



Une terre à la médiatrice de la création

Raphaël Draï

DANS **PARDÈS** 2009/2 N° 46 , PAGES 105 À 117

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 9782848351704

DOI 10.3917/parde.046.0105

Date de mise en ligne : 01/03/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2009-2-page-105?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Une terre à la médiatrice de la création

RAPHAËL DRAÏ

L'IDÉE DE CIVILISATION se dissocie rarement de l'idée d'Empire pour laquelle la domination qu'un peuple peut exercer sur une terre n'est limitée par aucune borne, qu'elle peut s'étendre à la totalité de la planète et s'exercer sur l'ensemble de sa population. Il n'en va pas de même pour la civilisation juive. En l'occurrence l'épithète s'avère déterminante pour comprendre le sens exact du substantif en question. La civilisation juive se veut de portée universelle et sa vocation concerne l'humanité. Il n'empêche qu'elle se configure sur une terre particulière qui présente deux caractéristiques fondamentales qu'à notre sens aucune autre civilisation ne présente. La première qui ne constitue pas le sujet de la présente étude ne sera évoquée que pour mémoire. La « terre d'Israël » (*Erets Israël*) est une terre délimitée et cette délimitation, normativement fixée, détermine aussi sa nature et sa vocation spirituelles (Nb 34). Toutefois, cette terre-là, physiquement circonscrite, s'inscrit dans une *perspective* aux prolongements infinis. Tel est le sens de la déclaration la concernant de Dieu à Abram qu'il incite avant tout à se mettre en mouvement : « Va vers toi (*lekh lekha*) à partir de ton territoire (*miartsekha*), de ton lieu de naissance (*mimoladtekha*), à partir de la maison paternelle (*mibeth avikha*) vers la terre que je te montrerai (*el erets acher ar'eka*) » (Gn 12, 1). La terre dont il est maintenant question n'est pas connue d'avance. Elle est destinée à *apparaître* lorsque le commanditaire divin de la mission humaine estimera nécessaire, le moment venu, qu'elle apparaisse aux yeux du missionnaire. Dans ce domaine le mot « mission » ne doit pas être entendu selon ses connotations courantes mais bien dans son sens originel : celui de réaliser un projet dont rien n'assure qu'il aboutira même si tout sera mis en œuvre pour sa réussite. La terre d'Israël ou, sans anticiper sur le récit, la terre dévolue par Dieu à Abram, ne se donne pas à voir au premier regard. Abram ne dispose à son sujet d'aucun descriptif

préalable. La seule chose qu'il sache à son sujet c'est qu'elle lui sera révélée. Cette terre s'inscrit donc dans un futur. Que signifie-t-il ? Car, comme on le constatera, le temps du futur peut s'entendre de plusieurs façons qui ne sont pas d'emblée harmoniques. Il n'en demeure pas moins que cette terre, telle qu'elle se révélera à ses yeux et surtout à son esprit, s'inscrira dans une dimension particulière qui la démarquera sans équivoque de tout projet impérial. Elle se situera, bien sûr, en une région géographique identifiable mais cette localisation ne sera pas son trait le plus distinctif. Ce trait-là se déduira de sa position singulière que définit le terme hébreu *emtsâ*, essentiel notamment dans la terminologie du Maharal de Prague¹. Autrement dit, elle se situera à la *médiatrice* de la Terre, non pas en son milieu géométrique, indissociable de ce qui serait son centre tellurique, mais en son point d'équilibre ontologique, par où passerait, en outre, le chenal médullaire de l'énergie vitale de la Création tout entière. Ce sont ces deux idées qu'il faudra tenter d'éclairer : que signifient d'abord cette projection d'un espace dans un temps à venir, puis cette position d'équilibration dynamique dans l'étendue terrestre ? Un tel éclairage voudrait enfin contribuer à une meilleure compréhension du concept de géopolitique, surtout lorsqu'il est investi, consciemment ou non, par une vision théologique pour ne pas dire théocratique de la souveraineté.

PRÉSENCE TERRESTRE ET INFINIE DE LA RÉVÉLATION

Futur et temporalité

Qu'est-ce que le futur ? Cette forme temporelle est pour le moins déroutante. Par définition le futur est inconnaissable. Il ne peut faire l'objet que d'une connaissance après-coup, rétroactive, lorsqu'on aura reconnu que certains événements qui viennent de se produire étaient ou n'étaient pas conformes à notre attente, qu'ils valident ou au contraire qu'ils infirment une espérance. D'où ces deux premières observations : un futur prévisible n'est pas un futur véritable mais simplement du présent mis à distance, extra-polé. De ce point de vue et au regard des dites attentes, il faut nécessairement différencier programmation et révélation. La programmation chenalise le temps selon un circuit où « aujourd'hui » et « demain » se succèdent sur un axe chronologique linéaire. En somme,

et quelle qu'en soit la contexture événementielle, « demain » ne fera que reproduire l'aujourd'hui où il a été conçu précisément pour en prévenir toutes les surprises – surtout les mauvaises – qu'il pourrait recéler. Cet axe chronologique « futurisé » ne fait que s'allonger. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un développement mais bien d'une sorte d'élongation du présent actuel vers un présent différé, d'ores et déjà conçu et d'ores et déjà configuré. En hébreu, une expression spécifique rend compte d'une telle élongation, à terme indéfinie : « *yamim rabim* » (Ex 2, 23), « les jours nombreux », ou innumérables, qui affligent la temporalité désespérante de l'esclavage perpétué pour lequel demain ne sera pas différent d'aujourd'hui, à supposer qu'il ne soit pas pire encore.

Une autre sorte de futur se démarque également du futur véritable, du « futur de révélation » comme on le nommera ici. Il s'agit du futur à terme *indéfini*. Comprenons de quoi il retourne : il est question d'un futur dont non seulement l'objet ne serait pas déterminé mais où il n'y aurait même pas d'objet concevable. Pour reprendre les catégories braudéliennes, il s'agirait en l'espèce de cette sorte de longues durées que Braudel qualifiait de *trop* longues, celles qui finissent par dissoudre leur objet pressenti ou préfiguré et épuiser le sujet qui s'y assujetti. Keynes ne disait pas autre chose à propos des analyses qui se prétendent à « long terme », lorsqu'il affirmait, non sans malice, qu'au moment de leur éventuelle validation « nous serions tous morts ». L'indétermination et l'indéfinition de pareilles durées les assimilent presque au néant, comme dans les cosmologies pré-galiléennes. Observons que dans la phénoménologie et l'anthropologie bibliques du temps ces formes de futurition, particulièrement génératrices d'anxiété et d'angoisse, ne s'effacent pas devant le « futur de révélation ». Au contraire elles le suivent et parfois le précèdent comme son ombre. On en retiendra trois exemples.

Le premier concerne Abram, lorsque, ayant déferé à l'invite divine, et s'étant mis en chemin pour construire une histoire au cours imprévisible il constate qu'il est, en fait, sans postérité. Or nul n'a jamais pu concilier historicité collective, et donc futurition féconde, et stérilité personnelle. Apparaît là une dirimante solution de continuité. L'angoisse d'Abram s'exprime alors par une demande qui, peut-être, en éclaire également la cause. Il demande à Dieu : « Par quoi saurai-je ? (*bé mah édâ*) » (Gn 15, 2). Pareille demande invite à l'interprétation puisque tout se passe comme si Abram demandait à Dieu moins un signe qu'un gage tangible, une garantie que le futur se déroulera conformément à son annonce initiale, sans dévier un seul instant du cours engagé par la promesse première.

En cette étonnante formulation la chose-gage, le « quoi ? » (*mah*) semble encore plus important que la parole divinement donnée, tant la situation actuelle d'Abram, grevée d'incertitude, semble la déjouer². Et l'on sait comment le Créateur conduit Abram à se départir de cette forme de pensée faussée dans laquelle l'absence de l'objet présent obnubile l'objectif futur, jusqu'à le rendre indiscernable tout en stérilisant la pensée qui s'y enchaîne. Pour aborder la terre que Dieu lui montrera, il faudra qu'Abram découvre ou redécouvre le sens de l'infini dont la voûte étoilée n'est qu'une représentation didactique...

Le second exemple concerne les Bnei Israël lorsque, libérés de l'esclavage pharaonique, ils entreprennent de se rendre au Sinaï puis, après l'épisode dit des « explorateurs », lorsqu'ils commencent leur pérégrination et leur désintoxication (désintoxication de la mentalité idolâtre et esclavagiste) à travers les quatre décennies de la Traversée du désert. Au cours de ces quarante années combien de fois auront-ils perdu de vue – optiquement et spirituellement – leur destination... Combien de fois n'auront-ils pas été submergés par l'idée désespérante que leur marche n'était plus qu'une errance, sans but précis ni terme assignable, au point de réclamer un retour en terre d'Égypte, une Égypte hallucinogène, transfigurée par cela seul qu'elle représentait à leurs yeux, parfois aveuglés par la soif et par les reviviscences de l'aliénation, un but, une destination *fixes*. Il aura fallu à Moïse et... à Dieu bien de la patience et de l'amour pour que le trajet engagé depuis Abram se poursuive malgré tout, pour que la tentation du « retour à zéro » ne l'emporte pas... Et chaque fois, il a fallu non pas gaver le peuple d'assurances infantiles mais lui redonner foi dans la signification de son trajet et dans la portée de son aboutissement.

Le troisième exemple, qui n'est pas dissociable des deux précédents, concerne, tout au long des millénaires de l'Histoire juive, ces courants que l'on a qualifiés après-coup de « faux messianismes », ceux dont les instigateurs qui croyaient pouvoir anticiper les volontés ultimes de Dieu et supputer la fin des temps, le *kets*, n'engendraient dans la plupart des cas qu'illusions, déceptions et reniements³...

Futurition et révélation

Cette temporalité révélatrice, véritablement créatrice, se déduit de la formulation même de l'invite adressée à Abram par le « *lekh lekha* » initial et notamment des éléments qui la structurent, éléments qu'il faut reprendre, fût-ce cursivement, un à un. Cette formulation agence la

temporalité qui marquera la terre – à – venir (ou la terre – avenir) selon la structure suivante :

antériorité, extériorité, intériorité, ultériorité

L'antériorité est indiquée par le point de départ de la mission conjointe à Abram, alors habitant d'Our Casdim. Celle-ci, on l'a vu, est triple. Elle concerne, par cercles identificatoires, cumulatifs et de plus en plus focalisés, le territoire, la patrie puis la famille d'Abram. Nous croyons devoir insister sur l'idée d'un triple point de *départ*. Rien dans le texte biblique n'autorise à évoquer en l'occurrence et à la manière de Hegel un *abandon* et, à plus forte raison, un reniement. Rien n'autorise non plus à interpréter l'invite divine en direction d'Abram comme une incitation à faire table rase de son passé, à brûler ses vaisseaux avant de gagner la haute mer de l'Inconnue divine. Autrement Abram ne ferait que rééditer les commencements de la catastrophe de Babel dont toute l'entreprise a commencé par une amnésie, une perte du sens de l'antériorité, une déstructuration de la conscience du temps, et qui s'est poursuivie par un sur-investissement, parfois paniqué, de l'espace (Gn 11, 2).

Par suite, l'extériorité désigne alors l'espace ou, si l'on préfère, le *champ* du *lekh*⁴. On sait que ce verbe en hébreu désigne un trajet conscient, intentionnel, le contraire de l'errance ou de la divagation qui marquent au contraire la civilisation cainique, post-fratricide, d'un fraticide dont on ne sait pas très bien s'il a été finalement assumé (Gn 4, 9). Selon les modalités de l'exégèse biblique sinaïtique, l'on relèvera en effet que la valeur numérique de « *lekh* » est de 50, chiffre symbolique de la connaissance, que représente la lettre *noun*, lettre en ligne droite, infiniment ouverte à ses deux extrémités. On relèvera en outre que la lecture en sens inverse de « *lekh* » donne en hébreu le mot « *col* », qui ne désigne pas tant la *somme*, au sens additif, sans restes, que l'*intégrale*, autrement dit la formule d'où rien n'a été omis, intentionnellement ou par négligence. C'est sans doute pourquoi Abram, l'homme qui a déféré au « *lekh* », et qui est devenu Abraham, sera, au terme de son parcours terrestre, béni *intégralement* : « *bacol* » (Gn 24, 1)

L'intériorité, elle, apparaît avec le redoublement de l'invite à se mettre en chemin. « *Lekh lekha* » signifie en effet : « *Va pour toi* » mais aussi : « *Va vers toi*. » Abram n'est pas poussé par Dieu à la conquête de l'espace, en vue de bâtir un Empire dont les limites seraient celles de la terre habitable, mers comprises. Ce trajet est une investigation de soi-même, cet inconnu. Au moment où Abram se met en route, sait-il qu'il deviendra Abraham ?

Se doute-t-il qu'il *est* déjà cet Abraham-là, mais *potentiellement* et que seules de redoutables épreuves (*nissionot*) mais ô combien révélatrices le feront apparaître, dès lors qu'elles auront été acceptées puis traversées et que le sens en aura été élucidé afin d'être transmis de génération en génération, chacune d'elles comportant également un nouveau potentiel dont l'actualisation la révélera ensuite à ses propres yeux...

C'est lorsque ces trois premières dimensions, qui sont homologues à la structure de l'esprit entre principe vital (*nephech*), principe spirituel (*rouah'*) et âme distinctive (*nechama*), sont acceptées et assumées, que la quatrième : l'ultériorité reçoit sa pleine signification. Que faut-il entendre alors à son sujet, sous le bénéfice de cette analyse préliminaire, dans l'expression : « la terre que je te montrerai » ? S'il s'agit bien d'une étape qui engage Abram vers un après, un à-venir, s'agit-il d'une ultériorité indéfinie ou d'une ultériorité de révélation, pour reprendre cette terminologie ? Une hypothèse se précise en ce point étayée sur les brèves considérations suivantes. En hébreu les verbes « voir » (*lir'ot*) et « montrer » (*léar'ot*) ne sont pas exclusivement optiques, dans l'acception physique du terme, pour autant qu'une telle acception soit admise⁵. Ces verbes concernent également des opérations de caractère intellectuel et spirituel. En hébreu voir, c'est voir *se révéler*. Précisons qu'il existe un autre terme en hébreu pour désigner la révélation : *hitgalout*. Pourtant, à l'examiner de près, ce terme désigne moins une révélation native face à un esprit dégagé de tout *a priori* ou de tout préjugé et qui lui fasse accueil telle qu'elle est, quelle qu'elle soit, qu'un *dévoilement* par la levée difficile de la voile obscurcissant, par le dégagement d'une taie ophtalmique et par la fin du refus de reconnaître le réel, d'admettre une vérité. La *hitgalout* nécessite alors presque toujours un léger forçage pour surmonter un aveuglement autrement catastrophique, comme le montre, entre autres, l'exemple de Bilâm (Nb 22, 31).

Le sens de l'expression : « vers la terre que je te montrerai » se comprend mieux à présent. Il n'est pas question ici de *hitgalout* mais de *hitraout*. La terre vers laquelle Abram se dirige pour qu'Abraham y parvienne sera la terre de la révélation divine et humaine. Cette révélation réciproque, conforme à la structure de l'Alliance, ne résultera pas d'une programmation, révélation ponctuelle qui s'éteindra aussitôt après qu'elle se sera produite. La révélation annoncée s'avèrera *perpétuelle*. La terre vers laquelle Dieu invite Abram à se diriger sera celle de la révélation infinie du potentiel de cette terre, actuellement en jachère physique et spirituelle, mais aussi et à cette occasion elle sera celle d'une continue

révélation de la Présence divine. Au « *lekh lekha* » abrahamique y correspondra le « *Ehyeh acher Ehyeh* », le « Je serai ce que je serai », énoncé et annoncé à Moïse au Buisson ardent par le Dieu d'Abraham, qui s'est également révélé personnellement à Isaac et à Jacob (Ex 3, 6). Révélation permanente dont un peuple sans rebuts deviendra en son entièreté, dans son intégralité, le réceptacle optimal.

TOPOLOGIES DE LA RÉVÉLATION

Situation de la Terre

Deux mots qui ne sont pas complètement synonymes désignent la terre en hébreu : *erets* et *adamah*. Ils concernent tous deux le projet de civilisation dont on vient de dégager les fondements. La terre sur laquelle les Bnei Israël doivent réaliser le projet abrahamique est définie comme Erets Israël. Elle ne l'a pas été toujours en ces termes. Antérieurement à l'entrée des descendants de Jacob, sous la conduite de Josué, elle est nommée *Erets Canaan* pour signifier que non seulement, bien sûr, le Décalogue sinaïtique n'y était pas observé mais même que les sept lois noachides s'y trouvaient en souffrance, notamment l'interdit de l'inceste (Gn 13, 7). Il importe alors que Erets Canaan se transforme de ce point de vue en Erets Israël mais avec le risque majeur que les Bnei Israël y régressent à la condition de Bnei Canaan... D'où la nécessité de bien comprendre le sens intrinsèque des termes ainsi utilisés et leur investissement éthique.

Le mot *erets* est construit sur une racine *RTs* qui présente une double connotation. La première est pour ainsi dire énergétique. On la reconnaît dans le verbe *La RouTs* qui signifie courir, se déplacer à grande vitesse. Ce verbe-là introduit à une représentation de la terre non pas comme un plan statique mais bien comme champ dynamique, s'inscrivant dans un espace-temps évolutif ou involutif et susceptible à ce titre d'une dangereuse dénaturation. Tout dépend donc de la direction d'un tel champ, de sa vexion élective, soit vitale (*h'aïm*) soit entropique (*eëdar*). Nous les retrouverons bientôt avec l'analyse du Maharal. C'est sans doute pourquoi la racine *RTs* se retrouve aussi dans le mot *RaTsoN*, qui désigne la volonté, laquelle, lorsqu'elle est vitale, est qualifiée de *RaTsoN tov*. Volonté bonne et non pas seulement « bonne volonté », celle qui confine aux compromissions et à la résignation. La volonté bonne veut le bien,

le bon, autrement dit, dans la terminologie biblique, ce qui prolonge et amplifie l'œuvre de la Création, et elle y travaille sans cesse. De ce point de vue il faut prêter attention à une lecture possible des deux premiers versets de la Genèse : «Au commencement Dieu créa le Céleste (*eth hachamaïm*) et le Terrestre (*eth haarets*). Et le Terrestre était (*hayta*) chaotique (*tohou va bohou*)... » (Gn 1, 2). Du point de vue de l'accord des temps et d'une syntaxe ordinaire le récit biblique eût dû commencer par le second verset puisque celui-ci concerne l'état antérieur du champ terrestre avant que la Création ne commence. L'agencement, tel quel, de ces deux versets comporte un enseignement considérable que souligne Nah'manide : la Terre est un élément de la Création gagnée sur le chaos mais que le chaos peut reprendre. D'où la création subséquente de la lumière (*or*) et du *verbe* qui la suscite dans sa modalité *sui generis* (*yehi*) qui conjoint l'exhortatif et l'impératif. Il n'en va pas autrement avec tout autre lieu, tout autre *topos* ou *makom* de la terre ainsi conçue, y compris Erets Israël. D'où la question suivante : comment la maintenir dans l'axe de la Création ?

L'une des réponses, longuement élaborée notamment par le Maharal de Prague tout au long de son œuvre, conduit à mieux comprendre la topologie spécifique de la Création post-chaotique. Celle-ci s'expose à nouveau au chaos lorsqu'elle se déporte vers l'un des quatre points cardinaux disjoints des autres. Ce déportement entraîne d'abord sa déformation, puis sa dislocation, enfin sa dissolution. La Création ne se conforte vitalement qu'en maintenant ensemble et corrélés ces quatre tropismes, autrement diffractifs⁶. L'hyperbolisation de l'un d'entre eux ne saurait pallier l'hypo-bolisation, si l'on peut ainsi dire, puis l'extinction des trois autres. Cette hyperbolisation – dont l'une des modalités physiologiques est le gigantisme, l'une des modalités psychiques l'extrémisme et l'une des modalités politiques l'impérialisme – loin d'engendrer un renforcement du vivant produit inmanquablement une retombée dans l'avant – création dont rend compte le mot *eëdar* qui désigne le néant, ou plutôt le processus qui y mène : le «néantissement», lequel peut prendre des siècles, ceux de l'inconscience. C'est pourquoi, à l'opposé, le Maharal insiste tant sur la notion de *emtsâ*. Traduire ce terme par «milieu» serait un contre-sens puisqu'un tel milieu ne se conçoit qu'au regard d'une géométrie plane, d'une géométrie artificielle qui suppose résolu ce type de problème puisque, statique, elle ne se confronte à aucun mouvement, qu'elle ne s'éprouve à aucune accélération ou décélération, continue ou brutale. Il ne serait pas exact non plus de traduire *emtsâ* par «médiane» puisque cette

notion, elle aussi statique, tombe sous la même critique. La notion qui s'en rapproche le plus serait alors celle de médiatrice. Celle-ci s'inscrit en effet dans une conception dynamique de la géométrie et de la topologie. La médiatrice ne rejoint la médiane et le milieu qu'à la condition que ceux-ci correspondent à un point d'*équilibration* du champ concerné⁷, ayant son correspondant physiologique dans l'oreille interne. En effet la marche humaine n'est possible qu'à la condition certes de mouvoir l'une après l'autre nos deux jambes mais, ce faisant, de conserver notre équilibre par corrections et adaptations différentielles et successives qui font de la marche une *démarche*. La dimension de *emtsâ* correspondrait à l'axe primordial d'une telle équilibration entre les quatre polarités de l'espace-temps : entre le sud, le nord, l'est et l'ouest, mais également entre le passé, le présent, le futur, et le futur antérieur. Il ne correspond pas tant au milieu géométrique – qui peut parfaitement s'avérer injuste – qu'à la synthèse d'éléments autrement antagonistes. Dans la dimension de l'*emtsâ* ces positions possiblement opposées ne sont pas neutralisées, dévitalisées. Elles sont maintenues en relation, comme deux arguments contradictoires dans une argumentation dialoguée. Rabbi Nah'man de Bratslav soulignera que telle est surtout la fonction du chant mélodique, au-delà de toute rhétorique purement procédurale.

Mais la notion de *emtsâ* en ce sens n'est pas l'ultime même si l'on observe que sa lecture en *hipoukh* fait apparaître le mot *êtsem* qui désigne l'essence des choses et des êtres. Son existence conditionne l'apparition d'une autre dimension, plus intérieure, plus discrète, dont elle semble être l'enveloppe : la *tokh*, là encore hâtivement traduit à contre-sens par le mot : *milieu*⁸. *Tokh* désigne plutôt une sorte de chenal médullaire à l'intérieur même du *emtsâ* et par lequel peut s'épancher l'influx créateur : la *hachpaâ*⁹. Cette hypothèse peut se valider à trois endroits au moins du récit biblique. D'abord dans le récit de la Genèse à propos de la séparation distincte entre le ciel et la terre (Gn 1, 6) ; ensuite dans le récit de l'exode où *tokh* désigne le chenal emprunté par les Bnei Israël et qui s'est dégagé dans l'espace de terre ferme déjà ménagé par l'ouverture des eaux de la mer Rouge (Ex 14, 27) ; enfin lors de l'édification du Sanctuaire, pour indiquer le lieu électif dans lequel la Présence divine se révélera : non pas au milieu géographique du campement des Bnei Israël, autrement dit en son centre géométrique, mais bien dans leur *tokh*, individuel et collectif (Ex 25, 8). Ainsi compris ce terme désigne les voies ouvertes dans la conscience intime, une conscience qui ne soit pas rabattue sur elle-même mais qui s'ouvre sur un ailleurs et un après, vers Autrui, le Prochain à aimer (Lev 19, 18).

D’où la topologie de la Création en niveaux développée par le Maharal et dont l’on restituera ici le schème général : la Terre (*Erets*) se trouve à la médiatrice de la Création ; la terre d’Israël à la médiatrice de la Terre ; Jérusalem à la médiatrice d’Erets Israël ; le Temple à la médiatrice de Jérusalem ; le Saint des saints à la médiatrice du Temple, et le cœur humain, le *lev*, à la médiatrice du Saint des Saints. Ces niveaux-là ne s’étagent pas en hiérarchie immobile. Ils se condensent puis s’expansent de l’un vers l’autre, et réciproquement, en un mouvement continu que symbolisent la systole et la diastole du rythme cardiaque. Chacun de ces niveaux présuppose les autres et les active le moment venu. C’est à cette condition que la terre devient, justement, *adamah*, terre humaine.

Ed, Adam, Adamah

La poursuite de l’analyse commande à présent le dépassement d’une tautologie. Celle-ci se constitue dès lors que l’on situe l’étymologie de *adam* en *adamah* puis, sans y prendre garde, celle de *adamah* en *adam*¹⁰. Dans ces conditions c’est le sens de ces deux termes qui risque de ne pas paraître très probant. Par suite aussi l’on ne comprendrait plus le lien, intrinsèque, entre les significations déjà éclairées de *erets* et celles du doublet *adam-adamah*. En quoi le doublet *adam-adamah* conforte-t-il la conception de Erets Israël comme terre *médiatrice* ?

Les mots *adam* et *adamah* sont tous deux construits sur une racine *MD* que l’on retrouve dans *MiDda* qui désigne la mesure, non pas seulement la mensuration géométrique, la longueur qui s’allonge ou qui se raccourcit à volonté mais cela qui contribue, là encore, à l’équilibre général de l’organisme ou de l’institution considérée¹¹. Le *hipoukh* de *MeD* se lit *DaM* qui désigne d’abord le sang mais de manière générale tout ce qui circule selon un flux régulier et régulier parce que préalablement et constamment régulé. En hébreu plusieurs termes désignent l’Humain (*ich*, *enoch*, etc.). Le désigner comme *adam* ou *ben adam* (Ez ; 27, 2) c’est, *ipso facto*, le rapporter à l’idée de mesure et de dimension, architectonique et harmonique, sachant que le propre d’une *midda* c’est de se concilier avec d’autres *middot*, comme l’illustre la conception puis la confection du Sanctuaire, du *Michkane*¹². Cependant, l’Humain conçu comme *adam* ne se conforme de la sorte qu’au terme d’un processus dont le récit de la Genèse rend compte de ses commencements par l’usage d’un terme énigmatique dans un verset qui ne l’est pas moins : « Et une vapeur (*ed*) s’élevait de la terre... » (Gn 2, 6). Rien ne justifie de traduire ce terme

par « nuée » ou par « vapeur » sauf à s'adonner à l'imagerie approximative d'une genèse à la Jules Verne. En fait le mot *ED* est constitué par les deux premières lettres du mot *ADaM*, comme pour signifier qu'il y eut un état premier de l'Humain, la phase préparatoire de son émergence. De la même façon que la genèse de la Création, en général, n'est pas instantanée mais processuelle, qu'elle comporte six phases actives et une phase réflexive, chacune de ces phases est à son tour caractérisée par sa « processualité » spécifique. Ainsi en va-t-il de l'Humain dont le mot *ed* désigne en quelque sorte la phase d'initialisation jusqu'au moment où il devient, en effet, cet être de mesures harmoniques, de mensurations complémentaires, nommé *ADaM*. C'est ce point que souligne une fois de plus le Maharal. De tous les êtres vivants, créés par Dieu, l'être humain seul doit se développer, libérer ses potentialités, actualiser ses formes latentes. Deux autres termes rendent compte d'un tel processus : *âvoda* et *âmal*. Le verset précité indique, en effet, que dans la période, non chronologique, si l'on peut dire, où seule l'entité qualifiée de *ed* s'élevait vers le ciel, il n'y avait personne, précisément pour travailler la terre, nommée ici non pas *erets* mais bien *adamah*, au risque de reconstituer la tautologie signalée plus haut. Que signifie alors « travailler », sachant aussi que le chapitre 2 relate que Dieu localisa l'Humain dans le site nommé *ÊDeN*, précisément pour en actualiser les potentialités ?

Dans le langage actuel, le mot travail s'est tellement dénaturé qu'il ne permet plus de discerner ses significations originelles. Dans le récit de la Genèse, l'Humain est appelé à travailler le Gan Êden non parce qu'il endure la domination de Dieu mais pour coopérer à l'œuvre divine de la Création. C'est sans doute pourquoi le mot *âvoda* désigne aussi le Service divin, selon les liturgies requises à cet effet¹³. De même que *emtsâ* conduit à *tokh*, *âvoda* se rapporte à un autre terme : *âmal* qui désigne, cette fois, non pas le mouvement externe de cette « processualité » mais son mouvement intime. *Âmal* désigne le travail d'élaboration, la transformation de la matière première en un produit qui révélera ses potentialités et qui la sublimerait. Sans amalgamer des registres terminologiques fortement différenciés, l'on peut sans doute rapprocher *âmal*, ainsi entendu, du concept psychanalytique de *durcharbeit*, traduit par « perlaboration », processus qui ne s'assigne aucun terme préfixé, qui ne s'arrête qu'une fois atteint un sentiment de complétude qui n'est jamais saturation. C'est un tel « travail » élaboratif qui permettra de passer du stade de *ed* à celui de *adam*, et cela par la transformation corrélatrice de *erets* en *adamah*. Ce processus requiert parfois des formes différentes d'interventions, plus intenses, des mises à

l'épreuve, des *nissionot* qui feront apparaître les points faibles autant que les points forts de la Création et de l'Humain. Et, en ce sens, l'on peut dire que ces épreuves-là – Abram n'en traversera pas moins de dix – sont fondamentalement *révélatrices*, au sens déjà éclairé. Selon qu'elles seront victorieusement traversées ou non, elles auront activé les potentialités ignorées de l'Humain ou les auront effacées. N'est-ce pas la raison pour laquelle le récit biblique nous apprend que Dieu s'est révélé (*vayéra*) à Abram (Gn 18, 1), comme il se révélera (*vaéra*) à Moïse (Ex 6, 3), l'un et l'autre se révélant à eux-mêmes au fur et à mesure qu'ils affronteront les épreuves révélatrices que Dieu leur assigne lorsqu'il apparaît que dans son trajet Abram ne trouve pas directement la route menant à Abraham ou que dans le sien Moïse renâcle pour aller parler au Pharaon qui persécute ses frères. Et, au passage, l'on comprend mieux la gravité du refus de telles épreuves puisqu'il provoque l'obstruction puis l'occlusion du processus révélateur, de la *Hitraout* divine.

Cependant en ce point notre tautologie n'offre-t-elle pas une nouvelle résistance puisque le récit biblique signifie bien que l'Humain se nomme *adam* parce qu'il est tiré de *adamah* qui apparaît alors bien comme sa matière *première*... Comment concevoir l'interaction créatrice entre *adam* et *adamah*? Une nouvelle hypothèse se présente à cet égard qui désignerait *adamah* non pas comme la matière première de *adam* mais comme sa destination, sa finalité. Mais dans ce cas comment préserver l'intelligibilité même du dit processus puisqu'à son propos la cause et l'effet ne cesseraient de permuter? Il faudrait comprendre ce processus comme suit : le commencement véritable, générique, d'un processus ne se trouve pas dans son début physique ou matériel mais bien dans le projet qu'il doit mettre en œuvre. Ainsi le mot *adamah*, sans perdre ses significations habituelles, pourrait également désigner le projet effectif du développement humain. C'est ce projet-là qui mettrait en branle le dit processus et en assurerait la continuité selon l'adage : « la finalité de l'acte trouve son commencement dans la pensée¹⁴ ». Inscrit, comme tous les êtres créés, dans la dimension du temps, l'Humain ne s'y coule pas selon une irréversibilité inexorable. Ce temps est souple, complexe, susceptible de torsions, de récursions, d'anticipations, de reprises réflexives. La création de l'Homme ne se justifie qu'au regard du but qu'il doit atteindre. L'idée de travail et d'élaboration se dédouble et produit une forte récurrence : la fonction de l'Humain est bien de travailler la terre, autrement dit d'en faire apparaître les dimensions, les potentialités nouvelles mais ce faisant, il *se travaille lui-même* de sorte

à faire apparaître ce qu'il recélait et qui autrement ne saurait se révéler. Une pareille hypothèse mérite d'être prise en considération puisque ce processus élaboratif se poursuivra par la création de la femme à partir d'une dimension (*tsélâ*) de l'Humain (Gn 2, 21), autrement dit comme le développement d'une de ses potentialités essentielles qu'elle n'épuise pourtant pas car autrement c'est elle qui se fût nommée justement... *adamah*, soit le féminin de *adam*, alors qu'elle est nommée *icha*, provenant de *ich* et causée par la nécessité de son devenir au lieu de son isolation et de sa clôture sur soi (*levado*) (Gn 2, 18). En d'autres termes la lettre *hei* qui conclut le mot *adamah* ne serait pas tant le *hei* du féminin – non encore advenu – que celui de la direction, de la perspective, comme dans le mot *hachamaymah* qui désigne bien la direction des cieux notamment dans les rêves structuraux de Jacob (Gn 28, 12)...

Ainsi la terre que Dieu s'engage à montrer à Abram de sorte qu'il devienne une bénédiction perpétuelle, non aléatoire, pour toutes les familles de la terre est bien cette terre singulière dans laquelle l'Humain travaillera le lieu qui lui est dévolu, à la médiatrice de la Création, afin qu'il se révèle à lui-même en même temps qu'il y permette les révélations infinies de la Présence divine, à la médiatrice de son être.

NOTES

1. Cf. André Neher, *Le puits de l'exil, La théologie dialectique du Maharal de Prague*, Albin Michel, 1965.
2. Cf. notre ouvrage, *Abraham ou la recréation du monde*, Fayard, 2006.
3. Cf. Aviêzer Ravidsky, *Hakets hamegoulé ou médinat hayahoudim*, Âm Ôved, 2005.
4. «Champ» au sens de Kurt Lewin.
5. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1972.
6. Qui correspondent homothétiquement au quatre fleuves qui sont issus du courant de pensée irriguant le Gan Eden. Pour un commentaire zoharique, cf. Mélina Hellner – Eched, *Venahar yossé mi Êden*, Âm ôved, 2005.
7. Selon la conceptualisation de Piaget.
8. Cf. André Neher, *loc. cit.*
9. Sur une racine *ChPÂ* dont le hipoukh est *PeChÂ*, le «péché» qui reçoit ainsi l'une de ses significations les plus sérieuses, les moins moralisantes.
10. Cf. Guideôn Ofrath, *Kivtokh chélo*, Yédiôt ah'aronot, 2006, p. 80.
11. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Éditions de Minuit, 1969.
12. Talmud Bavli, Erouvin.
13. Méir Ibn Gabbay, *Âvodat Hakodech*.
14. «*Soph maâssé bémah'achavat téh'ila*»