

ties) rend difficile, dans la pratique, leur distinction.

Ce que l'on dit sur le politique a inévitablement des répercussions et des implications dans l'ordre de la politique. Nos déclarations ecclésiastiques, aussi pesées et réfléchies soient-elles, n'échappent jamais à l'ambiguïté. Il nous faut le reconnaître, et éviter de leur donner une allure trop péremptoire et définitive, tout en disant nettement ce que l'on croit et ce que l'on estime juste. La tâche n'est pas aisée, on le constate chaque jour (surtout quand on cherche, comme il se doit, à s'exprimer dans une langue que les médias et nos interlocuteurs puissent comprendre).

On peut se demander si la brièveté de nos synodes permet d'atteindre et même d'approcher cet objectif. En tout cas, comme l'a fait le synode de Nantes, n'hésitons pas à reconnaître la fragilité, l'imperfection et l'inachèvement de nos paroles. Nous ne les rendons pas ainsi moins efficaces et pertinentes, bien au contraire.

3. L'institution ecclésiale n'a pas à donner des consignes aux fidèles qui en font partie, mais elle peut et doit aider leur réflexion. Elle le fait en publiant des documents qui les informent, et des

études qui leur permettent d'approfondir les questions à l'ordre du jour. C'est ce qu'entend faire cet ouvrage. Même s'il contient des pages contestables (ce que personne ne nie), notre Eglise ne sort pas de sa mission, bien au contraire. Elle contribue au sérieux de l'engagement et des prises de position de ses membres.

Souvent, je l'ai signalé au début de cet article, le débat politique est plus passionnel que réfléchi, plus spectaculaire que profond. Des pulsions instinctives y prennent le pas sur des analyses lucides et approfondies, ce qui fait que l'on glisse vite vers des fanatismes, des extrémismes et des intégrismes de tout bord.

Il y a quelques années, j'ai écrit qu'une des tâches du protestantisme était de favoriser la pensée dans tous les domaines⁽¹⁴⁾, y compris le politique, où il importe au premier chef d'introduire et de développer la réflexion, si on ne veut pas qu'elle dégénère.

La présente publication, pour une part que nous savons très modeste, entend y contribuer.

André Gounelle
professeur en retraite de
l'Institut protestant de théologie

¹⁴) A. GOUNELLE, *Les grands principes du protestantisme*, p. 41-42 (1^{re} édition) ou 56-57 (2^e édition), Les Bergers et les Mages.

L'Ancien Testament légitime-t-il un «droit du sol» ou un «droit du sang» ?

Thomas Römer



La question de l'identité d'Israël fait partie des enjeux fondamentaux de la Bible hébraïque. Qui fait partie d'Israël ? Malgré la simplicité de la question, les réponses que nous fournit l'Ancien Testament s'avèrent d'une grande complexité. Déjà le nom d'Israël n'est pas univoque. Il peut désigner des entités fort différentes.

L'identité d'Israël : plusieurs définitions

Israël, c'est d'abord le nom d'une confédération tribale attestée en Palestine dès le XIII^e siècle av. J.-C. Ce terme inclut le nom divin El –qui est alors une divinité impor-

tante en Canaan–, non pas celui de Yahvé⁽¹⁾ que la Bible confesse pourtant comme le Dieu d'Israël. Cela signifie que le nom d'Israël est antérieur à la vénération de Yahvé par ce groupe. Sous Saül et surtout sous David (vers 1000 av. J.-C.) Israël devient le nom d'un royaume. Après la mort de Salomon (vers 926 av. J.-C.), le nom Israël désigne le Royaume du Nord dont la capitale sera finalement Samarie, tandis que le royaume du Sud

¹) Le nom de Yahvé (ou de Yahu) que le judaïsme ne prononce plus, est habituellement traduit dans les Bibles en français par «le SEIGNEUR» ou par «l'Eternel». Ces traductions peuvent faire oublier qu'il s'agit bel et bien d'un nom propre.

(capitale : Jérusalem) porte le nom de Juda. A cette époque Israël désigne donc une entité politique assez précise et on retrouve cette utilisation du mot en dehors de la Bible, notamment dans des documents assyriens. Pendant la période de coexistence des deux royaumes, le petit Juda se trouve fréquemment sous la domination du grand frère du Nord. Lorsque celui-ci est démantelé par l'armée assyrienne et transformé en province assyrienne (722 av. J.-C.), le petit royaume de Juda prend son essor. Il revendique et récupère alors le titre d'Israël pour signifier que le lieu de la vénération légitime de Yahvé a toujours été Jérusalem et non Samarie.

Un phénomène comparable s'est d'ailleurs produit lorsque les rois germaniques, suite à l'effondrement de l'empire romain, se sont déclarés empereurs de cet empire tout en le « spiritualisant » (le saint empire romain).

Mais revenons à Israël. Le royaume de Juda, revendiquant l'héritage d'Israël, va à son tour succomber aux assauts des Babyloniens. Dès 597 av. J.-C., une partie de la population de la capitale est exilée à Babylone, en 587, Jérusalem est rasée et une deuxième vague de déportation a lieu.

Ces événements impliquent l'éclatement du judaïsme. 5 à 10% des Judéens, notamment l'establishment, sont exilés à Babylone, tandis que d'autres s'enfuient en Egypte par crainte des représailles babyloniennes. La majorité, surtout des paysans, reste en Palestine. La

question de l'identité d'Israël se pose à nouveau puisque le critère de l'unité géographique ne fonctionne plus. Qui est alors le vrai Israël ? Les exilés, parce que Dieu les accompagne en exil et leur promet un retour ? Ou les « autochtones » (les non-exilés) puisque Dieu les a exemptés de sa colère en les laissant dans le pays ? Comme nous allons le voir, cette question va être une source permanente de conflits.

En 539 av. J.-C., les Perses prennent la succession de l'empire babylonien et accordent aux populations déportées la possibilité de retourner dans leurs pays respectifs. Une partie de la Golah (nom donné aux anciens exilés) retourne à Jérusalem et tente de construire un judaïsme orthodoxe autour de l'observance de la Torah (c'est-à-dire les prescriptions et les récits contenus dans les cinq premiers livres de la Bible). Certains représentants de cette nouvelle orthodoxie considèrent que la Golah fait seule partie d'Israël. Les Judéens qui étaient restés dans le pays sont alors traités de « peuple du pays » ou encore assimilés à des nations étrangères. La rupture se manifeste à l'intérieur d'un groupe qui auparavant avait été uni par la même histoire et les mêmes croyances.

Face à cette conception exclusive, d'autres proposent des visions plus ouvertes de l'identité d'Israël et de son rapport avec les autres.

La Bible hébraïque n'a pas retenu une seule définition pour

dire qui est Israël, voire le peuple de Yahvé, elle nous a transmis les traces d'un difficile

débat. C'est ce débat que nous aimerions présenter maintenant.

1 • La question de l'identité à l'époque de la monarchie

Les sociologues et psychologues insistent sur le fait que la question de l'identité se pose au moment où celle-ci ne va plus de soi. C'est dans les moments de crise, de bouleversement affectant la situation individuelle ou collective, que surgit le questionnement de l'appartenance à un groupe, à une ethnie, etc.

Le dossier vétérotestamentaire étaye ces observations. A l'époque des deux monarchies, la question de l'identité ou de l'appartenance à Israël, voire à Juda, ne se pose pas. Fait partie de ces deux royaumes celui qui y habite. De toute façon la distinction entre israélites, Judéens et cananéens est fallacieuse. Pour le pouvoir royal qui a besoin d'impôts, de soldats et de femmes à la cour, la question d'une distinction ethnique ne se pose pas. Devant le receveur, tous sont Judéens ou Israélites.

Au niveau étatique (on ne peut parler de nation à cette époque là), l'identité se construit autour du roi. Son autorité était fondamentalement perçue comme globale, c'est-à-dire touchant tous les domaines de la vie. Dans tout le Proche-Orient ancien, le roi est vicaire entre le Dieu tutélaire et le peuple. Au

niveau « officiel », étatique, l'appartenance d'un individu au peuple se définit par cette structure monarchique. Aucune distinction ethnique n'intervient à ce niveau. D'ailleurs les textes bibliques décrivant l'organisation des cours israélite et Judéenne font apparaître un nombre impressionnant de noms non-hébraïques.

A côté de l'idéologie étatique de la cour, c'est un modèle clanique qui affirme l'identité des habitants, notamment dans les villages et les campagnes. C'est une conception généalogique. Font partie d'un clan ou d'une famille (ce mot est à prendre dans un sens bien plus large qu'aujourd'hui), tous ceux qui peuvent revendiquer le même ancêtre.

Dans les milieux plutôt hostiles au pouvoir centralisé de la cour, c'est-à-dire dans l'aristocratie rurale, le modèle généalogique est fortement valorisé. Et au moment où Israël (le royaume du Nord, est menacé de disparaître), la revendication généalogique se renforce. C'est dans ce contexte que le chapitre 12 du livre d'Osée met en place une opposition entre deux modèles identitaires.

2 • Osée 12 et la contestation de l'identité généalogique

Les exégètes se disputent pour savoir si Osée 12 est un poème composé par le prophète lui-même, ou s'il s'agit d'une actualisation du message oséen due aux éditeurs du livre. Nous n'avons pas besoin de trancher cette question. Ce texte se situe de toute façon à un moment où la revendication généalogique était mise en avant par les destinataires pour affirmer leur identité et leur protection par Dieu.

Le discours prophétique d'Osée 12 se lit comme un règlement de compte polémique dirigé contre l'idée que la descendance de Jacob seule aurait pu suffire pour se percevoir comme appartenant à Israël et au peuple de Yahvé. Voici les versets les plus importants de ce texte :

³ *Le SEIGNEUR a un procès avec «Israël»⁽²⁾, pour faire rendre compte à Jacob de sa conduite et le rétribuer selon ses actions. ⁴ Dans le sein maternel il a supplanté son frère et, arrivé à l'âge mûr, il lutta avec Dieu.*

[...]

⁸ *Canaan a dans la main une balance trompeuse, il aime à frauder. ⁹ Et Ephraïm⁽³⁾ dit : «Je n'ai fait que m'enrichir, j'ai acquis une for-*

tune ; dans tout mon travail, on ne me trouvera pas un motif de péché».

¹⁰ *Mais moi je suis le SEIGNEUR ton Dieu depuis le pays d'Égypte. Je te ferai de nouveau habiter sous des tentes comme aux jours où je vous rencontrais. ¹¹ Je parlerai aux prophètes et je multiplierai les visions, et par les prophètes je dirai des paraboles.*

[...]

¹³ *Jacob s'enfuit aux plaines d'Aram et Israël sert pour une femme, et pour une femme il se fit gardien de troupeaux. ¹⁴ Mais par un prophète le SEIGNEUR a fait monter Israël hors d'Égypte, et par un prophète Israël a été gardé. (trad. TOB).*

On trouve dans ce poème une récapitulation extrêmement négative de l'histoire de l'ancêtre Jacob, déclaré fraudeur et tricheur dès sa naissance. Si l'on compare ce texte avec les récits sur Jacob dans la Genèse, on se rend vite compte que les exploits de Jacob célébrés aux chapitres 25-36 sont critiqués et condamnés en Osée 12.

Mais ce texte ne s'arrête pas à la simple critique. À la référence à Jacob, il oppose la médiation prophétique et le fait que le «vrai» Dieu d'Israël n'est pas le Dieu de Jacob, mais celui qui fait sortir d'Égypte. En effet, lorsque ce texte parle de Dieu en relation avec Jacob, il utilise un nom générique

2) Selon toute probabilité le texte originel disait «Israël». Des rédacteurs judéens voulant adapter le message du prophète à leur auditoire l'ont remplacé par Juda.

3) Canaan et Ephraïm sont des noms (péjoratifs) pour signifier qu'aux yeux des destinataires, l'ancêtre représente le peuple.

pour Dieu et c'est seulement en rapport avec l'Égypte et les prophètes qu'apparaît le nom propre du Dieu d'Israël, Yahvé. Les jeux de mots à la fin du poème sont particulièrement révélateurs.

Jacob/Israël se fait *esclave* à cause d'une femme, et à cause d'une femme il devient *gardien* de troupeau. Dieu, par contre, a libéré son peuple de *l'esclavage* égyptien et l'a *gardé* par un prophète, c'est-à-dire Moïse. La référence à la femme n'est pas seulement une allusion à la faiblesse de Jacob qui fait tout et n'importe quoi à cause de son attirance pour «le sexe

faible», l'enjeu est plus profond. Le renvoi à l'histoire des épouses de Jacob vise ici le modèle identitaire qui passe par la descendance, donc par la généalogie. Ce qui fait Israël pour l'auteur d'Osée 12, ce n'est pas un «droit du sang», ce n'est pas la «femme», c'est-à-dire l'appartenance à un système généalogique, mais c'est la parole de Yahvé, transmise et acceptée par une médiation prophético-mosaïque.

Ce modèle-ci est développé dans le livre du Deutéronome puis dans les livres historiques influencés par le style et la théologie deutéronomienne.

3 • L'identité vocationnelle selon le Deutéronome

En 622 av. J.-C., le roi Josias de Juda, à la fois sur la suggestion de ses conseillers et en raison d'un certain affaiblissement de l'empire assyrien, entreprend une réorganisation politique et religieuse de son royaume. Jérusalem devient le seul centre légitime du culte yahviste et certaines pratiques et croyances populaires sont proscrites.

Selon le récit de 2 Rois 22-23, cette «réforme» a été provoquée par la découverte d'un livre lors de travaux de réparation effectués au temple. Il est en effet fort probable que la première édition du Deutéronome a été destinée à accompagner les mesures relatées en 2 Rois 22-23. En centralisant le culte de Yahvé à Jérusalem, Josias et ses fonctionnaires affirment l'unité et l'indivisibilité du Dieu d'Israël (cf. l'ouverture

du Deutéronome primitif, Deutéronome 6,4 : «*Ecoute Israël, Yahvé, notre Dieu est le dieu Un*»).

Mais en même temps il s'agit d'une réaction à l'effondrement du royaume d'Israël en 722 av. J.-C. et à l'installation en Juda de réfugiés venus du Nord. Il leur fallait montrer que le seul culte légitime de Yahvé se trouvait à Jérusalem. Mais il fallait également intégrer les anciens nordistes dans le nouvel Israël, à savoir Juda. Pour ce faire, les auteurs du Deutéronome développent l'option vocationnelle proposée par Osée 12 (et à cet égard, le nom de «père spirituel du mouvement deutéronomiste» dont les exégètes ont baptisé Osée est légitime).

La composition du Deutéronome à l'époque de Josias est fortement influencée par les traités de vassa-

lité que les Assyriens imposaient à leurs vassaux. En appliquant l'idée d'un traité sur la relation entre Yahvé et Juda/Israël, les auteurs du Deutéronome éliminent en quelque sorte la médiation généalogique. D'ailleurs le Deutéronome appelle ses destinataires « tout Israël » sans faire grand cas des différenciations tribales et claniques. On ne trouve

4 • Le conflit des identités à l'époque de l'exil babylonien

Après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens, ce projet semblait avoir échoué. Il fallait adapter le Deutéronome à la nouvelle situation. Parmi les exilés, une partie des anciens fonctionnaires ou leurs descendants vont éditer « l'historiographie deutéronomiste », qui inclut les livres Deutéronome, Josué, Juges, Samuel et Rois et dont l'intention est d'expliquer et interpréter la chute du royaume de Juda.

Pour les rédacteurs de cette histoire, la catastrophe de l'exil s'explique par le fait que le peuple et ses chefs ne se sont pas comportés selon la loi codifiée dans le Deutéronome. Le Deutéronome est maintenant conçu comme le testament de Moïse qui, avant sa mort et tandis que le peuple n'est pas encore entré dans le pays promis, lui adresse un grand discours programmatique.

Or c'est là une fiction littéraire. En réalité le Deutéronome, dans sa forme actuelle, présuppose la situation historique de l'exil et joue sur

aucune liste généalogique dans le Deutéronome. Ce qui importe, c'est d'entrer dans l'alliance de Dieu, c'est-à-dire accepter un projet de société dont la Torah (la loi deutéronomique en Deutéronome 12ss) est la médiation. Fait partie d'Israël, celui qui observe et met en pratique les règles de société définies dans le Deutéronome.

l'équivalence entre la situation du peuple au désert et celle des exilés. C'est dans ce contexte-là qu'il faut comprendre les mentions très fréquentes des « pères » dans le Deutéronome et dans les livres historiques.

Dans le cadre de l'historiographie deutéronomiste, ces pères sont des « anti-ancêtres ». Ils ne désignent nullement les patriarches Abraham, Isaac et Jacob comme on l'a souvent pensé, mais ils renvoient à l'Égypte, à l'exode et à la conquête du pays. En Deutéronome 26,15 par exemple, il est question du pays que Dieu a octroyé aux pères ; il est décrit comme ruisselant de lait et de miel. Or, cette expression ne se trouve jamais en lien avec les Patriarches mais renvoie à la vocation de Moïse (Ex 3) : elle est attestée là pour la première fois dans la Bible.

Dans la théologie deutéronomiste, les pères ne fonctionnaient pas comme ancêtres car aucune généalogie n'est proposée qui aurait pu permettre aux destinataires de

trouver un lien par le sang avec ces pères. Les pères deutéronomistes évoquent l'Égypte et permettent ainsi aux exilés de tracer un parallèle entre leur situation actuelle et la situation en Égypte. En s'adressant à une partie des exilés, les Deutéronomistes leur proposent un mythe d'origine exodique.

La population non-exilée essaye par contre de reconstruire son identité autour de la figure d'Abraham. C'est ce qui est attesté par un passage du livre d'Ezéchiel 33,24 : « *Fils d'homme, les habitants de ces ruines qui se trouvent sur le sol d'Israël disent : « Abraham qui était seul à posséder le pays ; nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession » (trad. TOB).*

Selon ce texte, la population non-exilée justifie son droit à la possession du pays contre les revendications des déportés (cf. également Ez 11,15) en ayant recours, via la figure d'Abraham, à un mélange de droit du sol et de droit du sang. Abraham est invoqué à la fois comme ancêtre mais aussi

comme celui qui habite le pays depuis toujours (cf. aussi Es 51,2 où Abraham est comparé à une sorte de rocher primordial).

L'auteur d'Ezéchiel 33,24ss qui, à l'instar des auteurs de l'historiographie deutéronomiste, représente les intérêts des exilés à Babylone, condamne violemment cette revendication dans la suite de l'oracle. Au « don du pays » que les non-exilés réclament, il oppose, en ironisant, sur le thème du « don » l'annonce suivante : Yahvé les donnera aux bêtes sauvages, il donnera le pays à la dévastation (cf. 33,27s).

La contestation des revendications territoriale et identitaire de la population non-exilée par les représentants de la Golah fait apparaître une sorte de contradiction chez les détenteurs du modèle généalogique. Ils s'adressent théoriquement à tout Israël mais en réalité le « tout Israël » est limité aux Juifs exilés à Babylone. Cette tension entre un discours a priori ouvert et des prétentions partisans s'est perpétuée à travers les siècles.

5 • Des cartes brouillées

Chez les tenants de l'identité vocationnelle – pour lesquels l'identité d'Israël face à son Dieu se définit dans l'adhésion au projet de Dieu (l'alliance) –, on trouve cependant des textes d'une fermeture inquiétante à l'égard des autres.

Ainsi, Deutéronome 7,1-6 interdit tout contact entre « Israël » et les autres peuples, prônant même des

actes de violence pour arriver à la séparation totale. Or, à y regarder de près, les « autres nations » en Deutéronome 7 font historiquement et sociologiquement partie d'Israël. En Deutéronome 7,2 on trouve une liste stéréotypée des peuples dont Israël doit se séparer (Hittites, Amorites, Cananéens,...). On trouve une liste de peuples comparable à celle de Deutéronome 7 dans le chapitre

9 du livre d'Esdras. Comme en Deutéronome 7, il y est question de l'interdiction des « mariages mixtes ». Il s'agit en réalité de l'interdiction des mariages entre les (anciens) exilés et la population restée dans le pays. C'est cette dernière qui est identifiée en Esaïe 9,12 aux peuples étrangers. C'est une tentative d'exclure d'Israël une partie de la population qui en fait pourtant sociologiquement partie. Du coup, l'identité vocationnelle deutéronomiste court le risque de se pervertir en un « droit du sang » qui a un goût d'inceste.

De l'autre côté, le modèle généalogique, qu'on aurait pu suspecter de véhiculer un modèle identitaire fermé, se transforme, avec la mise par écrit de l'histoire d'Abraham pendant et après l'exil, en un modèle d'ouverture exemplaire. Abraham est certes devenu⁴⁾ l'ancêtre d'Israël via Isaac et Jacob,

mais il est en même temps l'ancêtre des Arabes via Ismaël, et des Moabites et Ammonites via Lot (les Jordaniens d'aujourd'hui). Ce n'est pas par hasard si dans le dialogue interconfessionnel entre juifs, chrétiens et musulmans, Abraham joue un rôle de rassembleur. Il exerce cette fonction déjà dans bon nombre de récits de la Genèse.

Certes, via Abraham, Israël dit son droit au pays, mais ce droit n'est jamais accompagné dans la Genèse par l'expulsion des autres. D'ailleurs quand Dieu annonce à Abraham la possession du pays pour sa descendance, il n'est jamais dit qu'Ismaël serait exclu de cette descendance.

D'une manière plus générale, le livre de la Genèse construit un grand système généalogique qui fait de quasiment tous les peuples de la terre une même famille. Le droit du sang est subverti.

6 • Attention aux dérives

* Les éditeurs de la Bible hébraïque n'ont pas tranché entre le modèle vocationnel et le modèle généalogique. Ils les ont plutôt fait cohabiter, même s'il s'agit souvent d'une cohabitation conflictuelle. Le Pentateuque s'ouvre avec le modèle généalogique (Genèse) et se termine avec le modèle vocationnel (Deutéronome). Il faut essayer de penser les deux concepts ensemble.

Comme illustration de cette nécessité, les derniers rédacteurs du

4) Historiquement, il ne l'a pas toujours été.

Pentateuque ont identifié les pères du Deutéronome aux Patriarches de la Genèse (cf. surtout Deutéronome 1,8 et 34,4). Les deux modèles d'identité possèdent leurs chances et leurs dangers.

Le modèle vocationnel qui pourrait partiellement être assimilé à un droit du sol permet en théorie d'intégrer tous ceux qui souscrivent à un projet commun de société ; mais le danger existe qu'un tel projet se transforme tout à coup en un concept autoritaire et fermé.

De l'autre côté, le modèle

généalogique, une sorte de droit du sang, apparaît a priori potentiellement raciste. Mais tout dépend comment on comprend les « liens du sang ». En insistant sur les liens qui unissent les habitants d'un même pays, d'un même continent, de la terre entière, l'idée généalogique peut aussi devenir facteur d'intégration tout en respectant les différences des uns et des autres.

Peut-on actualiser ces constats vétérotestamentaires ? Il serait contraire à la tradition biblique et réformée de donner l'illusion d'une immédiateté du texte biblique. On peut néanmoins fortement affirmer que l'utilisation du droit du sang prônée, par les tenants de l'extrême droite, n'a aucun appui dans les textes bibliques. Abraham est ancêtre à la fois des juifs, des chrétiens et des musulmans.

Ceci nous amène peut-être aussi à abandonner quelques idées trop

simplistes dans le débat entre droit du sol et droit du sang. Seul celui qui sait qui il est, peut accueillir l'autre.

Mais celui qui pense que son identité se définit par une formule creuse (du style « La France aux Français ») restera toujours enfermé sur lui : ce n'est pas par hasard que Jean Baptiste, dans le Nouveau Testament, reprend la critique prophétique en s'adressant à ceux qui savent trop bien qui ils sont : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : « nous avons pour père Abraham ». Car je vous dis, des pierres que voici, Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Matthieu 3,9).

Thomas Römer
professeur à la faculté
de théologie de l'Université
de Lausanne

Indications bibliographiques

- PURY A. de, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in *Le Pentateuque. Débats et recherches*, LD 151, P. Haudebert (éd.), Paris, 1992, pp. 175-207.
RÖMER T., Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre, *Essais Bibliques* 28, Genève, 1997.