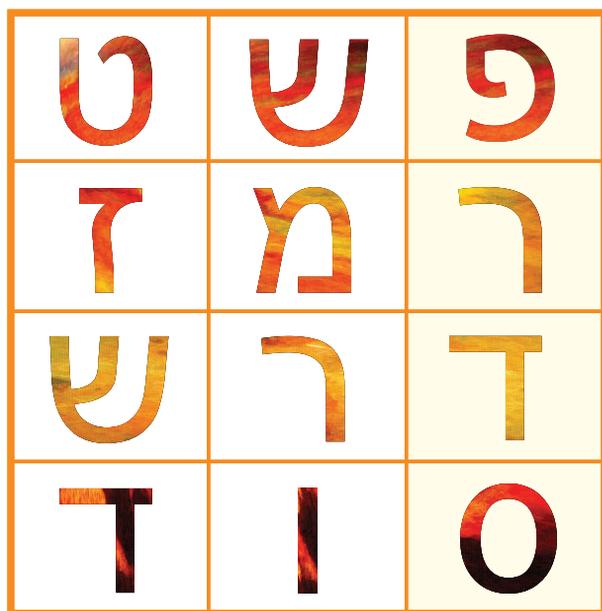


Que peut-on savoir de Dieu ?



Que peut-on savoir de Dieu ?

Revue sous la direction de Shmuel Trigano



PARDÈS 60

Publié avec le concours du Centre national du Livre



ÉDITIONS IN PRESS

Tél. : 09 70 77 11 48

E-mail : inline75@aol.com

www.inpress.fr

Maquette : Atelier Christian Millet

PARDÈS N° 60

ISBN 978-2-84835-476-7

ISSN 0295-5652

© 2018 ÉDITIONS IN PRESS

Toute représentation ou reproduction, intégrale ou partielle, faite sans le consentement des auteurs, ou de leurs ayants droit ou ayants cause, est illicite (loi du 11 mars 1957, alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Les auteurs

Michel Arouimi, maître de conférences à l'Université du Littoral, est un comparatiste que ses recherches ont conduit à reconnaître l'existence d'un lien entre les œuvres les plus diverses (pas seulement littéraires). Leur esthétique coïncide avec les définitions de la « shekhina », principe de la Création, mais encore des créations artistiques, qui sont autant de reflets de ce principe. Auteur de nombreux ouvrages, *L'Apocalypse sur scène*, L'Harmattan, 2002; *Magies de Levi : L'expérience picturale et littéraire de Carlo Levi*, Schena, 2006; *Les Apocalypses secrètes : Shakespeare, Eichendorff, Nerval, Rimbaud, Claudel, Conrad, Tchekhov, Ramuz, Bosco, Carlo Levi*, L'Harmattan, 2007; *Vivre Rimbaud, selon Ramuz et Bosco*, Paris, Orizons 2010; *Jünger et ses dieux*, Paris, Orizons, 2011, 250 p.; *Rimbaud sous la poussière de Dume*, L'Harmattan, 2014 (232 p.); *Quatre adieux*, Orizons, 2015.

Paul-Laurent Assoun, psychanalyste; professeur à l'université Denis-Diderot (Paris VII) et membre de l'UMR « Psychanalyse et pratiques sociales »; directeur de collection aux PUF et chez Anthropos. Auteur de nombreux ouvrages et articles scientifiques, dont *Le Regard et la Voix*, Anthropos, 2^e éd. 2001; *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 2009; *Leçons psychanalytiques sur le transfert* et *Leçons psychanalytiques sur la jalousie*, Anthropos, 2011 et 2014. Parmi ses articles, « L'Un inconscient. Monothéisme et psychanalyse », *Cliniques méditerranéennes*, 2006/1 (n° 73).

Isabelle Cohen, historienne, chargée de mission pour les commissions « Culture juive » & « Lutte contre l'antisémitisme et dialogue interculturel » de la Fondation pour la mémoire de la Shoah; docteur en histoire des religions, elle a enseigné à l'université Lille 3; à l'Ensaie; à l'École cathédrale; au Collège des Bernardins; ainsi qu'au Collège des Études juives (AIU) – et enseigne à l'Université populaire du Judaïsme. Vient de publier *Un monde à réparer. Le Livre de Job*, éd. Albin Michel.

Claude Cohen-Boulakia, poétesse, docteur en philosophie, elle a organisé des colloques à Cerisy : *Les Figures du Messie*, avec S. Trigano (In Press, 1996); *Corps, âme, esprit*, avec J. Gorot, (EDK, 1996); *Déterminismes et complexités du physique à l'éthique : Autour d'Henri Atlan*, avec P. Bourguin et D. Chavalarias, (La Découverte, 2008); *Lectures contemporaines de Spinoza*, avec P.-F. Moreau et M. Delbraccio (PUPS, 2012). Auteur de *L'Utérus du Christ*, Galilée, 1978; *Le Mal ? La Mort et La Joie d'exister*, EDK, 2000; *Danser la vie*, Les Rosiers, 2013; *Ève est innocente*, Cohen & Cohen, 2016. Parmi ses articles « L'Homme à la réplique de Dieu », *Pardès* 2005/2 (n° 39).

Rony Klein enseigne au département de littérature de l'université de Tel-Aviv. Ses recherches portent sur la pensée juive française contemporaine; auteur de *Lettre, corps, communauté* (en hébreu), Resling, 2014; et de nombreux articles dans *Pardès* et les *Cahiers d'études lévinassiennes*, il a également publié dans *Littérature* et dans *Études germaniques* des essais sur les lettres et la philosophie contemporaines dans les domaines français et allemand.

Bernard Maruani anime des cercles d'étude, autour de la Bible, du Midrash et du Talmud. Il a traduit, en collaboration avec Charles Mopsik, le *Zohar*, t. 1 et le *Midrach Rabba*, t.1, Verdier, 1981 et 1987.

Yehuda (Jean-Bernard) Moraly est professeur émérite à l'Université hébraïque de Jérusalem. Il a publié trois livres sur le théâtre français (*La vie écrite*, 1988, *Claudiel metteur en scène*, 1998, *Le Maître fou*, 2009). Il a écrit de nombreux articles sur le Théâtre juif et la représentation de thèmes ou de personnages juifs à la scène et à l'écran. Dramaturge, il a écrit des pièces qui ont été représentées en France et en Israël (*Gimpell le naïf*, *La Musique*, *Les Merveilles du fond des mers*).

Daniel Sibony, philosophe, écrivain et psychanalyste. Auteur de nombreux ouvrages, dont *Nom de Dieu : Par-delà les trois monothéismes*, Seuil, 1992 & Poche/Points Essais, 1997 ; *Psychanalyse et judaïsme, questions de transmission*, Flammarion, 2001 ; *De l'identité à l'existence. L'apport du peuple juif*, 2012 ; *Lectures bibliques*, 2015 ; *Question d'Être*, 2015. *Entre deux, l'origine en partage*, 2016 ; *Un certain « vivre ensemble » : musulmans et juifs dans le monde arabe*, 2016 – tous aux éditions Odile Jacob.

Shmuel Trigano, professeur émérite des Universités, prix Bernheim de la Fondation du Judaïsme français, directeur de recherche à l'Institut Herzl (Jérusalem), directeur de la revue *Pardès*, fondateur de l'Université populaire du Judaïsme. Parmi ses nombreux ouvrages, *Le Récit de la disparue, essai sur l'identité juive*, Gallimard, 1977 & 2001 (édition augmentée d'une nouvelle postface) ; *La Demeure oubliée, Genèse religieuse du politique*, Gallimard, 1984 & 1994 (nouvelle édition augmentée) ; *Le Judaïsme et l'esprit du monde*, Grasset, 2011, *L'Hébreu, une philosophie, vers une nouvelle pensée juive*, Hermann-Philosophie, 2011.

Jean-Pierre Winter, psychanalyste et écrivain. Formé par Lacan dans le cadre de l'École freudienne de Paris, cofondateur et président du Mouvement du Coût freudien, il anime un séminaire psychanalytique à Montpellier, et tient le sien à Paris dans le cadre de l'Université populaire du Judaïsme. Auteur notamment de : *Les Errants de la chair. Études sur l'hystérie masculine*, prix (Édipe 1998, Payot, 2000 ; *Les images, les mots, le corps – Entretiens avec Françoise Dolto*, Gallimard, 200.

Sommaire

<i>Introduction – Une théologie du judaïsme ?</i> Shmuel Trigano	7
Que peut-on savoir de Dieu ?	
Comment se pose la question des attributs divins ? <i>Shmuel Trigano</i>	11
La perfection divine à l'aune du retrait divin <i>Shmuel Trigano</i>	15
L'Un-sujet ou le désir de Dieu : le Dieu jaloux ou l'affect divin <i>Paul-Laurent Assoun</i>	25
Job face à Dieu : l'au-delà d'un pari <i>Isabelle Cohen</i>	37
Que signifie « se tenir face au divin ? » <i>Daniel Sibony</i>	43
De l'Être comme créateur. Problématique des Noms divins dans le judaïsme <i>Shmuel Trigano</i>	51
Le chemin des vivants vers la vie <i>Claude Cohen Boulakia</i>	63
L'Ange	
L'« angélie », <i>Shmuel Trigano</i>	69
Israël et l'ange <i>Bernard Maruani</i>	73
Le combat de Jacob avec l'ange <i>Jean-Pierre Winter</i>	95
Le Cœur divin dans les formes de la Bible <i>Michel Arouimi</i>	103

Débats

Israël a 70 ans : la quête du sens <i>Shmuel Trigano</i>	129
Amaleq contre Israël, questions d'identité <i>Rony Klein</i>	147
Jacques Behar <i>Yehouda Morali</i>	179
L'antigoyisme à Sion. Mémoires du siècle prochain», <i>Le Siècle</i> , 20-25 mars 1898 <i>Jacques Behar</i>	181
Une Parodie prophétique <i>Yehouda Moraly</i>	201

Que peut-on savoir de Dieu ?

ט	ש	פ
ז	מ	ר
ש	ר	ד
ד	ו	ו



Une théologie du judaïsme ?

SHMUEL TRIGANO

LA QUESTION de savoir s'il y a dans le judaïsme une théologie, un « discours sur Dieu », est l'objet d'un débat. L'« identité » de la Divinité ouvre, dans le judaïsme, vers l'Infini. Son caractère non représentable, non proéritable, l'interdit en principe de discours. Et pourtant quelque chose est dit du sujet divin qui se décline à travers des « attributs », des prises de parole, des métaphores qui l'approchent. Que ce soit dans la pensée des noms divins ou dans la doctrine des attributs divins, voire dans l'angéologie, une tradition existe, objet de débat entre différentes écoles. Il y a donc là une doctrine à part entière, que l'on peut définir comme la « théologie » du judaïsme : soit le discours, sagesse autant qu'intelligence, que le judaïsme a développé sur la Divinité depuis trente siècles, à travers les registres divers et successifs de son immense littérature. Ce discours concerne autant la figure divine que la figure angélique. Le texte biblique convoque en effet dans certains de ses livres des personnages mystérieux — envoyés, anges, individus — sans que la clarté soit faite sur cette catégorie d'êtres dont l'évocation semble aller à l'encontre de la logique du monothéisme. La littérature post-biblique est, par contre, fort diserte à leur propos, au point de donner lieu à une angéologie très développée, notamment dans la kabbale.

Comment aborder aujourd'hui cette pensée dans son ensemble ? Ce recueil de textes¹ tente d'approcher l'ensemble de ces perspectives, en mettant l'accent sur la problématique générale plus que sur toutes ses expressions littéraires et doctrinales.

1. Pour la plupart ils ont été présentés lors de deux journées d'étude de l'Université populaire du Judaïsme, *La figure divine* (4 décembre 2016) et *L'Ange et le monothéisme dans le judaïsme* (12 mars 2017).



Comment se pose la question des attributs divins ?

SHMUEL TRIGANO

LA TORAH présente une conjonction unique d'une conception du Divin sous le signe de l'interdit de représentation (« Tu ne te feras point de statue, ni toute image de ce qui est en haut dans le ciel ou en bas sur la terre ou dans les eaux au-dessus de la terre », Ex. 20, 4) et d'un Dieu qui pourtant se révèle dans un texte qui, lui, semble ne pas avoir de problème à exprimer les choses de façon imagée, sensible, corporelle. Ce télescopage est nommé « anthropomorphisme », soit les « formes humaines » de Dieu, d'un Dieu qui, de surcroît, traverse l'histoire et donc la finitude, un Dieu infini à qui l'on peut dire « Tu » – dire « Tu » à l'infini ! – et à qui on peut s'adresser comme à une personne, qui vous interpelle comme si vous étiez un sujet, un interlocuteur.

Le croyant se voit ainsi enjoint de ne pas se méprendre sur le fondement de sa croyance et de raffiner son approche de Dieu qui, ainsi, ne peut se départir, en même temps, d'une connaissance. Dans la croyance judaïque est inscrit un savoir, ce qui a porté à dire que les Juifs étaient un peuple de philosophes.

L'enjeu est en fait considérable : il porte à se poser la question de la nature de la réalité et de l'être, des actes, de l'existence, des limites de la condition humaine. Mais cela n'est évident qu'à hauteur de la langue de la Torah, l'hébreu, une langue dans laquelle « Dieu » s'appelle « l'Être » : là où le mot « Dieu » s'inscrit dans la déclinaison grammaticale du mot « Zeus¹ », YHVH est un nom formé sur le radical du verbe « Être ».

LE PROBLÈME THÉOLOGIQUE

La démarche primordiale de ce savoir consiste justement à partir de l'idée de Dieu comme « Être » pour réfléchir à ses « attributs » tout

comme, en grammaire, ce qui est conjugué au verbe « être » induit des « attributs ». Tout ce qui qualifie « Dieu » – comme « être » – est de la nature d'un attribut du sujet. En hébreu, Dieu est ainsi lié à ses attributs comme un sujet est lié à ses attributs par la fonction de copule que joue en grammaire le verbe « être »².

Il y a un problème cependant : dire « Dieu est puissant », c'est ajouter une qualité (la puissance) à Dieu, ce qui pourrait porter atteinte à son unité, pourtant parfaite. Cet ajout ouvre la voie à une multitude de qualités, d'attributs, qui nuancent l'unité et qui pourraient autant se retrancher de Dieu de la même façon qu'ils s'ajoutent à lui. Ce qui s'ajoute pourrait se retrancher...

Tel est le problème théologique qui se pose. Il implique une tension spirituelle autant que mystique dans la vie du croyant conséquent avec lui-même, car sa foi est soumise à une épreuve d'endurance et de patience à force de fréquenter une personne, une présence qui échappe à toute saisie et qui, pourtant, est dans la proximité.

Je définis là en fait la relation d'alliance. « Faire alliance » se dit en hébreu (*likrote berit*) « casser une alliance »³, ce qui souligne qu'il y a dans une alliance non une fusion mais une séparation qui sauvegarde la personnalité et la liberté du second être qui s'y trouve impliqué : Dieu ou un autre. « Faire alliance » avec Dieu, c'est donc dans la relation se séparer de Dieu, ne pas fusionner avec lui (qui n'est qu'un amour narcissique) et se séparer de soi-même, de soi comme « même ». La *Berit* c'est renoncer à l'allié comme objet d'amour dans le lien avec lui.

L'HISTOIRE JUIVE DE CE SOUCI

Cette question a connu différents âges à travers l'histoire. Je peux en distinguer quatre, quatre types de réponses qui, à chaque fois, sous-tendent un univers textuel. Je distinguerai d'abord le registre biblique, dans lequel la question semble ne pas se poser, tant l'usage de la métaphore s'y déroule sans complexe ni retenue : Dieu y a une « main », « une voix », un « bras », etc. Mais il faut y regarder de plus près. Par exemple, Dieu « parle pour dire » à Moïse. C'est celui à qui il s'adresse qui parle en son lieu et place. Il nous est dit aussi que la voix parle à Moïse en se parlant à elle-même. De même, il est dit à Moïse : « Tu ne saurais me voir et vivre » (Ex. 33,20), un principe qui est immédiatement suivi de la prosopopée des 13 attributs divins qui « passent » devant Moïse (Ex. 34,6)⁴.

Je distinguerai ensuite l'univers talmudique dans le sens large de ce terme (incluant le Targum, le commentaire araméen de la Torah) qui, lui, protège l'unité divine derrière des médiations, avec notamment la *Shekhina* (présence), la *Mimra* (parole). Puis celui de la kabbale qui surinvestit la métaphorique biblique pour y déceler un ordre supérieur et abstrait dont le profil et le schéma se réfèrent, tout aussi métaphoriquement, au modèle de « l'Homme primordial », l'*Adam Kadmon*, justement celui que Dieu aurait créé lors de la création cosmique (l'*Adam* du chapitre 1 de la Genèse), alors que la création de l'homme réel aurait été racontée dans le deuxième chapitre, « à l'image » de l'homme primordial du premier chapitre, image au second degré, la première image inscrite dans le cosmos, comme une de ses structures. Les attributs de la kabbale sont dénommés les *sephirot*, au nombre de dix.

Le quatrième registre est le plus important pour la question des attributs. Il est le propre de la philosophie juive. Née avec Philon, au début de l'ère chrétienne, à Alexandrie, au contact de la philosophie grecque, sous le coup du choc culturel produit par la traduction de la Torah en grec par les Septante. Le contact avec la philosophie, platonicienne, aristotélicienne, une autre langue, un système de pensée abstraite, conceptuelle, a lancé le défi d'où est née la doctrine des attributs. Philon la pose pleinement en effet en inventant une nouvelle approche du texte biblique qui se fonde sur une méthode allégorique. L'axe de cette nouvelle interprétation repose sur le découplage « lettre-esprit » et la conception du Logos, le correspondant philosophique grec de la parole créatrice de Dieu, comprise ici comme une médiation entre Dieu et le monde sensible. Cette démarche sera reprise plus tard (IX^e siècle) par le philosophe et doyen de l'académie talmudique de Babylone, Saadya Gaon qui développa la doctrine du *kavod* divin, la « gloire » divine, une médiation imagée que Dieu crée pour se présenter au monde. Maïmonide inaugurerait un autre âge en développant une théorie des attributs « négatifs » de Dieu (la « théologie apophatique », ou « théologie négative ») qui avance que l'on ne peut dire (et affirmer) de Dieu que les qualités dont il ne peut pas être privé. Ainsi, au lieu de dire « Dieu est puissant », on dira « Dieu n'est pas sans puissance ». Au lieu de dire qu'il est un, je ne dirais pas « il n'est pas beaucoup », mais « il est non beaucoup ». Ainsi « beaucoup » ne lui est pas attribué. Cette « négativité » se dit en hébreu *shelilat ha'eder*, « néantisation de l'absence ». Il n'y a pas d'attribut possible car le sujet ne peut être conjugué au verbe « être ».

Il est l'être. Ce type de jugement n'est pas un jeu de mots. Il ne peut s'appliquer à une chose dont la qualité attributive ne peut être le mode. On ne dit pas d'un mur qu'il ne voit pas et donc on ne peut « néantir » ce qui ne peut être affirmé, mais dire « le mur n'est pas aveugle » est possible... On n'est pas dans une pensée du mode « A n'est pas B mais A est non-B ».

Ce qui est en jeu dans tout ce jeu symbolique et linguistique – d'une extrême importance pour la modernité⁵ – c'est le statut du corps. De ce point de vue Maïmonide marque un tournant. « Dieu n'est pas un corps, il n'y a nulle ressemblance avec aucune chose, entre Lui et ses créatures » ; « Son existence et l'existence de ce qui hors de Lui ne s'appellent l'un et l'autre "l'existence" que par homonymie » (*Le Guide des égarés*, I, 35). Toute la première partie du *Guide des égarés* est une opération de décorporéification du Dieu biblique. L'unité véritable selon lui n'a de réalité que par l'exclusion de la corporéité.

NOTES

1. Zeus, die, dia, dios dii.
2. Une qualité peut être attribuée à un sujet à l'aide la copule « être ». On distingue ainsi entre le sujet et ses prédicats, à savoir ce que l'on dit du sujet : Dieu est...
3. Cf. Mon livre *La séparation d'amour, une éthique d'alliance*, Arléa, 1998.
4. Ce qui implique temps et espace.
5. Voir à ce propos mon livre, consacré à toutes ces questions, *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, 1984, Gallimard, 1994.

La perfection divine à l'aune du retrait divin*

SHMUEL TRIGANO

L'IDÉE DE « PERFECTION DIVINE », au fondement même du monothéisme, pourrait être à la source de sa difficulté à concevoir philosophiquement le rapport du Dieu Un au monde, problème essentiel de l'herméneutique de la Torah, avec la question des anthropomorphismes.

PERFECTION ?

Il y a deux façons d'approcher la notion de perfection : dans la perspective de la finitude ou de l'infinitude. La première concerne les réalités et les êtres finis. Ceux-ci peuvent être dits « parfaits » lorsqu'ils correspondent à leur finalité ou au modèle d'existence qui est le leur. Par exemple, la production de fruits par un arbre fruitier décide de sa perfection ou toute autre réalisation humaine conforme à l'idée de ce qu'elle doit être. La seconde perspective concerne l'être infini. L'unique être infini que nous pouvons imaginer est la Divinité : dans l'infini il n'y a rien d'autre que l'infini. On pourrait imaginer que, dans d'autres univers religieux, ce serait l'éternel retour. Il transposerait la perfection de la nature – en ce qu'elle obéit à des lois (les cycles de la nature) – dans l'ordre du destin humain : en somme, une infinité par répétition. La perfection en tel cas consisterait pour l'homme à épouser ce cycle naturel.

LA PERFECTION ET L'ÊTRE

Dans la perspective du monothéisme, de l'Être unique, la perfection se décide et se mesure par rapport à un être inscrit dans la finitude mais qui perçoit l'infini, à savoir : l'homme. Le critère de cette perfection dans le

judaïsme est le fait que Dieu se nomme d'un nom forgé sur le radical du verbe «être». Ce terme, YHVH, ne relève pas en effet des termes forgés sur la connaissance archaïque du divin par l'humanité comme Elohim, un second nom divin, se réfère à l'archaïque dieu phénicien El (ainsi en est-il de God, Zeus, Gott...) La qualité du Dieu biblique est qu'il «est» (je laisse à ce niveau cette affirmation telle qu'elle est, mais elle n'est pas exacte dans sa modalité; elle ne peut se dire au temps présent).

Or l'homme n'est pas le même être : il est et n'est pas, il est mortel et ne maîtrise pas son être. Il ne se possède pas. Dans la compréhension courante, l'être suppose, à l'inverse, la plénitude, l'absence de manque, de défaillance. Il a pour modèle le plérôme. Il est tout, partout, toujours. Tout y trône dans la plénitude. Évidemment, toutes les qualités possibles sont réunies dans cet être qui ne souffre d'aucune absence à soi et est toujours présent à soi. Dans cette acception, le monde et la réalité ne font pas obstacle à son adéquation à lui-même.

C'est à ce niveau que se tient le débat sur les attributs de Dieu, anthropomorphismes qui décrivent Dieu au moyen de figures tirées du monde de la nature qui ne peuvent être parfaitement adéquates à l'être de Dieu parce qu'elles relèvent du monde physique et de la contingence alors que, dans la perspective humaine, l'infini apparaît, de prime abord, dans la conception courante, sous les aspects de plénitude (en rapport à la temporalité de la présence supposée éternelle de l'être) et de totalité (en rapport à la spatialité impliquée dans l'idée que l'être est présent à tout), tout ce dont ne jouit pas la finitude humaine et naturelle qui, si elle est appliquée à Dieu, entache d'imperfection sa compréhension.

Ces deux caractéristiques principales de l'infinité ne se définissent que par rapport au monde de la finitude, ce monde-ci de la nature et de ses lois, de sorte que les qualificatifs qui visent à la décrire et la définir souffrent d'une défaillance intrinsèque puisqu'ils relèvent de la finitude et ne font que saisir des aspects de l'être en connexion avec la nature et le monde.

Plénitude et totalité sont ainsi l'ombre portée de la mondanité sur l'infinité de l'Être divin. C'est à ce niveau que la perfection divine est perçue comme «toute-puissance», car plénitude et totalité supposent que l'être qui en jouit se possède lui-même totalement et domine la mondanité. Il ne souffre ni manque, ni absence, ni défaillance, ni éclipse. L'expression la plus parfaite d'une telle perfection et d'une telle puissance me semble la proclamation constitutive du sujet moderne, le Cogito cartésien : «Je pense donc je suis». «Je suis» : forcément au présent dans tous ses

aspects. « Je pense » : c'est-à-dire « je me possède moi-même » ; quand je suis présent à moi, je suis, l'être au présent infini.

LE MODÈLE DE LA TORAH : SHADDAY

Or, ce modèle de pensée n'est pas le modèle de la Torah, seul cadre dans l'histoire des religions où nous apprenons que Dieu est l'être. J'en donnerais une brève et éclairante illustration pour souligner la cécité théologique à son égard. Dans les traductions de la Bible, le nom divin de Shadday est rendu par « le Tout-Puissant ». Le terme est certes curieux par lui-même – si je laisse de côté le ridicule du « dieu des volcans », repris par Freud. La façon dont la pensée talmudique le définit est saisissante du point de vue de la notion de perfection et d'une profondeur abyssale par rapport à ce qu'elle suggère sur le plan théologique. Les Sages du Talmud interprètent ce terme de la façon suivante. Ils posent un tiret entre *sh(e)-day*. *She* est l'abréviation du relatif « qui ». Il se trouve que *day* est l'adverbe « assez ». Le nom divin (qui traduit en Occident la Toute-puissance) apparaît ainsi tout à fait autrement sous la forme du « Dieu-qui-assez ». C'est évidemment la notion d'« assez » qui est centrale et dont l'ambiguïté est judicieusement mise à contribution. « Assez » désigne la complétude et la perfection. « Assez ! » exprime aussi la limite. Le Dieu Shadday est ainsi le « Dieu qui a assez pour lui » (plérôme) mais en même temps « qui a dit « assez ! » à sa présence, à son être, de telle sorte qu'un second être puisse se lever devant lui. Et, ce faisant, cet « assez ! » désigne la finitude du monde créé, la limite qui sépare l'infini du fini.

Le fini est adossé au plérôme qui lui « tourne le dos » (ce sera la vision des « arrières » de Dieu par Moïse [Ex. 33]). C'est à ce titre que nous pouvons percevoir le plérôme par-delà notre finitude. Et à ce titre donc que le monde, la finitude, sont possibles. Nous pourrions dire, de ce point de vue, que la totalité est une illusion de la Toute-puissance dans la perception humaine : elle serait la tentative de transporter la forme de l'infini dans la finitude ou de projeter cette dernière dans l'infini. En ce cas, la perfection devient synonyme du rêve de la possession et de la réalisation du monde fini dans une forme infinie (l'incarnation) – erronément attribué à l'Être divin.