

La chair et le verbe. Réflexions sur le témoignage et l'interprétation, à partir de G. Scholem et P. Ricœur

Thomas Maurice

Université Bordeaux-Montaigne

th.maurice@yahoo.fr

Résumé

Il y a une double corrélation entre la vie de Dieu et la vie du texte, différemment appréhendée dans les traditions réformée et judaïque. La confrontation de la pensée de Ricœur avec celle de G. Scholem mettra en lumière deux conceptions de la vérité d'un texte : l'une ontologique, tributaire d'une pensée de l'événement, l'autre structurale, ouvrant à une pensée du rythme.

Mots-clefs : Kabbale, Luther, herméneutique, Ricœur, Scholem

Abstract

Flesh and Word. Thoughts about testimony and interpretation, based on G. Scholem's and P. Ricœur's works

There is a double correlation between godly life and textual life, differently apprehended in the Protestant or Judaic traditions. Confronting P. Ricœur with G. Scholem will point to light two conceptions of the textual truth : on the one hand, we have an ontological thought of the Event ; on the other hand, a structural thought of the Rythm.

Keywords : Kabbalah, Luther, hermeneutics, Ricœur, Scholem



eikasía

La chair et le verbe. Réflexions sur le témoignage et l'interprétation, à partir de G. Scholem et P. Ricœur

Thomas Maurice

Université Bordeaux-Montaigne

th.maurice@yahoo.fr

*« Le problème de la manifestation est plus profond,
plus fondamental, plus originel que le problème de l'être. »*

Jan Patočka, *Platon et l'Europe*

“ Crois-tu que la nature énorme balbutie,
Et que Dieu se serait, dans son immensité,
Donné pour tout plaisir, pendant l'éternité,
D'entendre bégayer une sourde-muette ?
Non, l'abîme est un prêtre et l'ombre est un poète ;
Non, tout est une voix et tout est un parfum ;
Tout dit dans l'infini quelque chose à quelqu'un. ”

Victor Hugo, *Les Contemplations* (1856), livre VI : « Au bord de l'infini », XXVI :

“ Ce que dit la Bouche d'ombre »

341

N° 92
Marzo
abril
2020

Introduction. Dieu est mort, vive la mort !

C'est là tout le scandale du Christ. La venue au monde de la divinité, la descente dans ce corps de chair appelé Jésus, est même doublement scandaleuse. Non seulement Dieu était là, foulant la même glaise que nous, mais il n'y est plus. Dieu n'a pas survécu à son expérience terrestre. Il faut alors un troisième scandale, un miracle, sans doute bien plus choquant que les deux autres : la mort n'est pas une

fatalité. Il aura fallu trois jours de deuil, avant que le Fils de l'Homme ne se relève et ne retourne auprès du Père. Trois jours durant lesquels la mort aura été *expérimentée* et donc réinscrite dans le texte de la vie — neutralisée, rendue vive, vivifiante¹. C'est impossible à croire. Tout ceci est proprement impensable. Voilà bien un événement propre à susciter le conflit et la révolte.

Le Christ lui-même, du reste, n'a-t-il pas dit : « *Certainement les hommes pensent que je suis venu pour jeter une paix sur l'univers. Mais ils ne savent pas que je suis venu pour jeter sur terre des discordes, le feu, l'épée, la guerre. Si en effet il y a cinq dans une maison, ils se trouveront trois contre deux et deux contre trois — père contre fils et fils contre père — et ils se lèveront en étant des solitaires*² ». En effet, la Révélation du Christ n'apporte pas la paix de l'âme, mais la possibilité du salut, qui, s'il est universel, ne peut se conquérir qu'individuellement, dans une guerre sans merci contre les anciennes certitudes et les systèmes figés et mortifères. La Foi en la résurrection du Christ est une question qui se pose au singulier et c'est cela qui en fait la valeur.

Néanmoins, des jalons ont été posés, des bornes disséminées, pour celui qui souhaite mettre ses pas dans ceux de Jésus. Car, de ce scandale et de ce miracle, il y a eu des *témoins*. On ne demande pas d'avaloir des balivernes, mais de *croire au témoignage*. Le Nouveau Testament est, étymologiquement, le Nouveau Témoignage et, en ce sens, produit une transsubstantiation moins spectaculaire, mais plus subtile que celle mise en scène dans le rite catholique ; c'est le sang du Christ qui palpite à travers l'encre sinuant sur le parchemin du manuscrit de chaque apôtre. Et c'est ce qui sera le souci et le fondement spirituel de la Réforme, à partir de Luther. Il faut un retour au texte pour retrouver la vie du Christ.

En cela, P. Ricœur, dans la mise en place de son herméneutique, demeure fidèle à cette conception. L'appréhension philosophique, et même, plus fondamentalement, poétique, *poïétique* (au sens d'un travail du sens), des Écritures, permet une

¹ C'est sans doute là l'origine du choix électif, autrement bien mystérieux, de la croix, symbole de la mort du Christ, en lieu et place du poisson (*ikhtyos*, en grec, acronyme de Jésus-Christ fils de Dieu), utilisé par les premières sectes chrétiennes.

² *Évangile de Thomas*, logion 17, trad. fr. J. Doresse, in *Évangiles apocryphes*, réunis et présentés par F. Quéré, Paris, Le Seuil, 1983, p. 168. Notre utilisation d'un évangile apocryphe nous semble justifiée par le fait que nous allons aborder dans les pages qui suivent la théorie de l'interprétation des Écritures saintes, issue de la Réforme et de Luther. Or, la Réforme, de par son exigence de retour à un contact intime avec les textes, ne se limite potentiellement pas au canon retenu par l'Église catholique.

compréhension herméneutique, c'est-à-dire propre à respecter la vie du sens, en laissant ainsi une place à la foi. Et ce qu'il nous faut relever, c'est que ce geste de revenir au texte (puisque, du passage du Christ sur Terre, il ne nous reste plus que le témoignage) afin de faire jouer le sens en lui, par lui, entretient une secrète proximité, une discrète affinité avec la tradition juive. En effet, si, dans le christianisme, Dieu s'est fait Chair, dans le judaïsme, Dieu s'est fait Livre — Lettres, Noms, Nombres. La Torah est le corps et le Nom infinis de Dieu. Il y a donc une double corrélation entre la vie de Dieu et la vie du texte, différemment appréhendée dans les traditions réformée et judaïque, qu'il nous faudra démêler. Et nous pensons que le nœud qui relie et sépare ces deux traditions se trouve dans la notion de témoignage. Dans quelle mesure peut-on dire de la Torah qu'elle est un Ancien Testament ? Il s'agit précisément de la difficile relation entre deux notions fondamentales : le Témoignage et la Tradition (*qabbalah*, en hébreu). Nous verrons que la confrontation de la pensée de Ricœur, via Luther, avec le texte de G. Scholem, placé en annexe, exposant la théorie kabbalistique de l'interprétation, nous permettra de mettre en lumière deux conceptions de la vérité d'un texte : l'une ontologique, tributaire d'une pensée de l'événement (en l'occurrence, la mort du Christ), l'autre structurale, ouvrant à une pensée du rythme ; soit, respectivement, l'herméneutique de la confiance et l'herméneutique du soupçon, telles que Ricœur les décrivait.

Sola fide. Ricœur et la tradition luthérienne

Il y a un véritable déchirement chez Ricœur. En effet, comment maintenir sa tâche de philosophe sans renier sa foi, sans s'enfermer dans un discours strictement rationnel, et comment, en se laissant inspirer par cette foi, esquiver le danger de tomber dans un irrationalisme, pouvant éventuellement sombrer dans le mysticisme ou l'obscurantisme ? Pour comprendre la résolution de ce dilemme chez Ricœur, peut-être faut-il en revenir au "scandale" luthérien, à savoir son court traité intitulé *Épître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints*³.

³ M. Luther, *Épître sur l'art de traduire et sur l'intercession des saints*, (septembre 1530), trad. fr. J. Bosc, in *Œuvres*, t. VI, Genève, Labor et Fides, 1964.

Dans cet ouvrage, Luther défend sa traduction de la Bible et justifie son “ audace ” d'interprétation (au sens musical, pourrait-on dire) d'un passage de l'Épître aux romains de Paul : avoir traduit « seulement par la foi » lorsque le latin ne précise que *fide*, “ par la foi ” — seulement. Mais là est toute l'intention luthérienne. Il faut savoir s'émanciper de la Lettre (et des Lettres) pour s'ouvrir à l'Esprit du texte. Dès lors, le problème central du traité, cette *sola fide* décidément bien embarrassante, devient bien plus que le simple exemple polémique à exhiber pour se justifier, il se révèle au contraire comme le *credo* même de la théorie de la traduction luthérienne et comme décision d'ordre théologique. C'est la foi qui doit guider le traducteur, et seulement elle, si celui-ci veut espérer rendre grâce au texte d'origine.

Or, respecter l'Esprit du texte et être guidé par la foi dans la traduction des Saintes Écritures, cela revient à ne pas se laisser aller aux hellénismes et latinismes qui minent de l'intérieur le travail des « ânes papistes ». Il faut, bien au contraire, parler allemand (en l'occurrence), “ parler vrai ”, soit s'exprimer dans le langage populaire, seul garant d'une expression limpide à la mesure de la clarté apportée par la Bonne nouvelle. Alors, la parole christique peut se déployer et toucher droit au cœur ceux pour lesquels elle était destinée, les humbles, et ce contre la confiscation scolastique dont elle avait été jusqu'ici la victime. La traduction se fait aussi interprétation.

Nous retrouvons là, nous semble-t-il, la source de l'intention herméneutique ricœurienne. Tout en s'émancipant du contexte strictement théologique de la démarche luthérienne, Ricoeur semble s'en rapprocher par l'intention fondatrice de l'herméneutique. En effet, en se libérant des barreaux de la littéralité du texte, on s'ouvre à un sens infini, à une réviviscence du témoignage, contenu dans le livre, qui, autrement, resterait lettre morte. Chaque nouvelle interprétation peut donc être considérée comme une répétition de la résurrection. Il ne s'agit, cependant, évidemment pas de faire dire n'importe quoi au texte. Car, au moment même où il adopte une démarche herméneutique, le lecteur se mue en *herménaute*, en nautonnier du sens, et évite ainsi le risque de s'y noyer. Mais cette maîtrise de l'élément, pourtant indomptable, qu'est le sens, n'est possible que grâce à ce phare qu'est la foi — non plus alors lumière aveuglante ou mirage, mysticisme ou crédulité. C'est la confiance dans le témoignage qui permet de faire revivre le texte. Alors, on peut soi-

même être témoin, on se réapproprie le témoignage, on le fait sien, on le revit en propre.

***Pardes*. L'interprétation dans la tradition kabbalistique**

Comment ne pas s'apercevoir de l'étonnante intimité de cette démarche avec celle présentée par Scholem, dans son texte sur *La signification infinie du discours divin* ? Ici aussi, il s'agit de ne pas se laisser obnubiler par le sens littéral du texte (*peshat*), sans pour autant le négliger, afin de voir éclore les autres niveaux d'interprétation. Déployer ces sens de lecture, c'est rouvrir les portes d'Éden, du paradis perdu, du *Pardes*, si nous suivons l'acronyme proposé par Moïse de Léon. Cette restauration édénique, cette cicatrisation de la chute, par le travail infini d'un sens en constitution, par l'apport de l'interprétation que chaque juif peut produire dans sa rencontre intime avec la Torah, est sensiblement similaire au lecteur chrétien faisant revivre le Christ, en quelque sorte sous ses yeux, par la redynamisation herméneutique du texte, par la réappropriation des témoignages du sens.

La dernière phrase du texte de Schollem est, par ailleurs, sans ambiguïté. Les quatre niveaux d'interprétation dégagés par la tradition kabbalistique semblent le fruit d'une influence chrétienne antérieure. Cela nous apparaît provenir du point fondamental de la religion chrétienne : Dieu n'est plus accessible que par le témoignage des apôtres. Il faut donc savoir lire ce témoignage, le soupeser, en tirer la substantifique moëlle, le rendre vivant pour participer de la vie du Christ. Et il en est de même pour le niveau mystique de lecture. Le mysticisme sans le texte, c'est l'hérésie. L'expérience extatique sans la pratique et le garde-fou des Évangiles est aussi aveugle qu'ineffable. Tout comme privilégier l'un des piliers du *Pardes* risquerait de déséquilibrer l'édifice et le sens même de la lecture. Le courant kabbalistique semble donc s'être inspiré de ce rapport aigu, et inédit, au texte que le chrétien entretient. Revitaliser les sens multiples et potentiels de ce témoignage, c'est se donner le moyen de revivre l'Événement, c'est-à-dire la vie et la mort du Christ, l'origine d'une nouvelle ère. C'est par conséquent pouvoir être témoin soi-même.

Cependant, nous pouvons relever les limites de cette influence et mettre en exergue la spécificité du judaïsme. Tout se joue en fait dans le rapport à la Chair. Car

il ne faut pas oublier que le Dieu chrétien est mort. Pour ressusciter, certes, mais cet événement impensable a eu lieu que Dieu lui-même est passé de vie à trépas. C'est pourquoi l'herméneutique développée par Ricoeur nous semble se profiler sur l'horizon d'un indépassable, bien que lui-même ait tenu à le mettre à distance : l'ineffable de l'expérience mystique. L'horizon de l'herméneutique est cet impossible à dire qu'est l'expérience même du Christ. Le rôle et la fonction du témoignage est de la figurer, de l'indiquer, de l'attester, de la raconter, mais en aucun cas de la communiquer dans son indicibilité. C'est pourquoi l'herméneutique dans son horizon chrétien ne peut qu'être reprise incessante, afin de remettre en scène cet événement. L'autonomie sémantique du texte, travaillée intérieurement par la distance entre l'auteur, les faits relatés et le lecteur, qui y est contenue, ne trouve sa limite que dans la dissolution du sens qu'est l'expérience extatique, qu'on pourrait rapprocher de l'impression originaire de l'auto-affectivité tautologique de la Vie par elle-même, décrite par M. Henry⁴. L'enjeu de l'herméneutique chrétienne serait presque d'en passer par la mort du sens pour le voir ressurgir sous son corps glorieux.

Alors que, dans la perspective kabbalistique, le texte n'est pas le médium qui permet d'assister à la mort de Dieu. Le texte *est* le corps de Dieu. La Torah est un organisme vivant et divin. Dieu n'a pas témoigné de lui-même à travers la Torah. *Dieu s'est manifesté par la Torah historique envoyé sur le Mont Sinai*. La problématique chrétienne relève d'un enjeu ontologique. Est-ce que oui ou non Jésus est ressuscité ? Et si oui, en quel sens ? C'est une quête de l'Être, toujours déjà perdu, qu'il faut chercher à retrouver dans la transcendance qui défait la mort. Alors que la problématique juive, et plus précisément kabbalistique, fait, elle, jouer une perspective phénoménologique. Quels sont les modes de manifestations de Dieu ? Et comment les nommer pour les rendre visibles ? L'Écriture n'est pas, comme dans l'herméneutique chrétienne, en salle de réanimation, mais plutôt sur une table de vivisection.

Chaque lettre, chaque mot, chaque nom, chaque chapitre est un organe de Dieu et, comme tel, a sa fonction propre. C'est pourquoi l'interprétation kabbalistique peut

⁴ Cf. notamment sur ce point M. Henry, *C'est moi la vérité — Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Le Seuil, 1996.

aller jusqu'à l'absolue inintelligibilité ou même aux calculs numérologiques. La méthode du *Tserouf* (circulation du souffle) consiste, par exemple, à faire permuter les lettres de la Torah pour faire circuler le souffle divin dans le texte, comme le sang et l'oxygène dans un organisme. La tradition kabbalistique n'apprend pas à mourir pour revivre en transcendance, mais, au contraire, à perpétuer une vie éternelle en ce monde, dans le monde du texte. C'est un apprentissage transcendantal.

Conclusion. Témoignage singulier et communauté traditionnelle

Nous pensons pouvoir à ce stade de notre analyse établir une nette différence entre herméneutique chrétienne et interprétation kabbalistique. Pour ce faire, nous nous servirons de la distinction saussurienne entre signifié et signifiant, ainsi que de sa subversion par Lacan. Il nous semble en effet que l'herméneutique, telle que développée par Ricœur, se déploie autour d'un point de référence absolu, à savoir le signifié que serait l'expérience du Christ, autour duquel graviteraient les signifiants composants les Écritures, n'en étant alors que la trace, le témoignage. L'herméneutique chrétienne se caractériserait donc par une confiance certaine dans le signifiant, censé renvoyer à ce signifié précis. Cependant, ce signifié comme tel ne peut, par principe, jamais être dit et se donne plutôt comme l'ineffable même, comme l'horizon d'indicibilité du signifiant à partir duquel quelque chose de cet événement peut être dit et attesté. En ce sens, l'herméneutique véhicule l'illusion d'une origine réelle, mais inatteignable.

Alors que la tradition kabbalistique nous semble se mouvoir dans l'autonomie du signifiant, reléguant le signifié au simple jeu de différence et de tension entre signifiants — la *différance* derridienne. C'est pourquoi la kabbale n'est pas une pensée de l'être et de l'événement, mais de la structure et de la manifestation. Il s'agit d'étudier comment les lettres s'organisent entre elles, circulent dans le texte, de déceler les rythmes et les silences du Verbe divin, de l'Esprit littéral. Les faits relatés par la Torah ne sont pas ce qui est le plus important. Ils en sont une part structurale essentielle, mais non pas le point de mire de l'interprétation kabbalistique. Ce qui constitue l'essence du texte biblique, ce sont les blancs de la Torah, l'espace entre les lettres, les séquences de répétition.

On comprend ainsi pourquoi le rapport chrétien au texte était forcément singulier : le lecteur est seul face à *un* signifié qui cherche à se dire par la ronde infinie des signifiants, dont il devient le témoin, au risque de rester fasciné et sans voix — l'ineffabilité de l'expérience intime. Le kabbaliste, lui, voit dans cette ronde itérative et éternitaire la pulsation même de la divinité, du texte. C'est cette danse des signifiants, leur *communauté*, qui génère le signifié, un fantôme (*phantasma*) de signifié tout aussi infini et qui sans cesse peut venir se briser sur le mur de l'inintelligibilité. Il ne s'agit donc pas d'opposer bêtement et vainement deux convictions religieuses, mais bien plutôt de mettre en lumière les différentes appréhensions philosophiques de l'interprétation, nées soit du témoignage singulier, soit de la communauté traditionnelle.

Texte de G. Scholem : La Kabbale, I, 3, " La signification infinie du discours divin "
(Paris, Gallimard, 2003, pp.278-280)

N.B. : les notes de bas de page sont de nous.

La signification infinie du discours divin

Une conséquence directe de cette conviction [*selon laquelle la Torah est un organisme vivant, corps infini de Dieu*] fut le concept selon lequel le texte de la Torah contient une signification infinie, qui se révèle différemment à divers niveaux et selon l'aptitude de son destinataire. L'insondable profondeur du discours divin ne peut être épuisée à aucun des niveaux considérés isolément, axiome qui s'applique aussi bien à la Torah historique révélée par Dieu lors de la théophanie du Mont Sinäi. Dès l'origine, cette Torah possède les deux aspects mentionnés précédemment, une lecture littérale composée de ses lettres qui se combinent pour former des mots de la langue hébraïque et une lecture mystique composée des Noms de Dieu. Mais ce n'est pas tout. « De nombreuses lumières brillent dans chaque mot et chaque lettre », affirmation qui fut résumée dans la sentence célèbre (qui est elle-même la traduction épigrammatique d'un passage des *Otiyyot de-Rabbi Akiva*) selon laquelle « la Torah a 70 visages ». Les quatre catégories conventionnelles selon lesquelles la Torah est dite pouvoir être interprétée, le sens littéral (*peshat*), allégorique (*remez*), herméneutique ou homilétique (*derash*) et mystique (*sod*), ne servent que de cadre général à une multitude de lectures particulières, thèse qui, dès le XVI^e siècle, s'est exprimée dans la conviction très répandue selon laquelle le nombre des lectures possibles est égal au nombre des 600 000 enfants d'Israël qui étaient présents au Mont Sinäi ; en d'autres termes, que chaque juif approche la Torah par un chemin qui lui est propre. Ces quatre catégories furent tout d'abord nommées collectivement par Moïse de Léon⁵ de l'acronyme *pardes* (litt. : jardin). Au commencement, ce « jardin de la Torah » était compris comme suit : le *peshat* ou sens littéral n'englobait pas seulement les éléments historiques et factuels de la Torah, mais également la péremptoire Loi orale de la tradition rabbinique ; le *derash* ou sens herméneutique constituait le domaine du

⁵ Auteur présumé du *Zohar – Le livre de la splendeur*, pilier théorique et poétique de la tradition kabbalistique.

commentaire éthique et aggadique⁶ ; le *remez* ou sens allégorique comprenait le corpus de vérités philosophiques que contenait la Torah ; le *sod* ou sens mystique représentait l'ensemble des commentaires kabbalistiques possibles interprétant les paroles de la Torah en référence à des événements du monde des *Sefirot*⁷ ou aux relations de ce monde avec les héros bibliques. Dès lors, le *peshat*, qui était également considéré comme incluant le corpus des lois talmudiques, n'était que l'aspect le plus extérieur de la Torah, « l'écorce » que rencontre d'abord l'œil du lecteur. Les autres strates ne se révèlent qu'à celui dont la perspicacité est capable de déceler dans la Torah des vérités fondamentales qui n'ont pas de lien direct avec le contexte littéral immédiat. Ce n'est qu'au niveau du *sod* que la Torah devient un ensemble de symboles mystiques qui dévoile le processus vital secret de la divinité et ses rapports avec la vie humaine. Cette quadruple division exégétique fut, semble-t-il, influencée par les catégories antérieures quoique similaires de la tradition chrétienne (littérale, morale, allégorique, mystique).

⁶ La *Aggadah* était le « nom donné aux sections du Talmud et du *Midrash* contenant des interprétations homilétiques de la Bible, des histoires, des légendes, des traditions populaires ou des maximes », (définition tirée du « Glossaire », in G. Scholem, *La Kabbale*, Paris, Gallimard, 2003, p. 679).

⁷ Les *Sefirot* (sing. *Sefira*) étaient, dans la cosmogonie kabbalistique, les dix attributs divins, les dix manifestations primordiales de la divinité ineffable et infinie (*Ein sof*), émanées au moment de la Création et venues organiser l'univers en quatre mondes, sous la forme de l'Arbre de Vie (*Otz Chaim*). La littérature séfirotique est, par bien des aspects, extrêmement semblable aux spéculations néo-platoniciennes sur l'Un et ses phases de manifestation, culminant dans la théologie négative, ainsi qu'à l'énumération rigoureuse, flamboyante et quasi-obsessionnelle des *éons* du Plérôme, par les gnostiques.