

Pourquoi Dieu se cache-t-Il ?

Rivon Krygier¹

En hommage à Colette Kessler

Le sceptique s'interroge. S'il est un Dieu, généreux, soucieux du devenir des hommes, pourquoi alors déserte-t-Il la terre, pourquoi semble-t-Il être si placide, si indifférent ? Question lancinante, depuis l'aube des temps. L'absence cruelle de providence met en cause l'existence de Dieu et le sens même de l'existence. Avec le psalmiste, c'est le croyant qui s'interroge, voire s'indigne, mais toujours en posture d'espérance :

Lève-Toi ! Pourquoi dors-Tu, Seigneur ? Réveille-Toi, ne nous rejette pas indéfiniment ! Pourquoi donc caches-Tu Ton visage ? Pourquoi oublies-Tu notre oppression, notre misère ? (*Psaumes* 44,24-25).²

Le croyant n'ignore pas la vitalité et le bien que Dieu instille dans le monde. Quant au mal, s'il le tarade, il le met en quête de sens. Puisque Dieu se met à distance, cela doit constituer un enjeu décisif. Le décrypter, doit permettre de vaincre la stupeur, combler l'écart et retrouver le visage de Dieu. À survoler l'ensemble des traditions rabbiniques, deux raisons fondamentales se dégagent pour rendre compte de l'occultation divine. La première pointe l'incapacité à accueillir Dieu : la faute de l'homme. La seconde est liée à une béance qui s'origine dans le projet même de la création divine, induisant un étrange mal-être, tant du côté de l'homme que du côté de Dieu : l'indignité...

1. L'incapacité à accueillir Dieu, le péché

Commençons par la tradition qui insiste sur la responsabilité humaine dans le voilement de Dieu. De fait, on constate que la première occurrence biblique faisant état du « voilement de la Face (de Dieu) » (*hastarat panim*) l'attribue à la colère divine :

Ce jour-là, Ma colère s'enflammera contre lui [le peuple], Je les abandonnerai, Je leur déroberai Ma Face et il deviendra la pâture de chacun, et nombre de maux et d'angoisses viendront l'assaillir. Alors, il se dira : « N'est-ce point parce que Dieu n'est point avec nous que je suis en butte à ces malheurs ? » Et c'est alors que Je déroberai Ma Face en ce jour à cause du grave méfait qu'il aura commis en se tournant vers des dieux étrangers (*Deutéronome* 31,17-18).

Dans ce passage, le voilement de la Face est redoublé. Dieu se détourne d'abord du peuple en raison de ses crimes et prévarications. Et la distance se creuse plus encore quand le peuple inverse la situation en rejetant la responsabilité sur Dieu, L'accusant d'incurie providentielle pour mieux se dédouaner. Que signifie la radiance du visage de Dieu ? Dans la Tora, la Face divine, avenante et bienveillante, est l'expression même de la bénédiction.³ À l'inverse, Dieu peut afficher un visage hostile, marqué par l'ardeur de la colère, et entraîner la malédiction du

¹ Paru dans *Sens*, n° 368, avril 2012, pp. 288-289.

² Les vocables « notre misère et notre oppression : *ônyénou ve-lahatsénou* » connotent directement le verset qui réfère à la captivité en Égypte : « Nous implorâmes l'Éternel notre Dieu le Dieu de nos pères et Il entendit notre voix. Il vit *notre misère*, notre asservissement *et notre oppression* » (*Deutéronome* 26,7). Et puisque Dieu entendit jadis le cri des Hébreux en Égypte et rédimait Son peuple, le psalmiste exprime le même espoir en choisissant d'utiliser les mêmes vocables.

³ Cf. « Que l'Éternel fasse rayonner Sa face sur toi et te soit bienveillant ! Que l'Éternel tourne Son visage vers toi et t'accorde la paix ! » (*Nombres* 6,25-26).

peuple.⁴ Mais, comme c'est le cas dans les relations humaines, un courroux exprimé en face est souvent moins délétère que le silence. Le vide, la distance, sont bien plus corrosifs. L'indifférence, plus blessante. Sans doute la Bible ne va-t-elle jamais jusqu'à prononcer la rupture définitive et irrévocable entre Dieu et Son peuple. Mais c'est bien une séparation qui, consécutivement à la faute du peuple, provoque désolation et dérélition. L'exil. La *hastarat panim* traduit, au plus profond et douloureux, l'abandon de Dieu.

Toutefois n'est-il pas problématique de ramener « l'éclipse de Dieu » à la faute ? Est-ce cela toute la conception biblique ? Pour y répondre, il convient de se demander d'abord si pour le récit biblique Dieu était omniprésent et dévoilé avant qu'Israël soit condamné à l'exil. Les textes de la *Genèse* et de l'*Exode* présentent une divinité qui Se manifeste à multiples reprises et même sous des formes physiques diverses.⁵ Mais le nombre même significatif d'occurrences ne fait que souligner a contrario la situation première, à savoir que Dieu n'habite pas spontanément parmi les hommes. Sa place « naturelle », première, est dans les cieux, à l'abri de leur regard. Dieu « siège au-dessus de l'orbe céleste » (*Is* 40,22). Les cieux sont Son sanctuaire (*Ps* 150,1), « Sa sainte demeure, depuis lesquels Dieu porte Ses regards » (*Dt* 26,15) où vers lesquels « montent » les cris des hommes (*I S* 5,12). Son trône de gloire, « éminemment élevé » (*Is* 6,1 ; *Dn* 7,9) y est installé, « une cour céleste L'entoure et Lui voue un culte » (*I R* 22,19 ; *Is* 6,1-4). La vision prophétique conçoit le trône divin comme un élément mobile : monté sur un char (*Ez* 1), juché sur un firmament ou sur des nuées dénommées *Aravot* :

Le Saint béni soit-Il a créé sept cieux et de tous, c'est *Aravot* (le septième, et le plus élevé) qu'Il s'est choisi pour y installer Son trône de gloire, ainsi qu'il est dit : « Chantez à Dieu, célébrez Son nom, frayez la voie à Celui qui chevauche sur les *Aravot* ; Son nom est enclot en Yah, exultez devant Lui » (*Ps* 68,5) (*Pirké de-Rabbi Eliezer* 19, éd. Heiger ; voir *Haguiga* 12b).

Et même lorsque Dieu finit par prendre Ses quartiers dans le Tabernacle, point de contact terrestre, le Saint des Saints où doit résider Sa Chekhina (la « présence ou immanence divine ») reste un lieu reclus, inaccessible au commun des mortels.⁶ La règle générale est que Dieu ne dévoile pas distinctement les traits de Son visage : « Tu (Moïse) ne peux pas voir Ma face, car l'homme ne peut Me voir et vivre » (*Exode* 33,20). Et comme on le sait – Ezéchiel le dépeint de manière saisissante⁷ – cette présence irradiante s'est éclipsée avec la destruction du Temple de Jérusalem. Dieu n'est donc pas d'entrée de jeu disposé à Se manifester à n'importe quel prix. Selon un thème talmudique récurrent, les fautes humaines creusent toujours plus la distance et aggravent l'exil de Dieu. Il est vrai, sans doute pour marquer le vif souhait de Dieu de résider parmi les hommes, qu'une tradition rabbinique insiste sur le fait que Dieu avait pris dès l'origine le parti de côtoyer les hommes dans l'En-bas. Mais très vite, cette « présence » fut refoulée, et par la suite graduellement plus encore, tout en signifiant qu'il est au pouvoir de pitié et de justice des hommes de la ramener dans l'En-bas :

« Et ils (Adam et Eve) entendirent la voix de l'Éternel Dieu qui se déplaçait dans le jardin (d'Eden), du côté du jour » (*Gn* 3,8). Rabbi Halfon dit : Nous apprenons d'une part que la voix se déplace : « et ils entendirent la voix de l'Éternel Dieu qui se déplaçait dans le jardin » et d'autre part, que le feu aussi se déplace : « Un feu se déplaçait vers la terre » (*Ex* 9,23). Rabbi Abba bar Cahana observe : Il n'est pas écrit « se déplaça » mais « se déplaçait » : la voix est remontée en

⁴ Cf. « Et Je dirigerai Ma face contre vous : vous serez battus par vos ennemis ; ceux qui vous haïssent domineront sur vous ; et vous fuirez sans que personne vous poursuive » (*Lévitique* 26,17).

⁵ Ce n'est pas le lieu d'étayer ce vaste sujet mais je renvoie à l'excellent ouvrage du chercheur américain du JTSA, Benjamin Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge, 2009.

⁶ À l'exception du grand prêtre le jour de Kippour mais qui doit franchir des étapes initiatiques et remplir des conditions liturgiques pour pénétrer dans le Saint des saints quelques instants, au contact intime de Dieu.

⁷ Cf. *Ezéchiel* 10,18-19.

plusieurs phases. Ainsi la *Chekhina* résidait initialement dans l'En-bas. Mais avec la faute d'Adam, elle reflua au premier firmament. Avec la faute de Caïn, elle reflua au deuxième. Avec Énoch, au troisième. Avec la génération du déluge, au quatrième. Avec la génération de la division (de la Tour de Babel), au cinquième. Avec les Sodomites, au sixième. Et avec les Égyptiens, au temps d'Abraham, au septième. Toutes ces phases furent contrebalancées par sept justes : Abraham, Isaac, Jacob, Lévi, Qehat, Amram et Moïse. Abraham vint et fit redescendre la *Chekhina* au sixième firmament. Isaac vint et la fit redescendre du sixième au cinquième. Jacob vint et la fit redescendre du cinquième au quatrième. Lévi vint et la fit redescendre du quatrième au troisième. Qehat vint et la fit redescendre du troisième au deuxième. Amram vint et la fit redescendre du deuxième au premier. Puis vint Moïse qui la fit redescendre de l'En-haut vers l'En-bas (*Genèse Rabba* 19:7).

En somme, selon la conception rabbinique, c'est la tâche éminente de l'homme que de faire descendre (ou faire cesser le reflux) de Dieu. Si l'accomplissement des œuvres révèle Dieu, les fautes Le renvoient dans l'En-haut. Ces fluctuations « migratoires », étroitement liées à l'humanisation et à la sanctification laborieuses des hommes, trahissent une certaine précarité et volatilité. L'implantation divine dans l'En-bas doit encore être confortée par l'édification d'une arche sainte qui doit être fixée solidement au cœur du Temple, projet encore en construction et en souffrance... En de telles conditions, Dieu pouvait-Il vraiment d'emblée trouver Sa place parmi les hommes ? Nous avons vu qu'un midrach en souligne la tentative, mais il existe une tradition bien ancrée qui évoque le reflux de la lumière primordiale de la Création, en anticipation de l'incapacité des hommes à accueillir la présence irradiante de Dieu :

La lumière a-t-elle été créée au premier jour ? N'est-il pas écrit : « et Dieu les plaça dans le firmament des cieux » et ensuite : « il fut soir, il fut matin quatrième jour. » C'est conforme à la parole de Rabbi Elâzar. Il enseigne : À la lumière que Dieu a créée un haut premier jour, Adam s'en éclaire d'un bout à l'autre du monde. Lorsque le Saint béni soit-il vint à observer la génération du déluge et celle de la dispersion et qu'Il vit que leurs actes étaient pervers, Il a consigné cette lumière, ainsi qu'il est dit : « et Il prive les méchants de la lumière. » Pour qui donc l'a-t-Il consignée ? Pour les justes à venir ainsi qu'il est dit : « Dieu vit que la lumière était bonne. » Il n'y a de bon que le juste, ainsi qu'il est dit : « on dit du juste qu'il est bon car les fruits de ses actions seront consommés » (*Isaïe* 3,10) (TB, *Haguiga* 12a).

L'exégèse cabalistique a investi ce thème en faisant remonter le reflux primordial jusqu'à Dieu qui Se rétracte en son intériorité, s'exile en Lui-même, pour faire place au monde qu'Il crée. C'est le fameux *Tsimtsoum*, la rétraction divine. Pour toute une tradition que je ne peux développer ici, il fallait que Dieu Se retire, en amont de toute faute, pour laisser le champ nécessaire à l'exercice de la liberté humaine. Le voilement divin n'est plus alors seulement la *conséquence* mais la *condition* de l'autonomie humaine. Dieu se place, d'entrée de jeu, hors-jeu. En bonne part, en tout cas. Car Il a voulu que l'humanité dispose d'un temps de mûrissement assorti d'une marge de manœuvre lui laissant le choix de s'éloigner ou de se rapprocher de Lui et de Son projet. C'est bien d'ailleurs parce que Dieu S'efface que l'homme éprouve le vide et l'incomplétude laissés par Son absence et que par suite s'éveille le désir de renouer avec la transcendance, c'est-à-dire de s'accomplir en s'élevant à Lui par les actes de justice et de sainteté. Il y a donc une raison proprement « *érotique* » à ce jeu de cache-cache. Un « jeu » qui n'est d'ailleurs pas sans risque comme le suggère puissamment un récit hassidique :

Un jour, le petit Yehiel, petit-fils de rabbi Baroukh, jouait à cache-cache avec ses compagnons. Au bout d'un certain temps, il accourut en pleurs auprès de son grand-père. Quand celui-ci vit les larmes qui inondaient son beau et tendre visage, il le prit sur les genoux, le cajola et le serra contre son cœur. Quand le chagrin vint à s'apaiser et que l'enfant put enfin reprendre son souffle, rabbi Baroukh lui demanda : « Pourquoi pleures-tu ? Que t'a-t-on fait ? » — « Rien », répondit le petit

Yeḥiel, « justement, rien. Je me suis caché derrière un arbre. J'ai attendu. Mais personne ne m'a cherché. » Rabbi Baroukh, à son tour, éclata en sanglots.⁸

Rabbi Baroukh a vu que se nouait là le drame cosmique. Dieu Se cache depuis l'origine des temps afin d'être recherché... Mais les hommes ont mieux à faire. Ils s'enfoncent dans l'euphorie de l'*hybris* et, oublieux, ils creusent la distance, pour le plus grand malheur du monde. Mais alors pourquoi Dieu ne « siffle-t-Il pas la fin de la partie » ? Pourquoi persiste-t-Il à Se cacher, s'Il désire tant qu'on Le trouve ?

2. Le mal-être relationnel, l'indignité

La réponse, au vu de tout ce qui a été souligné, coule de source : tant que Dieu attend encore quelque chose des hommes, Il se tient à distance. Il s'interdit de saper le dynamisme de la maturation humaine. Mais il convient d'attirer l'attention sur une autre raison, concomitante et plus pointue. Elle a été particulièrement développée par une des grandes figures de la Cabale tardive, rabbi Moïse Haïm Luzzato (Ramḥal, XVIII^e siècle, Italie), tout au long de son œuvre, autour de la notion de *nahama di-kessoufa* (« le pain de la honte ») :

Avant la descente des âmes (humaines) dans le monde, leur être dépend encore entièrement de Dieu, loué soit-Il. Les âmes n'étaient sustentées par Lui que dans la honte, comme celle du pauvre « qui doit sa pitance à un autre que lui et qui, de ce fait, éprouve de la gêne devant son regard »⁹ [...]. Il en va ainsi pour toutes les créatures qui agissent selon un principe nécessaire et n'ont de réalité essentielle que ce qu'elles reçoivent de la racine suprême. Mais ce fut la volonté du Saint béni soit-Il que le véritable service de Dieu incombe à l'homme, œuvre qui n'est pas du ressort du déterminisme céleste. Dans ce dessein, il était nécessaire que la volonté suprême leur octroie un état d'autonomie qui leur permette d'agir de leur propre initiative, selon leur choix [...]. Et c'est ainsi que l'âme (descendant dans le monde) est comme sciée de Lui et constituée alors d'autre chose que Lui. Et c'est ce qui instaure dans la racine des êtres d'En-bas une force indépendante du rayonnement suprême, je veux dire une force enracinée dans leur être propre, susceptible d'agir hors de la nécessité, selon le libre arbitre. C'est ce qui confère à l'âme (humaine) sa dignité [שבח] et sa supériorité [מעלה] (sur les êtres déterminés tels les anges) et qui implique par suite qu'elle peut se rapprocher du roi comme une femme vers son époux, et que le roi à son tour se tourne vers elle, par amour. De la sorte, les âmes sont les partenaires de Dieu dans la vivification du monde et dans son parachèvement.¹⁰

Que dit Luzzato en substance ? Que quelque chose d'absolument essentiel se produit du fait même de l'instauration du libre arbitre de l'homme, c'est-à-dire, de la capacité d'agir de manière autonome et délibérée. Chaque âme provient du monde divin dans lequel préalablement à sa descente en ce monde, elle vivait en totale dépendance, comme peut l'être un fœtus en gestation dans le ventre de la mère. L'âme est alors « sciée » de la souche divine, comme le nouveau-né voit son cordon ombilical être coupé à la naissance et ses poumons s'ouvrir à sa propre respiration. Or, écrit-il, tant que leur vie ne s'est pas enrichie des œuvres accomplies en ce monde, l'homme ne doit sa vie qu'à la grâce du Créateur. La condition première de l'homme est comparable à celle, humiliante, du pauvre qui, selon l'expression talmudique, « doit sa pitance à un autre que lui et, de ce fait, éprouve de la gêne à soutenir son regard. » Notons que l'éthique juive est très sensible à cette question de la dignité du

⁸ Adaptation littéraire d'un récit hassidique recensé par Martin Buber, *Les récits hassidiques*, pp. 157-158.

⁹ *Talmud de Jérusalem, Orla* 1:3.

¹⁰ Cf. *Sefer ha-kellalim, kellalim richonim* (Livre des Principes, principes premiers), édité à Bené-Brak, Israël par H. Finlander, 1975, *siman* 28, p. 277 ; *Sefer Kelah pithé hokhma, kelal* 4 (Livre des 138 portes de la Sagesse) ; *Sefer Daât tevounot* (Livre de la Connaissance des raisons), 1-42.

nécessiteux. La question est grave car sans dignité, la vie est vaine et vanité. C'est ce que l'on peut entendre encore dans un enseignement talmudique :

« Rav Natan bar Abba enseigne au nom de Rav : Le monde est bien sombre pour celui qui dépend de la table de son prochain, ainsi qu'il est écrit : "Il erre pour trouver son pain sans savoir où il l'obtiendra ; il sait que le jour est bien sombre pour lui" (*Job* 15,23). Rav Hisda en dit : Plus encore, sa vie n'est pas une vie » (TB, *Beitsa* 32b).

L'âme est abattue par la honte si elle ne peut participer activement à sa propre édification. Aussi, l'enjeu de l'existence est d'acquérir cette dignité ou ce que le rabbin Askénazi a appelé « le mérite d'être ». ¹¹ Et cette honte est décuplée lorsque l'homme se sait s'enfoncer dans la vanité et la vacuité du péché. Souvenons-nous que, selon le récit biblique, avant que Dieu ne cachât Sa face, c'est l'homme qui se cacha de la face de Dieu :

« Et ils entendirent la voix de l'Éternel Dieu qui se promenait dans le jardin au frais du jour. Et l'homme et sa femme se cachèrent de devant l'Éternel Dieu, au milieu des arbres du jardin. Et il dit : J'ai entendu Ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, car je suis nu, et je me suis caché » (*Genèse* 3,8-10).

L'homme se cache, d'abord, en entendant la Voix qui lui avait ordonné de ne pas consommer de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Et il se cache, ensuite, en raison de sa nudité, avec l'intériorisation de la honte, la conscience de sa peccabilité. Mais si l'homme n'éprouvait aucune « honte » de sa nudité avant la faute, il n'en tirait pas non plus un titre de gloire. Et il n'avait pas encore consommé de l'arbre de vie. En amont de toute faillite, il est une « indignité » qui provient du seul fait de l'incomplétude de l'être, de n'avoir rien ou encore rien fait de sa vie. L'homme doit pouvoir se faire un visage... Le visage est à la fois le moyen et le but. Expliquons-nous. La métaphore de la scission des âmes de leur tronc primordial, utilisée par Luzzato, et que nous avons d'abord associé à la naissance, renvoie au premier chef, au *midrach* de la séparation primordiale d'Ève à partir de la côte/côté [*tsèlâ* : צלע] de l'Adam androgyne :

« Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon Notre ressemblance » (*Gn* 1,26). Ouverture de Rabbi Yoḥanan : « Tu m'as formé/scindé en un après (*aḥor*) et un avant (*va-kédem*) et Tu as posé sur moi ta paume » (*Ps* 139,5). Si l'homme est méritant, dit Rabbi Yoḥanan, il se repaît des deux mondes (le monde-ci et le monde à venir), ce qu'exprime : « Tu m'as formé un après et un avant ». S'il ne l'est pas, il vient en rendre compte, ce qu'exprime : « Tu as posé sur moi ta paume. » Rabbi Yirmiya ben Elâzar dit : Quand le Saint béni soit-Il créa Adam le premier homme, c'est androgyne qu'Il le fit, ce qu'exprime : « Mâle et femelle Il les créa et Il les appela du nom d'Adam » (*Gn* 5,2). Rabbi Chmouel bar Nahman dit : Quand le Saint béni soit-Il créa Adam le premier homme c'est à double face qu'il le fit, puis Il le scia, le faisant dos à dos, un dos de-ci (pour l'homme), un dos de-là. Ce à quoi on lui a répondu : n'est-il pas écrit : « Il prit une de ses côtes » Il leur dit : il s'agit d'un des deux côtés, selon ce qui est dit : « et le côté du Tabernacle » (*Ex* 26)... (*Genèse rabba* 8:1).

Cette scission doit permettre à l'Adam androgynique de passer de l'état de « il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Genèse* 2,18) à « Je vais lui façonner une aide conjointe » (*ibid.*), pour ensuite « former une seule chair » (*ibid.* 2,24), un corps « un », c'est-à-dire, à accéder à une humanité façonnée par l'altérité, capable de fraternité, dans le face à face. En effet, dans l'état initial, les parties masculines et féminines sont « dos à dos », détournées de l'autre. Et elles doivent parvenir à se dévoiler chacune la face, dans le « *meor panim* », l'éclat du visage, le rayonnement de bienveillance et de dignité. La faute d'Adam et Eve, et par suite

¹¹ Léon Askénazi, « La Création », dans : *Targoum* 2, 1954, réédité dans : L. Askénazi, *La Parole et l'Écrit*, Paris, Seuil, 1999, pp. 158-159.

l'incapacité d'Adam et Eve à assumer leur responsabilité, révèle l'aliénation des visages. Ce thème abondamment développé par Luzatto prend des racines dans un midrach talmudique :

Comment les chérubins [dans le Saint des saints] étaient-ils disposés ? Rabbi Yohanan et Rabbi Eliezer semblent en dire quelque chose de différent. Pour l'un d'entre eux, leur visage était tourné l'un vers l'autre. Pour le second, leur visage était détourné vers l'esplanade du Temple. [...] Mais en réalité, ils ne se contredisent pas. Les chérubins avaient le visage tourné l'un vers l'autre quand Israël accomplissait la volonté divine, mais le visage détourné vers l'esplanade du Temple quand Israël ne l'accomplissait pas (TB, *Baba batra* 99a).

Voici comment un des premiers cabalistes, Joseph de Suse (XIII^e s.), en avait orienté le thème de manière eschatologique :

Voici la raison pour laquelle nous sommes en exil : parce que le Roi saint n'est pas enlacé à la Reine, étant en position *dos à dos*.¹² Lorsque la Maison du sanctuaire (le Temple de Jérusalem) était debout, quand le Roi saint et la Reine s'enlaçaient *face à face*, leur visage était tourné vers l'ouest, aussi les anges étaient-ils orientés vers l'ouest, puisque le Corps du Roi saint était uni à la Reine. C'est pourquoi rabbi Eliezer dit : « Lorsque le Temple était debout, le Saint béni soit-il était Un. Or, si l'on peut dire, à heure actuelle, Il n'est pas un, comme il est dit : « L'Éternel sera roi sur toute la terre, en ce jour-là l'Éternel sera Un et son nom Un » (*Za* 14,9) » Voyez combien de secrets des secrets sont cachés dans ce verset, car le Corps sacré est appelé l'Éternel [la *sefira Tifèret*, la modalité « Splendeur »], tandis que le Petit Visage, la Reine, porte le nom de Seigneur [la *sefira Malkhout*, la modalité « Royauté »]. Si ce Corps sacré a le visage tourné vers l'est et donne le dos à la Reine, la Lune subit un dommage. C'est pourquoi, il est écrit « sera Un » au futur, lorsque le visage de chacun se retournera enfin vers l'autre et que le Corps sacré s'unira à la Reine, se glorifiant et s'unissant dans la splendeur avec la Reine comme une flamme dans la braise — il sera Un, comme il est écrit : « Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est Un » (*Dt* 6,4). Béni soit le nom de la gloire de sa royauté à tout jamais. (*Sefer Tashak*, édité par Jeremy Zwelling, Ann Arbor, 1975, p. 118, tr. Charles Mopsik.)

Sans entrer dans les arcanes mystiques de ce passage, il apparaît clairement que le face à face est un enjeu majeur pour les relations humaines, pour les relations de Dieu aux hommes et *in fine* pour l'unification même du nom de Dieu qui est comme amputé, scié, tant que les « visages » ne peuvent se révéler pleinement, c'est-à-dire radieusement, humainement, l'un à l'autre.¹³ Luzzato, dans le passage cité, rattache cet objectif éthique et affectif à l'impératif d'acquérir une dignité en s'accomplissant au cours de l'existence, de sorte que le pauvre, devenu « riche » par ses actes, surmonte sa gêne existentielle par sa propre valeur ajoutée.

Mais qu'en est-il de Dieu ? Comme l'avance une source audacieuse de la Cabale, le *Tikouné ha-Zohar*, la dignité de Dieu en tant que Créateur est elle aussi comme suspendue pour ne pas dire compromise tant que l'action de l'homme ne la Lui rend pas :

Rabbi Chimôn dit : Si tout s'était passé autrement, si le Saint béni soit-Il n'avait pas créé le penchant au bien et au mal – qui sont lumière et ombre – il n'y aurait eu ni mérite, ni démerite pour l'homme de la Création. Il fallait donc qu'il soit créé avec ces deux inclinations. Un verset le résume : « Vois, j'ai mis aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal... » (*Dt* 30,15). Les compagnons répétèrent : Tout cela pourquoi ? N'eut-il pas été mieux que l'homme ne soit pas créé ? Il n'aurait en ce cas pas failli et déclenché tout ce qu'il déclencha dans l'En-haut, il n'y aurait

¹² Il s'agit de deux modalités de la divinité, reflétant elles-mêmes la relation entre Dieu et Israël : tantôt unie, tantôt désunie.

¹³ Le rayonnement du visage et du vêtement est une manifestation eschatologique en vertu des bonnes actions et de l'accomplissement des commandements. Exemple « Rabbi Yermiya fils de rabbi Elâzar enseigne : Le Saint béni soit-Il renouvellera à l'avenir l'éclat du visage des justes, ainsi qu'il est écrit : "que ceux qui T'aiment soient comme le soleil lorsqu'il se révèle dans son ardeur." Et en même temps qu'Il renouvelle leurs visages, Il renouvelle l'éclat de leurs vêtements » (*Ecclésiaste Rabba* 1:9 et // idem 1:3, *LvR* 28:1).

eu dès lors ni perte ni profit ! [...] Réponse : La *Tora de Création* est le vêtement de la *Chekhina*, et si l'homme n'avait pas été créé (pour l'accomplir), la *Chekhina* eut été dévêtue, comme un pauvre. Aussi, quiconque commet une faute, c'est comme s'il dépouillait la *Chekhina* de sa parure, et c'est ce en quoi consista en réalité le châtiment d'Adam. À l'inverse, quiconque réalise les commandements de la Tora, c'est comme s'il revêtait la *Chekhina* de son vêtement. C'est la raison pour laquelle les franges (*tsitsit*) et les phylactères (*tefillin*) doivent se comprendre comme étant les (vrais) vêtements : « Car c'est là sa seule couverture, le revêtement pour sa peau : sinon, avec quoi se couchera-t-il ? » (*Ex* 22,26). (S'il en est dépouillé) « avec quoi se couchera-t-il » dans l'exil ? Cela a déjà été expliqué ailleurs. Voyez : l'obscurité, c'est le noir de la Tora [les lettres écrites] et la lumière, c'est le blanc de la Tora [ce qui entre les lignes rend la noirceur intelligible].¹⁴

Ce texte renvoie à un passage talmudique stupéfiant qui donne à penser que le tribut de la Création du monde est si exorbitant qu'il aurait mieux valu s'en passer :

Durant deux ans et demi, les écoles de Chamaï et de Hillel ont discuté la question de savoir s'il valait mieux pour l'homme de ne pas avoir été créé. Celle de Hillel a triomphé au compte des voix, concluant : Il eût été préférable pour l'homme qu'il ne fût pas créé ! Mais, ont-ils ajouté, puisqu'il l'est, qu'il examine minutieusement ses actes (TB, *Érouvin* 13b).

Préférable que l'homme ne fût pas créé ?! Oui. Un monde créé sans que triomphe l'amour n'est pas digne. Autrement dit, le monde, en état, n'en vaut pas la peine... À moins, ajoute-t-on, de se mettre à pied d'œuvre pour le parachever ! Car c'est la capacité assignée aux humains de concourir à la génération de leur être et, partant, de la Création tout entière, qui devra faire en sorte qu'au bout du compte, *rétrospectivement seulement*, la vie, aura valu la peine d'être. Mais le texte cabalistique cité va plus loin encore. La justification *a posteriori* par le mérite de l'action n'assure pas seulement la dignité humaine mais aussi celle de Dieu ! Nous avons vu avec Luzzato l'humiliation que représente pour l'homme de devoir sa subsistance, sa vie, à la seule générosité de Celui qui la lui a consentie. Le texte présent souligne l'indigence de Dieu : la *Chekhina* est comme dénudée, humiliée, si la Tora, « vêtement divin », ne remplit pas son office de médiation, d'instrument de la charité de l'homme. Charles Mopsik, maître et ami, de mémoire bénie, écrit :

Une tradition sans doute fort ancienne enseigne que l'homme, en accomplissant les commandements et les bonnes actions, tisse l'habit lumineux qui sera le revêtement de son âme dans le monde céleste. Pour notre auteur (du *Hénoch hébreu*), c'est le vêtement même de la divinité qui est façonné quand l'homme accomplit les commandements, vêtements de Dieu qu'il identifie à l'ange Métatron.¹⁵

La « Tora de Création », c'est-à-dire le pacte qui doit arracher le monde de sa situation en suspens entre la vie et la mort – et de ce fait oblige Dieu autant que l'homme à transformer l'essai – est la seule issue de secours face à l'impasse existentielle et relationnelle. Car quelle dignité eut valu à Dieu (et à Sa Tora) de créer des individus programmés à Lui être fidèles comme de vulgaires automates ? Et quelle dignité vaut à présent à Dieu d'avoir produit un monde inachevé dans lequel l'homme doté du libre arbitre suit si docilement son penchant à la concupiscence ? C'est ce que révélait déjà explicitement le verset de la *Genèse* :

L'Éternel vit que les méfaits de l'homme se multipliaient sur la terre, et que les pensées ourdies dans le cœur de l'homme devenaient de jour en jour plus perverses. L'Éternel se mit à déplorer la création de l'homme sur la terre, et Son cœur en fut contrit (*Gn* 6,5-6).

¹⁴ *Tikouné ha-Zohar*, 23a-23b, trad. Ch. Mopsik, *Zohar*, Tome I, pp. 132-133 ; autre agencement rédactionnel : *Zohar hadach, Tikounim*, II, 90a.

¹⁵ Cf. *Le livre hébreu d'Hénoch*, introduction, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 72. Mopsik précise (en note 75) que dans *l'Apocalypse de Jean*, on peut lire à propos de la Jérusalem céleste, entité féminine : « Il lui a été donné de se vêtir d'un lin fin, splendide, pur, et ce lin fin ce sont les actes de justice des saints » (*Ap* 19,8).

Dieu regrette d'avoir créé l'homme en raison de sa perversion ! Mais du coup, tant que la vie humaine ici-bas n'est pas rendue pleinement viable, Dieu est pour ainsi dire en dette (et dans l'indignité de la dette) envers l'homme juste, car rendu responsable du fait qu'Il a descendu son âme dans un monde trop misérable. Telle est, si l'on peut s'exprimer ainsi, la honte de Dieu... Visage de honte que Dieu ne désire point afficher parce qu'Il ne peut soutenir le regard du juste et de l'innocent écorchés... En somme, la dignité de Dieu est de réussir le pari de la Création ; celle de l'homme, d'en relever le défi. La dignité de Dieu est de *justifier* ce qu'Il a donné ; celle de l'homme, de *mériter* ce qu'il a reçu. Et donc, en attendant, l'un ne peut soutenir le regard de l'autre, pas plus Dieu que les hommes. Dieu attend que l'humanité arbore un visage d'humanité pour dévoiler enfin le Sien.