

# La Méditerranée, figures du tragique]

Rencontres d'Averroès

#16

SOUS LA DIRECTION DE THIERRY FABRE

**AVERROÈS (IBN RUSHD), PHILOSOPHE, JURISTE ARABO-ANDALOU,  
NÉ À CORDOUE EN 1126 ET MORT À MARRAKECH EN 1198.**

Les Rencontres d'Averroès offrent chaque année, à l'automne à Marseille, un moment de partage de la connaissance, une occasion de rendre accessible auprès d'un large public les grandes questions qui traversent le monde méditerranéen.



**Rencontres d'Averroès**  
Penser la Méditerranée des deux rives

Créées et conçues par Thierry Fabre, elles sont produites et organisées par **espace culture Marseille**, avec le soutien de la Ville de Marseille, de la Région Provence-Alpes-Côte d'Azur, du Conseil général des Bouches-du-Rhône, de la communauté urbaine Marseille-Provence-Métropole, de la Sacem, de Marseille Provence 2013 et du Centre national du livre, en partenariat avec France Culture et la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme.

Cet ouvrage est le prolongement de la 16<sup>e</sup> édition des Rencontres d'Averroès qui s'est déroulée à Marseille à l'auditorium du parc Chanot les 27 et 28 novembre 2009. Respectant la chronologie des débats animés par Thierry Fabre, Emmanuel Laurentin (France Culture) et Dominique Rousset (France Culture), les textes publiés ici ont été rédigés spécialement par les participants pour la présente édition. Certaines contributions ont toutefois été écrites à partir de la retranscription des tables rondes à l'exception de deux interventions [Giuliano Da Empoli et Vassilis Papavassiliou] que l'on peut retrouver en diffusion intégrale audio sur [www.rencontresaverroes.net](http://www.rencontresaverroes.net).

*Coordination éditoriale* : Meryem KETTANI

*Transcriptions* : Florence MICHEL

*Couverture* : Georges RENÉ

**PRÉCÉDENTES ÉDITIONS :**

*L'Héritage andalou*, première édition des Rencontres d'Averroès, Éditions de l'Aube, 1995 (épuisé) ; nouvelle édition sous le titre *Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Éditions Parenthèses, 2003.

*Rencontres d'Averroès #9, Comprendre la violence et surmonter la haine en Méditerranée*, Éditions Parenthèses, 2003.

*Rencontres d'Averroès #10, Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée*, Éditions Parenthèses, 2004.

*Rencontres d'Averroès #11, Dieu, les monothéismes et le désenchantement du monde*, Éditions Parenthèses, 2005.

*Rencontres d'Averroès #12, De la richesse et de la pauvreté entre Europe et Méditerranée*, Éditions Parenthèses, 2006.

*Rencontres d'Averroès #13, Liberté, Libertés, entre Europe et Méditerranée*, Éditions Parenthèses, 2007.

*Rencontres d'Averroès #14, La Méditerranée au temps du monde*, Éditions Parenthèses, 2008.

*Rencontres d'Averroès #15, Entre Islam et Occident, la Méditerranée ?*, Éditions Parenthèses, 2009.

## JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS Des juifs et du tragique

L'histoire des juifs est-elle, par définition et de fait, une histoire tragique ? La conscience juive elle-même est-elle, par définition et de fait, une conscience tragique ? Avec ou sans Dieu, toute perception juive de soi et du monde peut-elle être autre que tragique ? Aujourd'hui, à toutes ces questions, qu'elles soient d'ailleurs posées aux juifs eux-mêmes ou aux non juifs, aucune autre réponse ne semble pouvoir être apportée que positive. Oui, l'histoire des juifs est, par définition et de fait, une histoire tragique. Oui, la conscience juive elle-même est, par définition et de fait, une conscience tragique. Avec ou sans Dieu, oui, toute perception juive de soi et du monde ne peut être autre que tragique.

Ici et maintenant, aucune autre réponse n'est possible, aucune autre réponse ne serait sans doute même simplement audible. Parce qu'ici et maintenant, le génocide ne peut que peser d'un poids indéniablement et définitivement tragique sur toute conscience juive prenant effectivement et clairement la mesure de l'histoire qu'elle hérite et qu'elle doit assumer. Que cette conscience soit croyante ou non ne change rien à cela. Que Dieu soit mort ou vivant ne change rien à cela. Certes, cet événement massif et écrasant est intervenu et a été reçu en un temps, pour les juifs, de globale incroyance. Et beaucoup de ceux qui pouvaient croire encore, ne fût-ce qu'en l'homme, ont senti toute foi vaciller. Sans doute a-t-il été érigé, pour cette raison même, et pour quelques autres, en fondement substitutif, en fondement sacré, en fondement foncièrement tragique de l'identité juive, et spécialement de l'identité juive des juifs incroyants, acculturés ou sécularisés. Ceci étant, j'y insiste, que la conscience juive dont on parle soit croyante ou non est somme toute indifférent. La conscience juive d'aujourd'hui, quels que soient ses présupposés ou ses inclinations, semble *toujours* tragique. Et c'est là, peut-être, toute la *nouveauté*, une nouveauté foncièrement *tragique*, de la condition juive contemporaine. L'incroyant, parce qu'il est incroyant, reste

inéluclablement et doublement inconsolé. Mais le croyant aussi — si du moins il ne sacrifie pas à l'antique théologie de la rétribution, interprétant la catastrophe comme un châtement — le croyant aussi, dis-je, ne peut que cultiver une conscience tragique, inconsolée, sans doute inconsolable. Parce qu'il lui faut bien reconnaître que son Dieu a été absent, silencieux, *impuissant*. C'est en un Dieu *impuissant* qu'il lui faut croire désormais, en un Dieu affaibli, créateur impuissant d'un monde manifestement dominé par le mal. Le croyant, qu'il en ait ou non pleinement conscience, ne croit plus en la toute-puissance de Dieu, mais *malgré*, mais *contre* l'impuissance de Dieu.

Est-ce là pourtant absolument nouveau ? Ou bien, pour formuler la question autrement, est-ce vraiment là ce qu'il y a d'absolument nouveau *aujourd'hui* ? On peut à vrai dire en douter. Quittons donc, pour évaluer la légitimité de ce doute, les rives septentrionales de l'Europe, les considérations glacées, générales et absolues, que ne peut qu'inspirer un événement à la fois si énorme, si récent, et rendu si constamment présent à notre esprit depuis plus d'un demi-siècle. Revenons aux rives apparemment plus chaudes, plus hospitalières de notre mer commune et de notre Orient commun. Revenons aussi un peu en arrière. Revenons à Job, à 70, à 1492.

Job était un juste, « intègre et droit, craignant Dieu et évitant le mal » (Job 1, 1). Et voici que Dieu lui inflige deuils, ruine et « lèpre maligne depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête » (Job 2, 7). Mystère non surmonté de la souffrance inique. Job ne renie pas Dieu, mais il s'insurge. Il s'insurge avec véhémence contre l'arbitraire apparent de ses verdicts. Il refuse de croire que la souffrance qu'il subit soit la juste sanction de ses fautes, parce qu'il se sait sans péché. Il rejette avec force l'idée traditionnelle défendue par ses amis aux termes de laquelle les actions des hommes seraient dûment rétribuées en ce monde : le bonheur pour les justes, le malheur pour les méchants. C'est pour cette raison même qu'il est déjà presque un personnage tragique. Sa plainte à jamais inapaisée n'est pas sans évoquer celle de nos contemporains. Elle s'en distingue néanmoins sur un point, fondamental. *Dieu lui répond*, « du sein de la tempête ». Il ne répond pas à la question posée, bien sûr. Il se contente de faire étalage de son infinie *puissance*. Et Job, simplement, s'incline : « Je sais que tu peux tout et qu'aucune conception ne dépasse ta puissance ; Oui, je me suis exprimé sur ce que je ne comprenais pas » (Job 42, 2-3). Et c'est cette indécision définitive, cette incertitude

pleinement assumée, en même temps que cette absolue confiance en une toute-puissance pourtant incompréhensible, qui empêche le destin de Job d'être un destin tragique.

70. Année de la destruction du second temple de Jérusalem par les armées de Titus. L'événement marque une rupture qui peut sembler absolue et fonctionne dans la mémoire juive comme catastrophe archétypique, dont les catastrophes subséquentes ne seront en un sens que la répétition. Un grand nombre de commandements liés au sanctuaire deviennent inapplicables. Sacrifices et offrandes ne pourront plus attirer le pardon divin sur les fautes d'Israël, le grand rituel du jour de Kippour est suspendu. La terre, croit-on, cessera d'être une bénédiction pour ses habitants et les pluies, si nécessaires à l'agriculture palestinienne, n'y tomberont plus en saison. Le marche-pied de Dieu sur la terre a été enlevé, les portes du ciel paraissent s'être refermées... Pire : Dieu lui-même est atteint par le désastre. La *shekhina*, la « présence » divine, cette part féminine du Seigneur, est elle-même chassée de son temple et coupée du même coup de son principe masculin. D'anciens récits rabbiniques ne décrivent-ils pas la triste lamentation de la « présence », de cette mère aimante d'Israël, couvrant de baisers et de caresses les murs et les colonnes du sanctuaire et le quittant à regret ? L'exil est donc aussi cela. La *shekhina* séparée de son temple, Dieu séparé de lui-même. Brisure en Dieu, étrangement *affaibli* cette fois, par le châtement qu'il inflige à son peuple. Brisure en Dieu, donc, point seulement brisure en l'homme. Nous sommes ici, à nouveau, bien plus encore que dans l'histoire de Job, à deux doigts de ce tragique dont, aujourd'hui, nous faisons l'expérience. Et pourtant, là encore, le tragique est évité. Car le jour où le temple a été détruit, nous dit le Talmud, ce jour-là même est le jour de la naissance du Sauveur d'Israël. Ce qui ne dit évidemment rien du moment où ce sauveur viendra. Ce n'est donc pas, en cette circonstance archétypique, la réparation, la restauration qui sauvent du tragique, mais l'*ouverture* indéfinie sur l'*espérance* infinie d'une réparation et d'une restauration à venir.

1492. Redoublement de l'Exil. L'expulsion des juifs d'Espagne est un coup terrible, d'autant qu'il n'est pas anticipé par les chefs de la communauté qui, jusqu'au dernier moment, croient pouvoir faire abroger le funeste décret. Et il n'est pas terrible seulement pour le judaïsme ibérique. Clôturant une suite d'expulsions dans d'autres pays européens, il signe la fin d'une judaïcité au rayonnement culturel

exceptionnel, bastion et modèle incontesté du judaïsme médiéval. La profondeur du traumatisme vécu par les exilés eux-mêmes ne fait aucun doute. Émigration forcée, familles disloquées, tombées entre les mains de pirates et vendues en esclavage, misère et épidémies sur les terres d'accueil, chute de la démographie, la série des maux qui les accablent est effrayante. Et les expressions qu'ils donnent de leur désespoir ne sont pas sans évoquer aussi bien les plaintes de Job que l'ébranlement de la conscience juive contemporaine après le génocide. « L'Éternel a quitté sa demeure pour répandre le saccage et amasser le butin, et pour anéantir notre chair, nos enfants, et jusqu'à nos nourrissons, pour ne nous laisser aucun reste — Il a voulu nous exterminer. » Ou encore : « Quel père éleva ses fils pour les livrer à la vindicte ? Et pour déverser sur eux grand courroux et bouillante fureur ? Et si nous-mêmes avons péché, que sont les justes devenus ? Et si c'est par colère que tu nous as chassés, réponds : les enfants, qu'ont-ils fait ? » Et pourtant, là encore, le tragique est évité. Comment, pourquoi ? Parce que Dieu, d'une certaine façon, leur répond, d'une voix certes affaiblie, mais qu'il est encore possible d'entendre. Certains exégètes exploreront d'une manière systématique la parole divine telle que transmise par ses prophètes pour y découvrir le sens de l'épreuve traversée et ce qu'elle annonce. L'exil, malgré son extrême rigueur, sera interprété comme un exode, comme une libération. Ferdinand d'Aragon, nouveau Nabuchodonosor, nouveau Titus, sera paradoxalement et malgré lui investi du rôle — cette fois positif — de nouveau Cyrus. Et cette nouvelle destruction du temple ne sera plus que l'amorce d'un processus de rédemption et de reconstruction. Certains, tel Isaac Abravanel (1437-1508), suggéreront une date de venue du Messie, puis une autre. Et le Messie ne viendra pas. Ni la reconstruction, ni la rédemption. Et d'autres effondrements, eux, viendront. Mais qui eux non plus n'induiront pas le basculement dans un tragique inexorable. Simplement parce qu'aura été maintenue l'*ouverture* indéfinie sur l'*espérance* infinie d'une réparation et d'une restauration pourtant jamais accomplies.

Qu'est-ce donc, au regard des trois précédents que je viens d'évoquer, qui distingue notre temps au point de rendre inéluctablement tragique toute conscience juive d'aujourd'hui ? L'énormité inouïe de la catastrophe qui s'est abattue sur le judaïsme européen pendant la Seconde Guerre ? Le contexte d'incroyance générale, ou tout au moins de sécularisation aiguë, dans lequel cette catastrophe

s'est abattue et dans lequel elle a été reçue ? L'absence ou l'extrême faiblesse d'un Dieu devenu inaudible ? Tout cela est sans doute vrai, mais tout cela ne suffit peut-être pas à rendre compte de ce sentiment nouveau et indéracinable de tragique.

Nous avons cru hier, et beaucoup croient encore aujourd'hui, qu'avec la création de l'État d'Israël en 1948, la fin de l'histoire juive était bel et bien *accomplie*. Nous avons cru, et beaucoup croient encore que la création de cet État était l'accomplissement, sous nos yeux, des antiques espérances du peuple juif. Cela n'expliquait pas le génocide, cela ne le justifiait pas, cela ne le réparait pas. Chacun en était bien conscient. De la même façon que nous savons tous que la richesse retrouvée de Job, la naissance de nouveaux enfants, son bonheur restauré ne peuvent d'aucune façon réparer *aujourd'hui* la richesse abolie, les enfants morts et le malheur éprouvés *hier*, parce qu'ils ne peuvent ni les compenser, ni les effacer. Notre seule erreur a été de croire non point tant que la réparation était accomplie, mais que la fin de l'histoire juive était atteinte, que le Messie, en quelque sorte, était arrivé, et que ce Messie était l'État d'Israël. Et pourtant, même la liturgie juive contemporaine était restée prudente, n'y voyant que « le commencement de la germination de notre salut ». Peut-être cela même était-il trop. Folie — quoique folie bien compréhensible après le génocide — folie que d'attribuer une valeur, une signification, une portée messianique à la création d'un État. Si puissant, si sincère et même si légitime qu'a pu être et qu'est encore l'attachement de beaucoup d'entre nous à cet État, nous ne pouvions qu'être déçus. Et nous fermer les portes de l'espérance. Nous nous retrouvons désormais dans la situation de ces fidèles du faux messie Sabbataï Tsevi, au XVII<sup>e</sup> siècle, au lendemain de sa conversion à l'islam, imposée et obtenue par la Sublime Porte. Ce sentiment de honte et de dépossession, ce reflux brutal et douloureux de la joie et du triomphe sont précisément ce qui fait de la conscience juive contemporaine une conscience essentiellement tragique. Ainsi donc, nous avons cru que cet État était la fin attendue de notre histoire. Nous avons renoncé à continuer d'attendre et d'espérer pour croire que tout était là, enfin arrivé. Et ce qui est là, et arrivé, nous découvrons que ce n'est rien de plus qu'un État, imparfait, non éthique, intolérablement violent. Désillusion inévitable, que chacun se l'avoue ou non, déchirure douloureuse dont le livre d'Esther Benbassa, *Être juif après Gaza*, donne toute l'effrayante mesure.

Qu'est-ce qui empêche un destin d'être tragique ? La non-clôture, l'ouverture, l'espérance. Non point le rétablissement du héros éprouvé dans ses droits légitimes, non point la réparation effective de ce qui a été brisé, mais l'*espérance* du rétablissement et de la réparation, l'espérance *indéfinie* en même temps que tenace d'un rétablissement et d'une réparation *toujours à venir*. C'est probablement là ce que la conscience juive d'aujourd'hui, contrairement aux consciences juives d'hier, a perdu. Ce n'est pas seulement le poids de la catastrophe qui la brise. C'est la découverte que son sauveur ne peut pas la sauver. Et la perte, par l'effet de l'adoration vaine d'un sauveur imaginaire, de ce qui pourrait la tourner résolument vers l'avenir. La non-clôture, l'ouverture, l'espérance. Aussi, est-ce sans doute d'une théologie juive nouvelle, résolument postzioniste et posttétatique, dont nous avons besoin. Seule, sans doute, une telle théologie — avec ou sans Dieu — est-elle à même de nous retirer (ainsi que le disait un Isaac Abravanel à la fin du xv<sup>e</sup> siècle) de la vallée du malheur pour nous amener à la porte de l'espérance. Mais c'est là une autre histoire.

*Compléments bibliographiques*

ATTIAS, Jean-Christophe, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992.

ATTIAS, Jean-Christophe, *Penser le judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

ATTIAS, Jean-Christophe, et BENBASSA, Esther *Dictionnaire des mondes juifs*, Paris, Larousse, 2008.

BENBASSA, Esther, *Être juif après Gaza*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

BENBASSA, Esther, *La Souffrance comme identité* [2007], Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2010.

HACKER, Joseph R., « Superbe et désespoir : L'existence sociale et spirituelle des juifs ibériques dans l'Empire ottoman », *Revue historique*, n° 578, avril-juin 1991, pp. 261-293.