

Historein

Vol 1 (1999)

History and Semiotics



Ésquisse d'une histoire de la responsabilité dans les récits juifs de persécution: les témoignages du Moyen Age

Henriette-Rika Benveniste

doi: [10.12681/historein.130](https://doi.org/10.12681/historein.130)

Copyright © 2012, Henriette Benveniste



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

Benveniste, H.-R. (2000). Ésquisse d'une histoire de la responsabilité dans les récits juifs de persécution: les témoignages du Moyen Age. *Historein*, 1, 113–124. <https://doi.org/10.12681/historein.130>

*Ésquisse d'une
histoire de la
responsabilité
dans les récits
juifs de
persécution:
les témoignages
du Moyen Age**

Henriette Benveniste

Après le génocide des juifs, pendant la deuxième guerre mondiale, le concept de responsabilité apparaît comme une difficulté énorme à laquelle se heurtent les survivants, tout d'abord de manière douloureuse, mais aussi tous les penseurs de la modernité. Les allemands étaient-ils tous coupables? Les juifs se sont-ils laissés conduire au massacre et leurs chefs sont-ils en partie responsables? L'attitude des alliés s'est-elle portée à la hauteur des circonstances? Qui est ce Dieu qui a permis une telle catastrophe? Est-ce que la diffusion des responsabilités et l'indifférence morale—fruits et conditions du modernisme—expliquent cette destruction? Il est clair que toute interprétation devient une arme de confrontation idéologique et politique, mais aussi un moyen de se faire une représentation de soi collective—l'*Historikerstreit*, le débat des historiens, en offre un exemple lumineux.⁶ Toutes les interprétations incitent la réflexion et provoquent les catégories de la théologie, de la philosophie morale et politique.

Le concept de responsabilité, dans son sens double d' "assumer" et d' "attribuer" des responsabilités, nous servira d' outil analytique pour réfléchir sur les témoignages du Moyen Age. Nous nous posons la question suivante: comment le concept de responsabilité est-il perçu dans la tradition juive et, plus précisément, comment les textes hébraïques qui témoignent des persécutions distribuent-ils les responsabilités? Existe-t-il une responsabilité qui se fait entendre en tant que "dette"? La narration d'une souffrance collective—persécution, exil, massacre etc.—est aussi une manière de mettre de l'ordre dans l'expérience traumatique. Le récit suit des traditions rhétoriques, ou bien il en inaugure de

nouvelles pour organiser le vécu, le rendre compréhensible, lisible à travers un tissu de symboles et de références culturelles.⁷ Les récits sont en même temps des produits d'un univers social particulier et des agents qui travaillent, façonnent ce monde; leur efficacité dépend de la diffusion réussie de leur lectures.

Le texte attribue des responsabilités. En établissant des rapports de cause à effet, en décrivant des personnalités ou des rôles, en intégrant l'expérience dans un plan divin plus large—ou dans une philosophie de l'histoire—le récit devient explicitement ou implicitement une réflexion sur le concept de la responsabilité individuelle ou collective. Distribuer des responsabilités signifie également donner du sens à l'histoire, construire et reproduire une représentation de soi qui assure de manière symbolique le statut social. D'ailleurs l'acte lui-même de raconter peut être conçu comme un acte de responsabilité: mémorisation des victimes, témoignage à l'histoire, prière à Dieu. Si nous acceptons l'idée que les récits rendent compréhensible l'expérience historique d'une catastrophe, nous pouvons considérer leurs modalités narratives comme des "cadres sociaux" de la mémoire pour reprendre la fameuse formule de M. Halbwachs.

L'histoire des persécutions des juifs est si longue qu'elle nous impose—à première vue—une continuité: les mêmes facteurs semblent réapparaître à chaque fois. La longévité des phénomènes historiques comme les persécutions, tend toujours à encourager les interprétations non historiques. Dans notre approche, qui se veut historique, nous nous confrontons d'emblée au problème suivant: lorsque nous utilisons les mêmes termes—persécution et responsabilité dans notre cas—pour qualifier des phénomènes séparés par des siècles, nous dévoilons certains aspects mais en même temps nous en cachons d'autres. Comme toute autre histoire, l'histoire des juifs est un jeu de continuités et de discontinuités, parts intégrales d'une histoire juive "intérieure" et de la société globale. L'approche narratologique de la persécution, du point de vue de la victime, fait apparaître un univers culturel qui a sa propre richesse, ses propres dilemmes, sa propre complexité, ou en d'autres termes des éléments qui ne doivent se réduire à une lithanie qui atteint fatalement son sommêt à Auschwitz. Cependant, tandis que le contexte change, la textualité et la religiosité forment un fil qui traverse les attitudes des juifs face à la persécution pour leur offrir un cadre de référence. Ceci n'exclut en aucune manière des ruptures,—dans la sensibilité historique ou dans la foi—ruptures qui réorganisent attitudes, conceptions et comportements. Nous ne proposons pas, bien entendu, une analyse de l' "interprétation juive des persécution". L'ésquisse que nous proposons vise plutôt à désigner des discontinuités. En d'autres termes nous cherchons dans une tradition juive—qui n'est pas forcément continue ou homogène—des éléments qui après une persécution et dans son moment historique précis, façonnent les interprétations: la renégociation des termes de l'alliance à Dieu, les conditions de convivialité avec les "autres", les conceptions autour de l'histoire et du destin du peuple juif.

La tradition textuelle

La tradition juive est largement textuelle et la Bible est le "lieu" de réflexion des juifs. A partir du *Deutéronome* s'établit l'exemple fondamental à travers lequel on interprète la catastrophe: les juifs sont eux-mêmes coupables de la souffrance. La catastrophe est une punition juste

imposée par Dieu en raison des péchés commis par les juifs mais la destruction offre en même temps la preuve qu'Il reste toujours attaché à Son peuple. L'ennemi devient un outil dans les mains de Dieu. La souffrance purifie le peuple juif du péché.⁸

Dans les *Lamentations* –pour la chute de Jérusalem, la destruction du Temple et l'Exil– figurent les nouveaux rapports des juifs à leur Dieu le lendemain de la catastrophe. Dans un premier temps l'expérience de l'abandon et l'horreur de la destruction supplantent la conscience du péché. Cependant, la douleur s'apaise lorsque la souffrance se lie directement au péché. On avoue le péché, un péché qui se transmet de génération en génération. Les victimes se soulagent de la douleur solitaire seulement lorsqu' ils se rendent conscients, lorsqu'ils acceptent le péché collectif et s'adressent à Dieu. La narration devient prière collective, consolatrice. L'ennemi qui risquait d' être identifié à Dieu prend son visage particulier et la charge de culpabilité se projette sur lui. L' entrée en scène de l'ennemi signifie aussi l'introduction d'une conscience historique. En attendant le salut, les juifs gagnent la foi et l'espoir.⁹

Le *Midrash*, les interprétations rabbiniques du Ve au VIIe siècle, est un commentaire de la destruction du Temple, mais élaboré à partir d'une certaine distance temporelle; le choc de l'exil n'est plus immédiat. Mais Dieu retarde à faire preuve de miséricorde. Des péchés, précis cette fois-ci, justifient toujours la catastrophe en tant que châtement divin, cependant l'idée d'une punition des enfants pour les crimes des parents est exclue. Dieu éprouve de la compassion pour les juifs en exil, il renforce la certitude que la catastrophe mène inévitablement au salut. Aux yeux des nations, qui prospèrent en dépit de leur corruption, les juifs ont été humiliés. Comment est-il possible que les nations prospèrent lorsque le peuple d'Israël souffre? Les juifs ne peuvent pas donner la réponse mais ils ne perdent pas la conviction d'être le peuple élu. Ils accusent les Romains qui, en raison de leur ignorance et leur haine déraisonnée, oppriment les juifs. Ils espèrent vivement à la venue du Messie qui apportera aussi la vengeance.¹⁰

Les persécutions de 1096

La tradition biblique et rabbinique est familière aux juifs du Moyen Age, elle leur offre la clef de leurs interprétations. La violence que les premiers croisés ont exercé contre les juifs de Rhénanie ne font pas l'objet d'un traitement détaillé dans les chroniques chrétiennes du XIe et du XIIe siècle. Par contre, nous possédons trois textes hébraïques,¹¹ connus comme les "chroniques hébraïques", qui présentent les événements avec le souci manifeste de les décrire en détail, de faire apparaître les différences, selon les cas. Les dites "chroniques" ne sont pas de simples rapports de faits, qui suivent l'ordre chronologique des événements, qui se complètent d'un commentaire théologique ou de vers liturgiques; il s'agit plutôt des narrations élaborées d'un point de vue littéraire et rhétorique. Les prières et les



passages liturgiques affirment que ces récits ont été composés dans une double perspective: adressés à Dieu, comme prière, visent aussi bien les lecteurs juifs pour leur offrir une explication rassurante. Pour les qualifier nous préférons le terme de "récit". Leurs auteurs les ont rédigés à l'époque même ou quarante, cinquante ans après les événements.¹² L'importance de la persécution de 1096 est due moins au nombre des victimes ou aux conséquences socio-économiques qu'à l'extrémité de la réponse juive à un dilemme nouveau: conversion de masse ou la mort.

Dans la pensée rabbinique les catastrophes composent un continu. C'est ainsi que plusieurs malheurs coïncident avec la date de la destruction du Temple, le 9 du mois de Av; c'est une manière de désigner le temps de la première rupture dans le contrat qui uni les juifs à Dieu, une rupture qui annonce toutes celles qui vont suivre.¹³ Intégrer la catastrophe dans un *continuum* signifie aussi faire preuve d'un acte de foi collective. Au delà de la coïncidence temporelle, les correspondances nécessaires sont assurées par le choix des archétypes. L'événement acquiert une sanction biblique, Dieu est appelé à participer dans l'histoire et les survivants gagnent leur place dans ce continu, dans le plan divin.

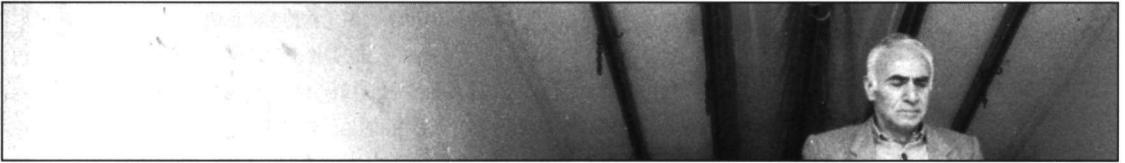
Cependant, en 1096, la première réaction des juifs a été une intense surprise. Elle arrive dans une année pour laquelle Jérémie avait prophétisé le salut et la consolation, elle amène avec elle "tristesse, soupirs, larmes et cris de réprobation"; des malédictions se sont abattues, "celles qui étaient prescrites mais également d'autres."¹⁴ Cette technique de datation tout en présentant une catastrophe imprévue, vise à la détacher de l'histoire séculière pour l'inscrire dans une histoire juive.¹⁵ Le savoir religieux n'avait donc pas prévu la catastrophe, comment Dieu l'a-t-il permise? La narration se déploie comme moyen de discuter le sens de la souffrance. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas répondu aux prières, pourquoi n'a-t-il pas détourné les massacres? Dans les textes l'imprévu ne doit pas mettre en cause la foi. Une première réponse culpabilise les juifs: il est fréquent à la fin du XI^e siècle—aussi bien chez les juifs que chez les chrétiens—de considérer la catastrophe comme une réponse de Dieu aux péchés commis par les hommes. Dans un premier temps, le récit de bar Simson fait entendre une telle explication, sans pour autant préciser les péchés des juifs, bien au contraire: "les vertus de la sainte communauté des juifs de Mayence, ont servi de bouclier et de protection pour toutes les communautés et leur renommée était diffusée dans toutes les provinces",¹⁶ "cependant, Dieu, le pacificateur, a tourné le dos, a détourné son regard de Son peuple et l'a abandonné au glaive... Ni les prophètes, ni les devins, ni les sages n'ont pu comprendre comment des péchés minimes ont été jugés aussi lourdement provoquant la perte de tant de vies dans les diverses communautés... Pourtant nous devons affirmer avec certitude que Dieu est juste juge et que nous sommes coupables..."¹⁷ Selon Solomon bar Simson, les croisés avancent une interprétation semblable: "Dieu vous a oublié, il ne veut pas de vous parce que vous êtes une nation obstinée... Il nous a préféré..."¹⁸ Dans les paroles que le narrateur met dans la bouche des croisés nous discernons l'argument de la polémique contre les juifs: puisque les juifs ont abandonné Jésus, la grâce divine les a abandonnés aussi; le *verus Israel* est représenté par les chrétiens. Le récit se transforme en terrain de polémique théologique: des arguments sont mis en scène et l'interprétation qui avance la culpabilité est écartée—comme simple technique rhétorique—pour faire prévaloir



l'interprétation de l'épreuve qui affirme la confiance en soi, la fierté: la catastrophe est donc œuvre de Dieu "pour éprouver ceux qui ont peur de Lui, pour les faire subir le joug de Sa peur pure."¹⁹ Précisément, parce que les juifs sont un peuple élu, ils sont choisis pour offrir un sacrifice, *churban*. Des thèmes bibliques sont appelés à renforcer cette interprétation—d'ailleurs, dans la Bible des faits sont présentés comme une réactivation des événements antérieurs. Dans l'interprétation dominante la détresse des martyrs est liée à l'épreuve de Job. Finalement, les persécutions des croisés ne constituent pas une punition divine. Ceci serait abstrait, ceci n'est pas permis par la représentation positive que les juifs se font d'eux mêmes, par la confiance en leur culture. Leur piété éloigne toute idée de pêché. Au moment précis de la première croisade la catastrophe ne signifie pas culpabilité, elle s'identifie à l'épreuve. Il faut souligner cet aspect car il représente une innovation importante, une rupture, par rapport à la tradition textuelle de la catastrophe aussi bien dans la Bible

(*Deuteuronomie* et *Lamentations*) que dans la littérature rabbinique, le *Midrash*, où règnent les concepts de la punition divine juste et du pêché.

En second lieu, mais de façon explicite, les massacres ne sont pas une affaire entre les juifs et leur Dieu, mais aussi une affaire qui oppose les communautés juives aux croisés. Les récits attribuent aux croisés un plan concret. Selon le narrateur, les croisés se réunissent pour prendre des décisions: "Pourquoi nous occupons nous des Ismaélites qui habitent Jérusalem, quand nous avons parmi nous un peuple qui ne respecte pas notre Dieu, puisque ses aïeux étaient ceux qu'ils l'ont crucifié? Pourquoi faut-il les laisser vivre, pourquoi faut-il les tolérer? Nous devrions commencer en utilisant les épées contre eux et ensuite nous reprendrons notre chemin..."²⁰ Dans le récit juif la haine des croisés est fondée sur la doctrine. Un plan radical leur est attribué et Solomon bar Simson les fait prononcer des paroles bibliques: "Allons, rayons-les du nombre des nations; que le nom d'Israël ne soit plus mentionné!... Emparons-nous des demeures de Dieu" (Psaumes 83:5,13).²¹ Le destin des juifs a une importance mythico-religieuse cruciale pour le christianisme. Mais la conversion forcée et les massacres qu'ils l'ont suivie, faisaient-ils partie de la politique de l'Eglise? Bien que la civilisation chrétienne déprécie les juifs en faisant d'eux des adversaires sataniques, bien que dans certains cas elle en a éliminé des milliers, l'Eglise s'engageait à garantir la survivance des juifs. La conversion n'était pas le but officiel de la croisade mais en réalité, la première croisade met la conversion des juifs dans le programme d'une chrétienté conquérante.²² Plus précisément, lorsque Urbain II a déclaré la croisade à Clermont, ni le thème de la vengeance du Christ, ni celui de la conversion ultime des juifs paraissent. Au contraire, ces deux sujets très répandus à cette époque s'inscrivent dans le climat de la prédication. Les récits juifs font allusion à des attentes eschatologiques.²³ Les croisés sont conduits par une idéologie "synthétique", syncrétique, qui révisé ou fausse l'idéologie officielle de la croisade; elle catalyse des tendances pré-existantes et incite à



l'animosité en encourageant son expression populaire.²⁴ On ne doit pas oublier, d'ailleurs, que déjà à partir du XI^e siècle, les autorités ecclésiastiques avaient procédé à la codification d'un *corpus* législatif anti-juif qui exprimait une conception selon laquelle les juifs représentaient une menace pour l'unité de la foi, c'est à dire l'unité de la société chrétienne. La diffusion de ces textes a probablement encouragé les attaques anti-juives en offrant aux croisés des arguments doctrinaux.²⁵

La conception d'une épreuve collective n'est pas seulement un outil mental pour interpréter ou accepter la catastrophe. Après avoir épuisé tous les moyens de sauvetage –négociations, tentatives de payer une rançon ou bien de trouver refuge auprès des évêques– les juifs donnent un aspect rituel à leur interprétation de l'épreuve. Ils choisissent de s'entretuer jusqu'au suicide. Il s'agit d'une pratique qui acquiert son sens religieux et légitime à condition qu'elle se présente comme le choix d'un peuple juste et pieux. Les rituels ne sont pas des simples reflets de la foi, il en constituent ses modèles. Les livres prophétiques et la Torah rappellent toujours la récompense: au delà des souffrances s'ouvre l'horizon messianique. Selon Solomon bar Simson, l'année 1096 était liée aux attentes messianiques. Lorsque celles-ci se sont démenties, les juifs ont pris sur eux le salut; ils se sont entretués, ils se sont suicidés, ils se sont "sacrifiés", en tant que martyrs et membres d'une "génération élue". Le martyre est l'ultime manifestation historique d'une religion, la preuve que l'individu s'identifie à la doctrine au point que la vie n'ait pas de sens sans elle.²⁶ Le martyre justifie aussi la demande de rédemption dans la mesure où le récit s'adresse à Dieu: "Que leurs vertus [des martyrs], leur justesse, leur piété et leur sacrifice plaident pour nous à Dieu, et qu'Il nous libère de l'exil... et que le Messie arrive vite, à nos jours."²⁷

Celui qui choisit de subir la mort afin de ne pas violer un des trois principes, de l'idolâtrie, de l'adultère ou de l'homicide, accomplit la "sanctification du Nom", le Kiddush ha-Shem. Dans le cas d'une persécution religieuse (*bish'at ha-shemad*), le martyre s'impose même lorsqu'il est question des règles mineures, même si dix juifs ne sont pas présents. Après les persécutions de l'époque d'Adrien, le juif doit être "kadosh", saint, vivre en obéissant aux règles de la Torah ou bien mourir. La "mitzvah", l'acte de dévouement à Dieu avec toutes ses forces, l'obligation de déclarer son Unité et la négation de toute autre divinité, est l'ordre qui justifie la demande de mort. Le martyre des juifs suppose une conception selon laquelle l'homme est responsable pour l'honneur de Dieu; Moïse et Aaron ont été punis pour avoir échoué à sanctifier le nom de Dieu (Nombres 20:12, Deut.32:51). Tout comme la mémoire, le martyre se fait le droit absolu de l'homme qui sanctifie le nom de Dieu. Les archétypes des récits médiévaux sont offerts par la destruction du Temple, un lieu saint, et le sacrifice d'Isaac, une personne sainte. Eliezer bar Nathan se pose la question de savoir si un tel holocauste a eu lieu depuis le temps d'Adam, "des milliers de sacrifices chaque jour comme celui d'Isaac."²⁸ Le martyre de 1096 est alors doté du sens du sacrifice et de l'imade biblique de l'*Akedah* (Gen.22:2 et suiv); le sacrifice d'Isaac est la référence principale et le prisme à travers lequel l'expérience est vécue. La métaphore, explicite dans le texte, donne lieu à une

performance rituelle qui efface le temps aussi bien pour les martyrs que pour les narrateurs. Les métaphores prennent sens en partie sous la lumière des traditions littéraires anciennes, selon lesquelles Abraam aurait effectivement tué Isaac qui se serait ressuscité pour se faire sacrifier une deuxième fois avant qu'un ange arrête la main de son père.

Le Temple attirait toujours l'imagination des juifs en Diaspora, ils le vénéraient et espéraient qu'un jour il serait reconstruit. Le système de sacrifice au Temple reste la substance perdue d'un service de Dieu qui est direct et vrai. En 1096 se développe une idéologie qui égalise le martyr au sacrifice des animaux au Temple.²⁹ Dans l'Ashkenaz médiévale, il existe une tendance à ritualiser les métaphores textuelles.³⁰ En attendant les croisés, les chefs de famille fonctionnent en tant que prêtres et en tant qu'offrandes.³¹ La spiritualité du XIe siècle—caractéristique commun chez les juifs et les chrétiens d'Europe—a facilité la prise de décision³² mais elle devait s'appuyer sur une tradition biblique et talmudique solide qui leur était familière. Selon l'Halacha, en 1096, les juifs pouvaient se tuer pour éviter le baptême. Les exemples sont des personnages héroïques de la tradition—les récits en font référence explicite et insistent sur les ordres auxquels ils obéissent: Hanania, Misaël et Azaria (Daniel), Hana et ses sept fils à l'époque d'Antiochus (Mac B, ch.7) et Akiva avec ses compagnes qui à l'époque hellénistique refusent d'arrêter l'enseignement de la Torah.³³ Le Midrash des "dix martyrs" est aussi évoqué:³⁴ à l'époque d'Adrien dix rabbins, dix sages, se sacrifient pour racheter un péché biblique: le comportement des frères de Jacob. Le motif est particulièrement intéressant du point de vue de la polémique médiévale, dans laquelle la vente de Jacob est considéré égale à la trahison de Jésus. Cependant il existe une différence évidente: en 1096, Dieu ne choisit pas des individus mais la communauté pieuse toute entière.³⁵ Personne n'a pu expliquer suffisamment l'apparition du martyr en tant qu'idéal en 1096. Connaissaient-ils les livres grecs des Maccabés ou peut-être l'histoire de Massada qui était pourtant ignorée par la tradition rabbinique?³⁶ Ont-ils été influencés par les mouvements de piété chrétienne? Nous savons cependant que des faits comme la destruction du Temple et des héros comme Akiva leur étaient connus puisque les rabbins les avaient intégrés dans le calendrier liturgique. La liturgie de la catastrophe était le texte vivant de la mémoire juive.³⁷ Les récits de croisade puisent les paroles dans la tradition, mais ils nécessitent aussi une force qui leur est offerte par une expérience mystique qui leur fait croire que l'époque messianique est la réalité de la rencontre avec Dieu. Les justes prennent la décision avec leur cœur léger, ils se réjouissent comme "celui qui trouve un trésor, celui qui éprouve la joie de la récolte"³⁸ avec "la joie et la satisfaction de celui qui va à un jour de fête".³⁹ La douleur acquiert un sens comme prélude du salut de la communauté, comme la justification après la mort, ultime consolation: "heureux sommes nous de remplir Son vœu, heureux soit-il celui qui se tue et meurt témoignant l'unicité de Son Nom"⁴⁰ et "heureux soient-ils et heureux soit leur destin parce que tous sont destinés à la vie éternelle dans le monde à venir..."⁴¹

Solomon bar Simson a interrogé les plus vieux qui lui ont "parlé de la sanctification" et lui décrit le déroulement des événements à Mayence, il raconte "la persécution... comment se sont-ils dévoués à Dieu, le Dieu de nos ancêtres, en témoignant jusqu'à leur dernier souffle de Son unicité".⁴² L'acte de la narration est un acte de responsabilité à l'égard des martyrs sacrifiés,

mais aussi témoignage à l'histoire. Il obéit à un genre littéraire mixte qui forme un ensemble de chronique et de passage liturgique. L'introduction est suivie d'une liste des noms de martyrs originaires de Spier, Worms et Mayence et la formulation d'un souhait: "Que Dieu se souvienne d'eux pour le bien".⁴³ La mémorisation des noms renvoie au Kaddish, la prière pour les morts. Les vivants doivent se souvenir des morts pour que Dieu s'en souvienne aussi d'eux. C'est ainsi que leur mort prend un sens, elle garantit la cohésion à la communauté des survivants. De plus, le récit des événements apporte la vérité de Dieu, la narration est un acte de piété qui s'adresse à Dieu comme prière et aux juifs comme un ordre qui les engage à faire preuve de foi: survivre en tant que juifs pour se souvenir des martyrs. Puisque le sacrifice à Dieu garantit la vie morale, la mort n'est pas une fin. Le récit témoigne pour les martyrs, en les mémorisant leur fait place dans la conscience collective et dans une continuité avec les survivants. Les martyrs (*μάρτυρες*, témoins en grec) exigent qu'on les croie et le récit de leur martyre, de leur mort, apporte la preuve de Celui qui donne la vie et la prend. La narration de la catastrophe dégage une sorte d'énergie qui renforce la cohésion du groupe; la norme religieuse et littéraire de la réponse constitue un *exemplum* d'autodestruction lorsque toute autre alternative est écartée.

Dans les *Memorbücher*, les livres de mémoire—ces "cimetières textuels"—qui ont été composés plus tard et qui évoquent les noms des martyrs, les dates et les faits auxquels les martyrs sont liés, les plus vieilles inscriptions datent de 1096. D'un autre côté, bien que le but initial de ces récits fût la légitimation des rituels de mémorisation, ils n'ont pu être intégrés aux narrations historiques lues en synagogue—peut-être parce qu'elles décrivent des faits, des personnes et des héros concrets.⁴⁴

L'acte du martyre a une signification politique: au niveau symbolique, il remet en ordre les relations de pouvoir. Il constitue une sorte de vengeance purificatrice contre un ennemi qui est surpris par le sacrifice rituel; se rétablit ainsi une supériorité de la victime offensée. Les survivants se réunissent autour d'un souvenir héroïque. Les quelques survivants forcés à se baptiser témoignent pour ceux qui se sont tués pour la vérité de leur religion.⁴⁵ En dernière analyse, le martyre, en attribuant à l'idéologie une place supérieure à celle de la survie, déclare la priorité de la culture et de la communauté par rapport à la nature et à l'existence biologique.

En guise de conclusion

La religiosité est le cadre dans lequel s'articule le discours sur la responsabilité en 1096. Par "religiosité" ou "culture religieuse" nous n'entendons pas un corpus doctrinal mais une culture partagée, riche et complexe qui procure les outils mentaux pour se donner une image de soi, une image des autres et du monde qui les entoure. La shoah rend odieuses—même pour les fidèles—les pensées qui expliqueraient le génocide en termes de péché de ceux qui ont souffert ou sont morts.⁴⁶ Lorsque l'idée du martyre n'est pas satisfaisante, lorsque l'idée n'est pas non plus convaincante, la réflexion philosophique qui ne rejette pas l'existence de Dieu élabore une nouvelle conception de Dieu: un Dieu qui se retire, qu'il n'agit pas mais qui subit les conséquences de sa Création; il suit l'histoire humaine sans intervenir et les hommes assument la responsabilité pour le destin du monde et même celui de Dieu.⁴⁷

Bien entendu, la rupture initiale est due au fait qu'après 1945, pour la plupart des juifs, les

interprétations ne sont plus religieuses. Le Génocide de la deuxième guerre mondiale se distingue de toute autre persécution en raison des résultats inouïs de la séparation entre la morale et l'action—une distinction réalisable grâce au rationalisme, la science et la technologie. Il se distingue aussi par le changement qu'on observe dans l'arsenal mental de ses victimes. Les juifs vivaient en pleine civilisation moderne, ils avaient d'ailleurs participé à sa création. Dans leurs interprétations de la destruction, les responsabilités sont attribuées selon des modalités qui ne s'attachent pas à des catégories de pensée typiquement juives. Leurs interprétations se formulent en termes communs aux juifs et aux non juifs, qu'ils les puisent dans la philosophie politique, le droit ou l'explication historiographique: la "banalité du mal",⁴⁸ le "crime contre l' "humanité",⁴⁹ le concept de résistance, le débat sur le poids de l'"intention", c'est à dire l'idéologie, par rapport à celui du "fonctionnement" de l'extermination bureaucratique et les continuités de l'histoire allemande par rapport à la rupture absolue que représente Auschwitz, pour n'en citer que les catégories de pensée les plus répandues.⁵⁰ Il s'agit là des thèmes d'un débat qui commence le lendemain de la guerre et qui n'est pas clos. Ce débat est lié directement à l'attribution des responsabilités et détermine la façon dont le Génocide est représenté et compris, il occupe le devant de la scène de la réflexion contemporaine ou bien il est passé sous silence. Ce débat constitue en lui seul un sujet politique et historique. Et nous constatons la chose suivante: bien qu'une "interprétation juive" n'existe pas, puisque le discours des victimes ne puise pas forcément à leur judaïté, la position occupée par celui qui parle distingue le contenu des jugements qui ne se différencient pas forcément en forme.⁵¹ C'est là où le concept de responsabilité rejoint celui de la mémoire.⁵² Plus précisément, nous pensons entre autres, à l'intervention de J. Habermas dans le fameux *Historikerstreit*, lorsque il a rappelé le rapport de la conscience collective au rôle public de la mémoire, c'est à dire l'obligation du souvenir en Allemagne. La responsabilité de mémoire fonctionne de manière différente chez les juifs. La responsabilité historique des survivants et de leurs descendants est vécue autour de la notion de mémoire en tant que "responsabilité généalogique": dette des enfants envers les parents disparus ou ceux qui ont survécu, dette des parents survivants envers leurs enfants et les enfants de leurs enfants. L'acte de narration de la persécution établit la continuité d'un récit rompu. Par le récit de leur expérience les survivants retrouvent la société des vivants. A travers ce "récit juif" on assume une responsabilité qui est ressentie aussi comme besoin: besoin de raconter pour sortir les morts de leur effrayant anonymat.⁵³ Dans les *livres de souvenir* on inscrit les noms de ceux qui ont disparus dans les camps. A. Wiewiorka a bien montré que ces livres tout en établissant une continuité avec le *Memorbuch* médiéval, se distinguent par leur caractère laïque et privé: ils appartiennent à une bibliothèque, ils sont lus en solitaire, on ne les récite pas dans la synagogue.⁵⁴ Avec les livres de souvenir, la mémoire juive garde quelque chose de sa forme religieuse qui influence inévitablement son contenu.

On pourrait prétendre que les dilemmes qui caractérisent la vie juive après la guerre ne sont pas nouveaux dans l'histoire juive. Cependant la tension avec laquelle ils se posent est chargée du poids des morts et surtout de la façon dont ils ont été assassinés. La perte est immense non pas parce que la douleur est insupportable mais parce-qu'elle n'a pas de précédent, de mesure. Pour ces juifs qui ne considèrent pas leur "judaïté" comme un attribut exclusif ni de la religion, ni de l'état d'Israël, la réflexion sur la notion de responsabilité se développe vers des chemins

différents. Elle peut articuler un discours humaniste et universel qui met au centre l'idée de la Diaspora, qui ne considère pas l'antisémitisme comme un élément transcendant de la vie sociale. Elle renégocie le rapport des juifs aux autres, l'identité collective par rapport au génocide, mais en dehors d'une "conception larmoyante", selon la fameuse formule de S. Baron,⁵⁵ qui fait de l'histoire une suite des persécutions et des malheurs. Croire en un modèle théorique et historique offert par la Diaspora, croire en la valeur positive des différences culturelles, veut dire aussi avoir confiance en la possibilité d'existence d'une culture qui ne possède pas une base territoriale, qui n'est pas persécutée ou opprimée. La réflexion historique, justement parce qu'elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent,⁵⁶ parce qu'elle s'oppose aux explications monofactorielles, joue un rôle libérateur dans cette direction. Il s'agit d'une attitude positive: assumer la responsabilité du passé ne signifie pas accepter une charge, mais assumer la participation dans l'histoire partagée par les juifs. Ceci demande l'attitude critique et l'autocritique pour se confronter à cette histoire. Travailler sur souffrance et cruauté en histoire c'est aussi vouloir l'éradiquer aujourd'hui.⁵⁷

Nous avons voulu montrer que le concept de responsabilité peut nous servir de clef pour "ouvrir" les récits de persécution et mettre en lumière la compréhension et le vécu d'une catastrophe, la conception du monde et des pratiques parfois extrêmes, l'existence dans la religion et dans l'histoire. Nous avons voulu faire apparaître les modalités et les conséquences d'un déplacement d'une réflexion: du rapport à Dieu au rapport aux autres et à l'histoire séculière.

* Notre texte s'appuie sur la communication orale à la rencontre interdisciplinaire organisé par la Société pour l'Étude des juifs de Grèce qui a eu lieu à Salonique le 15 février 1997 et qui avait comme thème: "Le génocide des juifs et la question de responsabilité". Nous tenons à remercier Kostas Hatzikyriakou et Annette Wiewiorka pour leurs précieuses remarques.

¹ C'est précisément la question largement débattue récemment à propos du livre de D.J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York, 1996.

² Voir entre autres: Y. Bauer, *They Chose Life: Jewish Resistance in the Holocaust*. New York, 1973; Y. Bauer, *The Jewish Emergence from Powerlessness*. Toronto, 1979; I. Trunk, *Judenrat: The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*. New York, 1972.

³ Voir entre autres: M. Gilbert, *Auschwitz and the Allies*. New York, 1981; W. Laqueur, *Le terrifiant secret: la solution finale et l'information étouffée*. Paris, 1981; D.S. Wyman, *L'abandon des juifs: les Américains et la solution finale*. Paris, 1987.

⁴ Voir entre autres: R.L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology and Contemporary Judaism*. Baltimore-London, 1992 (1966); H. Jonas, *Le concept de Dieu après Aushwitz. Une voix juive*. Paris, 1994 (1984).

⁵ Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*. London, 1989.

⁶ On peut consulter les principaux articles du débat dans le volume édité par P. Baldwin, *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*. Boston, 1990.

⁷ Dans cette direction voir les travaux de G. Spiegel réunis dans: *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore-London, 1997.

⁸ A. Mintz, *Hurban. Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*. New York, 1984.

⁹ A. Mintz, "The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe", *Prooftexts*, 2 (1982), pp. 1-17.

- ¹⁰ S.J.D. Cohen, "The Destruction: From Scripture to Midrash", *Prooftexts*, 2 (1982), pp. 18-39.
- ¹¹ Nous possédons par ordre chronologique les éditions suivantes: A. Neubauer et H. Stern (éds), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen der Kreuzzüge*. Berlin, 1892; A.M.Habermann (éd.), *Sefer Gezerot Ashkenaz ve-Zarfat*. Jérusalem, 1945; S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*. Wisconsin, 1977; R. Chazan, traduction en Appendice dans le: *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley, Los Angeles, 1987, pp. 223-297. Nous avons consulté les éditions de Eidelberg et de Chazan et le texte hébraïque établi par l'édition de Neubauer-Stern. Nous renvoyons à l'édition de S. Eidelberg.
- ¹² R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*. Los Angeles-London, 1987, pp. 40-49. Pour une présentation des opinions différentes au sujet de la datation des récits voir: A. Sapir Abulafia, "The interrelationship between the Hebrew Chronicles of the First Crusade", *Journal of Semitic Studies*, XXVII: 2 (1982), pp. 221-239.
- ¹³ D. G. Roskies, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Cambridge Mass., 1984.
- ¹⁴ Solomon bar Simson dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 21.
- ¹⁵ D.G. Roskies, *Against the Apocalypse*, pp. 41-42.
- ¹⁶ Solomon bar Simson dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 23.
- ¹⁷ *ibid.*, p. 25.
- ¹⁸ *ibid.*, p. 25; Eliezer bar Nathan dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 80.
- ¹⁹ Solomon bar Simson dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 22.
- ²⁰ *ibid.*, p. 26.
- ²¹ *ibid.*, p. 47.
- ²² D. Berger, "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages", *American Historical Review*, 91:3 (1986), pp. 576-591.
- ²³ Sur les attentes eschatologiques voir aussi P. Alphanéry - A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*. Paris, 1995 (1954 et 1959) et N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Paris, 1983 (1962).
- ²⁴ R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*. Oxford, 1987.
- ²⁵ J. Gilchrist, "The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First two Crusades", *Jewish History*, 3:1(1988), pp. 9-24.
- ²⁶ J. Katz, *Exclusion et Tolérance. Chrétiens et juifs du Moyen Age à l'époque des Lumières*. Paris, 1987 (1981), pp. 115-128.
- ²⁷ Solomon bar Simson dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 49.
- ²⁸ Eliezer bar Nathan dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 83.
- ²⁹ K. Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*. London, 1992.
- ³⁰ I.G. Marcus, *Rituals of Childhood. Jewish Acculturation in Medieval Europe*. New Haven-London, 1996, pp. 1-17.
- ³¹ Voir aussi A. Mintz, *Hurban*.
- ³² Voir aussi R. Chazan, *European Jewry and the first Crusades*.
- ³³ Solomon bar Simson dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 31
- ³⁴ Eliezer bar Nathan dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 80
- ³⁵ I. G. Marcus, "Une communauté pieuse et le doute: mourir pour la Sanctification du Nom en Achkenaz et l'histoire de rabbi Amnon de Mayence", *Annales ESC*, 49:5 (1994), pp. 1031-1047.
- ³⁶ Par ailleurs, dans l'adaptation de l'œuvre de Flavius Josèphe par Jossiphon, auteur juif italien du Xe siècle, les juifs luttent contre les Romains mais ne se suicident pas.
- ³⁷ D. G. Roskies, *Against the Apocalypse*, pp. 35-36.
- ³⁸ Solomon bar Simson dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 57.

³⁹ *ibid.*, p. 61.

⁴⁰ *ibid.*, p. 31.

⁴¹ *ibid.*, p. 44.

⁴² *ibid.*, p. 21.

⁴³ *ibid.*, p. 23.

⁴⁴ D.G. Roskies, *Against the Apocalypse*, pp. 47- 48.

⁴⁵ Solomon bar Simson dans S. Eidelberg (éd.), *The Jews and the Crusaders*, p. 49.

⁴⁶ E. Lévinas, "La souffrance inutile", *Entre nous*. Paris 1991, p. 116.

⁴⁷ Voir aussi H. Jonas, *Le concept de Dieu*.

⁴⁸ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. New York, 1963.

⁴⁹ Voir entre autres A. Wieviorka, *Le procès de Nuremberg*. Paris, 1995.

⁵⁰ Voir entre autres M. Marrus, *L'Holocauste dans l'histoire*. Paris, 1994, pp. 55-85.

⁵¹ Voir D. La Capra, *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*. Ithaca-London, 1994.

⁵² Voir entre autres: T.Todorov, *Les abus de la mémoire*. Paris, 1995; R. Braun, "The Holocaust and the Problems of Historical Representation", *History and Theory*, 33:2 (1994), pp. 172-197.

⁵³ Voir entre autres L.L. Langer, *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*. New Haven-London, 1991; G. Hartman (éd.), *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*. Oxford, 1994.

⁵⁴ A. Wieviorka, "1992. Réflexions sur une Commémoration", *Annales ESC*, 3 (1993), pp. 703-714.

⁵⁵ S.W. Baron, "Ghetto and Emancipation", *The Menorah Journal*, XIV (1928). Voir aussi I. Schorsch, "The Lacrymose Conception of Jewish History", *From Text to Context: the Turn to History in Modern Judaism*. London, 1994, pp. 376-387.

⁵⁶ M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire. Hommage à Jean Hyppolite", *Dits et Écrits*. Paris, 1994, p. 154.

⁵⁷ A. Farge, "De la souffrance", *Des lieux pour l'Histoire*. Paris, 1997, p. 27.

