmaël : « La Torah s'exprime dans le langage des hommes » (*Berakhot* 31b).

LA VUE ET L'OUÏE

Or précisément le texte biblique offre deux récits de cet événement surnaturel : en Exode et en Deutéronome. L'un insiste sur la vue, l'autre sur l'ouïe.

Faut-il recenser dans le vocabulaire courant et philosophique tous les mots par lesquels il est suggéré que pour savoir, il faut penser selon la mesure de l'œil ? Dès ses premiers mots, la *Métaphysique* d'Aristote associe la question de la vue à celle du savoir¹. Ce sens naturellement théorique et contemplateur excède l'utilité pratique et donne à connaître plus que les autres. La vue — ce sens à distance — est ce qui met l'être humain et le philosophe en rapport avec la réalité. Et il semble que ce soit le premier des sens qui établit ce « contact » avec le dehors, l'oreille étant physiologiquement placée sur le côté et en retrait par rapport à l'œil. Voir, c'est donc toujours voir à distance, mais en laissant la distance nous rendre ce qu'elle nous enlève. Voir, c'est se servir de la distance, non pas comme médiatrice, mais comme immédiation. Voir, comme l'a dit Platon, suppose en dehors de l'œil et de l'objet, la lumière. L'œil ne voit pas la lumière mais l'objet dans la lumière. Et ce qui s'expose immédiatement et directement à la vue, se *révèle*. Révéler, selon l'étymologie latine (*revelare, velum*), c'est lever ou ôter le voile. Mais cette définition s'apparente plus à la découverte, au dé-voilement, au dé-cèlement, à l'*a-lêtheia* heideggérienne qui est le processus même de la pensée philosophique. Or, ce verbe n'évoque-t-il pas irrésistiblement un autre type de révélation : la révélation biblique ? Celle-ci se présente plus comme une irruption du divin dans la sphère de l'humain que comme sa découverte. L'humain est surpris par cette incursion de la transcendance dans la réalité, de l'extériorité dans le monde. C'est donc un *événement* qui s'inscrit dans l'histoire. Un événement passé, mais unique et incomparable.

Incomparable en ce que la révélation permet de « découvrir un ordre plus ancien que celui où s'installe une pensée tentée par la tentation² ». Ici l'ordre de la connaissance n'est plus le préalable absolu, l'*a priori* incontesté. Ici, il ne s'agit ni de vision, ni de la prise en laquelle le plus souvent elle se transforme. Ici, le danger à conjurer n'est plus le danger d'inconnu ; ici, la pensée libre trouve elle-même son préalable. La révélation ne se définit pas par les connaissances surnaturelles qu'elle apporterait, par la manifestation du divin, par le numineux ou le terrifiant : toutes « choses » qui font courir « à celui qui les accueille le risque d'être la dupe du diable³ ». La révélation dépouillée de tout caractère mythique et miraculeux est essentiellement *discours*. C'est dire que Dieu ne se révèle pas dans le monde, mais à l'être humain chargé d'accomplir ses commandements. La révélation n'est pas union — fut-elle ponctuelle

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, J. Tricot, éd., Paris, Vrin, 1981, tome I, p. 2 et suiv.

2. Emmanuel LÉVINAS, *Quatre Lectures talmudiques*, Paris, Minuit (coll. « Critique »), 1968, p. 79.

3. *Ibid.*

et unique — de Dieu avec l'homme. Elle est don, don de la Torah. Il faut pour accueillir la révélation un être apte à ce rôle d'interlocuteur, un être séparé. Un *tu* se laissant atteindre par la parole d'un *je*. « Entendre la parole divine, ne revient pas à connaître un objet, mais à être en rapport avec une substance débordant son idée en moi, débordant ce que Descartes appelle son "existence objective"⁴. » Or, cette parole divine nous décentre de nous-mêmes, fissure notre moi pour nous tourner vers autrui et en cela constitue notre subjectivité. Cette relation avec la transcendance divine s'exprimant dans une parole — un commandement — ne s'accomplit pas dans l'ignorance des humains. Elle est sociale.

Plus encore, le propre de la révélation est un véritable *renversement* de l'ordre « naturel » de la connaissance : le *don* de la Torah est l'événement incomparable où « on l'accepte avant de la connaître⁵ ». Par là même, face à la révélation, on est précisément dans l'impossibilité d'en refuser le don, dans l'impossibilité de ne pas être saisi par l'obligation. Cette impossibilité est indispensable à l'éthique. La révélation ouvre le champ de l'éthique *antérieure* à la connaissance, dans la mesure où l'on est dans l'impossibilité de connaître à l'avance et d'examiner ce qu'elle révèle, dans la mesure où elle n'ouvre pas à un savoir quelconque, mais aux commandements.

Ce qu'on accepte avant de connaître, avant même de pouvoir l'examiner — la révélation —, c'est une préalable alliance au vrai, laquelle se dessine en termes éthiques. C'est donc une préalable allégeance au bien. Non pas en termes de choix moral, mais bien en termes d'obligation irrécusable qui saisit le sujet au-delà de sa liberté. « Faire avant d'entendre / *na'assé vénichma* » : cette inversion est qualifiée par le Talmud comme le « mystère des anges de service / *raz chel mal'akhé hasharète* » (*Shabbat* 88a). D'après Lévinas, c'est « un mode de savoir qui révèle une structure profonde de la subjectivité⁶ ». Faire avant d'entendre signifie l'existence d'un ordre éthique au-delà de toute mise en question possible, à partir duquel surgit la seule authentique possibilité d'une relation à l'altérité transcendante. Le faire avant d'entendre n'est pas tant la marque d'une conduite irrationnelle, précipitée et hâtive, mais bien plutôt celle d'une subjectivité façonnée par l'absolu — renvoyée à l'autre que soi, transformant le pour-soi de la subjectivité en pour-l'autre. C'est en cela que « l'éthique est une optique [...]. Dans la relation impersonnelle qui y mène, le Dieu invisible, mais personnel, n'est pas abordé en dehors de toute présence humaine [...]. La métaphysique se joue là où se joue la relation sociale — dans nos rapports avec les hommes [...]. Ce sont nos relations avec les hommes [...] qui donnent aux concepts théologiques l'*unique signification* qu'ils comportent [...]. Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels⁷. »

4. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « *Phaenomenologica* », 8), 1971, p. 50.

5. *Id.*, *Quatre Lectures talmudiques*, p. 50.

6. *Ibid.*, p. 93.

7. *Id.*, *Totalité et Infini*, p. 51 (souligné par l'auteur). « Ainsi, écrit Lévinas, le langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance. L'Infini se présente "an-archiquement" ; la thématization perd l'anarchie qui, seule, peut l'accréditer. *Le langage sur Dieu sonne faux* ou se fait mythique, c'est-à-dire ne

Cette incurvation du théologique vers l'éthique est la marque indélébile de la tradition juive pour qui on ne saurait *rien* dire de Dieu⁸, mais *tout* dire de la *parole de Dieu* qui commande et détourne le soi du moi en l'orientant vers et en le vouant à autrui.

La révélation est donc bien un événement incomparable mais qui laisse une trace. Un événement-fondateur. Comment un événement peut-il être fondateur ? Parce qu'il a été raconté⁹ et consigné ; qu'une alliance a été instaurée, un peuple institué et une loi promulguée. Il y a dès lors une *intelligibilité* de la révélation qui n'est pas abusivement subordonnée au langage de la vue. L'apparaître, avons-nous dit, est d'abord l'ostension de l'être dans la lumière. Mais toute apparition est possiblement *apparence*, toute manifestation peut être dissimulation. L'ambiguïté de la lumière consiste précisément en ceci : qu'elle fait voir mais qu'elle engendre en même temps le soupçon que ce que l'on voit n'est qu'une ombre. « L'intervalle de l'espace donné par la lumière est instantanément absorbé par la lumière. La lumière est ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qui me rencontre mais du fait qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous. Il n'a pas d'étrangeté foncière. Sa transcendance est enrobée dans l'immanence. C'est avec moi-même que je me retrouve dans la connaissance et la jouissance. L'extériorité de la lumière ne suffit pas à la *libération du moi captif de soi*¹⁰. » Or, « face à l'horizon visible-invisible que nous propose la vérité grecque (la vérité comme lumière, la lumière comme mesure), se découvre pour l'homme une autre dimension où il lui faut se rapporter, par delà tout horizon, à ce qui est hors de sa portée¹¹ ». Cette dimension, c'est celle de l'*hétéronomie* qui rompt l'autonomie de la raison humaine. En effet, dans la révélation biblique, on ne cherche pas à décrire la manifestation de Dieu, on est plutôt attentif au *prescrire*. On se met à l'écoute de la parole révélée qui énonce ses prescriptions.

Mais n'est-ce pas aller trop vite en besogne ? N'avons-nous pas sauté une étape dans l'argumentation ? La révélation ne se réduit pas au simple fait métaphysico-historique de l'irruption du dehors, de l'extériorité ou de la rencontre dans une parole, un discours. Elle est aussi, sinon une hiérophanie, du moins une certaine « manifestation » de la Présence, une épiphanie dirait E. Lévinas. C'est bien ce qui se dessine à partir du texte de l'Exode (20,15 et 19) : tonnerres, éclairs, tumulte et nuées attestent la « manifestation » de Dieu. « Et tout le peuple voyait les voix » (Ex 20,15). Comme s'il fallait voir avec ses oreilles ou ouïr avec ses yeux. L'accent est mis, ici, sur la

peut jamais être pris à la lettre » (Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff [coll. « *Phaenomenologica* », 54], 1974, p. 155, n. 25).

8. Rappelons que Maïmonide, l'aigle de la synagogue, dans son *Guide des Égarés* (Verdier, Lagrasse [coll. « *Les Dix Paroles* »], 1979) prend bien soin de distinguer entre *attributs d'essence* (*Guide* I, 50) et *attributs d'actions* (*Guide* I, 52). Alors qu'on ne saurait *rien* dire des premiers, Maïmonide engage à *imiter* les seconds dans la conduite envers autrui et le prochain. C'est, bien entendu, parce qu'on ne saurait *rien* dire des premiers que Maïmonide se voit dans l'obligation d'élaborer une théologie négative.

9. La narration entraîne inévitablement dans son sillage la question du témoignage et de son authenticité. Elle débouche aussi nécessairement sur l'*interprétation*.

10. Emmanuel LÉVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979, p. 47 (nous soulignons).

11. Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 186.

vision même si ce qui est perçu est de l'ordre de la voix — une *logophanie* — et ce qui est commandé est l'acceptation et la réalisation de ces prescriptions. Dans la révélation, le Dieu qui se manifeste *cache* son essence. Le Dieu qui se manifeste ne nous renseigne pas sur son essence — ne nous dit pas *ce* qu'il est, mais *qui* il est (celui qui a sorti les enfants d'Israël d'Égypte) et surtout *ce* qu'il attend de *nous*. Toutefois à côté de cet aspect visuel-panoramique, il y a un autre registre : celui de la voix. C'est lui qui semble prédominant dans le récit fait par Moïse (Dt 4,10 et 10,4) : « Dieu vous parla du milieu du feu, vous entendiez le son des paroles, mais ne voyiez aucune image, à l'exception d'une voix / *zoulati qol* » (Dt 4,12).

DE LA RÉVÉLATION À L'INTERPRÉTATION

La révélation biblique se définit donc par deux modalités irréductibles, mais indissociables : l'œil et l'oreille. Pourtant force est de constater que le contenu de la Révélation — la voix qui prescrit et l'oreille qui écoute — a pris le pas sur le fait métaphysique — la rencontre du divin et de l'humain ou l'irruption du divin dans la sphère de l'humain. On peut observer dans l'histoire du peuple juif un glissement de plus en plus effectif vers le contenu prescriptif si bien que la référence à l'œil est désormais considérée comme le trait marquant du paganisme¹². Et notamment à partir du moment où la prophétie — la révélation — s'arrête, c'est-à-dire *grosso modo* au moment où le canon de la Bible hébraïque se constitue. Dès lors, au lieu de se tourner, comme le christianisme, vers un autre événement — la Rédemption —, le judaïsme s'est acheminé vers une autre définition de la Révélation où la place de l'interprétation devient prépondérante — où le rabbi remplace le prophète, où la tradition se substitue à la révélation, étant bien entendu que la tradition est le lieu de questionnement et le mode d'intelligibilité de la révélation. Par ailleurs, comme l'écrit F. Rosenzweig à Martin Buber : « [...] le verbe *vayérèd* [Dieu descendit] constitue la fin de la révélation ; celui de *vaydaber* [Dieu parla], le début du commentaire [...] »¹³. Or, le premier verbe apparaît en Exode 19,20, précisément dans le contexte de la révélation-manifestation et tout de suite après (Ex 20,1), on trouve le discours, le décalogue / *vaydaber*, c'est-à-dire le *coup d'envoi* de l'interprétation. C'est que « parler ce n'est pas voir. Parler libère la pensée de cette exigence optique qui, dans la tradition occidentale, soumet depuis des millénaires notre approche des choses et nous invite à penser sous la garantie de la lumière ou sous la menace de l'absence de lumière¹⁴. » Est-ce à dire pour autant que la vision est totalement écartée, mise au ban ? N'est-elle pas subrepticement (ré)introduite par le biais de l'écriture, des signes tracés, qui donne la parole à voir ? Assurément ! Mais plus encore, ces signes tracés *restituent* à la raison humaine son autonomie — brisée et rompue par l'hétéronomie de la révélation — en la vouant précisément à

12. « L'œil et le cœur sont les deux entremetteurs de la faute » (YÉROUSHALMI, *Berakhot*, 1,5). Parce que le cœur désire ce que l'œil voit.

13. Lettre du 05/06/1925, dans *Mivh'ar iggerot véqit' é yoman*. Sélection de lettres et extraits de journal, éditée par Rivqa Hurwitz, Jérusalem, Mossad Bialiq, 1987, p. 130 (en hébreu).

14. Maurice BLANCHOT, *op. cit.*, p. 38.

l'interprétation de la parole révélée. À sa lecture. D'ailleurs le Talmud (*Shabbat* 105a) interprète le premier mot du décalogue *anokhi* par la méthode du *notarikon*, où chaque lettre du mot à commenter donne naissance à un mot nouveau, comme étant « Moi mon âme je la dévoile dans l'écriture ».

Or, l'interprétation est aussi une pratique discursive de la philosophie. Seulement, ici, l'interprétation mesure l'intervalle entre une vision initiale muette et une vision finale instruite. Avec une nuance fondamentale. Cette vision finale ne provient pas tant du côté des objets à connaître ; elle est bien plus le fruit d'une interrogation sur les conditions de possibilité du connaître, c'est-à-dire qu'elle se tient du côté du sujet. D'un sujet « qui se pose lui-même et devient ainsi le fondement non fondé, ou mieux, le fondement qui se fonde lui-même, par rapport à quoi toute règle de validité est dérivée¹⁵ ». C'est dans ce rapport à soi que le discours philosophique s'entend à domestiquer l'extériorité, le dehors, l'autre, pour en faire son propre. Ce qui permet à Derrida d'affirmer que « le discours philosophique est le seul qui n'ait jamais entendu recevoir son nom que de *lui-même*¹⁶ », en proposant comme remède de « tympaniser l'autisme philosophique¹⁷ ». Si le discours philosophique se contente de ce qui lui est propre, c'est-à-dire de son pouvoir de tout identifier, tout assimiler, tout rapporter à soi — ce qui est sa présupposition première —, le *midrach*, catégorie juive de l'interprétation, n'est pas auto-fondation, commencement de soi par soi, mais recherche et assomption d'un sens antécédent qui l'a toujours-déjà précédé. Et cette recherche et cette assomption sont médiatisées par les signes, par les textes, par l'écoute de la parole et la vision des lettres. Car « écouter exclut *se fonder*¹⁸ ». C'est par l'écoute que le sujet *reçoit* son fondement, son identité, sa singularité. Et dans cette écoute — cette médiation par les textes — il devra commencer par se délivrer du désir impérieux d'enjamber la lettre afin de devenir capable d'entendre, c'est-à-dire de comprendre sa signification. Lire, ce n'est pas dégager de la lettre un sens arbitraire qui y serait lové ; lire, c'est *recevoir* le texte dans le respect de ses données et de ses conventions. Premier moment recevoir, puis deuxième stade *produire* du sens, c'est-à-dire manifester les relations que cette lettre, ce verset entretiennent avec les autres versets adjacents, l'ensemble du chapitre et, de fil en aiguille, tout le livre. Le rapport exégétique au Livre n'est pas conçu comme une transgression ou une abolition de la lettre. Au contraire, il y a prise en considération de la lettre et si transgression il y a, elle est *normée, réglée*. C'est donc la lettre qui norme la quête ; c'est une pratique qui consiste à faire accueil à la lettre, au verset. C'est une théorie de la lecture comme miroitement, variation infiniment relancée, l'écrit en constituant la matière première. Tout se passe comme si cette pratique commençait par un effort de se déprenre d'une spontanéité avide ou impatiente et consistait à suspendre sa pensée, à la laisser disponible et perméable au texte, dans la certitude qu'un empressement ne permet pas

15. Paul RICŒUR, *Lectures*, 3, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil (coll. « Couleur des idées »), 1991, p. 290.

16. Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit (coll. « Critique »), 1972, p. 1 (nous soulignons).

17. *Ibid.*, p. VII, n. 4.

18. Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 290.

de *recevoir* puisqu'il visait à imposer. C'est dire qu'il ne faut pas confondre ces deux types de discours : le premier utilise le langage spéculatif ; le second, le langage narratif pour le texte biblique et métaphorique pour le *midrach*. Un langage qui se rapproche plus de la poésie que du discours argumentatif. Dans le premier, tout vient du *dedans*, même si la visée du discours philosophique, c'est de penser son autre, de le penser comme tel, mais en se le réappropriant. Ce discours se présentant toujours comme la *reprise* de la non-philosophie dans la philosophie, reprise toujours entendue à partir d'elle-même. Dans le second, le sens me précède, il ne vient pas de moi, mais du *dehors*, de ce dehors constitué par le texte qui est la *trace* d'un événement. Et c'est à la quête de ce sens que le *midrach* se voue tout en sachant qu'il ne pourra en recueillir qu'une partie, qu'une dimension.

La révélation est donc bien la conjonction de deux phénomènes : celui de la *rencontre* du divin et de l'humain illustré par ce vers de Rabbi Yéhouda Halévi (1080-1141) : « [...] en allant à Ta rencontre, je T'ai trouvé venant à ma rencontre / *bétséti liqratesh'a, liqrati métsatih'a* ». Et dans cette rencontre, Dieu *parle* — d'où la question du langage et du « langage sacré »¹⁹. Que dit-Il ? Qu'Il est le Dieu de l'histoire. De l'histoire et non de la nature. Non pas principe abstrait, puissant et créateur mais Celui qui a fait sortir les enfants d'Israël d'Égypte, attentif qu'Il était à leurs souffrances et à leurs plaintes. Un Dieu personnel, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Celui des Patriarches, pas des philosophes. Celui qui s'adresse à l'humain en le tutoyant. Le décalogue n'est pas un code civil. Un code civil est rédigé à la troisième personne — celle que les grammairiens hébraïques appellent l'absent, la non-personne, le *il*. La singularité du décalogue réside dans sa rédaction à la deuxième personne, c'est-à-dire qui utilise le marqueur de la présence, de l'interlocuteur, le *tu*. Un « je » s'adresse à un « tu ». Là on n'énonce pas la loi de manière impersonnelle, mais c'est Dieu qui interpelle, commande. Et c'est pourquoi au cœur du décalogue, la relation éthique est aussi prégnante que la relation religieuse. Deux types de prescriptions s'y côtoient : les obligations vis-à-vis de Dieu et celles vis-à-vis du prochain, le cinquième commandement assurant le passage, la transition entre les premiers et les seconds. Et l'originalité du judaïsme, c'est d'avoir unifié les deux dimensions.

La révélation a duré un moment, mais le texte qui relate cet événement est *permanent*. Nous sommes donc guidés par la parole ; ce sont les dix paroles qui nous servent de points de repère et de lumière dans la morosité de notre vie quotidienne. Nous ne devons ni réduire la révélation à un fait, ni la spiritualiser en la privant de son objectivité de fait. La révélation n'a pas lieu quand Dieu est seul, car elle fut à la fois un événement de la vie de Dieu et un événement de la vie de l'humain. C'est dire, au risque de se répéter, que la révélation n'est pas un monologue, mais un dialogue, une rencontre. Ce n'est donc pas une auto-révélation, mais une révélation de la parole de Dieu — parole prescriptive.

La Torah est certes révélée. Cependant cette parole révélée crie : interprétez-moi. Car il reste des sens à découvrir puisqu'on ne fait qu'entamer sans jamais épuiser le

19. Cf. ma *Lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, préface d'E. Lévinas, Paris, Seuil, 1987, p. 177-203.

pouvoir révélant de cette parole. Voilà pourquoi bien que rédigée dans la langue d'une époque particulière, la Torah s'adresse à tous les âges. Bien que révélée par des actes définis, son esprit est éternel car la volonté de Dieu est à la fois dans le temps et dans l'éternité. La révélation n'est pas un succédané de la pensée, de la raison. Son but n'est pas de se substituer à notre entendement, mais de l'*élargir*. La pleine signification de la Bible n'a pas été dévoilée une fois pour toutes. À chaque heure se révèle un nouvel aspect, une nouvelle couche de sens. La parole a été donnée une fois ; l'effort nécessaire à son entendement doit durer toujours. Il ne suffit pas d'accepter ou même d'observer les commandements. Il convient d'étudier, d'explorer la Torah : c'est un devoir suprême aussi grand et important que le culte. Étudier est une sorte de prière. Car la Torah nous invite à recevoir davantage. Elle est un appel à la *compréhension continue*.

De là provient la nécessité de la loi orale. Le judaïsme se fonde donc sur une révélation minimum et une interprétation maximum, sur la volonté de Dieu et la compréhension d'Israël. Pour cette compréhension nous dépendons de la tradition non écrite d'Israël. Dieu nous a donné le *texte* ; nous ou nos maîtres nous l'affinons et le « complétons », c'est-à-dire l'amplifions. La source d'autorité n'est donc pas la parole telle qu'elle est dans le texte, mais la compréhension de ce texte par Israël. Comme l'enseigne le Midrach : « Le Saint, béni soit-Il, a donné la Torah comme du froment pour qu'Israël en tire de la farine ; comme de l'étoffe pour qu'Israël en tisse un vêtement » (*Séder Eliyahou Zouta*, chap. II). Toutes activités visant à l'humaniser.