



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Jordi Pourcher-Bouchard
AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (science politique)
GRADE / DEGREE

École d'études politiques
FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Prophétisme et autorité : une lecture politique du livre de Jonas

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Gilles P. Labelle
DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Daniel Tanguay

Sophie Bourgault

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

JORDI POURCHER-BOUCHARD

Prophétisme et autorité : une lecture politique du livre de Jonas

Thèse présentée à la faculté des Études Supérieures et post-doctorales
dans le cadre du programme de maîtrise en science politique
en vue de l'obtention du grade Maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POST-DOCTORALES

UNIVERSITÉ D'OTTAWA

2010



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-79715-0
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-79715-0

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

■+■
Canada

Résumé.....	3
Remerciements	4
Introduction	5
Chapitre I : le prophétisme et le politique	14
1.1 Qu'est-ce que le prophétisme?.....	14
1.1.1 Le prophétisme : phénomène religieux	14
1.1.2 Le prophétisme : spécificité et dimensions	17
1.2 Autorité et prophétisme.....	23
1.2.1 Pourquoi l'autorité est-elle le pouvoir des commencements?	26
1.2.2 Pourquoi le commencement n'est-il pas conditionné par une raison instrumentale?.....	28
1.2.3 Qu'est-ce qu'une alliance?	29
1.2.4 Quel est le lien entre le vide et le commencement?	31
1.2.5 Le prophète, l'Alliance, le commencement et l'autorité.....	33
1.2.6 Objections à la thèse voulant que le prophète soit un vecteur de l'autorité.....	34
Chapitre II : les catégories prophétiques	40
2. 1 Prophétisme abrahamique et mosaïque.....	40
2. 2 Le prophétisme abrahamique.....	42
2. 2. 1 Abraham	42
2. 2. 2 Définition du prophétisme abrahamique.....	46
2. 3 Le prophétisme mosaïque.....	54
2. 3. 1 Moïse	54
2. 3. 2 Définition du prophétisme mosaïque.....	59
2.4 Prophétisme abrahamique et mosaïque, l'Alliance et l'autorité.....	63
Chapitre III : Jonas et l'autorité.....	65
3.1 Le livre de Jonas.....	66
3.1.1 Résumé du livre	66
3.1.2 Particularité du livre.....	69
3.1.3 Interprétations du livre	73
3. 2 Jonas et les catégories prophétiques.....	78
3. 3 La question de l'autorité dans le livre de Jonas.....	82
3.3.1 La seconde naissance.....	83
3.3.2 L'autorité de Jonas ou l'aura du nouveau-né.....	91
Conclusion.....	93
Bibliographie	97
Annexe I	101
Annexe II.....	104

Résumé

La présente thèse s'intéresse au rapport entre le prophétisme et le politique en se penchant sur le rôle du prophète dans la manifestation d'un phénomène politique précis : l'autorité. Dans cette optique, cette recherche vise à analyser le rapport particulier que le prophétisme entretient avec l'autorité dans le livre de Jonas, et ce, à partir de deux catégories tirées de la pensée du philosophe Serge Margel: le prophétisme abrahamique (l'autorité est tributaire d'une foi en la promesse d'un monde meilleur à venir) et le prophétisme mosaïque (l'autorité est tributaire d'une loi proposant un protocole pour faire advenir le monde meilleur promis). Cette étude conclut que le cas du prophète Jonas s'écarte des catégories proposées par Margel en les complexifiant. Plusieurs éléments du livre laissent croire que l'autorité du prophète Jonas ne repose ni sur la foi en un monde meilleur, ni sur une loi dictant une éthique pour faire advenir ce monde, mais sur l'expérience, par le prophète lui-même, « d'une seconde naissance ».

Remerciements

J'aimerais remercier ma famille pour m'avoir soutenu toutes ces années (de montagnes russes) et qui sans relâche m'a encouragé à persévérer. Un clin d'œil spécial à ma chère sœur Clair-Avril dont la détermination et le courage dans les études m'ont grandement inspiré. Je voudrais remercier aussi mon superviseur de thèse, le professeur Gilles Labelle, pour la généreuse patience dont il a fait preuve envers mes distractions et la rigueur de ses corrections, qui n'ont d'égales que son incroyable talent à « corrompre » la jeunesse. J'aimerai aussi profiter de cette page pour rendre grâce à saint Dominique pour l'ordre qu'il a fondé et ses fidèles représentants que je côtoie maintenant depuis plusieurs années. Un merci particulier au frère Michel Gourgues o.p. qui me redonna confiance en l'étude des lettres par la découverte de saint Paul, et au frère Maxime Allard o.p. qui sait, mieux que quiconque, susciter en moi la joie de se casser les dents sur les grands textes. Enfin un grand merci à tous mes amis dont l'amour et les attentions ont permis de mettre un terme à cette odyssée académique.

Introduction

Bien-aimés camarades de mer, arrimez-vous au dernier verset du premier chapitre de Jonas : "...et Dieu avait préparé un grand poisson pour avaler Jonas". Camarades de mer, ce livre, qui ne contient que quatre chapitres, est un des plus petits filins du puissant câble des Saintes Écritures. Quelles profondeurs de l'âme ne sonde-t-il pas, cependant. Quelle féconde leçon nous donne ce prophète. Quelle noble chose que ce cantique s'élevant vers Dieu du ventre même du poisson! Comme c'est houleux et impétueux et grand! Nous y sentons les flots déferler sur nous. Avec lui nous touchons les algues, le varech des fonds. Toute la vase marine nous environne! Mais quel genre de leçon nous donne le livre de Jonas?

Herman Melville, *Moby Dick*.

Cette citation extraite du célèbre roman de Melville, on la retrouve dans presque tous les travaux récents portant sur le livre de Jonas. Ce travail ne fait pas exception. À l'instar du pasteur Maple qui se sert du livre de Jonas pour son sermon, j'ai été fasciné par ce tout petit récit d'à peine quelques pages de cette œuvre colossale qu'est la Bible. Ce n'est que très récemment que les raisons ayant motivé mon intérêt pour Jonas me sont apparues, et comme peut-être plusieurs avant moi, cette citation du roman de Melville m'a aidé à dissiper les nuées.

Cet « amour » pour ce « drôle » de prophète (car après tous les chemins traversés avec lui, je pense que c'est bien d'amour dont il faut parler) m'est tombé dessus alors que je suivais une leçon du sociologue des religions Raymond Lemieux, tout juste avant que l'éminent professeur de l'Université Laval ne prenne sa retraite. Dans son cours phare « Religion et conscience moderne », le professeur Lemieux prit le temps de nous exposer une lecture psychanalytique du livre de Jonas (provenant d'une thèse de théologie que j'ai trouvée seulement un an plus tard). Selon cette lecture, le livre de Jonas est présenté comme une métaphore des conditions d'institution du sujet. Il serait en fait la représentation de la posture de la subjectivité

repliée sur elle-même (dans cette « petite boîte » à l'intérieur de laquelle Dieu lui-même n'a pas droit de regard, pour parler comme maître Eckhart), et qui, pour advenir, c'est-à-dire devenir reconnaissable par les autres sujets, doit d'abord reconnaître ce que les philosophes appellent le « tout Autre », personnifié par Dieu dans le récit de l'Ancien Testament.

Animé de la passion suscitée en moi par cette interprétation, j'ai entamé mes études supérieures avec la secrète intention de travailler sur ce « petit » prophète. Je dis la secrète intention, car j'ai tout de même eu peur que l'on trouve mon sujet farfelu; l'intérêt pour les prophètes pouvant, pensais-je, être perçu comme incongru en science politique.

Je repris toutefois un élan assumé pour la prophétologie lorsque mon superviseur de thèse, le professeur Gilles Labelle, m'a initié à la pensée du philosophe Max Scheler. Ce dernier s'intéressa beaucoup à une notion omniprésente en politique aujourd'hui : le concept de « valeur ». L'intérêt de Scheler s'inscrit dans une entreprise colossale: répondre, par le biais d'une phénoménologie des valeurs, à la philosophie nietzschéenne, qui postule l'inexistence d'une Loi naturelle¹, de telle sorte que la « vérité » d'une « valeur » ne tient qu'à la « force » de son expression. Dans cette phénoménologie opérée par Scheler, les valeurs « apparaissent » à la conscience lorsqu'elles sont incarnées par des « modèles ». Ces modèles (l'artiste, le pionnier, le héros, le génie, le saint) correspondent respectivement aux valeurs que Scheler considère comme transcendantales, intrinsèques à la condition humaine : l'agréable, l'utile, le noble, le spirituel et le religieux. En étant « la forme » qui amène « le fond » à la surface, ces figures participent au vivre-ensemble. Elles matérialisent sous forme de symboles ce avec quoi la communauté (et par extension l'individu) se représentera à elle-même.

¹ Une loi transcendante, située au-delà de l'opinion, accessible par la raison et qui servirait de mesure pour effectuer ce que Claude Lefort appelle les « grands partages » : la séparation du juste et de l'injuste, du bien et du mal, du sacré et du profane, etc.

Enhardi par l'existence de penseurs politiques s'intéressant à des figures religieuses, je me réconciliais donc avec l'idée de travailler sur la figure du prophète. À mon grand étonnement, plusieurs auteurs, et non des moindres, ont traité du rapport entre le prophète et le politique.

Dans le *Ménon*, Socrate interroge son interlocuteur sur la transmissibilité des vertus politiques : comment se fait-il que de grands chefs tels que Périclès ou Thémistocle n'aient pas transmis, par voie naturelle ou par enseignement, leur vertu à leur progéniture? Après un long débat, Socrate conclut que les hommes possédant la vertu politique sont comme « des devins et des prophètes, inspirés des dieux qui disent la vérité sans en avoir la science. La vertu [politique] nous vient donc par une faveur divine². »

Saint Paul, dans la première lettre aux Corinthiens, parle de la nécessité d'un esprit prophétique pour « édifier l'assemblée »:

« Rechercher la charité; aspirez aussi aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie. Car celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu : personne en effet ne comprend : il dit en esprit des choses mystérieuses. Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes; il édifie, exhorte, réconforte. Celui qui parle en langue s'édifie lui-même, celui qui prophétise édifie l'assemblée³. »

Dans le chapitre six du *Prince*, Nicolas Machiavel fait du prophète Moïse, à l'instar de Cyrus, Romulus et Thésée un cas des hommes devenus princes « par leur propre vertu, et non par la fortune⁴ », entendue ici comme la chance. Moïse est considéré comme un exemple à imiter : il fonde une « république », conquiert un pays et châtie ceux qui mettent en péril ce moment

² Platon, *Ménon*, Trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 99c, d.

³ 1 Co. 14, 1-4.

N.B. Toutes les citations bibliques de cette thèse sont tirées de la *Bible de Jérusalem*.

⁴ http://classiques.uqac.ca/classiques/machiavel_nicolas/le_prince/le_prince.pdf, 10 avril 2010, p. 28, texte tiré de Machiavel, N., *Le Prince*, Paris, Union générale d'édition, 1962.

fondateur. Le rapport du prophète au politique est « observé par Machiavel sous l'angle de la conquête de la principauté, de l'institution de la loi, et de la conservation de l'une et de l'autre⁵. »

Dans son article sur le rapport entre le prophétisme et politique chez Machiavel, Thierry Ménissier montre comment on peut interpréter les écrits de Machiavel sur le prophétisme comme la manifestation d'une sorte de « proto-sécularisme ». En exprimant une équivalence entre Moïse, qui eut Dieu comme « précepteur », et d'autres fondateurs « païens » (Cyrus, Romulus, Thésée), Machiavel tend à établir une correspondance entre la « sainteté » associée à l'autorité d'une révélation divine et la « gloire » liée à la fondation d'une cité⁶. Autrement dit, « fonder une république confère une gloire comparable à celle de ceux qui ont été des dieux⁷ ».

Le lien entre le prophétisme et le pouvoir du fondateur se trouve aussi chez Jean-Jacques Rousseau. Ce dernier cite Moïse comme exemple d'un « grand législateur ». Autrement dit, il est de ceux qui sont dotés de la « parole fondatrice, [...] capable d'instaurer la loi en la créant, pour ainsi dire, *ex nihilo*. Parole agissante, car elle transforme les individus, avec leurs intérêts particuliers et opposés les uns aux autres, en un être collectif, en "une personne morale" [...]»⁸. Bref, le prophète est de ceux qui sont capables de « contraindre les gens à être libres », de soumettre la volonté et les désirs particuliers de chacun à la volonté générale.

Thomas Hobbes aussi s'intéressa au rapport entre le prophétisme et le politique. Sa réflexion s'inscrit toutefois moins dans la question de la fondation que dans celle de son maintien. Il est « nécessaire [pour le salut de l'ordre public], de cerner avec précision les

⁵ Ménissier, T., « Prophétie, politique et action selon Machiavel », *Études philosophiques*, vol. 3-1, no. 66, 2003, p. 294.

⁶ [...] la grandeur politique révèle ou engendre une grâce comparable, sinon semblable, à la grâce divine. Elles sont similaires en tout cas du point de vue de l'admiration qu'on doit leur porter; par là le chapitre VI [du *Prince*] se comprend dans le cadre d'une réduction de la religion à la politique [...] (*Ibid.*, p. 293).

⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁸ Bacsko, B., « Moïse, Législateur... », in Jean-Jacques Rousseau : *Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, J.T. Scott (éd.), vol. 3, London-New York, Routledge, 2006, p. 173.

exigences bibliques véritables de la piété⁹ », et ce, afin de distinguer les prophètes, ceux par qui s'exprime la volonté divine, des illuminés et autres inspirés en tout genre; véritable cancer pour la cité.

Dans son opus magnum *Économie et société*, Max Weber traite du prophétisme dans le cadre d'une analyse de la domination légitime. Autrement dit, Weber cherche les raisons qui font que certaines dominations sont légitimes, intériorisées, et d'autres pas. Dans son analyse, Weber classe la domination légitime en trois groupes : rationnelle ou légale, traditionnelle, et charismatique. Cette dernière repose « sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore émanant d'ordres révélés ou émis par celle-ci.¹⁰ » Le prophète fait partie de ces personnes qui, comme le dit Spinoza, reflètent quelque chose d'extraordinaire¹¹, un au-delà. Weber ajoute :

« En tant qu'elle est extraordinaire, [la domination charismatique] s'oppose très nettement aussi bien à la domination rationnelle, bureaucratique (liées à des règles analysables de façon discursive), qu'à la domination traditionnelle. La domination charismatique est spécifiquement irrationnelle en ce sens qu'elle est affranchie des règles. La domination traditionnelle est liée aux précédents du passé et, dans cette mesure, également aux règles, la domination charismatique bouleverse le passé (dans son domaine propre) et elle est, en ce sens, spécifiquement révolutionnaire¹² »

Plus récemment, le philosophe français Schmuël Trigano a traité pour sa part du rapport du prophétisme et du politique afin de nuancer la dichotomie faisant d'Athènes le berceau de la politique fondée sur le *logos*, et de Jérusalem le berceau de la politique fondée sur la révélation. Selon Trigano, les conditions d'existence d'un espace politique, entendu comme un espace où

⁹ Weber, D , « Hobbes, l'inspiration enthousiaste et la vocation prophétique », *Revue de Métaphysique et de morale*, no 3, 2008, p 295

¹⁰ Weber, M , *Économie et société*, trad J Freund et al Paris, Plon, t.1, 1971, p 222

¹¹ Spinoza, B , *Traité des autorités théologiques et politiques*, trad M Frances, Paris, Gallimard, 1994, p 20

¹² *Ibid* , p. 251

l'autorité est diffuse, non concentrée en un point fixe, sont réunies au sein du royaume d'Israël. C'est d'ailleurs la parole prophétique qui permet l'existence d'un tel espace. En effet, celle-ci se manifeste lorsque la lettre de la Loi est davantage respectée que son esprit; lorsqu'une institution, politique ou religieuse, tend à se présenter comme une fin en soi. Dès lors, le prophète, par un cri, une lamentation qui annonce le malheur, rappelle la société à son fondement et par extension la nécessaire soumission de l'ordre politique à celui-ci. Ce fondement consiste, dans le cas d'Israël, en l'Alliance. Afin de bien comprendre ce que veut dire Trigano lorsqu'il soutient que le prophète est le garant d'un espace politique, il faut donc bien saisir ce en quoi consiste l'Alliance. Malgré certaines ressemblances, celle-ci n'est pas l'équivalent du contrat social. En effet, l'Alliance est un contrat qui lie la société ou l'individu à un fondement, Dieu, qui est par définition fuyant, absent, lointain. Un fondement qui ne peut donc jamais être logé dans une statue ou un roi. Autrement dit, dans le concept d'Alliance, le rapport entre l'individu (le particulier) et le cosmos (l'universel) s'établit, contrairement à ce que suppose le contrat social, dans une séparation radicale. Par conséquent, la représentation du lien social (de ce qui nous relie les uns aux autres et les uns à l'Autre) ne peut être rapportée à une figure temporelle, qu'elle soit politique (roi, royaume, empire, État) ou religieuse (idoles, esprits, prêtres). Personne ne peut être Dieu. En ce sens, Israël est radicalement différent des autres royaumes mésopotamiens de la même époque, où à l'instar de l'Égypte, le roi est aussi un dieu.

L'impossibilité de fixer à l'intérieur d'une figure matérielle, objective, le fondement du pouvoir et de l'autorité, laisse ce fondement ouvert à toute parole significative et potentiellement à chacun. D'autant plus que c'est chacun, dans son individualité, qui est interpellé par les termes

de l'Alliance¹³. En résumé, dans la perspective de S. Trigano, le rôle politique du prophète serait de protester lorsqu'une instance, royale ou religieuse, prétend être le fond émergé à la surface, être le fondement, être l'Être, être Dieu. Cette fonction de chien de garde fait dire à S. Trigano que le prophète est le garant d'une sorte de «laïcité religieuse¹⁴ ». Au sens où, par sa prise de parole, il préserve l'existence d'un espace, d'un lieu, où peut se manifester une certaine liberté de conscience, où peut advenir la subjectivité.

Plus récemment encore, dans *Le silence des prophètes*, le philosophe Serge Margel s'est intéressé au rapport entre le prophétisme et le politique. Nous traiterons brièvement de cet auteur ici, puisque nous y reviendrons plus largement plus loin. À l'instar de Weber, il relève le côté révolutionnaire de la parole prophétique, soulignant la violence que constitue le rappel constant du fondement du politique. Ce trait révolutionnaire si caractéristique du prophète s'avère nécessaire à l'instauration d'un ordre politique. Mais, par le fait même, une fois cet ordre politique établi, celui-ci ne peut que se méfier du prophétisme. Aussi s'est-il formé, paradoxalement, un type de prophétisme qui permet aux autorités politiques et religieuses un contrôle de la parole prophétique : c'est le prophétisme mosaïque¹⁵. En effet, dans la Bible, celui qui est traditionnellement considéré comme le plus grand des prophètes¹⁶, Moïse, est, certes, un élément perturbateur, mais aussi celui qui institue la Loi; celui qui la fait apparaître, qui nous en fait sentir les limites, les contours, les bornes. Ainsi, le prophétisme mosaïque, tout comme la

¹³ En effet, le décalogue ne délègue pas à un groupe d'individus particuliers le soin d'accomplir la volonté de Dieu sur terre par n'importe quel moyen. Au contraire, il appelle chacun dans son individualité (par le pronom personnel « tu ») et ne précise rien quant à la façon dont nous devons répondre à cette injonction. La réalisation de la Loi, par la manière dont cette dernière est formulée, laisse une place non négligeable à l'interprétation et *de facto*, au jugement individuel. Autrement dit, dans le décalogue, Dieu pose l'essentiel, « tu ne tueras point », et laisse à chacun et par extension à tous, le soin, certains diraient même la liberté, d'amener le fondement à la surface, de travailler à son apparition (au sens phénoménologique du terme).

¹⁴ Trigano, S., « Le modèle biblique », *Autrement*, no. 127, Janvier 1992, p. 49.

¹⁵ Margel, S., *Le silence des prophètes : la falsification des Écritures ou le destin de la modernité*, Paris, Galilée, 2006, p. 23.

¹⁶ Dt. 34, 10.

révélation écrite, ordonne, détermine, ce qui pourra être dit au nom de Dieu et ce qui devra être tu. En instituant une Loi écrite, il force les autres prophètes à maintenir leur parole à l'intérieur des axes qu'il a tracés par la sienne. Parole dont les interprétations seront ensuite contrôlées par une petite classe de lettrés.

Étant celui qui plante les germes de l'institution, le rôle politique du prophète est donc irréductible à celui d'un chien de garde prêt à alerter le peuple lorsque l'agent d'une institution s'égale à Dieu.

Serge Margel rejoint ainsi les propos de Leo Strauss. Ce dernier s'est intéressé au prophétisme à travers une critique d'une certaine perception de la philosophie médiévale¹⁷. Dans cette critique, Strauss revient sur l'intérêt que portaient les philosophes médiévaux juifs et musulmans au prophétisme. Cet intérêt est marqué par l'absence « de la dimension thaumaturgique et mantique du prophète », dominante chez les médiévaux chrétiens, « au profit de la dimension philosophique et législative¹⁸ ». Le prophète est pour la cité « à la fois celui qui enseigne et dirige¹⁹ ». Il est l'équivalent du « philosophe-roi²⁰ » : celui qui est sorti de la caverne, a vu la lumière et, dès lors, sait quelle loi est juste. Comment a-t-il pu briser ses chaînes et sortir de la caverne? Cela n'est pas de son ressort mais dépend de son intellect plus parfait, au sens aristotélicien du terme : non corrompu, en acte. Il a par nature une faculté plus grande à mettre en images sensibles ce qui se trouve en dehors de l'entendement. Dit autrement, le prophète tend par son imagination à dire l'indicible mieux que quiconque.

¹⁷ Généralement, les médiévistes considèrent (à tort ou à raison : le débat reste ouvert) la philosophie de cette époque comme une discipline complètement asservie par la théologie.

¹⁸ Tanguay, D., *Leo Strauss : une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, p. 105.

¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

²⁰ *Ibid.*, p. 97.

Cette brève revue de la littérature nous indique que le rapport entre le prophète et le politique tourne autour de la fondation de l'ordre politique ou de sa refondation (révolution). Cette caractéristique nous permet de préciser davantage le rapport du prophétisme au politique en nous orientant vers le phénomène de l'autorité. Pour Hannah Arendt, l'autorité tire sa puissance de la manière dont elle nous lie au moment fondateur de la communauté. Or, les prophètes participent par leur charisme, comme on vient de le voir, à la fondation et la refondation du politique.

La thèse qui suit s'attardera, dans le premier chapitre, à montrer en quoi l'autorité relie le prophétisme et le politique. Pour ce faire, nous tenterons de définir explicitement ce qu'est le prophétisme et ensuite l'autorité, en tâchant de mettre en relief les éléments qui unissent les deux phénomènes.

Dans le deuxième chapitre, nous présenterons plus en détail les diverses catégories de prophétisme élaborées à partir de la pensée de Serge Margel en particulier. À cet effet, nous résumerons les événements marquants du récit d'Abraham et de Moïse afin de comprendre comment furent enfantées les catégories prophétiques associées à leurs noms.

Enfin, dans le troisième chapitre, nous tenterons de répondre à la question de recherche suivante : à laquelle de ces catégories correspond le rapport de Jonas à l'autorité? À cette fin, nous prendrons le temps de présenter à la fois les sources du livre de Jonas de même que les différentes interprétations dont celui-ci fut l'objet.

L'intérêt d'une analyse de Jonas tient, comme nous le verrons, à la grande autorité que manifeste ce prophète. Contrairement aux autres prophètes de l'Ancien Testament, Jonas est obéi, et ce, malgré le fait que le peuple à qui il parle n'est, paradoxalement, pas le sien.

Chapitre I : le prophétisme et le politique

« Je hais, je méprise vos fêtes et je ne puis sentir vos réunions solennelles. Quand vous m'offrez des holocaustes... vos oblations, je ne les agréerai pas, le sacrifice de vos bêtes grasses, je ne le regarde pas. Écarte-moi le bruit de tes cantiques, que je n'entende pas la musique de tes harpes. Mais que le droit coule comme de l'eau, et la justice, comme un torrent qui ne tarit pas ».

Le prophète Amos²¹

1.1 Qu'est-ce que le prophétisme?

Dans ce chapitre, nous tenterons d'expliquer en quoi consiste le prophétisme. Pour ce faire, nous présenterons le lien que ce phénomène entretient avec son attribut générique le plus direct, soit le phénomène religieux. Ensuite nous présenterons les différentes dimensions du prophétisme en suivant la catégorisation établie par André Neher, qui distingue la dimension mantique, la dimension eschatologique ou apocalyptique, et la dimension politique. Nous nous attarderons sur la dimension politique et en particulier sur le rapport qu'entretient le prophétisme avec le phénomène politique de l'autorité. Pour étayer ce rapport, nous utiliserons surtout la définition de l'autorité telle que donnée par Hannah Arendt.

1.1.1 Le prophétisme : phénomène religieux

Ce que nous pouvons dire au premier abord du prophétisme est qu'il s'agit d'un phénomène religieux. Cela veut dire qu'il propose, à l'instar d'autres phénomènes du même type, de « rendre théorique une puissance²² » qui, bien que « perçue par la voie d'impressions

²¹ Am. 5, 21-22.

²² Van der Leeuw, G., *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*, trad. J. Marty, Paris, Payot, 1970, p. 15. Certains pourraient critiquer une telle définition parce qu'elle ferait de la science

empiriques²³ », semble être indépendante de nos sens et de notre volonté. Cette impression d'indépendance est due au fait que cette puissance « ne tombe pas sous le sens²⁴ ». C'est-à-dire qu'on ne la ressent pas comme la chaleur d'une flamme que l'on touche, ni comme l'acidité d'un citron que l'on goûte ; elle est transcendante. Elle est ressentie comme étant au-delà de nous; on ne la détecte qu'après coup, comme en arrière-goût ou en écho. Cette puissance, qui semble aussi essentielle que directrice, est vécue paradoxalement à la fois comme profondément intime (tellement qu'on a parfois l'impression qu'elle nous connaît mieux que nous-mêmes, disait saint Augustin) et comme terriblement éloignée. La double spécificité de cette puissance, à la fois proche et lointaine de nous, semble être au fondement de deux ordres de sentiment : d'abord l'étonnement²⁵, résultant de son altérité, c'est-à-dire du fait que la puissance est autre, qu'elle résiste à notre volonté. Ensuite l'intérêt, car elle semble utile, comme la racine étymologique du mot « *inter-esse* » nous le suggère²⁶, à la continuité de l'être, à la persévérance dans l'être. C'est cela qui fait dire à plusieurs traditions, dont la nôtre, que la puissance transcendante est liée à notre condition ontologique. Dit plus simplement, nous avons le sentiment que sans cette puissance, nous ne serions pas. Tout existe parce qu'elle existe. Elle est l'*arkhê*, le principe, le commencement de tout ce qui existe; ce qu'il y a de plus grand, de plus divin, elle est *le divin*²⁷.

physique, qui est elle aussi un discours mettant en théorie une puissance, une religion. Je réfuterais une telle remarque en avançant que la religion est vue comme un discours sur ce qu'il y a d'évanescant, d'instable, de fuyant, dans ladite puissance, tandis que les discours scientifiques que tiennent les physiciens insistent sur ce qu'il y a de constant, de stable, de systématique dans celle-ci.

²³ *Ibid*, p. 14

²⁴ Alquié, F, « Métaphysique » in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, vol. 14, 2002, p. 1067

²⁵ Sentiment nécessaire à l'apparition tant de la philosophie que de la religion (Van Der Leeuw, G, *op. cit*, p. 9)

²⁶ *Inter esse* entre être, dans l'être. Voir Levinas, E, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie générale française, 1990, p. 6.

²⁷ Je ne veux pas prendre position ici sur le débat onto-théologique, à savoir si l'existence de Dieu est relative à l'Être ou non. Je veux simplement relater le fait que notre tradition a tendance à assimiler Dieu à l'Être, tel qu'en fait foi le célèbre passage de l'Exode où le prophète Moïse demande à Dieu qui il est, et que ce dernier lui répond : « Je suis celui qui est » (Ex. 3, 14), ou encore ce passage d'Isaïe : « Sachez, croyez, comprenez que moi Je suis, qu'avant moi, nul Dieu n'a existé, C'est moi, moi l'Éternel » (Is. 43, 10)

Revenons au prophétisme. S'il tend, comme je l'ai dit, à rendre théorique la puissance transcendante assimilée au divin, il ne faut pas entendre par là qu'il la ramènerait à une formule mathématique. Il ne la déplie (*ex-plicare*) pas comme une feuille dont on voudrait faire disparaître toutes les zones d'ombres. Le prophète la théorise en « l'imageant²⁸ », en en faisant une image. En d'autres mots, il donne une représentation de celle-ci. En agissant de la sorte, il objective la puissance transcendante, c'est-à-dire qu'il en fait un objet, un autre que l'on peut comprendre, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire que l'on peut saisir, partager.

Mais comment le prophète procède-t-il? L'étymologie du mot nous livre quelques indices à ce sujet.

Prophète vient du grec *prophètēs*. Il est composé du verbe *phémi* qui signifie parler, annoncer, et de *-pro*. Le *pro-* de prophète a entre autres une valeur de substitution et peut signifier prendre la place de²⁹. À partir de l'étymologie, on peut donc déduire que le prophète théorise la puissance transcendante, en fait une représentation, en parlant en son nom. En effet, le prophète se veut « l'instrument direct, peut-être imprévu, de la communication entre la puissance, la force divine, et les hommes³⁰ ». Il se veut, tel que le montre la racine de *phémi* : *pha*, qui signifie briller, « l'homme éclairant ses semblables; celui par lequel la divinité transmet sa volonté³¹ ». Le contenu d'une telle communication est ce qu'on appelle en théologie une

²⁸ Cela peut sembler trivial, mais si l'on en croit Henry Duméry, la métaphore est à la base de notre rapport au réel, elle est le premier médiateur. Or, les métaphores se structurent, se définissent en fonction d'un point de fuite qui vise l'infini. Le défini est toujours, nous dit Duméry, un rapport à l'infini qui, par définition, ne peut être que donné. On ne peut pas logiquement déduire l'infini à partir d'un autre concept qui serait, nécessairement, fini. Cf. Duméry, H., *Imagination et religion : éléments de judaïsme, éléments de christianisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 74.

²⁹ Comme dans le cas d'un *pro-consul*, par exemple.

³⁰ Freund, J., « Prophétisme », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, vol. 18, 2002, p. 984.

³¹ Monloubou, L., « Prophète » in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous la direction de Centre informatique et Bible, Turnhout, Brepols, 1987, p. 1053.

révélation³². Bref, le prophète se veut l'instrument révélateur d'une puissance qui nous dépasse en tout point.

Cette caractéristique, « parler au nom de », est ce qui fait du prophète une figure proprement religieuse. Comme toute figure religieuse, il tend à dépasser un rapport à la puissance transcendante qui se limiterait à la magie, c'est-à-dire à un ensemble de procédés visant à paraître contrôler le divin pour le faire servir à des fins déterminées par le magicien³³. En effet, en prenant la parole au nom de la toute-puissance et en demandant à être compris, le prophète concourt à fonder notre rapport à celle-ci non plus uniquement sur nos facultés sensibles, notre habileté à détecter par les sens (vision, ouïe, odorat, toucher) les hiérophanies, mais aussi sur nos facultés intellectuelles. Contrairement au magicien, le prophète ne prétend rien contrôler du divin, mais prétend plutôt témoigner d'une connaissance, c'est-à-dire d'une croyance vraie³⁴ et justifiée, portant sur celui-ci.

1.1.2 Le prophétisme : spécificité et dimensions

Maintenant que nous avons établi que le prophétisme est un phénomène religieux, plus précisément un phénomène ayant la prétention de fournir une connaissance portant sur une puissance transcendante, il est temps de dire ce qui distingue le prophétisme des autres phénomènes religieux, et le prophète des autres figures religieuses. En effet, il n'y a pas que les

³² Révélation : « événement salvifique de la communication que Dieu fait de lui-même. » (Wiedenhoffer, S., « Révélation », in *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la direction de P. Eicher, trad. H. Rochais, Paris, Cerf, 1996, p. 870).

³³ Nous avons tendance à voir l'homme comme étant d'abord religieux, réduisant par la suite cette part de lui-même à mesure qu'il utilise sa raison. Or, comme le souligne Henry Duméry, « seule une facilité de plume permet de déclarer que l'homme (générique) est né religieux. Il semble plus exact d'affirmer qu'il est né superstitieux et que la religion a été une longue conquête si on suppose qu'à l'état épuré elle ne commence que le jour où elle renonce à la magie. » (Duméry, H., *op. cit.*, p. 15). Cependant, même si le prophète n'est pas un magicien, il peut parfois être confondu avec lui. C'est ce dont témoigne l'épisode de la Bible où Moïse change son bâton en serpent devant Pharaon, et dans lequel les magiciens royaux font de même sur ordre de Pharaon (Ex. 7, 8-13).

³⁴ Une vérité, « non pas au sens d'exactitude, correction, mais au sens d'authenticité, validité, chose définitive, achevée et parfaite. » (Van Der Leeuw, G., *op. cit.*, p. 523).

prophètes qui proposent de parler au nom de l'au-delà : les prêtres et les mystiques semblent faire la même chose. Qu'est-ce qui distinguent alors les prophètes? Aux dires d'André Neher, le prophète diffère des autres figures religieuses par la présence en lui de trois dimensions dont la densité varie d'un prophète à un autre, mais dont dépendent toutes ses caractéristiques.

1.1.2.1 Dimension mantique ou art de la divination

« La mantique est la forme la plus universellement imaginée du contact entre le divin et les hommes³⁵ ». Le prophète ne déroge pas à cette règle. Il parle au nom du divin parce qu'il a périodiquement ou a momentanément eu un contact privilégié avec lui. Ce contact prend le plus souvent la forme de visions ou de perceptions de voix dans lesquelles la divinité révèle ses plans, sa volonté.

Étant ainsi au fait de la volonté de la divinité, le prophète se sent doté d'un second regard sur les choses. Il prétend voir quelque chose que les autres ne voient pas. De là, surgit en lui un puissant sentiment d'altération qui, au dire de Julien Freund, est une des caractéristiques principales du prophétisme. « En ce sens, le prophète se sent devenir un autre, comme s'il était possédé par celui au nom duquel il parle. Cette communion avec cet autre peut même prendre l'aspect d'une sorte de dédoublement de personnalité³⁶ ». Cette altération de la personnalité du prophète le marginalise dans sa communauté. « Il est arraché à sa famille, à son tempérament et jeté ailleurs. Il est soustrait à son propre moi et, transformé, ne se reconnaît plus lui-même³⁷ ». Cela ne veut pas forcément dire que le prophète est banni de sa communauté d'origine. Certains ont d'ailleurs eu, étant donné les pouvoirs divinatoires qu'on leur prêtait, une importance capitale

³⁵ Neher, A., *Prophètes et prophéties*, Paris, Payot, 1995, p. 47.

³⁶ Freund, J., *op. cit.*, p. 984.

³⁷ Neher, A., *op. cit.*, p. 322.

dans le gouvernement de la chose publique³⁸. Le prophète est plutôt marginalisé en ce sens qu'on ne l'associe plus à aucune classe de la société (pas plus à une famille ou à une guilde); on dirait que toute sa personne se réduit à son charisme seul, à la grâce dont il est investi. Contrairement au prêtre qui se sépare de ses pairs en empruntant un chemin préétabli par un groupe d'initiés qu'il espère rejoindre, le prophète abandonne un style de vie pour en adopter un autre complètement indéterminé : il devient un « sans statut ».

Un autre aspect distinguant le prophète du prêtre est que l'expérience du divin que fait le premier ne relève en aucun cas d'une étape faisant partie d'un parcours initiatique, mais est ressentie comme une élection : « On ne devient pas prophète par décision personnelle, mais par obéissance à une volonté contraignante³⁹ ». Cette volonté a comme caractéristique de choisir n'importe qui, peu importe son origine, son rang social. Par exemple, on retrouve des prophètes qui étaient de familles sacerdotales, tels qu'Osée et Jérémie, et d'autres qui étaient de simples bergers, tels qu'Amos, voire même des hors-la-loi tels que Moïse.⁴⁰ André Neher souligne ainsi que « l'arbitraire du choix divin se retrouve au cœur même de l'expérience prophétique⁴¹ ». Cet arbitraire est ce qui distingue le prophète du mystique. Les mystiques « se mettent à la recherche de Dieu par un long cheminement, par des purifications, parfois par une nuit obscure. Chez les prophètes, la rencontre avec Dieu est souvent inattendue; la présence de Dieu a l'effet d'un choc

³⁸ Dans l'empire assyrien, par exemple, on fait référence aux prophètes avant de prendre des décisions d'ordre politique. « Chaque acte de la vie politique, toute entreprise minime ou importante, était précédé par la divinité, ou plutôt la réponse qui lui était arrachée par les procédés divinatoires était soigneusement enregistrée. Elle ne servait pas seulement à éclairer l'action précise que l'on se proposait de faire, mais toutes les actions analogues qui seraient amenées un jour ou l'autre, par des circonstances semblables » (Neher, A., *op. cit.*, p. 59). On retrouve des exemples similaires dans la Bible. Le roi Saul consulte le prophète Samuel pour retrouver les ânesses perdues de son père (I S 9, 1-25), le roi Jéroboam envoie sa femme chez le prophète Ahijah pour savoir ce qui arrivera à son fils malade (I R. 14m 1-18); Josaphat, roi de Juda, veut consulter les prophètes avant d'accepter d'aller en guerre contre Aram avec Achab, roi d'Israël (I R. 22, 1-38).

³⁹ Freund, J., *op. cit.*, p. 984.

⁴⁰ Moïse était recherché par Pharaon pour avoir tué un Égyptien (Ex. 2, 15)

⁴¹ Neher, A., *op. cit.*, p. 202.

auquel le prophète ne s'attendait pas⁴² ». La relation du prophète au divin est impérative; il y a une voix, un ordre que le prophète doit s'empresse de transmettre à ceux qui ne l'entendent pas. La relation du mystique au divin est quant à elle davantage contemplative. Le mystique a une expérience du divin qu'il essaie, non pas de transmettre, mais d'approfondir. Son souci est davantage tourné vers un discours exclamatif que performatif.

Enfin, la vocation du prophète est « complètement personnelle⁴³ ». En effet, à quelques rares exceptions près, il n'y a pas de corps prophétique rassemblé au sein d'une hiérarchie⁴⁴ (comme c'est le cas de la prêtrise) : le prophète est seul. État de solitude qui, selon Max Weber, est « l'élément décisif⁴⁵ » du prophétisme, car elle lui donne l'extériorité nécessaire à l'exercice d'une parole unique, sublime, au sens étymologique « *sub-liminem* », sous la limite, c'est-à-dire à la limite du dicible. C'est une parole qui tend à exprimer le stable, l'absolu, dans un monde baignant dans la relativité; une parole qui se veut, pour reprendre l'expression de Schmuel Trigano, « comme le planement de l'Un dans le monde du multiple⁴⁶ ».

1.1.2.2 Dimension eschatologique ou apocalyptique

Outre le fait de signifier "parler au nom de", le *pro-* de prophète peut aussi avoir une valeur temporelle et signifier avant, antérieurement. Étant donné qu'il se prétend être au fait des desseins divins, le prophète est donc celui qui prédit. Il dit des choses sur l'avenir, « mais un avenir toujours lié au présent⁴⁷ ». En ce sens, il se rapproche de la figure du devin. Il devine des événements qui nous concernent. Dans l'Orestie d'Eschyle, par exemple, la prophétesse

⁴² Voegels, W., *Les prophètes*, Ottawa, Novalis, 2008, p. 77.

⁴³ Weber, M., *op. cit.*, p. 467.

⁴⁴ La Bible relate une caste qui se dit regrouper les prophètes. Toutefois, ses membres sont âprement critiqués et ils sont appelés faux prophètes (voir Jr. 28.)

⁴⁵ Weber, M., *op. cit.*, p. 467.

⁴⁶ Trigano, S., *La philosophie de la Loi*, Paris, Cerf, 1991, p. 375.

⁴⁷ Voegels, W., *op. cit.*, p. 89.

Cassandre évoque à plusieurs reprises le destin terrible des Atrides⁴⁸. Le prophète égyptien Nefer Nohu, au XXe siècle av. J.-C, a mis lui aussi l'accent sur la catastrophe imminente qui secouera l'Égypte : « Le pays tout entier ira à sa ruine; pas de reste! ... Je te montre le pays de la désolation et dans la misère; ce qui ne s'est jamais fait arrivera⁴⁹ ».

Dans le prophétisme biblique, le prophète met généralement en mots et en images un double horizon : celui du désert, lieu de l'indécision et de l'attente, et celui de la terre promise, lieu du bonheur et lieu indemne de tout malheur. Les prophètes de l'Ancien Testament sont très connus pour cette rhétorique prétendant dessiner le *télos* de toute vie humaine, l'aboutissement, « l'ultime ⁵⁰ » : « Si vous voulez écouter [la parole de Dieu], vous mangerez les délices de la terre. Et si vous refusez et vous révoltez, vous serez mangés par le glaive, car la bouche de l'Éternel a parlé... ⁵¹ »

En revanche, contrairement aux devins, les prophètes n'exigent pas de traitement en retour de leurs prophéties⁵². Leur parole est gratuite, spontanée et « en dehors des normes communes⁵³ ». Elle est dédiée aux plus petits des paysans, comme aux plus grands des gouvernants. L'exégète Walter Vogels remarque d'ailleurs que le *pro-* de prophète peut aussi avoir une valeur locale et signifier « celui qui parle devant⁵⁴ ». Le prophète est donc aussi celui dont la parole

⁴⁸ « Que vois-je un filet maudit, compagne du lit, ce complice du meurtre Insatiable de sang, la meute se soumet à l'affreux sacrifice de son cri triomphal! [] Elle a pris dans son piège un bœuf aux cornes noires, Elle frappe à grands coups, il croule dans la cuve, c'est un flot de sang de ruse que je prédis [] Malheurs de ma cité à tout jamais perdue! [] Et ces troupeaux de bœufs que mon père immolait, Pour défendre nos murs, sacrifice inutile! Rien ne sauvera du désastre notre cité Et moi, la prophétesse inspirée, je m'effondre » (Eschyle, *l'Orestie*, vers 1050)

⁴⁹ Neher, A, *op cit*, p 31

⁵⁰ *Ibid*, p 261

⁵¹ Is 1, 19-20

⁵² Weber, M., *op cit*, p 467

⁵³ Freund, J, *op cit*, p 984

⁵⁴ Vogels, W, *op cit*, p. 30.

attire l'attention à cause d'une expression, d'un mode d'exclamation, toujours situé en marge de ce qui peut être dit, pouvant aller jusqu'à la provocation des instances du pouvoir⁵⁵.

1.1.2.3 La dimension politique

En plus d'être celui qui annonce la ou les fins du monde, le prophète est aussi l'initiateur d'un rite ou d'un code du salut. Dit autrement, il dicte par une certaine manière d'être, une certaine posture, parfois même un code, ce qu'il faut faire pour atteindre un lieu indemne de tout malheur, un lieu juste. Ce rite ou ce code décrit par le prophète « peut aussi bien s'adresser à une communauté déterminée qu'au genre humain au grand complet⁵⁶ ». Cet aspect fait dire à Walter Vogels que le prophète, en particulier celui de la tradition biblique, est une figure religieuse en perpétuelle quête de justice. « Il prend alors souvent, mais non toujours, un aspect politico-religieux, dans la mesure où sa parole essaie de peser sur les événements sociaux⁵⁷ ». Le passage du livre d'Amos mis en exergue au début de ce chapitre, dans lequel le prophète s'insurge contre les disparités sociales et le formalisme du culte, témoigne au mieux de cette dimension politique du prophète. On retrouve de ces exclamations chez de nombreux prophètes, par exemple quand Jérémie dit au peuple : « Malheur à celui qui bâtit sa maison sans la justice et ses chambres hautes sans le droit⁵⁸ ».

Outre sa quête de justice, qui politise le prophète, celui-ci participe à mettre en scène, en forme et en sens, ce à quoi les détenteurs du pouvoir politique doivent faire référence pour faire

⁵⁵ À titre d'exemple : lorsque, au IX^e siècle av. J.-C., le roi de Samarie Achab, à la recherche d'eau vive et de verts pâturages au cours de la troisième année d'une terrible sécheresse, rencontre dans la campagne le prophète Élie, qui avait annoncé cette sécheresse, il lui lance au visage : « Te voilà toi, le fléau d'Israël ! » Et le prophète de rétorquer : « Ce n'est pas moi qui suis le fléau d'Israël, mais c'est toi et ta famille, parce que vous avez abandonné Yahvé et que tu as suivi les Baals. » (Guillaume, P.-M., « Les prophètes d'Israël et la politique : réalisme ou utopie ? », in *Politica hermetica : prophétisme et politique*, Paris, L'âge d'homme, 1994, p. 26).

⁵⁶ Freund, J., *op. cit.*, p. 984.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 985.

⁵⁸ Jr. 22, 13.

autorité. Ainsi, le prophète est une figure politique parce qu'il est un agent de l'autorité. En se faisant le vecteur d'une sorte de pacte, il participe en effet à la refondation de la communauté, à son recommencement. Aussi, pour bien comprendre la thèse qui fait du prophète un agent de l'autorité, faut-il avant tout se pencher sur ce en quoi consiste celle-ci, et surtout sur cet élément fondamental de la condition humaine dont ce phénomène politique procède : l'action. La partie qui suit propose une définition de l'autorité et une description du rapport que le phénomène entretient avec le prophétisme; explication qui sera étayée principalement à partir des écrits d'Hannah Arendt sur la question.

1.2 Autorité et prophétisme

Comme l'indique Myriam Revault d'Allones, l'autorité est difficile à définir en raison de la relation confondante que ce phénomène entretient avec le pouvoir⁵⁹. En effet, dans les dictionnaires courants, le concept d'autorité est d'emblée associé à celui de pouvoir; probablement à cause d'une caractéristique commune aux deux phénomènes, à savoir « la dissymétrie entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent⁶⁰ ». Or, comme y insiste Arendt, malgré le fait que l'autorité concerne bel et bien l'influence qu'une personne a sur une autre, elle diverge du pouvoir, car l'obéissance manifestée dans une relation d'autorité « exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition. Là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué⁶¹ ». Est aussi exclue selon elle d'une relation d'autorité la persuasion, « car celle-ci

⁵⁹ Revault d'Allones, M., *Le pouvoir des commencements : essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006, p. 11. Arendt explique l'assimilation quasi systématique de l'autorité au pouvoir par le biais fonctionnaliste qu'ont pris les sciences sociales. Nous avons en effet la vilaine tendance à considérer comme similaires des phénomènes qui remplissent la même fonction. Or, comme nous le rappelle Arendt, ce n'est pas parce qu'on peut taper sur un clou avec un talon de chaussure que ça en fait automatiquement un marteau. (Arendt, H., « Qu'est-ce que l'autorité », *La crise de la culture*, trad. M. C. Brossolet et H. Pons, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972, p. 135.)

⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁶¹ *Ibid.*, p. 123.

présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation⁶² ». En ce sens, comme le précise Arendt, ce qui caractérise une relation d'autorité n'est ni le pouvoir, ni une raison commune, mais plutôt « la hiérarchie elle-même, dont chacun des partis reconnaît la justesse et la légitimité⁶³ ».

Toutefois, ce n'est pas parce qu'il est question d'une relation fondée sur une hiérarchie que la relation d'autorité se caractérise par la sujétion ou l'asservissement. Hans-Georg Gadamer insiste sur le fait que le fondement ultime de l'autorité réside dans un acte d'acceptation et de reconnaissance et non dans un acte de soumission et d'abdication : « L'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation avec l'obéissance : elle repose sur la reconnaissance⁶⁴ ». En ce sens, « l'autorité implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté⁶⁵ ». Il en est de même pour Alexandre Kojève, pour qui l'autorité et la reconnaissance de l'autorité sont une seule et même chose : « l'autorité s'impose d'elle-même à ceux qui la subissent : ou bien il n'y a pas d'autorité du tout, ou bien elle est reconnue par le seul fait de son existence⁶⁶ ».

Mais que reconnaissons-nous au juste dans une relation d'autorité? Selon Gadamer :

« Nous reconnaissons que l'autre nous est supérieur en jugement et en perspicacité, que son jugement nous devance, qu'il a prééminence sur le nôtre. De même, l'autorité ne se concède pas proprement, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque veut y prétendre. Elle repose sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité⁶⁷ ».

⁶² *Ibid.*, p. 123.

⁶³ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁴ Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, trad. E. Sacre, Paris, Seuil, 1976, p. 118.

⁶⁵ Arendt, H., « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 140.

⁶⁶ Kojève, A., *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, p. 96.

⁶⁷ Gadamer, H.-G., *op. cit.*, p. 118.

Bref, à la base d'une relation d'autorité il y a reconnaissance, pour reprendre les termes de M. Revault d'Allonnes, d'une « antériorité de sens⁶⁸ ». Quelqu'un ou quelque chose a de l'autorité sur nous parce qu'on lui reconnaît une *précedence*, une place antérieure ou supérieure à la nôtre dans l'ordre des choses. Il y a un ordre ou une hiérarchie qui non seulement nous dépasse, mais qui est vécu comme quelque chose de presque entièrement donné⁶⁹. Dit autrement, une chose fait autorité parce qu'elle est, dans l'espace et le temps d'un ordre donné, placé au-devant de nous. À titre d'exemple d'une relation d'autorité, on mentionne souvent le cas du médecin et de son patient. Ce dernier se soumet à la prescription de son médecin parce qu'il reconnaît que celui-ci est placé hiérarchiquement au-devant de lui dans un ordre donné, en l'occurrence, l'ordre de la connaissance du corps, de son métabolisme, de ses forces et de ses pathologies.

Une telle définition de l'autorité, qui en fait une force hiérarchisante procédant d'une antécédence dans un ordre donné, renvoie à la question de la mesure de la hiérarchie, c'est-à-dire à sa pierre angulaire. Par rapport à quoi, ultimement, quelque chose ou quelqu'un a-t-il de l'autorité, est-il au-devant? Par rapport, nous dit M. Revault d'Allonnes, à un temps qu'une société considère comme sacré, digne du respect le plus haut⁷⁰. Ce temps sacré est le *commencement*, l'acte fondateur de l'ordre existant et/ou de l'ordre désiré. Dit plus simplement, « l'autorité est le pouvoir des commencements⁷¹ », c'est-à-dire que c'est un phénomène lié à l'initiation, au fait de commencer.

⁶⁸ Revault d'Allonnes, M., *op. cit.*, p. 97.

⁶⁹ Nous naissons à un moment donné, dans un corps donné, dans un contexte donné. Le monde est bien davantage une initiation à quelque chose de donné, avec lequel nous devons transiger, qu'une chose que nous construisons de toutes pièces.

⁷⁰ « Le fondement métaphysique de l'autorité, c'est le Temps, entendu comme un temps humain et historique, puisque l'autorité est un phénomène non pas naturel mais social [..] le temps fait l'autorité » (cf. Revault d'Allonnes, M., *op. cit.*, p. 150)

⁷¹ *Ibid* , p. 72.

D'un point de vue politique, le commencement duquel découle l'autorité est le plus souvent situé dans un passé fondateur de la communauté. Arendt illustre bien le pouvoir des commencements en donnant l'exemple du Sénat romain : « Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la république jusqu'à la fin de l'ère impériale, se tient la conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé, il demeure une obligation pour toutes les générations futures⁷² ». Dans ce contexte, « les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les *patres*, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir⁷³ ». Le Sénat était considéré plus proche temporellement des ancêtres et donc de ce moment sacré qu'était la fondation de Rome. L'antécédence ouvre ainsi un crédit qui se manifeste dans la société en une chaîne où certains paliers possèdent plus d'autorité que d'autres. Arendt donne l'exemple d'une pyramide dont la pierre angulaire, le point incontestable, est la fondation⁷⁴. Une telle réflexion sur l'autorité soulève des questions sur les raisons pour lesquelles le commencement est chargé d'une telle force.

1.2.1 Pourquoi l'autorité est-elle le pouvoir des commencements?

D'emblée, on pourrait penser que c'est en raison de son lien privilégié avec le passé et la stabilité que celui-ci inspire⁷⁵. Mais c'est plus complexe, car le commencement peut très bien se

⁷² Arendt, H , « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op cit.*, p 158-159

⁷³ *Ibid.*, p 160

⁷⁴ « L'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin » (*Ibid* , p. 126).

⁷⁵ En effet, de notre état de vulnérabilité (caractéristique centrale de la condition humaine) jaillit une crainte qui ne trouve sa résorption que dans ce qui représente le contraire de l'instable et du variable, soit le stable et le permanent. Par conséquent, de même que la rareté influence la valeur d'un objet, la stabilité, étant rare dans un monde dominé par l'adversité, obtient du crédit. Or, ce qui a perduré à travers les âges, le passé, la tradition, témoigne davantage de la stabilité que l'avenir, qui, à cause de sa « pluri potentialité », témoigne plutôt du variable et de l'instable. Ainsi, notre désir toujours latent de combattre le pouvoir de l'adversité et cette tendance quasi naturelle à reconnaître au

situer dans un moment présent, voire même dans l'avenir⁷⁶. Aussi, pour s'y retrouver et arriver à comprendre les raisons pour lesquelles le commencement fait autorité, ou pourquoi l'autorité est le pouvoir des commencements, il faut s'intéresser davantage à ce qu'est un commencement.

Un commencement est un moment qui, par définition, s'oppose à la continuation. C'est un moment extraordinaire, au sens littéral du mot, un moment qui sort de l'ordinaire, qui rompt avec l'habitude. C'est un évènement, un fait qui cause une rupture dans un continuum temporel; un « surgissement » pour reprendre l'expression de Derrida, qui « troue un horizon d'attente⁷⁷ ». Mais avec quoi le commencement fait-il rupture? Quel horizon d'attente, quelle suite logique, ou avec quel ordre le commencement rompt-il? Arendt répond que l'ordre avec lequel le commencement rompt est celui établi par « l'empire de la nécessité ». En effet, selon Arendt, il est indéniable qu'à la base de condition humaine, il y a une soumission quasi totale à la nécessité. L'environnement dans lequel on baigne est une menace constante : le froid, la faim, la maladie (aussi bien que les membres de notre propre espèce) peuvent du jour au lendemain nous annihiler. Cet empire de la nécessité nous force à travailler et à œuvrer, c'est-à-dire à transformer le monde de manière à ce qu'il nous permette de subsister (ce qu'Arendt appelle travailler) et à créer des objets facilitant la transformation du monde (ce qu'Arendt appelle œuvrer)⁷⁸. Cette transformation du monde nécessite que chacun des gestes humains soit dirigé en fonction de ses conséquences, selon ses répercussions sur le réel. C'est ce qui fait dire à Arendt que la base de notre rapport au monde est caractérisée par la raison instrumentale, c'est-à-dire par la

passé et aux éléments fondateurs de ce passé, une stabilité, augmenteraient le poids de ceux qui, au sein de la société, se veulent les représentants et les transmetteurs de ce passé.

⁷⁶ C'est le cas par exemple des révolutions, qui se sont elles-mêmes représentées comme de grands recommencements.

⁷⁷ Derrida, J., *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001, p. 16.

⁷⁸ « L'œuvre de nos mains, par opposition au travail de nos corps, *l'homo faber* -qui fait, qui ouvrage par opposition à l'*animal laborans* qui peine et assimile- fabrique l'infinie variété des objets dont la somme constitue l'artifice humain. » (Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, trad. G. Fradier, 1972, p. 187).

détermination des faits et gestes en fonction d'un rapport moyens/fins. Or, soutient Arendt, il existe un geste humain qui n'est pas intégré à une logique moyen/fin : le commencement, le fait d'initier.

1.2.2 Pourquoi le commencement n'est-il pas conditionné par une raison instrumentale?

La raison pour laquelle le commencement n'est pas conditionné par une raison instrumentale tient au fait qu'un tel geste est le fruit d'« une expérience humaine essentielle⁷⁹ », l'action. Celle-ci se distingue des deux autres activités fondamentales de notre condition, soit le travail et l'œuvre, en ce qu'elle vise, par la parole, la révélation de l'agent, plutôt que sa survie ou sa permanence via la production d'objets matériels. « En agissant [en posant une action] les hommes font voir qui ils sont, [ils] révèlent leur identité personnelle unique et font ainsi leur apparition dans le monde humain⁸⁰ ». L'action, selon Arendt, révèle l'auteur, révèle « qui » je suis, par opposition à l'énumération de ce que j'ai en propre, de « ce que » je suis. Ayant pour seule finalité la révélation de l'agent, « le sens profond de l'action [et par extension du commencement] ne dépend [donc] d'aucune issue éventuelle, d'aucune conséquence bonne ou mauvaise⁸¹ ». Son sens réside complètement à l'intérieur d'elle, et ne dépend pas d'une fin extérieure; elle « est en dehors de la catégorie de la fin et des moyens⁸² ».

Le commencement fait donc autorité parce que celui-ci procède de ce geste fondamental de la condition humaine qu'est l'action; ce qui fait de lui un phénomène *sui generis*, c'est-à-dire possédant en lui-même son propre principe. Il n'est pas déterminé par une finalité extérieure à lui comme les autres phénomènes. En ce sens, il est extra-ordinaire; il sort du rapport ordinaire,

⁷⁹ Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*, op cit., p. 295.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁸¹ *Ibid.*, p. 266.

⁸² *Ibid.*, p. 268.

c'est-à-dire utilitaire, que nous avons avec le monde. En étant *sui generis*, le commencement, l'acte de fonder, rompt avec un principe inscrit dans une continuité temporelle donnée; le commencement est monarque, *mono-arkhè*. En ce sens, il se pose telle une instance faisant office de réponse à toutes les requêtes de légitimité, celle à laquelle devra se référer toute injonction pour faire autorité.

C'est ici que le prophète, en particulier celui dépeint par la tradition biblique, se politise. En effet, parce qu'il est le vecteur d'une alliance avec le divin, le prophète participe au commencement de la communauté. De ce fait, il est un agent de l'autorité qui participe à sa fondation.

Pour bien comprendre cela, il faut désormais se pencher sur la notion d'alliance. Pour ce faire, nous devons entrer un peu plus profondément dans la tradition hébraïque.

1.2.3 Qu'est-ce qu'une alliance?

L'alliance, ou *berith* en hébreu, ou *diathékè* en grec, a pour sens primitif lien ou obligation. « Le mot désigne souvent un acte juridique ou un contrat, en même temps que les engagements qui en découlent⁸³ ». Plus spécifiquement *berith* dans la Bible désigne « un pacte au moyen duquel des personnes ou des sociétés unissent leurs intérêts, stipulent les conditions de leur activité commune⁸⁴ ». Malgré la présence au sein du récit biblique d'une multitude d'alliances, il y en a une qui transcende toutes les autres, qui les garantit toutes: l'Alliance avec un grand A, celle faite avec Dieu, le Créateur. Il y a dans le récit biblique la présence d'une Alliance, prenant la forme d'une promesse de fidélité, qui non seulement unit les Hébreux entre eux, mais qui les unit aussi à l'antécédence en soi : Dieu, entendu comme le Créateur du monde. C'est entre autres

⁸³ Lohfink, N., « Alliance », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 27.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 33.

pour cette raison que l'Alliance dans la Bible est chargée d'autorité, car elle est ce qui lie le peuple hébreu au grand « Commenceur ». Certes, pourraient faire remarquer certains, mais en quoi l'Alliance représente-t-elle le commencement de la communauté politique? Car c'est bien de cela dont il s'agit lorsqu'il est question de l'autorité et du pouvoir des commencements.

À partir des écrits de Schmuël Trigano, nous pouvons répondre à cette question en faisant état de ce dont il est question dans l'Alliance et plus précisément de la « matière » nécessaire à la conclusion d'une alliance : soit, l'ineffable « vide » résultant de la séparation. « L'Alliance, nous dit Schmuël Trigano est une procédure du vide. Conclure une alliance c'est étendre le vortex du vide dans les terres de la pesanteur et du plein⁸⁵ ». Cette phrase, quelque peu énigmatique au premier abord, révèle son sens à mesure que l'on se penche sur ce qu'est une alliance. Pour qu'il y ait alliance, c'est-à-dire une rencontre dans laquelle est échangée une promesse de fidélité, il faut qu'il y ait au minimum deux protagonistes qui demeurent séparés, même au moment de la conclure. Ce propos de Trigano sur la nécessité du maintien d'une séparation pour qu'il y ait alliance peut être illustré par une poignée de main. Lorsque nous serrons la main de quelqu'un, nous confirmons deux choses en même temps. En premier lieu, nous confirmons que nous nous lions à lui, nous échangeons quelque chose que nous avons en commun (en l'occurrence la capacité de serrer la main). En deuxième lieu, mais dans un même temps, nous confirmons que nous sommes deux entités distinctes, séparées l'une de l'autre. Sans cette seconde confirmation, on ne pourrait pas parler d'alliance entre les deux protagonistes, mais de fusion; l'un et l'autre abjurant la distinction que leur accorde leur unicité pour se fondre au sein d'une entité englobante. Cette séparation constante, garante de notre unicité, n'est donc possible que parce que du vide est constamment présent. Pour en rester à l'exemple de la poignée de main, le vide

⁸⁵ Trigano, S. *Philosophie de la Loi, op. cit.*, p. 21.

pourrait être associé aux minces lignes noires, formées par la pression qu'exercent chacune des mains l'une sur l'autre, et qui témoignent du caractère unique et distinct des deux mains, même quand celles-ci sont enchevêtrées l'une dans l'autre à un point tel qu'on ne sait presque plus laquelle est laquelle. Ce vide qui demeure au moment de l'union est extrêmement important nous dit Trigano, car il « est la condition même de la liberté⁸⁶ ». Pour que nous restions libres, pour être unis tout en restant distincts (pour éviter l'assimilation), il est nécessaire que du vide nous sépare constamment. Si nous n'avions plus de vide pour garantir cette séparation, nous verserions tous dans le contraire de l'altérité, c'est-à-dire dans le « même ». D'où la proposition forte de Trigano et paradoxale en apparences seulement: sans vide, pas d'alliance.

1.2.4 Quel est le lien entre le vide et le commencement?

À ce moment-ci de la réflexion, on est en droit de demander quel est le rapport entre le vide, par lequel procède l'Alliance et qui la conditionne, et le commencement, événement dont découle l'autorité? Pour comprendre, nous dit Trigano, il faut analyser le rôle du vide dans un phénomène particulier : la création. Pour illustrer son propos, Trigano renvoie à la manière dont la Bible met en scène la création du monde. Avant d'aller plus loin, je crois qu'il est important de faire une remarque. Nous ne traitons pas ici la Bible de manière littéraliste, c'est-à-dire que nous ne considérons pas la Bible de la même manière qu'un traité de physique, par exemple. Si, à l'instar de Trigano, la présente recherche accorde du crédit à ce texte, notamment au récit de la création, c'est d'abord en tant que moyen de réfléchir l'humanité dans « un avant » du politique; autrement dit de réfléchir ce que Roberto Esposito appelle les catégories de *l'impolitique*⁸⁷, c'est-à-dire les catégories nous permettant d'appréhender le politique à partir de l'extérieur du

⁸⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁷ Cf. Esposito, R., *Les catégories de l'impolitique*, trad. N. Le Lirzin, Paris, Seuil, 2005.

phénomène (extériorité qui n'est jamais totalement acquise du fait que l'homme est de par sa condition même un être social et par conséquent un être baignant dans le politique). Le texte de la Genèse sera par conséquent considéré de la même manière que les spéculations entourant « l'état de nature » (cet avant du contrat) motivant la fondation du contrat social chez les penseurs politiques modernes tels que Hobbes, Locke et Rousseau. Ou encore, plus récemment, de la même manière que le recours à des êtres désincarnés (placés sous un voile d'ignorance) afin de réfléchir les conditions de réalisation de la justice, comme chez des théoriciens de la justice tel que John Rawls.

Il est intéressant de constater que c'est avec du vide, *tohu-bohu*, que Dieu crée le monde dans la Bible. Autrement dit, le vide est ce avec quoi Dieu forme le monde. Le vide, tel que présenté dans la Genèse, n'est ainsi pas synonyme de souveraineté du hasard, mais plutôt synonyme de retrait de Dieu, c'est-à-dire « d'absence de la sollicitude d'un absolu⁸⁸ ». Dieu, en effet, s'absente pour créer le monde, Il se dérobe à lui-même laissant pour ainsi dire un vide originaire qui sert de base à notre rapport à lui : « Le vide est, pour parler paradoxalement, une « réalité en soi », non point une absence d'être, mais de l'être absent à soi-même⁸⁹ ». Pour faire une analogie, le vide est similaire à l'espace présent dans la matrice utérine qui permet à l'utérus de se replier pour permettre la sortie de l'enfant. Ce paradoxe -une soustraction de l'Être (absence de Dieu) créatrice d'un surcroît d'être (le monde)- mis en scène dans la Bible est exactement ce qui est recréé à moins grande échelle (certains diraient plutôt rejoué) lorsque nous

⁸⁸ C'est « un gouffre de la déperdition », nous dit Trigano (*La philosophie de la Loi, op. cit.*, p. 23), dans lequel le chemin étroit de la vie s'étire, verse continuellement, comme une immense chute d'eau qui s'engouffrerait dans une faille sans fond. Sans cette faille, sans cette possibilité offerte au monde de s'engouffrer dans une pénombre inconnue (le vide), il n'y aurait aucun mouvement, et donc aucun monde : « il n'est de fondation que dans le souffle d'une nuée ». De ce vide, dont procède la création et le mouvement du monde, résulte cette impression toute humaine d'un monde en fuite, en constante disparition, si bien que l'humain ne peut vraiment saisir le monde (le comprendre) qu'en se liant à lui au travers d'alliances mises en forme par une foule d'institutions symboliques (lettres, chiffres, images visant la représentation de l'absolu, etc.).

⁸⁹ Trigano, S., *op. cit.*, p. 23.

nouons des alliances, nous dit Trigano. En permettant l'alliance, le vide, c'est-à-dire la séparation, rend possible la naissance d'une instance nouvelle, un tiers, un surcroît d'être qui, à l'instar du monde, occasionne force et puissance. Il en va de même lorsque deux amoureux se rencontrent. L'union entre eux donne naissance à un couple; une entité tierce plus forte leur permettant, entre autres, de fonder un foyer et par conséquent d'affronter l'adversité⁹⁰. Sans le vide permettant union et séparation dans un même temps, nous n'aurions pas un couple, mais quelque chose comme une chimère, une sorte d'entité hybride édulcorant et avalant toute distinction entre les parties la composant.

La similitude entre le moment créateur et le moment de l'alliance fait dire à Schmuël Trigano que conclure une alliance, aussi petite soit elle, c'est-à-dire étendre le vortex du vide sur les terres de la pesanteur et du plein, pour parler comme lui, « c'est ramener le cours du temps au moment de l'origine⁹¹ »; c'est recommencer l'Histoire en créant un monde nouveau.

1.2.5 Le prophète, l'Alliance, le commencement et l'autorité

Maintenant que nous avons examiné le rapport entre l'autorité et le commencement, ainsi que le rapport entre le commencement et le vide, nous pouvons mieux comprendre le rapport entre le prophète et l'autorité. Dans l'Ancien Testament, c'est le prophète qui est le vecteur de l'Alliance, conclue avec Dieu et qui ordonnera par la suite toutes les autres alliances. C'est le prophète qui, par son rapport privilégié au divin, certains diraient par sa sensibilité conjugée à son extraordinaire imagination (sa faculté propre à mettre en image le monde), met en forme les termes de l'Alliance. En médiatisant notre rapport au divin au travers d'une alliance, le prophète ramène à la mémoire de tous l'expérience du commencement de la communauté politique; le

⁹⁰ On pourrait me rétorquer que c'est de moins en moins le cas, mais bon, c'est une autre question.

⁹¹ Trigano, S., *op. cit.*, p. 21.

moment dont découle l'autorité. Autrement dit, c'est dans la mise en forme d'un moment qui se veut originaire (l'Alliance) que le prophète se fait vecteur de l'autorité, et par conséquent se donne comme une figure au carrefour du religieux et du politique. Rien ne désigne mieux le lien du prophète avec le commencement que ce passage de la Bible où Dieu dit à Jérémie : « Vois, je te donne mission en ce jour auprès des peuples et des royaumes, pour arracher et pour démolir, pour détruire et pour renverser, pour bâtir et pour planter⁹² ».

1.2.6 Objections à la thèse voulant que le prophète soit un vecteur de l'autorité

Il est important à ce stade-ci de faire état des différentes objections que l'on pourrait faire au rapprochement que j'effectue entre la notion d'autorité et le phénomène du prophétisme, particulièrement le rapprochement que j'effectue avec le prophétisme de tradition juive.

Tout d'abord, selon Arendt, si le commencement est *sui generis*, s'il possède en lui-même son propre principe, alors il n'y a pas de transcendance, d'Être éternel extérieur à l'acte même du commencement, qui viendrait sanctionner l'action pour l'autoriser, c'est-à-dire pour la charger de son autorité. Chez les Romains, pour reprendre l'exemple d'Arendt, l'absolu qui autorise « réside dans l'acte même dudit commencement⁹³ », dans la fondation même de Rome. Les divinités ne sont que des spectateurs de l'acte en question et non les initiateurs. Il en est de même, selon elle, dans le cas de la fondation des États-Unis d'Amérique, qui insiste —c'est le sens de son introduction : *We, the people*— sur le caractère immanent de la loi fondatrice, qui ne fait pas appel explicitement à une transcendance.

À cette objection, qui repose sur une parfaite séparation entre l'immanent et le transcendant, voire sur leur exclusion, je répondrai avec ce qui, selon Neher, fait la grande

⁹² Jr. 1, 10.

⁹³ Arendt, H., *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 302.

originalité de la pensée hébraïque: le panenthéisme⁹⁴. En effet, selon ce dernier, la notion d'Alliance, centrale dans la pensée juive, implique deux conséquences aussi importantes l'une que l'autre : la première est bien entendue la transcendance de Dieu, le fait qu'il soit au-delà et en deçà de toute chose, la seconde est son immanence, soit le fait qu'il se trouve aussi en toute chose. « Dans la conception biblique, il n'y a pas de contradiction entre Dieu et le monde, mais situation contradictoire de Dieu par rapport au monde. Dieu est à la fois proche et lointain, extérieur à l'univers et le pénétrant partout. Il est l'Être et le Devenir⁹⁵ » :

⁹⁴ Cette doctrine, née du philosophe allemand Karl C Krause, fut systématisée par le philosophe et mathématicien Alfred N Whitehead au sein d'une théologie baptisée « la théologie du devenir » (*process theology*) Cette théologie postule que tout, la totalité des choses créées, est en Dieu, sans pour autant que tout soit Dieu—ce qui serait alors du panthéisme (Dieu et le monde étant considérés comme étant une même et unique substance). Le panenthéisme, soutient Whitehead, sous-entend donc que Dieu, tout en restant unique, possède deux expressions, ou plus particulièrement deux pôles, pour parler comme le philosophe Charles Hartshorne La première de ces expressions ou de ces pôles, est le Dieu transcendant que la philosophie classique a toujours postulé Dieu est alors conçu en tant qu'essence abstraite « God, the abstract essence which would include the eternal, absolute, independent, and unchangeable » (Kelly, G « The natural of God in Process Theology Basic Concepts and Christological Implication », *Irish Theological Quarterly*, 1979, vol 46, no 1, p 6) La seconde expression a été quasi occultée par les philosophes, elle fait de Dieu un acte concret (*concret actuality*), « whereby God is relative, temporal, dependent, and constantly growing or changing » (*Ibid*, p 6) Le panenthéisme soutient donc que Dieu a une expression transcendante, conçue comme « eternally faithful, always loving, and unfailingly related to his creature » (*Ibid*, p 6), mais aussi et en même temps une expression immanente « yet, in his concrete mode, of his creative acting, loving, caring, he can be considered relational or relative » (*Ibid*, p 6) « Although that God is part of the world, he includes the world as a part of his own reality » (Hartshorne, C *The Divine Relativity, A social conception of God*, New Heaven, Yale University Press, 1942, p 88). Cependant, si le Dieu du panenthéisme possède une expression relative, peut-il être encore considéré comme le Tout-Puissant, tel que notre tradition en a témoigné depuis toujours —conception de la toute puissance qui permet justement de faire de l'Alliance et du prophète un agent de l'autorité? Certainement, répondent des théologiens tels qu'Henri Mottu, qui commente la théologie de Hans Jonas dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Toutefois, c'est une toute puissance qui se manifeste de manière paradoxale En effet, de même que le summum de la critique serait la critique de la critique, de même le summum de la toute puissance consisterait en l'abdication de la toute puissance par la création d'une limite Cette limite avec laquelle Dieu réaliserait sa toute-puissance serait précisément notre monde Le panenthéisme sous-entend donc « une auto-limitation de Dieu par la création [du monde] à partir du néant [*tohu-bohu*] », comme manifestation à la fois première et ultime de la toute puissance divine Bien entendu, une vision aussi paradoxale de la puissance divine pose d'énormes questions théologiques, notamment sur la possibilité de la Providence Elle peut toutefois être vue aussi comme un élément fondateur de la théologie moderne En effet, cette théologie concorde avec la vision d'un absolu, d'une vérité avec un grand V qui, à l'instar de Dieu, demeure cachée Une vérité qui, pour se révéler, exige à ce point de nuances qu'elle tend à verser dans la contradiction, un peu comme en témoigne l'analyse faite par Merleau-Ponty du scepticisme de Montaigne : « Détruisant la vérité dogmatique, partielle ou abstraite, il [le scepticisme de Montaigne] insinue l'idée d'une vérité totale, avec toutes les médiations nécessaires. S'il multiplie les contrastes ou les contradictions, c'est que la vérité l'exige. Montaigne commence par enseigner que toute vérité se contredit, peut-être finit-il par reconnaître que la contradiction est vérité »

⁹⁵ Neher, A , *op cit* , p 145

« La transcendance de Dieu vient de ce que rien de ce qui est créé n'est contemporain de Dieu []. Mais si la création n'est pas contemporaine de Dieu, Dieu est contemporain de sa création. L'univers n'est pas une parenthèse en Dieu. Celui-ci pénètre en lui et l'imprègne, sans toutefois s'identifier avec lui. C'est le panenthéisme biblique⁹⁶ »

Neher voit la mise en scène du panenthéisme dans la tradition hébraïque dès les premières lignes du récit de la Genèse. Dans ce livre, la représentation de Dieu oscille entre deux expressions, dont chacune a sa valeur et sa signification. La première est l'Esprit de Dieu qui plane au-dessus de la matière créée :

« L'Esprit de Dieu plane sur les eaux, qui recouvrent elles-mêmes le chaos et les ténèbres de l'abîme. Elle admet une confrontation de Dieu et de la matière []. La matière créée est inorganisée, opaque, massive, immobile. En face d'elle, l'Esprit est en mouvement, et ce mouvement est doux, frôlant comme une caresse, protégeant le sommeil et suscitant l'éveil. L'image suggère que l'Esprit de Dieu embrasse le monde sans toutefois y pénétrer⁹⁷ »

La seconde expression de Dieu, dans le monde cette fois, est celle de la Parole :

« C'est la parole qui opère cette pénétration. Dès le verset trois, Dieu parle, et la Parole s'incruste dans le monde, s'incarne dans la chose créée. Chaque nouvelle Parole de Dieu fait surgir une nouvelle phase de la création. La Parole de Dieu accompagne la création, elle en est le rythme⁹⁸ »

L'Esprit, qui révèle Dieu à l'homme, fait face à la Parole, qui établit « une participation active entre Dieu et l'homme⁹⁹ ». La première expression de Dieu, l'Esprit, est transcendante; et la seconde expression, la Parole, est immanente. Selon Neher donc, Dieu dans la Bible est à la fois immanent et transcendant. Il est dans le monde sans pour autant se réduire à celui-ci. Par

⁹⁶ *Ibid*, p 146

⁹⁷ *Ibid*, p 146

⁹⁸ *Ibid*, p 147

⁹⁹ *Ibid*, p 147

conséquent, la Bible nous présente dès son commencement une vision panenthéiste du rapport de Dieu au monde.

Cela étant dit, je ne trancherai pas ici le débat sur le caractère inclusif ou exclusif du transcendant par rapport à l'immanent qu'auraient sûrement eu Arendt et Neher s'ils s'étaient rencontrés. Toutefois, la thèse du panenthéisme m'autorise à considérer comme potentiellement poreuse la séparation radicale entre l'immanent et le transcendant à partir de laquelle Arendt postule le caractère *sui generis* du commencement, l'acte fondateur de la communauté politique. Je saisis donc cette ouverture suscitée par le débat pour considérer (*a contrario* d'Arendt) le prophète comme un agent de l'autorité, et ce, malgré le fait que ce dernier en appelle plus souvent qu'autrement à une transcendance radicale. Je me permets, plus exactement, de considérer le prophète comme un agent de l'autorité parce qu'en tant que vecteur d'une alliance avec le premier principe de la société (du *mono-arkhè*), il est un acteur crucial des grands commencements (ou recommencements) des communautés, dont découle le phénomène d'autorité¹⁰⁰.

Une dernière objection que l'on pourrait faire au rapprochement que j'effectue entre le phénomène du prophétisme et celui de l'autorité concerne la notion d'Alliance. En effet, certains critiques pourraient argumenter que cette notion est typiquement judéo-chrétienne et ne trouve

¹⁰⁰ Un auteur qui a extrêmement bien mis en scène, à mon avis, l'impression de porosité entre l'immanent et le transcendant dans le politique est Victor Hugo dans son dernier roman *Quatre-vingt-treize*. Dans cette œuvre, qui se déroule durant la Révolution française, l'auteur se livre à une vaste description de la Convention, théâtre ressemblant plus à un cirque qu'à une assemblée et où, à cause du règne du droit à « l'intempérance de langage », se côtoient le meilleur et le pire. Ce cirque n'avait comme chef d'orchestre qu'« une idée indomptable et démesurée qui soufflait de l'ombre du haut du ciel » : la Révolution. La convention, nous dit Hugo, a par contre toujours ployé à un vent; « mais ce vent sortait de la bouche du peuple et était le souffle de Dieu. » (Hugo, V., *Quatre-vingt-treize*, Paris, PML, 1995, p. 163-164). Nous avons dans cette citation la représentation parfaite d'une transcendance (le souffle de Dieu) se révélant à même une instance se voulant immanente (la bouche du peuple). Cette idée d'un souffle de Dieu sortant de la bouche du peuple qui fait ployer une assemblée ressemblant à un cirque est, à mon avis, la représentation parfaite d'une force à l'intérieur de nous mais qui n'est pas de nous (paraphrase de Pascal).

son pendant dans aucune autre tradition religieuse. Le prophétisme, au sens large, ne peut donc pas être considéré comme un vecteur universel d'autorité.

Une telle objection ne me semble pas remettre en cause la légitimité du lien effectué entre le prophétisme et l'autorité à partir du panenthéisme. Je ne cherche pas à montrer que le prophète est un vecteur universel d'autorité. Je conçois, en effet, très bien que celle-ci puisse être portée par d'autres figures (héros, artistes, pionniers, saints, etc.).

Toutefois, si l'on en croit ce que dit Neher, on pourrait postuler l'universalité du rapport entre prophétisme et autorité. Pour cela, il faudrait étudier le fondement de toutes les sociétés politiques et voir si à leur base on retrouve quelque chose comme une alliance. En effet, selon Neher, la notion d'Alliance (qui permet de lier prophétisme et autorité) se trouve en germe au sein de toutes les religions, car à leur base, on retrouve toujours le thème de la rencontre : « le mythe dominant des rituels religieux est celui de la rencontre, tantôt déchirante, tantôt harmonieuse, de l'homme et du divin [dieux, élément naturel, etc.]¹⁰¹ ». La notion d'Alliance que met en scène la Bible serait en ce sens le fruit d'une transformation radicale de ce phénomène de rencontre que l'on retrouve au sein de toutes les religions¹⁰². Cette transformation aurait été

¹⁰¹ Neher, A., *op. cit.*, p. 78.

¹⁰² Parmi des exemples de ces alliances en germes au sein de traditions religieuses autres que juives, on retrouve les événements entourant la fondation de Sparte. En effet, la cité militaire est fondée après que les lois de la cité eurent été dictées directement à Lycurgue par un oracle. Nous avons ici un phénomène qui s'apparente sous plusieurs angles au rapport que les prophètes juifs ont entretenu avec le politique : nous avons un individu médiateur entre le divin et les hommes qui participent à mettre en forme un ensemble de règles qui feront autorité auprès des habitants de Sparte. La thèse de la présence d'une « proto-alliance » au sein de la tradition prophétique grecque est renforcée par l'existence au sein de cette tradition religieuse du *chaos*; un thème faisant écho au *tohu-bohu*, le vide permettant l'Alliance que l'on retrouve dans la Bible. Dans la théogonie d'Hésiode, récit synthétisant la mythologie grecque, le monde émerge du chaos (trad. M. Patin, Paris, Georges Chamerot, 1872, p. 9), une sorte de « rien », d'absence de sollicitude de l'absolu. Bien entendu, personne n'affirme qu'il y ait similitude entre le *chaos* grec et le *tohu-bohu* juif, ce dernier laissant en effet beaucoup moins de place au hasard. De plus, dans la tradition grecque, les dieux sont eux aussi créés par le *chaos* originaire et par conséquent, ils sont entièrement constitutifs du monde, intérieurs à celui-ci. Cette vision du divin s'éloigne de la tradition judéo-chrétienne qui postule l'idée d'un Dieu éternel, c'est-à-dire extérieur à l'espace et au temps. Toutefois, le parallélisme entre certains éléments présents au sein des deux traditions religieuses donne du poids à la thèse de Neher soutenant l'existence d'une proto-alliance au sein des phénomènes prophétiques extérieurs à ceux de la tradition juive.

causée par le rapport particulier que les Hébreux ont entretenu tout au long de leur histoire avec le divin. Ce rapport est caractérisé non pas par une simple demande de protection à la puissance mise en image par le prophète, mais par l'appel de la divinité à la réalisation d'une œuvre qui nous dépasse entièrement:

« La *berit* [l'Alliance] est moins l'alliance des hommes avec un Dieu dont le secours leur est indispensable, que l'alliance de Dieu avec les hommes dont il a besoin pour créer son œuvre. C'est là la singularité de la *berit* hébraïque. Elle place les hommes dans le temps d'un Dieu qui les appelle¹⁰³ »

Ce changement diffère radicalement de la relation qu'ont eue jusqu'alors les autres peuples avec le divin :

« Alors que les autres peuples, racontant qu'ils sont les alliés d'un dieu, ne savent rien dire sur la manière dont ils le sont devenus, les Hébreux font précéder chacun de leurs récits d'alliance d'une description des intentions divines. [.] Cette expression d'une volonté, préalable à toute aide, transforme l'alliance [avec un petit -a- c'est-à-dire la rencontre avec le divin] en *berit* [c'est-à-dire, l'Alliance avec un grand -A-, soit l'union de l'humain et du divin en vue de réaliser une œuvre]¹⁰⁴ »

Au cours de ce chapitre, nous avons expliqué ce qu'était un phénomène religieux avant de définir ce qu'était le prophétisme. Ensuite, nous avons vu le rapport que le prophétisme entretient avec un phénomène politique bien particulier : l'autorité. Dans le chapitre suivant, j'examinerai les deux types de rapports que le prophète entretient avec l'autorité, soit l'« abrahamique » et le « mosaïque », et ce, afin de me donner le cadre référentiel nécessaire à l'analyse du rapport que le prophète entretient avec l'autorité dans le livre de Jonas.

¹⁰³ Neher, A., *op. cit.*, p. 132, en italique dans le texte.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 132, en italique dans le texte.

Chapitre II : les catégories prophétiques

Tout commence en mystique et finit en politique.
Charles Péguy, *Notre jeunesse*.

2. 1 Prophétisme abrahamique et mosaïque

Nous avons vu au chapitre précédent que l'autorité était le pouvoir des « commencements », et ce faisant, elle fait du prophète une figure politique en raison du rôle qu'il peut jouer dans la mise en forme, en scène et en sens, du principe fondateur de la société. C'est le principe que tout individu ou groupe d'individus devra incarner ou du moins refléter pour faire autorité. Dans la Bible, ce principe fondateur des sociétés, dont le prophète est un véhicule primordial, se manifeste sous la forme d'une alliance entre deux parties : Dieu, le Créateur du monde d'un côté, et l'humanité de l'autre.

Dans ce chapitre, nous aborderons, en nous concentrant sur les écrits du philosophe suisse Serge Margel¹⁰⁵, deux types de rapports du prophète à l'autorité. Ces types sont modulés selon

¹⁰⁵ Serge Margel est l'auteur qui s'est le plus récemment intéressé au rapport entre le prophétisme et le politique. Cet intérêt se situe dans le cadre d'un questionnement plus large sur le rôle de la religion dans l'avènement et l'évolution de la modernité politique. En ce sens, son livre s'inscrit dans le vaste champ d'études entourant la question théologico-politique. En étudiant la figure du prophète et en constatant son caractère hautement subversif, Serge Margel s'est demandé si une condition de l'apparition de l'État moderne n'allait pas de pair avec un certain « contrôle », voire un accaparement, de l'esprit prophétique. Margel pense que les prophètes, par leur quête de la vérité absolue, ont toujours eu tendance à révéler l'incapacité du politique à s'auto-instituer, et par conséquent, à dénoncer l'imposture que constituerait un pouvoir qui se voudrait irrévocable. La pérennité d'un ordre, voire même d'un État, dépendrait alors, selon Margel, de la réduction au silence des prophètes (d'où le titre de son livre : *Le silence des prophètes : la falsification des écritures et le destin de la modernité*). Dans ce livre, Margel postule d'abord que le contrôle de l'esprit prophétique s'est réalisé en premier lieu par l'écriture. Celle-ci réduit la portée du prophétisme en liant le rapport au divin à l'intellect d'une part, et, d'autre part, en en faisant l'apanage d'une petite classe de lettrés. Ensuite, Margel postule que le contrôle du prophétisme a été rendu possible par l'accent que les Écritures mettent sur un aspect particulier du phénomène prophétique mis en scène au travers de la figure de Moïse. Cet aspect du phénomène prophétique qui, paradoxalement, réduit au silence les prophètes, se trouve à être un des piliers centraux du judaïsme : l'exercice de la religion reposant sur le respect d'une Loi révélée.

À partir de ces deux postulats, Serge Margel propose une nouvelle thèse sur l'évolution de la modernité et peut-être même sur l'avènement de la post-modernité. Celle-ci pourrait être vue comme le fruit d'un long travail de recherche, étalé au fil des siècles, sur ce que la théologie appelle « la vision de Moïse ». Dans la Bible, seul Moïse a eu une relation « face-à-face » avec Dieu, c'est-à-dire immédiate, sans médiation angélique ou

l'élément principal caractérisant l'Alliance. Dans le récit biblique, l'alliance avec Dieu est caractérisée par deux éléments centraux qui se complètent sans toutefois se confondre. Le premier de ces éléments donnant une forme à l'Alliance est « la promesse » d'un monde meilleur à venir. Dieu « promet » la venue d'un monde meilleur en échange d'une autre promesse : une confiance profonde en la capacité de Dieu de faire advenir un tel monde. Le second élément modulant l'Alliance est un ensemble de règles écrites, adressées à l'humanité et proposant une éthique (une certaine manière d'être) permettant la réalisation de la promesse. Ces deux éléments sont à la source de deux types de prophétismes qui définissent, selon Margel, autant de types de rapport du prophète au politique et, par extension, à l'autorité. Le premier de ces types de prophétisme est appelé « abrahamique » (en référence à Abraham) et le second est appelé « mosaïque » (en référence à Moïse).

Dans les pages qui suivent, nous tenterons donc d'explicitier cette typologie proposée par Margel. Pour ce faire, seront décrites dans un premier temps la vie d'Abraham et de Moïse et, dans un deuxième temps, le propre de chacun des prophétismes dans son rapport à l'autorité. La spécificité du rapport de chacun des deux prophètes à l'autorité sera étayée à partir de ce que représente généralement chacun de ces prophètes « phares » dans la tradition juive. La description de cette typologie (prophétisme abrahamique et prophétisme mosaïque) nous servira

idéelle. L'interprétation de ce que Moïse vit fut donc considérée capitale par de nombreux auteurs. Margel commente d'ailleurs dans son livre l'intérêt d'Augustin, de Maïmonide, de Spinoza et même de Freud pour cette vision. Cette recherche sur la vision de Moïse aurait conduit à la redécouverte, au sein de la vision mosaïque, de la foi d'Abraham, c'est-à-dire d'un rapport à Dieu ne trouvant son sens que dans une suite de pas, c'est-à-dire dans un déséquilibre en marge des cadres établis de la relation au divin. L'étude de la vision mosaïque aurait donc ouvert la porte à une redécouverte d'une foi braquée contre tout ce qui pourrait venir la fixer; bref, une foi foncièrement anti-institutionnelle. Serge Margel (et ceci est mon interprétation) est ainsi à deux doigts de postuler que ce que nous appelons la post-modernité est en fait le fruit d'un long processus historique qui consista en la redécouverte de ce à quoi les Écritures s'évertuaient à rendre grâce tout en la cachant afin de maintenir un ordre politique : « la foi d'Abraham ».

de base pour analyser, dans le troisième chapitre, le rapport à l'autorité du prophète qui nous intéresse : Jonas.

2. 2 Le prophétisme abrahamique

2. 2. 1 Abraham

Abraham est un des personnages les plus importants de l'Ancien Testament. Il est traditionnellement vu comme « le premier des monothéistes¹⁰⁶ », l'ancêtre commun des juifs, des chrétiens et des musulmans. Il doit ce titre à sa profonde dévotion et à son amour pour un Dieu unique¹⁰⁷, s'exprimant par une obéissance totale à sa volonté.

Selon l'archéologue français André Parrot, on ne peut faire la biographie d'un personnage comme Abraham « de manière conventionnelle », non seulement à cause de la distance historique qui nous sépare du personnage, mais aussi à cause de l'importance qu'il revêt pour la tradition occidentale. Nous nous en tiendrons donc principalement à ce que dit la Bible puisque nous voulons surtout nous concentrer sur la signification que ce personnage a eu dans la tradition judéo-chrétienne.

L'histoire d'Abraham, à l'origine appelé Abram (ce qui signifie « père puissant »), prend place au XXe siècle av. J.-C. dans le sud de l'Irak actuel, plus précisément à Our, en Chaldée. Cette région, qui était à l'époque surtout « peuplée de clans semi-nomades, éleveurs de moutons,

¹⁰⁶ Sirat, R.-S., « Abraham », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, vol. 1, 2002, p. 51. Je n'entrerai pas dans le débat entourant la foi d'Abraham, à savoir s'il était vraiment monothéiste ou monolâtre (reconnaissant l'existence de plusieurs dieux mais rendant culte à un seul).

¹⁰⁷ Dans le Midrash (commentaire traditionnel juif de la Bible), « on le [Abraham] voit briser les idoles de son père Terah, résister à la tyrannie de Nemrod, être sauvé miraculeusement de la fournaise ardente où il fut jeté sur l'ordre de ce dernier, on le voit toujours luttant et prêchant pour sa foi. » (*Ibid.*, p. 51).

circulant sur la frange semi-désertique du croissant fertile¹⁰⁸ » (bande de terre qui va de la Mésopotamie à la Palestine), fut le théâtre de ce que la Bible appelle une « révélation ». Un jour qu'il voyageait avec son père Terah¹⁰⁹ vers le pays de Canaan¹¹⁰, Abraham assista à ce que l'on peut appeler une épiphanie, c'est-à-dire « une manifestation, une apparition favorable et subite d'une divinité¹¹¹ ». Cette dernière donne alors à Abraham l'ordre que voici:

« Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom, sois une bénédiction! Je bénirais ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront tous les clans de la terre¹¹² ».

Après avoir écouté cet appel, à soixante quinze ans, Abraham laissa son clan et partit en compagnie de sa femme Sarai et de son neveu Lot en direction de Canaan. Une fois sur place, Dieu lui présenta la terre destinée à sa descendance : « C'est à ta postérité que je donnerai ce pays¹¹³ ». Dès lors, Abraham parcourut le pays du nord au sud et même au-delà (il passera quelque temps en Égypte) sans jamais se sédentariser : « À chaque endroit il construit un autel en l'honneur du seigneur. Allant de "décampement en décampement"¹¹⁴ ». Après son séjour en Égypte (d'où il est renvoyé diligemment pour avoir fait passer sa « désirable » femme pour sa sœur, au grand damn du Pharaon qui s'est retrouvé puni par Dieu d'avoir désiré une femme mariée) Abraham se sépare momentanément de Lot, son neveu, à la suite d'une dispute. Il le retrouvera peu de temps après, suite à plusieurs combats menés contre des rois ennemis (dont les fameux rois de Sodome et Gomorrhe) qui l'avaient capturé. Après avoir reçu la bénédiction de

¹⁰⁸ « Introduction à l'Ancien Testament », *La Bible*, Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Cerf /Alliance biblique française, 2004, p. 26.

¹⁰⁹ Descendant du fils aîné de Noé, Sem.

¹¹⁰ Terre située au bord de la Méditerranée et regroupant ce que nous appelons aujourd'hui Israël, Gaza, la Cisjordanie et le Liban.

¹¹¹ Carrez, M., *Dictionnaire de la culture biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 95.

¹¹² Gn. 12, 1-3.

¹¹³ Gn. 12, 7.

¹¹⁴ Sirat, R.-S., *op cit.*, p. 51.

Melchisédech, roi de Jérusalem, Abraham refusa sa part du butin résultant de ses prouesses guerrières. Postérieurement, Dieu s'adressa de nouveau à Abraham: « Ne crains pas, Abram! Je suis ton bouclier, ta récompense sera grande [...]. Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer » et il lui dit : « tel sera ta postérité¹¹⁵ ».

Suite à cette promesse, Abraham crut en Yahvé, « qui le lui compta comme justice¹¹⁶ ». Après la naissance d'un premier fils, Ismaël, fruit de la liaison entre Abraham et Agar l'Égyptienne, la servante de Saraï, sa femme, Dieu institue officiellement l'Alliance avec Abraham par l'acte de circoncision, qui est son signe, et par l'ajout d'une lettre à son nom et à celui de sa femme:

« [] Je suis El Shaddai¹¹⁷, marche en ma présence et sois parfait. J'institue mon alliance entre moi et toi, et je t'accroîtrai extrêmement [..] voici mon alliance avec toi tu deviendras père d'une multitude de nations. Et l'on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham, car je te fais père d'une multitude de nations Je te rendrai extrêmement fécond, de toi je ferai des nations, et des rois sortiront de toi. J'établirai mon alliance entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et celui de ta race après toi À toi et à ta race après toi, je donnerai le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan, en possession à perpétuité, et je serai votre Dieu. [] Et toi, tu observeras mon alliance, toi et ta race après toi, de génération en génération Et voici mon alliance qui sera observée entre moi et vous, c'est-à-dire ta race après toi : que tous vos mâles soient circoncis. [..] Dieu dit à Abraham . « Ta femme Sarai, tu ne l'appelleras plus Sarai, mais son nom est Sarah [] Ta femme Sarah te donnera un fils, tu l'appelleras Isaac, et j'établirai mon alliance avec lui, comme une alliance perpétuelle et avec sa descendance après lui.¹¹⁸ »

Cette annonce de la venue prochaine d'un fils dont Sarah serait la génitrice fut confirmée par la venue de trois étrangers¹¹⁹, qu'Abraham recevra avec déférence et obligeance. Arrive ensuite

¹¹⁵ Gn 15, 1-5.

¹¹⁶ Gn 15, 6.

¹¹⁷ Un des noms de Dieu signifiant « le tout puissant » ou encore « le plus haut ».

¹¹⁸ Gn. 17, 1-19.

¹¹⁹ Ces trois étrangers sont perçus comme des anges dans la tradition judéo-chrétienne Les pères de l'Église y ont vu une préfiguration de la Trinité.

l'intercession d'Abraham en vue de protéger les habitants des villes pécheresses de Sodome et Gomorrhe de la fureur divine. Abraham, dans un échange qui revêt les attributs d'une véritable négociation, prie Dieu d'accorder sa miséricorde au nom des « justes » qui habitent la cité. Dieu ne trouvant finalement pas les dix justes au nom desquels Abraham plaidait l'octroi de sa grâce, décida de détruire les villes pécheresses. C'est après la destruction de Sodome et Gomorrhe et la damnation du roi de Gérar, Abimélek, que Dieu tint sa promesse. Ainsi naquit Isaac, fils d'Abraham et de Sarah, et ce, en dépit de leur âge avancé¹²⁰. Isaac né, Sarah demanda à Abraham de renvoyer Agar et Ismaël; ce qu'il fit avec regret. En dépit de ce départ, Isaac n'a pas été choyé, puisqu'un jour, Dieu dit à Abraham: « Prends ton fils, ton unique que tu chéris, Isaac, et va-t'en au pays de Morriyya et là tu l'offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai¹²¹ ». Abraham obtempéra. « Quand ils furent arrivés à l'endroit que Dieu lui avait indiqué (...) il lia son fils Isaac, et le mis sur l'autel, par dessus le bois. Abraham étendit la main et saisit le couteau pour immoler son fils¹²² ». *In extremis*, un ange de Dieu sauva Isaac en disant: « Abraham! Abraham! Il répondit : « Me voici! » L'ange dit : N'étends pas la main contre l'enfant! Ne lui fais aucun mal! Je sais maintenant que tu crains Dieu : tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique¹²³ ». Dieu bénit Abraham pour la ferveur de sa foi, et réitéra l'alliance déjà conclue avec lui.

L'épisode biblique de la vie d'Abraham se termine avec le deuil de sa femme Sarah et l'envoi du « vieux serviteur de la maison » à la recherche d'une femme digne pour son fils Isaac, afin de réaliser la promesse faite par Dieu à Abraham, c'est-à-dire la descendance multiple. Abraham, soucieux de trouver la femme qui convient, demande à son serviteur de promettre de

¹²⁰ Abraham ayant à ce moment cent ans et sa femme, quatre-vingt-dix.

¹²¹ Gn. 22, 2.

¹²² Gn. 22, 9-10.

¹²³ Gn. 22, 12.

tout faire pour réaliser sa mission et de ne pas ramener son fils Isaac au pays d'où Abraham provient. En vue de sceller cette promesse, Abraham prend la main de son serviteur et la place « sous sa cuisse » (il faut entendre par là sur ses organes génitaux, ce qui était la façon usuelle de promettre). Le serviteur réussit sa mission en ramenant avec lui Rebecca, la femme qui a répondu aux signes de son élection.

2. 2. 2 Définition du prophétisme abrahamique

Le prophétisme abrahamique est caractérisé par le fait que l'alliance est conditionnée par deux éléments étroitement liés l'un à l'autre. Il y a d'abord le « départ », en ce sens que l'alliance exige la sortie de l'ordre politique dans lequel le prophète a grandi. Ensuite, on retrouve « une promesse » en l'avènement d'une justice absolue dont rien, hormis la foi en son avènement, ne garantit la possibilité. Penchons-nous un instant sur les caractéristiques du « départ » avant de s'intéresser à celles de la « promesse ».

Comme nous l'avons dit plus haut, Dieu ordonne un jour à Abraham de tout laisser et de partir vers une terre inconnue. Nous l'avons déjà cité : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai¹²⁴ ». Dès lors, Abraham part, malgré son âge avancé, construisant des autels en l'honneur du Dieu unique à chaque étape. Cet appel de Dieu à Abraham est capital si l'on veut bien comprendre la spécificité de ce qui est désigné comme « prophétisme abrahamique ». En effet, « la première parole adressée par Dieu à Abraham est une exigence d'arrachement¹²⁵ ». Abraham quitte sa communauté politique, sa tribu, pour aller vers un endroit qu'il ne connaît pas, un lieu où personne ne l'attend. Le récit d'un tel départ peut sembler banal, mais ne l'est pas du tout à une époque où, entre autres, l'ostracisme est considéré

¹²⁴ Gn. 12, 1.

¹²⁵ Neher, A., *op. cit.*, p. 198.

pire que la mort. De plus, le récit d'un tel départ est totalement inédit dans la littérature de l'époque. Comme le relate Michael Walzer à propos de Moïse, les récits de grands départs, celui d'Ulysse par exemple, se font toujours sur le signe du « retour », le héros grec étant attendu par sa femme, son fils et ses serviteurs¹²⁶. Le départ inopiné d'Abraham, lui, est sans retour. Une fois parti, Abraham n'est jamais revenu chez les siens et, tel qu'en témoigne le passage où il fait jurer son serviteur de ne pas amener son fils Isaac au pays d'Our, il ne souhaite pas que sa descendance y retourne non plus.

Dernière caractéristique du départ : jamais Abraham ne s'installe. Son voyage est en fait une pérégrination, c'est-à-dire une suite de départs répétés : Abraham va de « décampement, en décampement ». Comme le remarque Neher, le « départ , qui apparaît dans des formes nuancées chez tous les prophètes, se présente [dans le cas d'Abraham] avec toute la rigueur d'un absolu¹²⁷ ». D'ailleurs, « le premier homme à être appelé Hébreu dans l'Ancien Testament est Abraham. Dans un commentaire talmudique, Levinas décortique le mot Abraham pour dire qu'il signifie celui qui est capable de se tenir tout seul d'un côté alors que les autres se tiennent de l'autre côté¹²⁸ ».

La prégnance de cet « impératif » du départ dans le prophétisme abrahamique est due au Dieu en qui Abraham place sa foi. Ce Dieu est différent de tous ceux que l'on retrouve dans l'Orient de l'époque, selon Martin Buber. Le divin chez Abraham n'est effectivement pas une force qui maintient et qui protège un ordre en place, mais plutôt une puissance qui « ouvre le chemin¹²⁹ », « un bouclier¹³⁰ » qui conduit une marche (un mouvement dans lequel le corps est

¹²⁶ Walzer, M., *De l'Exode à la liberté*, trad. M. Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1986, p. 25.

¹²⁷ Neher, A., *op. cit.*, p. 198.

¹²⁸ Nous, A., « Le courage de la confiance », *Réforme*, no 3368, 13 mai 2010.

¹²⁹ Buber, M., *La foi des prophètes*, trad. M.-B. Jehl, Paris, Albin Michel, 2003, p. 35.

¹³⁰ Gn. 15, 1.

constamment en déséquilibre entre deux appuis -les pieds- dont l'un est bien ancré sur le sol tandis que l'autre est suspendu dans le vide). Les énergies d'Abraham ne sont donc pas vouées à l'élaboration et au perfectionnement d'un refuge qui lui permettrait de se protéger de l'adversité, ou, pis encore, de la contrôler ou de la confronter. Au contraire, ses ressources et son énergie sont déployées de manière à s'offrir à l'inconnu, à se donner entièrement à une puissance faisant irruption dans la vie et le poussant sans cesse ailleurs. Bref, à partir du moment où Abraham s'installe, l'Alliance est rompue. Mais pourquoi est-ce ainsi? La réponse à cette question se trouve dans la deuxième caractéristique de l'Alliance que met en forme le prophétisme abrahamique.

L'Alliance avec Abraham repose sur une « promesse », c'est-à-dire une parole « qui enjoint à persévérer dans la confiance¹³¹ ». Cette promesse renvoie d'abord à une descendance nombreuse, mais à un certain moment du récit, elle renvoie plus précisément à l'avènement d'une justice qui ne dépend que de la foi en son avènement; une justice absolue, c'est-à-dire irréductible à l'assaut des épreuves les plus tragiques. Ce sont les épreuves (au nombre de dix selon Raphaël Draï¹³²) ponctuant les pérégrinations d'Abraham, qui constituent le corps et le cœur du récit de sa vie. À plusieurs reprises, la confiance qu'Abraham manifesta envers son « partenaire », Dieu, et envers la promesse qu'il lui a faite, fut mise à rude épreuve. Jamais pourtant, Abraham ne perdit confiance en Dieu. L'apogée de toutes ces épreuves consista en le sacrifice de son fils Isaac, celui qui lui garantissait sa descendance. C'est dans ce sacrifice et le sauvetage *in extremis* d'Isaac qu'est mise en relief, à mon avis, la promesse en la possibilité d'une justice transcendant le tragique.

¹³¹ Mottu, J., « Promesse » in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous la direction A. Westphal, Valence sur Rhône, Imprimeries réunies, 2003, p. 456.

¹³² Draï, R., *Abraham ou la recreation du monde*, Paris, Fayard, 2007, p. 463.

Cela peut sembler étrange, voire horrible, de considérer l'épisode du sacrifice d'Isaac comme la mise en scène de la possibilité d'une justice absolue, c'est-à-dire à une justice qui serait réalisée par une instance en tout point extérieure à la conception que chaque être humain se fait de la justice; une justice insoumise à l'opinion ou aux pulsions. Pourtant, on peut tout à fait aller dans ce sens si l'on garde présent à l'esprit l'idée que la justice est entendue ici au sens le plus classique du terme : c'est-à-dire comme l'instance qui remet à chacun ce qui lui est dû. En effet, ce qui est mis en scène dans le récit du sacrifice est, plus que l'exigence divine de la mise à mort d'un fils par son père, la mise à mort du motif pour lequel Abraham était parti, c'est-à-dire l'holocauste de la réalisation même de la promesse qui lui avait été faite. Dans l'épisode du sacrifice d'Isaac, Dieu, le garant de la promesse, remet donc en cause de ce qui est dû à Abraham, c'est-à-dire une descendance en échange d'une confiance absolue en la parole divine. Nous sommes devant la mise en scène d'une tragédie au sens fort du terme, car peu importe le choix qu'aurait pu faire Abraham, la mort était au rendez-vous : la mort de son fils et d'une possible descendance en obéissant à la requête divine d'une part, et, d'autre part, la mort de la confiance absolue envers Celui lui ayant promis une descendance, s'il refusait l'ordre divin. Autrement dit, peu importe le choix d'Abraham, l'alliance semblait ne pouvoir qu'être rompue. Mais la main de l'ange retenant le couteau servant à sacrifier le fils tant désiré signifie la possibilité de la justice alors que tout semble perdu, alors que le principe même de la nouvelle vie d'Abraham, la puissance qui l'a mû et en laquelle fut logée toute sa confiance, exigeait de lui l'exécution de son fils, motif de tous ses efforts et sacrifices. En annulant l'exécution exigée par Dieu, l'ange incarne ainsi une justice qui transcende le tragique de l'évènement, c'est-à-dire une instance absolue qui rend à Abraham ce que Dieu lui doit en échange de sa confiance¹³³.

¹³³ Le rapport d'Abraham à la justice est généralement analysé à partir de l'épisode où il négocie avec Dieu le salut

de Sodome et Gomorrhe, ou encore à partir de l'épisode où il fait jurer son serviteur sur sa descendance parce qu'en celle-ci se trouve un messie, un héros qui un jour fera advenir la justice absolue (appelé « le jour de Yahvé » qui est tout à la fois la venue d'un Messie de justice -Jr 23, 5-6, Za 3, 8-10, Os 6, 3, et un jour de colère devant la trahison du peuple -Am 5, 18, So 1, 14) Il me semble toutefois que l'interprétation de l'épisode du sacrifice d'Isaac que je propose montre mieux le rapport d'Abraham à la justice et sert mieux l'explication de ce qu'est le prophétisme abrahamique

Certains pourraient me rétorquer que le rapport d'Abraham à la justice que j'esquisse ne décrit pas, comme je l'ai présenté en amont du chapitre, l'idée d'une justice toujours à venir, située dans un ailleurs hors de portée. Celle-ci trouverait au contraire sa réalisation par la grâce que Dieu accorde à Isaac via l'ange. Je répondrai à cette critique en réitérant que l'intervention divine à l'égard d'Isaac est une représentation de la possibilité de la justice « réalisée dans sa plénitude » (celle qui s'immisce dans l'espace et le temps pour aller au-delà du tragique de la condition humaine) mais certainement pas l'installation de cette justice absolue ici-bas. Elle serait plutôt un signe de son existence, mais aussi de son absence. Pour étayer mon propos, j'en appelle à l'holocauste qui est effectué tout de suite après le sauvetage *in extremis* d'Isaac (Gn 22, 13). L'animal sacrifié montre bien que malgré le sauvetage providentiel d'Isaac, le lieu d'une instance qui rendrait à chacun son dû immédiatement, sans condition, ni sacrifice, demeure absent.

Cette interprétation faisant de l'épisode du sacrifice l'expression du rapport d'Abraham à une justice absolue est la mienne. Il est tout à fait possible qu'il existe une interprétation similaire, mais je ne l'ai pas trouvée.

Mon interprétation peut être considéré comme une réponse à Søren Kierkegaard, qui utilisa entre autres l'épisode du sacrifice d'Isaac afin de réitérer la séparation entre le théologique et le philosophique. Ce désir de réitérer une telle séparation s'inscrit dans une critique de la prétention hégélienne d'avoir accompli la rationalisation de la foi (motif même de la théologie depuis saint Anselme) à partir d'une définition de l'Esprit comme dialectique entre la perception que j'ai d'un objet et l'objet en soi. Dans cette rationalisation hégélienne de la foi, l'objectivation de l'Esprit est inéluctable, celle-ci se produira à la fin de l'Histoire (l'Histoire étant en fait le mouvement opérée par la dialectique). En réponse, entre autres, à cette prétention hégélienne d'opérer la rationalisation de la théologie au sein d'un système philosophique (et aussi de répondre à la pédanterie nourrie d'hégélianisme des élites protestantes du Danemark de l'époque) Kierkegaard, dans son œuvre *Crainte et tremblement*, rappelle le sacrifice d'Isaac. Dans ce sacrifice, nous dit Kierkegaard, il y a une suspension de la raison, plus précisément du jugement éthique, au nom de la foi en Dieu. L'épisode du sacrifice d'Isaac nous montre ainsi que la rationalisation de la foi ne peut pas être opérée dans sa plénitude (du moins dans l'Histoire, c'est-à-dire dans le monde ici-bas) parce qu'elle sous-entend inmanquablement un saut dans l'inconnu, une sorte de « folie ». Il est donc impossible d'affirmer que quelqu'un puisse clore le projet de saint Anselme, soit de rendre intelligible la foi.

Pour ma part, je ne suis d'accord avec Kierkegaard que dans une certaine mesure. Je pense aussi que la foi est un saut dans l'inconnu, une sorte de « folie », tant et aussi longtemps qu'on ne fait pas de cette « folie » un synonyme d'irrationalité. La « folie » qu'est la foi n'est pas dépourvue de toute rationalité, mais cette rationalité est, comme le dit saint Paul, à l'image du Christ, c'est-à-dire « scandale pour les juifs [ceux qui sont en quête de signe de la Providence] et folie pour les païens [c'est-à-dire les Grecs, ceux qui recherchent la Vérité par la sagesse] (1 Co 1, 23) ». La rationalité de la foi se trouve dans le fait qu'elle tente de dépasser, de transcender, une autre folie encore plus dangereuse qu'elle, celle d'un monde où la mort est perçue comme la fin, l'ultime, un monde tragique (où toutes les actions mènent à la même impasse : la mort) faisant ainsi de tout projet, de tout engagement, de toute vie, une chose vaine et sans valeur. Cette folie participerait à faire de chaque individu un souverain, un roi, c'est-à-dire un être n'ayant aucune autre antériorité que lui-même. Dans ce monde (de) roi(s) sans Dieu, sans mesure, sans référence qui le dépasserait, rien en effet ne pourrait retenir le couteau d'Abraham. Nous serions alors comme projetés dans la toile du peintre ukrainien Ilya Repin, dans laquelle le tsar Ivan IV -sorte d'antitype d'Abraham- tue le tsarévitch (voir annexe II). Cette toile nous permet de voir un tsar découvrant, par la mort de son fils, que ce qu'il a cherché toute sa vie, soit la source de la souveraineté, se confondait en fait ce qu'il avait toujours redouté, soit le caractère tragique de l'existence. Avant le meurtre de son fils, le tsar (le César) étant souverain (c'est-à-dire étant la médiation de Dieu sur terre), pensait que la mort était un fait comme un autre, qu'elle ne le concernait pas, pour parler comme Ivan Ilitch (personnage principal de l'œuvre de Tolstoï éponyme).

Ces réflexions sur le sacrifice d'Abraham m'ont rapproché de l'idée qu'il existait dans la cité deux sortes « d'humeurs » (pour parler comme Machiavel), plus particulièrement deux sortes de « folies ». Il y a ceux qui d'une part, à l'instar d'Ivan IV, restent à demeure dans la folie commune, qui ne peuvent la constater qu'après le « meurtre » de leurs enfants (ou de leurs projets, c'est la même chose). Et il y a ceux qui, d'autre part, à l'instar

Cela nous permet d'esquisser les traits et caractéristiques du prophète dit « abrahamique ». Il s'agit en fait d'une figure qui médiatise notre rapport au divin à travers une alliance fondée sur une promesse certes « irréalisable¹³⁴ » en sa plénitude, mais qui fonde néanmoins un monde où la justice transcendant le tragique est possible, même si elle n'apparaît qu'obscurément, dans des médiations, dans « la marche », dans le « déplacement », voire, plus radicalement, dans « le départ » vers un ailleurs. Un « départ » qui a nécessairement pour principale caractéristique d'exiger un saut dans l'inconnu.

Aux dires de Serge Margel, le prophétisme abrahamique « représente l'horizon d'une promesse, d'une Alliance universelle, d'une justice éternelle et immédiate au sein d'une terre et d'un peuple toujours à venir (jamais installé dans le présent) toujours lié à [...] un exil qui ouvre

d'Abraham, ont comme projet de « devenir fous », pour parler comme Dostoïevski, c'est-à-dire de quitter la folie commune et d'aller vers l'inconnu, c'est-à-dire vers un lieu ouvrant la porte à une multitude de rencontres. Pour ceux qui se trouvent entre Abraham et Ivan IV, c'est-à-dire à peu près tout le monde, ils hésitent sans cesse entre les deux (rêvant de la souveraineté du tsar un jour et admirant l'engagement d'Abraham l'autre jour).

Je voudrais signaler en terminant que je suis tout à fait au courant de la modernité de la lecture que je propose du sacrifice d'Abraham. En effet, faire du Patriarche un homme conscient du tragique de la condition humaine et dont la foi viendrait combler ou combattre ce tragique, ne semble pas coller à la réalité du XX^e siècle av. J.-C. Toutefois, la modernité de mon interprétation est tempérée, à mon avis, en ce sens que je ne vois en aucun cas la réponse d'Abraham à l'ordre divin comme un « choix » au sens moderne du terme, et ce, malgré la présence d'une rationalité au sein de la foi d'Abraham. Il n'y a pas chez Abraham un acte conscient qui se résumerait à pencher pour une option au détriment d'une autre. Croire en Dieu, c'est opérer un acte de conscience unique, ni rationnel (savoir) ni irrationnel (opinion), mais fondé sur une « grâce », au sens le plus classique du terme, c'est-à-dire sur un « don » venant d'une puissance extérieure à nous. Dans le « choix » d'Abraham d'obéir à Dieu, il y a l'acceptation de quelque chose d'extérieur à lui qui le fait sortir de lui, lui permet d'aller vers l'extérieur à son tour, au point d'envisager de « donner » même ce qu'il a de plus précieux, soit son fils. Cette grâce est, selon certains théologiens avec qui j'ai discuté, ce que des penseurs comme saint Augustin et saint Thomas appellent l'*in habitatio*. Ce concept renvoie à un don qui vient « habiter » l'homme, le « pénétre » sans cesse, et lui permet en même temps « d'habiter » le monde. La présence de ce phénomène *d'in habitatio* serait ce qui permet à l'humain d'établir une différence fondamentale entre, par exemple, le « choix » d'avoir des enfants ou de ne pas en avoir, et le « choix » de boire un Pepsi ou un Coke. Sans la reconnaissance de ce phénomène *d'in habitatio*, de ce type de « grâce », il serait très difficile, voire impossible, de reconnaître une hiérarchie entre les options. Tout s'équivaldrait en bout de ligne et l'arbitraire serait souverain, dominerait la cité. Comment faire pour que cette grâce apparaisse à la conscience ? Ça, c'est un mystère, l'Esprit souffle où il veut dit l'Évangile (Jean 3, 8). Pour ma part, je présume que c'est en jouant, en faisant semblant, quitte à se sentir un tantinet ridicule, un peu à la manière décrite par Brassens paraphrasant Pascal dans sa chanson *Le mécréant* : « faites semblant de croire [en la possibilité que la grâce vous frappe], et bientôt vous croirez ! »

¹³⁴ Commentaire de la Bible de Jérusalem sur le verset 15 du chapitre 6 dans lequel il y a mention de la justice due à Abraham : « La foi d'Abraham est la confiance en une promesse humainement irréalisable. La justice (ou l'instance qui distribue ce qui est dû à Abraham) est considérée dans la présence d'une telle confiance ».

la terre sur un désert infini [lieu de la rencontre de l'absolu, de Dieu]¹³⁵ ». Un absolu qui pourra servir de point de référence pour établir ce que Claude Lefort appelle les grandes séparations : la séparation du sacré et du profane, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, etc. S'il n'y a pas de mouvement ou de déséquilibre, si on croit être installé en un lieu parfait où la justice est d'ores et déjà réalisée, alors il n'y a plus de « déplacement », ni de « départ » motivés par un horizon pointant en direction d'un ailleurs désiré. Aussi, lorsqu'un ordre politique prétend être installé dans un lieu où règne la justice, le prophète abrahamique considère-t-il l'alliance avec Dieu comme rompue. Il s'insurge alors contre ceux qui pensent incarner la prétendue justice et tente de rétablir l'Alliance en déstabilisant l'ordre établi. Cela se voit par les nombreuses diatribes à l'encontre de tout formalisme, celui du culte comme celui du pouvoir. Selon le prophète abrahamique, l'absolu ne peut se loger que dans la foi, c'est-à-dire au sein d'une confiance en une puissance qui dépasse l'humanité.

La majorité des prophètes de la Bible peuvent être considérés des prophètes abrahamiques. Nous avons déjà relevé une citation du prophète Amos dans le premier chapitre qui incarnait bien le caractère anti-formaliste des prophètes; on retrouve une critique des institutions politiques et religieuses similaire chez Isaïe :

« Écoutez la parole de Yahvé, chefs de Sodome, prêtez l'oreille à l'enseignement de notre Dieu, peuple de Gomorrhe!¹³⁶ Que m'importent vos innombrables sacrifices, dit Yahvé Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux; au sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je ne prends pas plaisir Quand vous venez vous présenter devant moi, qui vous a demandé de fouler mes parvis? N'apportez plus d'oblation vaine : c'est pour moi une fumée insupportable! Néoménie¹³⁷, sabbat, assemblée, je ne supporte pas fausseté et solennité. Vos néoménies, vos réunions, mon âme les hait; elles me sont un fardeau que je suis las de porter Quand vous étendez les mains, je détourne les yeux, vous avez beau multiplier les prières, moi je n'écoute pas Vos mains sont pleines de sang :

¹³⁵ Margel, S, *op. cit.*, p. 23.

¹³⁶ Isaïe, parlant au nom de Dieu, ne s'adresse pas aux peuples de Sodome et Gomorrhe mais compare Israël aux villes pécheresses et détruites par Dieu.

¹³⁷ Fête d'origine égyptienne de la nouvelle lune

lavez-vous, purifiez-vous! Ôtez de ma vue vos actions perverses! Cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien! Recherchez le droit, redressez le violent! Faites droit à l'orphelin, plaidez pour la veuve!¹³⁸ »

Le prophétisme d'Osée peut lui aussi être considéré comme abrahamique. En effet, Osée « part » métaphoriquement de sa communauté en réalisant de nombreuses choses interdites¹³⁹. Ensuite, il critique le formalisme du culte et l'installation des tribus d'Israel, en le menaçant de chute imminente:

« [] il n'y a ni fidélité ni amour, ni connaissance de Dieu dans le pays¹⁴⁰ []. C'est avec toi, prêtre, que je suis en procès Tu trébucheras en plein jour, le prophète aussi trébuchera, la nuit, avec toi, et je ferai périr ta mère Mon peuple périr, faute de connaissance Puisque toi, tu as rejeté la connaissance, je te rejetterai de mon sacerdoce, puisque tu as oublié l'enseignement de ton Dieu ¹⁴¹ [] Écoutez ceci, prêtres, sois attentive, maison d'Israel, maison du roi, prête l'oreille! Car c'est vous que concerne le droit, mais vous avez été un piège [] et un filet tendu [] Leurs œuvres [la liturgie des prêtres et des rois] ne leur permettent pas de revenir vers leur Dieu car un esprit de prostitution est en leur sein et ils ne connaissent pas Yahvé [] maintenant la néoménie va les dévorer, eux et leur champs ¹⁴² »

Après avoir critiqué le formalisme, Osée appelle les Israélites à revenir au vrai culte, à Dieu, le principe du monde. Le passage suivant décrit explicitement le caractère déstabilisant des prophètes abrahamiques pour l'ordre civil et religieux:

« " Venez, retournons vers Yahvé Il a déchiré, il nous guérira, il a frappé, il pansera nos plaies [] Connaissions, appliquons-nous à connaître Yahvé, sa venue est certaine comme l'aurore, il viendra pour nous comme l'ondée, comme la pluie de printemps qui arrose la terre " [] Que te ferai-je, Juda¹⁴³? Car votre amour est comme la nuée du matin, comme la rosée qui tôt se dissipe C'est pourquoi je les [les tribus d'Israel] ai taillés en pièces par les prophètes, je les ai tués par les paroles de ma bouche et mon jugement surgira comme la lumière. Car c'est l'amour qui me plaît et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes ¹⁴⁴ »

¹³⁸ Is 1, 10-17

¹³⁹ La plus connue étant son mariage avec une prostituée du nom de Gomer

¹⁴⁰ Os. 4, 1.

¹⁴¹ Os. 4, 4-6.

¹⁴² Os. 5, 1-7

¹⁴³ Une des douze tribus d'Israel

¹⁴⁴ Os. 6, 1-6

Maintenant que nous avons vu ce qu'était le prophétisme abrahamique, penchons-nous sur ce qu'est le prophétisme mosaïque. De la même manière, nous commencerons par résumer les différents éléments de la vie de Moïse afin de mieux comprendre son prophétisme.

2. 3 Le prophétisme mosaïque

2. 3. 1 Moïse

Comme c'est le cas pour Abraham, on ne peut faire une biographie de Moïse dans les règles de l'art. Nous nous contenterons donc, ici aussi, de faire état de ce que dit le récit biblique afin de mettre l'accent sur les éléments de la vie de Moïse qui permettent de mieux comprendre les attributs spécifiques de ce qui est appelé le « prophétisme mosaïque ».

Moïse est un prophète dont la vie est narrée dans le deuxième livre de la Bible, l'Exode, et dans le cinquième et dernier livre du Pentateuque, le Deutéronome. Il est, avec Abraham, le prophète le plus important de la tradition juive. Certains théologiens vont jusqu'à affirmer qu'il est à l'origine de l'identité juive telle que nous la concevons aujourd'hui¹⁴⁵. Moïse aurait vécu au XVe siècle av. J.-C. La Bible nous dit qu'à sa naissance, les descendants d'Abraham, appelés les Israélites¹⁴⁶, étaient installés en Égypte.

Cette installation remonte à Joseph, fils de Jacob, qui après avoir survécu au complot de ses frères, avait trouvé refuge dans la vallée du Nil. Au fil des générations, les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire les Israélites, furent réduits à l'état d'esclaves. Un

¹⁴⁵ Römer, T., « Abraham et Moïse, deux manières de construire une identité », *Le monde de la Bible*, no. 192, Mars-Avril-Mai 2010, p. 28.

¹⁴⁶ Ce terme, qui renvoie au nom Israël, signifiant « Dieu lutte » ou encore « Dieu combat », a été dévolu aux descendants d'Abraham, lorsque Jacob, fils d'Isaac et petit-fils d'Abraham, lutta contre Dieu au moment où ce dernier se présentait devant lui sous la forme d'un ange. L'épisode de la lutte entre Jacob et Dieu est raconté en Gn. 32, 23-33.

jour, Pharaon, constatant la vitesse à laquelle les Israélites se reproduisaient, ordonna de tuer les nouveaux nés mâles israélites de manière à diminuer leur puissance. Afin de sauver son fils, la mère de Moïse plaça son nouveau-né dans une corbeille de papyrus qui fut recueillie sur le fleuve par la fille de Pharaon. C'est elle qui le prénommera « Moïse », qui signifie « tirée des eaux ».

Quelques années plus tard, Moïse dut fuir vers le détroit d'Aqaba (à travers la péninsule du Sinaï) après avoir tué un Égyptien qui battait « l'un de ses frères », ce qu'il faut entendre ici non comme son frère biologique mais comme un membre de sa communauté. Cette fuite, Moïse l'effectua après s'être interposé dans une autre dispute qui opposait cette fois deux Israélites. L'un des deux belligérants lui dit : « Qui t'as constitué notre chef et notre juge? Veux-tu me tuer comme tu as tué l'Égyptien?¹⁴⁷ » La peur que suscita l'ébruitement de cette nouvelle motiva Moïse à quitter l'Égypte.

C'est après avoir fui, bien après la mort du roi d'Égypte, que Moïse vécut sa première épiphanie. En effet, alors qu'il faisait paître du bétail, Dieu se manifesta à Moïse sous la forme d'un buisson en flamme, mais qui ne se consumait cependant pas. Dieu lui dit :

« [...] Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob [...] j'ai vu la misère de ton peuple, j'ai entendu son cri devant ses oppresseurs; oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel [...]. Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les Israélites.¹⁴⁸ »

À ce moment précis, Moïse posa une question qui faisait écho à celle que lui avait posée l'un des deux Israélites en litige et qu'il avait essayé de séparer: « Qui suis-je pour aller trouver Pharaon

¹⁴⁷ Ex. 2, 14.

¹⁴⁸ Ex. 3, 6-10.

et faire sortir d'Égypte les Israélites?¹⁴⁹ » Dieu lui répondit : « Je serai avec toi et voici le signe qui te montrera que c'est moi qui t'ai envoyé¹⁵⁰ ». Moïse aussitôt demanda le nom de celui qu'il devait annoncer et qui allait être avec lui pour sauver son peuple de l'oppression de Pharaon. Dieu répondit à Moïse : " Je suis celui qui est" [...] Voici ce que tu diras aux Israélites : "Je suis" m'a envoyé vers vous [...]. Yahvé¹⁵¹, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d' Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération¹⁵² ».

Commence ainsi le fameux récit de la libération des Hébreux (autre nom des Israélites). Moïse retourne en Égypte et somme à plusieurs reprises Pharaon de laisser partir son peuple. Ce dernier s'obstinant dans le refus, s'abat alors sur l'Égypte une suite de calamités (eau du fleuve changée en sang, infestation de grenouilles, de moustiques, de taons et de sauterelles, mortalité du bétail, « épidémie » d'ulcères, mort des premier nés égyptiens). Lassé et horrifié, Pharaon laisse finalement partir les Hébreux vers la terre des Cananéens, avant cependant de se raviser et de lancer son armée contre ses anciens esclaves. Ils seront sauvés par le fameux « miracle de la mer », la mer s'étant ouverte pour laisser passer les Hébreux à sec et s'étant refermée sur les armées de Pharaon.

Une fois la menace représentée par les Égyptiens disparue, la colère gronda au sein des Israélites qui se retrouvèrent au désert. Beaucoup « murmurèrent » contre Moïse et remirent en question le départ d'Égypte. « Que ferais-je pour ce peuple¹⁵³? » cria Moïse à Dieu; « Encore un

¹⁴⁹ Ex. 3, 11.

¹⁵⁰ Ex. 3, 12.

¹⁵¹ Mot qui signifie Être, selon le commentaire de la Bible de Jérusalem.

¹⁵² Ex. 3, 14-15.

¹⁵³ Ex. 17, 4.

peu et ils me lapideront¹⁵⁴ ». Il institua alors des juges dont le mandat était d'établir la justice et de veiller à ce que le mécontentement des Hébreux ne cause aucun mal. « Et ils jugeaient le peuple en tout temps. Toute affaire importante, ils la déféraient à Moïse, et toute affaire mineure, ils la jugeaient eux-mêmes¹⁵⁵ ».

Lorsque Moïse et son peuple arrivèrent près de l'Horeb (montagne, appelé aussi Sinaï, où Moïse alors en exil eut sa première épiphanie), Dieu se manifesta par une théophanie, c'est-à-dire une tempête d'orage et d'éclairs suscitant la crainte. Interdisant à quiconque de s'approcher de la montagne, Dieu dit à Moïse les termes de l'Alliance :

« Dieu prononça toutes ces paroles et dit : Je suis Yahvé ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. Tu ne te feras aucune image sculptée [...], tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui punit [...]. Tu ne prononceras pas le nom de Yahvé ton Dieu à faux [...]. Tu te souviendras du jour du sabbat pour le sanctifier. [...] Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur la terre que te donne Yahvé ton Dieu. Tu ne tueras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne voleras pas. Tu ne porteras pas de témoignage mensonger. Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tout le monde voyant ces coups de tonnerre, ces lueurs, ce son de trompe et la montagne fumante, eut peur, et se tint à distance.¹⁵⁶ »

Après avoir mis par écrit les paroles de Dieu, Moïse récita au peuple ce que Dieu lui avait dit et il en fit la lecture au peuple qui déclara : « Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons et nous obéirons¹⁵⁷. » Après cette déclaration, Moïse retourna sur la montagne où il reçut des prescriptions relatives à la liturgie. Parmi celles-ci, on retrouve le mode de confection d'une arche qui puisse recevoir et transporter la Loi¹⁵⁸, et un rideau servant à la dissimuler du regard du

¹⁵⁴ Ex. 17, 4.

¹⁵⁵ Ex. 18, 26.

¹⁵⁶ Ex. 20, 1-18.

¹⁵⁷ Ex. 24, 7.

¹⁵⁸ Ex. 25, 10-22.

fidèle¹⁵⁹. Moïse passa quarante jours sur le mont Sinaï, à la suite de quoi Dieu « lui remit deux tables du Témoignage, tables de pierre écrite du doigt de Dieu¹⁶⁰ ».

Anxieux de l'absence de Moïse, le peuple, resté au bas de la montagne, demanda à Aaron, le frère de Moïse: « Allons, fais-nous un dieu qui aille devant nous, car ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé¹⁶¹ ». Les Israélites rassemblèrent alors leur or, le firent fondre, façonnèrent une idole en forme de veau et dirent : « Voici ton Dieu Israël, celui qui t'a fait monter du pays d'Égypte¹⁶² ». À ce dieu, les Hébreux rendirent un sacrifice et ils « se divertirent » devant lui; divertissement qu'il faut entendre, selon Walzer, comme l'exercice de pratiques orgiaques. À peine donc la Loi avait-elle été énoncée qu'elle était déjà transgressée par ceux à qui elle s'adressait et qui avaient promis de lui obéir. Courroucé, Dieu prévint Moïse de ce qui se passait en bas de la montagne, et, selon le commentaire midrashique qu'analyse Walzer, Il s'appêta à détruire le peuple qu'il venait de faire libérer. Mais Moïse plaïda la cause d'Israël et obtint la promesse d'un pardon. Une fois retourné en bas de la montagne, le prophète vit l'idole et à son tour « s'enflamma de colère; il jeta de sa main les tables et les brisa contre la montagne¹⁶³ ». Il détruisit le veau d'or, convoqua les fils de Lévi (sa milice) et leur ordonna : « Ceignez chacun l'épée à la hanche! Passez et repassez de porte en porte dans le camp, tuez qui son frère, qui son compagnon, qui son proche. Les fils de Lévi firent selon la parole de Moïse et il tomba du peuple [...] environ trois mille hommes¹⁶⁴ ».

¹⁵⁹ Aussi appelée la « Demeure ».

¹⁶⁰ Ex. 31, 18.

¹⁶¹ Ex. 32, 1.

¹⁶² Ex. 32, 4.

¹⁶³ Ex. 32, 19.

¹⁶⁴ Ex. 32, 27-28.

Après cet épisode qualifié par la Bible de Jérusalem de « zèle des Lévites », Moïse retourna sur la montagne, il noua l'Alliance une seconde fois, ramena les tables de la Loi et les plaça au sein de l'arche construite selon les plans de Dieu. Cette Arche transportant la Loi porta le nom de « Tente du Rendez-vous¹⁶⁵ ». Dès lors Dieu, sous forme de nuée, s'installa au-dessus de l'Arche. « Lorsque la nuée s'élevait au-dessus de la tente, alors les Israélites levaient le camp; au lieu où s'arrêtait la nuée, là campaient les Israélites. [...] Sur l'ordre de Yahvé, ils campaient, et sur l'ordre de Yahvé, ils partaient¹⁶⁶ ». Ainsi pérégrinèrent-ils jusqu'à la terre promise. L'exil dura quarante ans pendant lequel de nombreux combats furent menés contre d'autres peuples.

Moïse mourut à l'âge de cent vingt ans sur le mont Nébo¹⁶⁷, d'où il embrassa du regard la terre que Dieu avait promise « par serment à Abraham, Isaac et Jacob en ces termes : « Je le donnerai à ta postérité¹⁶⁸ ». Et Dieu dit enfin à Moïse à propos de la terre promise: « Je te l'ai fait voir de tes yeux, mais tu n'y passeras pas¹⁶⁹ ».

2. 3. 2 Définition du prophétisme mosaïque

Nous retrouvons dans le prophétisme de Moïse plusieurs éléments similaires au prophétisme abrahamique. Il y a ici aussi l'impératif du « départ » qui est incarné par la fuite d'Égypte. En effet, Moïse fait tout ce qui est en son pouvoir pour faire sortir les Israélites de la vallée du Nil. Ce départ se fait d'ailleurs contre la volonté même de certains Israélites, qui doutent à certains moments de sa pertinence. Également, comme pour Abraham, ce départ se fait au nom d'une promesse : celle de quitter la maison de la servitude (l'Égypte) pour aller vers la terre promise. Enfin, à l'instar d'Abraham, Moïse remet en question l'ordre établi en contestant

¹⁶⁵ Ex. 35, 21.

¹⁶⁶ Nb. 9, 17-23.

¹⁶⁷ Montagne située présentement en Jordanie.

¹⁶⁸ Dt. 34, 4.

¹⁶⁹ Dt. 34, 4.

directement l'autorité de Pharaon sur les Israélites. Toutefois, c'est précisément dans cette lutte pour la délivrance que se situe l'attribut spécifique du prophétisme mosaïque et ce qui le différencie du prophétisme abrahamique.

Pour bien comprendre cet attribut spécifique, il faut s'attarder à la manière dont est conçue la délivrance au sein du livre de l'Exode. Dans le deuxième livre de la Bible, la délivrance n'a rien à voir avec la condition inégalitaire que subissent les Hébreux. Autrement dit, Moïse ne se soucie pas de délivrer les Hébreux d'Égypte parce qu'il est en désaccord avec l'esclavage. Cette absence d'une aversion particulière pour l'esclavage se manifeste dans la présence de « lois relatives aux esclaves » (y compris les esclaves hébreux) dans ce que la Bible appelle « le code de l'Alliance » (les prescriptions de Dieu suivant le décalogue):

« Lorsque tu acquerras un esclave hébreu, son service durera six ans, la septième année il s'en ira, libre, sans rien payer [.] mais si l'esclave dit : « J'aime mon maître, ma femme et mes enfants, je ne veux pas être libéré », son maître le fera s'approcher du Dieu, il le fera s'approcher du vantail ou du montant de la porte, il lui percera l'oreille avec un poinçon et l'esclave sera pour toujours à son service.¹⁷⁰ »

Selon Michael Walzer, c'est en termes politiques et non socio-économiques qu'il faut réfléchir la question de la servitude mise en scène dans le livre de l'Exode¹⁷¹ : « La servitude en Égypte ne fait pas référence à celle de l'esclave, mais à la soumission d'un peuple asservi au pouvoir arbitraire de l'État¹⁷² », c'est-à-dire au pouvoir arbitraire de Pharaon. Étant considéré comme un dieu par les Égyptiens, les décrets sortant de la bouche de Pharaon font office de lois. Cette parole qui prononce des décrets ne peut pas être considéré comme absolue dans une tradition qui se veut descendante de la foi d'Abraham, car pour celle-ci, il n'y a qu'une source

¹⁷⁰ Ex. 21, 2-6.

¹⁷¹ Walzer, M., *op. cit.*, p. 21.

¹⁷² *Ibid.*, p. 44.

d'absolu et c'est la parole de Dieu. La parole de Pharaon, bien qu'ayant beaucoup d'autorité, est donc comme toutes les autres paroles humaines : éphémère et instable parce que soumise aux aléas des passions qui happent le cœur de tout être humain. La servitude mise en scène dans l'Exode suppose donc l'absence d'une loi morale fixe auquel tous peuvent se rapporter.

Moïse combat cette servitude en révélant une Loi écrite; une loi dictée par la parole de celui dont le nom est Yahvé, c'est-à-dire l'Être avec un grand « E »; la catégorie logique suprême; celle à laquelle renvoient toutes les autres catégories et qui, parce qu'infinie et indéfinissable, n'a aucun autre attribut qu'elle-même. Par la révélation d'une Loi écrite provenant de ce qu'il y a de plus puissant, les Hébreux se sentiront aptes à s'orienter dans le monde, à juger si l'action qu'ils posent ou la pensée qu'ils ont, penchent du côté du bien ou du mal. La délivrance dans l'Exode passe donc par la possibilité d'exercer avec justesse sa faculté de juger. Cette possibilité, et c'est important de le mentionner, c'est à chacun des Hébreux qu'elle est accordée (esclave ou pas), car, c'est chacun d'eux, dans son individualité, que vise la Loi (tel qu'en témoigne l'utilisation du pronom personnel « tu » lors de sa déclinaison).

Ce départ, vers une terre promise dont la révélation de la Loi est le vestibule, a pour effet, selon Margel, de politiser le prophète à un degré extrême, au point où ce dernier se trouve même à la marge du prophétisme. En effet, en faisant apparaître sous la forme d'une loi la volonté d'une puissance dont la principale caractéristique est d'être au-delà des sens, le prophétisme mosaïque se fait l'élément fondateur d'une « religion civile¹⁷³ ». Ce faisant, Moïse n'est pas uniquement un prophète, il est aussi un roi, un législateur, qui participe à la fondation et au maintien d'un ordre que paradoxalement les prophètes abrahamiques ont tendance à déstabiliser, comme on l'a vu.

¹⁷³ Margel, S., *op. cit.*, p. 242.

Le caractère politique de Moïse est visible dans l'institution des juges en vue d'atténuer les « murmures » des Hébreux contre lui, causés par la peur du désert et le souvenir « des marmites de viandes » (les richesses de l'Égypte, selon Walzer). Aussi, lorsque les Hébreux transgressent la Loi, Moïse institue-t-il une milice afin de les punir. Ce faisant, il incarne une instance judiciaire, imposant un ordre à un groupe donné.

Toutefois, même s'il institue un ordre au travers d'une matérialisation de l'Alliance dans la loi, Moïse demeure malgré tout un prophète. Mais il ne prétend pas pour autant, contrairement à Pharaon, être l'incarnation humaine ou terrestre de la Loi. La Loi mosaïque, bien que révélée et rendue sensible par les Tables de la Loi, demeure en effet distante, à l'instar de Dieu et de sa promesse d'avènement d'une justice absolue. Cette distance, voire cette dissimulation de Dieu et de sa promesse, est matérialisée d'une part par le rideau séparant la Loi du peuple d'une part (la tente sous laquelle se trouve la Loi dans l'arche), et par l'écriture d'autre part. En ce sens, la transformation de la volonté divine en lois, dont Moïse est le vecteur, ne rime pas avec une installation de la justice absolue en ce monde. Malgré la présence de la Loi, Moïse et son peuple demeurent en pérégrination. En effet, l'avènement d'une justice absolue est conditionné par le respect de la Loi révélée par chacun des Israélites. Or, ce respect n'est pas du tout gagné, quand bien même tous les Hébreux déclarent vouloir rendre grâce à la Loi (c'est ce dont témoigne l'épisode du veau d'or et la condamnation qui suivit). Aussi, la Loi est non seulement difficile à respecter, mais elle est aussi équivoque, elle laisse place à interprétation. Elle instaure un contenu, mais commande à chacun de déterminer le cadre afin de le réaliser. Autrement dit, la Loi commande de ne pas tuer, mais ne dit pas comment on doit se comporter face à autrui¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Cette place prépondérante accordée à l'équivocité est une des caractéristiques fondamentales de l'hébreu, nous dit Jérôme Lindon dans sa traduction du livre de Jonas : « Si la langue française, quand elle se veut concrète, exige la précision, l'hébreu en revanche professe qu'une phrase est d'autant plus solide qu'elle est susceptible de

Enfin, autre caractéristique de la vie de Moïse qui place la figure du personnage davantage dans le sillage des prophètes que des rois: il ne s'est jamais lui-même installé sur une terre. En effet, Moïse est resté en mouvement, en pérégrination. Une fois arrivé à la terre promise, Dieu lui a permis seulement de la voir, mais pas d'y pénétrer. C'est Josué, son successeur, qui traversa le Jourdain.

Comme nous avons pu le voir, la spécificité du prophétisme mosaïque en fait une figure politico-religieuse très complexe. Il est alors compréhensible qu'il y ait peu de prophètes dans la tradition judéo-chrétienne que l'on pourrait qualifier de mosaïques. En fait, peut être qualifié de mosaïque tout prophète qui fixe l'Alliance dans une forme et dévoile ainsi la Loi visant la réalisation d'une promesse de justice qui demeure cependant au final, voilée au moins en partie.

2.4 Prophétisme abrahamique et mosaïque, l'Alliance et l'autorité

Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction à ce chapitre, « Abraham et Moïse représentent deux types de vision prophétique¹⁷⁵ ». Il est important de mentionner qu'il ne s'agit pas de deux catégories distinctes, mais bien de deux versants d'un même phénomène. L'un est un prophétisme qui fonde la source de toute autorité, l'Alliance, sur la révélation d'une promesse qui ne se donne que dans un départ, et une suite de déplacements, tandis que l'autre est un prophétisme qui fonde l'Alliance sur l'institution d'une Loi écrite visant à réaliser la promesse. Dans un cas, le prophétisme est vecteur d'autorité par la révélation d'une promesse, tandis que dans l'autre il est vecteur de l'autorité parce qu'il institue un code, une marche à suivre, afin de réaliser la promesse. L'un a tendance à remettre sans cesse en cause les institutions en appelant à leur refondation, tandis que l'autre remet en cause les institutions dans

significations différentes, contradictoires quelquefois, mais toujours complémentaires. » (Lindon, J., *Jonas*, Paris, Les éditions de minuit, 1990, p. 14).

¹⁷⁵ Margel, S., *op. cit.*, p. 38.

un premier temps, pour mieux les instituer ensuite. Le prophétisme abrahamique est toujours un facteur de désordre, tandis que le prophétisme mosaïque peut-être à la fois un facteur de désordre et d'ordre, car il vise à fixer un ordre. L'un est à la fois prophète et roi tandis que l'autre, comme le dit Trigano, s'acharne à séparer les deux figures.

Maintenant que nous avons vu ce qu'était la différence entre les prophétismes mosaïque et abrahamique, nous allons nous pencher sur le rapport à l'autorité du prophète Jonas. Nous nous demanderons à quel type de prophétisme se rapporte ce « petit prophète », a priori mieux connu pour son passage dans la baleine que pour son rapport avec l'autorité.

Chapitre III : Jonas et l'autorité

*« Je ne puis être ce que je dois être jusqu'à ce que je
sois de nouveau là où je fus, en ce point où je me
trouvais avant que je sortisse de Lui, aussi nue qu'Il est
nu Lui-même, aussi nue que j'étais quand j'étais celle
qui n'était pas. »*

Marguerite Porète¹⁷⁶ (décédée en 1310), *Le miroir des
âmes mortes et anéanties*.

*« Ceux qui ne sont pas renés n'ont pas de monde. Ils
sont comme des étoiles perdues dans l'immensité d'un
univers sans commencement et sans fin. »*
Devise piétiste.

*« Le royaume des cieux appartient à ceux qui savent
naître de nouveau. »*
Évangile selon saint Jean, chapitre 1, verset 3.

Dans les deux chapitres précédents, nous avons vu en quoi le prophète devient une figure politique en mettant en forme une alliance avec le premier principe du monde, avec une puissance infinie. Également, nous avons vu que l'on pouvait différencier deux types de rapport du prophétisme à l'autorité : nous avons distingué un prophétisme abrahamique, dont l'Alliance (la source de l'autorité) repose sur la foi en la promesse d'un monde juste à venir, et un prophétisme mosaïque, dont l'Alliance repose sur la Loi, c'est-à-dire un ensemble de prescriptions écrites dont le respect est une condition à la réalisation de la promesse.

Dans ce chapitre, nous tenterons d'analyser le rapport de Jonas à l'autorité à partir de ces catégories. Avant de procéder à une telle analyse, nous ferons un résumé du livre de Jonas. Ensuite, nous exposerons en quoi Jonas correspond ou ne correspond pas aux catégories de Margel.

¹⁷⁶ Béguine qui fut, dit-on, la muse de Maître Eckhart (1260-1327).

Enfin, nous proposerons une thèse selon laquelle l'autorité, dans le texte de Jonas, est liée à l'expérience par le prophète d'une « seconde naissance ». Ainsi, nous clôturerons le chapitre en proposant que l'Alliance, source de toute autorité, repose, dans le livre de Jonas, sur une renaissance.

3.1 Le livre de Jonas

3.1.1 Résumé du livre

Avant d'approfondir le lien entre le prophétisme tel qu'il s'exprime dans le livre de Jonas et l'autorité, nous nous devons de résumer le récit et de présenter sommairement l'origine du texte ainsi que les différentes interprétations qu'il a suscitées au sein de différentes traditions (juive, chrétienne et psychanalytique).

Le livre de Jonas raconte l'histoire d'un prophète qui, un jour, reçut l'ordre suivant de Dieu : « Lève-toi, [...] va à Ninive, la grande ville, et annonce-leur que leur méchanceté est montée jusqu'à moi¹⁷⁷ ». Or Jonas, au lieu d'obéir à Dieu, s'embarqua dans un bateau en direction opposée de Ninive. Toutefois, Jonas ne put se rendre à sa destination, Tarsis, car Dieu lança sur la mer « un vent violent », déclenchant ainsi une tempête. Affolés, les marins « crièrent¹⁷⁸ » vers leurs dieux et demandèrent à Jonas, qui pendant ce temps-là dormait dans la cale du bateau, d'en faire autant. La tempête ne diminuant pas, les marins tirèrent au sort pour savoir de qui venait la damnation. Le sort tomba sur Jonas. Les marins lui demandèrent alors : « Dis-nous donc quelle est ton affaire, d'où tu viens, quel est ton pays et à quel peuple tu appartiens¹⁷⁹ ». Jonas leur répondit : « Je suis Hébreu, et c'est Yahvé que j'adore, le Dieu du ciel

¹⁷⁷ Jon. 1, 2.

¹⁷⁸ Jon. 1, 5.

¹⁷⁹ Jon. 1, 8.

qui a fait la mer et la terre¹⁸⁰. » Saisis de frayeur en entendant parler du Dieu des Hébreux, les marins demandèrent alors à Jonas ce qu'ils devaient lui faire pour que la mer s'apaise. Jonas répondit : « Prenez-moi et jetez-moi à la mer, et la mer s'apaisera pour vous. Car, je le sais, c'est à cause de moi que cette violente tempête vous assaille¹⁸¹. » Toutefois, les marins ne l'écoutèrent pas et se mirent plutôt à ramer pour regagner la rive. N'y arrivant pas, ils implorèrent le Dieu de Jonas : « Ah! Yahvé, puissions-nous ne pas périr à cause de la vie de cet homme, et puisses-tu ne pas nous charger d'un sang innocent, car c'est toi, Yahvé, qui as agi selon ton bon plaisir. Et, s'emparant de Jonas, ils le jetèrent à la mer, et la mer apaisa sa fureur¹⁸². » Après cela, les hommes craignirent Yahvé et lui offrirent un sacrifice.

Une fois à l'eau, Jonas fut avalé par un gros poisson (populairement désigné comme une baleine). Au bout de trois jours, Jonas récita la prière que voici :

« De la détresse où j'étais, j'ai crié vers Yahvé, et il m'a répondu; du sein du shéol, j'ai appelé, tu as entendu ma voix.

Tu m'avais jeté dans les profondeurs, au cœur de la mer, et le flot m'environnait. Toutes tes vagues et tes lames ont passé sur moi.

Et moi je disais : Je suis rejeté de devant tes yeux. Pourtant je continuerai à contempler ton saint Temple.

Les eaux m'avaient environné jusqu'à la gorge, l'abîme me cernait. L'algue était enroulée autour de ma tête.

A la racine des montagnes j'étais descendu, en un pays dont les verrous étaient tirés sur moi pour toujours. Mais de la fosse tu as fait remonter ma vie, Yahvé, mon Dieu.

Tandis qu'en moi mon âme défailait, je me suis souvenu de Yahvé, et ma prière est allée jusqu'à toi en ton saint Temple.

Ceux qui servent des vanités trompeuses, c'est leur grâce qu'ils abandonnent.

Moi, aux accents de la louange, je t'offrirai des sacrifices. Le vœu que j'ai fait, je l'accomplirai. De Yahvé vient le salut¹⁸³. »

¹⁸⁰ Jon. 1, 9.

¹⁸¹ Jon. 1, 12.

¹⁸² Jon. 1, 14-15.

¹⁸³ Jon. 2, 3-10.

Après cette prière, « Yavhé commanda au poisson, qui le vomit sur le rivage¹⁸⁴ ». Alors, Dieu parla une seconde fois à Jonas en ces termes : « Lève-toi, lui dit-il, va à Ninive, la grande ville, et annonce-leur ce que je te dirai¹⁸⁵. » Jonas alla à Ninive et prêcha en ces termes : « Encore quarante jours, et Ninive sera détruite¹⁸⁶. » Il n'avait pas fait le tour de la ville qu'aussitôt tous crurent en Dieu, y compris le roi. « Qui sait si Dieu ne se raviserait pas et ne se repentirait pas, s'il ne reviendrait pas de l'ardeur de sa colère, en sorte que nous ne périssions point ? » se dirent les Ninivites, après avoir suivi un protocole d'actes pénitents¹⁸⁷ imposé par décret du roi à tous les sujets (humains comme animaux). Voyant la réponse de Ninive au prêche de Jonas, « [...] Dieu se repentit du mal dont il les avait menacés, il ne le réalisa pas¹⁸⁸. »

Cependant, cette conversion rapide des Ninivites et la repentance de Dieu fâchèrent Jonas : « Ah! Yahvé, dit-il, n'est-ce point là ce que je disais lorsque j'étais encore dans mon pays ? C'est pourquoi je m'étais d'abord enfui à Tarsis; je savais en effet que tu es un Dieu de pitié et de tendresse, lent à la colère, riche en grâce et te repentant du mal¹⁸⁹. » Jonas était tellement dépité qu'il demanda à Dieu de le tuer : « Maintenant, Yahvé, prends donc ma vie, car mieux vaut pour moi mourir que vivre¹⁹⁰. » Après cette plainte, Jonas sortit de la ville, se fit une hutte, et attendit de voir ce qui allait arriver.

Dieu fit alors pousser un ricin qui remplit Jonas de joie à cause de l'ombre qu'il lui procurait. Toutefois, le lendemain Dieu détruisit le ricin, attristant du même coup à un point tel Jonas que

¹⁸⁴ Jon. 2, 11.

¹⁸⁵ Jon. 3, 2.

¹⁸⁶ Jon. 3, 4.

¹⁸⁷ Chaque Ninivite dû jeûner, crier vers Dieu, se couvrir de sacs, et « se détourner de mauvaises conduites ou de l'iniquité que commettent ses mains » (Jon. 3, 8).

¹⁸⁸ Jon. 3, 10.

¹⁸⁹ Jon. 4, 2.

¹⁹⁰ Jon. 4, 3.

celui-ci s'exclama: « Mieux vaut pour moi mourir que vivre¹⁹¹ ». Dieu lui dit alors : « As-tu raison de te fâcher pour ce ricin ? » Jonas lui répondit : « Oui, j'ai bien raison d'être fâché à mort¹⁹². »

Le livre se termine avec cette réponse de Dieu:

« Toi, tu as de la peine pour ce ricin, qui ne t'a coûté aucun travail et que tu n'as pas fait grandir, qui a poussé en une nuit et en une nuit a péri Et moi, je ne serais pas en peine pour Ninive, la grande ville, où il y a plus de cent vingt mille êtres humains qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche, ainsi qu'une foule d'animaux¹⁹³ »

3.1.2 Particularité du livre

Le livre de Jonas, ne compte que quatre chapitres, il est l'un des plus courts de la Bible. Il se situe dans une partie de celle-ci appelée les Livres prophétiques et fait partie de ce que l'on appelle communément les « douze prophètes¹⁹⁴ ». Toutefois, il diffère complètement des autres livres tant par le style que par le récit, si bien que nombreux furent ceux qui se questionnèrent quant à la légitimité de sa place parmi les Livres prophétiques¹⁹⁵.

Tout d'abord, Jonas n'est pas du tout considéré comme un récit historique. À l'exception de quelques littéralistes, il est maintenant considéré comme le récit d'une histoire fantastique. Comme le dit André Feuillet (1901-1998) : « Ce n'est pas la peur du surnaturel qui fait adopter ce sentiment, mais l'examen intrinsèque du livre : le caractère tardif de la langue, [...] le caractère artificiel des miracles multipliés comme à plaisir, l'accumulation des

¹⁹¹ Jon 4, 8

¹⁹² Jon 4, 9.

¹⁹³ Jon 4, 10

¹⁹⁴ Les douze prophètes étant Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie

¹⁹⁵ Le théologien Karl Budde a même pensé que Jonas a été ajouté au groupe des petits prophètes simplement pour en ramener le nombre au chiffre de « douze », puisqu'à aucun moment du récit, le mot *nabi*, signifiant « prophète » en hébreux, n'est écrit (Feuillet, A , « Les sources du livre de Jonas », *Revue Biblique*, no 54, 1947, p 161)

invraisemblances...¹⁹⁶ ». La plus surprenante de ces invraisemblances n'est pas, contrairement à ce que l'on pourrait croire, le séjour de trois jours dans le ventre de la baleine, mais plutôt la « conversion » rapide d'une cité aussi puissante que Ninive au Dieu du « petit » peuple d'Israël. Conversion qui n'est, par ailleurs, mentionnée dans aucun autre livre de la Bible, ni dans aucun texte des annales assyriennes. Pour les biblistes avertis, ajoute Henri Meschonnic, le livre de Jonas a toutes les allures d'un conte théologique, car il « sur-signifie », c'est-à-dire qu'il se présente comme « une parabole de paraboles¹⁹⁷ » comme en témoignent les multiples symboles qu'il articule et l'utilisation de certains mots tendant à donner l'impression d'une caricature¹⁹⁸.

Les éléments les plus caractéristiques du récit de Jonas ne sont pas particulièrement originaux. En effet, le père de l'Église Cyrille d'Alexandrie (376-444) ainsi que l'historien Théophylacte avaient déjà, à leur époque, relevé des traits communs entre l'histoire de Jonas et les mythes grecs de Persée et d'Andromède, d'Hercule et d'Hésione¹⁹⁹. Feuillet précise aussi que les légendes racontant la disparition d'hommes au sein de gigantesques animaux, et leur réapparition sains et saufs après avoir passé un certain temps en leur antre, se retrouvent chez un très grand nombre de peuples; à la différence que : « Dans les pays situés au bord de la mer, on

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 161.

¹⁹⁷ Meschonnic, H, *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981, p. 77.

¹⁹⁸ Par exemple, dit Pierre-Marie Beaude, le terme « grand », très rarement utilisé dans la Bible, l'est de manière récurrente dans le livre de Jonas: « grande ville » (Jon. 1, 2) de Ninive, « grand vent » provoquant une « grande » tempête (Jon. 1, 4) sur les flots. Au deuxième chapitre : un « grand poisson » avale Jonas (Jon 2, 1) qui le vomit ensuite sur la terre ferme où il accepte enfin de traverser la « fort grande ville de Ninive » (Jon 3, 3). Déçu, Jonas eut quand même une « grande joie » lorsque Dieu fait pousser le ricin (Beaude, P.-M., *Le livre de Jonas*, Paris, Centurion, 1989, p. 47).

¹⁹⁹ Feuillet, A., *op. cit.*, p. 162. À titre d'exemple, « le poète grec Arion, jeté à la mer par des pirates, fut, selon Hérodote, sauvé de la mort par un dauphin charmé du son de sa lyre (Feuillet, A., *Ibid.*, p. 164). » Toujours dans la tradition grecque, « Hésione, offerte par son père, le roi Laomédon, en victime expiatoire, avait été attachée à un rocher et devait être dévorée par un dragon monstrueux. Hercule [de son côté] tue un monstre marin. Survant une forme plus récente de cette partie de la légende d'Hercule, le héros se serait jeté lui-même dans la gueule du monstre et aurait perdu ses cheveux dans la lutte à l'intérieur de l'animal (Lycophron, *Cassandre*, vers. 33 et sq) ».

parlera de préférence d'un poisson ou de quelque monstre marin; chez les autres peuples, de loup, d'ours [ou] de serpent²⁰⁰ ».

On doit aussi noter qu'on trouve des échos du livre de Jonas dans d'autres textes bibliques. Le héros du livre de Jonas, est déjà présent dans le second livre des Rois. Dans cette œuvre, Jonas fils d'Amittaï est présenté comme un prophète qui prédit au roi de Juda²⁰¹, Jéroboam II (783-743 av. J.-C.), la reconquête d'une partie du territoire d'Israël²⁰². Toutefois, rappelle Feuillet, la prophétie de Jonas dans le deuxième livre des Rois est sans rapport avec celle du livre de Jonas. L'utilisation par l'auteur du livre de Jonas, de Jonas fils d'Amittaï à titre de héros, serait plutôt due à la signification du nom « Jonas » qui veut dire « colombe », soit l'animal symbolisant l'élection d'Israël²⁰³. Cette reconquête prophétisée par le Jonas du deuxième livre des Rois se déroule quelques années seulement « avant la mainmise de l'Assyrie, dont la capitale est Ninive, sur Israël²⁰⁴ ». Par ailleurs, les racines bibliques du livre de Jonas sont visibles dans la présence de thèmes similaires à ceux d'autres livres prophétiques, en particulier Jérémie. Par exemple, « que Dieu puisse ainsi "se repentir du mal qu'il avait décrété", c'est là une idée particulièrement chère à Jérémie²⁰⁵ ». On retrouve aussi dans le livre de Jonas des expressions et des tournures de phrases qui reprennent presque mot pour mot d'autres versets de

²⁰⁰ *Ibid*, p. 165.

²⁰¹ L'un des territoires composant l'ancien royaume d'Israël

²⁰² « C'est lui [Jéroboam II] qui recouvra le territoire d'Israël, depuis l'Entrée de Hamat, jusqu'à la mer de la Araba, selon ce que Yahvé, avait dit par le ministère de son serviteur, le prophète Jonas, fils d'Amittai, qui était de Gat-Hépher » (2 R. 14, 25).

²⁰³ Feuillet, A., *op. cit*, p. 168. Rappelons-le, cet animal fait son apparition dans la Genèse et symbolise la possibilité du salut (le fait d'être sauvé) En effet, c'est une colombe qui apporte à Noé une branche d'olivier signifiant la présence d'une terre proche et la descente des eaux.

²⁰⁴ Avril, A.-C. *et al*, « Un conte théologique et satirique », in *Jonas un conte théologique*, Paris, Cerf, Supplément au Cahier Évangile, no 110, 2000, p. 5.

²⁰⁵ Feuillet, A., *op. cit*, p. 170. En guise d'exemple de la prégnance du thème de la repentance de Dieu, voici un extrait du livre de Jérémie : « Ainsi parle Yahvé Tiens-toi dans la cour du Temple de Yahvé. Contre tous ceux des villes qui viennent se prosterner dans le Temple de Yahvé tu diras toutes les paroles que je t'ai ordonné de leur dire; ne retranche pas un mot Peut-être écouteront-ils et se détourneront-ils chacun de sa voie perverse alors je me repentirai du malheur que je suis en train de méditer contre eux pour la perversité de leurs actes » (Jr. 26, 2-3)

la Bible. Par exemple, la complainte des marins ne voulant pas sacrifier Jonas: «Ah, Yahvé! [...] puisses-tu ne pas nous charger d'un sang innocent [...]»²⁰⁶, renvoie à la plainte exprimée par Jérémie lorsque les prêtres ordonnent au peuple de l'exécuter : « Mais sachez bien que si vous me faites mourir, c'est du sang innocent que vous mettrez sur vous, sur cette ville et sur ses habitants²⁰⁷ ». Les correspondances entre certains thèmes et passages du livre de Jonas montrent, selon Feuillet, qu'aussi farfelu que le livre de Jonas puisse paraître, l'auteur du livre- par ailleurs inconnu- avait une profonde connaissance des textes bibliques et « un dessein doctrinal très réfléchi²⁰⁸ ».

Bien que l'histoire de Jonas prenne place au VIII^e siècle av. J.-C., sous le règne de Jéroboam II, le livre de Jonas daterait plutôt du V^e siècle av. J.-C. selon les experts. Cette datation est postulée non seulement à partir de certains indices philologiques qui témoignent d'une syntaxe plus récente que celle employée au VIII^e siècle, mais aussi à partir de certains thèmes mis en scène dans le livre de Jonas. Parmi ces thèmes, on retrouve la confrontation entre l'universalisme, qu'implique l'idée d'un Dieu tout puissant créateur du monde (incarné par la sympathie de Dieu pour les païens) et le nationalisme d'Israël (incarné par l'opiniâtreté de Jonas et son dédain face à la miséricorde de Dieu accordée à un peuple ennemi d'Israël). La présence de cette thématique (conflit entre nationalisme/universalisme) témoigne, selon les exégètes, d'une rédaction datant d'un contexte postexilique²⁰⁹, contexte dominé par de fortes tensions politico-religieuses entre des communautés juives ayant épousé certains rituels provenant de

²⁰⁶ Jon. 1, 14.

²⁰⁷ Jr. 13, 25.

²⁰⁸ Feuillet, A., *op. cit.*, p. 186.

²⁰⁹ En 587 av. J.-C. Jérusalem fut conquise par Nabuchodonosor II qui, après avoir détruit le temple de Jérusalem, exila les juifs vers la cité dont il était le souverain : Babylone.

cultes étrangers et des factions plus orthodoxes, promptes à dénoncer et expulser tous ceux qui dévient du strict culte de la Loi²¹⁰.

3.1.3 Interprétations du livre

Selon Feuillet, il est très difficile de découvrir le « véritable » sens du livre de Jonas, car « [...] conformément aux lois du genre parabolique, l'auteur veut piquer la curiosité de ses lecteurs et leur laisser le soin de trouver par eux-mêmes la leçon qu'il a en vue [...] »²¹¹. À cela se rajoute l'absence de notation psychologique:

« [] là où un moderne conteur introduirait une analyse de sentiments, on nous met seulement en présence d'une action [] [I]l ne nous est pas dit en quoi l'ordre divin de prêcher à Ninive mécontenta le prophète, mais uniquement qu'il s'enfuit, ni que Yahweh s'irrita, mais qu'il fit souffler un grand vent, ni que Jonas changea de sentiments, mais qu'il loua Dieu dans les entrailles du poisson, ni que Dieu pardonna à son prophète [] »²¹²

La tradition juive (mais aussi chrétienne) eut tendance à voir dans Jonas un conte satirique dans lequel la fiction est utilisée afin de « mieux dénoncer une réalité historique : celle d'Israël empêtré dans ses contradictions²¹³ », entre la croyance en un Dieu unique créateur du monde et la notion de peuple élu, qui peut être associé à une forme de particularisme exclusiviste. Ce nationalisme a tendance à faire du peuple élu une idole, occultant du même coup la volonté du Dieu créateur du monde tel que défini dans la Loi.

Le livre de Jonas fut aussi lu comme un récit dépeignant la grande miséricorde de Dieu. Ainsi le *Yalkut Shimoni*²¹⁴ dit : « Quand le Saint, béni soit-il, vit que les habitants de Ninive se détournèrent de leurs chemins, il abandonna sa colère. Il se leva de son trône de justice et s'assit

²¹⁰ Notes de cours sur Jonas du théologien Hervé Tremblay o p , professeur d'exégèse de l'Ancien Testament au Collège Dominicain d'Ottawa (non publiées)

²¹¹ Feuillet, A , « Le sens du livre de Jonas », *Revue Biblique*, no 54, 1947, no 161 p 340

²¹² *Ibid.*, p. 340

²¹³ Marchadour, A , « Jonas », *Cahier Évangile*, no 36, Paris, Cerf, 1981, p 4

²¹⁴ Commentaire rabbinique de la Bible

sur son trône de miséricorde et s'apaisa en disant : j'ai pardonné²¹⁵ ». Dans le même ordre d'idées, Jonas a aussi été interprété comme une mise en scène de « l'efficacité de la pénitence²¹⁶ ». Il suffit effectivement pour les Ninivites de se repentir de leurs péchés pour que le pardon divin leur soit accordé.

Toutefois, cette interprétation fut mise en cause par Thomas Bolin. Le livre de Jonas serait, selon lui, moins une représentation de la grande miséricorde de Dieu que de la totale « liberté divine²¹⁷ » à l'égard du salut des hommes, et ce, quelles que soient leur origine et leur puissance. À l'époque où il aurait été écrit, soit le Ve siècle, la ville de Ninive n'existait plus, elle avait été détruite plusieurs décennies auparavant par les Babyloniens (en 612 av. J.-C. plus exactement). Si l'on en croit les écrits de l'historien grec Diodore de Sicile (Ier siècle av. J.-C.), cette destruction résulterait d'un long siège de deux ans dont l'issue fut déterminée par une inondation (signe divin par excellence de la damnation chez les Juifs). Ni la punition, ni la miséricorde divine ne sont acquises : la liberté de Dieu est absolue²¹⁸.

Dans la liturgie juive, le livre de Jonas est récité au jour du *Kippour*. Comprendre la signification de cette fête est cruciale si l'on veut saisir le sens du livre de Jonas nous dit Ruth Reichelberg. Le *Yom Kippour*, aussi appelé le jour du « Grand Pardon », est le jour le plus saint et le plus solennel du calendrier juif. Dans la liturgie du *Kippour* « [...] on dit et redit les efforts de l'homme pour aller vers son Créateur. Il [le prêtre] raconte l'aventure de l'être jamais prêt,

²¹⁵ Le Yalkut Shimoni sur Jonas in Avril, A.-C. et al., *op. cit.*, p. 45.

²¹⁶ Feuillet, A., « Le sens du livre de Jonas », *op. cit.*, p. 341.

²¹⁷ Bolin, T., « 'Should I not also Pity Nineveh?' Divine Freedom in the Book of Jonah », *Journal for the Study of the Old Testament*, 67, 1995, p. 109.

²¹⁸ L'auteur du livre de Jonas aurait choisi de mettre en scène Ninive à cause de sa grande puissance passée, mais surtout à cause de la réputation d'extrême décadence et d'opulence de son dernier roi, Sardanapale (-669 à -612). Cette décadence est citée en contreexemple dans les écrits d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, 1095b) et on retrouve dans notre langue française l'adjectif « sardanapalesque » : synonyme de somptueux, opulent, tapageur. Sardanapale a d'ailleurs fait l'objet d'un célèbre tableau d'Eugène Delacroix mettant en scène sa mort telle que racontée par l'historien grec Ctésias (né au Ve siècle av. J.-C.). Dans cette scène, où se côtoient l'orgie et le meurtre, Sardanapale préfère s'immoler avec ses richesses et ses concubines plutôt que de se rendre aux Babyloniens.

dans son parcours pour retrouver la matrice d'origine²¹⁹. » La Bible peut ainsi être lue comme le récit des différentes tentatives de réconciliation avec l'origine, avec Dieu. Ce désir est animé par une expérience universelle, celle de la *techouva*²²⁰ en hébreu.

La *techouva* désigne une expérience très particulière . celle du « retour » opéré par l'âme en un lieu qui était le sien avant qu'elle ne soit; elle décrit le retour de l'individu ou de la collectivité à une sorte d'état premier, dans un « avant-du-monde » ou « avant-de-l'être » Le jour du *Kippour*, le prêtre remémore le voyage de l'âme, qui, selon Reichelberg, est exactement celui exécuté par Jonas L'âme, nous dit Reichelberg,

« [] à toute heure, monte et descend dans le corps Elle ne demande qu'à quitter l'homme dans lequel elle a été emprisonnée jusqu'au moment où elle découvre que la terre toute entière est pleine de Sa Gloire Elle ne revient sur elle-même que lorsqu'elle comprend qu'à l'intérieur du corps, son habitacle, se trouve également la gloire de Dieu, car, au plus profond de la pénombre, dans l'éclipse même de la lumière, c'est toute la lumière qui y est contenue²²¹ »

Le refus de l'ordre divin par Jonas équivaudrait au refus de l'âme de rester en son corps Par ce refus, l'âme quitte la place qui lui fut assignée par Dieu, et retourne se fondre dans la matière avec laquelle elle a été faite . le vide, le *tohu-bohu* à partir duquel Dieu, dans la Genèse, crée le monde De même, Jonas, en refusant l'appel de Dieu, redécouvre ce avec quoi il a été fait, il redécouvre sa nudité, étant conduit par là, nous dit Reichelberg, à accepter le face à face avec le Créateur, déposant tous les « "habits d'apparets", tous les intermédiaires, tous les masques devant Lui²²² ». Ce faisant, Jonas se retrouve dans l'*hypokeimenon* pour parler comme Aristote, c'est-à-dire dans la « matière première » du monde, un lieu où tout n'est que pure potentialité.

²¹⁹ Reichelberg, R , *L'aventure prophétique Jonas, menteur de Vérité*, Paris, Albin Michel, 1995, p 170

²²⁰ *Ibid* , p 170

²²¹ *Ibid* , p 171-172

²²² *Ibid* , p 172

D'ailleurs, Reichelberg rappelle que Jonas, dans l'interprétation que donne le *midrash*²²³, perd tous ses poils, une fois dans la baleine. En fait, il retourne à un stade fœtal²²⁴, à un stade où il n'est qu'une foule de possibles, « seul devant son créateur, les mains tendues et ouvertes²²⁵ ». En résumé, l'âme comprend, à l'instar de Jonas, que « la gloire de Dieu²²⁶ » se trouve également dans le corps et dans le monde. Elle comprend qu'il est inutile de tenter de sublimer le corps et le monde, aussi « ninivite » soit-il (c'est-à-dire pécheur, immoral, horrible). Une fois cela compris, l'âme, lors du *Kippour* (du grand pardon), comme Jonas, revient à sa source, et revit.

De son côté, la tradition chrétienne, aussi bien chez les théologiens que chez les simples croyants²²⁷, a parfois interprété le livre de Jonas de la même façon que les lecteurs juifs, soit comme un texte présentant l'efficacité de la repentance et la générosité de la miséricorde divine. Mais en outre, quelques passages des Évangiles ont rendu le livre de Jonas particulièrement intéressant aux yeux des théologiens chrétiens. En effet, dans l'Évangile de Marc, lorsque les pharisiens demandent un signe du ciel à Jésus, celui-ci leur oppose une fin de non-recevoir catégorique : « Pourquoi cette génération cherche-t-elle un signe? En vérité, je vous le dis : il ne sera pas donné à cette génération de signe²²⁸. » Toutefois, dans deux autres Évangiles, un signe est mentionné. D'abord, il est écrit dans Mathieu : « Car comme Jonas était dans le ventre du monstre marin trois jours et trois nuits, de même sera le Fils de l'homme dans le sein de la terre

²²³ Commentaire rabbinique de la Bible.

²²⁴ *Ibid.*, p. 179.

²²⁵ *Ibid.*, p. 180.

²²⁶ *Ibid.*, p. 172.

²²⁷ Dans la lettre 71, saint Augustin relate une anecdote éloquent sur la popularité que le livre de Jonas aurait eue auprès des fidèles, aux premiers siècles de l'Église. « Un évêque africain avait introduit dans la lecture liturgique la traduction de saint Jérôme, faite de l'hébreu, où une *lierre* remplaçait la *curcubite*, de la Septante : tumulte dans l'assemblée! Le peuple réagit à ce changement de l'image familière- imagine-t-on pareille révolte de nos jours? » (Avril, A.-C. *et al.*, « La lecture des Pères », *op. cit.*, p. 50.)

²²⁸ Mc. 8, 11-12.

trois jours et trois nuits²²⁹. » Chez Mathieu donc, le signe établit une correspondance entre le séjour de Jésus en enfer²³⁰ après sa mort sur la croix (entre le Vendredi saint et le Dimanche de Pâques) et le passage de Jonas dans la baleine, que le prophète qualifie volontiers de *Shéol*²³¹, c'est-à-dire de royaume des morts²³². Dans l'Évangile de Luc, il est écrit : « Cette génération est une génération mauvaise ; elle demande un signe, et de signe, il ne lui sera donné que le signe de Jonas. Car, tout comme Jonas devint un signe pour les Ninivites, de même le Fils de l'homme en sera un pour cette génération²³³. » La question du signe, soulevé par cette dissemblance entre trois Évangiles, a conféré une importance non négligeable au livre de Jonas. C'est surtout dans le prisme de ce problème, rangé sous le vocable « la question du signe de Jonas », que fut lu et interprété le livre de Jonas dans la tradition chrétienne²³⁴.

De leur côté, André et son fils Pierre-Emmanuel Lacocque, respectivement théologien et psychologue, ont analysé le livre de Jonas à partir de leur discipline respective. Il en a résulté un approfondissement d'un concept forgé par le psychanalyste suisse Carl Jung. Jung,

« à partir du thème de l'engloutissement reconnu dans des légendes du monde entier et dans des rites d'initiation, a mis en valeur un « complexe-de-Jonas-et-la-baleine », où le héros, en quête

²²⁹ Mt. 12, 40

²³⁰ Séjour confirmé par le crédo de Nicée-Constantinople, récité lors de chaque messe dans la liturgie latine : « Je crois en Dieu, le père tout puissant, créateur du ciel et de la terre et Jésus Christ, son fils unique, notre Seigneur, qui a été conçu du Saint Esprit, est né de la vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate, à été crucifié, est mort, et a été enseveli, est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts »

²³¹ Jon. 2, 3

²³² Généralement, le *shéol* est associé à l'enfer. Toutefois, nous l'appellerons ici « royaume des morts » car le *shéol* n'est pas nécessairement synonyme d'un lieu de châtement, comme le laisse croire traditionnellement le concept d'enfer. Nous étayerons notre propos un peu plus loin, quand nous traiterons des éléments du texte de Jonas qui participent à mettre en scène une seconde naissance.

²³³ Lc 11, 29-30

²³⁴ Par exemple, voici comment Origène s'intéresse à Jonas : « Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'a plus d'emprise sur lui. En un sens plus profond, cette mort dont il est dit qu'elle n'a plus d'emprise sur lui, c'est le dernier ennemi, qui eut pour figure le monstre qui engloutit Jonas, dont il est écrit dans Job. Que le maudisse celui qui maudit ce jour, celui qui va s'emparer du grand monstre. Le Christ est entré dans cette mort comme Jonas dans le ventre du monstre, c'est-à-dire dans le lieu que le Sauveur a lui-même appelé le cœur de la terre et dont il dit qu'il y passerait trois jours et trois nuits à l'exemple de Jonas pour en délivrer ceux qui s'y trouvaient retenus par la mort. Et pour cela il avait pris forme d'esclave pour pouvoir entrer dans ce lieu où la mort avait son royaume. » (Avril, A.-C. et al., « La lecture des Pères », *op. cit.*, p. 65-66)

d'identité cherche à fuir, à régresser dans le sein maternel et l'inconscient où il échappe à l'angoisse. La victoire sur le monstre marque le passage à une conscience nouvelle, victoire sur nos démons intérieurs, et finalement sur la peur de la mort²³⁵ »

Les Lacocque ont repris le « complexe-de-Jonas-et-la-baleine » de Jung pour créer un autre concept, celui du « complexe de Jonas » :

« Le complexe de Jonas consiste à refuser le sublime et le caractère sacré de la vie, à étouffer nos capacités quasi divines. C'est une ambivalence pathologique devant notre vraie et authentique grandeur, une grandeur dont nous sommes les héritiers comme la vie elle-même, et, par conséquent, dont nous sommes redevables. Comme Moïse²³⁶ et Jérémie²³⁷, par exemple, nous avons peur de n'avoir pas assez de force en nous-mêmes devant les pressions morales associées à la « Voix extérieure²³⁸ ». Se sentir concerné et responsable demande une telle dépense d'énergie et de compassion qu'il se trouve rarement quelqu'un qui soit prêt à ce saut existentiel. Il faut pour cela avoir surmonté ses préoccupations narcissiques. En d'autres termes, le complexe de Jonas s'applique à tous, il est universel. On peut en dire ceci : en chacun, toujours, il y a une peur congénitale de sa propre humanité et de sa vocation d'universalité.

Nous appelons donc « complexe de Jonas » cette résistance universelle à la vocation²³⁹ »

Maintenant que nous avons présenté sommairement différentes interprétations du livre de Jonas, nous allons examiner ce qui rapproche ou éloigne Jonas des catégories prophétiques (abrahamiques et mosaïques) présentées au second chapitre.

3. 2 Jonas et les catégories prophétiques

L'analyse du livre de Jonas nous amène à constater que la figure de Jonas ne se fonde pas complètement dans les catégories prophétiques de Margel. Le livre de Jonas est ainsi l'occasion d'une complexification des concepts proposés par celui-ci, de manière à embrasser l'ensemble de

²³⁵ Avril A.-C. *et al.*, « Jonas, miroir de la vocation de l'homme ? », *op. cit.*, p. 125

²³⁶ Cf. Ex. 4, 13

²³⁷ Cf. Jr. 1.

²³⁸ La « voix extérieure » est un commandement particulier adressé à l'homme et qui l'appelle à se surpasser. Un commandement qui a les mêmes caractéristiques que le rêve. Il s'impose à nous et c'est une expérience que nous sommes les seuls à vivre et qui est par conséquent difficile à communiquer (Lacocque A., Lacocque, P.-E., *op. cit.*, p. 216-217)

²³⁹ *Ibid.*, p. 252

l'objet que circonscrit le prophétisme. Cela dit, Jonas se rapproche certes davantage du prophète mosaïque que du prophète abrahamique.

Plusieurs éléments nous empêchent de voir Jonas comme un prophète abrahamique. Premièrement, il faut mentionner son caractère opiniâtre et rebelle. Comme le soutient Lowell Handy, Jonas « est le seul prophète dont les actions ne témoignent pas d'une profonde foi en Yahvé²⁴⁰ ». On ne retrouve pas l'expression « me voici » qu'Abraham décline lorsque Dieu lui parle, ou encore celle d'Isaïe, « Me voici, envoie moi²⁴¹ ». Outre l'absence de formule dévotionnelle, Jonas a « l'outrance » de faire exactement le contraire de ce que Dieu lui demande. En effet, après que Dieu eut demandé à Jonas de « partir », comme il le fait avec tous ses prophètes, ce dernier s'exécute, mais il part vers Tarsis et non Ninive. Le choix de Tarsis par l'auteur n'est pas anodin, nous dit le commentaire de la Bible de Jérusalem. Dans l'imaginaire biblique, en effet, Tarsis est au bout du monde, à sa limite. Cette destination manifeste le désir de fuite de Jonas. Ninive, capitale de l'Assyrie, se situait à l'endroit où se trouve aujourd'hui Mossoul en Irak, à l'ouest du Royaume d'Israël, tandis que Tarsis se trouvait en Espagne, exactement à l'opposé, à l'est. Cette opposition témoigne non seulement du désir de fuite de Jonas, mais aussi, fait unique pour un prophète, de son intention de désobéir à Dieu²⁴². Cette fuite vers Tarsis, Jonas l'explique au chapitre quatre du livre. Il soutient qu'il est parti vers Tarsis parce qu'il savait que Dieu serait finalement miséricordieux envers les Ninivites (ce qui rendrait sa mission inutile). Dans ce passage, Jonas exprime donc clairement son désaccord avec Dieu concernant ses plans.

²⁴⁰ «Jonah is the only prophet whose actions represented in the narrative do not reflect a faithful messenger of Yahweh » (Handy, L.-K., *op. cit.*, p. 7).

²⁴¹ Is. 6, 8.

²⁴² Bien entendu, on retrouve d'autres prophètes réfractaires à la mission que Dieu leur donne (Jérémie par exemple), mais pas au point de faire exactement le contraire de ce que Dieu demande.

En outre, il faut relever que le récit de Jonas ne fait pas mention d'une alliance dans laquelle s'échangent une promesse de l'avènement d'une justice et une confiance absolue en Dieu. La seule chose que Jonas prêche est une prédiction : « Encore quarante jours, et Ninive sera détruite²⁴³. » Remarquons ici l'absence de conditionnel : il n'est pas dit « si vous n'avez pas foi en Dieu, sa colère s'abattra sur vous », mais il est simplement exprimé l'avertissement d'une destruction imminente.

L'absence des qualités propres au prophétisme abrahamique nous amène à rapprocher le livre de Jonas du prophétisme mosaïque. Ce rapprochement tient d'abord à ce que Jonas, comme Moïse, est un facteur d'ordre plutôt que de désordre. Il est remarquable de constater que la parole de Jonas ne choque pas. Le roi, malgré le fait que le prophète soit un étranger, tributaire d'un Dieu étranger à l'Assyrie, ne tente pas, à l'instar de nombreux rois d'Israël, de mettre le prophète hors circuit. Au contraire, sans préciser si le roi a rencontré le prophète en personne, le texte dit qu'il ordonna la pénitence de tous ses sujets. Par ce passage du récit, on peut comprendre que le prophète Jonas stabilise le pouvoir en place, plutôt que de le déstabiliser.

Malgré cela, on ne peut simplement assimiler le livre de Jonas au prophétisme mosaïque en l'absence d'une référence à l'Alliance. En effet, Jonas avertit les Ninivites qu'ils vont périr, mais c'est le roi, et donc l'instance politique, qui met en place le code instituant la pénitence qui octroie, présume-t-il alors, le salut, c'est-à-dire la libération de la menace du châtement divin. Le livre de Jonas présente donc un prophète qui renforce le politique en place, sans référence directe à l'Alliance.

²⁴³ Jon. 3, 4.

À ce stade-ci de la réflexion, il serait légitime de se demander si Jonas n'est pas un faux prophète. Comme nous l'avons mentionné précédemment²⁴⁴, certains exégètes ont postulé que le livre de Jonas aurait été illégitimement inscrit dans la liste des petits prophètes, le mot *nabi*, signifiant « prophète » en hébreux, n'apparaissant nulle part dans le texte²⁴⁵. Mais si l'on se fie au Deutéronome, il serait incorrect de dire que Jonas est un faux prophète tel que le définit la Bible. En effet, dans le cinquième livre de la Bible, il est dit que le faux prophète est celui qui parle par « orgueil²⁴⁶ ». Jérémie a raffiné cette doctrine en soutenant que le faux prophète, en quête de popularité, ne prédit que le bonheur, tandis que le vrai, lui, n'a pas peur de dire toute la vérité, quitte à annoncer le malheur. Or, Jonas ne cherche ni la popularité, ni à annoncer de belles promesses aux Ninivites, et ne parle pas par orgueil (en fait, il ne veut pas parler du tout).

L'hypothèse d'un faux prophète écartée, on peut maintenant se demander si nous ne sommes pas en face d'un livre qui décrit un rapport du prophétisme au politique qui complexifie les catégories proposées par Margel, comme nous l'avons suggéré. Cela est une hypothèse tout à fait plausible si l'on tient compte d'un attribut qui paraît spécifique à Jonas : sa grande autorité. Jonas semble détenir une autorité indiscutable et incontestable, contrairement aux autres prophètes de l'Ancien Testament. L'autorité à laquelle sont associés ces derniers, en effet, est non seulement souvent discutée, mais également très contestée. Or Jonas, pour sa part, est obéi par tous les Ninivites alors qu'il n'a même pas fait le tour de la ville²⁴⁷. Même Moïse, lorsqu'il

²⁴⁴ *Supra* note 194

²⁴⁵ Handy, L-K, *op cit*, p. 61

Toutefois, on retrouve chez Jonas une similitude éloquente avec les autres prophètes : il se lève, il va, il crie (Abraham, N., *Jonas et le cas de Jonas : essai de psychanalyse littéraire*, Paris, Flammarion, 1999, p. 101)

²⁴⁶ Dt 18, 21-22

²⁴⁷ Jon 3. Le texte de Jonas nous dit qu'il faut trois jours pour traverser la ville et laisse supposer que Jonas n'y marcha qu'une journée : « Jonas pénétra dans la ville, il y fit une journée de marche. Il prêcha en ces termes : « Encore quarante jours, et Ninive sera détruite ». Les gens de Ninive crurent en Dieu » (Jon 3, 4-5). Ce passage laisse croire que la conversion de Ninive fut très rapide. En fait, plus rapide que le temps qu'il ne faut pour la traverser.

revient en Égypte pour amener les Hébreux vers la terre promise, n'est pas écouté (ni par les Hébreux et encore moins par le roi). En fait, on peut dire que parmi les petits prophètes, seul Jérémie se rapproche de Jonas. Au moment où les rois et les prêtres voulurent tuer Jérémie, le peuple le défendit, ayant reconnu en lui un envoyé de Dieu²⁴⁸.

L'autorité de Jonas est confirmée non seulement par la conversion rapide d'une ville entière, mais surtout par le fait qu'il ait converti Ninive, la capitale d'un royaume ennemi d'Israël. En effet, nous en avons déjà parlé, Ninive était le chef-lieu du royaume assyrien; elle était la cité la plus puissante de la région à l'époque et, dans l'imaginaire juif, une ville « de sang, de corruption, de pilliers et de barbares ²⁴⁹ ». Ce fut la ville qui avait conquis le royaume de Juda et pris plaisir à tuer les juifs ou à les réduire à l'esclavage. Pour se rendre compte de la force de la parole de Jonas alors, il faut imaginer, nous dit Lacocque, un « rescapé d'Auschwitz » qui aurait eu une autorité assez forte pour forcer à faire pénitence au Dieu d'Israël l'entière de la population du Berlin en guerre²⁵⁰.

3. 3 La question de l'autorité dans le livre de Jonas.

Dans la partie qui suit, nous nous intéresserons à la manière dont l'autorité de Jonas est mise en scène dans le livre.

Il semble d'abord qu'il y ait une disparité, du point de vue de l'autorité entre le premier chapitre et le troisième du livre. Nous l'avons déjà mentionné, l'autorité du prophète est bel et bien présente au troisième chapitre lorsque le prophète prêche à Ninive; en revanche, elle semble complètement absente dans le premier chapitre, lorsqu'il se trouve en mer. En effet, au moment où les marins questionnent Jonas pour savoir comment arrêter la fureur des flots, il conseille de

²⁴⁸ Cf. Jr. 26, 11-16.

²⁴⁹ « [...] a city of blood, corruption, loot and plunder » (Handy, L.-K., *op. cit.*, p. 75).

²⁵⁰ Lacocque, A., Lacocque, P.-E. *op. cit.*, p. 121.

le jeter à la mer : « Hissez-moi, et jetez-moi à la mer, pour qu'elle cesse d'être contre vous, je sais que c'est à cause de moi que cette grande tempête est contre vous²⁵¹. » Toutefois, les hommes n'écoutent pas le prophète qui « convertira » quelques jours plus tard une ville entière : « [...] les hommes ramaient pour rejoindre la terre ferme, mais en vain : la mer de plus en plus démontée se déchaînait contre eux²⁵². » Les marins se plaignent d'ailleurs au Dieu de Jonas de l'exigence de ce sacrifice, et ce, même si cette divinité n'est pas la leur : « Ah Seigneur, nous ne voulons pas périr en partageant le sort de cet homme. Ne nous charge pas d'un meurtre, dont nous sommes innocents²⁵³. » Le fait que les marins n'obéissent pas au prophète Jonas et se plaignent à Dieu du sacrifice, montre bien que Jonas n'a aucune autorité sur eux. C'est plutôt le pouvoir de Dieu, manifesté par la tempête déchaînant les flots, qui motive les marins à exécuter le sacrifice.

La question se pose alors : qu'est-ce qui se passe entre le moment où Jonas est sans autorité et le moment où il l'acquiert ? « Un retour au ventre cosmique maternel, un recommencement, une renaissance²⁵⁴ », disent les exégètes.

3.3.1 La seconde naissance

Si l'on regarde bien la manière dont est mise en scène l'autorité, on se rend compte qu'il y a un évènement, occupant tout un chapitre, entre le moment où Jonas manifeste qu'il a de l'autorité (au chapitre trois) et le moment où il en est dépourvu (au chapitre un). Cet évènement

²⁵¹ Jon. 1, 12.

²⁵² Jon. 1, 13.

²⁵³ Jon. 1, 14.

²⁵⁴ Meschonic, H., *op. cit.*, p. 78.

situé entre un Jonas sans autorité et un Jonas avec autorité, c'est le passage dans le gros poisson, représentant en fait selon les exégètes une seconde naissance, un « recommencement²⁵⁵ ».

Pour bien comprendre cela, la partie suivante du chapitre s'attardera sur la signification, au sein de l'imaginaire juif et du discours psychanalytique, de certains éléments du livre qui participent à la mise en scène d'une « seconde naissance ». Ces éléments sont :

- le sacrifice de Jonas;
- la mer dans laquelle Jonas est jeté;
- le monstre marin;
- la prière et le vomissement.

3.3.1.1 Le sacrifice

Pour que l'on puisse parler de seconde naissance, il faut logiquement d'abord parler de mort. Et c'est bien avec le récit d'une mise à mort que le livre de Jonas commence. Le premier chapitre raconte en effet l'histoire d'une exécution prenant la forme d'un sacrifice, qui, comme tous les sacrifices, vise « la restauration de l'harmonie initiale²⁵⁶ », c'est-à-dire le « rétablissement de l'ordre²⁵⁷ ».

Dans le premier chapitre, Jonas est ainsi pris dans une tempête déclenchée par Dieu par suite de son refus d'obtempérer à sa volonté. Afin d'arrêter la tempête, les marins décident de tirer au sort de manière à savoir qui est le responsable de cette billebaude. Le sort tombe sur Jonas. Ce dernier demande alors qu'on le jette à la mer afin de faire cesser la tempête.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 78.

²⁵⁶ Girard, R., « La violence et le sacré », in *René Girard : De la violence à la divinité*, Paris, Grasset, 2007, p. 305.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 306.

Nous avons vu, dans la revue des interprétations du livre de Jonas, que l'épisode du passage dans le gros poisson était abordé, par les Évangiles, comme la préfiguration de la résurrection du Christ; toutefois, ce parallèle n'est pas davantage explicité par les Évangiles.

3.3.1.2 La mer

La jetée à la mer participe à la représentation d'une seconde naissance parce que le passage en elle est, dans l'imaginaire biblique, une condition de l'apparition de l'unicité, de l'individualité. « L'eau, considérée comme l'origine de toute vie, désigne les passions, la matérialité, la générosité mais aussi ce qui peut voiler les grandes lumières²⁵⁸ », écrit Reichelberg. Les grandes lumières que l'eau voile sont, bibliquement parlant, la volonté de Dieu, c'est-à-dire la finalité vers laquelle doivent tendre nos actions. « Par définition, la mer symbolise dans l'imagerie biblique, la fureur de ce monde-ci, les risques de la perte de soi dans ce monde opposé au monde qui vient, à la réalisation de la promesse divine, figurée par la terre ou le continent²⁵⁹ ». La mer représente donc un lieu où l'on peut se dérober à la volonté de Dieu, où l'on est indifférent à l'institution d'une alliance avec la Toute puissance en vue de l'arrivée prochaine d'un monde où la justice serait réalisée dans sa plénitude. Prendre la mer pour les Hébreux, c'est d'abord refuser l'Alliance, c'est refuser qu'une finalité guide les pas, donne une mesure au monde. Dans le même ordre d'idée, la mer peut être comparée à ce que les Grecs appelaient la *Khorâ*²⁶⁰ : un filet obstruant notre regard par d'inextricables mailles, par une multitude d'impasses informes; une matrice où rien n'est déterminé : « une chose n'est pas ceci ou cela, elle est ce qu'elle est sans être nommée, recevant toute empreinte sans s'en approprier aucune, apparaissent tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre²⁶¹ ». Un lieu sans aucun point de

²⁵⁸ Reichelberg, R., *op. cit.*, p. 100.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 100.

²⁶⁰ Rudman, D., « The use of Water imaginary in the description of Sheol », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 2001, vol. 113, no. 2, p. 241.

²⁶¹ Platon, *Timée*, 50c.

perspective donc, où se trouve une masse d'objets indifférenciés et indifférenciables, sans qu'aucune mesure ne puisse venir structurer le regard²⁶².

Tout cela n'empêche cependant pas que la mer participe à la représentation d'une seconde naissance en ce qu'elle tient aussi lieu de passage obligé pour la révélation de l'individu au regard de l'autre. Selon Schmuël Trigano, sans une matière nous saturant de toute part incarnée dans le récit de Jonas par l'eau de la mer- l'individu, au sens littéral du terme (un être qui n'est pas divisible) serait invisible, dilué dans le magma des choses et des êtres qui compose le réel. Autrement dit, sans le passage dans ce lieu extraordinaire qu'est la mer (un lieu immense et mystérieux dont on ne peut rien comprendre) nous resterions inscrits dans un univers indifférencié de particules divisibles à l'infini; nous serions ainsi incapables de voir en l'autre (ce qui fait résistance au moi) une entité, un sujet, un autre « moi », car nous ne verrions en lui qu'un amoncellement de parties (chair, organes, membres, etc.).

En voilant les choses au regard de la finalité, la mer permet ce que Trigano appelle « le clignotement », c'est-à-dire à la fois le voilement opéré par l'individu de son unicité et son dévoilement instantané²⁶³. En effet, la mer, en permettant la « plongée », l'immersion au sein d'un lieu inconnu et extraordinaire, est précisément ce qui permet au sujet, à l'individu, de « disparaître » et par là de « réapparaître » à l'autre. Autrement dit, il n'y a de forme, Une et singulière, que sur un fond donné par l'informe- à la manière d'un détachement. Le « clignotement » attire le regard de l'autre et permet la rencontre et la reconnaissance par l'autre

²⁶² Différence entre voir et regarder. Des faisceaux viennent stimuler notre rétine et notre cerveau en font une image. Toutefois, pour que je puisse croire que ce que je vois est bien réel et non le fruit de mon imagination, il faut qu'un « point », le croisement entre une abscisse et une ordonnée, puisse venir structurer la vision. Le point me permettra d'avoir une mesure me permettant ainsi de distinguer la droite de la gauche, le proche du loin. En ayant une mesure, une référence, je ne vois plus, je regarde : j'ai un outil pour comprendre le réel, pour le saisir, avoir une portée sur lui. Dans le shéol, il n'y a pas de point permettant de saisir une signification. Rien ne peut venir distinguer l'amour de la haine, la joie de la folie, le courage de la témérité, etc.

²⁶³ Trigano, S., *op. cit.*, p. 34.

de l'unicité de chacun et par extension, la réalisation, entendue comme la prise de conscience, par l'autre de sa propre existence.

Si l'on en croit Anne Morissette, la mer, ainsi entendue comme signe de l'informe, désignerait en réalité l'aspect le plus mystérieux et le plus fondamental du « moi ». La mer symboliserait un lieu dominé par le désir brut, c'est-à-dire un désir qui n'a pas d'objet autre que lui-même²⁶⁴. Ce que la psychologie moderne appelle « désir », le ou les auteurs du livre de Jonas se le figureraient selon Morissette comme une immense masse mouvante et capricieuse, qui, comme la mer, suscite émerveillement et effroi. Un désir qui reflète à la fois le ciel (ce qui est le plus haut), se confondant avec lui à l'horizon, et qui, dans l'autre sens, oriente vers l'abîme, vers une nuit éternelle, vers l'asile de tous les monstres et pièges où chacun peut être enfermé et disparaître sans jamais réapparaître. C'est à cette sorte de cage au fond de cette mer déchaînée du désir, au fond des affres du « moi », que correspondrait le gros poisson.

3.3.1.3 Le gros poisson

Le gros poisson serait, au dire même du livre de Jonas, le « shéol²⁶⁵ ». Le shéol a, nous dit Maurice Gilbert, une étymologie incertaine et renverrait soit à « enquêter » (sh'l) ou encore à un « lieu dévasté et de fracas » (sh'hl)²⁶⁶.

« Lieu obscur (Jb 17, 13) de poussière (Jb 17, 16) et de silence (Ps 115, 17) le shéol se caractérise parfois par les eaux dévastatrices. Il a ses portes et ses gardiens (Jb 38, 17, És 38, 19). Oubliés de tous (Ps 88, 13), les morts y mènent une vie larvée « ni œuvre, ni réflexion, ni savoir, ni sagesse » (Qo. 9, 10). Nul n'en remonte (Jb 7, 9), nul n'y loue le Seigneur (Ps 6, 6), nul n'y espère en lui (És 38, 18). Job pourrait s'y cacher vivant en attendant que passe la colère de Dieu (Jb 14, 13) peine

²⁶⁴ Morissette, A, *op. cit*, p 57. L'auteure parle de la mer comme d'un désir ne s'exprimant plus dans le langage, un désir qui n'a aucune forme pour le structurer

²⁶⁵ « De la détresse où j'étais, j'ai crié, vers Yahvé, et il m'a répondu, du sein du shéol, j'ai appelé, tu as entendu ma voix » (Jon 2, 3)

²⁶⁶ Gilbert, M, « Shéol », in *Dictionnaire critique de théologie, op cit*, p 1335

perdue, car « le shéol est nu devant lui » (Job 26,6) Dieu peut en disposer (És 7, 11), qui y pénètre en sera retiré (Am 9, 2) Plus encore, c'est Dieu qui y fait descendre et en fait remonter (1 S 2, 6)²⁶⁷ »

Le shéol, nous dit pour sa part Dominic Rudman, est un endroit où domine l'eau, mais où l'on retrouve aussi le feu, bref c'est un endroit étrange où « l'eau brûlerait²⁶⁸ » La présence d'éléments aussi contradictoires et antinomiques lui fait dire du shéol qu'il est un endroit où aucune règle ne règne, où il n'y a « absolument aucun ordre²⁶⁹ », sans repère et sans mesure²⁷⁰. C'est pourquoi, le gros poisson est un lieu effrayant, tel qu'en témoigne Jonas en faisant part de ses angoisses²⁷¹ C'est pour cela que le poisson fut aussi associé au Léviathan, un monstre-marin²⁷² qui nous maintiendrait dans l'océan de notre désir, qui ne nous permettrait jamais de remonter à la surface, à l'extérieur, et ainsi de « clignoter », c'est-à-dire d'apparaître au regard de

²⁶⁷ *Ibid*, p 1335

Olivier Clement, de son côté, nous dit que le shéol « désigne la condition spirituelle où se trouvent, après la mort, toutes les âmes » (Clément, O, « Enfers et paradis », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, p 290) Maurice Carrez, lui, parle du « lieu d'un sommeil dont on ne peut se réveiller Seul Yahvé a le pouvoir d'en faire descendre ou d'en faire remonter » (Carrez, M, « Séjour des morts », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Montréal, Iris Diffusion, 1987, p 1185) Bien que le mot shéol soit traduit dans la Septante (traduction grecque de la Bible) par *Hades*, c'est-à-dire un endroit que l'on ne voit pas ou encore dans lequel on ne peut voir (*Hades* est la juxtaposition du « a » privatif et de la racine « id », qui signifie « voir »), on ne peut cependant dire de lui ou du gros poisson qu'il s'agisse de « l'enfer », tel que l'entend la tradition occidentale, c'est-à-dire un endroit dans lequel sont punis les individus pour les péchés commis durant leur vie En effet, on retrouve dans le shéol, aussi bien des justes que des pécheurs « On différencie dans le shéol plusieurs états, le « sein d'Abraham » pour les justes et la « gehenne de feu » pour les impies, du nom d'un ravin maudit près de Jérusalem, où les cadavres, rongés de vers, étaient brûlés (Is 76, 24) »

²⁶⁸ Rudman, D, *op cit*, p 241

²⁶⁹ Rudman, D, *op cit*, p 241

²⁷⁰ Dans la Bible, les animaux ne sont pas définis et classés selon leurs attributs spécifiques, mais selon certaines caractéristiques de leur mouvement Par exemple, une baleine n'est pas comprise dans la Bible comme étant un animal faisant partie des cétacés, elle fait plutôt partie des « animaux de l'onde » (Cair-Helion, O, *Les animaux dans la Bible* Aix-en-Provence, du Gerfaut, 2004, p 22), c'est-à-dire les animaux dont la trace est mouvante, qu'on ne peut pas suivre parce qu'ils ne laissent en définitive pas de trace (classe dans laquelle on retrouve aussi les oiseaux)

²⁷¹ Jon 2, 3 Dans sa prière, Jonas dit qu'il vit une « détresse »

²⁷² Le Léviathan était un monstre aquatique de la mythologie phénicienne Ce serpent de mer, comme il est parfois appelé, fut, selon ce que nous en dit l'auteur de Job, combattu par Dieu et donné à manger aux Hébreux dans le désert Il serait aussi un signe du pouvoir de création du divin Certains pères de l'Église comme Origène, assimile le gros poisson du livre de Jonas au Léviathan

l'autre; un monstre qui tire les verrous sur le « moi » à jamais, pour paraphraser Jonas²⁷³. En somme, le gros poisson est un endroit de solitude innommable, sans rencontre, où rien ne peut permettre d'établir une perspective, une mesure permettant un point de rencontre avec l'autre. Un endroit dans lequel l'homme est un fœtus, un humain purement potentiel. C'est un endroit dans lequel Jonas est retourné à l'état fœtal.

Mais si c'est ainsi, cela signifie que le gros poisson est aussi le lieu où l'être humain est redevenu une pure potentialité; dans le gros poisson, Jonas serait «comme la semence dans la matrice, il prépare son ré-engendrement, sa résurrection²⁷⁴ », que seul Dieu peut accorder. Pour ce faire, Dieu mettra entre parenthèses le moi replié sur lui-même en orientant autrement le désir. Cela, dit le livre de Jonas, se fait par la prière.

3.3.1.4 Prière et vomissement

En sachant que le monstre marin renvoie dans l'imaginaire juif à un royaume des « morts » d'une part et à un symbole matriciel d'autre part, il est par conséquent logique d'affirmer que la « sortie » de la baleine se produisant à la fin du deuxième chapitre équivaut symboliquement à une seconde naissance. Toutefois, on peut étayer davantage le rapport entre le passage dans la baleine et le thème de la naissance par la lecture psychanalytique du livre de Jonas. Cette lecture focalise sur le rapport entre l'acte de prier, plus particulièrement le type de désir manifesté par le prier, et le rôle de la prière dans l'apparition ou l'institution du sujet.

On entend par la prière de Jonas, le psaume qu'il récite à l'intérieur de la baleine et qui, joint au reflux gastrique de la baleine qui succède sa récitation, représente, selon Anne Morissette, « l'avènement du sujet ». Le livre de Jonas peut ainsi être interprété comme un récit

²⁷³ Jon. 2, 7.

²⁷⁴ Reichelberg, R., *op. cit.*, p. 115.

témoignant de ce « miracle » de tous les instants, pour parler comme Louis Lavelle, où « notre être propre [le sujet] vient s'inscrire dans ce tout de l'Être [le monde]²⁷⁵ ». La sortie de Jonas de la baleine après sa prière témoigne de ce miracle, selon Anne Morissette. En effet, dit-elle, le livre de Jonas met en scène la naissance ou l'institution du sujet par l'acceptation du symbolique.

D'un point de vue psychanalytique, nous résume Anne Morissette, l'humain est fondamentalement désir²⁷⁶. De celui-ci émergent des représentations dont la somme correspond à ce que Morissette désigne comme l'imaginaire. Or, sans une limite extérieure pouvant contenir et structurer ce dernier, le contact avec le réel est rompu, et le sujet reste « emprisonné » en lui-même. Comme Morissette l'écrit, sans « interdiction », sans limite à notre désir, il ne peut y avoir « d'inter-diction », d'entre-dire ou de rencontre avec l'autre; il n'y a qu'un soliloque. Cette limite, c'est le symbole, dont l'avatar est le fameux « non » du Père, c'est-à-dire la première restriction à son désir que l'enfant confronte et que la psychanalyse, sur son versant thérapeutique, tente de faire retrouver au patient. « La non reconnaissance de cette *inter-diction* comme loi fondamentale entraîne la mort²⁷⁷ » au sens d'une absence à l'autre et au monde. Le sujet, pour s'instituer, pour sortir de l'imaginaire, doit donc « assainir²⁷⁸ » son désir en étant confronté au symbole, à cet « autre » lui résistant.

Jonas, lorsqu'il est dans la baleine, correspond au sujet emprisonné dans son imaginaire. En refusant l'appel de l'Autre, de celui par lequel le sujet s'institue (personnifié par Dieu dans la Bible), c'est comme si Jonas dormait profondément²⁷⁹, flottant sur les vagues de son désir.

²⁷⁵ Lavelle, L., in Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 11.

²⁷⁶ Morissette, A., *op. cit.*, p. 27.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 47 (l'italique est dans le texte).

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

²⁷⁹ Jon. 1, 5.

Emprisonné par son imaginaire (« à la racine des montagnes », avec des « algues enroulées autour de [sa] tête »), Jonas « crie » vers Dieu, c'est-à-dire qu'il prie : « De la détresse où j'étais, j'ai crié vers Yahvé et il m'a répondu [...] Ceux qui servent des vanités trompeuses, c'est leur grâce qu'ils abandonnent²⁸⁰. » En priant, Jonas structure son désir. Étant l'expression fondamentale « d'une volonté de communion²⁸¹ », c'est-à-dire la volonté d'un travail (-*munus*) sur « l'avec » (-*cum*)²⁸², la prière structure le désir en l'orientant vers quelque chose d'extérieur à lui. Par ce travail sur « l'avec », Jonas accepte du même coup l'existence de l'altérité, c'est-à-dire de quelque chose qui empêche le « moi » de verser dans le « même », de se fondre dans l'ensemble des particules et des fragments du réel. Ainsi, de la même manière que les Hébreux furent libérés par la présence d'une loi mettant un frein au pouvoir arbitraire du pharaon dans l'Exode, Jonas est libéré du gros poisson (qui serait une cage de l'imaginaire selon Morissette) en brisant, par la reconnaissance d'une limite extérieure, le pouvoir arbitraire de son désir. En acceptant l'altérité, Jonas « advient », il s'institue, il renaît; par conséquent, il est « vomi » instantanément par le gros poisson. Il revient au monde parmi les vivants.

3.3.2 L'autorité de Jonas ou l'aura du nouveau-né

À l'analyse de différents éléments du livre de Jonas, on peut constater que nous sommes bien en présence de la représentation d'un cycle (vie-mort-naissance) mettant en scène une seconde naissance. Or, rappelons-le, c'est après cet épisode (chapitre 2 du livre) que Jonas, qui était dénué de toute autorité au début du récit (chapitre 1²⁸³) en acquiert une qui semble indiscutable (chapitre 3). Dans ce cas, l'autorité ne semble pas donc liée à la révélation d'une

²⁸⁰ Jon. 2, 3; 9.

²⁸¹ Louth, A., « Prière » in *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 1130.

²⁸² Cf. Nancy, J.-L., « Conloquium », in Esposito, R., *Communitas : origines et destin de la communauté*, trad. N. Le Lirzin, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 7-8.

²⁸³ Au moment où Jonas demande aux marins de le jeter à la mer.

alliance reposant sur la promesse de la justice, ni sur la révélation d'un code proposant un chemin pour réaliser la dite promesse; plutôt, la source de toute autorité semble être l'expérience d'une seconde naissance miraculeuse. On peut ainsi insinuer que si Jonas est écouté des habitants de Ninive comme il l'est, s'il les convainc si aisément de se tourner à leur tour vers Dieu, c'est que sa parole est porteuse d'une sorte d'« aura » propre au sujet né à nouveau. Cette aura semble susciter le désir irrépressible de l'imiter et de le rejoindre.

Cette thèse qui lie l'autorité du prophétisme de Jonas à sa « seconde naissance » peut être renforcée par l'étonnant désir de mort qu'exprime soudain Jonas dans le chapitre 4 du livre²⁸⁴. En effet, on peut analyser ce souhait morbide comme la conséquence de la nature prophétique de Jonas. Comme tout prophète, Jonas désire maintenir l'Alliance « à hauteur d'altérité²⁸⁵ »; c'est-à-dire qu'il ne conçoit pas que celle—ci soit réifiée, même si c'est par sa propre parole. Sa tâche accomplie et voyant l'autorité de l'Alliance confondue avec sa parole à cause d'une seconde naissance, Jonas, conforme à la tâche du prophète, réclame la mort à Dieu.

²⁸⁴ Jon. 4, 9.

²⁸⁵ Margel, S., *op. cit.*, p. 30.

Conclusion

La présente thèse s'est attardée, dans le premier chapitre, à expliciter le rapport entre le prophétisme et l'autorité à partir de la définition que Hannah Arendt donne de ce dernier terme, souvent confondu avec la notion de pouvoir. Si l'autorité se définit comme étant le pouvoir « des commencements », alors nous pouvons affirmer que le prophète participe de l'apparition de l'autorité, car il se veut le vecteur de l'Alliance- le lien qui nous unit avec le *mono- arkhê*, le premier principe à partir duquel la société se représente, se fonde, « commence ».

Dans le deuxième chapitre nous avons vu que l'on pouvait, à partir des écrits de Serge Margel, distinguer deux types de prophétismes : le prophétisme abrahamique, selon lequel l'Alliance repose sur la foi en la promesse d'un monde où la justice serait réalisée dans sa plénitude (une justice transcendant le tragique de la condition humaine), et le prophétisme mosaïque, selon lequel l'Alliance repose sur la foi en une loi, un code écrit proposant de réaliser la promesse que révèle le prophétisme abrahamique. Nous nous sommes alors posé la question : à quel type de prophétisme Jonas appartient-il?

Dans le troisième chapitre, nous avons conclu que le livre de Jonas présentait un type spécifique de rapport à l'autorité qui l'éloignait des catégories esquissées au second chapitre (mosaïque/abrahamique). En fait, les éléments du livre de Jonas nous ont permis d'énoncer que l'autorité du prophète dans le livre de Jonas était tributaire de l'expérience d'une seconde naissance. Nous avons alors conclu que nous pouvions postuler l'existence d'un troisième type de prophétisme- appelons-le pour l'instant « jonasien »- dont l'autorité repose sur l'expérience d'une seconde naissance et l'aura qu'un tel événement inspire.

La principale faille de notre travail concerne les raisons qui motivèrent les Ninivites à se repentir en masse. À aucun moment, il n'est mentionné formellement que les Ninivites se soient

repentis à cause de la seconde naissance miraculeuse de Jonas, ni même qu'ils en aient eu connaissance. Nous avons présumé que l'autorité de Jonas devait être liée à l'aura propre au nouveau né, même si rien dans le texte ne nous permet de tirer hors de tout doute une telle conclusion. Si nous voulions renforcer notre thèse, il nous faudrait étudier plus profondément le phénomène du charisme et voir si celui-ci est d'une quelconque façon lié à une manifestation de la « renaissance ».

Toutefois, un élément de la tradition hébraïque nous permet, nous semble-t-il, de justifier l'absence d'explication quant aux motivations des Ninivites à se convertir. Dans l'Ancien Testament, nous dit Trigano, « il n'est de fondation que dans la souffle d'une nuée²⁸⁶ », c'est-à-dire que l'origine, le moment duquel découle toute autorité, est conçue comme quelque chose de voilé. Par exemple, lorsque Moïse monte sur le mont Horeb rencontrer Dieu, c'est seul qu'il y va; le peuple demeure au bas de la montagne et ne voit pas le prophète recevoir les tables de la Loi. De plus, une fois la Loi reçue, elle est placée dans une arche recouverte non seulement d'un rideau, mais enveloppée par une « nuée divine », dont les déplacements indiquent la direction à prendre dans le désert. Dans la tradition juive, il y a donc toujours quelque chose d'opaque dans le rapport au fondement de l'autorité. Par conséquent, on peut sous-entendre que l'absence d'allusion dans le texte aux motivations des Ninivites à se soumettre à la parole de Jonas, participe à l'opacité entourant le fondement de l'autorité, opacité si caractéristique de la tradition juive. Dit autrement, si les Ninivites avaient su ce qui était arrivé à Jonas, s'il n'y avait pas eu de mystère entourant l'autorité du prophète, celle-ci n'aurait pas pu être effective. Seul un lecteur attentif du livre de Jonas est appelé à comprendre comment un prophète peut avoir tant d'autorité.

²⁸⁶ Trigano, S., *La philosophie de la Loi*, op.cit., p. 23.

Nous voudrions, en conclusion, réfléchir brièvement aux pistes de recherche que notre travail indique. Peut-être sommes-nous devant une forme de prophétisme que l'on pourrait qualifier de « moderne », au sens où ce serait là un prophétisme possible dans notre époque séculière, ignorante de la question de Dieu. En effet, Jonas est un prophète qui « parle » au nom de Dieu, du fondement, de l'Être, du monarque de tous les mondes, sans cependant parler directement de Lui, mais en incarnant, comme nous l'avons dit, une « seconde naissance », une deuxième « sortie » de l'origine; il convertit tout le monde à certains impératifs sans faire référence ouvertement à une transcendance radicale.

Cette thèse sur la modernité du prophète Jonas est étayée par certains éléments du quatrième et dernier chapitre, que nous n'avons pas abordée. Après avoir converti Ninive aux impératifs du Dieu d'Israël, Jonas exprime une grande amertume envers Dieu : « " Ah! Yahvé, dit-il, n'est-ce point là ce que je disais lorsque j'étais encore dans mon pays ? C'est pourquoi je m'étais d'abord enfui à Tarsis; je savais en effet que tu es un Dieu de pitié et de tendresse, lent à la colère, riche en grâce et te repentant du mal. Maintenant, Yahvé, prends donc ma vie, car mieux vaut pour moi mourir que vivre."²⁸⁷ » Après avoir exprimé son mécontentement culminant en un désir de mort, Jonas quitte Ninive et se construit un petit abri en marge de celle-ci, dans le désert. Toutefois, Jonas ressent « une grande joie » (rare annotation psychologique explicite du texte) lorsque Dieu fait pousser un ricin en une nuit, arbre providentiel qui lui fait de l'ombre. Nous sommes donc en présence d'une figure exprimant des sentiments apparemment paradoxaux. Un prophète opiniâtre et désirant la destruction de l'humanité pécheresse que représente Ninive, d'un côté, et un ascète se logeant à la marge de toute cité et se délectant d'une plante miraculeusement poussée en une nuit, de l'autre. Ce paradoxe nous permet de voir en

²⁸⁷ Jon. 4, 1-3.

Jonas un prophète dont la dimension politique (le fait qu'il soit l'agent d'une refondation) se caractériserait par des tendances fortement apolitiques, voire même anti-politiques, quelque chose comme un « ascétisme misanthrope ».

Le livre de Jonas indiquerait-il que le prophétisme de la seconde naissance déboucherait fatalement sur une telle attitude? Tout se passe comme si le prophétisme de la seconde naissance disposait d'une autorité proportionnelle à son opiniâtreté envers Dieu et à son mépris pour des pécheurs qui se croient d'ores et déjà « sauvés ». Seule la destruction du ricin par Dieu, c'est-à-dire la destruction de ce qui sert de refuge à celui qui méprise les pécheurs et sa miséricorde universelle et qui s'abîme dans la contemplation des miracles de la nature, peut rappeler à l'ordre le prophète²⁸⁸. Aussi inspirante et puissante soit-elle, la seconde naissance pourrait donc nous enfermer dans une amertume morbide, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'un pari sur la rédemption des pécheurs, peu importe la grossièreté de leur conversion.

²⁸⁸ Cette vision plutôt pessimiste d'un « prophétisme jonasien » nous amène vers une réflexion théologique concernant un des épisodes les plus énigmatiques des Évangiles. Comme il fut déjà mentionné, le livre de Jonas fut réinterprété par les pères de l'Église comme étant une préfiguration de la résurrection christique, le passage de trois jours dans la baleine étant comparé au passage de Jésus aux enfers. Toutefois, il semble impossible d'aller plus loin dans la correspondance entre Jonas et le Christ. Cette impossibilité repose sur l'épisode du figuier de l'Évangile de saint Marc. Dans ce passage, Jésus, peu avant sa passion, regarde un figuier et, constatant qu'il n'a pas de fruit, le fait mourir. Il semble que l'on peut réfléchir cet épisode du figuier à la lumière de l'ascétisme misanthrope de Jonas. En tuant le figuier, Jésus, contrairement à Jonas, se détourne de « l'arbre refuge » et choisit le salut des pécheurs plutôt que de fuir dans la contemplation des miracles de la nature.

Une dernière remarque: il serait captivant de partir à la recherche d'un tel « prophétisme jonasien » ailleurs dans l'histoire ou dans la littérature. Je pense en avoir trouvé un en la personne de Cimourdain, personnage de *Quatre-vingt treize* de Victor Hugo. Ce dernier revêt plusieurs caractéristiques qui rappellent Jonas : il a un rapport ambigu à Dieu (c'est un prêtre défroqué), il a vécu une seconde naissance (par la révolution), il refuse toute compassion envers les Chouans au point qu'il en vient à exécuter son fils spirituel, et finalement, sa figure fait autorité auprès de Marat lui-même. Par cette comparaison entre Cimourdain et Jonas, il n'est pas insinué ici que Victor Hugo se soit inspiré directement de Jonas pour façonner son personnage romanesque; il s'agit simplement d'indiquer que l'on peut repérer dans d'autres contextes des personnages qui ont des traits s'apparentant à ceux de Jonas : des personnages qui parlent au nom d'une vérité supérieure universelle et qui méprisent ceux auxquels ils l'apportent, sans cependant que ce mépris n'atténue leur autorité.

Bibliographie

a) Monographies:

Bibliographie

a) Monographies:

La Bible de Jérusalem. Paris, Cerf, 1995.

La Bible, traduction œcuménique, Paris, Cerf /Alliance biblique française, 2004.

La Bible, traduction d'André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985.

ABRAHAM, N., *Jonas et le cas de Jonas : essai de psychanalyse littéraire*, Paris, Flammarion, 1999.

ARENDT, H., *Essai sur la révolution*, trad. Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.

ARENDT, H., *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Levy, 1972.

ARENDT, H., *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

AVRIL, A.-C. et al. *Jonas*, *Un conte théologique*, coll. Cahiers Évangile, Cerf, 2000.

BARSOTTI, D., *Jonas*, Paris, Téqui, 1967.

BEAUDE, P.-M., *Le livre de Jonas*, Paris, Centurion, 1989.

BOVON, F., *Place de la liberté dans les Évangiles*, Aubonne, éd. Du moulin, 1986.

BLENKINSOPP, J., *Une histoire de la prophétie en Israël*, Montréal, Fides, 1993.

BUBER, M., *La foi des prophètes*, Paris, trad. Marie-Béatrice Jehl, Albin Michel, 2003.

CARREZ, M., *Dictionnaire de la culture biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993.

CAIR-HÉLION, O., *Les animaux dans la Bible*, Aix-en-Provence, du Gerfaut, 2004

DERRIDA, J., *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.

DRAÏ, R., *Abraham ou la recreation du monde*, Paris, Fayard, 2007.

DUMÉRY, H., *Imagination et religion. Éléments de judaïsme, éléments de christianisme*, Paris, Les Belles-Lettres, 2006.

ESPOSITO, R., *Communitas : origines et destin de la communauté*, trad. Nadine Le Lirzin, Paris, Presses Universitaires de France, 2000

ESPOSITO, R., *Les catégories de l'impolitique*, trad. Nadine le Lirzin, Paris, Seuil, 2005.

GADAMER, H.-G., *Vérité et méthode*, trad. Etienne Sacre, Paris, Seuil, 1976.

GIRARD, R., « La violence et le sacré », in *René Girard : De la violence à la divinité*, Paris, Grasset, 2007, p. 305.

- HARTSHORNE, C., *The Divine Relativity, A social conception of God*, New Heaven, Yale University Press, 1942.
- HANDY, L.-K., *Jonah's World: Social Science and the Reading of Prophetic Story*, London, Equinox, 2007.
- HÉSIODE, *La théogonie*, trad. Henri Patin, Paris, Georges Chamerot, 1872.
- HUGO, V., *Quatre-vingt-treize*, Paris, PML, 1995.
- KOJÈVE, A., *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.
- LACOCQUE, A., LACOCQUE, P.-E., *Le complexe de Jonas*, Paris, Cerf, 1989.
- LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie générale française, 1990.
- LINDON, J., *Jonas*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.
- MACHIAVEL, N., *Le Prince*, Paris, Union générale d'éditions, 1962.
- MARGEL, S., *Le silence des prophètes, la falsification des Écritures ou le destin de la modernité*, Paris, Galilée, 2006.
- MANIGUE, J.-P., *Génération Jonas : un prophète pour notre temps*, Paris, Karthala, 2004.
- MESCHONNIC, H., *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981.
- MORA, V., *Jonas*, coll. Cahier Évangile, no. 36, Paris, Cerf, 1981.
- MORA, V., *Le signe de Jonas*, Paris, Cerf, 1983.
- MOREL, C., *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris, l'Archipel, 2005.
- MORRISSETTE, A., *Avènement symbolique du sujet croyant par la parole. Une lecture du livre de Jonas*, Mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie et de Sciences religieuses, Québec, Université Laval, 2006.
- MOTTU, H., *Dieu, au risque de l'engagement*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- NEHER, A., *L'essence du prophétisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1955.
- NEHER, A., *Prophètes et prophéties*, Paris, Payot, 1995.
- PLATON, *Ménon*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- PRÉVOST, J.-P., *Pour lire les prophètes*, Ottawa, Novalis, 1995.
- REICHELBERG, R., *L'aventure prophétique : Jonas, menteur de Vérité*, Paris, Albin Michel, 1995.
- REVAULT D'ALLONES, M., *Le pouvoir des commencements : essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006.
- TANGUAY, D., *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.
- TRIGANO, S., *La philosophie de la Loi*, Paris, Cerf, 1991.

VAN DER LEEUW, G., *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*, trad. Jacques Marty, Paris, Payot, 1970.

VOGELS, W., *Les prophètes*, Ottawa, Novalis, 2008.

WALZER, M., *De l'Exode à la liberté*, trad. Micheline Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1986.

WEBER, M., *Économie et société*, trad. Julien Freund, t. I, Paris, Plon, 1970.

WEBER, M., *Le judaïsme antique*, trad. Freddy Raphael, Paris, Plon, 1970.

b) Articles :

ALQUIÉ, F., « Métaphysique » in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, vol. 14, 2002, pp. 1067-1072.

BACZKO, B., « Moïse, Législateur... », in *Jean-Jacques Rousseau. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, J.T. Scott (éd.), vol. 3, London-New York, Routledge, 2006, pp. 163-180.

BOLIN, T. M., « Should I not also Pity Nineveh? Divine Freedom in the Book of Jonah », *Journal for the Study of the Old Testament*, no. 67, 1995, pp. 109-120.

COMBET, C. Rolin, P. Morin, P. Charvet, C., « Jonas ou -il y a toujours plus à l'Est que soi- », *Sémiotique et Bible*, no. 49, 1988, pp. 1-14.

DRAÏ, R., « L'alliance, le Nabi, et le réel divin : actualité théologico-politique du prophétisme hébraïque », *Laval théologique-philosophique*, 55, (2), Juin 1999, pp. 177-194.

CLÉMENT, O., « Enfers et paradis », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, pp. 286-291.

ESLIN, J.-C., « Raison et prophétisme », *Esprit*, vol. 9-10, Sept-oct 1979, pp. 58-64.

FEUILLET, A., « Le sens du livre de Jonas », *Revue biblique*, vol. 54, no. 2, Juillet 1947, pp. 340-361.

FEUILLET, A., « Les sources du livre de Jonas », *Revue biblique*, vol. 54, no. 2, Juillet 1947, pp. 161-186.

FREUND, J., « Prophétisme », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, vol. 18, 2002, pp. 984-986.

GILBERT, M., « Shéol », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 1335-1336.

GIROUD, J.-C., « Le livre de Jonas », *Sémiotique et Bible*, no. 57, 1990, pp. 14-39.

GUILLAUME, P.-M., « Les prophètes d'Israël et la politique : réalisme ou utopie? » in *Politica hermetica : prophétisme et politique*. Paris, L'âge d'homme, 1994, pp. 26-32.

KELLY, G., « The Nature of God in Process Theology : Basic Concepts and Christological Implications », in *Irish Theological Quaterly*, vol. 46, no. 1, 1979, pp. 1-20.

- LOHFINK, N., « Alliance », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 21-27.
- LOUTH, A., « Prière », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 1124-1130
- MÉNISSIER, T., « Prophétie, politique et action selon Machiavel », *Études philosophiques*, vol. 3-1, no. 66, 2003, pp. 289-313.
- MONLOUBOU, L., « Promesse » in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous la direction : Centre informatique et Bible, Turnhout, Brepols, 2003, p. 1053- 1056.
- NOUIS, A., « Le courage de la confiance », *Réforme*, 3368, 13 mai 2010.
- PARROT, A., « Abraham », *Encyclopaedia Britannica online*, *Encyclopaedia Britannica*, 2010, 9 janvier 2010, <http://search.eb.com/eb/article-108>
- POIZAT, J.-C., « Pensée politique, universalisme et judaïsme : le cas d'Emmanuel Lévinas. Une nouvelle morale pour notre temps? », *Raisons politiques*, no. 23, Août 2006, pp. 165-19.
- RÖMER, T., « Abraham et Moïse, deux manières de construire une identité », *Le monde de la Bible*, no. 192, Mars-Avril-Mai 2010, pp. 27-31.
- RUDMAN, D., « The use of Water imaginary in the description of Sheol », *Zeitschrift für die alttestamentlich Wissenschaft*, 2001, vol. 113, no. 2, pp. 240-244.
- SIRAT, R.-S., « Abraham », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, vol.1, 2002, pp. 51-52.
- TRIGANO, S., « Le modèle biblique », *Autrement*, no. 127, Janvier 1992, pp. 35-51.
- VISCHNER, V., « L'évangile selon saint Jonas », *Études théologiques et religieuses*, no. 50, 1975, pp. 161-173.
- WIEDENHOFFER, S., « Révélation », in *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la direction de P. Eicher, trad. H. Rochais, Paris, Cerf, 1996, p. 870.

Annexe I

Le livre de Jonas, traduction de la Bible de Jérusalem.

- Jon 1:1-* La parole de Yahvé fut adressée à Jonas, fils d'Amitaï :
- Jon 1:2-* " Lève-toi, lui dit-il, va à Ninive, la grande ville, et annonce-leur que leur méchanceté est montée jusqu'à moi. "
- Jon 1:3-* Jonas se mit en route pour fuir à Tarsis, loin de Yahvé. Il descendit à Joppé et trouva un vaisseau à destination de Tarsis, il paya son passage et s'embarqua pour se rendre avec eux à Tarsis, loin de Yahvé.
- Jon 1:4-* Mais Yahvé lança sur la mer un vent violent, et il y eut grande tempête sur la mer, au point que le vaisseau menaçait de se briser.
- Jon 1:5-* Les matelots prirent peur; ils crièrent chacun vers son dieu, et pour s'alléger, jetèrent à la mer la cargaison. Jonas cependant était descendu au fond du bateau; il s'était couché et dormait profondément.
- Jon 1:6-* Le chef de l'équipage s'approcha de lui et lui dit : " Qu'as-tu à dormir ? Lève-toi, crie vers ton Dieu! Peut-être Dieu songera-t-il à nous et nous ne périrons pas. "
- Jon 1:7-* Puis ils se dirent les uns aux autres : " Tirons donc au sort, pour savoir de qui nous vient ce mal. " Ils jetèrent les sorts et le sort tomba sur Jonas.
- Jon 1:8-* Ils lui dirent alors : " Dis-nous donc quelle est ton affaire, d'où tu viens, quel est ton pays et à quel peuple tu appartiens. "
- Jon 1:9-* Il leur répondit : " Je suis Hébreu, et c'est Yahvé que j'adore, le Dieu du ciel qui a fait la mer et la terre. "
- Jon 1:10-* Les hommes furent saisis d'une grande crainte et ils lui dirent : " Qu'as-tu fait là! " Ils savaient en effet qu'il fuyait loin de Yahvé, car il le leur avait raconté.
- Jon 1:11-* Ils lui dirent : " Que te ferons-nous pour que la mer s'apaise pour nous ? " Car la mer se soulevait de plus en plus.
- Jon 1:12-* Il leur répondit : " Prenez-moi et jetez-moi à la mer, et la mer s'apaisera pour vous. Car, je le sais, c'est à cause de moi que cette violente tempête vous assaille. "
- Jon 1:13-* Les hommes ramèrent pour gagner le rivage, mais en vain, car la mer se soulevait de plus en plus contre eux.
- Jon 1:14-* Alors ils implorèrent Yahvé et dirent : " Ah! Yahvé, puissions-nous ne pas périr à cause de la vie de cet homme, et puisses-tu ne pas nous charger d'un sang innocent, car c'est toi, Yahvé, qui as agi selon ton bon plaisir. "
- Jon 1:15-* Et, s'emparant de Jonas, ils le jetèrent à la mer, et la mer apaisa sa fureur.

Jon 1:16- Les hommes furent saisis d'une grande crainte de Yahvé; ils offrirent un sacrifice à Yahvé et firent des vœux.

Jon 2:1- Yahvé fit qu'il y eut un grand poisson pour engloutir Jonas. Jonas demeura dans les entrailles du poisson trois jours et trois nuits.

Jon 2:2- Des entrailles du poisson, il pria Yahvé, son Dieu. Il dit :

Jon 2:3- De la détresse où j'étais, j'ai crié vers Yahvé, et il m'a répondu; du sein du shéol, j'ai appelé, tu as entendu ma voix.

Jon 2:4- Tu m'avais jeté dans les profondeurs, au cœur de la mer, et le flot m'environnait. Toutes tes vagues et tes lames ont passé sur moi.

Jon 2:5- Et moi je disais : Je suis rejeté de devant tes yeux. Pourtant je continuerai à contempler ton saint Temple.

Jon 2:6- Les eaux m'avaient environné jusqu'à la gorge, l'abîme me cernait. L'algue était enroulée autour de ma tête.

Jon 2:7- A la racine des montagnes j'étais descendu, en un pays dont les verrous étaient tirés sur moi pour toujours. Mais de la fosse tu as fait remonter ma vie, Yahvé, mon Dieu.

Jon 2:8- Tandis qu'en moi mon âme défaillait, je me suis souvenu de Yahvé, et ma prière est allée jusqu'à toi en ton saint Temple.

Jon 2:9- Ceux qui servent des vanités trompeuses, c'est leur grâce qu'ils abandonnent.

Jon 2:10- Moi, aux accents de la louange, je t'offrirai des sacrifices. Le vœu que j'ai fait, je l'accomplirai. De Yahvé vient le salut.

Jon 2:11- Yahvé commanda au poisson, qui vomit Jonas sur le rivage.

Jon 3:1- La parole de Yahvé fut adressée pour la seconde fois à Jonas :

Jon 3:2- " Lève-toi, lui dit-il, va à Ninive, la grande ville, et annonce-leur ce que je te dirai. "

Jon 3:3- Jonas se leva et alla à Ninive selon la parole de Yahvé. Or Ninive était une ville divinement grande : il fallait trois jours pour la traverser.

Jon 3:4- Jonas pénétra dans la ville; il y fit une journée de marche. Il prêcha en ces termes : " Encore quarante jours, et Ninive sera détruite. "

Jon 3:5- Les gens de Ninive crurent en Dieu; ils publièrent un jeûne et se revêtirent de sacs, depuis le plus grand jusqu'au plus petit.

Jon 3:6- La nouvelle parvint au roi de Ninive; il se leva de son trône, quitta son manteau, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre.

Jon 3:7- Puis l'on cria dans Ninive, et l'on fit, par décret du roi et des grands, cette proclamation : " Hommes et bêtes, gros et petit bétail ne goûteront rien, ne mangeront pas et ne boiront pas d'eau.

- Jon 3:8-* On se couvrira de sacs, on criera vers Dieu avec force, et chacun se détournera de sa mauvaise conduite et de l'iniquité que commettent ses mains.
- Jon 3:9-* Qui sait si Dieu ne se raviserait pas et ne se repentirait pas, s'il ne reviendrait pas de l'ardeur de sa colère, en sorte que nous ne périssions point ? "
- Jon 3:10-* Dieu vit ce qu'ils faisaient pour se détourner de leur conduite mauvaise. Aussi Dieu se repentit du mal dont il les avait menacés, il ne le réalisa pas.
- Jon 4:1-* Jonas en eut un grand dépit, et il se fâcha.
- Jon 4:2-* Il fit une prière à Yahvé : " Ah! Yahvé, dit-il, n'est-ce point là ce que je disais lorsque j'étais encore dans mon pays ? C'est pourquoi je m'étais d'abord enfui à Tarsis; je savais en effet que tu es un Dieu de pitié et de tendresse, lent à la colère, riche en grâce et te repentant du mal.
- Jon 4:3-* Maintenant, Yahvé, prends donc ma vie, car mieux vaut pour moi mourir que vivre. "
- Jon 4:4-* Yahvé répondit : " As-tu raison de te fâcher ? "
- Jon 4:5-* Jonas sortit de la ville et s'assit à l'orient de la ville; il se fit là une hutte et s'assit dessous, à l'ombre, pour voir ce qui arriverait dans la ville.
- Jon 4:6-* Alors Yahvé Dieu fit qu'il y eut un ricin qui grandit au-dessus de Jonas, afin de donner de l'ombre à sa tête et de le délivrer ainsi de son mal. Jonas éprouva une grande joie à cause du ricin.
- Jon 4:7-* Mais, à la pointe de l'aube, le lendemain, Dieu fit qu'il y eut un ver qui piqua le ricin; celui-ci sécha.
- Jon 4:8-* Puis, quand le soleil se leva, Dieu fit qu'il y eut un vent d'est brûlant; le soleil darda ses rayons sur la tête de Jonas qui fut accablé. Il demanda la mort et dit : " Mieux vaut pour moi mourir que vivre. "
- Jon 4:9-* Dieu dit à Jonas : " As-tu raison de te fâcher pour ce ricin ? " Il répondit : " Oui, j'ai bien raison d'être fâché à mort. "
- Jon 4:10-* Yahvé repartit : " Toi, tu as de la peine pour ce ricin, qui ne t'a coûté aucun travail et que tu n'as pas fait grandir, qui a poussé en une nuit et en une nuit a péri.
- Jon 4:11-* Et moi, je ne serais pas en peine pour Ninive, la grande ville, où il y a plus de cent vingt mille êtres humains qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche, ainsi qu'une foule d'animaux! "

Annexe II



Ilya Yefimovich Repine, *Ivan le Terrible et son fils Ivan le 16 novembre 1581*, Galerija Tretyakov, Moscou, 1885, huile sur toile, 199,5 x 254 cm