



D'une révélation qui serait juive

À propos de *Ce que sait la foi*, de Vincent Carraud

1. Il est heureux qu'un livre de théologie catholique suscite un débat théologique mêlant juifs et chrétiens. Car depuis *Nostra Aetate*, la discussion s'est beaucoup attachée à établir entre juifs et chrétiens une « reconnaissance mutuelle » au prix (c'était sans doute nécessaire) du silence sur les principaux points de *dissensus*. L'heure étant à présent à la confiance, il devient possible d'ouvrir un véritable débat – un débat qui ne jette aucun voile sur les désaccords mais qui, au contraire, s'y installe et s'y ente¹ ; car il ne saurait y avoir d'accord sur un malentendu, sinon purement provisoire et pour ainsi dire diplomatique. Je me réjouis donc que l'*essai de sincérité* réponde à la demande de la revue *Communio* et à celle, toute amicale, de Vincent Carraud.

Ce dernier a publié en 2020 un important ouvrage *Ce que sait la foi*², dont le chap. III (p. 57-85) défend une thèse de nature à faire réagir les juifs : qu'il ne saurait y avoir « à proprement parler » (notons d'emblée cette clause) de révélation dans l'Ancien Testament ; en effet, puisqu'il ne saurait y avoir de révélation sans le Christ, seul le Nouveau mettrait en œuvre une révélation. Avant d'examiner plus avant cette thèse et éventuellement d'y répondre, rapportons-en les principaux moments. – Il convient, nous dit V. Carraud, de prendre le mot de révélation au sérieux : « *revelare* » vaut dans saint Jérôme l'*apokaluptein* des LXX³, c'est-à-dire le verbe *legalot* (לגלות) hébraïque (n. 59) : ainsi, quand, en *I Samuel* 9, 15, il s'agit de repousser une mèche de cheveux pour découvrir l'oreille. Dès lors, qu'est-ce que révéler ? C'est dé-voiler, ôter le voile qui s'interpose entre ce qui doit être vu et l'œil qui voit : qui dit révélation dit visibilité, ou plutôt advenue du non-encore-visible à la visibilité de ce qui est dé-couvert. De cette définition séminale suivent deux conséquences.

1 Pour une tentative d'aller plus loin que *Nostra Aetate*, voir V. HOLZER, « Pérégrination paulinienne (Actes 11-28) et "permanence d'Israël", une interrogation pour les théologies chrétiennes », *Transversalités*, 2021/4, 159 en écho à notre propre tentative dans le champ juif :

« Pour le Nom », in R. Scholtus, éd., *Cinq éloges de la rencontre*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 92-118.

2 V. CARRAUD, *Ce que sait la foi*, Paris, Parole et silence/Communio, 2020.

3 *Ibid.*, p. 75, n. 60.

La première concerne le judaïsme : « à prendre *revelare* en son sens propre, il n'y a pas de révélation dans l'Ancien Testament. Le Dieu des juifs est signifié, il (se) signifie, s'atteste, se notifie, etc., mais il ne se révèle pas – 'Dieu étant ainsi caché'. » Ainsi ne saurait-il y avoir de révélation dans le judaïsme, puisque le concept même de révélation impose, comme analytiquement, le concept de visibilité. – La seconde conséquence, évidente, a trait au christianisme : « L'Incarnation seule consiste à donner, dans la personne du Christ, une visibilité à Dieu, donc à le révéler, cette fois en son sens propre » (p. 77). Le Christ étant requis pour qu'il soit possible de parler de *révélation* (p. 81), l'Incarnation n'est pas de pure surérogation, elle acquiert statut de nécessité : par elle, et par elle seulement, la révélation devient possible : la révélation (toujours chrétienne, donc) est christologique ou n'est pas. Ainsi, à partir d'une analyse de la différence entre manifester (*phainesthai*) et révéler (*apokaluptein*) au fil de la *Lettre aux Romains*, il devient possible de conclure : « C'est parce que la vue du Dieu invisible était impossible que sa manifestation s'est explicitée, dans l'Ancien Testament, comme parole. [...] Avec l'Incarnation, advient le concept plénier de révélation : dans le Christ le Père invisible est vu⁴. »

Il appartiendra aux chrétiens de ratifier cette analyse, de mesurer les enjeux de l'Incarnation pour la révélation (toujours chrétienne) et d'y débrouiller les multiples et admirables complications qu'elle entraîne quant aux rapports entre manifestation et révélation dans la *Lettre aux Romains*, à l'interprétation du « Dieu caché » d'Isaïe⁵, à la possibilité d'une *vera visio* de Dieu, et surtout relativement au concept conciliaire de révélation tel que l'établit la constitution dogmatique *Dei filius* (chap. II : *De revelatione*) de Vatican I. Contentons-nous pour notre part de suggérer que le judaïsme obéit à une tout autre conceptualité que celle qu'on a voulu lui imposer là. Car le juif pourrait bien, et V. Carraud ne l'ignore pas, s'offusquer de se voir privé de ce qui lui paraît l'apport majeur du judaïsme aux hommes et au monde – et donc, aussi aux chrétiens –, à savoir la révélation.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ Le « Dieu caché » d'Isaïe 45,15 est mis par V. Carraud au compte du seul judaïsme (p. 77), pour lequel la révélation est impossible. Mais l'Incarnation met-elle fin à ce cachement de Dieu ? Rien n'est moins sûr : car si Dieu « est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu'à l'Incarnation », il reste que « quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant

de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible » (PASCAL à Charlotte de Roannez, 29 oct. 1656, in OC, éd. J. Mesnard, Paris, DDB, t. III, 1991, p. 1035). Le *cachement* surmonte l'opposition entre visible et invisible – et V. Carraud ne le sait que trop bien, évidemment, en dépit de la n. 66 quelque peu expéditive.

L'heure n'étant plus à la dispute mais à la *disputatio*, permettons-nous de répondre à cette analyse.

2. Une première réponse consisterait à assumer l'imputation et à faire remarquer qu'en effet, jamais le judaïsme ne pense en termes de révélation. V. Carraud a raison d'observer le petit nombre d'occurrences de ce terme dans l'Écriture : à une occurrence près – occurrence qui confère à ladite révélation une portée eschatologique (*Isaïe* 40,5) – le verbe *légalot* est employé dans des contextes qui n'ont rien à voir avec la révélation de Dieu : il s'agit de la découverte de la nudité d'un parent, d'une oreille, etc. Bref, jamais l'Ancien Testament ne pense la manifestation de Dieu en termes de révélation, c'est-à-dire en termes d'advenue au visible de ce qui n'est pas visible. Le judaïsme abandonnera donc sans peine ni remords au christianisme son concept de révélation ! Il le laissera se débattre avec un concept que lui n'a pas à regretter parce qu'il ne lui a jamais appartenu, et avec lequel le christianisme même doit s'expliquer, s'il est vrai, comme J.-L. Marion et V. Carraud⁶ eux-mêmes l'ont montré, qu'il n'est pas exempt d'ambiguïtés historiques et conceptuelles. En somme, cette première réponse revient à souscrire à la thèse d'un judaïsme sans révélation – mais sans le déplorer. Pourquoi s'offenser de perdre ce qui jamais ne fut nôtre ? de perdre ce qui est incapable d'énoncer ou de décrire ce dont le judaïsme se veut l'annonce ou la manifestation ?

Thème

Soyons clair : au premier niveau où nous nous situons, cette réponse est pleinement satisfaisante. Mais elle ne va pas assez loin, car elle n'est pertinente qu'à supposer valide le préalable établi par V. Carraud : que toute révélation suppose ou énonce le dé-voilement du voilé, c'est-à-dire l'advenue au visible⁷. Or c'est ici qu'on peut résister. N'est-ce pas quelque peu fétichiser le langage ? Car derrière le mot, il y a la chose : si l'Ancien Testament ne pense pas la manifestation de Dieu sous la forme d'une dé-couverture du recouvert, n'est-ce pas parce que cette manifestation de Dieu se laisse penser autrement que selon la métaphore du voilé/dévoilé impliquée par le *lexique* de la révélation ? Dès lors, l'alternative devient simple : ou bien nous nous en tenons au langage et à la métaphore du voile, et alors, en effet, il n'y a pas de révélation dans le judaïsme ; ou bien nous acceptons de nous défaire de la

6 Pour J.-L. MARION, voir *D'ailleurs, la révélation*, Paris, Grasset, 2020 ; pour V. CARRAUD, *Ce que sait la foi*, op. cit., chap. III.

7 Une autre réserve, inspirée de Levinas, peut d'ailleurs ici être suggérée : que le dé-voilement suppose l'opération d'un sujet,

qui par là même ordonne le révélé à sa propre initiative. Or penser la révélation comme telle suppose qu'elle vienne d'*ailleurs* (J.-L. MARION, op. cit.), par conséquent qu'elle soit irréductible à ce que le sujet dé-voile.

métaphore et nous admettons que la révélation dans le judaïsme se produit selon une autre modalité que celle du dévoilement pur et simple du visible. La première option, nous l'avons dit, n'engendrerait pour le judaïsme nul dommage ; mais la querelle de mots une fois éteinte, reste la discussion sur la chose : qui veut comprendre ce qui se joue dans la « révélation » juive doit emprunter une seconde voie.

Car – et telle serait la seconde réponse – il faut bien admettre, plutôt que de s'en tenir à une opposition peut-être trop simple entre la vision et l'écoute (en dépit des dénégations de V. Carraud⁸), que la révélation juive se déploie suivant des modalités propres et irréductibles à la conceptualité chrétienne⁹. – Rappelons d'abord que si le verbe *legalot* ne connaît pas d'occurrences significatives, le verbe *lirot*, « voir », est amplement représenté. Les traductions ici induisent en erreur : « Et Dieu lui apparaît [וִירָא] » (Genèse 18,1) s'énonce littéralement : « Et Dieu se fait voir à lui » (trad. Chouraqui). Ainsi est-ce toujours de *vision* qu'il s'agit. Mais regardons-y bien : s'agit-il exactement de *visible* ? Tant s'en faut. D'abord parce qu'à Abraham, comme aux autres patriarches, Dieu ne se fait voir qu'en parlant : il y a donc bien vision, mais vision sans visibilité ni visible, vision d'une parole. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui se produira lorsque, dans l'*Exode*, il sera dit que les Hébreux rassemblés au pied du Sinaï « voient les voix » (*Exode* 20, 15) ? L'Ancien Testament désarticule ainsi la vision et le visible : il est possible de voir une parole – voir l'invisible¹⁰. La vision n'ayant plus analytiquement besoin de l'incarnation du Dieu révélé, la révélation juive se soustrait à l'économie conceptuelle de la révélation chrétienne. Mais s'en passe-t-elle totalement ? Que devient le visible lui-même ? Tournons-nous vers le passage dit « du buisson ardent ». Ce qui apparaît d'abord à Moïse c'est un *mar-é* (מֵרָאָה), une chose visible, littéralement un *phénomène*, ce qui se voit (*Exode* 3,3). Moïse n'est donc attiré vers la parole de Dieu que par la médiation d'un objet visible, lequel est questionné sur le mode (philosophique) en direction de sa cause : « Pourquoi le

Dan Arbib

8 Voir p. 77, n. 67 : « Entendons-nous bien : je ne cherche pas ici à opposer grossièrement une théologie de l'image à une théologie de la parole, ou une théologie de l'écoute à une théologie de la vue, mais simplement à noter que la parole ne suffit évidemment pas à rendre compte du concept de révélation. » Voir sur cette question, l'article de Christoph Dohmen dans le présent cahier : « Vous avez vu que je vous ai parlé du haut des cieux » (*Exode* 20, 22) – Sur la visibilité de la révélation (NDE).

9 Cette prise en compte du mode juif de la révélation revient-elle à « interpréter trop vite et trop facilement, comme si cela allait de soi, la révélation en termes de signification » (p. 78) ? On en jugera. Mais à tout le moins est-ce *cela* que le judaïsme a à dire.

10 Pour une autre interprétation d'*Exode* 20,15, voir E. LEVINAS, « Exégèse et culture. Notes sur un verset » dans *Le Nouveau Commerce*, n° 55, printemps, 1983, p. 89-94.

buisson ne brûlera point » (*ibid.*). Moïse commence donc en philosophe, selon le *thaumatzein* aristotélicien, mais finit en prophète : au mitan du passage, la question du *qui* de Dieu (du nom de Dieu, donc) se substitue au *pourquoi* du phénomène (3,13), avant que, définitivement, le visible lui-même cesse d'intéresser Moïse. – Objectera-t-on l'épisode de l'Exode où ce dernier demande à Dieu de voir sa gloire ? Soucieux d'apparier vision et visible, le chrétien est obligé de se donner du visible, en soutenant par exemple, comme saint Augustin, que « l'arrière de Dieu » est le Christ¹¹. Mais le juif n'ira pas jusque-là, car il n'a nul besoin d'un tel visible : ce qui se donne à voir, c'est la « bonté » (*touvi*, טובי) de Dieu. Comment comprendre cette bonté ? À saint Augustin répond Maïmonide¹² : la bonté (*touvi*), c'est la création, laquelle est dite « très bonne » (*tov meod*, טוב מאד) en Genèse 1, 31. Ce que montre Dieu à Moïse, c'est sa Création (si on tient au visible) ou ses attributs ou voies (*dérahim* ou *midot*, sur la base d'Exode 34, 6-7) à l'œuvre dans la création – mais jamais sa face¹³. En convoquant ici la personne du Christ, saint Augustin se donne la visibilité de Dieu dont le judaïsme se passe aisément, puisque le voir se passe du visible ou que ce visible peut être la création, témoignage de l'invisible.

Thème

3. Reconnaissons que ces questions de modalité phénoménologique, vers lesquelles le christianisme invite le judaïsme à se tourner, ne sont pas à proprement parler juives : le judaïsme n'a que faire du concept de révélation *litteraliter sumptu*. S'il est beau de « traduire en grec ce que les Grecs ne pouvaient pas penser » (Levinas), il demeure que le judaïsme (se) pense en hébreu, parfois en araméen, peut-être en grec, mais assurément pas en latin. Mais puisque, nous en sommes convaincu, l'écart entre judaïsme et christianisme est affaire de phénoménologie, entrons-y, et par la seule porte possible, l'étude du lexique. Nous l'avons dit, découvrir, révéler, c'est bien *légalot* ; mais ce verbe lui-même (et le substantif qui en découle, *guilouy*) est sémantiquement parent de la *orma*, dénudation, et c'est pourquoi le verbe *légalot* s'emploie surtout pour désigner les relations sexuelles interdites (par exemple en Lévitique 18 : « ...lo tegaleh... – ...tu ne découvriras pas la nudité de... – ...non discoperies... – ...ouk apokalypseis : dans ces conditions, le *guilouy*, découverte ou révélation, nomme une action non exempte de violence et d'obscénité – viol. Au

11 De Trinitate II, xvii, BA 15, 252-253, cité par V. CARRAUD, op. cit., p. 81, n. 84.

12 MAÏMONIDE, *Guide des Égarés*, I, 53-54.

13 Resterait l'objection forte de la vision de Dieu (*Elohim*) « face à face » par Jacob

(Genèse 32, 31) ; que Dieu apparaisse sous la forme d'un ange ne résout pas le problème, mais l'accroît : pourquoi parler de « face à face » là où Dieu n'apparaît pas comme tel ? Rashi se tait, comme d'ailleurs le Maïmonide du *Guide* et les principaux commentateurs.

guilouy, il faut préférer le *hitraout*, le se-montrer, se-faire-voir, se-mettre-en-lumière (*or*), et par là même s'enseigner (*oraa*)¹⁴. Mais comment alors comprendre le lien entre la modalité juive de la révélation (*hitraout*) et son caractère de mise en lumière comme enseignement ?

Il peut donc être utile de pénétrer un instant la conscience hébraïque et de lui demander comment elle énonce en hébreu le fait de la révélation. Pour elle, révélation se dit : « *Matan Torah* », « don de la Torah ». Ce qui se produit au Mont Sinaï n'est donc pas le dévoilement de Dieu, mais la donation d'une loi. Il conviendrait alors de comprendre ce que signifie ceci, que le don de la loi se donne en lieu et place de la révélation de Dieu – ou plutôt, si l'on y tient : que le don de la Torah se donne comme forme proprement juive de la révélation. Car c'est ici que l'écart entre la révélation chrétienne et la révélation juive pourra être le plus justement perçu. On n'épiloguera pas sur le fait que la révélation de Dieu se donne ici comme don d'une loi, et on s'épargnera les platitudes sur la dimension juridique du judaïsme. La différence entre judaïsme et christianisme est plus fondamentale : le christianisme revient toujours à l'Événement de la révélation, par-delà les textes et les récits de l'événement : textes et récits en sont les dépôts ou les retombées, que le chrétien doit toujours transcender en direction de l'Événement lui-même, c'est-à-dire vers le Christ. Le judaïsme n'appelle de son côté aucun mouvement de dépassement du texte vers l'événement de la donation, et de la donation vers le donateur : il s'en tient au don donné. Est-ce à dire qu'il fait disparaître le donateur ? Il en est qui sont allés jusque-là, qui, comme Levinas, appellent à « aimer la Torah plus que Dieu ». Mais le maintien de l'écart entre Dieu et la Torah, s'il permet de conjurer toutes les tentations idolâtriques, permet encore davantage : que Dieu continue de se révéler dans et par la Torah, car celle-ci n'est jamais donnée une fois pour toutes. Ni l'événement du don de la Torah au Sinaï, ni les dix commandements ne sauraient en eux-mêmes épuiser la révélation juive : celle-ci se déploie et se continue à travers la parole humaine qui énonce, répète, enseigne et finalement par cela même constitue la Torah elle-même. La révélation juive se passe ainsi de tout Événement. Chacun se souvient de l'apologue talmudique : Moïse, assis au fond de la

Dan Arbib

14 Nous suivons ici R. DRAÏ, *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie*, Paris, Puf, 1996, p. 93. En faveur d'une articulation de la *hitgalout* et de la *hitraout* (contraire à l'option ici défendue), voir du même, *La communication prophé-*

tique, t. I, « Le Dieu caché et sa révélation », Paris, Fayard, 1990, 1^{re} partie, chap. 1, « Connaissance et révélation », « Le vocabulaire prophétique de la révélation. *Hitraout* et *Hitgalout* ».

classe de Rabbi Akiba, ne comprend goutte à ce qui s'y dit, et pourtant, c'est là aussi « la parole de Dieu » donnée à Moïse au Sinaï¹⁵. Ainsi la révélation juive refuse-t-elle tout caractère d'événementialité à la révélation : la révélation juive est continue, Moïse dût-il ne pas entendre ce qui advient dans le parler des hommes : la tradition (orale et écrite) déploie la révélation elle-même¹⁶. Ainsi s'éclaire la distinction entre judaïsme et christianisme : ce dernier remonte à l'événement de la révélation ; et il n'y remonte pas sur le mode du souvenir, mais sur le mode du déploiement toujours présent : qu'est-ce que le sacrement eucharistique sinon la « performance » de la révélation elle-même ? l'advenue *hic et nunc* de la révélation toujours recommencée ? Le catholicisme *performe* la révélation, en sorte que s'il n'y a pas pour lui de révélation sans incarnation, il ne saurait y avoir davantage de révélation sans sacrement eucharistique. Mais pour le judaïsme, religion non sacramentelle, c'est *dans et par* le parler des hommes qui s'opposent, discutent et disputent, que Dieu se révèle : et c'est là que Dieu apparaît, à travers des « sons qui se voient ». La révélation de Dieu se voit dès lors remise aux hommes, car la « Torah n'est pas aux cieux » (*Deutéronome* 30,12), elle est toute dans l'enseignement.

Thème

Il faudrait tirer toutes les conséquences de ces deux types de révélation du point de vue des modes d'historicité et des types d'eschatologie qu'elles engagent. Pareil examen déborderait les ambitions de cette trop brève esquisse. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué que le juif peut bien se passer du mot de *révélation*, du moment qu'il a la Torah¹⁷.

15 Il faut lire l'intégralité de cet apologue déchirant : voir Talmud de Babylone, *Menahot* 29 b.

16 Voir les bonnes formules de G. SCHOLEM dans son article « Révélation et tradition comme catégories religieuses dans le judaïsme » in *Le messianisme juif* [1971], trad. fr. de B. Dupuy, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 403 : « Pour l'exégète, la révélation n'est pas qu'un événement unique et bien déterminé, mais plutôt une somme inépuisable de richesses » ; et, renvoyant à la distinction canonique entre Torah écrite et Torah orale, p. 406 : « la Torah orale fait en quelque sorte partie de la révélation elle-même » ; ou de citer un maître du III^e siècle, rabbin Joshua ben Lévi : « La

Torah, la Mishna, le Talmud et l'Aggada – et même tout commentaire qu'il pourra arriver à un étudiant brillant de proposer en présence de son maître – ont été donnés à Moïse sur le mont Sinaï » (*Midrash Tanhuma*, 68b, cité par G. SCHOLEM, *ibid.*, p. 406).

17 Nous rejoignons là les fortes paroles d'A. HESCHEL : « On peut caractériser d'autres religions comme une relation entre l'homme et Dieu ; mais le judaïsme doit être décrit comme une relation entre l'homme-qui-possède-la-Torah et Dieu. Le juif n'est jamais seul en face de Dieu : la Torah est toujours avec lui. Un juif sans Torah ? cela n'a pas de sens » (*Dieu en quête de l'homme* [1955], tr. fr. corrigée, Paris, Seuil, 1968, p. 181).

Dan Arbib, marié, trois enfants, enseigne la philosophie à l'École normale supérieure et est secrétaire scientifique du Centre d'études cartésiennes et du Bulletin cartésien. Il est l'auteur de Descartes, la métaphysique et l'infini (Paris, PUF, 2017, 2^e éd. 2021) et de La lucidité de l'éthique. Études sur Levinas (Hermann, 2014).

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).