

UNE VOIX DE FIN SILENCE / QOL DEMAMA DAQQA

) □□□□□□ □□□□□□□□ □□□□/ *Rois*, 19₁₂)

Tony Lévy

Gris-France | « [Sigila](#) »

2012/1 N° 29 | pages 111 à 123

ISSN 1286-1715

ISBN 9782912940285

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-sigila-2012-1-page-111.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Gris-France.

© Gris-France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

TONY LÉVY

Une voix de fin silence / *qol demama daqqa*

קוֹל דִּמְמָה דַּקָּה (I Rois, 19₁₂)

Pour Myriam

Présentation

Le prophète Elie occupe dans la tradition biblique et dans la tradition juive une place éminente. Sans être l'égal de Moïse, il est, dans l'ordre de la prophétie, une figure majeure, peut-être la plus considérable après ce dernier.

Les épisodes qui scandent sa vie terrestre (I Rois 17_I – II Rois 2_{II}), son ascension spectaculaire au ciel dans un chariot de feu (il n'aurait pas connu la mort!), les légendes qu'il a nourries, son activité céleste en faveur des petites gens et des grands sages, sa réputation de serviteur de Dieu plus sévère que son maître, les miracles qu'on lui prête, son statut de héraut du Messie : tout concourt à faire de « Eliyahou le prophète (*ha-navi*) » cette figure si présente dans la liturgie, le folklore et l'imagerie populaire juifs¹.

1. On peut lire un portrait du personnage, nourri aux sources rabbiniques, dans l'ouvrage, classique, de Louis Ginsberg, *The legends of the Jews* (1909); traduction française de Gabrielle Sed-Rajna, *Les Légendes des Juifs*, vol. 6, Paris, Cerf, 2006, p. 19-47.

Comme Moïse avant lui, Elie «rencontre» son créateur

Comme tout prophète, Elie parle «au nom de» Dieu, il L'invoque, convoque Sa puissance, Le sollicite, entend Sa parole, L'interpelle. Mais quand il se retrouve seul dans le désert de Judée, abandonné de tous, menacé de mort – tout cela, du fait même du zèle qu'il a déployé au service de son Dieu –, Elie trouve refuge sous un genêt, et là, il appelle la mort de ses vœux :

Assez, maintenant, Adonay! Prends ma vie, car moi-même, je ne suis pas meilleur que mes pères (I *Rois*, 19₄)².

La déréliction n'est pourtant pas totale, puisque Elie se couche et s'endort sous le genêt. Il y sera visité par deux fois :

Et voici, un ange le touche et lui dit «Lève-toi et mange». [...] Il mange, il boit, puis se recouche. L'ange d'Adonay revient, une deuxième fois; il le touche et lui dit «Lève-toi, mange, car la route sera longue pour toi». Il se lève, il mange, il boit, et s'en va, fortifié par cette nourriture, quarante jours et quarante nuits durant, jusqu'à la montagne d'Elohim, le Horev (I *Rois*, 19₅₋₈).

Elie, on l'a compris, va vers une rencontre, va vers «la» Rencontre. Horev est un autre nom du Sinaï. À part Moïse, Elie est le seul prophète à y être convoqué. C'est du reste, au pied du Horev ainsi désigné, que Moïse fit sa première Rencontre, au buisson ardent :

Et Adonay vit qu'il [Moïse] s'est écarté pour voir. Et Elohim l'ap-

2. Pour traduire les versets bibliques, je me suis appuyé librement sur trois traductions françaises faites sur le texte massorétique : la Bible du Rabbinat (au départ, sous la direction de Zadoc Kahn, 1899); la Bible, traduite et présentée par André Chouraqui (Paris, Desclée de Brouwer, 1974-1979); Henri Meschonnic, *Les Noms. Traduction de l'Exode*, (Paris, Desclée de Brouwer, 2003...). Je me suis autorisé à modifier, çà et là, pour rendre ma propre écoute du verset. Le lecteur hébraïsant sera juge. La traduction des textes rabbiniques est mienne.

pela du fond du buisson, et Il lui dit « Moïse, Moïse », et il lui dit « Me voici » (*Exode*, 3₄).

On ne peut pas ne pas penser à Moïse. C'est en haut de la même montagne, appelée alors Sinaï, que ce dernier, après avoir conduit les Hébreux hors d'Égypte, reçut la Tora afin de la leur transmettre ; il y passa quarante jours et quarante nuits sans manger ni boire (*Exode*, 34₂₈ ; *Deutéronome*, 9₁₈).

Puisqu'il s'agit de « théophanie », d'apparition divine, avant de nous attacher à « la » rencontre que fera Elie, telle que décrite par le *Livre des rois*, rappelons un trait caractéristique des rencontres entre Moïse et son créateur :

Et Adonay parlait à Moïse visage vers visage (*panim el panim*), comme un homme parle à son prochain (*Exode*, 33₁₁).

Et aussi, dans les tout derniers versets du *Pentateuque* :

Et il ne s'est plus levé en Israël un prophète tel que Moïse, qu'Adonay connut face à face (*panim el panim*) (*Deut.*, 34₁₀).

Qu'il suffise de souligner cette proximité entre Moïse et Dieu, qui se décline, malgré tout ce qui sépare l'un de l'Autre, à la manière d'une relation inter-humaine. Puisque nous comparons les expériences respectives des deux prophètes, il convenait d'indiquer en quels termes est décrite la singularité de Moïse, auquel, selon la tradition biblique, aucun autre prophète n'est égalable.

Elie donc. Il est poursuivi par la vindicte de Jézabel, la femme de Aḥav, lequel règne sur le royaume d'Israël (séparé du royaume de Juda, après la mort de Salomon), au sein duquel a été rétabli le culte de Baal. Les enfants d'Israël n'ont guère aidé Elie dans son combat farouche contre les prophètes de Baal ; ils l'ont abandonné. Pire, en dépit de tous les miracles accomplis par Elie, les enfants du royaume d'Israël ont persisté dans leurs transgressions jusqu'à vouloir même abandonner le signe de l'alliance marqué dans la chair, la circoncision.

Au terme de sa marche vers le mont Horev, Elie se retrouve dans une grotte³, pour y passer la nuit. C'est là qu'il est interpellé par la parole divine :

Et voici que la parole d'Adonay fut vers lui. Il lui dit : « Que fais-tu ici, Elie? ». Et il [Elie] dit : « J'ai fait éclater mon zèle pour Adonay, Dieu des armées; car ils ont abandonné Ton alliance, les enfants d'Israël, ils ont détruit Tes autels, ils ont tué Tes prophètes par le glaive; et je suis resté moi, seul, et ils sont à la recherche de ma vie, pour l'emporter » (I *Rois*, 19₉₋₁₀).

C'est dans cette solitude, au creux du rocher, que Elie attend la Rencontre, dans une scène qui ne peut pas ne pas rappeler celle que vécut Moïse, comme le soulignent de nombreux commentateurs. Et, comme dans le cas de Moïse, la présence divine se fait « passage » :

Et Il dit « Sors, tiens-toi sur la montagne, face à Adonay ». Et voici qu'Adonay *passé*. Un vent intense et violent ébranle les montagnes et fracasse les rochers devant Adonay : dans ce vent n'est point Adonay. Et après le vent, un séisme : dans le séisme n'est point Adonay. Et après le séisme, un feu : dans le feu n'est point Adonay. Et après le feu, *qol demama daqqa* (une voix de fin silence)... (I *Rois*, 19₁₁₋₁₂).

קוֹל דְּמָמָה דַּקָּה

3. On rapprochera, à juste titre, ce retrait d'Elie dans une anfruosité du rocher, de la scène vécue par Moïse après qu'il a demandé à connaître la gloire divine; *Ex.* 33₂₁₋₂₃ : « Et Adonay dit : il est un lieu avec Moi. Tu te tiendras sur le rocher; et, quand *passera* Ma gloire, Je te cacherai dans le creux du rocher, et Je te couvrirai de Ma paume jusqu'après Mon passage. Et Je retirerai Ma paume et tu verras Mon arrière et Mon visage ne sera pas vu ».

« Une voix de fin silence », un oxymore ?

Les trois mots hébreux, du strict point de vue de la langue (lexique et grammaire), peuvent être rendus en français comme il est indiqué. Pris isolément, ils ne peuvent que susciter la perplexité⁴.

Comme « une douce violence », « une obscure clarté » et autres couples d'opposés que la rhétorique appelle des oxymores, que penser d'une telle expression ?

« Une voix / un son » (le mot hébreu, masculin, *qol*) de « silence » (*demama*, féminin, complément du nom *qol*), silence qualifié de surcroît de « fin / ténu » (*daqqa*, adjectif accordé au féminin, donc au silence) ; cela ne fait pas *sens*, on en conviendra, sauf à s'en tenir à la vague indication d'une « licence poétique ».

Dans l'inventaire des « traductions » dressé par M. Masson⁵, relevons : dans les versions anciennes : le grec de la Septante : « *phonè auras leptès* / le son d'une brise légère » ; le latin de la Vulgate : « *sibilus auras tenuis* / le murmure d'une brise légère » ; le syriaque de la Peshitto : « *qalo de-mamlelo rekiko* / le son d'une parole faible » ;

dans les versions modernes, qui suivent plus ou moins le grec ou le latin : Lefèvre d'Étapes (1529) : « une voix de petit vent » ; la Bible d'Osty (1973) : « le son d'une brise légère » ; la Bible de Jérusalem (1958) : « le bruit d'une brise légère ». Le mot « silence » est ignoré au profit d'un son qui, par opposition aux trois manifestations naturelles dévastatrices (le vent violent, le séisme, le feu), ne signalant pas la présence divine, est qualifié de « léger / doux, ténu, etc. ».

Dans les traductions qui tentent de rendre plus ou moins le mot hébreu « silence » : Olivétan (1535), repris par Calvin (1565) : « un son quoy et subtil » ; l'Authorized version (1611) : « *a still, small voice* » ; Segond (1910) : « un murmure doux et léger » ; Gray (1977) : « *a sound of still silence* » (traduction littérale de l'hébreu!).

4. Dans une étude fort détaillée, Michel Masson a passé en revue toutes les traductions, anciennes, médiévales et modernes de ces trois mots. Voir M. Masson, « L'expérience mystique du prophète Elie : “Qol Demama Daqqa” », in *Revue de l'histoire des religions*, n° 208, 1991, p. 243-271. Ses conclusions sont résumées dans un ouvrage ultérieur : M. Masson, *Elie ou l'appel du silence*, Paris, Cerf, 1992.

5. M. Masson, « L'expérience mystique du prophète Elie », *ibid.*, p. 244-255.

Dans les « traductions » s'inscrivant dans la tradition juive, il faut mentionner : le Targoum dit de Jonathan (une antique traduction-paraphrase en araméen, véhiculant de très anciennes traditions orales) : « *gal di-meshabb^hin ba-hashay* / la voix [celle de Dieu] qu'on loue dans le silence »⁶; la paraphrase arabe de Sa'adya Gaon (Xe siècle) : « *ṣawtu tasbīḥati bi'l-sukûn* / le son d'une louange dans le silence »; la Bible du Rabbinate (Zadoc Kahn, 1899) : « un doux et subtil murmure »; Martin Buber (1955) : « *eine Stimme verschwebenden Schweigen* / une voix de silence allant s'amenuisant »; André Chouraqui (1974-1979) : « [après le feu,] une voix, un silence subtil ».

On l'a compris, la difficulté, pour tout lecteur (c'est-à-dire pour tout interprète) du texte biblique, réside dans la *signification* qu'on peut conférer à la rencontre choquante (faisant choc sémantique) d'une voix qui serait en même temps silence, choc assurément voulu par le rédacteur.

Je m'intéresse ici à la façon (aux façons) dont les interprètes de la tradition juive sollicitent les significations – ou mieux, les significances – que le texte *saint* (révélé) offre à leur lecture/étude. Qu'est-ce à dire ?

L'herméneutique rabbinique

Puisqu'il s'agit de l'étude, tenue pour un devoir *religieux*, d'un texte *religieux*, quelques mots introductifs sont nécessaires. Je les emprunte au regretté Stéphane Mosès :

[...] la conception juive de la Torah comme texte révélé implique que celui-ci soit parfaitement signifiant de part en part. L'hypothèse de départ est ici celle du respect absolu du texte, dont il s'agit de prendre au sérieux le moindre détail, fût-il en apparence purement

6. M. Masson traduit : « la voix de ceux qui louent [Dieu] en silence ». Je ne sous-cris pas à la lecture de M. Masson : certes, c'est bien Dieu qui est loué, mais c'est de la voix divine qu'il est question, et c'est la présence divine identifiée à Sa voix, qui est louée. On verra que c'est bien ainsi que la tradition juive a compris le Targoum.

formel. L'affirmation du caractère révélé du texte concerne moins la question théologique de son origine que le postulat méthodologique de sa totale *signifiance* [...]. C'est cette *postulation du sens* qui commande la lecture juive de la Bible. Mais cette postulation ne se fonde pas sur les intentions supposées de l'inspirateur divin de la Bible (pourquoi Dieu ne se contredirait-il pas?), ou sur celles de Moïse, à qui la tradition juive attribue sa rédaction, mais sur le texte lui-même, ou plus exactement sur la dialectique du texte et de son interprétation. C'est en effet l'interprétation qui projette sur le texte son exigence de cohérence; en retour celle-ci fertilisera l'interprétation [...]. Pour la tradition juive, le sens de la Torah ne se dévoile pas en dehors de l'interprétation qui le fait apparaître. C'est pourquoi, la lecture juive de la Bible est fondée sur le principe de la coexistence de deux formes de la Torah : la Torah écrite (c'est-à-dire son *texte*) et la Torah orale (c'est-à-dire son *interprétation*). Toutes deux ont la même origine divine, toutes deux ont été données simultanément à Moïse au Mont Sinäï, et elles sont aussi indispensables l'une que l'autre à la constitution du sens de la Révélation [...].

À l'illusion d'une vérité absolue – symbolisée par la notion d'une « Torah de Dieu » – à laquelle les hommes ne peuvent pas avoir accès, se substitue alors le travail d'une interprétation toujours reprise de la « Torah de Moïse » (cette Torah dont le Talmud dit qu'« elle parle le langage des hommes »), questionnement dont le mouvement sans terme ni conclusion est sans doute, à l'échelle humaine, la métaphore la plus exacte de l'Infini.⁷

S'agissant des méthodes *intellectuelles* mises en œuvre dans ce type d'interprétation, j'ajouterai ceci : ni l'érudition textuelle, ni les exigences de la philologie et de la grammaire (de l'hébreu et, pour une part, de l'araméen) ne sont absentes de la démarche de l'interprète; pour autant elles ne sont qu'un outil, dont la plasticité au service du sens ne laisse pas d'impressionner le lecteur *moderne*.

7. Stéphane Mosès, «Principes de l'herméneutique rabbinique», in *Temps de la Bible. Lectures bibliques*, Paris, Éd. de l'éclat, 2011, p. 123-140, voir p. 125-126 et p. 131.

Lectures juives de «une voix de fin silence»

Par «lecture», je veux souligner qu'aucune traduction ne saurait réduire le caractère énigmatique de l'expression «une voix de fin silence», prise isolément; du reste, une traduction, quelle qu'elle soit, est déjà *une* lecture, c'est-à-dire une interprétation. Par «lectures juives», je désigne celles qu'une immense littérature, pluri-millénaire, nous a transmises – textes écrits, dépositaires eux-mêmes d'anciennes traditions orales –, littérature foisonnante, diverse, multiple, parfois déroutante. Tout un chacun peut aller «y voir», il y faut de l'empathie et quelque compétence langagière; que l'on soit juif ou pas, religieux ou non.

Pour le monde juif *religieux*, il s'agit d'un héritage *vivant, inachevé* en son principe même, appelant un renouvellement dans la fidélité, dans le tumulte de la salle d'étude ou dans le recueillement de la maison de prières.

Une parabole talmudique : le sage aveugle, l'hérétique et le silence

Rabbi Sheshet était aveugle. Un jour, tout le monde s'en alla voir passer le roi; lui aussi. Un hérétique se moqua du sage aveugle : que pourrait-il bien voir? Ce dernier lui rétorqua qu'il en savait plus que lui, et ils s'en allèrent à la rencontre du cortège (*Talmud de Babylone, Traité Berakhot, 58a*) :

Une première troupe passa, faisant grand bruit. L'hérétique dit : le roi est passé. Rabbi Sheshet répliqua : Il n'est pas passé. Une deuxième troupe passa, faisant grand bruit. L'hérétique dit : le roi est passé. Rabbi Sheshet répliqua : Il n'est pas passé. Une troisième troupe passa, et ce fut le silence. Rabbi Sheshet dit : maintenant le roi est vraiment passé. L'hérétique lui dit : comment l'as-tu su? Il [Rabbi Sheshet] lui dit : le royaume terrestre est comme le royaume céleste. Il est écrit : «Et Il dit "Sors, tiens-toi sur la montagne, face à Adonay". Et voici qu'Adonay passe. Un vent intense et violent ébranle les montagnes et fracasse les rochers devant Adonay : dans ce vent n'est point Adonay. Et après le vent, un séisme : dans le séisme n'est point Adonay. Et après le séisme, un feu : dans le feu

n'est point Adonay. Et après le feu, *qol demama daqqa* (une voix de fin silence)... » (I *Rois*, 19₁₁₋₁₂).

On conviendra qu'il s'agit d'une image pieuse, qui vient redoubler l'énigme du verset qui nous occupe : Dieu est apparu à Elie dans le silence, soit, mais ce silence était *aussi* voix pour le prophète. Qu'est-ce à dire? Il nous en faut un peu plus.

Le silence viendra après les voix

Il n'a pas manqué de commentateurs pour relever que la présence divine se faisait parfois « voix » et se disait parfois « silence », et se demander « comment est-ce compatible »?

Un commentaire ancien du *Livre des Nombres* affronte ainsi cette interrogation (*Midrash Sifrey*, ch. 58) :

Rabbi Yohanan a dit : un verset [il s'agit de la Révélation au Mont Sināï, relatée une *deuxième* fois, dans le récit qu'en fait Moïse] énonce : « [Ces paroles, Adonay les a adressées à toute votre assemblée, sur la montagne, au milieu du feu, de la nuée et de la brume] d'une voix puissante sans y rien ajouter. » (*Deut.*, 5₁₉). Un autre verset énonce : « [... et Adonay n'est point dans le feu;] après le feu, une voix de fin silence » (I *Rois*, 19₁₂) [Il s'agit de la Révélation à Elie].

Comment ces deux versets s'accordent-ils? Quand le Saint béni soit-Il parle d'une voix puissante, les anges de service parlent à voix basse, ainsi qu'il est écrit « Sur tes remparts, ô Jérusalem, j'ai placé des guetteurs, tout le jour, toute la nuit, en permanence, ils ne se tairont pas. O vous qui faites appel au souvenir d'Adonay, pas de silence pour vous; et à Lui non plus n'accordez pas le silence, *qu'Il n'ait rétabli Jérusalem et ne l'ait mise en louange sur la terre (Isaïe, 62₆₋₇)* ».

Les deux versets, « incompatibles » à première lecture, sont mis en rapport avec un troisième verset, dans lequel le prophète Isaïe annonce l'espoir qui devrait conclure les temps de malheur. C'est dans cet espoir que gît, selon le prophète, la possibilité que le silence, un jour, ne soit plus déréliction, mais plénitude de la Présence. Nous

n'avons rien appris sur l'énigme de « la voix de fin silence », nous l'avons déplacée vers une autre énigme, celle des temps messianiques.

Abordant l'énigme par un autre angle, d'autres commentateurs ont proposé une « explication » sur les quatre temps qui scandent la Révélation qu'a connue Elie.

Le silence de « l'après »

On a vu que la théophanie destinée à Elie est précédée de trois moments, lesquels signifient à la fois ce qui annonce l'Apparition et ce que cette apparition *n'est pas*. Ces trois moments, ayant l'apparence de phénomènes naturels – tempête, tremblement de terre, feu –, sont *aussi* des manifestations divines, faisant *signe* à l'homme, qui les perçoit dans la crainte. Comment dire la continuité des quatre moments et la rupture entre les trois premiers et le quatrième?

Un enseignement est rapporté par un commentaire ancien du Pentateuque, et repris dans d'autres sources rabbiniques (*Midrash Tanhuma*, commentaire de la section *Peqoudey* [dernière section du livre de l'*Exode*], § 3) :

Voici les quatre stations que le Saint béni soit-Il a révélées à Elyahu – que sa mémoire soit en bénédiction –, comme il est écrit (I *Rois*, 19¹¹⁻¹²) « Sors, tiens-toi sur la montagne, etc. Et après le feu, *qol demama daqqa* (une voix de fin silence) ».

— Il lui [à Elie] dit : Elyahu, que sont ces quatre stations que tu vois?

— Il [Elie] Lui dit : maître des mondes, je ne sais pas.

— Le Saint béni soit-Il lui dit : ce sont les quatre mondes que l'homme doit traverser. « Un vent intense et violent » : c'est ce monde-ci, qui ressemble à un vent qui passe. « Et après le vent, un séisme » : après ce monde-ci, c'est le jour de la mort, laquelle ressemble à un séisme qui fait trembler l'homme de tout son corps. « Et après le séisme, un feu » : c'est, après la mort, le tribunal de la Géhenne, qui est tout entier feu. « Et après le feu, *qol demama daqqa* (une voix de fin silence) » : après le tribunal de la Géhenne, le grand jour du jugement, comme il est écrit (*Joël*, 2¹¹) : « Oui, grand est le jour d'Adonay, très redoutable. Qui pourra le supporter? » [En ce

jour] il ne restera rien, si ce n'est le Saint béni soit-Il, Lui seul, dans Son monde, seulement; ainsi qu'il est écrit (*Isaïe*, 2₁₁) : «Et Adonay, lui seul, culmine en ce jour» [...].

Que retenir, au-delà la force (et des limites) des images? La voix serait celle du Jugement dernier, celle qui décide du sort de toute créature; et après? dans le monde à venir – dont nous ne savons *rien* –, il *ne reste que* la plénitude de la présence divine qui embrasse, doit-on comprendre, tout ce (ceux?) qui peuplera ce monde, qui n'est pour nous *que silence*.

Moïse, lui, entend le silence de la Présence

Rashi, Rabbi Shlomo ben Isaac, de Troyes en Champagne (XI^e siècle), est «le» commentateur par excellence. Sa maîtrise prodigieuse de l'ensemble de la littérature biblique et rabbinique de son temps a fait de son commentaire de tous les livres bibliques et de tous les traités du Talmud, un viatique précieux pour l'interprète juif, qui demeure encore un recours un millénaire après. Son commentaire du verset qui nous occupe représente quelques lignes, qu'on complétera par son commentaire d'un verset du livre de Job, comme il nous y invite lui-même. La brièveté et la densité du propos de Rashi appellent quelques mots introductifs.

Rashi s'appuie souvent sur les Targoums (traductions-paraphrases araméennes), conscient qu'il est de l'ancienneté et de la portée des traditions fort anciennes que ces traducteurs-commentateurs véhiculent. On a vu que le Targoum Yonathan glosait, plus qu'il ne traduisait, l'hébreu *qol demama daqqa* par l'expression *qal di-meshabhin ba-hashay* / «la voix [de Dieu] qu'on loue dans le silence». Rashi reprend l'expression du Targoum, mais comme un point de relance. D'autres occurrences de ce rapprochement entre voix et silence lui sont connues qui vont lui permettre de donner un *nouvel* éclairage au verset glosé; en l'espèce, il s'agit de (*Job*, 4₁₅₋₁₆) : «Un souffle effleura mon visage, hérissant le poil de ma chair. Il se dressait, mais je ne reconnaissais rien de son aspect, une image devant mes yeux;

silence (*demama*) et j'entendis une voix (*gol*) ». Cette apparition est celle que décrit Eliphaz, un ami, peut-être un faux ami, de Job, venu « consoler » et en même temps interpeller ce dernier. Dans l'interprétation qu'en donne Rashi, Eliphaz est un prophète non juif (« un prophète des nations du monde ») et sa vision du divin, puisque c'est de cela qu'il s'agit, ne peut avoir l'acuité et la force de vérité qui sont celles des prophètes d'Israël. Au fond du silence, Eliphaz n'est pas capable d'entendre « la » voix, il peut, tout au plus, en percevoir un vague écho. Ce détour conduit Rashi à proposer une hiérarchie des capacités d'écoute prophétique : au sommet de cette hiérarchie, un prophète, un seul, est susceptible « d'écouter le silence », c'est Moïse. Lisons Rashi (1-commentaire de I *Rois*, 19₁₂, 2- commentaire de *Job*, 4₁₆) :

משרית מלאכי אשא : קול דממה דקה . קל דמשכחין
 בחשאי אבל בנביאי א"ה אומר דממה וקול אשמע (איוב ד'
 י"א) דממה היתה לשבח . ואני שמעתי קול הכה מתוך הדממה
 דמיטטישמנ"ט בלע"ז ואין שומעין הקול ממש

1- *Qol demama daqqa* [Selon le Targoum]. La voix qu'on loue dans le silence. Toutefois, selon les prophètes des nations du monde, il [en est un qui] dit (*Job*, 4₁₆) : « Silence (*demama*), et j'entendis une voix (*gol*) ». Le silence renvoie aux louanges. [C'est comme si Eliphaz disait] « J'ai entendu un voix venue du fond du silence » [Rashi précise son propos en convoquant un mot du parler français de son temps, le champenois du XI^e siècle] « Ritintiment » [Nous dirions aujourd'hui « résonance / écho »]. Il n'entendait pas *vraiment* la voix.

2- **silence (*demama*) et une voix (*gol*)**. Une voix, quelque chose que j'ai [Eliphaz] entendu dans le silence; autrement dit, « silence et j'ai entendu une voix » : une voix que j'ai entendue à partir du silence, mais le silence, je ne l'ai pas entendu. Le silence, ce sont les anges qui chantent des louanges, comme le dit l'auteur du Targoum : « ...après le séisme... une voix de fin silence » : « une voix qu'on loue dans le silence ». *Moïse a entendu le silence*. À partir de lui, les premiers [prophètes, dont fait partie Elie] ont usé de [du terme] « la

voix» (*qol*); les derniers [prophètes] ont usé de [du terme] «la fille de la voix / *bat qol*», comme quand un homme frappe avec son marteau, et un bruit indistinct (*qol ha-havara*) se fait entendre au loin. Voilà ce qui est dit.

La leçon de Rashi : dans l'ordre de la proximité avec le divin, Moïse est le seul, parmi les prophètes, à pouvoir L'entendre dans le silence, à L'entendre comme silence. Les autres, si grands soient-ils – Elie en est un – n'ont pas cette capacité : sur fond de silence, leur proximité avec le divin est médiée par une qualité *humaine*, la voix ou le son proféré, si ténu soit-il. Répétons-le : Rashi ne dit pas «la» vérité du verset, il en dit une signification *possible*; d'autres commentateurs (et non des moindres) ne l'ont pas adoptée, et en ont proposé d'autres éclairages.

Arrêtons-nous sur la lecture de Rashi; en s'en inspirant, on pourrait proposer une paraphrase interprétative (et non une traduction) des trois mots *qol demama daqqa* qui disent la révélation faite à Elie : «une voix, un son ténu, un chuchotement, venant du fin fond du silence». Que de mots!

Tony LÉVY est chercheur honoraire au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris). Ses travaux portent sur l'histoire des sciences dans le monde juif médiéval et sur la pensée juive médiévale. La liste de ses publications est consultable sur <http://chspam.univ-paris-diderot.fr>. Contact : tlevy@vjf.cnrs.fr.