

Table des matières

Préface *par Marc de Launay*..... 5

SUR JONAS,
LA LAMENTATION ET LE JUDAÏSME

Sur Jonas et la notion de justice 27
Annexes 47

Préface

*Trois choses arrivent sans que nous prenions garde :
le Messie, un objet trouvé et le scorpion.*

Talmud, Sanhedrin, 97 a

Il est difficile de ne pas être frappé par la précocité intellectuelle et morale de Scholem, mais surtout par cet autre fait indubitable que ces « Journaux » révèlent l'exceptionnelle fidélité spirituelle dont il a fait preuve jusque très tardivement à l'égard de ses intuitions de jeunesse : on peut désormais constater que maintes œuvres de la maturité¹, nombre de textes « tardifs »² sont en réalité autant de réalisations d'intuitions ou d'esquisses contemporaines de ses années de formation et de discussion, avec Benjamin, notamment ; débats amicaux et passionnés, « avec »

1. Cf., notamment, la très belle étude de Peter Schäfer, « La philologie de la kabbale n'est qu'une projection sur un plan », in Cahier de L'Herne « Scholem », Paris, L'Herne, 2009.

2. C'est incontestablement le cas des « Dix propositions non historiques sur la Kabbale », in G. Scholem, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque*, Paris, 2000 ; mais tout autant de son ouvrage plus tardif *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Le Cerf, 1983.

Buber, c'est-à-dire contre lui ; à partir de Hermann Cohen, donc en passant par lui mais pour le quitter ; enfin, contre la plupart des courants qui agitaient le judaïsme allemand de l'époque³. Cette fidélité à ses choix initiaux implique que ne doit pas considérer les réflexions de Scholem étudiant comme des esquisses passagères dont l'intérêt serait essentiellement d'ordre biographique et historique, sans qu'elles puissent prendre place dans des conceptions plus affirmées. La découverte

3. Voici un exemple particulièrement frappant de cette persistance : à propos de la traduction de la Bible, Scholem note ceci dans son Journal entre août 1918 et août 1919 : « La lamentation et la prose biblique sont les deux premiers éléments de la traduction. Leur traduction est le *xénion* [cadeau de l'hôte] du Juif sioniste à l'Allemand, son cadeau d'adieu, qui rend enfin possible l'adieu même. Selon la loi qui veut que l'hôte ne puisse quitter celui qui l'a hébergé sans lui offrir un présent, les Juifs allemands ne pourront pas s'affranchir autrement pour passer à l'hébreu pas avant d'avoir offert aux Allemands le cadeau qu'ils leur doivent en traduisant la Bible. Cette traduction est la tâche qui incombe à un Juif qui vient d'avoir découvert l'hébreu et qui prend congé de sa langue maternelle, tout en faisant fructifier cette découverte. » Il suffit de mettre en regard cet extrait du Journal (*Tagebücher 1917-1923*, Francfort/M., Insel, p. 345 sq.) et cet autre extrait tiré du discours prononcé en 1961 à l'occasion de l'achèvement de la traduction de la Bible par Martin Buber, c'est-à-dire plus de quarante ans après : « Cette traduction [...] allait constituer en quelque sorte le *xénion* que le judaïsme allemand aurait laissé au peuple allemand comme l'expression symbolique de sa gratitude après qu'il aurait quitté le pays. Quel *xénion* les Juifs pouvaient-ils offrir à l'Allemagne qui pourrait avoir davantage de signification historique qu'une traduction de la Bible ? » (in G. Scholem, *Le messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, réimp. Hachette, « Agora », 1992, p. 446).

en France de plusieurs de ces œuvres précoces, à l'occasion de la parution du Cahier de L'Herne « Scholem », montre à l'évidence que, dès la fin de la Première Guerre mondiale, l'essentiel du profil scholémien est déjà fermement dessiné : sa connaissance de l'hébreu est maintes fois considérée comme remarquable par ses proches contemporains ; ses lectures des fonds kabbalistiques disponibles sont impressionnantes, et, à l'époque, sans doute exceptionnelles ; ses choix méthodologiques font aussitôt preuve d'une maturité indéniable. D'emblée, il s'est situé dans l'écart par rapport à une tradition pénétrée par l'esprit de la « Science du judaïsme », par le progressisme positiviste, et, donc, nimbée d'une atmosphère de « sécularisation ». Ses recherches l'ont très logiquement conduit à privilégier ce qui pouvait justifier cet « écart », mais c'était moins pour cultiver une rébellion à l'égard de l'assimilation partout triomphante, moins pour se maintenir lui-même dans cette position de refus, que pour régénérer l'écart même, c'est-à-dire une tension dynamique très vite perçue par lui comme la source d'une reviviscence du judaïsme. Même s'il a revendiqué un certain anarchisme, Scholem n'a jamais souscrit à un dandysme d'opposition et vivait, au contraire, en observant une ascèse intellectuelle dont l'acosmisme restait strictement limité aux nécessités de la critique et ne confinait jamais ni au romantisme de l'ironie ni à la révolte, encore moins au repli sur soi ou à une forme quelconque de réaction ou de ressentiment. La critique, c'est-

à-dire le parti pris pour le point de vue de l'histoire dans l'observation et l'interprétation des phénomènes mystiques, ne signifie pas la neutralité à l'égard de simples faits, mais la constante recherche d'équilibre entre « la passion et la distance », comme il le dira plus tard, en cherchant à définir sa propre démarche⁴. De même qu'il exprimera tardivement les mobiles qui l'ont conduit à voir dans le judaïsme non pas un ensemble de matériaux destinés à une recherche muséale, mais bien un organisme vivant pour l'avenir duquel il avait choisi de s'engager : « L'intellectuel, par nature, ne recherche pas un avenir commun. Il est jaloux de sa solitude. Plus il est isolé, mieux il se porte. Celui qui ne peut vaincre l'instinct qui le porte à l'isolement intellectuel a peut-être raison, mais la question se pose dans le domaine de la responsabilité commune envers le judaïsme.⁵ » On reconnaît ici en filigrane le débat amorcé notamment par Max Weber sur l'acosmisme et sur la morale dite de la responsabilité : Scholem est un exemple de résolution partielle de cet apparent dilemme. Il s'est volontairement coupé de son environnement allemand, et même de sa famille, c'est-à-dire du monde plus ou moins assimilé ; il a tourné le dos à tous les courants sionistes qui n'envisageaient pas sérieusement de partir pour la Palestine ; il s'est mis à l'étude assidue de l'hé-

4. Cf. « Identification et distance » in Cahier de L'Herne, « Scholem », Paris, 2009, p. 161-163.

5. Cf. « Le sionisme : la dialectique de la continuité et de la rébellion », in Cahier de L'Herne, *op.cit.*, p. 46.

breu bien que ses recherches sur la kabbale n'offraient en Allemagne aucun débouché véritable dans l'université. Tous ces renoncements allaient néanmoins de pair avec une préparation véritable au départ vers Jérusalem. L'ascèse, l'acosmisme sont le propre d'une démarche contemplative, mais Scholem n'a pas voulu accumuler dès sa jeunesse un savoir pour le savoir ; l'engagement se manifeste aussitôt, et pas seulement dans le choix de partir en Palestine, dans les méandres mêmes de l'érudition puisque cette dernière a pour finalité première, à ses yeux, de comprendre les mécanismes de régénérescence d'une configuration culturelle – « le judaïsme » – quand bien même le tribut exigé par cette dynamique serait très élevé⁶ : on le sait, la principale étude de Scholem sera consacrée à une figure de faux messie, Sabbataï Tzevi. La tentation messianique a donc très tôt été identifiée par Scholem comme ce qu'il fallait à tout prix comprendre, le cœur même du judaïsme le plus vivant, la clef de sa survie problématique, et à la fois comme ce à quoi il fallait décidément résister. Plus le regard de Scholem débusque les convulsions les plus irrationnelles de la spiritualité juive cherchant à répondre à des questions très douloureuses – pourquoi l'exil ne prend-il pas fin ? Pourquoi sommes-nous persécutés ? –, et plus il se fait froid, lucide, acéré ; plus sa critique est sans complaisance, et plus ses explications sont claires et rationnelles. Rien de moins roman-

6. Cf., G. Scholem, *Le prix d'Israël*, Nîmes, L'Éclat, 2003 (trad. fr. Y. Or, P. Farazzi, M. de Launay et S. Mosès).

tique que cette manière d'écrire une histoire pétrie de culture romantique ; rien de moins messianique que cette conception du judaïsme traversé d'élan eschatologiques, voire apocalyptiques. Il n'en est pas moins indubitable, pour Scholem, que les sources propres de la régénérescence du « judaïsme » ne sont pas à chercher ailleurs que dans cette part de la tradition juive que les Juifs eux-mêmes avaient négligée, soucieux, à partir du début du XIXe siècle en Allemagne, d'offrir aux regards européens une image toute rationnelle de leur propre culture. On sait avec quelle véhémence Scholem s'est attaqué au courant de la « Science du judaïsme »⁷, et il n'est pas étonnant de le voir développer, en 1944, une diatribe comparable à celle de son prédécesseur en la matière, le rabbin très orthodoxe Shimshon Raphaël Hirsch, instruisant à charge contre la tendance à présenter les sources juives comme autant d'étapes archéologiques orientées vers les lumières positivistes de la fin du XIXe siècle. La tradition n'est pas un musée ; elle relève d'une herméneutique actuelle dont l'instrument critique n'a pas pour finalité de présenter savamment des vestiges collectionnés par le musée du « progrès », mais de faire contribuer ces interprétations à la vie présente d'un judaïsme qui n'obéit plus à un quelconque devoir-être prescrit par la métaphysique des non-Juifs, mais, qui sait alors mieux puiser dans son fonds propre.

7. Cf. « Réflexion sur les études juives », in Cahier de L'Herne « Scholem », *op. cit.*, p. 133-145.

Voilà peut-être l'une des raisons qui ont conduit Scholem à interpréter « Jonas » dans une perspective qui romprait avec une plurimillénaire tradition de lectures, essentiellement chrétiennes. Il est très rare que Scholem se soit livré à un commentaire direct des textes de la Tora, ce qui rend d'autant plus précieuse son intervention, même s'il n'a pas ultérieurement repris ces pages de son « Journal ».

Dans son commentaire de Jonas⁸, Saint Jérôme inaugure une méthode de lecture « typologique » qui restera en vigueur tout au long du Moyen Âge et, parfois, bien au-delà. Jonas est identifié très explicitement à Jésus : refusant la destruction du peuple, il aurait envoyé ses apôtres aux brebis perdues d'Israël et aux païens ; comme Jonas sortant du ventre du monstre marin, Jésus ressuscite ; comme Jonas envoyé pour avertir Ninive, Jésus est envoyé vers le monde, tente de sauver Israël qui le rejette et tente, comme les marins de Jonas, de le faire périr. De même l'ombre du « qiqayon »⁹ est-elle identifiée à l'ombre portée par Israël obs-

8. Jérôme, *Commentaire sur Jonas (in Ionam)*, Paris, Le Cerf, 1985 (« Sources chrétiennes », n° 323, éd. de Y.-M. Duval).

9. Peu importe qu'il s'agisse d'un « ricin », comme l'a montré Meschonnic dans sa traduction et son commentaire de Jonas (il explique d'ailleurs fort bien que cette forme reçue du nom de ce prophète n'est pas celle employée par tous les commentateurs, et que « Jona » ou Yonah en serait une meilleure transcription) : *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981.

curcissant la Révélation¹⁰, cependant que cet obstacle finit par être détruit et qu'une aube nouvelle (les Évangiles) se lève. La fuite initiale de Jonas refusant la mission qui lui est prescrite est identifiée, cette fois dans une perspective allégorique, au pécheur renâclant face à la mission que Dieu lui confie¹¹.

Luther, semble tout d'abord accorder à Jonas une importance singulière : « Aucun apôtre, aucun prophète, pas même le Christ, n'a fait ni réalisé par une prédication une chose aussi grande que celle que Jonas a faite. Et qu'il convertit la ville de Ninive par une seule prédication est vraiment un miracle. ¹²» Ce que vient conforter une sorte d'identification subreptice de Luther à Jonas : « En outre, Jonas est aussi une consolation pour tous ceux qui ont pour devoir d'être porteurs de la Parole. » Puis l'interprétation se fait à la fois allégorique et typologique : le nom de Jonas signifie, en hébreu, la « colombe », et il n'en faut pas davantage pour que ce prophète préfigure le Saint Esprit¹³, tandis que sa mission devient un ministère chrétien impliquant d'être d'abord perdu dans le monde (= la mer) et menacé par le diable (= la baleine), afin de montrer que la parole de l'Évangile est efficace en dépit des obstacles semés par le diable pour en perturber la propagation ; chaque

10. *In Ionam*, I, 4, 7-8.

11. *Ibid.*, I, 4.

12. Luther, « Explication du prophète Jonas » (1525), in *Œuvres*, vol. XIV, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 15.

13. *Ibid.*, p. 72.

prophète, c'est-à-dire chaque missionnaire évangélique est exposé à des aléas comparables aux avatars connus par Jonas, mais il peut, grâce à la « parabole » à laquelle est réduit le texte vétérotestamentaire de Yona, pénétrer le monde et les âmes grâce à sa puissance supérieure¹⁴. Dans une autre interprétation, Luther fait de Jonas un pécheur qui d'abord obéit à une autre doctrine (symbolisée par le bateau) qui se présente comme séduisante (jeu de mots sur Japho, la ville, et *iaphè*, l'adjectif qui signifie « beau »), afin de fuir Dieu ; Jonas tombe alors entre les mains des sectateurs vénaux de cette doctrine (les marins)¹⁵. Une troisième interprétation identifie purement et simplement Jonas et le Christ, dans la perspective de la résurrection préfigurée par la sortie du ventre de la baleine¹⁶ ; de même, Luther rapproche l'épisode du « qiqayon » du Psaume 22, 6 (« Je suis un ver ») : la loi juive est le « qiqayon » qui dépérit pour laisser place, comme chez Saint Jérôme, au vent chaud qui souffle de l'est, celui de la Nouvelle Alliance¹⁷.

Il serait évidemment tentant d'adopter une vision plus anthropologique qui prendrait ainsi de la hauteur par rapport aux conflits inévitables de l'apologétique. Ce que tente Mircea Eliade dans la préface qu'il a écrite pour *Le complexe de*

14. *Ibid.*, p. 72 sq.

15. *Ibid.*, p. 74.

16. *Ibid.*, p. 76.

17. *Ibid.*, p. 77.

*Jonas*¹⁸ signé par André Lacocque et par son fils Pierre-Emmanuel. Il rappelle, tout naturellement, les traits du récit biblique qui permettent de rapprocher les aventures de Jonas de maints rites d'initiation où le « novice » est placé symboliquement dans le ventre d'un serpent ou d'un monstre marin (voire descendu dans une grotte). Le novice « meurt » ainsi à la vie naturelle afin de renaître « initié » ou homme « spirituel ». L'identification est tentante, mais le fait est que Jonas ne sort nullement transformé du ventre de la baleine. Plus intéressante est la remarque que font les deux commentateurs au terme de leur parcours herméneutique en notant que Jonas « veut réduire l'être humain à une formule scientifique déterministe »¹⁹ et que « Dieu, selon Israël, fait réussir ceux qui risquent tout sur un avenir ouvert »²⁰. En effet, ces deux intuitions qu'ils ne développent pourtant pas font écho à l'une des intentions principales de Scholem : « Jonas s'achève sur une question, celle qui donne vie à l'histoire face au droit de la nature. » Cette intention commande même l'autre intérêt du texte, et qui est le centre de sa réception, à savoir la « justice divine », car Scholem cherche à montrer le lien profond qui unit la repentance, la miséricorde et la temporalité en mettant directement en rapport Jonas et Job dans la perspective de la « moralité », donc de la réalisation, dans

18. A. et P.-E. Lacocque, *Le complexe de Jonas*, Paris, Le Cerf, 1989 (« Initiations »).

19. Cf. *Le complexe de Jonas*, *op. cit.*, p. 266.

20. *Ibidem*.

l'histoire effective, de l'éthique. Or cela implique aussi que la justice divine soit « l'annihilation historique du verdict divin [...] La justice est l'indifférence du jugement dernier », ce qui, du même coup, modifie la conception eschatologique ordinaire puisque le « messianisme s'instaure immédiatement dans les actions justes ». Qui plus est, le prophétisme, dont le texte de Jonas donne une illustration négative, est le contraire d'une prédiction, d'une anticipation²¹, au point que Scholem y voit « l'une des plus grandes différences entre les notions du judaïsme et les conceptions mythologiques du christianisme dont l'essence la plus profonde comporte la possibilité de leur anticipation ». Que le thème principal du texte de Jonas est bien le repentir (*techouva*) et le pardon accordé par Dieu, voilà ce qui conforte sa réception liturgique puisque c'est ce texte qui est lu en entier à Kippour ; il n'en demeure pas moins que cette fonction de *haftara* qu'il revêt ce jour-là est sans équivoque interprétée par Scholem dans la droite ligne de sa préférence herméneutique : « [le livre de Jonas] exprime de manière claire l'idée temporelle propre à ce jour-là [Kippour]. »

21. Cf., par exemple, Amos 5, 18 (et 20) : « Malheur à qui appelle de ses vœux le Jour de Dieu ! Ce jour est jour de ténèbres, et non de lumière ». Dans le christianisme paulinien, le thème réapparaît sous la forme du *katechon* : 2 Thes., 2, 6-7, et n'est plus lié à la question du prophétisme, mais à celle de l'exacerbation d'une attente de la réalisation de ce qui peut toujours être *légitimement* anticipé puisqu'il s'agit d'une promesse.

Il peut sembler paradoxal que le texte de Jonas soit précisément une leçon *via negativa* sur le prophétisme ; mais c'est pourtant ce que note d'emblée Scholem, qualifiant Jonas d'« homme infantile », et pointant ainsi ce qui est passé dans la réception populaire du livre, comme on le constate, notamment, dans la statuaire ecclésiale tout au long du Moyen Âge²². C'est d'abord la composition générale du texte qui installe une ironie de fond, comme une sorte d'atmosphère générale nimbant l'attitude de Jonas. En effet, le court livre prend la forme d'un diptyque, comme le suggère le schéma qu'en donne Scholem, où les « chapitres » 3 et 4 répondent aux chapitres 1 et 2²³. Mais, surtout, une même thématique se développe en se redoublant, et elle engage le statut même de la prophétie : au cours des deux parties du diptyque, le texte confronte Jonas à sa propre conception de son rôle pour, dans chaque cas, la réfuter. Dans la première partie, Jonas fait face à des événements

22. Jonas est représenté en haut relief dans nombre d'églises et de cathédrales (Metz, Amiens, Tournai, par exemple). Les représentations picturales, à commencer par celle de la Sixtine, sont légions.

23. On peut mettre en regard la fuite de Jonas (1, 3-4) et son départ pour Ninive (3, 3-4), la « ferveur des marins (1, 5-8) et l'invitation au repentir du roi de Ninive (3, 6-9), Jonas rappelant sa confiance en Dieu (1, 9) et l'attitude des habitants de Ninive (3, 5), les marins invoquant Dieu (1, 10) et Jonas invoquant Dieu (3, 10), Jonas sauvé de la tempête (2, 1) et le salut de Ninive (3, 10), le « miracle » du poisson (2, 1-11) et le « miracle » du « qiqayon » (4, 7-10), Dieu sauvant Jonas (2, 11) et Dieu sauvant Ninive (4, 11).

naturels dont l'ancrage dans un réseau de causalités nécessaires est bien reconnu par le texte : la tempête est difficilement prévisible, mais elle est inévitable ; elle entraîne la perte prévisible du navire et conduit les marins à réagir sur un mode « mythologique » (se débarrasser d'un « mauvais esprit ») tout en choisissant la seule réaction qu'on peut avoir face à une nécessité naturelle : faire confiance au hasard. Ils s'en remettent donc au sort. Que Jonas soit sauvé par l'intervention d'un animal marin met en lumière la faille de sa conception du prophétisme : le texte introduit une « imprévisibilité » dans l'ordre naturel uniquement pour sauver le prophète chargé d'une mission, et qui commence par la refuser parce qu'il la juge ou inutile ou irréalisable puisque, à ses yeux, les idolâtres ne peuvent pas bénéficier d'une quelconque miséricorde. Il ne s'agit pas de référer l'épisode du poisson à un vrai miracle, mais simplement à la fonction qu'il a de faire ressortir la différence entre devin et prophète²⁴. Jonas identifie ces deux rôles, et, ce faisant, préjuge de ce qui va se passer à Ninive. Il cherche à installer une corrélation fixe entre miséricorde divine et justesse du culte : ceux qui révèrent Dieu et non des idoles se verront bénéficier de la miséricorde, et ceux-là seulement. Par conséquent, ceux qui se

24. H. Meschonnic le dit très bien : « Jona refuse parce qu'il sait d'avance » (*Jona et le signifiant errant, op. cit.*, p. 81) : « Une des valeurs de Jona serait de représenter la prophétie même du fonctionnement langage-histoire qui est le vivant, l'éternel je-ici-maintenant, l'opérateur de glissement qui fait l'universel et le particulier l'un par l'autre » (*ibid.*, p. 82 sq.).

conduisent mal ne pourront être sauvés, et Ninive doit être condamnée en dépit de son repentir. Ce que Jonas n'arrive pas à saisir, c'est précisément que la miséricorde ne soit pas liée, chez Dieu qui la dispense comme chez ceux qui se repentent, à une condition invariante et déterministe qui établirait un lien causal entre l'observance et le salut. Or toute la pointe est dans le fait que Dieu suspende son verdict, que la justice divine consiste précisément dans cette suspension, alors que Jonas voudrait que la justice soit une condamnation automatique et sans appel de ceux qui ont péché. Autrement dit, aucun repentir se saurait se manifester chez ceux qui ont péché, et leur fourvoiement prendrait l'allure d'un phénomène naturel. Jonas, sauvé, n'a pourtant rien appris : ni que le hasard peut s'introduire dans la chaîne des causalités naturelles ni que sa capacité prophétique comprise par lui comme divination était en sommeil face aux forces de la nature, et qu'elle était controuvée par l'attitude des marins²⁵.

25. Le fait que le texte se présente comme un conte pour enfants conforte l'ironie qu'il suggère et souligne ce qu'il dénonce dans la conception incarnée par Jonas ; c'est l'univers mythique qui est dénoncé à travers une juxtaposition brutale : tout est déterminé par des nécessités qui nous échappent, mais tout est en même temps possible (polymorphisme général). À cette juxtaposition (qui peut d'ailleurs prendre la forme d'une alternative), le texte oppose l'imprévisibilité morale sous la forme d'une « miséricorde divine » (*hessed*) et sous la forme plus tangible du repentir (*tehouva*). La miséricorde (*hessed*) n'est pas seulement le fait des hommes (cf. Michée 6, 8 et 7, 18), mais une corrélation particulière avec Dieu, plus précisément une aptitude à renoncer en toute