

Lekh Lekha : Abraham ou les leçons du silence

par Nicolas Weill

La paracha Lekh Lekha est riche en péripéties et en rebondissements. Si son contenu est principalement narratif, il n'en comporte pas moins déjà une mitzvah d'importance, la circoncision des enfants mâles en signe d'alliance et d'appartenance au futur peuple d'Israël. Car c'est bien l'existence collective du *כלל ישראל* qui est en gestation dans Lekh Lekha et non le seul destin de l'homme Abram devenu Abraham. Abravanel souligne dix épisodes significatifs, à ses yeux, dans cette paracha¹ : 1) le départ et la rupture avec les proches ; 2) l'affaire des 4 rois qui l'emportent sur la pentapolis des rois ou 5 roitelets cananéens au secours desquels va venir Abraham, dans le but de libérer son neveu Loth ; 3) le refus manifesté par Abraham de recueillir les fruits de sa victoire miraculeuse ; 4) L'invocation d'Abraham à 'ה et l'édification d'un autel ; 5) La naissance d'Ismaël qui illustre, selon lui, la division de l'intellect en un intellect soumis, fils de la servante Hagar et un intellect spéculatif dominant qui va se cristalliser dans la personne d'Isaac (configuration qui se répète avec la polarité entre Jacob et Esaü) ; 6) La Milah ou l'effort d'échapper à la domination de la sensualité et du désir ; 7) La vision de l'avenir dans l'"alliance entre les morceaux", une plongée vers le futur qui n'a été donnée ni à Adam, ni à Noé ; quand aux trois autres moments, il concernent aussi la paracha suivante, *Vayera*, puisqu'ils parlent de la semence d'Abraham, de la Aqedah et du mariage d'Isaac, seul patriarche - notons-le - dont le nom est donné directement par 'ה *avant* sa naissance (XVII, 19) et donc ne sera pas modifié au cours de son existence comme cela est le cas pour Abraham et Jacob. Il faudrait y ajouter l'épisode de la fuite chez pharaon du fait de la famine, d'Abram et Saraï, véritable préfiguration de la *galout* égyptienne que subiront leurs descendants, pourtant promis d'être aussi nombreux que les étoiles du ciel.

Une des premières réflexions sur laquelle je voudrais m'arrêter, est un paradoxe, car cette paracha me paraît placée tout entière sous le signe du paradoxe. Ce paradoxe tient au relatif silence qu'Abraham y observe. Certes, Abraham s'exprime, il parle à Saraï, au pharaon et il parle même à 'ה, en exprimant quelques doutes (XV, 2), en se demandant comment, lui et Sarah alors qu'ils ont largement franchi le seuil de la vieillesse pourront-ils concevoir cet héritier que Dieu ne cesse de leur promettre contre toute évidence. Abraham parle aussi

¹ https://www.sefaria.org/Abarbanel_on_Torah%2C_Genesis.12.1?lang=he

afin d'intercéder en faveur d'Ismaël (XVII, 18). Mais il n'en reste pas moins que l'ensemble de péripéties dont Lekh Lekha est remplie, condensé annonciateur de l'ensemble de l'histoire que va vivre le כלל ישראל, dans des temps futurs qui vont enfin s'ouvrir à lui grâce à Abraham, ces péripéties demeurent environnées de silence. Ce silence est indémêlable d'avec la foi dont Abraham deviendra l'archétype. Les non-dits cernent, du reste, le récit, lui donnant plus de profondeur encore. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, on ignore comment Abraham avec une poignée d'adeptes, 318 hommes ou peut-être même avec l'aide du seul Eliézer dont le nom en hébreu, אליעזר, a pour valeur numérique 318 (XIV, 14, Rachi, *Berechit Rabba* 42,2), est parvenu à l'emporter sur la coalition guerrière des quatre rois qui ravagent Canaan, en une sorte de première guerre mondiale biblique. Oui, tout au long de la paracha, Abraham parle peu, brièvement, au point que le silence finit par devenir peut-être une des multiples leçons de Lekh Lekha. Il fait sens tout comme les interlignes dans les *Sifrei Torah*. Comment interpréter un tel silence ?

Dans Lekh Lekha, ה', lui, parle en se révélant. Il s'adresse à Abram qui n'est pas encore Abraham, qui est encore le père venu d'Aram, de Mésopotamie, marqué par ses origines et pas encore le père de toute l'humanité, la "colonne du monde", celui par qui la création va, en quelque sorte, pouvoir recommencer, après les dix générations de chaos et de dispersion qui se sont écoulées depuis le déluge. Son existence, à cheval sur le deuxième et le troisième millénaire de la Création du monde (il est né en l'an 1948 de celle-ci et a connu l'épisode de la tour de Babel), constitue la charnière entre deux ères, l'ère du *Tohou* et celle de la Torah (les deux derniers millénaires du temps juif étant voués à la venue du Messie²). Ce qui signifie que, de la vocation d'Abraham, c'est bien le sort de la création qui dépend. Devant Abram, Hachem se présente, pour la première fois, en tant qu'אל שדי (XVII, 1), comme celui qui est en mesure de dire "assez" au monde, de fixer un terme au développement de la terre et des cieux, dont les limites Le révèlent, comme le dit le Rav Chimchon Raphaël Hirsch³. Hachem déborde l'ordre naturel de la Création. Et si jamais Abram ne partait pas (sans que Dieu lui précise sa destination), c'est la continuation même de l'univers créé qui se retrouverait mise en cause. Jamais le lien entre la Création et l'homme n'avait été aussi explicite. Mais Abraham, qui est encore Abram, répondra à ce défi. Il répondra non par des mots mais par une action immédiate,

² *Sanhédrin*, 97a.

³ Rav C.R. Hirsch, *Commentaire du Pentateuque. Tome I -Beréchet-Genèse*, trad. N. Gangloff, Jérusalem, éd. Kountrass, 1995, p. 423 sq.

une action qui n'est pas *poiétique*, comme le veulent les lois physiques, qui n'est pas une fabrication, mais qui au contraire déconstruit l'appartenance pour laisser être le monde. Tout au long de la paracha Lekh Lekha, Abraham manifeste à la fois empressement, concision et réserve. Par exemple, quand le roi de Sodome lui propose de partager le butin après la victoire, pourtant remporté par lui seul, encore une fois on ne sait trop comment. Abraham ne prendra, dit-il, rien de ce qui est à lui "du fil à la lanière d'une chaussure"²⁴ (où un commentaire célèbre voit l'origine de la Mitsvah de *tzitzit* et des *tefilin*). Cette réserve ne vient nullement d'une quelconque faiblesse. Pas plus qu'Abraham n'est un prophète dont l'ignorance servirait de garantie de la garantie du fait que la Révélation vient bien d'ailleurs que des méditations d'une personnalité exaltée.

Car Abraham est loin d'être un simple berger nomadisant. C'est un lettré, un savant, qui sait que tout voyage se paie en perte de réputation, de fécondité et d'argent. Il ne nourrit aucune prédilection pour la vie errante. Les commentateurs en font une sorte d'intellectuel public de son temps. Il a déjà 75 ans quand Hachem lui suggère (le texte dit *vayomer*, il s'agit donc d'une adresse douce, par rapport au *dibour*, qui exprime un ordre) de quitter son pays, son lieu de naissance - à commencer par son vieux père Terah, réfugié avec lui à Haran, aux confins de ce qui est aujourd'hui la Turquie et la Syrie. Maïmonide dans le *Guide des égarés* (III ch. XXIX), affirme qu'Abraham avait été élevé dans la religion des Sabéens, terme qui finit par désigner chez Rambam, Maïmonide, l'ensemble des croyances païennes contre lesquelles va se développer le judaïsme dans la période antique. Mais sa connaissance va bien au-delà des souvenirs de son éducation. Il est versé dans l'astrologie (*itstagninout*). Or ce savoir astrologique si précieux et prisé dans la Mésopotamie d'alors, lui nie toute postérité (au point qu'Hachem va changer son nom afin de le soustraire définitivement à la fatalité des astres). C'est par opposition à un contexte religieux, mélange de sorcellerie, de magie et de divination, qu'Abraham va se trouver un chemin, dès l'âge de trois ans en soumettant les croyances de son époque à l'analyse critique. Il est comme une sorte de premier historien des religions dont l'acribie viserait à renforcer la foi et non à l'ébranler.

La foi d'Abraham a pour base l'étude et le savoir. Elle n'a jamais été et ne sera jamais la foi du charbonnier ni du simple d'esprit, ni les restes d'une tradition

²⁴ "אם-מחוט ועד שרוף-בעל, ואם-אקח מקל-אשר-לך; ולא תאמר, אני העשרתי את-אברם" (XIV, 23) et *Sotah* 17a.

familiale. Abraham n'est pas un "Juif culturel". De même les systèmes religieux de son temps sont-ils rien moins que "primitifs". Ils offrent même, à leur manière, des aspects déjà proches du monothéisme, au moins sous la forme de l'hénothéisme (l'idée qu'il y a un Dieu non pas unique mais prépondérant sur les autres). Abraham ne quitte pas un univers voué à une idolâtrie débridée teintée de sensualité et de cruauté, comme dans le *Salammbô* de Flaubert. Il abandonne sur l'ordre de Hachem, plutôt un monde de "demi-croyants"⁵ (telle était sans doute l'atmosphère qui imprégnait la maison de son père), un monde que l'on pourrait aussi assimiler à celui des philosophes antiques lequel a pour credo de base et comme fondement de sa physique l'idée que le monde est éternel et donc que toute idée de création en est exclue. C'est cela que Dieu enjoint de fuir. La découverte d'Abraham est celle du Dieu *créateur*. D'un Dieu, qui au rebours du démiurge du *Timée* n'a nul besoin de modèle éternel pour façonner le monde.

De fait, les Sabéens, d'après Maïmonide⁶, pensent qu'il n'y a d'autres Dieu que les astres dont le mouvement perpétuel conditionne les lois de la nature. La révolution intellectuelle enclenchée par Abraham consiste, en somme, à remettre en question cette thèse la plus partagée par les païens ou les demi-païens, qui est celle de l'*éternité du monde*, ouvrant ainsi la voix à l'idée d'un Dieu créateur et personnel, un Dieu qui intervient donc dans et contre l'ordre de la nature. Maïmonide reconstitue au discours indirect les propos tenus par Abraham à Our Kasdim, sa cité natale, lesquels lui ont valu la fournaise puis finalement l'exil : "Il existe, assurait Abraham à ses contemporains, un efficient de l'univers [une cause première] autre que le soleil, on alléguait contre lui divers arguments et on lui cita entre autres preuves l'action manifeste et évidente que le soleil exerce sur l'univers. 'Vous avez raison, leur répondit Abraham : il est comme la cognée dans la main du charpentier'⁷." Ce sont ses propos et le succès qu'ils remportent qui le conduisent à l'exil, après qu'il fut miraculeusement sorti vivant de la fournaise, sans même que ses vêtements aient été atteints par les flammes.

Par parenthèse, Abravanel se demande pourquoi cet épisode spectaculaire n'est mentionné dans la Torah, au plus, que par une allusion toponymique : Our

⁵ Voir le commentaire de Benno Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart, Calwer Verlag, 2000, p. 334.

⁶ Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, Lagrasse, trad. S. Munk, "Les Dix Paroles", Verdier, 2012, p. 997 sq.

⁷ *Ibidem*, p. 999.

Kasdim. Ne constitue-t-il pas, pour les *Pirqé de Rabbi Eliezer* la deuxième des *Nissiyonot* des épreuves auxquelles Hachem va soumettre Abraham⁸ ? La réponse que fournit Abravanel montre la conception qu'il se fait de la Torah, laquelle ne tend nullement à élaborer une physique sur le modèle de celle d'Aristote. Rapporter cet épisode en détail, dit Abravanel, aurait obligé le texte à reproduire l'argumentaire des philosophes avec lesquels discutait Abraham, donc de détourner l'attention du foyer même du texte qui est le culte et les mitzvot. C'est pourquoi le Houmach les passe sous silence, un silence qui vaut ici mise à distance.

Pourtant, ailleurs dans Beréchet, Abraham argumente, discute, philosophe même. Par exemple dans Vayéra, quand il marchandait avec Hachem l'éventuel salut de Sodome. Pourquoi ce savant, cet "intellectuel constitué", reste-t-il dans Lekh Lekha le plus souvent sans voix (sans être aucunement passif, comme on l'a vu) ? Le Rav Shlomo Wolbe⁹, à propos de Lekh Lekha, s'appuie sur Maïmonide, pour rappeler la distance qu'il y a, de la connaissance au coeur, au *lev*. Maïmonide, rappelle-t-il, évalue en effet à quarante ans le temps qu'il faut pour qu'une connaissance intellectuelle parvienne de l'état de représentation, d'idée, de connaissance à celle de composante du coeur de l'homme. De même, s'il y a 10 *nissiyonot*, 10 épreuves imposées par Dieu à Abraham jusqu'à la dixième (la *Aqédah*), c'est pour parvenir "à l'os", si j'ose dire, autrement dit à la vérité de soi-même. C'est ce que pense le Maharal de Prague, qui estime que les dix épreuves sont nécessaires afin de scruter Abraham jusqu'à son principe, de passer de l'apparence du *tsadik* à l'essence du juste. "Dieu soumit Abraham à dix épreuves, écrit le Maharal de Prague, afin de vérifier sa sincérité. Car ce qui vient en dixième lieu est la substance même d'une chose. C'est pourquoi Abraham encourut dix épreuves jusqu'à ce que l'essence même de sa substance soit vérifiée"¹⁰. De même les dix plaies dont l'Egypte sera frappée, auront-elles pour but de révéler la véritable personnalité des Egyptiens, la substance même de l'Egypte.

Le mouvement qui s'opère ici, part de la *connaissance* pour aboutir à autre chose, à savoir la *reconnaissance*. Abraham a non seulement *connu* Hachem

⁸ *Pirqé de Rabbi Eliezer*, trad. M.-A. Ouaknin et E. Smilévitch, Lagrasse, "Les Dix Paroles", Verdier, 1983, p. 148 sq.

⁹ Rav Shlomo Wolbe, עלי שור , première partie, Jérusalem, éd. Beth ha-moussar, 1997/8, voir pour les références à Lekh Lekha la liste des sources p. 346 ; deuxième partie, 1985/6, p. 589.

¹⁰ Le Maharal de Prague, *Les Hauts faits de l'Eternel*, trad. E. Gourévitch, Paris, "Toledot. Judaïsme", Cerf, 1994, p. 637.

parce qu'il *savait* qu'il y avait un Dieu, mais il L'a en plus *reconnu* parce qu'ה s'est révélé à lui, l'a sommé de répondre ou de réagir. Cela oppose peut-être Abraham à une autre figure qui fait, lui aussi, une apparition discrète dans notre paracha, sous le nom d'Amrafel, l'un des quatre rois coalisés que la critique a voulu parfois identifier à Hammurabi¹¹, celui du code exposé au Louvre, mais dont on pense qu'il s'agit plutôt de Nimrod. Nimrod, l'homme de la fabrication, de la tour, possède aussi la *connaissance* de Dieu, mais rejette Sa maîtrise parce qu'elle l'empêche de se gouverner à sa guise. Si l'on transpose le personnage à un niveau anthropologique et psychologique, on peut dire que Nimrod le révolté, le rebelle incarne la sécession du corps et du vivant, du *nefesh*, contre l'intellect et, d'une certaine façon, la dispersion des facultés. Abraham aussi opère une sécession mais dans la direction inverse, parce que sa sécession à lui aboutit à un rassemblement des facultés, des intellects matériels, actifs et spéculatifs et à la constitution d'un peuple. En se séparant du monde, en s'isolant (sens que l'on peut donner à l'expression *Lekh Lekha*, plutôt que celui que lui donne Rachi de *le-hanaatekha*, pour ton bonheur, pour ton profit), Abraham réoriente et réunit en silence, dans le silence de la connaissance qui n'est pas l'ignorance, les différents niveaux de l'âme humaine afin de les diriger vers la *kedoucha*, afin de se rapprocher d' ה. Ce cheminement paradoxal, Abraham l'accomplit seul *propria libertate utens* (de son propre chef), par opposition à Noé (Berechit VI, 9) qui, lui, s'est contenté de suivre passivement les voies que le Seigneur lui indiquait, et qui a besoin d'un appui dit Rachi. A Abraham, Hachem dit *hitalekh lefanai*, va au-devant de Moi, le même verbe *hitalekh* est employé à la même forme réfléchie *hitpael*, mais dans le cas de Noé *hitalekh* est au passé tandis que c'est dans la dimension du futur que Dieu s'ouvre à Abraham. Encore un paradoxe, son injonction rend Abraham libre, autonome précisément parce qu'il accomplit ce que Dieu lui demande, pratiquant spontanément les mitsvot avant de les avoir reçues (*lefanai*) et jamais sur le mode de l'obéissance servile. Le silence exprime cette solitude paradoxale qui définit la reconnaissance abrahamique. Non parce que ce silence correspond à un taire, non parce qu'Abraham n'aurait rien à dire, mais parce qu'il chemine dans une autre sphère, la sphère de la reconnaissance où par un paradoxe étourdissant l'autonomie vient comme se briser de son propre mouvement pour s'accomplir.

¹¹ Benno Jacob, *op. cit.*, p. 367.

Mais de quel silence s'agit-il ? Non pas, on l'a vu, le silence de l'ignorance ni celui de la faiblesse, mais pas non plus le silence de l'angoisse. Derrière la sigétique pratiquée par Abraham, l'art du silence (comme on parle d'un "art d'écrire"), se profile en réalité une conception de l'intellect comme intellect agissant ou agent, un intellect partagé en quelque sorte entre Dieu et l'homme, et où la parole est celle d' 'ה tandis que la réponse est l'action de l'homme, la mitsvah.

Le rav Israël Salanter dit dans *Or Israël* que le niveau atteint par Abraham lui a permis d'être élevé, seul, au-dessus du firmament. Pourquoi ? Parce que son rapprochement avec Dieu ne découle que de son intellect (משכלו) et de rien d'autre¹². Il ne s'explique ni par son milieu, ni par ses parents et moins encore par son contexte social, culturel, etc. La mitzvah, telle qu'Abraham la préfigure ou l'instaure, n'est pas que simple obéissance, elle a pour tâche de faire advenir ou descendre la *Kedoucha* dans ce monde, elle est active par son silence même. Dans son commentaire du *Or Israël* le Rav Leuchter rapporte à ce sujet un propos selon lequel "Avraham avinou n'était pas un *froumer* mais un *kluger*". Mais cet éloge ne porte pas sur la seule capacité prêtée à Abraham de raisonner ni de stocker des connaissances. Ne pas en demeurer à ce qui ne résiste pas à l'entendement humain, reconnaître qu'on est débordé par Hachem constitue une des raisons de la grandeur d'Abraham et qui ne peut que s'exprimer par le silence. Accepter qu'il y ait de l'incompréhensible, sans renoncer à l'intelligence, outrepasser la raison sans sombrer dans la déraison.

Comment approcher, même de loin, la nature paradoxale et complexe de l'intellect abrahamique ? D'abord comme un intellect qui ne se confond pas avec le lieu. L'intellect est comme la lumière du jour qui éclaire les objets d'une maison sombre, sans être une force qui adhère aux murs de cette maison. L'intellect est hétérogène au corps, il est une émanation divine (*shefa*) de l'intellect agent, lequel ne s'atteint pas par une contemplation qui le rendrait disponible à volonté, mais s'obtient par l'action¹³. Comme le dit Abrevanel dans son commentaire de notre paracha, Abraham est celui qui donne à la nation d'Israël en formation sa forme intellectuelle parfaite. De même que l'âme intellectuelle, spéculative, doit s'éloigner des réalités matérielles et sensibles

¹²Rabbi Israël Lipkin de Salant, אור ישראל, avec les commentaires du Rav Reuven Leuchter, Jérusalem, p. 384 (פ. שפד).

¹³ R. Abraham Aboulafia, *Lumière de l'intellect/אור השכל*, trad. M. Sebban, Paris, Beit ha-Zohar/éditions de l'éclat, 2021, p. 3.

afin de reconquérir le sensible et l'élever (comme Abraham reconquiert la terre de Canaan qu'il découvre arrachée à l'héritage de Sem par les descendants de Cham, les Cananéens), de même l'intellect spéculatif va de pair avec l'intellect pratique, l'intellect en acte, qui permet la transition de l'intellect purement matériel à l'intellect actif universel. C'est cela aussi ce que nous raconte, toujours en silence, l'histoire d'Abraham.

Un des nombreux midrachim que Lekh Lekha a suscités rapporte à propos d'Abraham qu'il était un géant. En taille peut-être mais aussi parce que chez certains personnages de la Torah, l'intellect s'identifie complètement à l'intellect actif universel. Abraham n'est pas qu'une personne, mais un être dont le comportement quoique apparemment solitaire est d'emblé collectif, s'insère déjà dans une communauté d'Israël, כלל ישראל, qu'il incarne pour le moment à lui tout seul. Mais parce que son intellect est pénétré de l'influx divin, il ne sera jamais seul, il ne sera pas ou pas seulement un individu jeté face à Dieu.

Parvenu à ce point, nous nous trouvons en mesure de voir comment la conception qui se dégage des commentaires issus de la tradition juive sur Lekh Lekha diffère de la figure dominante en Occident que le penseur danois Soren Kierkegaard a forgée d'Abraham dans *Crainte et tremblement* et *Le Concept de l'angoisse*. Résumons-nous. Pour Kierkegaard, qui regrettait de ne pas connaître l'hébreu et dont la vision demeure imprégnée de protestantisme et du caractère imprévisible de la grâce comme du Salut, Abraham représente une figure cruciale, celle du "chevalier de la foi", dans sa confrontation avec la philosophie totalisante qui lui était immédiatement contemporaine, celle de Hegel. Kierkegaard distingue trois stades, le stade esthétique, le stade éthique et le stade religieux. Contrairement à ce qui se passe chez Hegel, on ne passe pas de l'un à l'autre par la dialectique mais par saut. Le saut du stade éthique au stade religieux est assuré par Abraham acceptant d'aller sacrifier son fils, tout en sachant, même si cela paraît "absurde", que Dieu pourvoira à l'holocauste. Abraham se distingue pas pour Kierkegaard du héros tragique en ce sens qu'il ne se plie pas à un destin, à la loi générale, mais y contrevient sans craindre l'accusation d'excentricité, par sa confiance non diminuée en Dieu. Abraham chez Kierkegaard, c'est l'individu terriblement confronté à la parole divine sans la médiation que l'éthique ni la société assure entre les deux. Cette confrontation est tellement radicale qu'elle engendre une angoisse, c'est-à-dire une crainte qui porte sur le tout de l'être, même si elle montre le chemin de la

foi. “Je ne peux comprendre Abraham, écrit Kierkegaard¹⁴; en un sens, je ne peux rien apprendre de lui sans en rester stupéfait”. Le silence s’impose ici encore, mais il est de qualité différente. La foi ne s’exprime que par le silence parce que la parole est toujours d’ordre général, et en ce sens elle appartient à la sphère de l’éthique, incommensurable à celle de la foi. Or dans *Lekh Lekha*, Hachem dit pourtant à Abraham “*al tira*” ne craint pas (XV,1).

La conception kierkegaardienne d'Abraham est en réalité vrillée par l'épisode de l'*Aqedah*. Or *Lekh Lekha* confère à Abraham une dimension différente mais qui n'en est pas moins essentielle à la compréhension du personnage comme du rôle que la Torah lui fait jouer. Une dimension que la lecture de Kierkegaard, quel que soit le degré élevé de sympathie admirative que le penseur danois éprouve pour cette figure, “rate” d’une certaine façon parce qu’elle se concentre sur la confrontation sans médiation entre l’individu, la particularité inexprimable en concept et Dieu, qui fait de la foi une expérience intransmissible parce qu’idiomatique, particulière. Ce qui me paraît manquer, est la dimension *collective* que concentre d’emblée Abraham dans sa personne telle qu’elle nous est apparue dans *Lekh Lekha*. Franz Rosenzweig, lui, l’a bien perçue, à la toute fin de *L’Étoile de la rédemption* où survient Abraham et par laquelle je voudrais conclure : “Si donc l’homme porte avec soi son chez-soi intérieur, son état intérieur, il faut que l’instant décisif, celui de sa seconde naissance, de sa renaissance, soit situé au-delà des limites de sa personnalité, avant sa propre vie. La renaissance du juif - car c’est de lui que nous parlons -, ce n’est pas sa renaissance personnelle, mais la régénération de son peuple pour qu’il parvienne à la liberté dans l’alliance de la Révélation conclue par Dieu”. “Abraham, ajoute Rosenzweig, le patriarche, et lui le juif qui n’est individu que dans les reins d’Abraham, a entendu l’appel de Dieu et lui a répondu avec son ‘Me voici’”¹⁵. Un “me voici” qui est l’écho du silence.

¹⁴ Soren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, “La philosophie en poche”, Fernand Aubier, p. 50.

¹⁵ Franz Rosenzweig, *L’Étoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003, p. 550-551.