

# À PROPOS DU MOÏSE INSURGÉ DE JACOB ROGOZINSKI

## Point de vue d'un bibliste

Jean-Jacques Lavoie

Volume 76, Number 2, May–August 2024

Moïse sous le regard de la philosophie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1111041ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1111041ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Collège universitaire dominicain, Ottawa

### ISSN

0316-5345 (print)

2562-9905 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Lavoie, J.-J. (2024). À PROPOS DU MOÏSE INSURGÉ DE JACOB ROGOZINSKI : point de vue d'un bibliste. *Science et Esprit*, 76(2), 207–218.  
<https://doi.org/10.7202/1111041ar>

### Article abstract

This article aims to present Jacob Rogozinski's book, entitled *Moses the Insurgent*, which includes many theses that are as daring and interesting as they are fragile. For this purpose, four major subjects are critically addressed: the author's eclectic methodology, the identity of Moses, the question of the historicity of events and the God of Moses.

---

## À PROPOS DU MOÏSE INSURGÉ DE JACOB ROGOZINSKI Point de vue d'un bibliste<sup>1</sup>

JEAN-JACQUES LAVOIE

*On doit exiger de moi que je cherche la vérité,  
mais non que je la trouve<sup>2</sup>.*

Après avoir « adhéré à une religion séculière, qui mystifiait ses fidèles en se faisant passer pour une vérité 'scientifique' » (10), Jacob Rogozinski (JR), professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, décide de « rouvrir le vieux livre » (10) qu'est la Bible hébraïque, « que l'on nomme de manière très discutable l'« Ancien Testament » » (7), afin de rétablir sa « dimension émancipatrice » (11). En effet, de l'aveu même de l'auteur, qui se rattache à la tradition juive (73), la question qui détermine l'enjeu de son livre est celle de savoir si, lorsque l'on invoque le nom divin, c'est dans le but de justifier la domination des puissants ou de soutenir les opprimés dans leur révolte (298). Comme le titre de l'ouvrage l'indique, la réponse à cette question est sans équivoque: le dieu de Moïse se situe du côté des dominés qui s'insurgent contre l'oppression. En outre, et telle est la thèse principale de ce livre fascinant, qui peut se décliner en deux affirmations distinctes mais intimement reliées: 1) « [L]a religion dont on attribue la fondation à Moïse » est une « contre-religion » (une notion empruntée à Jan Assmann) ou, mieux encore, un « dispositif mosaïque » (le concept de dispositif est emprunté à Michel Foucault), qui n'est qu'un « contre-dispositif » au service non pas du pouvoir royal et religieux, mais du peuple et plus précisément des subalternes, des marginaux et des dissidents; 2- « [L]e dieu de Moïse » est un dieu « libérateur non seulement des Hébreux, mais de toute l'humanité »<sup>3</sup>.

---

1. Jacob ROGOZINSKI, *Moïse l'insurgé*, Paris, Cerf, 2002, 388 p. L'article indique entre parenthèses la pagination du volume à laquelle il est fait référence; si celle-ci renvoie à plus de deux passages, elle sera signalée en note à la suite de l'abréviation ROGOZINSKI, *Moïse*.

2. Denis DIDEROT, *Pensées philosophiques*, Paris, Mille et une nuits, 2001, p. 26.

3. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 14; 16; 132; 179-180; 275.

## La méthodologie

Pour justifier cette thèse, très intéressante car soucieuse de promouvoir la justice, mais fragile pour des raisons que l'on découvrira dans les pages qui vont suivre, JR se met à l'écoute du récit de l'Exode, « sans préjuger de ce qu'il veut dire » et en laissant « le texte s'expliquer par lui-même » (20). Cette affirmation méthodologique est pour le moins surprenante, car une exégèse sans préjugé est-elle seulement possible ? Maints philosophes ont bien montré que la réponse à cette question ne peut être que négative<sup>4</sup>. Qui plus est, loin de laisser le texte s'expliquer par lui-même, JR fait appel à une méthodologie plutôt éclectique. Bien qu'il identifie son ouvrage comme un « livre de philosophie » (248) – il est vrai qu'il entre en dialogue avec certains philosophes – notamment Spinoza<sup>5</sup> –, c'est plutôt à l'exégèse historico-critique et à l'archéologie<sup>6</sup> qu'il fait appel pour retracer l'identité de Moïse et de son dieu, ainsi que l'histoire de Canaan à la fin du deuxième millénaire avant l'ère chrétienne. Cela dit, pour éclairer certains passages de la Torah, il fait aussi appel à d'autres disciplines : la psychanalyse – en dialoguant surtout avec Freud<sup>7</sup> –, l'approche phénoménologique (62), l'histoire comparée des religions – Égypte, Mésopotamie, Ougarit et Grèce<sup>8</sup> –, l'anthropologie comparée – Inde, Amazonie, Mexique, Indochine, Japon et Afrique<sup>9</sup> –, l'histoire des effets du texte ou l'histoire de la réception – dans le Nouveau Testament, la littérature targumique, midrashique et kabbalistique, le Coran et les hadiths<sup>10</sup> –, voire la théologie, notamment dans le dernier chapitre intitulé « Qui est le dieu de Moïse ? » (245-346).

4. Cf. par exemple Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976, particulièrement les p. 103-148, qui est d'avis que le pré-jugé joue un rôle central dans l'acte de compréhension. En effet, un texte ne parle que pour autant qu'il est questionné et qu'à la mesure des attentes avec lesquelles il est questionné. De la même façon, l'historien est d'abord et avant tout celui qui pose des questions sur le passé, des questions issues de sa propre sensibilité et de ses propres intérêts. C'est pourquoi l'histoire est indissociable de l'historien et qu'il n'y a pas une Histoire, mais des histoires.

5. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 12-13 ; 19 ; 21 ; 108 ; 169-175 ; etc.

6. Selon lui, l'archéologie est une science qui « a un avantage remarquable : elle permet de confirmer ou de réfuter des hypothèses de façon incontestable » (p. 74). Certes, l'archéologie est incontournable pour qui cherche à reconstituer l'histoire des origines d'Israël et il est vrai, comme le reconnaît JR, qu'une découverte ultérieure peut contredire une découverte antérieure, mais l'archéologie n'en demeure pas moins, elle aussi, une discipline qui relève de l'interprétation. Il suffit de comparer les conclusions issues d'une même fouille pour constater que le recours à l'archéologie reste très délicat lorsqu'on cherche à l'appliquer à des faits et/ou à des textes bibliques précis. Comme le dit si bien Roland DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, Gabalda, 1971, p. 451 : « Il n'y a pas de faits archéologiques purs, il n'y a que des faits interprétés. » À ce sujet, on trouvera de plus amples remarques méthodologiques dans H. Darrell LANCE, *Archéologie et Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1990 et dans Jacques BRIEND *et al.*, *Archéologie, Bible, Histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

7. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 12-13 ; 27 ; 35 ; 62 ; 76-77 ; 107 ; 178 ; etc.

8. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 78-79 ; 83-84 ; 90 ; 92 ; 95 ; 97 ; 104-107 ; etc.

9. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 53-54 ; 59 ; 123-126 ; 179 ; 237-238 ; etc.

10. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 15 ; 18 ; 25 ; 35 ; 54 ; 71 ; 132 ; 139 ; etc.

Il convient aussi de noter que JR n'est pas insensible aux enjeux de traduction. En effet, dès la première page du livre, intitulée « Note sur la traduction des textes », il précise qu'il s'est efforcé d'éviter les termes vieilliss qui ne parlent plus au lectorat d'aujourd'hui. À ce sujet, il précise qu'il a choisi de garder le mot *Torah*, qui « désigne l'ensemble de la Bible hébraïque » et « plus particulièrement ses cinq premiers livres » (7). En maintenant la translittération du mot, il fait certes un choix prudent, mais qui laisse néanmoins le lectorat dans un certain flou quant aux différents sens contextuels que le mot peut revêtir. Par ailleurs, en ce qui concerne les enjeux traductologiques, sa principale innovation consiste à traduire *'lhym* et *theos* par « dieu », et ce, sous prétexte que la traduction par « Dieu », avec une majuscule, « présuppose qu'une divinité particulière est la seule à mériter vraiment le nom de 'Dieu', ce qui conduit à écarter arbitrairement de nombreux autres noms divins légués par des traditions différentes de la nôtre » (8). Bien entendu, on ne peut que partager ce souci d'ouverture et de tolérance, mais ce choix peut éventuellement poser quelques problèmes, notamment lorsqu'il s'agit, par exemple, de traduire des textes du Deutéro-Isaïe, comme c'est le cas aux p. 301-303, car celui-ci témoigne bel et bien d'une forme de monothéisme sotériologique exclusif.

### L'identité de Moïse

L'ouvrage est divisé en quatre chapitres. Intitulé « Si Moïse était 'lépreux' », le premier vise à cerner l'identité de Moïse (21-63). C'est là une tâche non seulement colossale, lorsque l'on sait que le nom de Moïse apparaît environ 765 fois dans la Bible hébraïque<sup>11</sup> et qu'il est rattaché à différents thèmes (la sortie d'Égypte, le Sinai, l'errance dans le désert et la conquête), mais aussi impossible, comme le reconnaissent la majorité des exégètes<sup>12</sup> et même ceux qui s'interdisent de considérer Moïse comme une figure purement fictive<sup>13</sup>. Quoi qu'il en soit de cet objectif utopique, dans ce chapitre d'une quarantaine

11. Cornelis HOUTMAN, *Exodus. Volume I*, Kampen, Kok Publishing House, 1993, p. 83.

12. Cf. par exemple Thomas RÖMER, « Moïse, médiateur par excellence », dans *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Paris, Bayard, 2008, p. 120, qui, au sujet de Moïse, estime qu'il est « impossible de prouver son historicité ». Pour sa part, Cornelis Houtman, *Exodus*, p. 188-190, rappelle qu'il faut reconnaître que les récits de l'Exode n'appartiennent pas au genre des témoignages oculaires. Par conséquent et en raison de la nature des récits de l'Exode, il est pratiquement impossible d'établir un lien entre les données extrabibliques de la deuxième moitié du deuxième millénaire et celles de l'Exode. Dans la même perspective, John I. DURHAM, *Exodus*, Waco TX, Word Books Publisher, 1987, p. XXV, conclut prudemment qu'il est préférable de parler du récit de l'Exode, dans l'histoire plutôt que comme histoire, et qu'il convient de se contenter du contexte historique général, que nous pouvons tenter de reconstituer, plutôt que d'aspérer à une preuve historique spécifique que nous ne pouvons pas obtenir.

13. Cf. par exemple Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 30 : « Trouver le Moïse de l'histoire est certainement chose difficile, voire impossible. »

de pages, JR cherche plus précisément à montrer que le Moïse de l'histoire est un paria issu d'une lignée de parias. En effet, selon JR, la généalogie de Moïse (Ex 6,14-20), qui est « une reconstruction ultérieure » (23)<sup>14</sup>, nous livre trois indices tout aussi inattendus que troublants: 1) Les parents de Moïse sont issus d'une tribu maudite, soit celle de Lévi (Gn 49,5-7); 2) Ils n'auraient pas été légitimement mariés et, par conséquent, Moïse est vraisemblablement né d'une relation adultère ou même d'un viol; 3) Comme Amrâm prit pour femme sa tante (Ex 6,20), Moïse est né d'un inceste; sachant que les pharaons pouvaient transgresser le tabou de l'inceste, JR en déduit que nous avons là une marque de l'origine royale de Moïse, origine qu'il va rejeter par la suite (25-27; 36). À cela s'ajoute une autre malédiction, puisque la Torah, en Ex 4,6, suggère que Moïse était affecté d'une grave souillure, soit celle de la « lèpre » (40-42).

Ces quatre premières thèses sont pour le moins problématiques. Premièrement, s'il est vrai que la colère de Lévi a été maudite, rien n'indique que cette malédiction a été transmise aux générations qui ont suivi. Au contraire, certains textes indiquent que les fils de Lévi ont reçu l'investiture et la bénédiction (Ex 32,29; Dt 33,8-11), ce qui a fait d'eux les responsables du service de la tente de la rencontre (Nb 18,2-4; cf. aussi Dt 10,8) et de l'enseignement de la Torah (Dt 31,9-12). Deuxièmement, le seul argument qui justifie l'interprétation d'un adultère ou d'un viol est le suivant: « En évoquant l'union des parents de Moïse, il n'emploie pas la formule traditionnelle indiquant que X prend pour épouse Y. Il se contente de dire qu'un homme 'prend une femme' » (25). Il est vrai que l'on se contente d'employer, en Ex 6,20, le verbe *lqh* suivi du terme *l'sh*, mais cette façon de s'exprimer correspond précisément à l'expression technique pour désigner soit le mariage (ce qui est le cas ici), soit le moment des négociations du mariage entre les familles<sup>15</sup>. Troisièmement, déclarer que

14. Cette remarque, qui est digne à la fois des « sourciers » et des « dateurs », pour reprendre la terminologie péjorative de JR, est étonnante, car ceux-ci sont fortement critiqués aux p. 66-67. Pourtant, JR n'hésite pas, à l'instar des autres exégètes historico-critiques, à dater les textes qui retiennent son attention, à supposer des retouches de rédacteurs et même à faire appel à de soi-disant traditions orales, et ce, de manière à justifier l'ancienneté de certaines déclarations au sujet de Moïse et de l'Exode (cf. par exemple les p. 28; 36; 42; 67; 70; 105; 112; 129; etc.). Ce faisant, il commet parfois certaines erreurs. Par exemple, il est anachronique de situer le retour des exilés de Babylone à l'époque du Talmud.

15. Cf. les 18 attestations de l'expression *lqh l'sh* (Gn 12,19; 25,20; 28,9; 34,4.21; Ex 6,20.23.25; Dt 21,11; 24,3; 25,5; Jg 3,6; 14,2; 1 Sam 25,39.40; 2 Sam 12,9; 1 R 4,15; Ez 44,22) et les 35 attestations de l'expression *lqh 'sh* (Gn 4,19; 6,12; 11,29; 21,21; 24,3. 4.7.37.38.40; 25,1; 26,34; 27,46; 28,1.2.6[2x]; 31,50; 38,6; Lv 21,14; Dt 22,13; 24,1.5; Jg 14,3; 19,1; 2 Sam 5,13; 1 R 16,31; Jr 16,2; 29,6[2x]; Esd 2,61; Ne 7,63; 1 Chr 7,15; 14,3; 2 Chr 11,18). Cette même expression apparaît aussi dans la littérature judéo-hellénistique, avec le verbe *lambanô*, suivi de différents mots, comme *gynè*, *thygatèr*, *paidion*, *adelphè*, *nymphè*. Cf. à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « L'interdit des mariages mixtes comme stratégie identitaire en Tobit 4,12-13 », *Constructing Religious Identities during the Second Temple Period / Construction des identités religieuses à l'époque du Second Temple. Festschrift pour Jean Duhaime on the Occasion of his 68th Birthday*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2016, p. 83.

Moïse est né d'un inceste, c'est présupposer que la loi interdisant d'épouser sa tante était déjà existante. Or, ce n'est pas le cas, puisque cette loi ne sera communiquée à Moïse que plus tard (cf. Lv 18,12-13; 20,19)<sup>16</sup>. Quatrièmement, puisque ce qui compte est le sens que la Torah donne à la lèpre (p. 42), force est de constater que celle-ci ne présente aucunement Moïse comme un lépreux. Outre le fait que le mot *šr'* ne désigne probablement pas la lèpre<sup>17</sup>, le texte d'Ex 4,6-7 fait partie d'une péricope dans laquelle Dieu cherche à convaincre Moïse, notamment en lui donnant des signes; or, le signe de la main atteinte d'une maladie de peau ne dure qu'un instant, le temps de montrer que Dieu peut rendre malade, mais qu'il peut aussi guérir.

Dans ce premier chapitre, JR défend une cinquième thèse, à savoir que Moïse est « un homme qui renonce à être roi : à rester l'un des héritiers du pharaon, à devenir le souverain des Hébreux et le conquérant de Canaan »<sup>18</sup>. En outre, selon JR, en « rédigeant l'histoire de Moïse à partir d'anciennes traditions orales, les auteurs de la Torah ont mis l'accent sur tout ce qui pouvait le distinguer d'un roi » (36). Cette thèse risque également d'être critiquée, et ce, pour plusieurs raisons. Premièrement, dire que Moïse renonce à être roi, c'est présupposer qu'il a été historiquement l'un « des héritiers du pharaon ». Or, il est clair que le récit de naissance de Moïse n'est pas historique et qu'il est vraisemblablement construit à partir du récit de naissance du roi Sargon I<sup>er</sup><sup>19</sup>, récit connu par trois tablettes cunéiformes datant de la fin du huitième siècle, à l'époque de Sargon II, un usurpateur qui régna entre 722 et 705 et légittima son pouvoir royal en le rattachant au fondateur de la monarchie. En revanche,

16. Cf. à ce sujet Cornelis HOUTMAN, *Exodus*, p. 517-518, qui signale aussi que le mariage d'Abraham, en Gn 20,12, va à l'encontre de la loi stipulée en Lv 18,9.

17. En effet, les études lexicographiques et médicales montrent que la *šr't* ne correspond pas à la maladie connue aujourd'hui sous le nom de « lèpre », qui est provoquée par le bacille de Hansen. La traduction du mot *šr't* par « lèpre » (Lv 13-14; Dt 24,8; 2 R 5,3.6.7.27; 2 Chr 26,19) et du verbe *šr'* par « lépreux » (Lv 13-14; Nb 5,2; etc.) remonte à la Septante, qui a systématiquement traduit *šr't* par *lepra* et *šr'* par *lepros*. L'assimilation de la *lepra*, terme générique s'appliquant à des desquamations de la peau, s'est vraisemblablement produite autour du troisième siècle avant l'ère chrétienne. Cette assimilation a provoqué une compréhension erronée, non seulement de l'affection nommée *šr't*, mais aussi de la *lepra*. Une simple lecture des textes bibliques montre bien que la *šr't* / *lepra* n'est pas la lèpre. Les mots s'emploient pour désigner des taches ou des moisissures sur différentes sortes d'étoffes (Lv 13,47-59) et sur des maisons (Lv 14,33-53). Contrairement à la maladie de Hansen, du moins avant la découverte récente des sulfones, la *šr't* est guérissable (Lv 13-14; Nb 12,9-15 et 2 R 5,1-19). Comme en témoigne le livre de JR, la tradition est si forte que quelques exégètes continuent à rendre ces mots par « lèpre » et « lépreux », alors qu'il faudrait les traduire différemment, selon les passages. Ainsi, pour les différentes affections cutanées évoquées dans Lv 13, il serait sans doute plus juste de rendre le mot *šr't* par leucodermie (par exemple, pour Lv 13,3), psoriasis, eczéma ou teigne (par exemple pour Lv 13,30), etc. À ce sujet, on trouvera de nombreuses références bibliographiques dans Cornelis HOUTMAN, *Exodus*, p. 395, note 126.

18. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 35; cf. aussi p. 36; 38; 115; 250; etc.

19. Par ailleurs, JR n'ignore pas cette interprétation, comme en témoignent ses remarques critiques, aux p. 68-69, au sujet des exégètes dits minimalistes.

le récit de naissance de Moïse, raconté en Ex 2,1-10, est probablement un contre-récit qui vise à faire de Moïse un héros royal aussi important que le fondateur de l'empire assyrien<sup>20</sup>. Deuxièmement, de nombreux auteurs et de nombreuses autrices sont d'avis que Moïse, dans le Pentateuque, est présenté comme une figure royale<sup>21</sup>. Troisièmement, il suffit de lire Nb 20,14-36,13, qui constitue un mélange de textes narratifs et législatifs, pour réaliser que Moïse est présenté non seulement comme un législateur (soit un responsable d'une tâche royale au Proche-Orient ancien, comme en témoigne, par exemple, le Code d'Hammurabi), mais aussi comme un conquérant.

### La question de l'historicité des événements

Les chapitres deux et trois, respectivement intitulés « Si Moïse était *Habirou* » (65-165) et « Le partage du souffle » (167-244), visent, pour l'essentiel, à « découvrir la vérité historique que recèle la Torah » (63) et plus précisément l'événement historique qui a donné naissance au dispositif mosaïque (75). À ce sujet, JR oppose d'entrée de jeu les minimalistes radicaux, pour qui le récit de l'Exode est une « 'fiction littéraire', une 'reconstruction' sans aucun rapport avec la réalité historique, autant dire un ramassis de fake news », aux « minimalistes modérés qui reconnaissent malgré tout que les récits bibliques comportent une (petite) part de vérité » (67-68). Puis, au sujet des minimalistes en général, il n'hésite pas à écrire qu'ils « ne comprennent pas que les récits bibliques, comme d'autres œuvres marquantes, possèdent un surcroît de sens qui fait qu'ils échappent à leur époque et aux intentions de leurs auteurs » (69). Outre le fait que cette dernière affirmation ne rend pas justice aux travaux des exégètes dits minimalistes et qu'elle s'apparente plutôt à de la caricature, JR semble ici confondre « fake news », qui relève du pur mensonge intentionnel, et « fiction littéraire », laquelle, dans la Bible, est matrice de l'histoire et de

20. Cf. à ce sujet Israël FINKELSTEIN et Thomas RÖMER, *Aux origines de la Torah. Nouvelles rencontres. Nouvelles perspectives*, Montréal-Paris, Novalis-Bayard, 2018, p. 242-243 et les références bibliographiques indiquées aux notes 1 et 2.

21. Cf. par exemple Joshua Roy PORTER, *Moses and the Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses*, Oxford, Blackwell, 1963. Plus récemment, on pourra aussi consulter, parmi plusieurs autres publications, les études suivantes: Diana V. EDELMAN *et al.*, *Clés pour le Pentateuque. État de la recherche et thèmes fondamentaux*, traduit de l'anglais par Françoise SMYTH et Corinne LANOIR, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 190-195; Thomas RÖMER, « Moïse: un héros royal entre échec et divinisation », dans Philippe BOURGEAUD, Thomas RÖMER et Youri VOLOKHINE (eds), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden – Boston MA, Brill, 2010, p. 187-198; Maria Grazia MASETTI-ROUAULT, « Au-delà de Sargon: influences syro-mésopotamiennes dans la construction littéraire de l'histoire de Moïse dans le livre de l'Exode », dans Denise AIGLE et Françoise BRIQUEL CHATONNET (dir.), *Figures de Moïse*, Paris, Éditions de Boccard, 2015, p. 15-28. Dans ce même livre, mais dans un autre sens, qui plaira assurément à JR, on lira aussi avec profit l'étude de Stéphanie ANTHONIOZ, « La traversée de la mer des Joncs ou la figure médiatrice de Moïse », p. 29-41, qui est d'avis que la figure médiatrice de Moïse est une subversion sarcastique de la figure médiatrice royale.

vérités théologiques<sup>22</sup>. Dans cette quête de vérité historique – où n'apparaît aucune distinction entre histoire documentaire (la Torah n'est d'ailleurs pas un document historique au sens moderne du terme), histoire explicative (dans la Torah, l'explication est théologique) et histoire littéraire (la Torah comprend de nombreux genres littéraires) –, JR emploie les mots « fable »<sup>23</sup>, « légende »<sup>24</sup> ou « légendaire » (31 ; 216), « poème » (72), « allégorie » (63), « saga » (84) et « mythe »<sup>25</sup>, mais sans jamais offrir de définitions claires de ces genres littéraires pourtant distincts. Par exemple, si l'emploi du mot fable est approprié pour qualifier le récit de Jg 9,7-15 (113), il ne l'est pas pour désigner la sortie d'Égypte et la conquête militaire (12 ; 229). En ce qui concerne la légende, elle est parfois simplement opposée à l'histoire, comme si elle n'était qu'une pure invention. Or, du point de vue de la critique des genres littéraires, qui demeure incontournable pour quiconque cherche à reconstituer l'historicité d'un récit de la Torah, cette opposition n'est guère valable<sup>26</sup>.

Quoi qu'il en soit de cette confusion regrettable, l'hypothèse défendue par JR est claire et elle est, pour l'essentiel, inspirée de la vieille hypothèse de George E. Mendenhall, reprise et systématisée par Norman T. Gottwald, mais suivant une orientation marxiste<sup>27</sup>. Cette thèse, que JR estime être la seule à pouvoir rendre compte du dispositif mosaïque, des textes bibliques, des textes d'El-Amarna, de l'histoire et des données de l'archéologie (92), est la suivante : il n'y a pas eu de conquête de la terre de Canaan, mais une révolution israélite à l'intérieur du pays (91-92), suivie d'une guerre civile (100). Autrement dit, les premiers Israélites, qui étaient, pour la plupart, des communautés d'origine cananéenne (86-87) ainsi que des ascétiques combattants d'El (193 ; 326) ayant fusionné avec différents groupes – notamment des hors-la-loi Habirou (101), des Shosou venus de Madiân ou peut-être d'Égypte (16) et des petits groupes qui, conduits par Moïse et leur foi en un Yhwh libérateur des opprimés, avaient quitté l'Égypte pour se réfugier en Canaan (97) –, se sont révoltés contre l'élite dirigeante, contre leurs propres rois et contre la religion cananéenne

22. En outre, il est anachronique d'imaginer que les auteurs de la Torah faisaient une distinction nette entre histoire et fiction. À ce sujet, on lira avec profit l'article de Jean-Louis SKA, « L'histoire d'Israël de Martin Noth à nos jours. Problèmes de méthode », dans Daniel DORÉ (dir.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 17-56.

23. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 12 ; 113 ; 229.

24. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 12 ; 17 ; 42 ; 50 ; 65 ; 73 ; 88 ; 157 ; 209.

25. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 130 ; 132-133 ; 157.

26. Pour une définition du genre littéraire « légende », qui comprend un noyau d'historicité et différents types de légendes, cf. Pierre GIBERT, *Une théorie de la légende : Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979. Pour cerner l'importance de la critique du genre littéraire dans la Bible, cf. Pierre GUILLETTE et Mireille BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal, Fides, 1987, p. 287-350.

27. JR reconnaît cela aux p. 91 ; 110 ; 119 et 176. George E. MENDENHALL, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore MD, Johns Hopkins University Press, 1973 et Norman T. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, New York NY, SCM Press, 1979.

qui légitimait leur domination (90). C'est ainsi que l'adhésion au dispositif mosaïque des premières tribus israélites, qui ne formaient pas une population ethniquement homogène (104; 106), aurait suscité une triple révolution : sociale, politique et religieuse<sup>28</sup>. Par la suite et pendant deux siècles, soit entre le douzième et le dixième siècle (194; 247), Canaan, que l'on connaît désormais sous le nom d'Israël, serait volontairement devenu une société sans État (110; 200) et contre l'État (115; 143), et ce, grâce à Moïse, un homme qui refuse d'être un roi (113; 352), et grâce à la foi en un nouveau dieu habirou, Yhwh (332), qui, n'étant ni père ni roi (120), était contre la monarchie (112; 248). Cette société sans État ou cette « contre-société » (119), égalitaire, inclusive et hospitalière (191; 348), JR la définit comme une théocratie (112) radicale (169) ou, mieux encore, comme une « théo-démocratie »<sup>29</sup> de Yhwh (129), qui s'apparente à une forme d'anarchie (110; 115) ou de « démocratie an-archique » (125), s'opposant avec force « à la divinisation des rois et des chefs politiques » (174). Toutefois, comme l'indique le terme « théo-démocratie », « la souveraineté divine est appelée à s'effacer devant celle d'un nouveau sujet politique qui est la volonté du peuple » (188). En somme, JR est d'avis que, grâce au dispositif mosaïque, les insurgés de Canaan, plusieurs siècles avant la démocratie athénienne, auraient jeté les bases d'un régime théo-démocratique fondé sur la souveraineté du peuple et une alliance du souffle, et non une alliance de la semence ou une alliance ethno-monarchique, laquelle correspond à l'alliance conclue avec le patriarche Abraham, puis avec le roi David<sup>30</sup>.

En somme, selon JR, la Torah dit vrai, ou du moins elle révèle en partie la vérité historique, tout en la déformant (93; 98), car ce « qui s'est réellement passé en Canaan a été transféré imaginairement en Égypte et ce qui s'est déroulé dans le temps – le passage de la servitude à la liberté – a été transposé dans l'espace, présenté comme une migration d'un pays à l'autre » (94). Paradoxalement, cette thèse, qui n'a plus rien à voir avec le récit de l'Exode tel qu'il se donne à lire maintenant, n'empêche pas JR d'affirmer le contraire, lorsqu'il veut opposer le récit biblique à celui d'Ulysse :

L'Exode n'est pas comme le périple d'Ulysse, l'odyssée d'un retour vers une patrie perdue. Ce dieu ne fait pas revenir les Hébreux vers le pays de l'Origine : il les conduit vers une contrée à venir, encore inconnue, une terre toujours promise. (280)

28. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 103; 115; 141-142; 179.

29. *Moïse*, p. 113-114; 170-171; 174; 187; 195; 199; 203; etc.

30. *Moïse*, p. 188; 196; 205-233; 280-281. En rattachant David à une alliance selon la semence, JR ne peut plus, cette fois-ci, faire appel à l'archéologie et à l'exégèse, puisque de nombreux auteurs sont d'avis que David fut lui-même un hors-la-loi Habirou / Hapirou. Cf. à ce sujet Israël FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *Les rois sacrés de la Bible. À la recherche de David et Salomon*, traduit de l'anglais par Patrice GHIRARDI, Paris, Bayard, 2006, p. 35-61.

Bien entendu, cette thèse d'une révolte politique, sociale et religieuse contre un vieux régime monarchique ne manque pas d'intérêt. Elle est peut-être valable pour quelques événements locaux, mais il m'apparaît irréaliste de la systématiser pour rendre compte des origines d'Israël. Elle soulève de trop nombreuses questions, notamment des questions de méthode. Quelques exemples suffiront à illustrer mon propos. Premièrement, du point de vue de la critique littéraire, tous les textes relatifs à Moïse, à savoir Ex, Lv, Nb et Dt, ne sont pas analysés par JR et la datation de ceux qui le sont et l'appel fréquent à une vieille tradition orale en laisseront plus d'un perplexe. Deuxièmement, les analyses comparées, qui sont tantôt de type généalogique, tantôt de type heuristique et tantôt de type analogique, sont effectuées de manière asymétrique et ne sont donc pas toujours concluantes. Par exemple, l'hypothèse d'une révolution politico-religieuse nécessite que l'on reconnaisse une certaine équivalence entre Hébreux et Habirou. Or, celle-ci ne fait pas encore l'unanimité<sup>31</sup>. Quant aux conclusions tirées de l'anthropologie comparée, elles sont encore plus fragiles ; en réalité, elles rappellent souvent que comparaison n'est pas raison. Troisièmement, en ce qui concerne l'analyse historico-critique des textes, plus d'un exégète sera étonné devant le contraste entre, d'une part, la posture plutôt maximaliste adoptée pour comprendre les récits de l'Exode, lesquels sont un « souvenir-écran » (98) qui nous permet de découvrir l'identité et l'histoire de Moïse, ainsi que celles de son dieu d'origine madianite, et, d'autre part, la posture minimaliste adoptée pour comprendre le récit de la conquête en Josué, lequel est : 1) « [L]e plus grand fake de l'histoire biblique » ; 2) Un « refoulement » des souvenirs historiques d'une période où les premiers Israélites tuaient leurs rois au nom de l'égalité et de la liberté ; 3) Un récit plus tardif et donc sans trace de vieilles traditions orales, comme c'est le cas des récits relatifs à Moïse et à son dieu (96 ; 230). Quatrièmement, l'opinion selon laquelle l'ensemble du territoire d'Israël serait resté sans roi durant une longue période relève du préjugé ; en effet, cette opinion est contredite par l'archéologie, qui a révélé la persistance de structures palatiales dans des cités comme Meggido<sup>32</sup>. En somme, bien que les archéologues Israël Finkelstein et Neil Silberman reconnaissent que les différentes tribus qui formeront le peuple d'Israël se sont constituées, pour l'essentiel, à partir de la population cananéenne, leur verdict au sujet de la thèse d'une révolution reste sans appel :

L'hypothèse de la révolte paysanne ou de la 'révolution sociale' était assurément très séduisante (...) elle collait parfaitement au radicalisme politique des milieux

31. Tel est, par exemple, l'avis de Damien NOËL, *Les origines d'Israël*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 43. Cela dit, dans sa magistrale étude, Oswald LORETZ, *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die herkunft des Gentiliziums 'ibri vom Appellativum habiru*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, conteste l'identification des Hébreux de la Bible aux Habiru / Hapiru.

32. Cf. à ce sujet Mario LIVERANI, *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, traduction de l'italien par Viviane DUTAUT, Paris, Bayard, 2008, p. 403.

universitaires américains et européens de l'époque. (...) Or, cette hypothèse était fautive. D'ailleurs, elle fut abandonnée avec la même célérité qui la vit émerger. Pour la simple raison qu'elle était hautement spéculative et théorique, et surtout que l'archéologie ne lui offrait pas le moindre support. En fait, bien au contraire, l'archéologie témoignait contre elle<sup>33</sup>.

Cinquièmement, du point de vue de l'histoire de la réception, JR signale, non sans raison, qu'une « figure comme celle de Moïse n'a cessé d'inspirer mystiques, philosophes et artistes, sans oublier les rebelles et les révolutionnaires en quête d'une nouvelle Terre promise » (69). Il est bien connu, par exemple, que ce récit a inspiré maints théologiens de la libération, soucieux, comme JR, de mettre de l'avant un Dieu qui soutient les opprimés. En revanche, les personnes qui adoptent une herméneutique postcoloniale font une autre lecture du récit de l'Exode d'Égypte, car ils savent que ce récit est indissociable de celui de la conquête, comme le montrent de nombreux textes de la Torah<sup>34</sup>. Autrement dit, ils savent que, sans la motivation de l'entrée dans la terre promise – le pays des Cananéens –, les Hébreux auraient végété dans le désert et auraient souhaité, tôt ou tard, retourner vivre en Égypte, comme Ulysse est revenu vers son pays d'origine. C'est la perspective de l'entrée dans un autre pays, où coule le lait et le miel<sup>35</sup> et non un pays où règnent quelques monarques tyranniques et véreux, qui a permis de garder vivant leur espoir. C'est pourquoi les premières nations d'Amérique du Sud et du Nord, les Noirs d'Afrique du Sud et les Palestiniens chrétiens préfèrent lire ces récits bibliques avec les yeux des Cananéens. La raison en est simple: ils savent que ce sont ces récits qui ont fourni une autorité morale et intellectuelle à la dévastation de l'Amérique latine par les royaumes ibériques à la fin du Moyen Âge, à l'exploitation des non-Blancs par les Afrikaners en Afrique du Sud, jusqu'à la fin du vingtième siècle, et, encore de nos jours, à la justification de l'expansionnisme sioniste<sup>36</sup>. Force donc est de constater que le Dieu de l'Exode est indissociable du Dieu de la conquête; c'est pourquoi d'aucuns n'hésitent pas à affirmer que, aussi

---

33. Israël FINKELSTEIN et Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, traduit de l'anglais par Patrice GHIRARDI, Paris, Bayard, 2002, p. 382-383. On trouve aussi la même critique aux p. 127-128.

34. Cf. Ex 3,7-8; 6,2-4; 23,23-33; 33,1-3; 34,11-15; Nb 21,1-3.21-35; 33,50-56; Dt 2,33-36; 7,1-6; 9,1-6; 20,16-18; etc.

35. Cette expression, qui revient 23 fois dans la Bible hébraïque, évoque non seulement la fertilité et l'abondance merveilleuse, mais aussi la terre idéale et paradisiaque, promise à ceux et à celles qui ont fui l'Égypte. Cf. Régine HUNZIKER-RODEWALD, « 'Ruisselant de lait et de miel'. Une expression reconsidérée », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 93 (2013), p. 135-144.

36. Dans tous ces cas, on peut observer un schéma comparable: exode, errance, conquête et implantation. Pour une analyse de ces trois cas, cf. Michaël PRIOR, *Bible et Colonialisme. Critique d'une instrumentalisation du texte sacré*, traduit de l'anglais par Paul JOUREZ, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 49-251.

longtemps que les gens croiront en un Yhwh libérateur, le monde n'échappera pas à un Yhwh conquérant<sup>37</sup>.

### Le Dieu de Moïse

Dans le dernier chapitre du livre, qui comprend quelques réflexions fort intéressantes – notamment celles consacrées à dieu comme l'invoqué (249-269) et celles, plus classiques, portant sur le célèbre texte d'Ex 3,14 (283-295) – JR est d'un autre avis, car il estime que le dieu de Moïse est essentiellement un dieu libérateur et que celui-ci « n'est pas un dieu de la guerre » (277). Pourtant, maints passages, relatant une véritable guerre de conquête, témoignent du fait que Yhwh, le dieu de Moïse, est un dieu guerrier et oppresseur, qui a permis aux Hébreux fuyant l'Égypte de s'installer en Canaan, sans ressentir aucune forme de culpabilité. Pour en être convaincu, il suffit de lire le seul chapitre de Nb 21, où Israël et Moïse, en véritable chef militaire, s'emparent d'Arad, dans le Néguev, et de toutes les villes des Amorites. Qui plus est, en Nb 21,2, le terme employé, *h̄rm*, fréquent en Jos<sup>38</sup>, apparaît dans la Bible dans les récits de guerres sacrées, où l'on met l'emphase sur l'extermination des peuples et de leurs villes<sup>39</sup>.

Dans ce dernier chapitre, qui vise à cerner l'identité du dieu de Moïse, JR cherche aussi, plus précisément, à reconstituer une double histoire: d'une part, celle du « devenir-Yhwh d'El », qui a lieu lors de la révolution israélite; d'autre part, celle du « devenir-El de Yhwh » et celle de son « devenir-élohim » – « deux processus qui ne s'excluent pas » (336) –, qui sont une conséquence de la restauration de l'État monarchique. Bien entendu, le simple fait que la reconstitution de cette double histoire repose sur l'existence d'une soi-disant révolution israélite – laquelle serait, entre autres, à l'origine du schème de l'apocalypse (353-354) – pose de nombreux problèmes. En outre, dans ce chapitre, certains excursus dans les traditions religieuses anciennes du Proche-Orient sont plutôt discutables. Par exemple, plus d'un égyptologue contestera la thèse selon laquelle le monothéisme est une invention égyptienne, plus précisément une invention du pharaon Akhéaton, dès le 14<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne (296), et que ce monothéisme est exclusif (306)<sup>40</sup>.

37. Cf. par exemple Robert Allen WARRIOR, « A Native American Perspective: Canaanites, Combs, and Indians », dans Rasiah S. Sugirtharajah (dir.), *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, New Edition, London, Orbis SPCK, 1991, p. 284.

38. 6,17.18[2x]; 7,1[2x].11. 12[2x].13[2x].15; 22,20.

39. Au sujet de ce terme, qui évoque l'idée de consécration, d'interdit d'appropriation et de mise à part pour la divinité, cf. Jacques VERMEYLEN, « 'Sacral War' and 'Divine Warrior' in Ancient Israel: Its Reception and the Present State of the Question », dans Jan LIESEN & Panc C. BEENTJES (eds.), *Visions of Peace and Tales of War*, Berlin, Walter de Gruyter, 2010, p. 1-34 et, dans le même ouvrage, Ed NOORT, « War in the Book of Joshua: History or Theology », p. 69-86.

40. En effet, sous le régime à tendance monolâtrique d'Akhéaton, qui s'apparente soit à un monisme politico-religieux affirmant la coalescence du divin et du royal, soit à une sorte de

## Pour ne pas conclure...

On aura sans doute deviné que de nombreuses autres interprétations présentées dans ce livre posent divers problèmes. On aura aussi compris, je l'espère, que mes quelques critiques, dans ce trop bref compte rendu qui ne rend pas pleinement justice à l'ensemble des subtiles interprétations avancées par JR, n'ont rien de définitif et que je ne prétends surtout pas détenir la vérité et avoir résolu les énigmes des origines (au pluriel, car l'histoire est d'une grande complexité) d'Israël. Au contraire, à notre époque, qui est celle d'une « démocratie cognitive »<sup>41</sup> que je soupçonne être précieuse à celui qui promeut une théo-démocratie, je suis d'avis qu'il faut apprendre à vivre avec le conflit des interprétations. C'est à mon avis l'un des grands mérites de ce livre captivant, puisqu'il suscite davantage de questions que de réponses.

*Département de sciences des religions  
Université du Québec à Montréal*

### SOMMAIRE

Cet article consiste à présenter le livre de Jacob Rogozinski, intitulé *Moïse l'insurgé*, où l'auteur développe de nombreuses thèses, tout aussi audacieuses et intéressantes que fragiles. Dans ce dessein, j'aborderai, de manière critique, les quatre sujets suivants : la méthodologie éclectique de l'auteur, l'identité de Moïse, la question de l'historicité des événements et le Dieu de Moïse.

### SUMMARY

This article aims to present Jacob Rogozinski's book, entitled *Moses the Insurgent*, which includes many theses that are as daring and interesting as they are fragile. For this purpose, four major subjects are critically addressed: the author's eclectic methodology, the identity of Moses, the question of the historicity of events and the God of Moses.

---

matérialisme transcendantal, le polythéisme reste présent, et ce, même dans le sanctuaire de la religion d'Aton et chez les notables de l'entourage d'Akhénaton. Telle est la thèse nettement plus convaincante et bien étayée de Christian CANNUYER, « Questions sur la religion d'Akhénaton et son prétendu 'monothéisme' », *Mélanges de science religieuse*, 59 (2002), p. 23-82.

41. J'emprunte cette expression à Peter SLOTERDIJK, *Faire parler le ciel*, Paris, Payot, 2023, p. 186.