

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 5

Artikel: Essence et naissance du dialogue biblique
Autor: Neher, André
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380884>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ESSENCE ET NAISSANCE DU DIALOGUE BIBLIQUE ¹

La Genèse n'est pas seulement le récit de la naissance du Cosmos, elle relate également la naissance de la Parole, et plus particulièrement de la parole réciproque, du *dialogue*, dans sa double dimension *verticale* lorsqu'il s'agit du dialogue entre Dieu et les hommes, et *horizontale*, lorsque les hommes parlent entre eux. Or, la naissance du *dialogue*, qu'il soit vertical ou horizontal, est présentée dans la Genèse comme longue, pénible, difficile. C'est à une véritable *aventure* que nous assistons, s'étendant d'Adam à Abraham, et c'est de cette aventure au cours de laquelle le dialogue connaît des hésitations, des déformations et enfin des plénitudes, que je voudrais étudier d'abord la *structure*, avant de tenter d'en dégager le *fondement*.

I

Commençons par le dialogue *horizontal*, dont les implications sont moins complexes que celles du dialogue *vertical*. Nous serons frappés d'emblée par une constatation très simple mais surprenante : Adam et Eve, le premier couple humain, l'époux et l'épouse, *ignorent* le dialogue mutuel : ils ne se parlent jamais, tout en parlant beaucoup, mais chacun pour soi. Au verset 23 du deuxième chapitre, l'occasion du dialogue semble s'offrir d'elle-même. Eve vient d'être créée, Adam l'accueille, au sortir de son sommeil, et Adam parle — mais il parle *d'Eve*, il ne parle pas *à Eve* ; c'est un monologue, oscillant, dans ses énoncés, entre la première personne et la troisième personne, ignorant la *deuxième personne*, le tutoiement et l'interpellation, qui seuls fondent le dialogue : « Celle-ci, enfin, est os de mes os, et chair de ma chair. Qu'on appelle donc celle-ci *Isha*, puisqu'elle a été prise au *Ish*. »

Quant à Eve, elle est prodigue, elle aussi, en monologues, lors de la naissance de Caïn (4 : 1) puis de celle de Seth (4 : 25) ; elle connaît même la *technique* du dialogue (la technique seulement, mais non l'*essence*, car elle ne répond pas par la seconde personne, par l'interpellation, à l'interpellation de son interlocuteur), mais elle n'y a

¹ Texte remanié d'une leçon faite, le 21 février 1967, à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève.

recours qu'en face du *serpent* (3 : 2) ! Eve réserve au serpent les ressources au moins formelles d'un dialogue qu'elle refuse à son époux.

Cet angoissant silence horizontal entre le premier couple d'époux trouve sa réplique, plus angoissante encore, dès lors que nous rencontrons le premier couple de *frères*, Caïn et Abel. Non seulement le dialogue horizontal ne s'établit pas réellement entre les deux frères, mais les tentatives qui sont faites pour l'établir aboutissent à une sorte de *parodie du dialogue* et, en fin de compte, au meurtre. En effet, si Abel est muet tout au long de sa dramatique existence, Caïn, lui, parle beaucoup, mais en *verticale* seulement, dans le dialogue que Dieu instaure avec lui, et dont nous examinerons les détails tout à l'heure. Dans l'*horizontale*, Caïn, il est vrai, prend l'initiative d'un dialogue (4 : 8), *il parle à son frère*, mais ce dialogue n'a pas de contenu, il est insubstantiel, il se réduit à l'énoncé brut du *fait* du dialogue sans que rien ne soit précisé de son *faire* :

vayyomer qayin el hevel ahiv,

« *Caïn dit à son frère Abel* ». On attend ici les deux-points-guillemets annonçant et encadrant le contenu du dire de Caïn à son frère Abel. Or, de ce contenu nous sommes frustrés. *Caïn dit à son frère Abel*. Point à la ligne. *Et il arriva que lorsqu'ils furent dans le champ, Caïn se leva contre son frère Abel et le tua*. Tout se passe comme si l'oblitération du dialogue était source de meurtre. Parce que les frères, comme leurs parents, sont incapables d'inventer le dialogue, quelque chose d'autre est inventé par eux, un substitut du défaut de Parole : la *mort*, qui apparaît ici pour la première fois dans le récit biblique.

Si Lémék-le-Séthite (5 : 29) et son fils Noé (9 : 26-27) se cantonnent dans des monologues, à la manière d'Adam et Eve, il n'en est pas de même de Lémék-le-Caïnite (4 : 23) et des hommes de la tour de Babel (11 : 3-4) avec lesquels s'inaugure le dialogue, mais, il est vrai, un dialogue d'une forme très particulière, puisque Lémék ne *tutoie* pas son épouse, mais interpelle, au pluriel, ses *deux* épouses, et puisque, de même, les bâtisseurs anonymes de la tour de Babel s'expriment au pluriel de l'impératif : *Allons, briquetons de briques... construisons une ville...* Nous sommes ici aux sources du *dialogue démagogique*, de la Parole adressée par l'*individu* à la collectivité, à la *masse*, dont les formes ultérieures sont la propagande, l'uniformisation, le lavage de cerveaux. A travers les *deux* femmes de Lémék, ce n'est pas la polygamie qui surgit à l'horizon de la conscience humaine, mais beaucoup plus gravement la dépossession de l'individu, le traitement de deux consciences distinctes et irréductibles *comme si* on pouvait leur adresser une seule et même parole, indistinctement valable pour tous. Quant à l'appel des bâtisseurs de Babel, il a toute l'allure d'une affiche électorale, administrative ou publicitaire : c'est un ordre de

mobilisation que les hommes de cette génération ont trouvé placardé, un jour, sur les murs de Shinear. Il ne leur restait qu'à lire ou à écouter, et à obéir.

Le « brouillement » des langues n'intervient dès lors pas comme un châtiment de l'humanité rebelle, mais comme une tentative divine pour ramener le dialogue interhumain du plan de l'avoir et de la possession à celui de l'être — et le premier homme à expérimenter, enfin, la forme pure du dialogue, apparaît précisément au lendemain de Babel. C'est Abraham. En quelques interventions rapides et décisives, il *invente* le dialogue horizontal. Il *tutoie* sa femme Sara, et le tutoiement apparaît solennellement dans un verset (12 : 11) dont la coupe est parallèle à celle du verset 4 : 8, où le dialogue s'enlisait dans le silence et la mort :

vayyomer qayin el hevel ahiv (4 : 8)

vayyomer — el saray ishto (12 : 11)

Alors que 4 : 8 s'arrête brusquement après *ahiv*, les deux-points-guillemets s'ouvrent, dans 12 : 11 après *ishto* et s'achèvent, en magnifique apostrophe, avec le pronom personnel de la deuxième personne *at*, rejeté en fin de verset. Comme pour mieux souligner la valeur rayonnante de ce pronom *at* enfin libéré, l'apostrophe d'Abraham s'achève (12 : 13) sur la note de la *vie* : *Je vivrai grâce à toi*, par contraste avec la note de la *mort* par laquelle s'achevait le dialogue tronqué de 4 : 8. Et, un peu plus loin (13 : 8) Abraham *tutoie* Loth, qui n'est pas son *frère* au sens littéral du terme, mais qu'il invoque dans le tutoiement en tant que frère. En inventant le dialogue horizontal, Abraham *rachète* en quelque sorte les « péchés de silence » du premier couple d'époux et du premier couple de frères : il accroche le dialogue horizontal à l'accord conjugal et à la concorde fraternelle ; il établit la communication à travers les formes fondamentales du tutoiement de l'amour.

II

C'est encore à l'initiative d'Abraham que sera due la naissance du *dialogue vertical*, quoique, dès la création d'Adam, Dieu s'adresse à l'homme, l'interpelle dans le tutoiement, et quoique Dieu ne se lasse pas d'adresser la Parole aux relais humains que le récit biblique situe entre Adam et Abraham, à Eve, à Caïn, à Noé. Mais dans l'attente d'une réponse — d'une réponse authentique, qui soit issue de ce pouvoir de réponse qu'est la responsabilité humaine qui, seule, fonde le vrai dialogue — Dieu ne reçoit, en contrepartie, jusqu'à Abraham, que le *silence* ou l'*alibi*, ces deux « négatifs » du dialogue et de la responsabilité, puisque le silence étouffe la parole et que l'alibi asphyxie la responsabilité.

Le *silence* d'abord, particulièrement impressionnant dans les deux premiers chapitres de la Genèse, où, pourtant, les messages divins sont nombreux, mais n'arrivent pas à éveiller l'intérêt de leur destinataire, Adam.

En style direct et explicite, alors que, précédemment, à l'intention des animaux, Dieu avait employé le style indirect, Dieu avait gratifié l'homme et la femme d'une *bénédiction* : « Multipliez-vous et croissez, remplissez la terre et dominez-la » (1 : 28). Cette bénédiction, le texte le précise, Il l'avait adressée à eux, Il la leur avait dite, en un dire qui, évidemment, attendait une réponse, ne serait-ce que celle de l'*Amen* que la tradition juive inventera plus tard, en guise d'écho à toute *Beraka*. Or, Adam et Eve ne savent rien dire, même pas *Amen* : la bénédiction divine ne les a pas touchés dans les fibres réelles de leur être ; ils ne se sentent pas concernés par elle ; elle leur reste extérieure, même s'ils en recueillent le bénéfice. La bénédiction, c'est l'affaire de Dieu et non celle des hommes.

Patiemment, Dieu reconduit l'expérience. N'ayant recueilli aucun écho à sa bénédiction, Il reprend la parole (verset 29) pour déployer devant le couple humain l'infini spectacle de la végétation terrestre et pour le lui offrir en *nourriture*. Nouveau silence d'Adam et d'Eve qui ne savent même pas délier leurs lèvres pour prononcer un petit bout de psaume, pour énoncer le bref *Merci, todla rabba*, le *benedicite*, que la tradition juive, elle aussi, inventera plus tard, pour en faire la couronne de chacune des humbles cènes humaines.

Un peu plus loin, pour la troisième fois, Dieu entame le dialogue. Il ne s'agit plus, cette fois-ci, d'une bénédiction, mais d'un commandement, d'une loi : « De tout arbre du Jardin, tu mangeras ; mais de l'arbre qui est au milieu du Jardin, tu ne mangeras pas » (2 : 16). Adam écoute, distrait ou réticent : ses pensées, visiblement, sont ailleurs. En guise d'écho à la loi, il ne sait rien formuler, rien dire. Ce n'est pas lui qui invente le *Hinéni, Me Voici*, qu'Abraham, Moïse, le peuple juif sauront énoncer pour entrer avec Dieu dans le dialogue de la *Mitsva* et de la *Thora*. La *Loi*, pas plus que le *Don* et la *Bénédiction*, n'a touché Adam dans les fibres réelles de son être : elle est, elle aussi, l'affaire de Dieu, et non celle de l'Homme.

Même silence de Caïn, lors de la première apostrophe divine (4 : 6-7), qui, pourtant, le concernait, lui aussi, en interpellation directe de la deuxième personne : *L'Eternel dit à Caïn* : « Pourquoi es-tu en colère, pourquoi es-tu triste ? N'est-ce pas que si tu... » Il est vrai que ce qui suit, dans le discours divin, n'est pas d'une clarté limpide. Bien au contraire, l'articulation de la phrase prête à confusion, et la tradition juive classe ce verset, Genèse 4 : 7, parmi les cinq versets dont il est impossible de trancher le sens¹. Le mot *seēt* est accroché

¹ Talmud Babli, Traité Yoma 52 a.

entre deux propositions symétriques, l'une positive et l'autre négative, sans qu'il soit possible de décider vers laquelle des deux il faut le faire pencher :

ha-lo im tētiv — seēt
ve-im lo tētiv ...

En face de cette ambiguïté, quelle eût pu être, quelle eût dû être, la réaction de l'homme Caïn, interpellé par Dieu ? Probablement, celle de la question en retour, que Caïn lui-même inventera d'ailleurs un peu plus tard, après le meurtre d'Abel (verset 9 : *Suis-je le gardien de mon frère ?...* verset 13 : *Mon péché est-il trop grand pour être pardonné ?...*), mais dans un tout autre contexte psychologique et moral, que celui qui, là-bas, donnera à cette question-en-retour l'allure d'une révolte. Ici, il s'agissait simplement de questionner Dieu sur le contenu obscur de Sa parole, de demander à Dieu d'être Lui-même l'exégète de Sa propre parole, d'avoir assez d'humilité et de patience pour attendre de Dieu qu'Il éclaircisse et définisse le vague de Son discours.

Or, Caïn procède par deux étapes, aussi contraires l'une que l'autre, de celles que normalement on était en droit d'attendre. A l'interpellation divine, à l'interlocution *verticale*, il oppose le *silence*, mais, par un mouvement de rotation, il insère l'interlocution divine dans la dimension *horizontale* comme si Dieu ne l'avait pas interpellé pour qu'il Lui réponde, à Lui, mais pour qu'en place de Dieu, il choisisse son frère comme destinataire de sa réponse : verset 8 : *Caïn dit à son frère Abel*. Qu'a dit Caïn à son frère ? Tout à l'heure, en considérant ce verset pour lui-même, nous avons pu penser que la parole *horizontale* de Caïn était vide de tout contenu et que c'était ce vide même qui avait appelé la mort. Maintenant, en reliant le verset 8 à ceux qui le précèdent immédiatement, on peut supposer que ce que Caïn dit à son frère, ce sont les propres paroles de Dieu, dans leur redoutable ambiguïté. Ces paroles n'étaient destinées qu'à lui-même, en dialogue vertical. Caïn les retransmet, les interprète, décide de leur signification, en dialogue horizontal. Caïn me paraît être, ici, le premier homme religieux s'attribuant le magistère de l'interprétation de la Parole divine. Et plus cette Parole est obscure, comme c'est le cas ici, plus le désir et bientôt l'obstination que l'on met à éclaircir, à décider, à trancher, deviennent-ils passionnés, et plus aussi, comme c'est derechef le cas ici, cette passion a-t-elle toutes les chances de conduire à la violence : *Caïn se leva contre son frère Abel et le tua...* et le tua au nom même de la Parole divine dont Caïn se sait l'interprète exclusif et absolu, *pro maiorem Dei gloriam*. A l'horizon de ces versets, prolongeant le fratricide jusque dans les dédales de l'histoire, se profilent les bûchers de l'Inquisition. Le premier en a été allumé par Caïn,

au moment où il projetait dans l'horizontale une Parole à laquelle, en verticale, il n'avait opposé que le silence.

Le troisième moment du silence vertical est à la fois le plus évident et le plus scandaleux : il occupe les chapitres 6 à 10 de la Genèse, ces chapitres du Déluge, de l'apocalypse et de la rédemption d'un univers, dont le vicaire humain est l'individu Noé, flanqué des membres étroits de sa plus proche famille. Or, ce vicaire de l'humanité entière, qui entre dans les flots du cataclysme et qui en réchappe, ce vicaire interpellé par Dieu, en apostrophe directe, en chacune des articulations de son aventure pathétique (6 : 13-21 : annonce de la catastrophe ; construction de l'Arche ; 7 : 1-4 : dispositions ultimes ; compte à rebours avant le déluge ; 8 : 15-17 : ordre de l'Exode ; 9 : 1-7 : bénédiction et Loi nouvelle ; 9 : 8-17 : Alliance de l'arc-en-ciel), ce vicaire ne trouve pas un *mot*, pas un seul mot, pour répondre à ces interpellations successives. Noé obéit et sacrifie à Dieu — mais Noé ne *parle* pas à Dieu. En Noé, l'humanité est devenue verticalement muette. Ces chapitres du déluge constituent *le huis clos du dialogue vertical*. Dieu s'épuise en vain à parler : Il ne recueille de l'homme ni réponse, ni écho, pas même l'écho de l'*alibi* qu'avant Noé, du moins, Adam et Caïn avaient su inventer.

III

En effet, si l'affaire d'Adam, ce n'était ni la bénédiction, ni le don, ni la loi, avec leurs impératifs généreux ou contraignants, l'affaire d'Adam, c'est la *question*, avec son hameçon interrogateur qui sait accrocher la conscience de l'homme en son point sensible. Déjà, c'est à une *question* du serpent qu'Eve sait donner une *réponse*. Mais, surtout, c'est la question de Dieu, le *Ayyéka ?* du verset 9 du troisième chapitre de la Genèse qui ouvre l'être d'Adam à la réponse. Seulement, cette réponse, au lieu d'être conforme à l'essence de toute *réponse*, au lieu de jaillir des sources du pouvoir-de-réponse, je veux dire, des sources de la *responsabilité*, s'infléchit en ce contraire de la responsabilité que constitue l'*alibi*.

Déjà, en se résolvant, après plusieurs tentatives différentes, celle de la bénédiction et celle de la loi, en se décidant à nouer le dialogue avec l'homme sur le mode de l'*interrogation*, Dieu lui-même est obligé de mettre un masque, d'agir *comme si* « Sa Providence n'embrassait pas les cieux et la terre », *comme si* quelque chose ou quelqu'un dans le cosmos créé par Lui pouvait échapper à Sa vigilance et à Sa vision, *comme s'il* avait perdu les traces de l'homme, dissipées quelque part dans l'univers. Par là, évidemment, Dieu entre dans le *jeu* de l'homme, Il doit « jouer » à ne pas voir Adam, et accepter, dans le jeu imaginé par Adam, un rôle symétrique à celui d'Adam lui-même.

Car Adam lui-même a pris un masque : il s'est *caché*. Et devant l'appel divin : *Où es-tu ?* sa première réaction a dû être le rire, le rire,

signe vainqueur de sa liberté. Comment ! rit Adam, le Créateur ne sait plus où est sa créature ? ! Tel un Père angoissé, il cherche l'enfant qu'il croit perdu, égaré, mort, déchiré par les bêtes sauvages, suicidé peut-être. Bientôt, rit Adam, Dieu va mettre à mes trousses la police du Jardin, les détectives et les chiens bergers ! Et si je restais tapi dans ma cachette, sans répondre, pour « jouer », pour voir combien de temps durera la comédie, combien de fois Dieu passera et repassera-t-Il encore tout à côté de moi, sans me reconnaître ? Ou bien, si, candidement, je sortais de ma cachette, me lançant, en enfant prodigue, dans les bras du Père, opposant à son anxieux *Où es-tu ?* l'apaisement naïf de mon *Mais, me voilà !* ?

Entre les deux options, l'être d'Adam a dû osciller. Finalement, Adam ne choisit ni l'une, ni l'autre de ces possibilités extrêmes. Il se décide pour une solution moyenne, intermédiaire entre le refus et l'innocence de la réponse : il choisit de *mentir*, déclarant qu'il s'est caché *parce qu'il avait peur*, et insinuant qu'avec sa grosse voix Dieu lui fait peur encore maintenant.

Ce mensonge de la « peur devant Dieu » est resté l'une des inventions les plus fertiles de l'homme. Une fois jailli du cerveau d'Adam, il n'a pas cessé de gagner en densité et en importance, de s'épaissir en théologies et en systèmes. C'est avec ce mensonge que les religions de l'humanité entière ont pavé leurs routes royales : elles y cheminent encore, plaçant le long de ces routes l'appareil de la « terreur », diversifié dans ses formes, qui vont du fétichisme grossier aux bûchers de Molok et de l'Inquisition, en passant par les palinodies des catéchismes. Route royale ouverte par le mensonge d'Adam, route royale de l'*alibi* que Dieu lui-même n'a plus su détraquer et qui conduit, en ligne droite, à l'*alibi* de Caïn, véritable impasse du dialogue vertical.

En effet, nous l'avons déjà dit précédemment et longuement analysé ailleurs, ce qui nous dispense d'y insister ici ¹, la parole verticale que Caïn n'a pas inventée au verset 8, il l'invente au verset 9 du quatrième chapitre de la Genèse, en réponse, lui aussi, à une *question* de Dieu : *Où est ton frère Abel ?* Mais la réponse de Caïn est une question-en-retour : *Suis-je le gardien de mon frère ?* Le gardien de mon frère, n'est-ce pas Toi, auguste inquisiteur, qui assistes, impassible, à notre querelle, comme le César au jeu des gladiateurs, et qui oses, ensuite, me demander compte du geste meurtrier, que Toi, précisément, Toi, exclusivement, Tu aurais pu éviter en donnant l'ordre d'arrêter le *jeu* avant qu'il ne dégénérât en *drame* ? ! Et c'est le même ton interrogateur et cyniquement ironique que la lecture juive entend, dans le verset 13 : *Mon péché est-il donc trop grand pour être porté ?* Comment, le ciel et la terre et toutes leurs armées, Tu les portes, majestueux

¹ Voir notre *Existence juive*. Paris, 2-1966, p. 34-46.

Créateur — et mon petit péché à moi, humble vermisseau perdu dans le cosmos, Tu ne peux pas le porter, Tu ne peux pas l'assumer et le pardonner ? !

A côté de l'alibi du mensonge, inventé par Adam, Caïn place, dans la dramaturgie du dialogue vertical, l'*alibi de la révolte*, qui met, si j'ose dire, Dieu au pied du mur de sa propre création. Du moins, y a-t-il dans cette révolte un souffle d'indignation superbe, auquel Dieu lui-même ne peut pas rester insensible, puisqu'Il *répond* à Caïn, pas à pas, acceptant ainsi de *rendre compte* à l'homme qui Le fouaille de ses questions-en-retour.

Mais quels comptes Dieu peut-Il rendre à Noé, dont l'alibi n'est ni de mensonge, ni de révolte, mais d'inqualifiable veulerie ? Noé semble traverser le cataclysme du déluge *en bâillant*, tant toute cette affaire paraît l'ennuyer, et le déranger uniquement parce que le ronron de sa vie quotidienne en est quelque peu troublé. Que votre volonté soit faite, Seigneur — semble-t-il penser, mais il n'a même pas l'énergie, ni la franchise ou le courage, pour expliciter sa pensée. En automate soumis et neutre, il « alibe » sa propre personne, remettant la responsabilité de toute l'affaire sur le dos de Dieu — et que, le plus rapidement possible, on n'en parle plus. Le monde va crever ? On verra bien. Ce n'est pas mon affaire, c'est celle de Dieu. *Avec* moi le déluge. Le huis-clos du dialogue vertical, édifié par Noé, est le symbole de l'égoïsme, indifférent à tout ce qui n'est pas le Moi, et prêt à accompagner ce Moi jusque dans l'enfer.

IV

C'est ce huis clos que va crever *Abraham*. Inventeur du dialogue horizontal dans sa forme pure, il l'est aussi du dialogue vertical, dans la forme qui lui assure sa pureté, je veux dire : dans l'assomption du *risque*.

Abraham, il est vrai, ne pénètre dans le dialogue vertical qu'après une assez longue période de silence, qui recouvre les chapitres 12 à 14 de la Genèse. Tout se passe comme si la verticale avait eu besoin de mûrir en Abraham, tant son apparition soudaine allait en transcender toutes les formes précédentes. En effet, c'est au verset 3 du chapitre 15 qu'Abraham (qui n'est encore qu'Abram à ce moment) *invente* cet aspect décisif du dialogue vertical qu'est l'*initiative*. Jusqu'ici, aucun homme encore n'avait, de son propre chef, interpellé Dieu. La flèche venait de Dieu, soit qu'elle s'enlisât ensuite dans les nappes du silence de l'homme, soit qu'elle s'égarât dans les replis de l'alibi, soit, enfin, qu'en un brusque mouvement tournant, elle fût renvoyée par l'homme vers Dieu. Abraham lui-même, au verset 2 de ce chapitre 15 commence par réutiliser le procédé de Caïn. A une interlocution divine, il répond par une question en retour : *Que me donneras-Tu ?* Mais

comme Dieu n'entre pas dans le jeu de la question d'Abraham, celui-ci, au lieu de clore ici le dialogue, *reprend* le dialogue au verset 3 : *Oui, à moi Tu n'as pas donné de semence...*

Cette reprise dialogale est décisive dans la relation verticale. Pour la première fois, dans le récit biblique, la répétition du discours, la patiente obstination de la Parole, l'entêtement dialogal, ne sont plus l'apanage de Dieu, mais celui de l'homme. C'est l'homme qui, par un acte initiateur, lance à Dieu le défi du dialogue. Défi que Dieu relève d'ailleurs aussitôt, *comme s'Il l'avait attendu depuis toujours* : on sent, dans les versets 4 et 5, tout à la fois, une solennité et une hâte, un empressement que met Dieu à *rassurer* l'homme sur Sa promesse, comme si cette assurance n'avait pu se révéler qu'au choc de l'initiative humaine. Au simple mot prononcé par Abraham, mais littéralement *pro-noncé*, du plus profond de son initiative personnelle — les écluses du ciel s'ouvrent et c'est une cataracte de Paroles divines, enfermées jusqu'ici dans le secret, d'où seul pouvait les tirer l'initiative humaine, à la manière d'un « Sésame, ouvre-toi ! » : *Et voici que la Parole de l'Eternel s'adressa à lui... Il le fit sortir et lui dit... Il lui dit...*

Mais ayant rompu ce premier barrage, Abraham ne s'en tient pas là. Il ne se contente pas de prendre l'initiative de la Parole au-dedans d'un dialogue amorcé par Dieu, mais qui risquait de s'enliser. Au verset 23 du chapitre 18 de la *Genèse*, Abram (devenu maintenant Abraham) opère un nouveau saut : il *oblige* Dieu au dialogue *en interrompant le monologue de Dieu*. En effet, il nous paraît capital d'admettre, pour la compréhension véritable du chapitre 18, que Dieu *monologue* dans les versets 17 à 21. Il se parle à Lui-même, n'évoquant Abraham qu'à la *troisième* personne :

Vais-Je cacher à Abraham... alors qu'Abraham sera...

Les versets 20-21 sont impersonnels également, et si Abraham a pu les capter — a dû les capter — ils ne lui étaient du moins pas *explicitement* destinés. Abraham aurait pu *passer à côté* de ce Monologue divin, se draper dans un silence, plus justifié, à la limite, que celui d'Adam ou de Noé, qui étaient, eux, personnellement visés par l'apostrophe divine. Or, en un élan superbe, qui fait toute la beauté humaine de ce dix-huitième chapitre de la *Genèse*, Abraham (verset 23) *s'approche de Dieu*, interrompt Son monologue, l'infléchissant vers un dialogue auquel vont pousser des exclamations indignées (*est-ce possible, la Colère va anéantir l'innocent avec le coupable !*), des interpellations directes et pressantes (*la Colère va-t-elle anéantir sans que TU pardonnes... TU TE blasphemerais TOI-MÊME en faisant cela...*) et surtout des questions en retour, brûlantes et blessantes comme les coups de fronde de Caïn (*le Juge de la terre entière ne ferait-Il pas justice ? !*)

Abraham assume ici la fonction pleinement humaine dont Dieu l'avait investi au moment même de la mutation de son nom Abram en celui d'Abraham (chapitre 17, verset 1) : *Marche devant Moi et sois parfait! Hithalek lefanay!*

Marche devant Moi! Au risque divin d'être précédé et dépassé par un homme qui marche *devant* Lui, doit correspondre le risque humain d'être *en avance* sur l'intention divine, d'interrompre le déterminisme monologal de l'histoire divine, en l'accrochant aux articulations imprévisibles d'un dialogue nouveau et libre. Le véritable dialogue vertical, ce n'est pas celui au sein duquel l'homme a besoin de Dieu, mais celui au-dedans duquel Dieu a besoin de l'homme, d'un homme *libre, et dont la liberté même constitue le fondement de l'aventure biblique du dialogue.*

V

En effet, le dialogue biblique, tel que nous venons d'en tenter l'analyse à travers les articulations dramatiques de ses moments de naissance, ce dialogue a sa source dans la *liberté de l'homme*, ce risque le plus dangereux et le plus exaltant assumé par Dieu à l'heure de la création.

En créant l'homme libre, Dieu a introduit dans l'univers un facteur radical d'incertitude, qu'aucune Sagesse divine ou divinatoire, qu'aucune mathématique, qu'aucune prière même, ne peuvent ni prévoir, ni prévenir, ni intégrer dans un mouvement préétabli : l'homme libre, c'est l'improvisation faite chair et histoire, c'est l'imprévisible absolu, c'est la limite contre laquelle viennent heurter les forces directrices du plan créateur, sans que nul ne puisse dire par avance si cette limite consentira à se laisser franchir ou si, par la puissance du barrage qu'elle leur oppose, elle n'obligera pas ces forces créatrices à rebrousser chemin, mettant en danger, par ce choc en retour, le plan créateur dans son ensemble. L'homme libre, c'est le partage des eaux divines : désormais, les eaux d'en bas, séparées de celles d'en haut, vivent de leur vie propre.

Le moment de naissance de ce risque divin, la lecture juive l'aperçoit dans la curieuse interpellation *naasé adam, faisons l'homme*, au verset 26 du premier chapitre de la Genèse. A qui s'adresse Dieu à l'instant solennel de cette délibération, où le projet de l'homme ne semble pas pouvoir se concevoir sans la coopération d'une autre force à la force créatrice divine ? Aux anges, au monde, à Lui-même ? Sans écarter à priori aucune de ces hypothèses, la tradition juive indique finalement que l'appel divin s'adresse à *l'homme*, à cet Adam-en-puissance qu'embrasse le projet divin, mais qui ne pourra surgir que d'une coopération entre l'homme et Dieu. *Faisons l'homme, ensemble — toi, l'homme, et Moi, Dieu — et cette Alliance fonde,*

pour toujours, la liberté de l'homme, dont elle a fait, pour toujours, le *partenaire de Dieu*.

Dès lors, les phases successives et dramatiques du dialogue, dans ses premières manifestations, sont autant de *moments d'apprentissage* de la liberté. Tout se passe comme si Dieu tentait l'homme, l'obligeant à tremper sa liberté tel un acier résistant. Tout se passe comme si Dieu voulait mettre à l'épreuve cette créature qu'Il venait d'équiper libre et, la faisant passer par le creuset, s'ingéniait à la durcir davantage, à l'identifier plus fortement encore avec sa liberté. Le grand risque, c'était d'en arriver au point que l'homme et sa liberté ne fissent qu'un, et que désormais, avec toutes les conséquences que cela devait fatalement entraîner, l'accès à la nature de l'Ange, comme à celle de la Bête, fussent définitivement barrées à l'Homme. Le grand risque, selon la lumineuse remarque de Maïmonide¹, c'était que la liberté devînt la *loi physique de l'homme*, non plus seulement en *puissance*, mais en *acte* ; que cette liberté rêvée par Dieu pour l'homme revêtît l'homme d'un habit réel et concret, qu'elle l'habitât quotidiennement, qu'elle l'accompagnât dans sa pensée, dans sa passion et dans son histoire, et que l'homme ne fût plus déterminé que par une seule contrainte, celle, précisément, d'être libre. Dans le cosmos, où chaque créature possède sa loi, et ne peut en suivre ni en obtenir d'autre que la sienne, *l'homme a pour loi d'être libre* : il constitue, dans l'infini paysage de la Création, *la réserve de liberté*. Indéracinable, à l'abri de toute autre force que la sienne, cette réserve peut infiniment vivre cloîtrée sur elle-même, en un vase clos pacifique. Mais elle peut aussi déborder à n'importe quel moment, rompre des barrières, exploser et, jusqu'à la fin des temps et jusqu'à la limite des espaces, menacer d'envahir la Création, de l'anéantir ou de la sublimer, de l'arracher à Dieu par un geste brutal ou de la Lui ramener en un printemps absolument nouveau, de l'offrir à la damnation ou à la rédemption. Et c'est ce risque, ce grand risque de confier à l'homme, et à lui seul, les clés du choix redoutable, que Dieu prend sur lui au fur et à mesure où Il interpelle l'homme dans les premières phases de son aventure, au fur et à mesure où, d'Adam à Abraham, se noue, se dénoue et se renoue l'essence tâtonnante du dialogue. Adam, Caïn, Noé, Abraham, ce sont autant d'*aiguilleurs de l'histoire*, selon la forte expression d'Ernst Bloch. Les uns l'ont fait dérailler ou l'ont verrouillée. Les autres se sont contentés de l'acheminer sur ses chemins battus. Abraham, enfin, l'a lancée sur des voies nouvelles, sur des voies dont les relais futurs attendent pour aiguilleurs, sans doute, chacun d'entre nous.

ANDRÉ NEHER.

¹ MAÏMONIDE : *Mishné Thora, Le Livre de la Connaissance, Le Repentir*, V, 4.