

#### *IV. Le dialogue entre le ciel et la terre*

Ce que la conception biblique de l'existence a dévoilé de plus important, pour tous les temps, nous apparaît lorsque nous comparons l'Écriture Sainte d'Israël à tous les autres livres sacrés qui ont vu le jour, indépendamment d'elle, parmi les autres nations. Aucun de ces livres n'est, comme celui-ci, rempli d'un dialogue entre le ciel et la terre. Il nous est raconté comment Dieu, toujours à nouveau, s'adresse à l'homme, et comment l'homme s'adresse à lui. Dieu informe l'homme de son projet concernant le monde, il lui fait partager « sa réflexion », selon l'expression du premier des prophètes littéraires (Amos 4, 13). Il lui découvre ses intentions, l'appelle à participer à leur réalisation. Mais l'homme n'est pas un instrument aveugle, il a été créé libre — libre également vis-à-vis de Dieu — libre de se soumettre à lui ou de lui opposer un refus. A l'interpellation souveraine de Dieu, l'homme donne sa réponse autonome. S'il garde le silence, cela aussi est une réponse. Très souvent nous entendons la voix de Dieu seule, comme dans la plupart des livres prophétiques. Ce n'est que dans quelques cas isolés — certains comptes rendus de visions, ou les notations jetées comme au jour le jour par Jérémie — que la réplique du prophète est articulée à haute voix, et parfois ces remarques prennent une forme réellement dialogique. Mais même lorsque Dieu seul parle, il nous est donné à sentir que celui à qui il s'adresse répond avec son âme silencieuse, que lui aussi se tient en situation dialogique. Et très souvent nous entendons uniquement la voix de l'homme. Ainsi dans les Psaumes, où l'invocation ne fait place à la réplique divine qu'en de rares occasions. Mais là encore, la situation dia-

logique est manifeste : il est clair que l'homme, qui plaide, implore, rend grâce, éclate en louanges, éprouve en lui-même la certitude d'être entendu, compris, accepté et confirmé par celui vers qui il se tourne. La doctrine fondamentale qui remplit les pages de la Bible juive est que notre vie est un dialogue entre là-haut et ici-bas.

Mais cela s'applique-t-il encore à notre vie présente ? Croyants et incroyants le contestent. Parmi les croyants, l'opinion répandue est que certes tout ce que contient l'Écriture est littéralement vrai, certes Dieu a jadis parlé à des hommes par lui choisis, mais depuis, l'Esprit saint nous a été enlevé, le ciel se tait, et ce n'est que par l'intermédiaire des livres de la tradition écrite et orale qu'il nous fait savoir ce que Dieu désire que nous fassions et ne fassions pas. L'homme qui prie se tient, encore aujourd'hui, directement devant son créateur, mais comment pourrait-il oser, comme le Psalmiste, rapporter au monde le mot à mot de la réponse personnelle, et l'assurance personnellement reçue, comme lui ayant été adressées dans l'immédiateté ! Quant aux incroyants, il va de soi que nous ne parlons pas ici des athées, mais seulement des tenants d'une conception plus ou moins philosophique de Dieu, qu'ils ne peuvent harmoniser avec la notion d'un Dieu qui parle et à qui l'on s'adresse. Pour ceux-là, le dialogue de l'Écriture n'est autre que représentation mythique, instructive du point de vue de l'histoire de l'esprit, mais sans application possible à notre existence.

Contre l'une et l'autre opinion, le lecteur de l'Écriture à la fois fidèle et libre de préjugés doit soutenir le point de vue qu'il aura découvert dans l'Écriture elle-même : ce qui s'est produit une fois se produit aujourd'hui et se produira toujours, et le fait que cela nous advienne garantit le fait que cela soit advenu. La Bible a donné, sous la forme du souvenir transfiguré, l'expression imagée et décisive d'un événement éternel qui ne cesse de se reproduire. Dans le langage des événements et des situations, en signes continuellement changeants qui toutefois restent clairs pour l'observateur réellement attentif, la transcendance parle à notre cœur aux moments essentiels de notre vie personnelle. Et il existe un langage dans lequel nous pouvons répondre : celui de notre comportement et de nos attitudes, de nos réactions et de nos abstentions. La totalité de ces réponses constitue ce que nous pouvons appeler, au sens propre du terme, notre responsabilité. Cette interprétation fondamentale de notre existence, nous la devons à la Bible juive. Et aussi souvent que nous lisons celle-ci avec sincérité, notre compréhension de nous-mêmes en est renouvelée et approfondie.

Or ce n'est pas seulement l'individu qui est interpellé d'en-haut, dans l'Écriture, mais aussi la communauté, et d'une manière qu'en aucun des autres livres saints de l'humanité on ne retrouve.

Ici le peuple est mis en présence de Dieu en tant que peuple, et fait, en tant que peuple, l'expérience de son instruction jamais interrompue. Il est, comme l'individu, appelé à participer à la réalisation de la volonté divine sur la terre. Comme l'individu dans sa vie personnelle, le peuple a, dans sa vie communautaire, le devoir de se sanctifier, il doit devenir « un peuple saint ». Comme à l'individu, il lui est donné la liberté de répondre à l'appel divin, de dire oui ou non dans ses actes et ses abstentions. Le peuple n'est pas une somme d'individus interpellés par Dieu. Il est quelque chose qui déborde cette entité physique particulière, quelque chose d'essentiel et d'unique, que Dieu a voulu tel, revendiqué en tant que tel, et qui est responsable devant lui en tant que tel. Dieu le dirige, et exige de lui qu'il ne suive d'autre directive que la sienne. Il n'a pas seulement créé l'homme comme individu, et les hommes comme individus, mais aussi les peuples. Et il les utilise eux aussi en vue de son projet, en vue du parachèvement de la création de son univers. Il prend soin d'eux au cours de leur histoire. Il délivre non seulement Israël, mais tous les peuples, lorsque d'autres peuples les réduisent en esclavage, — tel est l'enseignement des prophètes —, et c'est dans la liberté qu'ils doivent le servir, en tant que peuples, chacun d'eux à sa manière et selon sa nature spécifique. Il est certain qu'il réprimande Israël avec une sévérité particulière, parce que, à l'encontre de la mission qu'il a reçue, il n'a pas réalisé la justice divine dans la vie de la communauté, mais il réprimande aussi les autres peuples, qui, eux aussi ses enfants, ne se comportent pas fraternellement les uns avec les autres. Pourtant, ainsi qu'il est promis, tous leurs représentants viendront un jour en foule autour du Mont Moriah, et là, comme une fois Israël seul au Mont Sinaï, ils recevront l'instruction divine concernant la grande paix des peuples, qui fera de tous les peuples rassemblés un seul et même peuple. « Les nobles parmi les peuples se réunissent » dit le Psalmiste (47. 10) « le peuple du Dieu d'Abraham » — Abraham, qui est appelé « le père d'une multitude de nations ». Parce que l'histoire du monde est celle de la progression des peuples vers ce but, elle est, par essence, histoire sainte.

Pour cette raison, la voix de Dieu ne s'adresse pas à l'individu dans son unicité isolée, mais toujours en même temps comme à un membre du peuple. Avant même qu'il y ait un peuple d'Israël, c'est le père de ce peuple qui est, en la personne d'Abraham, inter-

pellé en tant que père : dans sa semence, il sera « une bénédiction ». Lorsqu'est donnée la législation, que ce soit le Décalogue ou les injonctions qui le complètent, Dieu se tourne encore et toujours vers un Tu qui est certes le Tu de chaque individu parmi l'ensemble des générations du peuple, mais aussi cet individu pris dans le contexte du peuple à la vie communautaire duquel cette législation est destinée. Ainsi, lorsque le commandement résonne comme une volonté divine concernant la vie personnelle, chacun se perçoit comme concentrant en lui-même la personne du peuple. Cette vue fondamentale se déploie jusqu'aux plus hauts niveaux de l'existence de l'individu : « Tu es mon serviteur, tu es Israël en qui je respandis » dit Dieu (Is. 49. 3) à son élu : l'homme qui accomplit le mandat confié au peuple incarne la vérité existentielle du peuple.

C'est de ce point de vue que la vie moderne, celle des peuples et des personnes, est jugée, et la sentence les concernant proclamée. Cette vie présente une cassure : ce qui est jugé répréhensible sur le plan des relations entre personnes est considéré honorable dans les relations entre peuples. Or l'impératif prophétique heurte de front cette attitude. Le prophète accuse un peuple d'avoir péché contre un autre peuple parce qu'il « ne s'est pas rappelé le pacte fraternel » (Amos, 1. 9). Et la faille se prolonge naturellement dans la vie de l'homme moderne en tant qu'individu. Son existence est partagée entre un domaine privé et un domaine public, qui sont régis par des lois différentes. Ce que l'homme désapprouve, chez son semblable et lui-même, dans le premier domaine, il le trouve acceptable dans l'autre, pour son semblable comme pour lui. Le mensonge est dégradant pour l'homme privé, mais sied parfaitement à l'homme d'un parti, pour peu qu'il soit pratiqué avec habileté et qu'il porte ses fruits. Ce dédoublement des valeurs morales est inadmissible du point de vue de la foi biblique. La tricherie y est tenue pour déshonorante en toute circonstance (ainsi, par exemple, dans le cas des patriarches, comme on peut en juger par les critiques prophétiques de Jacob, et maintes autres allusions), même quand elle est fondée sur l'intention de faire triompher la cause de la justice ; c'est dans ce cas, en fait, qu'elle est le plus pernicieuse, parce qu'elle empoisonne et corrompt le bien dont elle prétend servir la cause.

Si le premier axiome biblique proclame : « Dieu interpelle l'homme dans sa vie », le deuxième énonce que « la vie de l'homme doit être un tout unifié ».

Nous avons vu que, suivant la conception biblique, l'apostrophe de Dieu à la personne humaine, et au peuple des hommes, se place dans la perspective d'un projet qui doit être réalisé par cet individu, par ce peuple. Cela signifie que l'homme est dans une situation de liberté, et que chaque heure où il se sait interpellé, dans l'actualité de la situation donnée, est heure de décision authentique. Naturellement il ne décide d'abord que de sa propre conduite mais, ce faisant, il contribue, dans une proportion qu'il ne lui est ni possible ni permis d'évaluer, à déterminer ce dont seront faites les heures à venir et le futur en général.

C'est dans cette perspective que le grand phénomène biblique de la prophétie doit être compris. La tâche essentielle du prophète d'Israël n'était pas d'annoncer un avenir déterminé à l'avance, mais de placer Israël, individu et nation, devant l'alternative que la situation engendre. Ce n'est pas l'annonce de ce qui va, de toutes les manières, se produire, mais de ce qui adviendra, si ceux qui entendent le message réalisent la volonté de Dieu, et de ce qui adviendra, s'ils se soustraient à la réalisation de cette volonté. La voix de Dieu choisit le prophète afin qu'il soit, en quelque sorte, « sa bouche », pour rappeler à la conscience de l'homme, toujours et de nouveau, et de la manière la plus immédiate, cette liberté qui est la sienne, et les conséquences qui en résultent. Et quand le prophète, au lieu de s'exprimer sous forme d'alternative, annonce sans conditions que, telle ou telle période s'étant écoulée, la catastrophe surviendra, l'avertissement recèle, comme nous l'apprenons du livre paradigmatique de Jonas, une alternative cachée : le peuple s'abandonne au désespoir, mais c'est précisément de là que jaillira l'étincelle du « revirement ». Le peuple retourne vers Dieu — et il est sauvé. Par la menace extrême qui pèse sur son existence, l'homme doit être amené à ce réveil profond de l'âme, et à la décision catégorique pour Dieu ; mais cette décision, la sienne, est en même temps une décision du destin dans le sens le plus strict du terme.

Les penseurs post-bibliques se sont ingéniés à trouver comment ils pouvaient concilier la liberté de la volonté humaine (et l'indétermination du futur qui en résulte) avec la prévoyance divine et la prédétermination. La formule d'Akiba se détache de toutes les paroles que l'effort pour surmonter cette contradiction a suscitées : « Tout est prévu, mais le pouvoir est donné » (Pirké Avot, III, 19), ce qui veut dire qu'à Dieu qui les contemple dans leur totalité, les temps n'apparaissent pas en succession, mais dans une éternité sans déroulement, tandis que dans le déroulement

du temps tel que l'homme l'éprouve, la liberté règne à jamais, à chaque instant de décision. Il n'est pas possible à la sagesse humaine de pénétrer plus avant dans ce mystère. La Bible elle-même ne s'y attarde pas. Elle ne s'occupe pas de l'essence de Dieu, mais de sa manifestation au genre humain. La réalité dont elle traite est celle du monde humain, et là, l'intangible vérité de la décision a son application.

Pour l'homme coupable, cette décision signifie rebroussement, abandon du chemin de l'erreur, retour vers Dieu. On voit très clairement ici ce que veut dire, dans la conception biblique, le fait que notre responsabilité réside avant tout dans notre réponse à l'interpellation divine. Témoin deux grands exemples, ceux de Caïn et de David. L'un et l'autre sont meurtriers — c'est ainsi que l'Écriture interprète l'action de David, elle aussi, puisqu'elle fait dire au messager de Dieu que David a « frappé par l'épée Urie le Hittite ». (II Sam. 12, 10) — et tous les deux sont sommés par Dieu de rendre des comptes. Caïn tente de fuir : « Suis-je le gardien de mon frère ? » Il est l'homme qui se dérobe au dialogue avec Dieu. Il n'en est pas de même de David. Il répond : « J'ai péché devant le Seigneur ». C'est la vraie réponse : être coupable envers qui que ce soit, c'est en vérité l'être envers Dieu. David est l'homme qui reconnaît la relation qui existe entre Dieu et lui, et dont sa responsabilité découle, et qui réalise qu'il l'a trahie.

La Bible hébraïque traite de cette réalité — terrible et en même temps porteuse de grâce — de l'*immédiateté* entre Dieu et nous. Même à l'heure sombre où il s'est rendu coupable envers son frère, l'homme n'est pas abandonné aux forces du chaos. Dieu lui-même va à sa recherche, et même s'il vient pour exiger des comptes, sa venue est délivrance.

Cependant, d'après la conception biblique, il existe encore un troisième domaine, tout-englobant, du discours divin. Dieu ne s'adresse pas seulement à l'individu et à la communauté dans les limites et suivant les conditions d'une situation biographique ou historique déterminée. Tout ce qui existe, tout ce qui est et devient, nature et histoire, est par essence énonciation divine, assemblage illimité de signes destinés à être perçus et compris par des êtres capables de percevoir et de comprendre.

Cependant il y a une différence substantielle entre nature et histoire humaine. La nature proclame, dans sa totalité, et dans tous ses éléments, quelque chose que l'on peut considérer comme une communication que Dieu fait de soi-même à tous ceux qui sont

disposés à la recevoir ; c'est là le sens du psaume où les cieux et la terre « racontent », sans le secours des mots, la gloire de Dieu. Il en est autrement de l'histoire des hommes, non seulement déjà parce que le genre humain, placé dans la liberté, co-opère incessamment à son devenir, mais tout particulièrement parce que dans la nature, c'est Dieu le Créateur qui s'exprime, et son acte de création n'est jamais interrompu ; par contre, dans l'histoire, c'est le Dieu de la Révélation qui parle, or la révélation n'est pas, par essence, un processus continu, mais quelque chose qui, à reprises répétées, fait irruption dans le cours des événements et les irradie. La nature est remplie du discours de Dieu, pour peu qu'on le perçoive — mais ce qu'elle proclame est toujours cette unique réalité vraiment tout-englobante, justement ce que le psaume appelle la gloire de Dieu. En revanche, dans l'histoire, les âges où retentit la Parole, et où l'on peut reconnaître dans la trame des événements le sceau de la puissance divine, alternent avec des âges où il semble que la Voix se taise, où tout ce qui se produit dans l'humanité et prétend à une signification historique apparaît vide de Dieu, où nulle part ne se laisse discerner le moindre signe du doigt divin, nulle part un indice de Sa présence, ni du fait qu'Il œuvre à l'intérieur du moment historique vécu. A de telles époques, il est difficile pour l'individu, et plus encore pour le peuple, de se reconnaître interpellé par Dieu. L'expérience de la responsabilité concrète s'amenuise de plus en plus, parce que, dans l'espace apparemment déserté par Dieu, l'homme désapprend à considérer sérieusement le lien entre Dieu et lui-même dans un sens dialogique.

A une heure où les exilés de Babylone percevaient le passage de Dieu dans l'histoire du monde, de la même manière que David avait perçu dans le bruissement du feuillage, à la cime du mûrier, son appel au combat contre les Philistins — ainsi que le rapporte le récit biblique (II Sam. 5. 24) — à l'heure où Cyrus s'apprêtait à libérer chacun et le renvoyer chez soi, le prophète anonyme de l'exil, qui se sentait appelé, comme nul autre avant lui, à interpréter l'histoire des peuples, prête à Dieu s'adressant à Israël ces paroles : « Jamais, depuis le commencement des temps, je n'ai parlé dans le secret » (Is. 48. 16). Le langage de Dieu dans l'histoire n'est jamais secret, car il est fait pour être perçu par les peuples. Mais Isaïe, dont le livre a incorporé les fragments de la sagesse du prophète anonyme, non seulement sait prendre la parole à une heure où Dieu « dérobe sa Face à la maison de Jacob » (8. 17), mais sait aussi (28. 21) qu'il y a des temps où nous som-

mes incapables de discerner et d'admettre pour telles les actions spécifiques de Dieu dans l'histoire, tant elles nous apparaissent inquiétantes et « barbares ». Et dans ce même chapitre du prophète de l'exil où Dieu dit : « interroge-moi sur les événements à venir » (45. 1), il est annoncé qu'à l'heure de la libération des peuples, aussitôt, les masses que l'Égypte a contraintes au travail forcé et les Ethiopiens vendus comme esclaves viendront, portant encore aux chevilles les chaînes de la servitude, se tourner vers Dieu, se jeter à ses pieds, et l'implorer (Is. 45, 15) : « En vérité, tu es un Dieu qui se tient caché, Dieu d'Israël, Libérateur ! » Durant les longues périodes d'esclavage, il en avait été pour eux comme si rien de divin n'existait plus, comme si le monde était irrémédiablement livré à la puissance de la tyrannie ; maintenant seulement ils reconnaissent qu'il y a un libérateur, qu'il est l'Unique, le Seigneur de l'histoire. Et maintenant ils reconnaissent et professent : Il est un Dieu qui se tient caché, ou plus exactement qui se tient caché et se révèle.

Il faut pourtant observer que la Bible connaît deux catégories très différentes de périodes où le contact entre le ciel et la terre est interrompu. La première est celle dont nous parlons. L'autre est illustrée par l'histoire de l'enfance du prophète Samuel (I Sam. 3. 1). « En ces jours », est-il dit, « la parole du Seigneur était devenue rare, il n'apparaissait aucune manifestation ». Ici l'éclipse est ressentie depuis le plan inférieur, chez l'homme : la culpabilité de cette génération est si grande qu'une atmosphère troublée, opaque, flotte en quelque sorte entre son regard et les cieux. De la prêtrise dégénérée d'alors, il est dit (2. 12) qu'ils « ne connaissaient pas le Seigneur » (le mot « connaître », en hébreu biblique, signifie le contact immédiat de personne à personne) ; et ainsi se prolonge l'éloignement de Dieu et d'Israël, jusqu'au moment où se présente le serviteur loyal, à savoir Samuel, qui « connaît le Seigneur » (3. 7) et alors se révèle à lui la parole. Ici on a affaire à un temps où l'homme indigne est incapable de trouver l'accès à Dieu, d'établir le contact avec lui. Il en est autrement au temps du retrait de Dieu : alors l'inquiétante initiative vient de Dieu lui-même, comme en réponse à l'infidélité de l'homme — c'est comme s'il se retirait totalement de la terre, ne prenait plus part à son existence. Dans le premier cas, dans les temps de l'interruption de la perception du Divin, l'homme peut résister, il peut rétablir le contact par un service loyal. Il en est autrement aux époques où Dieu se dissimule, où l'espace de l'histoire est rempli de rumeur et de discours, mais vide de la respiration de Dieu. Vues du côté de

l'homme, ces époques apparaissent sans issue. Comment est-il alors possible de vivre ? Pour quiconque croit au Dieu vivant, quiconque a appris à le connaître, comment est-il possible de vivre en un temps de retrait divin ?

Il est un psaume — le psaume 82 — où nous est décrite, dans un tableau d'une cruauté inouïe, la vie à une époque de retrait de Dieu. Dieu, est-il présumé, a confié le gouvernement du genre humain à une légion d'anges et leur a enjoint de réaliser la justice sur la terre, et de préserver les faibles, les pauvres et les abandonnés, de la rapacité des méchants. Mais les anges « jugent injustement » et « respectent la personne du scélérat ». Alors le Psalmiste a la vision de Dieu ramenant devant sa Face les anges infidèles, les jugeant et prononçant leur sentence : ils deviendront mortels. Mais le Psalmiste s'éveille de sa vision, et regarde autour de lui : l'iniquité règne encore sur la terre, avec une violence non abattue ; et il crie vers Dieu : « Lève-toi, ô Dieu, juge le royaume de la terre ! ». Ce cri doit être entendu comme un écho tardif, plus intense encore, de cette audacieuse réplique du patriarche argumentant avec Dieu : « Le juge de toute la terre ne va-t-il pas faire régner la justice ? » (Gen. 18, 25). Il la renforce et en étend la portée. Nous comprenons : « Va-t-il laisser plus longtemps régner l'iniquité ? ». Aussi, le cri que nous transmet l'Écriture devient notre propre cri, qui jaillit de notre cœur et se presse à nos lèvres, en une époque de retrait de Dieu. Car tel est en nous l'effet de la parole biblique : elle nous présente l'appel de l'homme comme étant, en dépit de tout, entendu, et pouvant, en dépit de tout, espérer une réponse.

Dans ce temps qui est le nôtre, on ne cesse de nous demander : « Comment une vie juive est-elle possible après Auschwitz ? ». J'aimerais cerner cette question plus correctement : Comment, en un temps qui a produit Auschwitz, une vie avec Dieu est-elle encore possible ? La désorientation est devenue trop cruelle, le retrait trop profond. On peut « croire » encore au Dieu qui a permis ce qui s'est produit, mais peut-on encore lui parler ? Peut-on encore l'invoquer ? Osons-nous recommander au survivant d'Auschwitz, au Job des chambres à gaz, « Rendez grâce au Seigneur, car il est bon, car éternel est son amour ? ».

Mais qu'en est-il dans le cas de Job lui-même ? Non seulement il se lamente, mais il accuse Dieu de lui avoir « retiré son droit », il accuse le juge de tout l'univers d'agir contre la justice. Et il reçoit de Dieu une réponse. Mais ce que Dieu lui dit ne répond pas du tout à son accusation, et n'y fait même pas allusion. La

vraie réponse, que Job reçoit, réside dans la manifestation que Dieu lui donne de lui-même. Cela, et rien d'autre : la distance se change en proximité, « ses yeux le contemplant » (45, 5). Il le connaît à nouveau. Rien n'est expliqué, rien n'est redressé, le mal n'est pas transformé en bien, ni la cruauté en douceur. Rien ne se passe, sinon que l'homme perçoit à nouveau la Parole qui l'interpelle.

L'énigme du mystère demeure, mais désormais l'homme en possède sa propre part.

Et nous ? Qu'en est-il de nous ? Nous tenons-nous, frappés de terreur, devant la Face voilée de Dieu comme le héros de la tragédie grecque devant le destin sans visage ? Reprenons plutôt, nous aussi, le débat avec Dieu, ce Dieu maître de tout ce qui est, et que nous-mêmes, oui, nous-mêmes ici, avons jadis choisi pour Maître. Nous ne nous résignons pas à l'état terrestre de l'être. Nous luttons pour sa rédemption, et dans ce combat, nous implorons le secours de notre Maître, un Seigneur qui à nouveau et encore se dissimule. Et dans cette situation, nous guettons sa voix, qu'elle s'élève de la tempête ou du calme qui lui succède. Même si sa manifestation à venir ne ressemble à aucune de celles qui l'auront précédée, nous saurons reconnaître notre Seigneur cruel et miséricordieux.