

<http://divergences.be/spip.php?article3616>



DIEU (2)

B – Dieu : ses attributs et ses tribus.

- Philosophie et Violence / R.D.M. - Lexique philosophique - DIEU -

Date de mise en ligne : dimanche 12 mars 2023

Copyright © Divergences, Revue libertaire internationale en ligne - Tous

droits réservés

B – DIEU : ses attributs et ses tribus

Les attributs

Les religions s'appuyant sur un **concept de Dieu comme une abstraction** dont l'existence relève d'une « essence » recourent à l'énonciation d'attributs divins spécifiques. Là encore, le **tabou anthropomorphiste hante le monothéisme**. La première difficulté, déjà évoquée, est celle du nom.

Les perfections de la création (le créé) ne permettent pas directement de parler des perfections de l'in-créé : le Créateur. Le christianisme ne se contente pas de nommer, par ailleurs, avec la Trinité, il multiple par trois les difficultés. Il complique à souhait la problématique en s'échinant à trouver des attributs particuliers à chaque membre de la trinité.

Connaître Dieu : une question de méthode que Thomas d'Aquin formalise parfaitement. Il propose trois voies :

– L'affirmative nomme Dieu à partir des perfections créées.

– La négative exclut toute limite des perfections créées lorsqu'elles les affirment de Dieu.

– Par la voie d'éminence Dieu possède « éminemment » en lui toutes les perfections et qualités des êtres créés.

L'analogie entre le Créateur et les créatures fonctionne, mais sans les limites et les bornes intrinsèques aux créatures, ce qui préserve son indicibilité et son mystère. Il reste aux créatures à imiter les perfections divines ainsi supposées.

Les attributs divins firent et font encore l'objet de dévotions. Fénelon (en compagnie de Bérulle et de Bossuet) résume : « Quand je dis de l'être infini qu'il est l'Être simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit... L'Être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable » (Traité de l'existence et des attributs de Dieu, ch. V).

L'angoisse saisit le théologien qui s'interroge : « Qui êtes-vous donc, mon Dieu ? Qu'êtes-vous, je vous le demande, sinon mon Seigneur et mon Dieu ? » (Augustin Confessions I, 4). L'appel montre que :

« **C'est Dieu lui-même qui doit répondre, d'où la nécessaire Révélation, ensuite, toujours la célèbre tautologie d'appropriation : Dieu est mon Dieu.** Étant le souverain Être, on peut déduire toutes les perfections qui conviennent à sa dignité divine. On imagine bien que *ces perfections ne sont en rien comparables à la misère humaine*. Avant de gloser sur lesdits attributs, citons pour le plaisir Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, son compagnon de camisole et voisin de cellule :

« O Dominateur suprême... Abîme sans fond de merveilles ! Beauté qui renferme toutes les beautés ! Force qui est la force même ! O Dieu ! Que n'ai-je toute l'éloquence, toute la sagesse de mortel, pour être en état d'exposer... un seul de ces nombreux attributs qui nous révèlent quelque peu la nature de ce Maître suprême, notre souverain Bien ! » (Thérèse Le chemin de la perfection ch.22).

Les noms divins sont comme des « **lampes de feu** » qui donnent à l'âme une « chaleur d'amour » (librement extrait de Jean de la Croix la Vive Flamme, strophe 3).

1 – L'infini ou les pérégrinations de l'Un dans le Grand-Tout.

L'immatérialité et l'indicibilité de Dieu implique son omnipotence, il ne peut être que l'Un qui n'a pas de fin (ni de fin), il est l'Un illimité. Cette proposition est déjà une hellénisation, car l'hébreu ne s'embarrasse pas de ces subtilités ratiocinantes. Prudents, les rabbins refusèrent longtemps d'utiliser des vocables par trop abstraits. Douchés par la mésaventure d'Ève avec l'arbre de la connaissance, ils ne débattent que d'obéissance au Maître de

l'univers et non de spéculations sur le sexe des anges. L'absoluité ne se discute pas. L'islam reprendra cette idée jusqu'à l'absurde.

Oui ! mais, le présupposé de l'Un-Tout sous-tend de graves questions. D'abord, la finitude humaine ne peut comprendre l'utilité de Dieu que si celui-ci échappe catégoriquement à cette défail-lance évidente. Le fini induit l'infini. Première ivresse des cimes ou vertige des abîmes ? D'autre part, l'introduction de la pensée grecque (Philon...) dans l'univers biblique introduit une autre complexité. Platon amena le mépris de la matière, pour lui, l'âme doit aspirer à une existence supé-rieure, spirituelle. La matière est déjà une infection de l'esprit. Quelques siècles plus tard, Plotin porte le coup de grâce : la matière devient le mal métaphysique nuisible et fatalité pour les humains. Sous sa plume, Dieu apparaît comme l'Être suprême, l'Un. Fini Yahvé le jaloux, le vengeur, l'acariâtre, le chouchouteur et, à la fois, persécuteur de son peuple élu, place à l'Un pure puissance, autosuffisant et toutim. Bref, l'humain est réduit à l'apophase, le fait de ne pouvoir rien dire. Dieu est totale altérité et inconnaissable, d'où la mise au point de la théologie négative. La sagesse vou-drait que selon le bon mot de Wittgenstein : « sur le sujet dont on ne peut parler, on doit garder le silence ».

La réduction au silence étant cause de frustration permanente. Il faut bien se résoudre à parler de l'indicible, du moins de ses attributs supposés. On peut spéculer sur le mode d'emploi de Dieu, mais pas de sa description comme objet. Donc, inutile de s'acharner à penser l'impensable, l'apophase (raisonnement par la négation) ouvre le vaste chantier de la manipulation des mots à l'infini. Exemple : « étant Tout, Dieu englobe les contraires et les contradictions » ou « Rien n'est impossible à la cause de toute les causes », les métaphores poétiques et logiques fleurissent comme des preuves irréfutables – ce que nous avons déjà rencontré.

Ces présupposés clairement exposés, l'infini ne convient qu'à Dieu. Chez lui tout est infini, sa grandeur, sa puissance, son amour etc. bref en terme casher « tout est bon dans le cochon , du groin à la queue en tire-bouchon ».

L'unicité de l'Un présuppose son infinité : Un donc obligatoirement Tout. Depuis les préso-cratiques, l'évidence est un truisme largement reconnu. Le couple Fini / Infini forme les deux prin-cipes constitutifs de la réalité (Platon, Philèbe). L'infini n'est pensable que s'il n'a ni commence-ment ni fin. Aristote ajoute une couche à l'édification de l'infini, pour lui, il est un attribut de la quantité, et il ne se rencontre jamais à l'état achevé. No limite ! Plotin formule autrement l'évidence : « l'Un est, par essence, affranchi de toute limitation ». Les petits Pères de l'Église se lancèrent à corps perdu dans l'exégèse à l'infini (hi !hi !). Nicolas de Cues donne un coup de pied dans la fourmilière en remettant en cause le monde clos de l'antiquité, l'univers est infini. Giordano Bruno ose penser la multiplicité des univers, la théorie quantique du multivers a déjà des rides. Descartes et Spinoza franchissent les derniers pas permettant l'entrée dans la modernité.

On doit à Leibniz (1646-1716) l'entrée dans la mathématisation de l'infini. Son affirmation « Tout va à l'infini dans la nature » ouvre l'horizon, d'autant qu'il confirme que l'on commence « en mathématicien, que l'on finit en théologien ». Si l'infini n'est pas numérisable, toutefois, si la ligne est infinie, le point qui la compose à l'infini est une fiction. Comme le zéro, l'infini et bien d'autres concepts : vérité, réalité, histoire, totalité...sont des fictions utiles et nécessaires, mais le passage de la physique à la méta-physique sont des escroqueries, des tartufferies dont nous con-naissons trop bien les conséquences. Si Dieu est une fiction spéculative, l'idiot utile, son transfert avec armes et bagages dans le domaine de la croyance correspond à une déification d'une abstrac-tion spéculative – outrage à l'intelligence largement utilisé dans le monothéisme. Ce qui rend le bouddhisme particulièrement intéressant. Décédé dans la solitude de l'indifférence des milieux in-tellectuels européens (Leibniz est le prototype du savant cosmopolite, diplomate multilingue, il est reconnu comme le fondateur du calcul infinitésimal (différentiel, intégrale) et il esquisse les pre-miers pas de la topologie). Mathématique et métaphysique se croissent dans sa pensée. Il reconnaît l'autonomie opératoire du calcul sans pour autant lui dénier une signification philosophique ou théologique. Pour lui, la philosophie commence après ou « au-delà » des mathématiques. Que l'on pense au promoteur du big-bang, George Lemaître (prêtre, conseiller scientifique du Pape, physi-cien et théologien), affirmant que ses calculs ne peuvent rien déduire au-deçà de l'instant t de la déflagration cosmique. Leibniz avec Descartes et Spinoza incarnent le rationalisme militant en pa-rallèle à une recherche des preuves de l'existence de Dieu. Seul, Spinoza récuse la transcendance au profit de l'immanence dans la matière.

Lire ou parcourir en amateur Leibniz (idem pour Spinoza) ouvre des horizons indispensables à la compréhension de la modernité et de la contemporanéité.

2 – L'éternité, le fantasme du temps ou la temporalité comme désespoir.

Le concept de Dieu, structure l'espace comme infini, bouée de secours ou viatique pour les crédules, les con-damnés à perpète de la finitude. Seul Dieu bénéficie de l'ubiquité, l'omniprésence dans l'espace. Un malheur n'arrive jamais seul. Un train peut en cacher un autre, c'est bien connu dans l'univers du rail.

L'éternité est la compagne de déroutement de l'infini. L'éternité est tout simplement l'infini temporel. Dieu ou l'Éternel ânonne déjà les psaumes (Ps 102 ; Ps 90 ; Ps 105). Dans un premier temps, l'Éternel bénéficie d'une durée immense et indestructible comparé à la fragilité du monde et à la brièveté de la vie (la tentation anthropomorphique déjà à l'œuvre). L'intellection croissante du discours monothéisme parlera d'intemporalité pure de Dieu. L'Éternel est toujours et véritablement (Plotin). Donc, le pauvre gus est immuable, il diffère du temps créé (Saint Augustin), bref, lui aus-si est condamné à perpétuité sans possible remise de peine qui serait un contresens de par sa nature. « Si le monde peut être perpétuel, Dieu seul est éternel ».

Comme toujours, saint Thomas convoque l'artillerie lourde. L'éternité n'est pas uniquement une question de commencement et de fin, mais surtout de simultanéité de la présence de soi. Dieu n'est pas dans le temps, mais le temps est en Dieu. A tout instant, l'éternité est présente ; pour Dieu le futur est présence à soi-même. Pas de future pour l'Éternel : étrange paradoxe plein d'humour. Le thomisme survit toujours, malgré les assauts de la modernité. Les chantres du devenir de l'Absolu ont tous un énorme talent de recyclage. Ils dynamisent (process, éternel retour...) le concept de Dieu croyant le dynamiter : la Grande Illusion. L'immobilisme platonicien et plotinien, une sorte de fixette temporelle, apportent une stabilité, un confort intellectuel et spirituel aux pauvres êtres naufragés dans la finitude. Aristote définit le temps comme « le nombre du mouvement », mais les incorporels (astres, les moteurs du monde, de la vie) sont hors du temps, « ils ne vieillissent pas ». Toutefois, chez lui, l'éternité n'est pas au-delà de la durée.

L'éternité cache un redoutable paradoxe. Si Dieu est éternel, donc de tous les temps et hors du temps, il est achronique et uchronique (dans le sens d'états temporels différenciés). Dieu comme prototype de S-F ; une surprise inattendue : multiversalité et multitemporalité, les sœurs ja-nusiennes du divin.

Plus sérieusement, la problématique de l'éternité introduit trois niveaux : l'éternité, la durée perpétuelle, (avec ou sans commencement), le temps qui correspondent à trois spéculations : Dieu, les anges et les âmes, l'homme. La littérature sur le sujet abonde. Kierkegaard, comme toujours, apporte un éclairage novateur dérangeant la doxa théologique. Pour lui, l'éternité fait irruption dans l'instant (moment hors du passé / présent / avenir, qui rompt avec la linéarité eschatologique vul-gaire). Chaque instant fait de l'homme un nouveau Christ, totalement tourné vers l'avenir. Dans les « Miettes philosophiques », il propose un paradoxe : « l'éternisation de l'historique et l'historisation de l'éternité ». Par l'instant « le temps interrompt instantanément l'éternité et l'éternité le temps » (Concept d'angoisse). Pour l'homme religieux qu'était Kierkegaard c'était un vibrant appel à la foi, mais aussi une véritable inversion de la pensée historisante dominante d'Hegel dont il sui-vit les cours. Maintenant, « l'éternité n'est plus ailleurs, et le temps n'est plus la condition d'une chute de l'intelligible dans le sensible » (EPU T1, p. 869). L'« Unique et sa propriété » n'est pas loin. Par définition, chaque instant est unique, de même qu'il « appartient » à celui qui le vit. La tradition philosophique remise l'instant dans le tiroir des accessoires. C'est bien connu « le temps n'est pas composé d'instant » à l'opposé de la ligne géométrique faite de points. Avec Kierke-gaard et Stirner l'instant est à la croisée du temps et de l'éternité, pas question de « perdre un ins-tant ». Bachelard et l'existentialisme (terme souvent frelaté comme son alter égo humanisme) s'appuie sur l'instant pour concevoir le temps et non sur la durée (Bergson). L'accusation de dis-continuisme à l'égard des philosophies de l'instant repose toujours sur le préjugé de la continuité (durée) comme fondement linéaire du temps donc d'une eschatologie, d'une philosophie de l'histoire aux méfaits cataclysmiques. L'instant n'est pas une pure limite. Il faut opposer à « la ruse » du temps, l'intensité du l'instant. Comme en musique, c'est le « temps mort » du silence qui donne sens à l'instant. Les apôtres de la durée souffrent d'un priapisme vulgaire ou de nymphomanie (érotomanie pour les sexistes). La réhabilitation de la vie puise sa source dans la critique fon-damentale de l'hegélianisme et de ses produits dérivés.

Enfin, il faut signaler la collusion plus que millénaire entre les concepteurs de l'« être » et les ratiocinations sophistiques sur le temps. L'apothéose de la « collaboration » active entre les deux postulats est l'heideggeriade : « Être et Temps » (Sein und Zeit , 1927)

3 – Privation sensorielle : les attributs comme é-preuve de Dieu.

Une fois posée l'immatérialité de Dieu, seule reste la perception spirituelle. Pas de problème pour nos ancêtres, car les machines à penser et à calculer n'avaient pas encore fait baisser le QI d'homo sapiens, le sixième sens (l'imagination) fonctionnait à plein régime. Kant l'avait compris en parlant de réalité mentale (sans imagerie cérébrale

!). Tant que nous ne remettons pas en cause les dogmes métaphysiques, l'immatérialité reste satisfaisante. La Révélation éjecte toutes les objections et les métaphores. Nous le savons, la littéralité fait preuve. Les rabbins l'avaient parfaitement compris, pour eux mieux vaut débattre à l'infini de la compréhension du texte (puissance de l'imagination du Talmud et du Zohar) que de sombrer dans la philosophie spéculative. Qu'importe le sexe de l'ange et l'envergure de ses ailes, la priorité se concentre sur la compréhension et l'obéissance. (L'islam poussera le bouchon encore plus loin, seul le texte compte, étant incréé et forclos (cf. l'ijtihad). La mémorisation et la cantillation suffisent). Bref, l'empathie avec l'Écriture, et non le logos privé de sens.

– L'invisibilité. Voir, c'est déjà avoir une emprise sur l'objet, c'est le rendre concret et le transformer en image mentale. La représentation de Dieu, si elle n'était pas aveuglante, serait un manque de respect, une banalisation de la présence divine. L'épisode du Veau d'or et sa suite im-prègne la mentalité du peuple élu. Peinturer, sculpter c'est prendre le contrôle, posséder l'entité représentée. Aucun artéfact ne reproduira jamais le sublime (Grèce) ni l'invisible (judaïsme). Dans cette perspective, l'art religieux n'est pas un acte métaphysique, spirituel, mais une simple dévotion destinée aux « nombreux » « sans-dent » (la populace). Augustin voit dans les images une façon de donner corps à l'Incarnation. Le christianisme change de registre. Iconoclastes et ico-nodules s'affronteront sans merci, la défaite des « anti » permit la peinturlure des lieux de cultes pour de longs siècles. Depuis, il est parfaitement clair qu'« une image faut un millier de mot », l'élite (toujours un haut-clergé y compris séculier) se réserve les mots, les ouailles et le bon peuple se repaissent des images (de la déco des lieux de culte aux images de synthèse). Par ailleurs, la vue deviendra très vite le sens premier, une grande partie de l'esthétique se focalise sur la peinture, la sculpture, l'architecture... Les métaphores visuelles envahissent le discours théologique. Le visible prime sur les autres sensations.

Conséquence logique, la lumière devient le plus noble et le plus parfait des phénomènes physiques. « Que la lumière soit... », premier acte de la Création. Augustin parlera de la « lumière de la raison » et considérera « la vue comme un sens générique », tout est dit, cela ressemble à une véri-table mise à mort sensorielle. La lumière comme la métaphore par excellence entre aussi dans le langage : elle éclaire notre lanterne physique et spirituelle. Pas étonnant que la fée électricité fut considérée comme un miracle, une quasi nouvelle création, celui de la modernité industrialisée. Les « 3/8 » des cadences infernales devinrent possibles, et l'énergie artificielle remplaça rapidement l'huile de coude, la force motrice de l'eau et du vent. L'externalisation exponentielle de l'intelligence prend ici sa source.

Voir, c'est croire : devant l'incurie de son peuple élu, toujours prompt à fabriquer des images, las de provoquer des massacres punitifs, Dieu décida d'envoyer sur Terre son Fils visible. La dis-parition de l'invisible liée au retrait de Dieu ouvrit le vaste chantier du figuratif, de l'Incarnation comme ersatz du divin et du pouvoir suprême.

– L'insipidité. Le monde juif, à ma connaissance, ne se préoccupa pas du « goût » de Dieu. Impensable d'imaginer une dégustation masticatoire de l'Indicible. Le judaïsme se gardait bien de l'aérophagie polythéiste. L'agneau sacrificiel avait du goût, mais celui de la viande grillée avec soin et abattue selon les règles alimentaires strictes. Dans ce milieu moyen-oriental on ne mangeait pas du prêtre, ni du rabbin.

Avec le christianisme, la donne change radicalement. L'Incarnation est d'abord une mise en chair et en os (miam-miam). Ce changement radical de statut bouleverse les valeurs locales. Il introduit une double transsubstantiation, d'abord celle de la visibilité charnelle, ensuite celle, logique, de la Cène. La manducation revient lors de l'Eucharistie : Bref « le Dieu chrétien est comestible » comme le remarque Kleinberg dans le Dieu sensible (p. 126), c'est un met de choix des bonnes tables étoilées (penser, aussi à l'auberge « L'Étable » à Bethléhem, une étoile au guide rouge de la gastro locale). On comprend l'origine de la tradition chrétienne de la « Grande Bouffe » et des agapes de nativité. On peut aussi, légitimement, penser que la transsubstantiation serait une simple transgression de l'interdit anthropophagique, tout bêtement un retour du refoulé. Les garnements catéchisés de mon espèce se demandaient, en allant communier, ce qu'ils mangeaient exactement. Certains trouvaient un goût de merde à l'hostie et affirmaient avec conviction que le gars Jésus ne se torchait pas correctement (le papier-bible n'existait pas encore « en ces temps-là »). Incultes que nous étions, nous ignorions que le pape Innocent III (1160-1216) avait prévu une réponse théologique à notre dégustation merdique, en effet, c'est lui qui, au quatrième concile de Latran (1215) fit admettre que malgré la présence réelle dans l'hostie, il n'y avait aucune partie du corps dans l'eucharistie. Bref, le paroissien consommait intact et en entier le corps du délit insipide à souhait. Le corps est présent en entier dans chaque morceau de pain, idem pour le sang. L'Église (et les monothéismes) avait et a toujours un talent fou pour habiller les entourloupes d'arguments haute-ment intellectualisés : l'art de transformer le cannibalisme symbolique en théophagie sublime en manducation spirituelle. L'ingestion d'un corps entier suivie de

digestion sans indigestion, fortiche comme le boa avec sa proie, la somnolence en moins. L'image du corps mystique a de bonne rai-son de fonctionner parfaitement. Au passage, n'oublions pas que, lors de la Cène, le Christ prati-qua l'auto-manducation, une histoire de fou fondatrice, n'est-ce pas ? La vie spirituelle est aussi une question d'appétence, on mange sans digérer : la constipation sublimée.

L'insipidité cache une véritable physiologie du goût, sans dégoût ni tout à l'égout.

– Intouchable : abrahamisme ou brahmanisme ? Un mot pour deux concepts oppo-sés, de quoi générer une dyslexie spirituelle, sans parler d'une confusion lexicale. Dans les deux cas, le corps et la hiérarchie sont de enjeux centraux. Les deux génèrent un système théologico-politique prégnant et contraignant.

Dans le judaïsme ancien le toucher rappelle l'idolâtrie, l'horreur suprême. En cela Maïmonide reste fidèle à son origine tout en puissant chez Aristote des arguments complémentaires. Aristote considérait le toucher et le goût comme les plus primaires des sens. Dans les deux cas, ces sens renvoient à la matérialité vernaculaire et sont des signes d'infériorité métaphysique, donc des dan-gers éthiques, ils éloignent des hauteurs intellectuelles. Maïmonide trouve le toucher « honteux » (Guide des égarés, II, 36). Ces sens renvoient à l'orgie et à la débauche sexuelle. Le christianisme renoue avec ces deux dépravations, on mange avec volupté le corps du Fils et on touche les saintes reliques à profusion. Bref, toucher du doigt au propre et au figuré. Jean et Thomas cherchent la réalité de la résurrection en touchant le Ressuscité : preuve par le toucher, de plus pas d'odeur de putréfaction (Jean, XX, 24-29). Notons au passage que Jésus ne dit pas à Thomas « tu m'as tou-ché », mais « tu m'as vu ». Paul, le grand fondateur, n'ayant pas connu son « idole » s'empresse de préciser que la vraie foi ne réclame pas de signes : « Les choses visibles, en effet, n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles » (II Corinthiens, IV, 18).

L'intouchabilité implique l'impénétrabilité de Dieu, inutile de vouloir mettre son doigt dans le flanc perforé par la lance romaine. Par contre Dieu est celui qui pénètre l'âme, attention au chemin de Damas, le spectre divin est à l'affût du marcheur (saint Paul). Le néoplatonisme introduit la pé-nétration mystique en Dieu ; le mystique abandonne son corps et se fond dans le corps divin. Cette union ressemble à une extase charnelle et pas uniquement comme métaphore. Foucault a parfaite-ment perçu la pénétration comme emprise, comme possession originaire de la culture gréco-romaine. Le Christ est l'époux, jamais l'épouse. Gay, je vous dis !!!

Un autre phénomène se rattache à la problématique du toucher : la stigmatisation comme mi-racle et marque de sainteté. Elle le doigt de Dieu sur le saint en signe d'approbation de l'œuvre qui s'accomplit. Avec Saint François, Dieu approuve le retour à l'esprit apostolique mit à mal par un millénaire de christianisme papisé. Il ne s'agit plus d'imiter la passion, mais de propager le message par les actes. Pas d'angélisme, l'ordre des franciscains garda le sens les réalités (cf. « le Nom de la rose ») : la pauvreté individuelle au profit de la richesse de l'ordre. Le stigmaté n'est pas un éten-dant, un blason, mais le signe d'une re-crédation, un nouvel Adam, porteuse de l'image et de la semblance de Dieu. Les instances durent faire assauts de subtilités pour limiter les dégâts : les Croisades canalisèrent les pulsions misérabilistes et les appels à la chasteté.

Avec François, le corps devient un enjeu mystique, mais aussi le nouveau centre du pouvoir. Le saint homme d'Assise relance le monothéisme, le stigmaté n'est pas l'humanisation de Dieu, une cicatrice dans le corps de chair du Christ, mais une divinisation de l'homme avec une nouvelle poussé universaliste, humanisme et par conséquent anthropomorphiste .

– Inaudible ou le paroissien sourd comme un pot. La Genèse nous a montré que le Créateur parlait d'abondance et que la parole fait corps avec la chose créée (Lumière et patati et pa-tata). Le son, donc le langage (le Verbe) est la manifestation divine par excellence. On imagine sans mal le borborygme du big-bang, difficile de ne pas voir la coïncidence avec le tonnerre et la foudre. Dans ce cas, le son à l'origine se fait entendre après la lumière. La simultanéité des deux a mau-vaïse réputation. Dieu parle d'une voix descendant du ciel et souvent à travers le feu (Deut, IV, 12). « Je vais venir à toi dans l'épaisseur de la nuée, afin que le peuple entende que je parlerai avec toi et croie en toi pour toujours » Exode, XXXIII,11). La voix est le vecteur de la Révélation. Con-trairement à la Lumière, Dieu peut parler à l'homme et l'homme rester en vie (Deutéronome). At-tention, la Voix fait peser une menace sur la vie des auditeurs s'ils n'ont pas la « résilience spiri-tuelle de Moïse ». Seul le peuple présent au Sinaiï peut entendre la « voix de leur maître » en V.O., sans médiation : signe indéniable de l'élection des migrants du Sinaiï. Le Midrash (Shir haShirim Rabba) disserte longuement sur le sujet, preuve qu'il interroge.

Comment un incorporel peut-il parler ? Quel est le son de sa voix ? Avait-il déjà inventé le synthétiseur vocal universel ? La pensée juive étrangère à la philosophie grecque s'accommode d'une voix sans organe. L'acte fondateur du monothéisme est sonorisé et non un film muet « car-tonnés ». On doit à Juda Halevi (1075-1141) la meilleure argumentation, dans le Kuzari (Verdier, Le Kuzari Apologie de la religion méprisée, 1994, 253 p.), il tente

de convaincre le roi des Khazars de se convertir avec des arguments profondément anti-chrétiens et légitimes que la religion juive n'est pas une question de foi, mais se fonde sur l'événement originel au Sinaï où le peuple juif a fait l'expérience de la présence de Dieu. Kleinberg résume parfaitement le Kuzari : « le judaïsme est une religion de remémoration et de tradition : il ne relève pas exclusivement de la foi » p.177). Pour le judaïsme la Révélation est celle du Sinaï, pour le christianisme la vraie Révélation est celle de l'Incarnation du Verbe. Le roi des Khazars doit se convaincre que la religion juive fonctionne sans médiation, surtout majeur pour un peuple coincé entre le joug de Byzance et la pression de l'islam turquisé. Du côté de l'islam, les voix divines viennent de l'intérieure de l'âme du prophète et n'existent pas dans le monde extérieur. Débat qui mit Maïmonide dans l'embarras, il croyait que la Révélation divine n'est pas un phénomène externe. Pour lui, l'« audition fut en fait la confirmation d'une connaissance préexistante, il reste un aristotélicien convaincu : Dieu ne peut avoir aucun mouvement. (Guide des Égarés II, 33). De plus, Halevi rejette catégoriquement la corporéité de Dieu (p.23-4), que la pulsion anthropomorphe permanente du monothéisme tente sans cesse de réactiver. Dans le judaïsme pas de miracles à toutes les coins de rues, mais une fidélité aux commandements. Le don de la Torah est la fondation du monde juif, moment unique de l'histoire universelle et non une fable imaginative, fondation ontologique comme roc de l'autorité divine et de sa nécessaire reconnaissance. La voix de Dieu au Sinaï est l'Incarnation ponctuelle et unique de l'invisible via le Verbe. Unique fois où l'auditif est l'égal de la vision : voir avec les oreilles. La césure entre le Créateur et la créature est abolie un court instant décisif, non reproductible, d'où la mission historique et universelle du peuple élu par l'audition inouïe. Ici, apparaît la tension interne au judaïsme (et aux monothéismes) entre le mode mythologique ou le mode logico-théologique – l'un excluant l'autre. Maïmonide résout le conflit en considérant cette voix comme une épiphanie au rabais, sans fève dans la galette .

Inodore : bifton or not bifton. « Yahvé respira l'agréable odeur et il se dit à lui-même : « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme » (Ge, VIII, 21). Donc l'invisible a du pif, « c'est un nez, vous dis-je ! ». Si Dieu possède un organe olfactif (pour pister les fautes de sa créature préférée), connaît-on, pour autant, son odeur ? Est-on certain que son rejeton perçut à leur juste valeur les parfums des rois-mages (Matthieu, II, 11) ? L'odorat bénéficie d'une réputation certaine, c'est un capteur émotionnel permanent, le sommeil ne coupe pas son fonctionnement. De plus, il joue un rôle déterminant dans la mémoire du nourrisson et des plumeux (la madeleine, le parfum). Grecs et juifs sont, pour une fois, sur la même odeur olfactive le / les dieu(x) sentent bon. La tradition nous garantit que Dieu a une odeur douce, celle du miel parfumé de mille senteurs (de toutes fleurs quoi !). Le dualisme vulgaire nous apprend que le bien sent bon, mais le mal pue. Fait étrange, la lumière de Dieu tue, sa voix terrorise, toutefois, son odeur n'engendre pas la crainte. Caïn n'avait pas compris qu'il fallait parfumer son offrande, le grillon offusqua les narines divines : on connaît la suite. On sait que l'antisémitisme s'appuie sur la puanteur des juifs (on en-tend encore ce type d'argument dans certaines contrées françaises). Seul le baptême dissipe cette malédiction, l'eau bénite lave plus blanc que blanc ! Autre bizarrerie biblique, tous les êtres humains sont issus d'un même créateur, donc lui = moi, et portant certains puent (et pas que des pieds). La bonne odeur est la métaphore de la présence divine. Bref, mieux vaut être en « odeur » de sainteté.

La sécularisation réserve une surprise. L'artéfact divin se mue sans peine en « valeur » dont l'incarnation monétaire n'a pas d'odeur ce qui rend sa circulation « invisible » et parfaite opérante. On y reviendra dans le détail, plus tard.