

Pensée juive médiévale (VI^e-XVII^e siècle)

Le judaïsme comme un roman (récits)

Jean-Christophe Attias



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/5167>

DOI : 10.4000/122xk

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2024

Pagination : 491-500

ISBN : 978-2909036-52-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Christophe Attias, « Le judaïsme comme un roman (récits) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 131 | 2024, mis en ligne le 17 juillet 2024, consulté le 25 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/5167> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/122xk>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Pensée juive médiévale (VI^e-XVII^e siècles)

Jean-Christophe ATTIAS

Directeur d'études

Le judaïsme comme un roman (récits)

PLUTÔT QUE DE poursuivre ici par le menu la description de mes conférences, description interrompue en 2020, sachant que les résultats de mes recherches et de mon enseignement pendant la période considérée (2020-2023)¹ ont été restitués entretemps dans quelques articles et surtout dans un livre publié récemment (*Dieu n'a pas créé la nature*, Paris, Cerf 2023)², et compte tenu du fait que des événements comme la pandémie de Covid-19 et ses confinements, et quelques accidents de santé suffisamment sérieux pour m'obliger à interrompre mon enseignement³ m'ont obligé à prendre un recul finalement fructueux, c'est un bref retour sur mon parcours au fil de la dernière décennie que je souhaite

-
1. Du toucher, ce sens dont nous savons qu'il est « une honte pour nous » (2020-2021) ; *L'arbre et le promeneur. La Bible, les Juifs et la Nature* (2021-2022, 2022-2023).
 2. En fait, *Dieu n'a pas créé la nature* n'est pas seulement le fruit de la réflexion conduite au fil des séminaires des années 2021-2023. Il doit aussi beaucoup aux séminaires des années 2014-2016 sur « Le judaïsme et la Nature » et des années 2016-2019 sur « Judaïsme et hybridité ». Voir à ce propos ce qui était déjà annoncé par mes deux précédentes contributions à cet *Annuaire* : « Le judaïsme et la Nature (suite) », *Annuaire EPHE-SR* 124 (2017), p. 197-200, et « Pensée juive médiévale (VI^e-XVII^e siècle) », *Annuaire EPHE-SR* 128 (2021), p. 305-308. Outre mon ouvrage, sur ces questions, on peut aussi consulter « Depuis la création du monde », *L'Histoire* (497-498), numéro double, « L'invention du temps » (juil.-août 2022), p. 26-28 (article sur le calendrier juif), et « Des Juifs et des arbres », *L'Histoire* 505 (mars 2023), p. 68-73. S'agissant de la question du toucher dans le judaïsme (sujet du séminaire de l'année 2020-2021), on pourra lire « Nostalgie du toucher », *Tenou'a* 180 (2020), p. 8-10, et « Touchers bibliques », *Approches* 183 (septembre 2021), p. 17-26. On notera à ce propos que la réflexion engagée sur le toucher se prolongera et s'élargira en 2023-2024, année dont le séminaire portera sur « Les cinq sens dans le judaïsme ».
 3. Neuf mois en 2021-2022.

effectuer ici. Ces dix années me semblent avoir en effet marqué, pour ce qui me concerne, un véritable tournant dont les tenants et les aboutissants méritent peut-être d'être précisés.

En 2015, je publiai *Moïse fragile*⁴, fruit, entre autres, de plusieurs années de séminaire. De quoi s'agissait-il ? D'une relecture du récit biblique de la vie de Moïse à la lumière des interprétations et des réécritures des grands moments de ce récit proposées par la littérature juive ancienne et médiévale. Ce travail était doublement exégétique : il était exégèse de sources scripturaires dont la clarté, la continuité et la cohérence étaient loin d'être toujours assurées, et il était exégèse des exégèses produites par la tradition rabbinique elle-même sur ces sources scripturaires. On aurait pu s'attendre à ce que le travail de déconstruction mené débouche sur une présentation à la fois éclatée et contradictoire du personnage du prophète et de son itinéraire, ou sur l'empilement de récits différents, voire divergents (selon leurs auteurs, les périodes, les contextes socio-culturels de leur production et de leur fixation). La dimension critique de l'approche développée prévaudrait sur toute autre, et nul récit unifié ne serait proposé au lecteur. Or c'est exactement le contraire qui est arrivé.

La « fragilité » du personnage étudié – ses incohérences, ses contradictions, son profil paradoxal et ce qui, quoi que l'on tente, demeurerait en lui d'irréductiblement obscur – est précisément devenue le fil conducteur d'un authentique récit : *mon* récit de la vie de Moïse. Je faisais ainsi preuve dans mon ouvrage d'une sorte d'audace *littéraire*. Il ne s'agissait plus simplement pour le lecteur d'approuver ou de désapprouver mon propos, de se rendre à mes arguments ou de les contredire, il ne s'agissait pas seulement d'apprécier scientifiquement mes conclusions. Il s'agissait d'aimer ou de ne pas aimer... un récit. *Mon* récit. Où la fiction avait bien sûr et inéluctablement sa part. Une question se posait alors : le recours à la fiction nuisait-il à la science, ou au contraire pouvait-il lui apporter quelque chose ? Il était normal, en début de parcours, de « construire », comme on dit, son objet d'étude. Mais jusqu'où était-il légitime, voire utile de presque littéralement *inventer* cet objet au moment d'écrire, au terme du processus ? Et dans quelle mesure, par ailleurs, un chercheur digne de ce nom pouvait-il dire « je » sans trahir sa mission ?

J'avoue avoir mis quelque temps avant d'oser me poser clairement ces questions. Presque une décennie, en fait. Reste qu'ayant une fois goûté au plaisir et au danger du récit, je n'ai plus pu, ou plus voulu, y renoncer. Pendant que je poursuivais mes travaux de recherche et d'enseignement proprement dits (sur

4. Paris, Alma 2015 ; rééd. poche, Paris, CNRS Éditions 2017 ; traduction anglaise de G. Elliott, parue sous le titre *A Woman Called Moses. A Prophet for Our Time*, Londres, New York, Verso 2020.

le judaïsme et la Nature, sur judaïsme et hybridité, sur le sens du toucher dans le judaïsme), je me suis livré à deux exercices d'écriture qui m'éloignaient de la science entendue au sens strict.

J'ai d'abord publié un récit autobiographique : *Un Juif de mauvaise foi*⁵. Exploration de ma mémoire (souvent lacunaire, souvent contradictoire), recherche et interprétation d'indices et de traces (photos par exemple), cet essai était bien un récit de soi, mais beaucoup moins qu'une « histoire de ma vie », il se présentait comme l'histoire – intellectuelle, affective et charnelle – de mon rapport à un objet – le judaïsme – que, né non juif (parce que né d'une mère non juive), j'avais d'abord perçu comme hors de moi (étrange, mystérieux, et finalement fascinant), qui, lorsque je me fus converti au judaïsme orthodoxe à l'âge de vingt ans, se confondit ou parut désormais se confondre avec moi, et duquel, aussi bien comme chercheur que comme citoyen, j'eus ensuite à cœur de me mettre à distance (approche critique, refus de tout *a priori* comme de tout objectif apologétique, etc.). Ce récit réintroduisait le « je » dans l'histoire de mon rapport à mon objet d'étude, il me permettait non seulement de raconter cette histoire, mais de la penser dans le cadre d'une tension dialectique et en constante évolution. Je n'étais en effet jamais le même, mon objet n'était jamais le même, et la mise au jour des pièges comme des séductions du rapport variable qui s'était noué, dénoué et renoué au fil du temps entre moi et mon objet m'obligeait à m'interroger à nouveaux frais sur ce que j'avais fait, et sur ce que j'étais en train de faire, comme Juif et comme chercheur. Raconter, c'était penser. Et la meilleure façon de penser était de raconter.

De cette découverte, je rendis en partie compte dans une communication témérement intitulée « Moïse et moi. Penser à la limite », présentée à la Journée scientifique des sciences religieuses du 31 mai 2018. En voici le texte intégral, resté jusqu'ici inédit :

Vous allez être déçus. Je ne vous parlerai pas de Moïse, je l'ai fait ailleurs. Ni de moi non plus, pas au sens trivialement psychologique de ce mot en tout cas. Je vous parlerai juste de ce « et » qu'il y a entre les deux, en me faisant devant vous, en toute immodestie, l'historien, le sociologue et l'épistémologue de mon parcours scientifique. Ce sera peut-être utile aux plus jeunes d'entre vous et cela distraira, je l'espère, mes collègues. Je vais donc vous parler de ce dont on parle rarement, ou avec tant de précautions qu'on finit par ne pas en parler vraiment. Du rapport du chercheur en sciences des religions à la religion. Et même pire, si je puis dire, du rapport d'un chercheur juif à son champ d'étude lorsqu'il s'agit du judaïsme. J'ai commencé mes études universitaires en 1975. Huit ans après la guerre des Six Jours et sept ans après Mai 68. La judaïcité française a profondément changé

5. Paris, Lattès 2017.

depuis la fin de la guerre. Elle s'est enrichie de l'arrivée massive de Juifs originaires d'Afrique du Nord qui n'ont pas connu la Shoah et qui assument une identité juive positive et visible. Dans les années 1970 et jusqu'au milieu des années 1980 les signes se multiplient de ce qu'on a pu appeler un « nouveau juif ». Cela vaut notamment pour la jeunesse juive ayant « fait » ou connu 68. Les manifestations culturelles se succèdent, des revues se créent, un cinéma à thèmes juifs apparaît, une pléiade de jeunes auteurs publient des romans, les cercles d'étude se multiplient, la section hébraïque des Langues'O est en plein essor. Ce retour au judaïsme est principalement identitaire et culturel, et alors non (voire anti-) religieux. Il s'accommode tout à fait chez certains d'un propalestinisme de cœur, voire militant. C'est dans ce contexte que se forme une génération nouvelle de chercheurs en études juives, le plus souvent en dehors des institutions savantes traditionnellement dévouées à ce domaine.

Lorsque j'arrive à Paris à l'automne 1975, je ne fais pas partie de ce milieu. *Primo*, je ne suis pas vraiment juif. *Secundo*, je suis un provincial. *Tertio*, je n'ai pas fait 68 (je suis trop jeune pour ça). Mais c'est dans ce bain que je tombe : celui d'études juives renouvelées, tributaires d'une forme de réaffirmation identitaire, et sur lesquelles pèse en outre le modèle prévalant en Israël, pays par lequel beaucoup sont passés et où ces études sont un enjeu non seulement « communautaire » mais aussi national. Si je ne fais pas vraiment partie de ce petit milieu, je m'inscris néanmoins sociologiquement dans cette dynamique. Et à un titre au moins, mon cas est plus sérieux : comblant un déficit identitaire initial sans doute plus important, je me convertis en 1979 (je suis alors en licence d'hébreu) au judaïsme orthodoxe. Je suis le vilain petit canard de la bande. Mais je ne fais peut-être qu'annoncer un retour à une forme ou à une autre de judaïsme religieux qui finira par toucher dix, quinze ou vingt ans plus tard, nombre de mes petits camarades gauchistes (retour s'accompagnant ou non d'un glissement à droite et d'un soutien affirmé à Israël et à sa politique).

Lorsque j'entame mes recherches doctorales, au milieu des années 1980, les chercheurs en études juives non juifs, en France, sont rares. J'ai alors commencé de prendre mes distances avec le judaïsme religieux, mais pas avec le judaïsme. Je termine en outre ma thèse en Israël pendant un séjour à l'Université hébraïque de Jérusalem, sous le regard intimidant de maîtres qui sont à la fois les héritiers de la tradition judéo-allemande d'érudition critique et, pour la plupart, religieux, sionistes, quoique plutôt de centre gauche. Je peux dire aujourd'hui que j'ai passé les deux décennies suivantes à me démarquer du milieu qui m'avait formé (israélien, juif, juif français). Je l'ai fait *rhétoriquement* en exprimant à maintes reprises publiquement mon refus de tout biais apologétique. Je l'ai fait *socialement*, en me payant le luxe de me faire élire à la section des Sciences religieuses contre la communauté juive institutionnelle, qui plus est sur un poste occupé précédemment par un grand rabbin. Je l'ai fait enfin *politiquement* en devenant un critique souvent peu généreux d'Israël et de sa politique. Il y eut en tout cela beaucoup de conviction, un peu de provocation aussi, je ne le nie pas... Le jour où je fus devenu définitivement *persona non grata* dans ma « communauté », chose que par ailleurs je vécus un peu douloureusement, je pus m'imaginer avoir atteint le but « scientifique » que je m'étais fixé : l'établissement d'un rapport enfin désengagé avec mon champ d'étude. C'était bien sûr une illusion.

Quand je réfléchis à ces questions aujourd'hui, deux aphorismes me reviennent à l'esprit, qui ont marqué ma jeunesse. L'un, peut-être apocryphe, est attribué à feu Bernard Lewis, orientaliste juif : « On n'a pas besoin d'être poisson pour faire valablement de l'ichtyologie ». Traduit dans les termes de notre problématique, cela donne ceci : « On n'a pas besoin d'être juif pour faire un bon chercheur en études juives. » Nul ici ne contestera la légitimité d'une telle assertion, sauf à accepter de ruiner le principe même de nos disciplines. Pour autant, il faut bien le dire, cela ne nous avance pas à grand-chose. Vient ici le second aphorisme, entendu cette fois de la bouche d'un de nos anciens collègues, dont je ne citerai pas le nom : « Nul ne peut avoir une approche scientifique d'une religion quelconque tant qu'il y croit. » En termes piscicoles, cela donne ceci : « Aucun poisson croyant encore au dieu des poissons ne peut faire valablement de l'ichtyologie. » Et pour nous : « Aucun Juif croyant ne peut faire un bon chercheur en études juives ». Et même, puisqu'un attachement profond au judaïsme peut tout à fait se passer de la croyance : « Aucun Juif attaché au judaïsme ne peut faire un bon chercheur en études juives. » Nous touchons là clairement une limite qu'il faut essayer de penser. D'autant que la déclinaison ultime de cette belle maxime sera bien sûr celle-ci : « Seul un athée peut valablement s'intéresser au Bon Dieu. »

S'il faut parler de biais, reconnaissons que nous en avons tous, Juifs ou pas, croyants ou pas. Et l'on ne voit pas pourquoi les biais des uns seraient plus gênants que ceux des autres. Le chercheur le plus incroyant croit toujours en quelque chose. La distance critique n'est pas donnée, mais construite, fruit d'un effort sans cesse renouvelé. Elle n'est pas absolue, mais toujours relative. Le seul moyen d'approcher de ce qui pourrait ressembler à une vérité « objective » est donc de se mettre à plusieurs. Pourquoi, en ce cas, devrait-on *a priori* exclure du jeu le croyant, voire le simple « affilié » ou le simple « attaché » ? Il suffit qu'il partage avec tous ce qui est d'ailleurs demandé à tous à *égalité*, non-croyants compris : l'exigence, justement, de la distance critique. Or force est de constater que l'affirmation de cette exigence est souvent purement rhétorique, relève de la posture, et sert surtout d'instrument de disqualification de l'Autre, soit de celui qui est *a priori* soupçonné de ne pas la partager. Une vraie question est celle-ci : quel est l'apport irremplaçable du regard porté par chacun et par tous sur le champ d'étude qui nous est en principe commun ? Une autre vraie question est celle-là : comment faire en sorte que l'intimité que l'on a éventuellement avec son champ à la fois ne compromette pas l'instauration de la distance critique *et* contribue positivement à affiner l'intelligence qu'on en a ?

Le judaïsme a plus de deux millénaires d'histoire, a connu cent métamorphoses, a été déchiré par maints conflits internes. Il s'est développé sur les cinq continents, dans tous les contextes culturels et linguistiques imaginables. On peut bien sûr tenter d'isoler des constantes, un ensemble de références communes, mais si l'on est honnête, on s'aperçoit vite que ce faisant, on exclut toujours beaucoup plus que l'on ne rassemble. Il y a toujours quelque secteur du judaïsme – quelque secteur, pourtant, indéniablement juif – qui n'entre pas dans le cadre. Inversement, l'histoire a gardé la trace de l'existence de judaïsmes authentiquement juifs auxquels il manque cependant toujours quelque chose qui, à nos seuls yeux et de manière principalement rétrospective, paraît indissociable de toute idée que nous

pourrions spontanément nous faire d'un judaïsme authentique ou complet. Avant la Mishnah, avant le Talmud, il y a eu un judaïsme sans Mishnah, sans Talmud. Il y a eu un judaïsme sans Maïmonide, sans le Baal Shem Tov et sans Levinas. Un judaïsme n'ayant aucun défi chrétien ou musulman à relever. Un judaïsme sans Loi orale et même un judaïsme *contre* la Loi orale. Un judaïsme sans sionisme, et même un judaïsme *antisioniste*. J'arrête là. Vous m'avez compris. Le judaïsme n'existe pas. Et ce n'est sans doute pas sans raison qu'il y a dix ans j'ai décidé de faire disparaître le mot de l'intitulé de ma direction d'études. Tout chercheur honnête doit commencer par cela. Par le constat de l'éclatement synchronique de son champ, de sa discontinuité diachronique, de sa conflictualité interne, et même de plus que de cela encore : de son incohérence. Et ce qui vaut historiquement pour le champ, vaut naturellement aussi pour l'expérience personnelle qu'en a chacun. Ou pour le dire autrement, il n'y a pas deux « intimités » qui se ressemblent. C'est leur prix. Mais c'est d'abord leur limite. Chaque Juif s'invente la sienne, là où il vit, au moment où il vit, selon son milieu, la tradition dont il s'imagine l'héritier, sa langue, son histoire familiale, ses petites folies personnelles, que sais-je encore ? Arguer de son « intimité » avec son champ d'études revient à en réduire les dimensions à celles de son nombril (nombril personnel ou nombril communautaire). Car on n'est intime qu'avec soi-même. Dans le meilleur des cas. Pour le reste, l'intimité est une illusion. Une loupe. Qui isole un fragment. Grossit un détail. Et fait flamber le reste. Plus grave encore que cela, elle porte l'« intime » à produire de la cohérence ordonnée autour de ce détail, de ce fragment, au détriment du foisonnement du tout et de ses déchirements. L'intimité exige la simplicité, elle a besoin d'harmonie et de sérénité. Le chaos l'effraie, or le chaos est bel et bien ce qui doit nous intéresser.

Je ne crois certes pas à la possibilité d'une quelconque schizophrénie épistémologique. Je ne cesse pas d'être un Juif lorsque je m'assieds à ma table de travail. Je sais aussi que je ne le suis que d'une manière particulière et même étroite. Et je sais enfin que je suis à peu près incapable de proposer la moindre définition crédible du terrain sur lequel je m'aventure. Illusion du désengagement. Illusion de l'intimité. Illusion de l'existence du champ. Faut-il pour autant désespérer ? Certes non. Reste l'objet, qui n'est pas le champ. Reste à prendre les choses de biais pour conjurer le risque du biais et à construire son objet de sorte à déconstruire le champ. Cibler les failles, les zones d'incertitude, les espaces liminaires. J'avoue ne m'être que rarement posé ces questions en ces termes, somme toute un peu théoriques. Mais à considérer les choses rétrospectivement, il me semble que c'est ce que j'ai parfois tenté de faire empiriquement. Une exploration du judaïsme byzantin finissant. Or il y a trente-cinq ans, le judaïsme byzantin, surtout finissant, n'était rien et n'était nulle part dans le champ des études juives. Une thèse sur un auteur de second, voire de troisième rang, un épigone, comme l'on dit, mais ayant le grand mérite d'être installé, précisément, sur une ligne de faille, orthodoxe n'ayant jamais dévié de l'orthodoxie mais ayant en même temps noué des liens étroits et ambivalents avec l'hétérodoxie karaïte. Ce premier essai fut suivi de quelques autres, plus ou moins aboutis, plus ou moins concluants, ce n'est pas à moi de juger. Analyse des images et des fonctions changeantes – et surtout *contradictoire*s – de la « Terre d'Israël » dans les sources et dans la pratique juives. Rapport du Juif à l'Autre, et

donc aussi rapport du Juif à soi-même comme Autre et à l'Autre comme autre soi-même. Statut ambigu de la Bible dans le judaïsme. *Et cætera*. Je ne vais pas entrer dans le détail de ces aventures, je pourrais devenir ennuyé.

Juste un unique et dernier exemple, qui peut hélas – ou heureusement – servir aussi de contre-exemple : les études que j'ai consacrées à l'image et au statut du prosélyte dans les sources rabbiniques, une image et un statut profondément ambivalents qui obligent à penser le judaïsme comme un espace à la fois ouvert et fermé. Les choses, ici, se compliquent un peu, n'est-ce pas ? Tout en prétendant, en cette circonstance comme en d'autres, construire un objet qui déconstruise le champ, n'ai-je pas cédé en fait, sans oser me l'avouer, à quelque tentation « intime » d'auto-justification ? Aurais-je abordé ce thème et l'aurais-je abordé comme je l'ai abordé si je n'avais pas vécu moi-même, dans mes jeunes années, une expérience de conversion ? Peut-être pas. Cette expérience passée a-t-elle vraiment enrichi mon approche ? Je l'ignore. C'est possible. L'a-t-elle infléchi au point de me condamner à un biais que je pourrais, *a posteriori*, chercher à identifier et que je devrais finalement me reprocher ? Je ne crois pas. Qu'est-ce qui m'autorise à le dire ? Une seule chose, peut-être. La « petite joie mauvaise » ressentie tout au long de cette recherche-là. La « petite joie mauvaise » de celui qui sait ce qu'il pourrait être tenté de chercher, qui ne le trouve pas, qui trouve même tout à fait autre chose. La « petite joie mauvaise » de celui qui, outre de la déconstruction de son champ, jouit de la sienne propre.

La « petite joie mauvaise » comme pierre de touche de la recherche de l'« intime désengagé », ou plus précisément encore, du faux intime et du faux désengagé qu'est tout chercheur en sciences religieuses, vous me direz peut-être que c'est un peu léger. Ce n'est pas un concept. Or nous tous qui sommes réunis dans cette salle n'attendons notre salut que des concepts, n'est-ce pas ? C'est maintenant sur vous que je compte pour m'aider à aller un peu au-delà. Ou à tout reprendre de zéro. Je vous en remercie par avance.

Je découvrais en fait que comme chercheur, aussi bien que comme Juif, j'étais à la fois l'auteur et le personnage principal d'un récit dont je n'étais qu'en partie le maître et qui pouvait à tout moment être entièrement réécrit. Récit de moi, de mon objet, de mon rapport à mon objet, dont l'instabilité était une garantie de liberté, qui rapprochait du Vrai sans pourtant jamais pouvoir prétendre l'atteindre. Surtout, je découvrais qu'il n'était pour moi d'autre écriture possible, y compris scientifique, qui ne fût narrative, qui ne comportât donc une part d'*invention* et qui ne fût profondément mienne en m'incluant dans le récit.

Prolongeant ma première sortie de route, mon récit autobiographique, par un second écart, bien plus grave, dont j'aurais bien pu ne jamais revenir, je publiai, en 2020, un roman : *Nos conversations célestes*⁶. Je n'en proposerai pas ici un résumé. Il me suffira de dire qu'il y est question de moi (et d'un autre que moi, voire d'un

6. Paris, Alma 2020.

autre moi), du judaïsme, de son étude, du monde académique et de l'environnement social où cette étude est conduite. Il s'agit d'ailleurs peut-être plus d'une fable que d'un roman, d'un conte satirique nourri à la fois de mon vécu et du fonds de culture rabbinique dont je me suis nourri au fil des ans. Ayant d'abord écrit une biographie « imaginaire » de Moïse, ayant ensuite raconté (inventé) ma propre histoire dans un récit autobiographique, j'avais finalement accouché d'un conte, essayant en fait, autant que par mes travaux antérieurs, en donnant enfin toute sa place à l'émotion, au rire et au doute, de continuer à rendre le judaïsme aussi « intelligible » que possible. Ce faisant, je brouillais certes quelques frontières. Entre la science et la théologie, entre l'histoire et la fiction, entre mon objet et moi. J'étais juste peut-être plus sincère et j'assumais mes paradoxes. Je ne faisais plus semblant de ne pas être là⁷.

J'aurais fort bien pu en rester là. Et ne plus rien écrire, considérant que j'avais fait le tour de tout ce que je pouvais faire, tant bien que mal. Il a suffi qu'un accident de santé m'éloigne de l'École et me libère de certaines de mes obligations statutaires, pour que je me remette au travail. C'est pour l'essentiel dans cette parenthèse qu'est né et que fut achevé *Dieu n'a pas créé la nature*. Un peu comme *Un Juif de mauvaise foi* avait été un hommage à mon enfance et à mon père (juif), *Dieu n'a pas créé la nature* est un hommage à ma jeunesse et à ma mère (non juive). Trois types de récits s'y combinent. De courtes évocations autobiographiques dont ma mère est le personnage principal ouvrent chacun des chapitres de l'ouvrage, évocations introduisant au thème qui va y être traité. L'essentiel de la matière exploitée dans le livre (et précédemment étudiée en séminaire) est constitué de récits bibliques et rabbiniques et des exégèses qu'en ont fournies les médiévaux. Et le livre lui-même, dans sa globalité, est écrit comme un long récit, comme une « promenade », dans l'espace aussi bien que dans le temps.

Comme Daniel Boyarin, j'incline à penser que le « judaïsme », s'il existe, ce qui n'est pas certain, n'est pas une « religion » au sens où nous l'entendons ordinairement (à savoir au sens où le christianisme, modèle dominant, nous incite à l'entendre)⁸. La seule chose dont nous soyons à peu près certains, c'est qu'il y a des Juifs. Or les Juifs sont des gens qui *font* des choses juives. Et peut-être plus

7. C'est une de mes lectrices et critiques, Noémie Issan-Benchimol, qui m'a fait prendre pleinement conscience de la portée non fictionnelle d'un ouvrage que j'avais conçu d'abord comme un pur exercice littéraire, au fil d'un entretien mis en ligne le 5 octobre 2020, dont on peut lire l'intégralité ici : <https://jewpop.com/culture/le-roman-comme-forme-atheologique-entretien-jean-christophe-attias/>.

8. Voir D. Boyarin, *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press 2018, ainsi que mon article « Judaïsme, ou Comment s'en débarrasser ? », à paraître dans les actes de la Journée Daniel Boyarin organisée à Paris, à l'Institut protestant de théologie, le 22 mai 2023.

encore des gens qui (se) *racontent* des histoires juives. Il n'y a d'ailleurs pas tant de différence entre *faire* et *raconter*. Faire n'est souvent qu'une manière de raconter. Et *vice versa*⁹. De même, le fait que la « Torah » se présente aussi et à bien des égards d'abord comme une « Loi » ne modifie pas fondamentalement la perspective. La « loi » débat de ce qu'il est impératif de faire et de ce qu'il est interdit de faire, et ce débat lui-même fait récit et se nourrit de récit. Cette centralité de la combinaison dynamique du « faire » et du « raconter » a des racines bibliques. On a pu ainsi se demander si, originellement, le Pentateuque (la « Torah » au sens strict, les Cinq livres dits de Moïse) était un récit auquel la loi serait venue se greffer, se développant ensuite au point d'y devenir essentielle, ou si, à l'inverse, il fut d'abord une loi qui se serait progressivement trouvée dotée, au fil des siècles, d'un cadre narratif¹⁰. Cela étant, en hébreu, le terme même de *Torah*, dont l'emploi pour désigner le Pentateuque est attesté à partir du I^{er} siècle avant J.-C., renvoie de toute évidence à la fois à autre chose et à plus qu'une histoire, mais aussi à la fois à autre chose et à plus qu'une loi¹¹. Récit et faire y sont bel et bien tenus ensemble.

La judéité comme identité n'existe pas. Le judaïsme comme doctrine ou comme système, pas davantage. Et ce qui valait hier vaut peut-être plus encore aujourd'hui, quoique d'une manière différente. Le « judaïsme », s'il faut absolument employer le mot, n'est au fond que le récit constamment réécrit, labile, contradictoire, lacunaire, que chaque Juif reformule pour lui-même, de sorte à y trouver sa place : mythologie des origines, légendes familiales, souvenirs d'enfance, habitudes alimentaires, éducation, lambeaux de mémoire historique, tout peut contribuer à raconter cette histoire. Tout et l'absence de tout : trous noirs,

-
9. À cet égard, la cérémonie domestique du *seder* (litt. « ordre »), le soir de Pâque, est particulièrement instructive : il s'agit d'un repas associant gestes rituels et pratique du récit (évo-cation de la sortie d'Égypte). Voir également le conte hassidique rapporté par l'historien de la Kabbale Gershom G. Scholem (1897-1982) – et qu'il dit avoir lui-même entendu de la bouche du romancier israélien Shmuel Yosef Agnon (1888-1970) –, dans *Les grands courants de la mystique juive*, traduit de l'américain par M.-M. Davy, Payot, Paris 1973, p. 368, conte dont la leçon peut se résumer ainsi : ce que nos prédécesseurs faisaient pour atteindre le but qu'ils s'étaient fixé, aller à une certaine place dans les bois, allumer un feu et prier, nous ne pouvons plus le faire, parce que nous ne pouvons plus allumer le feu, que nous ignorons en quel endroit des bois il faut se rendre et que nous avons oublié les mots de la prière ; au moins pouvons-nous raconter cette histoire (l'histoire de ce que nos prédéces-seurs faisaient), et nous atteindrons ainsi de la même façon notre but.
 10. A. de Pury et T. Römer, « Le Pentateuque en question. Position du problème et brève his-toire de la recherche », dans A. de Pury et T. Römer (dir.), *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides 1989, p. 68.
 11. F. Cruseman, « Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à une interprétation de sa forme finale », *ibid.*, p. 341-342.

oublis, mensonges, ce qui n'est pas dans le récit y est encore, et lui donne toute sa saveur juive et particulière. Et il change, ce récit, au fil de la vie, au fil des événements, des joies, des deuils, des traumatismes. Ce n'est pas sa solidité, mais bien son extrême plasticité qui en assure la pérennité génération après génération. Chaque Juif le sait au moins confusément, héros d'un récit dont il est en partie l'auteur. Et c'est la somme instable, entrelacée, profuse de ces récits individuels, familiaux, communautaires, qui forme la matière du récit tout aussi mouvant du « peuple » qu'on appelle juif. Ce récit collectif informe bien sûr lui-même en retour les récits individuels : à un moment donné, avant de bientôt changer lui-même, le premier dicte la logique des seconds, en donne le ton, la couleur, mais en partie seulement, d'abord parce qu'il est souvent ignoré dans sa complexité par les individus eux-mêmes, et parce qu'il est lui-même multiple et travaillé de tensions internes. C'est donc un récit, plus que je ne sais quel dogme, qui fait et a fait le Juif : un récit imparfait et adaptable, garantie à la fois d'un enracinement et d'une liberté.

Le meilleur moyen de l'*expliquer* est de le *raconter*. C'est peut-être ce que j'ai tenté de faire, à chaque fois d'une manière différente, d'abord sans en avoir moi-même pleinement conscience, dans les quatre ouvrages que je viens d'évoquer et dont la publication, pour moi, a marqué la décennie qui s'achève. Le « judaïsme » est un « roman ». J'ai fini par me faire « romancier ». En donnant à mon écriture scientifique une forme triplement narrative : roman du narrateur, roman des sources, roman de l'analyse. Tout n'y est pas fiction, bien sûr. Loin de là. Le choix de la narration permet en revanche d'échapper à plus d'un piège : réification de l'objet, fausse distance critique, illusion de l'absence du sujet écrivant. Avec, peut-être, en prime, une meilleure chance d'accrocher l'attention du lecteur¹².

12. On notera que j'avais déjà retenu le thème « Récits du judaïsme » pour mon séminaire de l'année 2019-2020. Si un travail de fond sur le judaïsme comme récit et sur la place du récit (et spécialement du récit de soi) dans la tradition rabbinique avait en effet été engagé à l'automne 2019, l'apparition de la pandémie de Covid-19 avait cependant bouleversé mes plans. Ce sujet ne devrait pas tarder à réapparaître dans mes enseignements des années à venir.