

1. Carl-A. Keller, *Communication avec l'Ultime*.
2. *La mémoire des religions* (Philippe Borgeaud éd.).
3. Henry Pernet, *Mirages du masque*.
4. *Métamorphoses du mythe en Grèce antique* (Claude Calame éd.).
5. Mondher Kilani, *La construction de la mémoire*.
6. *La religion par les femmes* (Nancy Auer Falk et Rita M. Gross éd.).
7. Jacques Waardenburg, *Des dieux s'approchent*.
8. Jacques Waardenburg, *Islam et Occident face à face*.
9. *Enseigner le judaïsme à l'Université* (Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel éd.).

Armand Abécassis, Jean-Christophe Attias, Esther Benbassa,
Raphaël Célis, Pierre Gisel, Jean-Daniel Kaestli,
Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Pierluigi Piovanelli,
Albert de Pury, Thomas Römer, Esther Starobinski-Safran

ENSEIGNER LE JUDAÏSME À L'UNIVERSITÉ

Édité par Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel
Avec la collaboration de Lucie Kaennel

LA BIBLE COMME RÉSERVOIR DE CONSTRUCTION DE L'HISTOIRE JUIVE

Quelques réflexions à partir de l'article d'Esther Benbassa

Thomas RÖMER

Lorsque la chanteuse transsexuelle «Dana International» a remporté en mai 1998 le «Grand prix Eurovision de la chanson» pour Israël, cet événement somme toute mineur a suscité des passions démesurées à Jérusalem et à Tel Aviv. Pour la communauté orthodoxe, le fait qu'une «créature de Sodome et Gomorrhe»¹ représentât le pays promis constituait un péché d'une extrême gravité, tandis que les laïcs et notamment les jeunes fêtèrent plus encore que la victoire le symbole des aspirations à une société moderne occidentale, ouverte et respectueuse du droit à la différence.

Ce fait divers illustre parfaitement la tension entre l'approche religieuse et l'approche séculière de l'identité d'Israël. Esther Benbassa a bien mis en perspective cette tension sous-jacente à la question de l'historiographie. Faut-il une histoire juive ou une histoire des Juifs? Cette histoire doit-elle s'écrire de manière empathique ou de manière critique? Et finalement: existe-t-il une spécificité juive pour écrire l'histoire?

Continuités et ruptures

Pour ma part, j'ai été frappé par les nombreuses oppositions qui surgissent à la lecture de l'exposé de Madame Benbassa. Il y est question d'exil et de Terre promise, de diaspora et d'autochtonie, d'une «historiographie

¹ Cf. l'article de Serge RONEN, «Dana, transsexuel israélien séduit l'Eurovision à la barbe des religieux», paru dans *Le Temps* du 11 mai 1998.

«moah-centrée» en tension avec une histoire plus optimiste et tournée vers l'avenir.

Esther Benbassa insiste, avec raison, sur la «sécularisation de l'histoire des Juifs» qui rend «difficile de concevoir des méthodes qui lui soient spécifiques». En tant que vétéro-testamentaire, je ne peux cependant m'empêcher de trouver des fondements bibliques, scripturaux, aux oppositions sociologiques et idéologiques qui apparaissent dans le texte d'Esther Benbassa. Il me semble en effet que les tensions les plus importantes qui caractérisent aujourd'hui le judaïsme dans sa quête d'identité et d'histoire trouvent leur origine dans les conflits politiques et idéologiques qui se reflètent dans l'établissement de son document fondateur à l'époque perse (V^e-IV^e siècles avant notre ère). J'aimerais dans la suite brièvement esquisser ces antagonismes bibliques pour terminer par quelques réflexions sur la figure de Moïse dont Madame Benbassa souligne l'importance.

Mes propos ne visent nullement à entretenir l'idée plus que douteuse d'une continuité entre l'«Israël»² biblique et l'Israël moderne. Une telle idéologie constitue un piège énorme tant pour le judaïsme que pour le christianisme. Utiliser des textes bibliques du VII^e siècle avant notre ère contenant des promesses territoriales adressées par Dieu à Abraham pour justifier une extension des frontières de l'Israël moderne est le signe soit d'une naïveté fondamentaliste, soit du refus d'accepter une analyse historique lucide de la formation tant du corpus biblique que de l'État moderne d'Israël. Ce refus de procéder à une lecture séculière de l'histoire récente d'Israël caractérise bon nombre de chrétiens, notamment des protestants. Françoise Smyth rappelle que «lorsqu'Israël célébrait en 1967 une victoire qui méritait quelque analyse, nombre d'Églises, de Genève par exemple, organisèrent une sorte de procession d'action de grâce dans la ville: *Myriam rediviva*»³. Se retrouve aussi chez certains chrétiens, conjuguée avec un présupposé dogmatique affirmant la continuité historico-métaphysique entre l'Israël biblique et

l'Israël moderne, «l'apparente résistance du monde juif à l'appréhension historique» dont parle Esther Benbassa.

Si une telle continuité est à dénoncer, il existe pourtant une continuité «structurelle», non au niveau de l'histoire factuelle et politique, mais au niveau des diversités idéologiques et sociologiques dont une «histoire des Juifs» devrait tenir compte.

Entre l'Exil et la Terre promise

Esther Benbassa rappelle que l'Exil constitue le point central de la mémoire juive. Ceci vaut également pour la formation de la Bible hébraïque. Il apparaît aujourd'hui de plus en plus clairement que la première mise par écrit des traditions de la *Tora* (du Pentateuque) et des Prophètes postérieurs (les livres historiques) doit être située après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens en 587 avant notre ère et la déportation de l'intelligentsia jérusalémite à Babylone. Ces événements auraient pu signifier la disparition de la population du petit royaume de Juda. En effet, toutes les institutions identitaires étaient alors démantelées: le temple détruit, le roi exilé, le pays occupé et le dieu national mis en question. Pour pouvoir survivre, il fallait un autre espace identitaire et c'est l'Écriture qui fournit ce nouvel espace. En ce sens-là, on peut caractériser la Bible hébraïque de littérature de crise⁴. L'exil amène alors la naissance du judaïsme. L'historiographie biblique⁵ dite deutéronomiste (elle s'étend du Deutéronome aux livres des Rois) explique au lecteur que l'exil fait partie du projet du Dieu d'Israël. La *Tora*, quant à elle, va se situer entre les promesses du pays faites aux Patriarches et la mort de Moïse en dehors du pays, au dernier chapitre du Deutéronome. Pourtant, dans le livre suivant, le livre de Josué, on relate la conquête du pays. Mais on a délibérément exclu Josué et opté non pour un Hexateuque mais pour un Pentateuque qui se termine alors sur une fin ouverte et sur une attente. Mais

² Rappelons que dans la Bible, le terme «Israël» n'a pas de connotation univoque. Il désigne d'abord une confédération tribale, puis devient un terme politique s'appliquant entre 926 et 722 au seul royaume du Nord. Après l'intégration de celui-ci dans l'empire assyrien, le terme est récupéré par le royaume de Juda qui se considère comme l'héritier légitime du grand frère disparu. À partir de l'exil babylonien, «Israël» devient de plus en plus un titre idéologique, voire théologique, et est notamment employé dans le débat conflictuel concernant le «vrai Israël».

³ Françoise SMYTH-FLORENTIN, *Les mythes illégitimes. Essai sur la «Terre promise»*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 38.

⁴ Cf. Thomas RÖMER, «L'Ancien Testament. Une littérature de crise», *Revue de théologie et de philosophie* 127, 1995, p. 321-338.

⁵ Il est évident que les livres bibliques dits historiques ne contiennent pas une historiographie dans l'acception moderne du terme. On peut néanmoins parler d'historiographie dans la mesure où il s'agit, dans ces textes bibliques, d'une construction intellectuelle en vue de rendre compte du passé et de l'expliquer, cf. à ce propos John VAN SETERS, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven-London, Yale University Press, 1983.

C'est une attente dans laquelle on peut s'installer. L'histoire de Joseph, exilé en Égypte, montre qu'on peut faire carrière dans son pays d'accueil et vivre en bonne entente avec les *goyim*⁶. L'exil devient alors acceptable puisqu'il existe la *Tora*, «patrie portative»⁷ qui accompagne le Juif partout, l'obligeant du coup à se confronter à l'autre.

Diaspora ou «autochtonie» et la question du véritable Israël

Esther Benbassa note que la création de l'État d'Israël en 1948 «se voulut comme la fin d'une certaine histoire, celle des Juifs en diaspora, pour en entamer une autre». Selon elle, cette nouvelle histoire, dont les auteurs étaient des Juifs ashkénazes, a marginalisé l'histoire des communautés sépharades. La difficile cohabitation entre Ashkénazes et Sépharades est un fait de la société israélienne actuelle. Mais l'antagonisme ne se joue pas seulement entre ces deux communautés, il se joue aussi entre New York et Jérusalem ou entre Paris et Jérusalem. Combien de Juifs de la «périphérie» parlent d'une *aliya*⁸ qu'ils ne feront jamais. Ce manquement produit alors une telle solidarité avec l'État d'Israël qu'une analyse neutre de son histoire récente devient quasiment impossible⁹.

Des constellations comparables se reflètent déjà lors de la mise en forme des historiographies bibliques. À la fin du deuxième livre des Rois, on trouve la remarque suivante: «C'est ainsi que Juda fut déporté loin de sa terre» (2 Rois 25, 21). On a l'impression que toute la population judéenne dut se rendre en exil à Babylone. Or, il n'en est rien. Seuls cinq à dix pour cent des judéens, c'est-à-dire l'establishment, ont été déportés. Le reste de la population resta dans le pays et continua à payer les impôts, non plus au roi

⁶ Selon le texte de la Genèse, Joseph va même épouser la fille d'un prêtre égyptien qui donnera naissance aux ancêtres des tribus d'Éphraïm et de Manassé. Un tel récit a vite posé problème comme le montre le récit de la conversion de la future femme de Joseph dans *Joseph et Aséneth*, in: *La Bible. Écrits intertestamentaires* (André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO éd.), Paris, Gallimard (Pléiade), 1987, p. 1565-1601.

⁷ Frank CRUSEMANN, «Das "portative Vaterland". Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons», in: *Kanon und Zensur* (Aleida et Jan ASSMANN éd.), München, Finck, 1987, p. 63-79.

⁸ Signifiant littéralement «montée», ce terme sert à désigner l'immigration en terre d'Israël.

⁹ Cf. aussi Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA, *Israël imaginaire*, Paris, Flammarion, 1998, p. 323-325.

de Juda mais au roi de Babylone. L'histoire biblique ne relate toutefois quasiment rien de la vie dans le pays pendant l'époque babylonienne. C'est une historiographie diaspora-centrée qui se met en place puisque les intellectuels se trouvent parmi les exilés. Pour ces historiens, le véritable Israël a dû aller en exil, la population non exilée devient alors le «peuple du pays», terme péjoratif marquant une exclusion.

Au moment où le pouvoir perse permet le retour des populations déportées, une partie des anciens exilés à Babylone va prendre le pouvoir à Jérusalem avec l'approbation des autorités achéménides. L'histoire officielle devient alors celle de l'exil et du retour, la population autochtone n'y apparaît que sous forme d'idolâtres.

Une nouvelle situation s'est créée: une partie des anciens exilés préfère rester à Babylone au lieu de rentrer dans une Jérusalem somme toute assez provinciale. Babylone devient jusqu'à l'arrivée de l'islam au VII^e siècle un centre intellectuel du judaïsme. Le refus de regagner *Erets Yisrael* se reflète dans certains textes de la *Tora* où une partie du peuple pose cette question impertinente: «Pourquoi sommes-nous sortis d'Égypte?», question à laquelle aucune réponse n'est jamais donnée, qui reste donc une question ouverte¹⁰.

L'histoire biblique se conçoit alors dans la tension entre ceux récemment rentrés d'exil et ceux qui préfèrent rester en diaspora, négligeant ceux qui n'ont pas connu la déportation; cette constellation n'est pas sans évoquer certaines structures actuelles.

Histoire lacrymale versus histoire optimiste

J'emprunte la première expression à Madame Benbassa qui dénonce une histoire des Juifs d'«inspiration lacrymale». Elle touche ici un point très sensible lorsqu'elle écrit que «ces dernières décennies, la mémoire de la Shoah tend à devenir un culte». Pour un non-Juif, il est quasiment impossible de s'exprimer sur ce point. J'aimerais pourtant saluer le courage d'Esther Benbassa d'aborder avec franchise ce point délicat. Peut-être est-il encore trop tôt pour analyser le recours à la Shoah en historien distancié.

¹⁰ Cf. à ce propos THOMAS RÖMER, «Exode et Anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert», in: *Lectio difficilior probabilior? L'exégèse comme expérience de décloisonnement. Mélanges offerts à Françoise Smyth-Florentin* (Ib. éd.), Heidelberg, Wissenschaftlich-theologisches Seminar, 1991, p. 155-172.

ma part, j'aimerais seulement proposer un parallèle biblique aux différentes manières de concevoir l'histoire dont parle Madame Benbassa¹¹.

L'historiographie deutéronomiste que nous avons déjà évoquée est entièrement centrée sur l'explication de la destruction de Jérusalem et de la déportation de ses habitants en pays étranger. Dès le début, dans le livre du Deutéronome, la catastrophe est envisagée et son annonce revient comme un leitmotiv. C'est une histoire pessimiste – oserait-on dire «lacrymale»? –, qui est surtout préoccupée par la question de la théodicée et qui laisse la question de l'après-exil ouverte. Or, à côté de cette historiographie deutéronomiste, le corpus biblique contient une autre historiographie, l'histoire chroniste, qui couvre les mêmes époques mais selon une conception très différente. Comme l'a fort bien démontré Sara Japhet, de l'Université hébraïque de Jérusalem, l'auteur des livres des Chroniques s'oppose à la focalisation deutéronomiste sur l'exil. «Toutes les périodes intermédiaires d'"exil", comme le séjour en Égypte ou l'exil babylonien, sont minimisées et presque ignorées. Le lien entre le peuple et sa terre est conçu dans une continuité sereine»¹². Et Madame Japhet de conclure: «Très en contraste avec son antécédent deutéronomiste, l'historiographie post-exilique contient un message positif et est fondamentalement optimiste»; pour elle, «le traumatisme de l'exil est une affaire du passé»¹³. Si le Chroniste a fourni une histoire corrective à la conception deutéronomiste, les éditeurs de la Bible hébraïque ont conservé les deux façons d'aborder l'histoire. Et c'est peut-être dans une tension comparable que doit se situer le projet d'une histoire des Juifs.

Moïse, mythe fondateur et rassembleur

Avec raison, Esther Benbassa rappelle le rôle fondamental de Moïse dans la constitution de l'identité juive même moderne et laïque. «On le réinvente et le recrée à sa propre image», écrit-elle. J'aimerais nuancer, mais aussi pousser plus loin cette réflexion. Il est facile de le réinventer parce que le

texte biblique lui attribue quasiment toutes les fonctions identitaires. On ne peut pas dire grand-chose sur le Moïse historique¹⁴, on peut pourtant constater que, sans la figure de Moïse, il n'y aurait jamais eu de judaïsme. À l'époque exilique, puis à celle du second Temple, Moïse devient le médiateur incontournable entre le Dieu d'Israël et son peuple. Sans Moïse pas de *Tora*, et sans *Tora* pas de judaïsme. Par ailleurs, Moïse assume la fonction politique, royale. En l'absence de roi, il est dépeint comme un roi, et le récit de sa naissance n'est pas sans parallèles avec celui du grand roi assyrien Sargon. Tout en insistant sur l'observance stricte de la *Tora*, Moïse la transgresse, par exemple lorsqu'il se marie avec deux femmes étrangères. Moïse est en même temps le représentant d'un judaïsme strict et le symbole du Juif qui s'ouvre à d'autres cultures. Moïse porte un nom égyptien, et, selon Exode 2, il est le fils d'une femme lévite et le fils de la fille du roi égyptien. Il est à la fois vainqueur et vaincu, orgueilleux et humble, en conflit avec son peuple et totalement solidaire avec lui. C'est pourquoi tous les courants du judaïsme peuvent se retrouver en Moïse qui devient alors un symbole de l'unité du judaïsme malgré ou dans sa diversité. De plus, contrairement à Abraham, Moïse est moins facilement «récupérable» par les chrétiens.

*

* *

Ces remarques n'avaient d'autre but que d'apporter quelques réactions d'un bibliste face à la situation actuelle de l'histoire juive ou de l'histoire des Juifs décrite par Esther Benbassa. Elle conclut en remarquant que «l'histoire des Juifs est encore jeune et prometteuse à la fois»; mais en même temps, certains problèmes et tensions qu'elle doit affronter remontent à l'époque de la mise par écrit du texte fondateur du judaïsme.

¹¹ Pour éviter tout malentendu, je souligne que mes propos ne visent en aucun cas à mettre sur le même niveau l'exil babylonien et la barbarie nazie.

¹² Sara JAPHET, «L'historiographie post-exilique: comment et pourquoi?», in: *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Albert de PURY, Thomas RÖMER et Jean-Daniel MACCHI éd.), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 123-152, ici: p. 141.

¹³ *Ibid.*, p. 152.

¹⁴ Cf. «Moïse, le prophète de Dieu», *Lumière et Vie* 237, 1988.