

# **De l'insécularisable au cœur de la sécularisation**

## **À propos de *Langue sacrée, langue parlée*, un film de Nurith Aviv**

**Martine Leibovici**

*Filmer la parole* est un livre consacré à l'œuvre cinématographique de Nurith Aviv. Il est fait d'entretiens avec la réalisatrice et de « Commentaires » écrits pour la plupart par les femmes et les hommes de pensée qu'elle invite depuis des décennies à dialoguer avec elle lors de la projection de ses films. Un « Document » est inséré à la fin de l'ouvrage, la lettre de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig, *À propos de notre langue. Une confession*. Écrite en 1926, elle fut retrouvée en 1985 dans les archives de l'historien, puis traduite, publiée et commentée la même année par Stéphane Mosès. Comme l'écrit Hélène Cixous, à propos du film *Langue sacrée, langue parlée*, cette lettre « Nurith la connaît. Elle l'a accompagnée, mais vous n'en voyez pas la trace apparente dans le film, elle ne la cite pas, mais elle est quelque part là, tout le temps »<sup>1</sup>.

Scholem s'était engagé très jeune dans le sionisme en Allemagne et avait été atteint dans les mêmes années par le « virus »<sup>2</sup> d'une passion pour la Kabbale et la mystique juive. Lorsqu'il émigra en 1923 en Palestine mandataire, le rêve de Ben-Yehouda de « Résurrection d'Israël et de sa langue sur la terre des Pères »<sup>3</sup>, avait commencé à devenir réalité, soutenu par l'activisme acharné de ce rêveur : le congrès sioniste de La Haye (1907) avait adopté l'hébreu comme langue officielle du mouvement, on le parlait dans les rues et l'« actualisation » ou la « sé-

---

1 H. Cixous, in N. Aviv, *Filmer la parole*, éd. établie par C. Buchbinder, M. Dautrey et N. Georges-Lambrichs, Paris, Exils, 2025, p. 98.

2 G. Scholem, *De Berlin à Jérusalem. Souvenirs de jeunesse*, trad. S. Bollack, Paris, Albin Michel, 1984, p. 167.

3 Eliezer Ben-Yehouda, « Le rêve traversé », in *La renaissance de l'hébreu*, trad. et édition G. Haddad, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrach », 1998, p. 64.

cularisation» de la langue sacrée était en cours. Le ton de Scholem dans sa lettre à Rosenzweig est apocalyptique et prophétique. La «sécularisation» (qu'il écrit entre guillemets) n'est qu'une «expression toute faite», un mot vide qui empêche les locuteurs de se rendre compte de la force explosive dont les mots issus de la langue sacrée sont lestés. Comme si le rêve de Ben-Yehouda pouvait devenir cauchemar, pas à la «génération de transition» de Scholem, mais aux générations suivantes. Scholem le précise à la fin de sa lettre, la puissance contenue dans les mots de la langue n'est autre que la voix de Dieu. Cette voix allait revenir et se faire «entendre à nouveau»<sup>1</sup> d'une façon anarchique. N'étant désormais plus canalisée par les textes ou les formes figées et répétitives de la liturgie, ni par le fait que les échanges profanes avaient lieu dans une autre langue, elle allait se retourner de façon vengeresse contre ceux qui, en profanant la langue sacrée, ont arasé toutes les barrières de protection. À l'époque de cette lettre jamais publiée, l'avenir de l'aventure sioniste était indéterminé, ainsi que la forme que prendrait ce retour vengeur. Cette lettre «resurgit», écrit Derrida, telle une voix d'outre-tombe en 1985<sup>2</sup>, «à un moment de l'histoire d'Israël qui rend plus sensible à cette imminence de l'apocalypse»<sup>3</sup>. L'angoisse devant cette imminence n'a jamais cessé, elle n'a même jamais été aussi prégnante de nos jours depuis le 7 octobre 2023. Si, s'adressant à Rosenzweig, Scholem confesse une déception, un «découragement profond»<sup>4</sup> à l'égard de la façon dont la concrétisation accélérée du sionisme après la Déclaration Balfour était mise en pratique, il ne faut pas s'y tromper, il était radicalement opposé à le caractériser comme un mouvement messianique. Ainsi, à l'époque où, peu après la guerre des Six jours, on commençait à parler du *Gush Emunim* en Israël, il déclarait que «chaque fois qu'on introduit le messianisme en politique, les choses se gâtent. Cela ne peut mener

---

1 « Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig. A propos de notre langue. Une confession », trad. S. Moses, in *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1985, 60/1, p. 83. En ligne : < [https://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1985\\_num\\_60\\_1\\_2366](https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1985_num_60_1_2366)>

2 G. Scholem est décédé en 1982.

3 Jacques Derrida, *Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan*, Paris, Galilée, 2012, p. 15. Il s'agit d'une conférence prononcée par Derrida en 1987.

4 S. Mosès, « Langage et sécularisation chez Gershom Scholem », *Archives de Sciences sociales des religions*, op. cit., p. 137. En ligne : <[https://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1985\\_num\\_60\\_1\\_2367](https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1985_num_60_1_2367)>.

qu'à la catastrophe»<sup>1</sup>, et cette dernière remarque nous fait irrésistiblement penser au messianisme politique d'extrême droite qui a le vent en poupe aujourd'hui en Israël et ailleurs. Ce qui en revanche est en arrière-plan de sa lettre à Rosenzweig est son intérêt précoce pour «la théorie mystique de l'essence du langage»<sup>2</sup>, objet central de ses échanges avec Walter Benjamin qui le préoccupera sa vie entière. C'est sur fond d'un tel intérêt que le membre actif du *Brit Shalom*<sup>3</sup> pouvait commencer sa lettre ainsi : «il existe un autre danger, bien plus inquiétant que la nation arabe et qui est une conséquence nécessaire de l'entreprise sioniste : qu'en est-il de l'«actualisation» de la langue hébraïque?»<sup>4</sup>

### **La question de la langue au cœur de la sécularisation sioniste du judaïsme**

Dans *Les yeux de la langue*, Derrida insiste sur l'étrange dispositif linguistique de cette adresse de Scholem à Rosenzweig qui traite de l'hébreu en allemand, une langue étrangère «véhiculaire», mais «néanmoins [langue] maternelle des deux correspondants». C'est en allemand qu'il est en effet question de *Verweltlichung* (sécularisation), dégradée en «*Säkularisierung*», terme d'origine latine qui a toujours une connotation péjorative dans la philosophie allemande. Derrida rappelle que, dans ce contexte, la sécularisation prend son sens à partir des «valeurs platonicienne puis chrétienne qui interprètent le monde selon l'opposition de l'ici-bas et du là-bas, du monde sensible et du monde spirituel»<sup>5</sup>. Du point de

1 « La menace du messianisme. Entretien avec David Biale » (1980), trad. C. Aslanov, in *Scholem, Cahiers de L'Herne*, 2018, p. 94. Le Gush Emunin (Bloc de la Foi), mouvement fondamentaliste d'extrême droite, émergea en 1974 pour soutenir l'implantation des colonies juives en Cisjordanie.

2 S. Mosès, « Langage et sécularisation... », *op. cit.*, p. 86. Voir aussi dans cet article, la discussion orageuse entre Scholem et Rosenzweig à propos du sionisme et de la langue hébraïque; *ibid.*, p. 87-89.

3 Le Brit Shalom, « Association pour la paix », a été fondé en 1925 à Jérusalem par des intellectuels majoritairement juifs allemands (Arthur Ruppin, Martin Buber, Gershom Scholem, Judah Leon Magnes, Hugo Bergman, Hans Kohn). Il prônait l'entente entre Juifs et Arabes; une vie en commun et une égalité des droits politiques sur la terre d'Israël dans un État binational.

4 G. Scholem, « A propos de notre langue. Une confession », *op. cit.*, p. 83.

5 J. Derrida, *op. cit.*, p. 30 & 72. Sans être en mesure d'y répondre, du fait de son « incompétence », il pose cette question importante : « que peut-on traduire, dans l'hébreu sacré

vue politique, il faudrait ajouter avec Claude Lefort, l'importance de l'incarnation, c'est-à-dire "la figure du médiateur homme-Dieu", le corps du Christ symbolisant l'union entre l'homme et Dieu et entre l'homme et l'homme. Cette figure survit dans l'Église, puis dans le dispositif complexe des deux corps du roi, mortel et immortel, le corps immortel étant transmis d'un souverain à l'autre à la mort du premier<sup>1</sup>. Des travaux récents montrent pourtant que la pensée politique moderne doit beaucoup plus qu'on ne le croit à une réinterprétation des sources juives<sup>2</sup>. Il n'en reste pas moins que, quels que soient les transferts "des croyances qui [...] entretiennent le mystère de l'incarnation dans l'image sacrée du Peuple [...] de la Nation", une "désintrinsication historiquement advenue du religieux et du politique" s'est produite à l'orée du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'occasion de ce que Lefort appelle avec Tocqueville, la "révolution démocratique" advenue pour ce qui concerne la France dans le sillage de la Révolution française. Insister comme le fait Lefort sur le caractère historique de ce phénomène, c'est remarquer que le religieux dont le politique s'est désintrinsicué n'a pas été le "religieux en général, mais [le] religieux chrétien"<sup>3</sup>.

On pourrait, certes, montrer qu'à la faveur de cette désintrinsication un espace proprement politique dénué de toute référence à un fondement hors du monde a pu se libérer et que, d'un pays à l'autre, des citoyens juifs ont pu s'engager dans le champ politique ou occuper des fonctions dans l'État, malgré le développement de l'antisémitisme pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, qu'il faudrait d'ailleurs analyser

---

ou dans la sémantique qu'il enjoint, par *Verwertlichung* ? Quel est l'équivalent juif pour l'opposition sacré/mondain, sacré/séculaire, etc. ? Y en a-t-il un ? » (*Ibid.*, p. 73).

1 Voir Ernst Kantorowicz, « Les deux corps du roi », in *Œuvres*, Paris, coll. « Quarto », Gallimard, 2000.

2 Cf. Eric Nelson, *La République des Hébreux. Les sources juives et la transformation de la pensée politique européenne*, Paris, Le Bord de l'eau, 2022. Cette transformation est surtout venue des milieux protestants. Concernant la monarchie, ce livre restitue, entre autres, tout ce qu'a donné à penser aux « républicains talmudiques » protestants, le passage « Samuel », dans lequel les Hébreux viennent demander un roi à Samuel, remettant en cause l'idée de la royauté de Dieu comme interdisant d'adorer les rois (cf. le chapitre 1). Cependant, quelles que soient les interprétations de l'institution monarchique dans la Bible, la figure du roi terrestre ne comprend aucune dimension d'incarnation du divin.

3 Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », in *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2001, p. 319, 285 & 279. Sur ce texte, voir dans notre volume l'article de Jean-Claude Monod.

en lien avec les différents décrets d'émancipation juridique et politique des Juifs qui se sont échelonnés en Europe de 1791 à 1917. C'est dans ce contexte qu'est né le sionisme moderne, dont une bonne partie des acteurs pensaient et agissaient dans le cadre de la modernité politique. La fondation de l'État d'Israël en a hérité, dans la mesure où les lois n'y sont fondées ni sur une transcendance, ni même sur la législation thoraïque et peuvent être modifiées par des pouvoirs humains. Si la Cour suprême peut être saisie par des instances rabbiniques, leurs requêtes ne sont pas examinées à une telle aune. Comme l'écrit Claude Klein : "Toutes les références au droit religieux doivent, pour être applicables en droit positif, être adoptées par le législateur 'laïque', c'est-à-dire la Knesset"<sup>1</sup>. On ne peut ignorer cependant la prégnance de schèmes issus de la Bible hébraïque dans les représentations sionistes. Il suffit de lire la Déclaration d'indépendance de 1948. D'un côté les "principes fondateurs" de l'État d'Israël sont la liberté, la justice et la paix», «l'égalité de droits sociaux et politiques [accordés] à tous ses citoyens sans distinction de croyance, de race ou de sexe», ainsi que «la pleine liberté de conscience, de culte, d'éducation et de culture». Certes liberté, justice et paix sont référées à l'enseignement des prophètes d'Israël, mais ils ne sont fondés ni en Dieu, ni sur l'autorité de la Thora et rejoignent l'universalité terrestre des droits humains comme l'égalité et la liberté de conscience. Mais, d'un autre côté, toute la Déclaration est traversée par la thématique du retour et de la renaissance à une terre ancestrale dont la mémoire a été transmise par la Bible, mais une Bible sécularisée, car envisagée comme un document historique, scindé de ses interprétations chrétiennes sans être pourtant référé à son statut de parole divine. Ben-Yehoudah s'inscrit entièrement dans cette perspective : pas de résurrection de la langue hébraïque sans retour à la « terre des pères ».

De ce point de vue, la sécularisation sioniste du judaïsme est un cas intéressant de sécularisation d'un religieux autre que le christianisme, étranger à toute perspective d'incarnation du divin par l'entremise d'un médiateur homme-dieu. La lettre de Scholem va au cœur de son caractère le plus singulier et même unique : l'hébreu, une langue antique conservée pendant des siècles dans les livres et la liturgie, est redevenu une langue vivante<sup>2</sup>.

---

1 Claude Klein, *La démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997, p. 229-230.

2 De fait, si l'hébreu a probablement cessé d'être parlé vers la fin du II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, il a aussi toujours servi de langue littéraire et été utilisé dans des échanges verbaux et

Si le préfixe re- insiste dans le vocabulaire sioniste - retour, renaissance et même révolution – ressusciter désigne plus spécifiquement la réactualisation de l'hébreu<sup>1</sup>, comme s'il revenait à la vie après être resté des siècles durant dans un état intermédiaire entre le mort et le vivant. Dès lors, si la renaissance de l'hébreu suppose une initiative de retour à l'hébreu ancien pour l'adapter à un usage profane, Scholem évoque un retour possible *de* l'hébreu sacré et par-là du sacré lui-même. D'où la pensée du « spectral et de la hantise qui, selon Derrida, obsède la confession » de Scholem<sup>2</sup> : avec l'hébreu, quelque chose revient de soi-même indépendamment de l'intention et des représentations des locuteurs. Scholem appelle voix de Dieu ce qui revient ou risque de revenir. Expression mystérieuse qui nous inciterait plutôt, nous laïques, à nous détourner d'une telle mise en garde.

### **L'idéologie de l'hébreu moderne et la teneur insécularisable de l'hébreu sacré**

Dans *Langue sacrée, langue parlée*, Zali Gurevitch<sup>3</sup> mis à part, tous et toutes sont des sabras, comme la réalisatrice elle-même. Si Haïm Gouri<sup>4</sup>, né en 1923 à Tel-Aviv, appartient à la première génération des locuteurs de l'hébreu, les autres, nés juste après la guerre de parents venus d'ailleurs comme N. Aviv, pourraient être ces enfants supposés ne plus connaître d'autre

---

épistolaires entre Juifs. Comme l'écrit Yaakov Bentolila, l'enjeu de l'hébreu moderne a surtout été « d'ajouter une dimension orale à une dimension littéraire », c'est-à-dire d'en étendre l'usage à tous les besoins de communication d'une société et surtout qu'il devienne une « langue vivante naturelle », une langue dite maternelle. Dans cette perspective, le rôle de la *Haskala*, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, a été déterminant. (« La résurrection d'une langue morte : le cas de l'hébreu moderne », *Culture*, 6(1), p. 20.< <https://doi.org/10.7202/1078438ar>>)

1 Comme l'indique Y. Bentolila, le mot hébreu qui désigne son « retour sur la scène des langues vivantes [est] “tehiyya” qui veut dire aussi bien “résurrection” que “revitalisation” » (*Ibid.*, p. 19).

2 J. Derrida, *op.cit.*, p. 60

3 Zali Gurevitch, né en 1949 en Californie, poète et essayiste.

4 Haïm Gouri (1923-2018), né dans une famille originaire d'Odessa, poète, journaliste, traducteur et réalisateur.

-langue qui préoccupent Scholem<sup>1</sup>. Le sionisme partageait avec d'autres nationalismes l'ambition politique d'unification linguistique, mais il visait aussi à rassembler sur un même territoire des Juifs venus d'une multitude de pays. Dans *D'une langue à l'autre*, le film qu'elle a réalisé juste avant, N. Aviv évoquait en prologue le schème courant de «l'homme nouveau parlant, pensant et rêvant seulement en hébreu» et explorait le refoulé des autres langues, et par là du passé diasporique, qui faisait retour dans ce monolinguisme institué. Dans *Langue sacrée, langue parlée*, les écrivains et les poètes qui, comme celles et ceux de l'autre film parlent de leur langue hébraïque, nous apprennent surtout comment l'hébreu sécularisé s'est heurté et continue de se heurter à ce qu'on pourrait appeler une dimension sacrée insécularisable. Le double effacement de la culture diasporique «d'abord par la Shoah, puis par la culture sioniste hébraïque» évoqué par Michal Govrin<sup>2</sup> croise certains enjeux de *D'une langue à l'autre*. Mais *Langue sacrée, langue parlée* concerne le retour d'un autre type de refoulé qui insiste au cœur même de la langue parlée par tous. Il habite la réalisatrice, durablement impressionnée par la lettre de Scholem qu'elle a lue et relue sans jamais être certaine de la comprendre tout à fait. Cependant, au travers de la polyphonie des paroles qu'elle recueille, à la faveur d'un dispositif cinématographique unique<sup>3</sup>, on comprend que l'hébreu sacré n'a disparu ni de l'espace israélien, ni de la langue moderne elle-même. Il retentit toujours et les femmes et les hommes du film, particulièrement sensibles en tant qu'écrivains et poètes à la dimension de la langue, vivent à son contact une expérience de proximité et d'étrangèreté qui vient inquiéter l'hébreu moderne qu'ils parlent et écrivent.

---

1 Ce sont eux qui «devront payer le prix de ces retrouvailles que nous leur avons préparées» (G. Scholem, *Ibid.*).

2 Michal Govrin, romancière, poète et metteuse en scène de théâtre, née en 1950, d'une mère survivante de la Shoah et d'une famille paternelle émigrée dans les années 1930.

3 Sur ce point, voir par exemple les remarques d'Aimé Agnel dans *Filmer la parole* (*op. cit.*, p. 114-115) ; pour H. Cixous il est question d'une «poétique du film» (*op. cit.* p. 102), Mais il y en aurait bien d'autres dans ce livre.

La sécularisation de la langue sacrée est allée de pair avec le déploiement de ce qu'on pourrait appeler, avec Ytzshak Laor<sup>1</sup>, une « idéologie de l'hébreu » moderne. H. Gouri, qui intervient en premier dans le film est de la première génération d'enfants pour qui l'hébreu a été la seule langue parlée. La Bible, « figure de proue du retour laïc à Sion », a été le livre avec lequel il a grandi et il se souvient des visites des lieux aux noms bibliques organisées pour les élèves. « Œuvre sacrée traduite en toutes les langues », la Bible était devenue un « livre de géographie ». À la différence de H. Gouri, Y. Laor a reçu l'hébreu moderne en héritage, mais il lui est parvenu « emballé avec beaucoup de verbiage ». Dans son éducation, la renaissance de cette langue était présentée comme le rêve enfin réalisé de toutes les générations précédentes. Si aujourd'hui ce « verbiage » lui apparaît comme une mystification, c'est que la présentation de la Bible comme « source exclusive de notre hébreu » en revenait à exclure l'hébreu rabbinique et le Talmud, « cet immense poème existentiel qui constitue le judaïsme » selon M. Govrin, une telle exclusion renvoyant au rapport négatif longtemps entretenu par le sionisme avec la *Galout*. Dans *D'une langue à l'autre*, Haviva Pedaya<sup>2</sup>, qui interviendra aussi dans *Langue sacrée, langue parlée*, évoquait la politisation du vocabulaire hébraïque que le sionisme surcharge de significations, et qui paradoxalement « appauvrit la langue ». Elle donne comme exemple le mot « purification » (*tahorah*), lié rituellement à la propreté, à la beauté, l'immersion ou l'intégrité, mais qui peut être employé dans l'« affreuse » expression « purification du territoire ». Ou encore, selon Roy Greenwald<sup>3</sup>, le mot *bita'hone* qui dans la Bible veut dire confiance et devient sécurité en hébreu au sens militaire du mot.

Les écrivains, poètes et musiciens du film *D'une langue à l'autre* évoquaient la façon dont ils retrouvaient dans leur travail artistique la présence en eux des diverses langues de leurs parents émigrés – mais pas seulement puisqu'un poète et une actrice palestino-israélien.es s'y expriment aussi.

---

1 Ytszak Lahor, né en 1948, romancier, poète et critique littéraire au quotidien *Haaretz*. Toutes les citations du film proviennent des sous-titres.

2 Haviva Pedaya, née en 1957 dans une famille de kabbalistes originaire d'Irak, poète, romancière, chercheuse et professeure d'université.

3 Roy Greenwald, poète et universitaire.

Dans *Langue sacrée, langue parlée*, l'hébreu ancien fait autrement ressentir sa persistance et de diverses manières. Issu d'une famille originaire du Maroc, Shimon Adaf<sup>1</sup> l'entendait à la synagogue, alors que pour H. Pedaya c'est la vie quotidienne de sa propre famille venue d'Irak qui retient toujours quelque chose d'un espace judéo-arabe étranger à la distinction profane / sacré, tant la « musique de la poésie liturgique accompagne la vie » du matin au soir. Pour eux deux, l'émigration de leurs parents alla de pair avec le refoulement de cette part traditionnelle essentielle à leur expérience. Les voies par lesquelles les autres sont comme tombés sur l'hébreu rabbinique ou liturgique sont diverses. M. Govrin, élevée dans une famille « en apparence sans lien avec la tradition », évoque « les livres immenses, mystérieux, aux lettres serrées, à la mise en page étrange » de la bibliothèque familiale. Appelés tout aussi mystérieusement Talmud, c'est un « tunnel dans le temps » qui s'est ouvert pour elle avec au bout ses « grands-parents inconnus ». Roy Greenwald, lui, se souvient de la synagogue de son enfance pieuse et de la « sensation orale » de l'hébreu sacré, alors que c'est le travail d'écriture de Y. Lahor qui l'a délibérément fait revenir à l'hébreu rabbinique qui avait été « jeté par-dessus bord ». Michal Naaman<sup>2</sup>, quant à elle, retrouve, grâce aux recherches de son frère, une autre façon de lire les récits bibliques qui « construi[sen]t l'origine comme étrangère », alors que la langue sacrée lui parvient comme un « document fragmenté dont des morceaux ont disparu ».

Au-delà d'une démarche qui va à rebours de l'idéologie sioniste de l'hébreu, c'est la façon dont les protagonistes de *Langue sacrée, langue parlée* témoignent d'un insécularisable propre à ce qu'avec Walter Benjamin on pourrait appeler la « teneur » de la langue hébraïque ancienne<sup>3</sup> qui perdure dans la langue moderne. Ce film nous permet d'approcher l'expérience tout à fait unique de sécularisation du religieux à laquelle le sionisme a

1 Shimon Adaf, né en 1972, poète et auteur.

2 Michal Naaman, née en 1951, peintre.

3 Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », trad. M. de Gandillac *et alii*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 248. La « teneur » d'une langue est la façon dont elle vise le monde. Elle se transmet à l'occasion de la communication linguistique, comme une « résonance » (p. 249) ou une « tonalité affective » (p. 256) incommunicable, dont le traducteur cherche à faire entendre l'écho.

donné lieu. Si l'hébreu sacré de la Torah n'est pas parlé, ce n'est pas seulement parce qu'il est écrit, tout comme le Talmud des rabbins, mais aussi parce que dans la liturgie ses versets sont lus à haute voix, « sans cesse répétés, inchangés » (R. Greenwald), comme les mots des prières. Comme le dit H. Pedaya, l'hébreu sacré est une « langue de l'écoute », où l'on ne perçoit pas seulement du sens, mais une vocalisation et même une musique qui n'est pas celle de l'hébreu moderne. Lorsqu'enfant S. Adaf l'entend pour la première fois à la synagogue, les mots le « frappent, bruissent dans l'air, éclatent comme le tonnerre », traversent le corps, comme s'il illustrait ce que Scholem appelle la « force du sacré » de la langue hébraïque<sup>1</sup>. La langue moderne est devenue langue maternelle et lorsque, enfant, R. Greenwald a appris à lire à haute voix les versets de la Thora, ses mots étaient comme ceux d'une langue étrangère, celle du « Père, Très Haut dans les cieux ». L'étrangèreté ne venait pas d'une difficulté de compréhension – tout locuteur de l'hébreu moderne comprend le sens des versets bibliques –, mais de la « sensation orale » des versets mis en bouche, de leur façon de solliciter les organes du corps très différente de celle que provoque l'hébreu moderne. L'officiant judéo-arabe chantant debout devant un coffre évoqué par H. Pedaya, intimement imprégnée par la tradition juive messianique dont elle est une spécialiste renommée, est l'image de ce couplage voix-écrit propre à la langue sacrée.

C'est ce qu'explore G. Scholem, des années après sa lettre à Rosenzweig. La pensée religieuse du judaïsme – et la tradition mystique en particulier – n'a cessé de méditer l'énigme de la parole de Dieu, voix perceptible « à travers le médium du langage humain ». Sans résoudre l'énigme, l'image étrange du *Sefer Yetzira* – la création du monde par Dieu au moyen de lettres qu'il « grave dans le *pneuma* – le mot hébreu *ruah* signifi [ant] à la fois “air” et “esprit” » – nous permet de l'approcher<sup>2</sup>. Les lettres sont adaptées à la mor-

1 G. Scholem, « A propos de notre langue... », *op. cit.*, p. 84.

2 G. Scholem, « Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage » (1970), trad. T. Peil, Paris, Allia, 2018, p. 11 & 39. Le *Sefer Yetzira* (Livre de la création) est le texte le plus ancien de la tradition mystique juive. « Pour les kabbalistes, la mystique du langage est en même temps une mystique de l'écriture. Tout parler est dans le monde spirituel en même temps un écrire, et toute écriture est un discours en puissance destiné à être prononcé » (*ibid.*, p. 58).

phologie humaine, chacune étant fixée aux cinq organes de la bouche. À l'inverse, chaque fois que de l'hébreu sacré est proféré par un être humain, c'est comme si la voix de Dieu se faisait entendre à travers lui. Un moment crucial de *Langue sacrée, langue parlée* est celui où la chanteuse-comédienne Victoria Hanna interprète ce passage du *Sefer Yetsirah* avec une intensité saisissante. On la voit, magnifique visage filmé de face, prononcer ces lettres une à une, les gestes de ses longues mains désignant au fur et à mesure les organes auxquels elles correspondent, mais surtout V. Hanna fait résonner la puissance rythmée non d'un rugissement, mais d'une voix articulée en phonèmes non signifiants par eux-mêmes, mais susceptibles d'une infinité de combinaisons, ouvrant alors « infiniment à l'interprétation »<sup>1</sup>, comme l'écrit Scholem. Cette voix traverse le corps de celui ou celle qui psalmodie et elle nous touche, même nous (moi) qui ne comprenons pas l'hébreu. Cette expérience est centrale à l'expérience du judaïsme traditionnel. Dès lors, n'est-ce pas cette voix, cette oralité qui est insécularisable lorsqu'elle retentit dans la liturgie, prononcée et chantée par l'officiant ?<sup>2</sup>

Mais Scholem écrit aussi que « la force du sacré semble souvent nous parler », à nous (pas à moi) les locuteurs de l'hébreu moderne, « dans cette "langue [pourtant] avilie et spectrale", dans ce "volapück fantasmagorique" »<sup>3</sup> ? Dans le film, Ronit Matalon<sup>4</sup> parle de « strates » et R. Greenwald parle de « couches » d'hébreu. Il dit qu'elles « coexistent dans un seul et même hébreu » et se brouillent dans sa bouche : « les mots au lieu d'être dits en prière, inchangés, deviennent parlés : la langue des versets devient politique, la Bible devient politique et le politique devient Bible ». Un même mot passe de la prière au langage politique, d'une connotation à l'autre. La langue poétique des versets de la Bible ou celle de la prière ne sont pas les seules couches d'hébreu ancien dans l'hébreu moderne, il y a aussi l'hébreu de la Mishna ou celui du Talmud, avec en plus l'araméen. Dans les termes de S. Adaf, l'ancien et le nouveau sont intimement noués, selon l'image

---

1 *Ibid.*, p. 113.

2 Il est très beau que dans *Langue sacrée, langue parlée*, ce soit une femme qui nous transmette cette expérience.

3 G. Scholem, « Une lettre inédite... », *op. cit.*, p.84 & 83.

4 Ronit Matalon (1959-2017), romancière, essayiste, journaliste.

du fond et de la surface: « ce qui donne profondeur à mes poèmes, c'est bien cette langue planant tel un esprit, l'Esprit saint planant au-dessus de l'abîme<sup>1</sup>. Et si je l'élimine, j'élimine aussi ma langue, je tue mon hébreu ».

## Littérature et politique

La lettre de Scholem est structurée par de fortes oppositions. Le « volapück » et la « langue avilie et spectrale » s'opposent « aux mots bourrés de sens » de la langue sacrée<sup>2</sup>. Cette opposition est aussi celle du sacré/pur et du profane/impur, ou encore, selon la lecture de Derrida, de la langue originaire non conceptuelle, non instrumentale, non technique, dont l'essence est le Nom, langue pleine par opposition à une langue formalisable, technique et vide<sup>3</sup>. Mais ce qu'on entend dans le film de N. Aviv va au-delà de cette déploration. Ainsi M. Naaman considère que, si l'ignorance de l'héritage culturel donne lieu à des dégradations de la langue sacrée, et si H. Gouri lui-même dit son inquiétude devant l'« appauvrissement de la langue » liée à la victoire de l'hébreu, dont il se réjouit cependant, la contrepartie inattendue en est une réinvention permanente, une créativité, une nouvelle liberté. La réussite incontestable du sionisme d'avoir en si peu de temps fait de l'hébreu une langue parlée et vivante, lance aussi cette langue dans une aventure qui va au-delà des intentions de ses promoteurs. L'hébreu, déclarait le poète Salman Masalha<sup>4</sup> dans *D'une langue à l'autre*, « appartient à quiconque le parle et quiconque l'écrit ». Il a certes été imposé par le nouvel État aux Arabes palestiniens, mais ceux-ci l'ont acquis et il est aussi devenu leur propriété :

---

1 S. Adaf rejoint sans le vouloir le vocabulaire de Scholem. Voir à ce sujet, « L'abîme et le volcan », le premier chapitre des *Yeux de la langue* de Derrida.

2 G. Scholem, « Une lettre inédite... », *op. cit.*, p. 83.

3 *Ibid.* Sur ces oppositions, voir J. Derrida, *op. cit.*, p. 55-76. Dans tout ce passage, Derrida renvoie à l'article de S. Mosès qui rappelle comment ces catégories – en particulier « Le langage est nom » (G. Scholem, « Une lettre inédite... », *op. cit.*, p. 84) – ont été inspirées à Scholem par les écrits de jeunesse de Benjamin (S. Mosès, *op. cit.*, p. 90-91). Concernant Scholem, Derrida montre que ces oppositions se déconstruisent elles-mêmes, dans la mesure où au fond il n'y a pour lui qu'une langue, la sacrée qui est avilie et dégradée.

4 Salman Mahala, né en 1953 dans la ville arabe de Al-Maghar en Galilée, poète, essayiste et traducteur.

«L'hébreu n'appartient plus aux Juifs [...] il appartient à cette région, comme l'arabe et d'autres langues sémitiques».

Si d'une manière générale, l'exploration poétique et littéraire des protagonistes de *Langue sacrée, langue parlée* se heurte à une idéologie de l'hébreu qu'ils critiquent, aucun ne veut revenir à une langue pure de toute contamination puisque tous et toutes écrivent en hébreu moderne et y tiennent par-dessus tout. Ils insistent plutôt sur les ouvertures que permet cette langue *altneu*, lorsqu'elle est mise au travail par la littérature ou la poésie. En ce sens, ce que nous fait découvrir *Langue sacrée, langue parlée* est aussi une réponse à la non-prise en compte par Scholem de l'espace littéraire ou de la fiction, d'une «révélation [possible] faisant face au processus menaçant de la sécularisation» que note Michal Ben-Naphtali<sup>1</sup>. Les écrivains et les poètes du film de N. Aviv se situent, chacun et chacune à sa manière, au point de rencontre entre langue sacrée et langue parlée. Pour Edgar Keret<sup>2</sup> c'est une tension qui le passionne, celle entre «d'une part, la langue biblique ou talmudique, sacrée, châtiée et d'autre part, la langue de la rue, parlée, rugueuse». Pour Y. Lahor la rencontre des couches d'hébreu est conflictuelle, elles ne coexistent pas. Entre un passage écrit en langue moderne et un autre qu'il rédige en hébreu rabbinique il faut un temps d'arrêt au lecteur pour reprendre sa respiration, car il doit passer d'un rythme à l'autre. De son côté, Ronit Matalon tisse les «strates» d'hébreu, en allant et venant du sacré au profane, et même en les frottant l'un contre l'autre, jusque dans une même phrase. «On ne juge pas, déclare-t-elle les mots, phrases ou expressions qu'on utilise d'après leur origine, mais selon leur sonorité, leur usage, leur sens». Quant à H. Pedaya, elle a dû en passer par une période de mutisme avant que, dans l'hébreu moderne de sa poésie, des paroles issues d'une fécondation par l'hébreu ancien viennent au jour, comme si une gestation s'était effectuée en silence pendant cette période et que le coffre clos qui était en elle s'était ouvert, le même que celui de l'offi-

---

1 Michal Ben-Naphtali, «Scholem, Derrida and the literary space», in *Derrida today* 8.2 (2015), p. 139. Du moins dans la lettre de 1926, car, comme M. Ben-Naphtali le signale, les textes que Scholem a écrits ensuite sont plus dialectiques, comme le suggère aussi la fin de «Le nom de Dieu...». En ligne: [www.eupublishibg.com/journal/drt](http://www.eupublishibg.com/journal/drt).

2 Edgar Keret, né en 1967, écrivain et cinéaste.

çant judéo-arabe. Pour le poète Zali Gurevitch, la « merveille » de l'hébreu moderne est précisément la possibilité qu'il donne d'être « complètement moderne, actuel, expérimental et de retourner vers l'archaïque [afin] d'atteindre un nouveau commencement ». Comme l'écrit M. Ben-Naphtali : « La parole poétique ne préserve-t-elle pas la totalité des usages séculiers du langage tout en les transformant en art ? La poésie et la prose impliquent une relation active au langage dans laquelle l'aveuglement ou le vide ne s'appliquent plus, mais au contraire la possibilité métaphorique de révéler de nouveaux trésors dans ce qui a été figé par des surcharges rhétoriques ou liturgiques ; le pouvoir de jeter un pont entre des mots qui sont apparemment séparés par un abîme béant. »<sup>1</sup>

La façon dont les écrivains et les poètes de *Langue sacrée, langue parlée* évoquent leur travail d'écriture dessine en filigrane les capacités politiques de la littérature dans le contexte contemporain. C'est E. Keret qui le dit le plus nettement. La langue sacrée parle des racines ancestrales des Israéliens, du patriarche Abraham. Mais, ajoute-t-il, « il s'est passé des choses depuis ». Pour lui, fils de survivants de la Shoah, ces racines sont lointaines et la « tension entre l'argot et la langue sacrée, ces sauts, ses cahots » soulève des questions sur le lieu, sur le collectif, perpétuant ainsi une « position mi-dehors mi-dedans ». Ces questions sont aussi celles de M. Naaman, pour qui la liberté des locuteurs de l'hébreu moderne envers la langue, « doit nous apprendre à être plus libres, à nuancer cette revendication et d'une appartenance à ce lieu [...] à rappeler qu'il y a toujours eu de l'étrangèreté ». Le regard rétrospectif de Z. Gourevitch sur les différentes périodes de renouveau de la poésie hébraïque ne lui fait pas découvrir une langue pure de toute influence étrangère, c'est au contraire à chaque fois une telle influence, grecque, perse, musulmane, est-européenne, etc. qui a fait naître un hébreu poétique nouveau. Et cette aventure n'est pas terminée. De son côté, l'écart qu'E. Keret a pris par rapport à l'identité israélienne l'a fait se tourner vers les écrivains de la diaspora (Sholem Aleichem, Bashevis Singer et Isaac Babel) caractérisés par « un humour juif qui déconstruit, non par

---

1 M. Ben-Naphtali, *op. cit.* p. 149.

volonté de détruire ou par rage, mais par curiosité ou empathie». L'écart pris par R. Greenwald est passé par un déplacement géographique (ce qui est aussi le cas de M. Govrin) à l'occasion duquel il a découvert dans le yiddish pour lequel il s'est pris d'amour, une autre articulation du sacré et du profane. Le divin habite dans les lettres hébraïques du yiddish, mais il «savait faire vivre un carnaval de mots, prendre un terme hébraïque de la Bible et le coiffer d'une casquette slave, le châtrer, le coiffer, le transformer». L'hébreu, dit-il avec force, «représente la parole de Dieu et le yiddish la parole de Ses petits Juifs, les fidèles». M. Naaman opère à sa manière un type comparable d'articulation alternative du sacré et du profane, voire du Nom de Dieu lui-même, dans les titres qu'elle donne à certains de ses tableaux. Dans l'un, elle redouble la lettre Waw du YHWH imprononçable pour le rendre prononçable, dans un autre *Way-Hi-Or*, elle découpe en syllabes le *Waheyi Or* de l'acte de la création pour en faire un acte de soupir, «*Way*, le *oy way*, ce soupir juif, le *Hi*, les pleurs et le *O*, le "ou bien, ou bien"».

La part d'insécularisable subsiste cependant. Même chez Orly Castel-Bloom<sup>1</sup> dont les premiers livres étaient délibérément écrits en hébreu courant où des mots nouveaux qui sonnent bizarrement ne cessent d'être inventés. Mais on ne sait jamais. Si Dieu existe, elle a tenu par précaution à donner des noms bibliques à ses enfants, «pour qu'en cas de malheur – Dieu nous garde», s'il leur arrivait quelque chose, elle pourrait Lui dire qu'elle a respecté les noms. Dernière intervenante du film, O. Castel-Bloom fait clairement droit à la sensation apocalyptique, à la possibilité – «Dieu nous garde» – qu'Israël n'existe plus. Les noms bibliques continuent d'être reçus en héritage, aussi fragmenté soit-il. Le reconnaître, le mettre au travail dans l'écriture, n'induit cependant pas la nostalgie d'un fondement théologique du type de celui que voudrait imposer un messianisme politique à la *Gush Emounin*. Scholem n'est d'ailleurs pas indemne d'une telle nostalgie. Pour lui, comme l'écrit M. Ben-Naphtali, «le langage est la propriété de l'Autre absolu [...] Dieu servira toujours de garantie, en tant que signifié ultime du sens et ne laissera jamais personne délier la boucle théologique». Mais demande-t-elle «que se passe-t-il quand la notion d'un Dieu souverain tout puissant devient une figure vulnérable, sujette à la division?», une division

---

1 Orly Castel-Bloom, née en 1960, romancière.

opérée par l'écriture. Quand Paul Celan écrit la prière du « Loué sois-tu, Personne (*Niemand*) »<sup>1</sup>, il s'adresse à un « non-nom vide qui prend la place de la divinité et traverse tous les langages, toutes les théologies politiques ». Un silence qui, arrivant à un certain moment de l'histoire, ouvrirait la possibilité « de rassembler un peuple, une communauté, autour d'une expérience de mutisme plutôt qu'autour de la vocifération de la réussite ou de la victoire ». Ces réflexions de M. Ben-Naphali sur l'espace littéraire qui dépassent la perspective de Scholem, n'éclairent-elles pas aussi les propos des écrivains et des poètes auxquels N. Aviv donne la parole dans *Langue sacrée, langue parlée?*

---

<sup>1</sup> Paul Celan, « Psaume », trad. M. Broda, in *La rose de personne (Die Niemand's Rose)*, éd. Le nouveau commerce, 1979, p. 38-39.