Shmuel Noah Eisenstadt

Socio-historien prolifique, professeur émérite de l'Université hébraïque de Jérusalem

(2002)

Le retour des Juifs dans l'Histoire

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec

[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca, à partir de :

Samuel Eisenstadt

Le retour des Juifs dans l'Histoire.

Traduit de l'anglais par Madeleine Martinez-Ubaud et Constanze Villar. Paris:
Les Éditions Complexe, 2002, 155 pp. Collection: Théorie politique.

[Ce livre est diffusé dans Les Classiques des sciences sociales avec l'autorisation de Michel Bergès, professeur à l'Université Montesquieu de Bordeaux, directeur de la collection "Théorie politique" aux Éditions Complexe, permission accordée le 11 avril 2011 et reconfirmée le 20 mars 2012.]

Courriels : michel.berges@free.fr et cvillar@u-bordeaux4.fr.

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 30 mars 2012 à Chicoutimi, Ville
de Saguenay, Québec.

Shmuel Noah Eisenstadt

Le Retour des Juifs dans l'Histoire.

Traduit de l'anglais par Madeleine Martinez-Ubaud et Constanze Villar. Paris: Les Éditions Complexe, 2002, 155 pp. Collection: Théorie politique.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Préface](#), “Shmuel Noah Eisenstadt : un sociologue face à l'Histoire.” par Vanessa Ruget [7]

[Introduction](#) : Qu'est-ce que la civilisation juive ? [19]

Chapitre I.

LES ASPECTS DISTINCTIFS DE LA CIVILISATION JUIVE

[La civilisation israélite ancienne](#) [33]

[La redéfinition du symbolisme identitaire](#) [35]

[L'hétérodoxie élitare de l'ancien Israël](#) [37]

[Une civilisation hétérogène](#) [39]

[La cristallisation de la civilisation juive sous la Deuxième Communauté](#) [41]

[L'émergence de nouvelles élites culturelles et politiques](#) [42]

[L'apparition de nouveaux moules institutionnels](#) [44]

[Les transformations contextuelles](#) [45]

[Approche comparée de la formation du christianisme et de la civilisation chrétienne](#) [46]

[La concurrence du christianisme primitif](#) [49]

[Les caractères distinctifs de la civilisation islamique](#) [51]

[Politique et religion selon l'islam et selon le judaïsme rénové](#) [54]

Chapitre II.

LA CIVILISATION JUIVE DE L'EXIL

[Le cadre historique](#) [57]

[Changements institutionnels](#) [58]

[La prédominance de la Loi orale \(Halakhah\)](#) [61]

[Civilisation juive et civilisation d'accueil](#) [64]

[Violence chrétienne et islamique contre les Juifs](#) [67]

[La transformation des thèmes fondamentaux de la civilisation juive et l'émergence de nouveaux thèmes](#) [68]

[Un retrait temporaire de l'Histoire](#) [69]

[L'idéologie de l'exil et Eretz Israël : rédemption messianique et martyre](#) [71]

[Sectarisme et hétérodoxie : kharâïtes, marranes et sabbatéens](#) [76]

[Les réticences historiographiques au sujet du sectarisme et de l'hétérodoxie dans le judaïsme médiéval](#) [78]

[Hétérogénéité et dynamique à l'intérieur du moule rabbinique](#) [82]

[Passivité politique et activité des Juifs au Moyen Âge](#) [87]

Chapitre III.

LA CIVILISATION JUIVE MODERNE

[Le cadre historique](#) [92]

[Changements dans la nature de la diaspora : la tendance à l'assimilation](#) [96]

[Le déclin du moule de la Halakhah et l'hétérogénéité croissante de la vie juive](#) [100]

[Les caractères spécifiques de l'assimilation juive moderne](#) [102]

[La reconstruction des modes de vie : la transformation des thèmes de la civilisation juive](#) [104]

[Les caractères distinctifs de la modernité juive en Europe](#) [109]

[Les limites de l'assimilation](#) [112]

Chapitre IV.

L'APPORT DU SIONISME

[Le sionisme en tant que révolution socio-politique](#) [115]

[La conception sioniste et l'orthodoxie du XX siècle](#) [118]

[Sionisme versus marxisme et orthodoxie](#) [119]

[Les compléments contemporains du sionisme](#) [122]

[La formation de la société israélienne](#) [125]

[Le passage du Yishuv à l'État d'Israël et la réalisation de la vision sioniste](#) [129]

[L'État d'Israël et la diaspora](#) [135]

[Israël et le paradoxe du sionisme dans les dernières décennies](#) [138]

[INDEX](#) [153]

Le retour des Juifs dans l'Histoire (2002)**QUATRIÈME DE COUVERTURE**

[Retour à la table des matières](#)

L'identité Juive se réduirait-elle aujourd'hui à la seule défense de l'État d'Israël ou à la mémoire de la *Shoah* ? Shmuel Noah Eisenstadt démontre ici qu'elle transcende les étapes positives ou négatives de son historicité. Et que seule une approche civilisationnelle permet de cerner sa continuité, qui reste une énigme.

Souvent réprimé par d'autres civilisations d'accueil (gréco-romaine, chrétienne, islamique, nationaliste européenne), le peuple d'Israël s'est trouvé longtemps exilé, éclaté en diasporas, taraudé par l'opposition permanente entre religieux et laïcs. Pourtant, contre l'adversité, contre ses propres divisions, ce peuple s'est maintenu. Grâce au sionisme et à la réalité de l'État d'Israël, il a résolu son rapport au politique, non sans conflits internes et externes, qui perdurent.

Quelle furent les étapes de cette construction civilisationnelle paradoxale ? Comment, d'une époque à l'autre, les formes culturelles, politiques et religieuses de l'identité juive se sont-elles enchaînées ?

Cet ouvrage apporte une contribution essentielle au débat actuel sur le processus de paix au Moyen-Orient et au combat contre tous les intégrismes.

Shmuel Noah Eisenstadt, né en 1923 à Varsovie, est professeur émérite de l'Université hébraïque de Jérusalem. Détenteur de nombreux prix, membre d'or-

ganisations philanthropiques et d'associations scientifique, il a été honoré de nombreuses fois en tant que *visiting professor* ou *fellow* dans le monde entier. Socio-historien prolifique, il a publié près d'une cinquantaine d'ouvrages, ainsi que de nombreux articles.

Vanessa Ruget, qui préface cet essai, est boursière Lavoisier et chercheur au Centre d'analyse politique comparée de l'Université Montesquieu de Bordeaux.

[7]

Le retour des Juifs dans l'Histoire (2002)

PRÉFACE

**Shmuel Noah Eisenstadt :
un sociologue face à l'Histoire**

[Retour à la table des matières](#)

Shmuel Noah Eisenstadt a été qualifié par Talcott Parsons de « sociologue le plus prolifique de la seconde moitié du XXe siècle ». Edward Shils le considérait pour sa part comme l'un des plus grands héritiers du courant post-wébérien ¹. Dès lors il peut paraître surprenant - et dommageable - qu'une si faible partie de son œuvre (indiquée dans les notes) ait été traduite en français !

C'est dans un souci de redécouverte des recherches de cet illustre représentant du courant de la sociologie historique que s'inscrit le présent ouvrage. Car si les travaux majeurs de Shmuel Noah Eisenstadt datent des années soixante-dix et quatre-vingt, les conclusions d'une grande richesse auxquelles il a abouti et les analyses qu'il a proposées conservent aujourd'hui encore toute leur pertinence. Sa méthode, dite « civilisationnelle », déployée ici, invite à appréhender les sociétés et les phénomènes sociaux sans négliger leur complexité, dans le but de s'interroger en profondeur sur leurs fondements culturels, notamment religieux, proches et lointains.

¹

Cf. E. Cohen (dir.), *Comparative Social Dynamics. Essays in Honor of S.N. Eisenstadt*, West View Press Inc, 1985, plus précisément la préface d'Edward Shils, « S.N. Eisenstadt, some personal observations ».

Né le 10 septembre 1923 à Varsovie, Eisenstadt perdit son père à l'âge de six ans. Sa mère se chargea de l'élever et l'amena vivre en Palestine en 1935 ². Presque toute la famille suivra le même chemin, exception faite [8] d'une tante, tuée par la Shoah, et de quelques membres communistes, qui émigrèrent en Russie et y connurent le même sort.

Jeune étudiant, Eisenstadt devint l'élève d'Arthur Ruppin, de Martin Buber et de Richard Koebner à l'Université hébraïque de Jérusalem. Il rédigea son mémoire de maîtrise en 1944 sous la direction de Koebner et sa thèse de doctorat en 1947 sous celle de Buber. C'est à l'occasion des cours de ce dernier qu'il fut initié à l'œuvre de Max Weber et qu'il acquit une très grande familiarité avec la littérature sociologique allemande du premier tiers du XXe siècle. Il étudia à la fois l'histoire, la sociologie et l'anthropologie, suivit une formation pluridisciplinaire qui imprégnera définitivement l'ensemble de ses travaux. Ses études post-doctorales à la London School of Economics (1947-1948) furent décisives. Il y devint de surcroît l'élève et l'ami d'Edward Shils ³.

Membre de l'Université hébraïque de Jérusalem depuis 1946, Shmuel Noah Eisenstadt y enseigne la sociologie depuis 1949 (en tant que professeur émérite depuis 1990). Il a été directeur du département de sociologie de 1951 à 1969 et doyen de la faculté des sciences sociales de 1966 à 1968. Détenteur de nombreux prix, membre d'une foule d'organisations philanthropiques et d'associations scientifiques, il s'est vu inviter un nombre incalculable de fois en tant que visiting professor ou fellow, principalement aux États-Unis (Harvard, MIT, Université de Chicago...), mais aussi en Norvège (Université d'Upsala), aux Pays-Bas, en Suisse, en Australie, en Allemagne (où il a tenu un séminaire important à Heidelberg à l'été 1997), en France (il fut notamment à Paris directeur associé à l'École des hautes études en sciences sociales et donna un séminaire comparatiste au Centre d'analyse politique comparée de l'Université Montesquieu de Bordeaux). Il a [9] aussi voyagé en Amérique latine, en Afrique, au Japon, en Inde. Ces séjours à

² Les informations biographiques qui vont suivre sont issues notamment du témoignage d'Edward Shils publié dans E. Cohen (dir.), *Comparative Social Dynamics. Essays in Honor of S.N. Eisenstadt, op. cit.*, de l'article non publié « From comparative political systems to the analysis of civilizations. The civilizational framework european politics », ainsi que d'un entretien personnel avec Shmuel Noah Eisenstadt le 16 mai 1996 à Bordeaux.

³ Cf. « Cultural traditions and political dynamics : the origins and modes of ideological politics », *The British Journal of Sociology*, vol. 32, n° 2, juin 1981.

l'étranger ont eu une influence incontestable sur ses travaux, spécialement ceux concernant l'étude des civilisations. Ils lui ont permis en outre de se tisser un réseau d'amis qui ont bénéficié de ses connaissances et de l'immense liste de ses champs d'intérêt, mais qui ont en retour contribué à les accroître. Shmuel Noah Eisenstadt vit aujourd'hui à Jérusalem avec sa femme, qu'il a épousée en 1948 à Tel-Aviv, et avec laquelle il a eu trois enfants.

Auteur prolifique (il a écrit ou co-édité près d'une cinquantaine d'ouvrages et monographies en anglais ainsi que de nombreux articles), Eisenstadt s'est penché au cours de sa carrière sur une étonnante diversité de sujets : la sociologie wébérienne, la société israélienne, le processus comparé de construction de l'État et de modernisation politique, les civilisations (surtout les civilisations juives, japonaises, indiennes et européennes), les mouvements fondamentalistes, les crises politiques et les révolutions, le système politique de l'Empire, la théorie sociologique... Ces thèmes de recherche se trouvaient déjà en gestation lorsque, étudiant à Tel-Aviv à la fin des années trente, il fut témoin d'événements politiques et sociaux déterminants, à la fois en Israël (lutte pour l'établissement de l'État jusqu'en 1948, mise en place de la société israélienne...), et sur la scène internationale.

C'est avec le souci de contribuer à la compréhension des relations entre facteurs civilisationnels, société et institutions politiques, qu'il a privilégié deux axes de recherche : les études comparatives de grande échelle, combinant l'histoire et l'analyse sociologique, les travaux sur la modernisation et le développement politiques, envisagés comme des processus historiques uniques suscitant de nouvelles formes de civilisation. Ces deux directions ont convergé dans l'étude comparative [10] des civilisations et de leurs dynamiques. Enfin, en toile de fond, Shmuel Noah Eisenstadt a montré un intérêt permanent pour la théorie sociologique.

Fortement influencé par son professeur Martin Buber, philosophe d'origine autrichienne, figure religieuse et activiste sioniste notoire, ainsi que par les sociologues classiques (Max et Alfred Weber, Georges Simmel, Émile Durkheim et Karl Marx), mais aussi par certains textes fondateurs des grandes civilisations (comme par exemple le Tao Tö King), Eisenstadt a été amené à s'intéresser de près à l'influence des « cadres civilisationnels ». Il s'est particulièrement attaché à la question du rapport au sacré dans l'élaboration continue des structures sociales

et de la créativité ⁴ dans la longue durée de l'histoire humaine. Ses travaux sur les concepts de charisme ⁵ et de culture ⁶ illustrent particulièrement bien cette démarche.

En tant que socio-historien, il considère que la façon dont l'expérience historique influence les principes structurels d'une société et les institutions qui en découlent se montre déterminante. Les civilisations, dont il a bâti une célèbre typologie ⁷, constituent selon lui une variable explicative fondamentale. Il affirme ainsi : « Au-delà de corrélations générales [...], il y a eu peu d'analyses systématiques des relations existantes entre les différentes traditions culturelles et les dynamiques politiques. Il n'y a pas eu d'étude comparable à celle que Max Weber a tentée (une mise en relation des traditions culturelles et de la vie économique), bien que son travail contienne beaucoup d'intuitions pertinentes sur ces questions. » ⁸

D'inspiration indéniablement wébérienne ⁹, la sociologie eisenstadtienne plonge par ailleurs ses racines dans l'ontologie aristotélicienne. Il écrit à ce pro-

⁴ In S. N. Eisenstadt (dir.), *Martin Buber. On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1992.

⁵ Cf. par exemple « L'anthropologie des sociétés complexes », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 60, 1976.

⁶ Consulter notamment : « Cultural orientations, institutional entrepreneurs and social change : comparative analysis of traditional civilizations », *American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 4, p. 840-869 ; « Culture and social structure revisited » et « The order-maintaining and order-transforming dimensions of culture », in *Power Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

⁷ *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, State University of New York Press, 1986. Consulter également, pour une lecture critique, Bertrand Badie, *Culture et politique*, troisième édition, Paris, Économica, 1993, p. 91-99.

⁸ « Cultural traditions and political dynamics : the origins and modes of ideological politics », article cité, p. 156.

⁹ Comme l'avance G.G. Hamilton au cours de la critique stimulante qu'il a écrite sur la méthode du sociologue israélien, il tendrait même parfois à s'approprier cet héritage et à critiquer à l'occasion les « prétentions » de Talcott Parsons et de Reinhart Bendix à être eux aussi des auteurs post-wébériens. Eisenstadt reproche ainsi à Bendix de faire de l'histoire un ensemble sans forme, chaotique, ne laissant la voie à aucune interprétation possible. Fustigeant l'historicisme de Bendix et l'évolutionnisme de Parsons, Eisenstadt se ménage finalement une position confortable dans le champ de la sociologie post-wébérienne. Pour autant, cela ne signifie en aucune sorte qu'Eisenstadt ait toujours été en désaccord avec Talcott Parsons. Il a bel et bien commencé sa carrière au sein du courant structuraliste, et à certains égards, y appartient encore. Cependant, dès 1965, il ne cite plus Parsons pour justifier son propre travail et prend ses distances. Certains de ses concepts sont malgré tout encore directement empruntés à la sociologie parsonienne, cf. Theda Skocpol (dir.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1984.

pos : « La reconnaissance de la diversité des types d'ordre social (ou plutôt politique) remonte au moins à Aristote, [11] de même que la recherche du rapport de cette diversité avec les attitudes civiques et morales des individus. Dans ces deux voies, l'analyse sociologique moderne suit de près la tradition d'Aristote. » ¹⁰

L'héritage wébérien a conduit Eisenstadt à s'engager dans une démarche comparative qui lui permet par exemple de montrer la singularité de l'ordre politique et social moderne et d'établir une typologie des systèmes politiques. Ami et collaborateur de feu le politologue norvégien Stein Rokkan pendant près de trente ans, Eisenstadt est devenu rapidement l'un des chefs de file de la sociologie historique sur le plan international. Il a participé activement au renouveau de la socio-histoire qui, aux États-Unis notamment, fut longtemps cantonnée aux recherches des quelques « farfelus » qui n'adhéraient pas aux méthodes quantitativistes et behavioralistes ¹¹. Ce n'est au demeurant qu'à partir du milieu des années soixante-dix que, grâce aux efforts de chercheurs d'envergure tels Charles Tilly ou Immanuel Wallerstein, la science politique et la sociologie ont redécouvert les vertus de la synthèse historique, dans la grande tradition durkheimienne en France (pensons à *L'Année sociologique* et à la collection d'ouvrages dirigée sous cette bannière par Henri Berr), wébérienne en Allemagne. Dès lors, afin de sortir des impasses auxquelles avaient abouti des macrothéories prétendument « explicatives » comme le systémisme, le structuro-fonctionnalisme ou le développementalisme, la socio-histoire a cherché à réhabiliter la longue durée du politique, à réintégrer les conflits, à proposer une étude « néo-institutionnaliste » de l'État et du politique, à en étudier les spécificités, mais aussi à réintégrer les faits culturels et à dépasser la césure artificielle entre passé et présent ¹².

¹⁰ Cf. « La tradition sociologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 65, 1978, p. 247.

¹¹ Cf. cette observation d'une autre figure de proue de la sociologie historique, Theda Skocpol : « Seuls des individus âgés et cosmopolites travaillant dans un relatif isolement par rapport aux recherches empiriques dominantes dans la discipline étaient considérés comme capables de produire de tels travaux historiques majeurs, tandis que les sociologues ordinaires utilisaient les techniques quantitatives pour étudier certains aspects spécifiques des sociétés actuelles », « Emerging agendas and recurrent strategies in historical sociology », in Theda Skocpol (dir.), *Vision and Method in Historical Sociology*, op. cit., p. 356.

¹² Yves Deloye, *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 1997. Cf. aussi le numéro spécial de la *Revue internationale des sciences sociales* sur la sociologie historique, n° 133, août 1992, tout particulièrement les articles de Bertrand Badie, « Analyse comparative et sociologie historique » ; Guy Hermet, « À propos de l'obstination historique » ; Philip Mc Michael, « Repenser l'analyse de l'État dans un contexte post-développementaliste »

Opter pour une analyse « civilisationnelle » revient pour Eisenstadt à appréhender systématiquement les [12] différentes variables à expliquer en les resituant dans le « contexte civilisationnel au sein duquel celles-ci se développent et se transforment au fil de l'Histoire » ¹³. Il s'agit alors d'admettre et de se confronter à la spécificité de chaque société, en réfutant du même coup les théories explicatives à portée universelle. Cette démarche méthodologique révèle la nature résolument instable et évolutive de tous les systèmes politiques. Ainsi, bien que parfois assimilé au courant structurofonctionnaliste, Eisenstadt a très tôt intégré le conflit, les phénomènes de contestation et les velléités de changement dans ses analyses.

C'est en 1951 que le socio-historien a trouvé dans un ouvrage de Talcott Parsons et Edward Shils (*Values, Motives and Structures of Action*) la clef de lecture qu'il cherchait pour organiser tous les matériaux déjà réunis. Après un premier ouvrage sur l'immigration juive, il publie *From Generation to Generation* ¹⁴, dans lequel il sollicite une immense littérature monographique traitant de nombreuses cultures, puis *Essays on Sociological Aspects of Political and Economic Development*.

En 1963, il fait paraître *The Political Systems of Empire* ¹⁵, qui va bouleverser durablement sa position dans le monde académique. La particularité de ce colossal travail comparatif est de reposer sur une masse de données secondaires permettant au sociologue d'échelonner les empires qu'il étudie ¹⁶ selon un certain nombre de variables telles que le degré d'autonomie des dirigeants, le niveau de différenciation des structures, le type de légitimité des gouvernants...

et Charles Tilly, « Prisonniers de l'État ». Enfin, pour un tour d'horizon complet de ce domaine de recherche, se reporter à D. Smith, *The Rise of Historical Sociology*, Cambridge, Polity, 1991.

¹³ Approche comparative de la civilisation européenne, Paris, PUF, 1994, p. 18.

¹⁴ New York, Free Press of Glencoe, 1956.

¹⁵ New York, Free Press of Glencoe, 1963.

¹⁶ Ce qu'il appelle les HBE (Historical bureaucratic empires), c'est-à-dire les empires anciens de l'Égypte, de Babylone, l'empire inca ou aztèque, l'empire chinois de la période Han à la dynastie Ch'ing, les divers empires perses, notamment l'empire sassanide et dans une moindre mesure ahménide, les empires romain et grec, l'empire byzantin, différents anciens États indiens, le Califat arabe et les États arabo-musulmans, les États absolutistes européens de l'Est, de l'Ouest et du Centre, et enfin les empires conquérants, c'est-à-dire les systèmes établis dans des pays non européens en raison de l'expansion, de la colonisation et des conquêtes européennes.

Eisenstadt situe l'empire, en tant que forme politique de longue durée, à mi-chemin entre le système traditionnel et le système moderne. Il s'agit d'un type d'organisation politique qui arbore certaines caractéristiques propres au premier : un gouvernement exercé par des [13] monarques se réclamant d'une légitimité traditionnelle sacrée, une population majoritairement passive. Mais l'empire affiche aussi des attributs plus modernes, comme une structure plutôt unifiée et centralisée, des organes administratifs et de lutte, une concurrence politique parfois intense... D'où la double pertinence de l'analyse de cette institution qui permet à la fois de comprendre les dynamiques des systèmes complexes et les processus de modernisation, mais également l'origine interne des systèmes politiques modernes ¹⁷. L'ouvrage reste d'ailleurs pour le politologue américain Gabriel Almond « le plus grand succès en sociologie historique depuis les travaux de Max Weber » ¹⁸.

Cette étude des empires a inauguré une réflexion fertile sur les systèmes politiques que Shmuel Noah Eisenstadt a poursuivie, par exemple dans *The Early State in African Perspective*, écrit en collaboration avec M. Abitbol et N. Chazan ¹⁹, ainsi que dans plusieurs travaux sur le « patrimonialisme » et le « néopatrimonialisme » ²⁰.

Au début des années soixante, Eisenstadt est devenu professeur invité à Harvard et au Massachusetts Institute of Technology. Il a inscrit alors ses hypothèses dans une perspective purement comparatiste, profitant de ses contacts avec Dan Lerner, Lucien Pye, Robert N. Bellah et divers membres du Social Science Research Council Committee on Comparative Politics : Gabriel Almond, Karl

¹⁷ Cf. S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, Londres et New York, Free Press of Glencoe, 1963, p. 4-5.

¹⁸ Gabriel A. Almond, « Reviews of Political System of Empires », *American Sociological Review*, n° 29, 1964, p. 418.

¹⁹ M. Abitbol, S. N. Eisenstadt, N. Chazan, *The Early State in African Perspective. Culture Power and Division of Labor*, Leiden, E. J. Brill, 1988 ; consulter également en français : S. N. Eisenstadt, « L'analyse anthropologique des sociétés complexes », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 60, 1976, p. 24 ; S. N. Eisenstadt, « De l'État », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 32, n° 4, 1980 ; M. Abitbol, S. N. Eisenstadt, N. Chazan, « Les origines de l'État, une nouvelle approche », *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*, n° 6, nov. - déc. 1983.

²⁰ « Traditional Patrimonialism and Modern Neo-Patrimonialism », *Sage Research Papers in the Social Science*, vol. 1, Beverly Hill, Sage, 1973 ; S. N. Eisenstadt, Luis Roniger, Patrons, *Clients and Friends*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1999.

Deutsch, Reinhart Bendix, Robert K. Merton. Un second réseau primordial sera celui constitué par les membres du Committee on Political Sociology de l'Association internationale de sociologie : Seymour M. Lipset, Maurice Janowitz, E. Allardt, Hans Daalder, Juan Linz, Giovanni Sartori et surtout Stein Rokkan. Surgira de ces travaux une série d'articles réunis plus tard dans *Modernization, Protest and Change* en 1966 ²¹, puis, en 1973, l'ouvrage [14] *Tradition Change and Modernity* ²². La même année paraissent les deux volumes de *Building States and Nations*, publiés avec Stein Rokkan ²³. En 1978, *Revolution and the Transformation of Society* ²⁴ poursuit les investigations engagées sur les processus de changement. Enfin, plus récemment, Eisenstadt s'est interrogé sur la civilisation et la société japonaises ainsi que sur les mouvements fondamentalistes ²⁵.

En parallèle, le socio-historien israélien a abordé certains concepts clefs de la théorie sociologique comme le charisme ou le centre politique. Il a par exemple rédigé une introduction pour l'ouvrage Max Weber. *On Charisma and Institution Building* ²⁶, des livres généraux de sociologie ²⁷, ainsi que de nombreuses études traitant de ces différents thèmes ²⁸. Dans *Power, Trust and Meaning* ²⁹, il a rassemblé une intéressante série d'articles ou d'extraits d'ouvrages plus directement liés à ces questions épistémologiques.

²¹ England Cliffs, Prentice Hall, Inc.

²² New York, John Wiley and Sons, 1973.

²³ Londres, Sage Publication, Beverly Hills, 1973.

²⁴ New York, The Free Press, 1978.

²⁵ Japanese Models of Conflict Resolution, Londres et New York, K. Paul International, 1990 ; Japanese Civilization. A Comparative View, Chicago, University of Chicago Press, 1996 ; Fundamentalism Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1999. Cf. une version allemande de ces recherches consacrant un séminaire tenu à Heidelberg, Die Vielfalt der Moderne, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2000.

²⁶ S. N. Eisenstadt, Max Weber. *On Charisma and Institutions Building*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

²⁷ Cf. par exemple : *The Forms of Sociology. Paradigms and Crisis*, New York, John Wiley & Sons, 1978.

²⁸ « La tradition sociologique : ses origines, ses limites, ses tendances et ses formes d'innovation et de crise », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 65, 1978, p. 237-265 ; « Quelques réflexions sur la crise de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 62, 1974, p. 223-246.

²⁹ *Power Trust and Meaning : Essays in Sociological Theory and Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Comment situer, dans cette étonnante « nébuleuse sociologique », ses recherches sur la société et l'État d'Israël ? Il a consacré des travaux à la question de l'absorption des immigrants en Israël, à l'étude de sa société telle qu'elle s'est structurée à partir de l'établissement de l'État israélien. Toutes ces investigations ont abouti à l'ouvrage *Israeli Society* ³⁰, puis à sa version remaniée, *The Transformation of Israeli Society* ³¹.

Comme le montre la présente étude sur *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*, pour Shmuel Noah Eisenstadt, la civilisation juive doit être envisagée comme ayant introduit une forte tension entre l'ici-bas et l'au-delà. Attaché à comprendre la particularité du peuple juif, il déploie sa méthode socio-historienne pour prouver que seul le terme de civilisation permet de s'interroger sur la plus grande énigme de l'expérience juive : sa continuité, longtemps sans terre et sans État, à travers trois millénaires. Les Juifs n'ont pas été absorbés ou n'ont [15] pas disparu, et c'est en cela qu'ils sont uniques. Beaucoup d'entre eux, exilés à Babylone, ont continué à rêver d'un retour à Sion. À partir de la conquête de la Perse par Babylone, certains d'entre eux ont commencé à rejoindre Israël, d'abord en groupes dispersés, puis sous la direction de Néhémie et Esdras, ils ont rétabli et reconstruit leur religion et leurs institutions en rebâtissant le Temple et en se forgeant une nouvelle identité nationale. Après la seconde destruction du Temple en 70, à l'occasion d'une rébellion contre les Romains, ils ont perdu à nouveau leur autonomie politique. Mais malgré cet événement et les nouvelles dispersions qui s'ensuivirent, l'identité collective est demeurée.

Les Juifs ne forment plus uniquement une minorité nationale ou religieuse dans un environnement étranger, car les racines historiques et les prémisses culturelles des sociétés qui les ont accueillis sont étroitement imbriquées à l'histoire et à la foi juives.

Et ces civilisations n'ont pas évolué indépendamment de cette variable juive, parce que celle-ci a constitué un défi idéologique et un point de référence ambivalent dans la mesure où l'attachement des Juifs à leur foi et à leur mode de vie ne fut pas simplement curieux, mais représenta aussi une menace idéologique pour leur propre existence.

³⁰ Londres, Weidenfeld, 1967.

³¹ Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1985.

Eisenstadt précise à ce propos : « Quel peuple ne possède pas de territoire, seulement la mémoire ou l'espoir d'un retour vers celui-ci et une forte orientation politique mais pas d'unité politique indépendante ou autonome ou de continuité territoriale ? » ³²

L'expérience historique juive transcende ainsi les catégories de la religion, de la nation ou du groupe ethnique. D'où le recours approprié au terme de « civilisation ».

Précisons encore que si, selon Shils, Eisenstadt, en tant que citoyen, a été impliqué dans certaines affaires [16] politiques et militaires en Palestine lors de l'établissement du nouvel État juif, sur l'avenir actuel du processus de paix, le socio-historien se déclare « pessimiste le matin et optimiste en fin de journée ». Mais il a toujours reconnu qu'il s'agirait d'un parcours semé d'embûches ³³.

Pourtant, si on lit attentivement son message sur un sujet dont l'intérêt dépasse celui de la seule analyse comparative, on perçoit que dans *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*, Shmuel Noah Eisenstadt propose des clés de compréhension pour l'avenir. Déployant son immense culture, il démontre qu'Israël, loin d'être porté par une religion exclusiviste qui capterait le politique de façon unilatérale, voire violente, ne peut exclure le dialogue, héritage de toute son histoire. Celui-ci, complexe et tourmenté, commence d'ailleurs, au sein du monde juif, entre les religieux et les laïques, comme l'illustre notamment la vie politique interne d'Israël que le sociologue a décortiquée par ailleurs.

Dépassant l'œuvre de Max Weber sur *Le Judaïsme antique*, qui isolait, comme l'historien Toynbee et beaucoup d'autres, le monde juif en l'enfermant sur lui-même, le continuateur du sociologue allemand révèle que c'est dans un univers mêlé et sans cesse en évolution que « les » civilisations juives successives ont défini leurs principes comme leur rapport particulier à la vie institutionnelle, assumant ainsi une grande continuité dans une diversité interne et externe. Les diasporas juives du monde, non réductibles au sionisme, constituent un atout pour l'État sioniste d'Israël, qui, lui, né d'une résistance multiforme, souvent héroïque et inouïe contre l'adversité de l'Histoire, tirant aussi les leçons de la Shoah, reste un repaire et un centre civilisationnel d'accueil pour tous.

³² *Ibidem*, p. 9.

³³ Entretien personnel avec Shmuel Noah Eisenstadt à Bordeaux, le 16 mai 1996.

C'est précisément le caractère unique de cette civilisation, balancée entre particularisme et universalisme, [17] exil et étatisation, assimilation et autonomie, ici-bas et au-delà, projets communautaires et modernité individualiste, droite et gauche, qui lui fait rejoindre les principes de pluralisme, d'accueil, de tolérance et de liberté. Au-delà des controverses et des drames passagers d'aujourd'hui, l'existence de plusieurs civilisations juives dans le monde ainsi que la confrontation de la civilisation juive israélienne avec les civilisations musulmane et chrétienne sur la même terre, permettent d'envisager une paix durable et un dialogue constructif voire, pourquoi pas, la création d'un État dont les fondements pourraient enfin intégrer les différents peuples concernés.

Tel est le type de rêves que suscite la lecture (optimiste !) de cet ouvrage démystificateur.

Au-delà de l'aspect actuel de son regard sur la civilisation juive, Shmuel Noah Eisenstadt, qui a l'art de réconcilier la sociologie avec la science historique comme le vieux et beau concept de « civilisation » avec l'analyse objective des faits, reste bien, sur la scène intellectuelle internationale, un des chercheurs les plus stimulants et attachants pour la théorie politique.

Vanessa Ruget

Chercheure au Centre d'analyse politique comparée de l'Université
Montesquieu de Bordeaux

[19]

Le retour des Juifs dans l'Histoire (2002)

INTRODUCTION

QU'EST-CE QUE LA CIVILISATION JUIVE ?

[Retour à la table des matières](#)

L'une des meilleures voies pour comprendre la société juive et son évolution, de son origine à l'époque contemporaine en général, ou celle d'Israël en particulier, est de l'aborder en tant que civilisation plongée dans la longue durée historique³⁴. Nous choisissons le terme de « civilisation » en soulignant que les concepts de « religion », de « nation », de « peuple » n'apparaissent pas adéquats pour comprendre l'histoire juive, bien que, cela va sans dire, ceux-ci se réfèrent à des aspects importants de cette historicité.

Malgré le fait qu'à travers les âges les Juifs ont constitué une communauté religieuse distincte aux croyances et aux pratiques culturelles spécifiques, la religion seule ne permet nullement d'expliquer tous les aspects de leur expérience temporelle. Nous sommes en présence de quelque chose de plus qu'une religion. Là, deux exemples peuvent être mis en avant : celui des attitudes idéologiques et métaphysiques des Juifs envers la terre d'Israël, de laquelle ils furent si longtemps

³⁴ En ce qui concerne le sens dans lequel le terme de « civilisation » est usité, cf. S. N. Eisenstadt, *A Sociological Approach to Comparative Civilizations*, Jérusalem, Université hébraïque, Département de sociologie et Institut de recherches Truman, 1986.

exilés, et celui de la façon dont leurs relations avec les autres religions ou les autres nations se sont définies réciproquement. Ces faits décisifs s'expliquent-ils strictement en termes de croyance religieuse ? Évidemment non.

La même restriction s'applique de façon différente à des termes courants tel que « nations » et « groupe [20] ethnique ». Ceux-ci sont tout autant inopérants pour expliquer cette trajectoire, car la plupart d'entre eux se réfèrent à des réactions collectives développées dans la période moderne. Bien qu'en fait ils soient souvent usités à défaut de mots plus appropriés, ils sont inapplicables à des collectivités de périodes antérieures. En revanche, des expressions telles que « communauté tribale », « sainte communauté » ou « peuple » - tout à fait vagues en tant que telles - définissent mieux la spécificité de l'Israël primitif et de l'identité juive.

Parce que l'histoire juive reste étroitement dépendante de tous ces clichés, les termes actualisés qui dérivent de l'expérience européenne récente n'apparaissent pas totalement pertinents pour analyser, même de façon limitée, la situation juive moderne. Quant au sionisme, il ne peut lui non plus être réduit dans son étude à un mouvement national contemporain parmi d'autres.

Bien que tous ces termes contiennent des éléments importants de vérité, ils n'expliquent pas la grande diversité de l'expérience historique juive dans sa longue durée, notamment si l'on considère ce qui est probablement sa plus grande énigme : sa permanence pendant trois millénaires ³⁵. Le mystère de ce fait incomparable commence à la fin de la période du Premier Temple. Parmi les nombreux peuples exilés et dispersés de l'Antiquité, y compris celui du Royaume d'Israël (*Samaria*), seul le peuple de Judée, exilé vers Babylone après la destruction de son temple et de son royaume, retourna à sa terre natale. Là, il rétablit, quoique dans un moule neuf, son mode de vie, sa religion, son identité collective et politique, en continuité avec l'époque antérieure à l'exil.

La permanence des Juifs après la destruction du Deuxième Temple constitue une plus grande énigme encore, bien que dans un sens, ce peuple, ainsi que les civilisations chrétiennes et musulmanes, l'aient accepté [21] comme un état de fait. À l'évidence, il s'agissait bien plus que de la permanence d'une petite « secte religieuse ». Et même là, cela eût été unique !

³⁵ On peut se référer par exemple à H. H. Ben-Sasson (édit.), *A History of the Jewish People*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1976.

Naturellement, il est possible de parler de cette permanence comme de celle d'un « peuple ». Quel est cependant ce peuple qui n'a pas de territoire, seulement des souvenirs ou l'espoir de retourner dans un territoire ainsi qu'une orientation politique forte - mais ni aucune entité politique indépendante ou autonome, ni une permanence politico-territoriale ?

Ces exemples (on pourrait en citer d'autres) montrent bien que certains éléments de l'expérience historique juive transcendent les catégories de religion (considérée comme un simple système de croyances et de pratiques cultuelles), de nation et de groupe ethnique. Le terme de « civilisation juive » apparaît bien comme la catégorie la plus appropriée, d'autant qu'il permet d'examiner de façon critique certaines conceptions classiques sur la nature de l'expérience historique juive, qui ont eu une grande influence sur l'historiographie moderne et les sciences sociales. Citons ici deux des points de vue les plus largement diffusés à ce propos.

L'un, plutôt antipathique (certains n'hésiteraient pas à dire antisémite, ou à coup sûr antisioniste), est celui de l'éminent historien britannique Arnold Toynbee ³⁶. L'autre, plus ancien, beaucoup plus philosémite, sympathique par rapport aux débuts du sionisme, est celui du grand sociologue allemand Max Weber ³⁷.

Ces deux érudits ont analysé l'expérience historique juive à partir d'une perspective comparative dite « *civilisationnelle* ». Toynbee utilisa le mot en toute connaissance de cause. Les civilisations constituent les unités de base de son analyse. Weber, lui, choisit le terme de « religion *du monde* ». Son approche se concentra aussi bien sur les systèmes de croyance et de culte prévalant dans ces religions, que sur la [22] manière dont certains de leurs traits modelaient les contours institutionnels ainsi que l'expérience des sociétés dans lesquelles ils devenaient prédominants et s'institutionnalisèrent.

Toynbee ne nia pas que les Juifs constituaient une civilisation. De fait, il les inclut dans sa monumentale Étude sur l'Histoire ³⁸, souvent critiquée. Max Weber

³⁶ Cf. Arnold J. Toynbee, *Study on History*, New York, Oxford University Press, 1947, notamment le chapitre 5 (traduction française).

³⁷ Cf. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, traduit de l'allemand par Freddy Raphaël, Paris, Plon, 1970 (traduction en langue anglaise et édition établie par H. H. Geerth et O. Matindale, Glencoe, Free Press, 1952).

³⁸ Cf. Arnold Toynbee, *op. cit.*

intégra son brillant Judaïsme antique dans sa sociologie des religions, dans laquelle il analysa les grandes croyances du monde : le judaïsme, les religions de Chine, le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme, l'hindouisme et le christianisme protestant ³⁹.

Ces deux auteurs affirmèrent, ou du moins laissèrent entendre, que la meilleure façon d'expliquer cette expérience historique était de la comparer aux autres grandes civilisations étroitement liées à la religion mais qui ne pouvaient être comprises sur les seules bases de structures de croyance et de culte. Ces civilisations constituaient quelque chose de plus complexe, à savoir la construction de sociétés entières, l'organisation distincte de leurs modes de vie selon une vision ou des prémisses. Les deux analystes utilisèrent cependant le concept de civilisation, Toynbee ouvertement, Weber de façon implicite. Et tous deux, il est vrai, ont estimé l'expérience historique juive tout à fait exceptionnelle. Ils se sont montrés perplexes devant l'énigme de sa continuité, se trouvant naturellement influencés, de manière différente, par le point de vue chrétien d'une fracture radicale entre l'expérience juive biblique ancienne et celle, plus tardive, post-chrétienne.

La civilisation juive rabbinique de l'exil a été dépeinte par Toynbee comme une « civilisation sclérosée ». Selon lui, cette fossilisation se manifesta pardessus tout par la primauté de la Loi et du rite, comme par une auto-ségrégation presque totale à l'encontre des autres civilisations ⁴⁰.

Sur ce même sujet, Weber a prétendu qu'après l'époque du Deuxième Temple, les Juifs devinrent une communauté religieuse aussi distincte d'une communauté politique que d'une religion ou d'une civilisation universelle. Selon lui, avec la perte de leur élan civilisationnel, ils auraient pris, presque de leur propre gré, le statut de « peuple paria », celui d'un groupe rejeté, au rituel impur et économiquement pauvre ⁴¹.

³⁹ Cf. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, op. cit., de même que, récemment traduit en langue française, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996 ; *Confucianisme et taoïsme*, Paris, Gallimard, 2000 ; *Économie et société dans l'Antiquité*, Paris, La Découverte, 1998 (édition anglaise, *The Religion of China*, Glencoe, III., Free Press, 1951 et *The Religion of India*, Glencoe, III., Free Press, 1958).

⁴⁰ Cf. Arnold Toynbee, *L'Histoire*, op. cit.

⁴¹ Cf. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, op. cit. et *La Religion de la Chine* ; W. Schluchter, *Max Webers Studien über das antike Judentum, Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt-sur-le-Main, 1981 ; et du même auteur, *Max Webers Sicht des antiken Christentums*,

Weber et Toynbee ont eu raison de traiter le cas hébreu dans une perspective civilisationnelle. Mais ils se sont trompés en peignant son unicité ou son exception à partir d'un point de vue civilisationnel comparatif, ou en insinuant que l'expérience historique juive post-chrétienne cessait d'être civilisationnelle au sens plein du terme, ouvertement ou implicitement utilisé. En conséquence, ils ont été incapables d'expliquer l'énigme de la permanence de l'expérience juive.

Un regard plus précis sur cette évidence historique montre l'insuffisance de leur vue, quels que soient les éléments partiellement exacts qu'elle puisse contenir. Il est vrai que le culte, la prière, l'exégèse de la Loi et l'organisation communautaire, furent les principaux centres d'activité culturelle juive depuis la perte de l'indépendance politique (pour être large, depuis l'Antiquité tardive), tout au long du Moyen Âge et jusqu'au début de l'époque moderne. Mais il y eut d'autres espaces d'expression. Afin de bien comprendre l'insuffisance de la thèse d'une civilisation juive « fossilisée », mentionnons seulement pour l'instant les philosophes Maïmonide et Saadi Gaon, ou bien les mystiques kabbalistes du début de la Renaissance⁴². Qu'il y ait eu des philosophes importants, des mystiques et bien d'autres parmi les Juifs au Moyen Âge n'est pas notre propos. Ces trois aspects étroitement liés de leur activité sont pourtant d'une importance cruciale.

[24]

On constate en effet en premier lieu que les personnalités précitées ne furent pas des figures isolées ou marginales. Leurs activités constituèrent une composante intégrale de la créativité culturelle des Juifs médiévaux. Par là, il apparaît que celle-ci ne se limita pas au domaine législatif ou rituel, qui, chargé d'orientations ou de tensions opposées, fut lui-même en constant changement et développement. D'ailleurs la plupart des érudits en question, en particulier les poètes profanes juifs de la période espagnole, réalisèrent des exégèses talmudiques, ce qui atteste de l'étroite relation entre les différentes sphères de la créativité culturelle de cette période.

Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981 ; C. Schaefer-Lichtenberg, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, Berlin, Walter de Gruyter, 1983.

⁴² Des références à ces figures peuvent être trouvées in Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, *op. cit.*, et in R. M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought*, New York, Macmillan, 1980.

En second lieu, ces activités et ces études - parfois les plus rituelles et légales - ne s'intégrèrent pas dans le cadre de la communauté juive, mais constituèrent une partie du panorama général de la culture médiévale. Ceci est vrai de figures aussi imposantes que Maïmonide, mais aussi de la plupart des philosophes, des mystiques et, à un certain degré, des commentateurs érudits de la Loi. Ces intellectuels écrivaient souvent en arabe. Ils établirent des relations étroites avec des érudits non juifs, et les savants des trois civilisations monothéistes devinrent tous des points de repères réciproques. De leurs controverses continues émergea souvent une définition affinée de ce qui était juif, chrétien ou musulman. Les débats internes ne furent pas de simples exercices académiques. Ils portèrent le sceau d'une compétition brillante et intense, précisément entre civilisation et religion ⁴³.

En troisième lieu, il est assez vrai, que ces relations ne furent pas toujours très amicales, pour dire les choses avec modération. L'histoire des persécutions, expulsions et martyres - Kiddusch Haschem - est trop bien connue pour être détaillée ici. Toutes aussi familières apparaissent les controverses entre érudits juifs [25] et chrétiens - un peu moins avec les musulmans. Généralement orchestrées par les autorités - rois ou Église -, elles prétendaient démontrer la supériorité de la religion chrétienne.

Tandis que les histoires des persécutions, des tentatives de conversions des Juifs et des querelles nous sont bien connues, nous ne pouvons toujours pas nous rendre compte de leur degré d'implication dans la thèse de Toynbee sur la « fossilisation » de la civilisation juive, ni dans celle de Weber réduisant les Juifs à une simple communauté religieuse et à un « peuple paria ».

D'ailleurs ce terme même de « peuple paria » provient de la société indienne. Il renvoie aux intouchables hors du système des castes, rituellement soumis à ségrégation et économiquement pauvres (précisons que sur plusieurs points Weber cependant dépassa ces connotations). Quoique pouvant être appliquée en partie aux Juifs du Moyen Âge, la comparaison avec l'Inde reste pour le moins très limi-

⁴³ Ainsi, par exemple, beaucoup d'exégèses du christianisme médiéval et prémoderne ont été influencées par les commentaires de l'Ancien Testament. On peut consulter notamment H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1965. Le Professeur Lazarus Yaffe de l'Université hébraïque a montré récemment que les érudits bibliques du christianisme primitif ont été marqués grandement par les tentatives des lettrés de Muslim. - dans la confrontation avec la tradition juive - dans l'interprétation de divers aspects de l'histoire biblique qu'ils se représentaient comme relevant de l'islam.

tée. Il n'existe pas de traces confirmant ouvertement la supériorité des brahmanes. Celle-ci n'a jamais été mise en question. Et surtout, elle n'a pas besoin d'être démontrée par la référence aux parias.

La réalité de ces discussions montre que tel ne fut pas le cas des relations entre les Juifs et les « civilisations d'accueil ». Sinon ces dernières n'auraient pas eu besoin de prouver sans cesse leur supériorité, ni d'essayer constamment de convertir les Juifs.

Ces exemples indiquent aussi que les thèses de Toynbee et de Weber en faveur d'un changement dans la nature de l'expérience historique juive après la montée du christianisme, ne furent pas partagées concrètement par les civilisations d'accueil - même si politiquement parlant, la position officielle chrétienne, et dans une certaine mesure musulmane, dénia au judaïsme un statut équivalent à celui des religions des pays d'accueil.

[26]

Pour donner une seule illustration, Weber souligna qu'après la période du Deuxième Temple, les Juifs devinrent une communauté apolitique purement religieuse, en contraste avec le développement du christianisme, religion politique dominante et universelle. Comme nous le verrons, c'est le contraire qui est vrai, du moins par rapport aux débuts du christianisme. Ainsi que l'ont montré I. F. Baer et Arnaldo Momigliano, il y a toujours eu une composante politique dans l'identité collective juive, même si celle-ci ne fut pas la seule et s'exprima en termes hautement métaphysiques en revendiquant une signification universelle ⁴⁴. Cela révèle les faiblesses de la thèse de Toynbee comme de celle de Weber et montre l'insuffisance d'une analyse en termes de religion, de peuple, de nation ou autre même si tous ces vocables désignent d'importantes composantes de l'expérience en question. Aussi, pour toutes ces raisons, la perspective civilisationnelle apparaît comme le meilleur outil pour comprendre l'histoire juive dans sa réalité la plus profonde. Mais que faut-il entendre par perspective civilisationnelle ?

⁴⁴ Cf. I. F. Baer, *Galut*, Berlin, Schocken Verlag, 1936, édité en anglais par Schocken Books, New York, 1947 ; A. Momigliano, « Some remarks on Max Weber's definition of judaism as a pariah-religion », in *History and Theory*, vol. XIX, n° 3, 1980, p. 313-318 ; I. F. Baer, « Principles in the study of Jewish history », Leçon inaugurale (en hébreu), Jérusalem, The Hebrew University, 1931.

Une telle approche renvoie à la conjonction d'aspects civilisationnels et culturels de l'expérience historique de différents peuples, à la mise en corrélation d'une part, sur un plan culturel, de visions religieuses ou de conceptions du monde, d'autre part, sur un plan institutionnel, de structures politiques, d'organisations, de formations économiques, de modes de stratification sociale ⁴⁵.

Le premier aspect essentiel de cette corrélation est la formulation, sur la base de telles visions et croyances, de conceptions ou de prémisses sur la nature de la vie sociale, de l'autorité et autres facteurs. Le second aspect est la tentative de réaliser socialement ces prémisses, autrement dit, en termes sociologiques, de les institutionnaliser de façon particulière.

[27]

L'impact de celles-ci et de leurs dérivés sur les formations institutionnelles s'effectue à travers les activités d'élites importantes et de centres d'influence, surtout à travers des mécanismes de contrôle. Ces mécanismes - ainsi que l'opposition qu'ils suscitent - ne se limitent pas à l'exercice du pouvoir au sens politique strict. Comme l'ont souligné les marxistes les plus subtils, ils sont beaucoup plus envahissants. Les relations de classes et les modes de production n'épuisent pas leur fonctionnement. Ces systèmes de contrôle sont plutôt actionnés dans une société par des coalitions d'élites culturellement différenciées, qui représentent des intérêts divergents.

Revenons à une approche plus concrète. Notre point de départ sera la place de la civilisation juive parmi ce qu'on appelle les civilisations de l'âge axial ⁴⁶.

Le terme de « civilisations *de l'âge axial* » a été utilisé, on le sait, par Karl Jaspers pour décrire les grandes civilisations qui se développèrent pendant le premier millénaire avant l'ère chrétienne - à savoir celle de la Chine de la période pré-impériale et des débuts de la période impériale, celle de l'hindouisme et du bouddhisme, et beaucoup plus tard, après l'âge axial proprement dit, celle de

⁴⁵ Cf. S. N. Eisenstadt, *A Sociological Approach to Comparative Civilizations*, op. cit., et du même auteur, « The axial age : the emergence of transcendental visions and the rise of clerics », *European Journal of Sociology*, vol. XXIII, 1982, p. 294-314.

⁴⁶ Cf. S. N. Eisenstadt, « The axial age », article cité, et du même auteur, « Heterodoxies and the dynamics of civilizations », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 128, n° 2, juin 1984, p. 104-113 et *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York, State University of New York Press, 1986.

l'islam. Leur trait distinctif reste le développement et l'institutionnalisation de conceptions fondamentales qui ont introduit une séparation entre ordre de la transcendance et monde terrestre, au-delà et ici-bas.

Les différentes interprétations de cette tension fondamentale entre l'infra-monde et l'ultra-monde se sont d'abord déployées au sein de petits groupes d'« intellectuels », en général des élites, plus précisément des constructeurs de modèles d'ordre social ou culturel. Plus tard ces conceptions ont été institutionnalisées dans toutes les civilisations de l'âge axial. Elles marquèrent l'orientation première des élites dirigeantes et [28] de beaucoup d'élites secondaires, prenant pleinement corps dans leurs centres et sous-centres respectifs. Ce processus transforma la nature des élites politiques et fit de ces intellectuels des partenaires relativement autonomes au niveau des coalitions centrales. Ceux-ci prirent la forme de groupes structurés et pleinement institutionnalisés, souvent au sein d'églises. Il en fut ainsi des prophètes juifs et des religieux, des philosophes grecs, des lettrés chinois, des brahmanes hindous, du bouddhisme *sanga* ou de l'*ulema* islamique.

La répercussion la plus importante de ce processus d'institutionnalisation fut l'émergence de tentatives structurelles ou idéologiques destinées à reconstruire le monde terrestre afin de dissiper cette tension. L'ordre terrestre fut considéré comme incomplet, souvent défectueux, comme nécessitant au moins une reconstruction partielle selon les représentations ou les concepts qui tentaient de résoudre cette tension fondamentale, ou, pour parler comme Max Weber, selon les prémisses de salut (fondamentalement en termes chrétiens, mais on peut trouver des équivalents dans d'autres civilisations). Une partie de ce processus, dans toutes ces civilisations, consista en une restructuration de la conception de la relation entre l'ordre politique et l'ordre supérieur transcendantal, qui fut d'une portée considérable.

L'ordre politique, en tant que foyer central de l'ordre terrestre, se trouva placé normalement au-dessous de toute transcendance. Il devait donc se concevoir comme inférieur à l'ordre transcendant. Par conséquent, on le structura selon les prémisses de ce dernier. Les dirigeants furent alors tenus pour responsables de la mise en application de la restructuration politique. Il fut dès lors possible d'accuser un dirigeant au nom de cet ordre supérieur qui, quelque part, relevait de sa propre responsabilité.

[29]

En même temps, on observe que la nature des dirigeants se transforme. Le Roi-Dieu, incarnation de l'ordre terrestre et cosmique à la fois, disparut pour être remplacé par un dirigeant séculier, en principe soumis à l'ordre supérieur. Ainsi émergea la conception d'une communauté et de dirigeants responsables devant une plus haute autorité : Dieu, la Loi divine, la conception chinoise du mandat du Ciel. La première et émouvante émergence de cette conception apparut dans l'ancien Israël, comme le révèlent les écrits religieux et prophétiques. Un scénario différent de cette responsabilité réduite à une responsabilité de la communauté et de ses lois surgira plus tard en Grèce antique. En fait une interprétation plus ou moins proche, investissant ces prémisses, surgit sous différentes formes dans toutes les civilisations de l'âge axial ⁴⁷.

À partir de l'apparition de cette nouvelle notion de responsabilité, se développèrent parallèlement des sphères autonomes en matière de loi et de conceptions juridiques, distinctes des anciennes coutumes imposées. En étroite relation avec ces transformations dans l'ordre politique, les représentations de la personne humaine changèrent radicalement. Des vertus altruistes comme la solidarité ou le secours mutuel furent sorties de leur cadre originel et combinées de façons diverses au moyen de résoudre la divergence entre transcendance et ordre terrestre. Ceci généra une nouvelle série de tensions internes dans le statut de la personne. Car c'est à travers la reconstruction appropriée de l'image du sujet que le gouffre entre l'homme transcendant et le monde terrestre put être franchi et le salut atteint. Ceci resta étroitement lié au développement de conceptions transformant chaque individu en entité autonome, souvent en désaccord avec l'ordre politique.

Ces caractères institutionnels et idéologiques fondamentaux - et beaucoup d'autres que nous n'analyserons [30] pas ici ⁴⁸ - furent communs à toutes les civilisations de l'âge axial, malgré des différences marquées dans leur vision propre, dans leurs prémisses civilisationnelles fondamentales, dans la structure de leurs élites et dans leurs expériences historiques respectives qui en découlaient.

⁴⁷ Cf. S. N. Eisenstadt, « Cultural traditions and political dynamics », *The British Journal of Sociology*, vol. XXXII, n° 2, juin 1981, p. 155-181.

⁴⁸ Pour une approche plus détaillée, cf. S. N. Eisenstadt, *Origin and Diversity.... op. cit.*

Soulignons enfin une autre difficulté de l'approche de l'histoire juive, qui ne concerne pas seulement les interprétations générales, mais aussi l'historiographie contemporaine en tant que telle : comment rendre compte de l'existence de différences, de mélanges, d'hétérodoxie et de sectarisme au sein de cette nébuleuse que constitue la civilisation juive ? Nous verrons que peu d'historiens ont traité avec pertinence ce problème, notamment en ce qui concerne le judaïsme médiéval. Le refus de considérer l'importance de l'hétérogénéité au sein de la civilisation juive s'explique par la forte influence sur l'historiographie occidentale moderne des conceptions théologiques chrétiennes qui ont interprété dans un certain sens l'histoire juive, celle de la rupture profonde de la loi juive après la destruction du Deuxième Temple et la dispersion qui en suivit. L'historiographie juive elle-même a eu du mal à préciser quel type de collectivité les Juifs avaient constitué dans l'Histoire. C'est ce que montre l'utilisation que nous avons critiquée plus haut de concepts modernes comme celui de « religion », de « groupe ethnique », de « peuple », inadéquats pour expliquer les dynamiques majeures d'une histoire non linéaire, qui connut de nombreux rebondissements. Ces concepts se sont révélés peu pertinents pour saisir la grande diversité de l'expérience historique en question à travers sa continuité depuis trois millénaires à partir de la période du Deuxième Temple, en dépit de la discontinuité territoriale et politique, de la dispersion et de l'exil. Nous allons essayer de démontrer, plus que d'affirmer, que [31] seule une approche civilisationnelle complexe permet de comprendre les discontinuités en question, mais aussi la place du sectarisme et de l'hétérodoxie qui ont sans cesse tarauté une « religion » prétendument fossilisée, comme si celle-ci était restée inchangée depuis la nuit des temps.

Il est utile, afin d'aller plus avant dans l'approche de cette civilisation irréductible, de rappeler dès l'abord ses prémisses initiales dans leur contexte d'émergence. Nous allons voir que le judaïsme prit la forme qui devait le distinguer des autres grandes civilisations axiales surtout dans la période la Deuxième Communauté et que c'est à la fin de celle-ci et au début de l'ère de l'exil que les traits majeurs de son historicité se sont concrétisés.

[33]

Le retour des Juifs dans l'Histoire
(2002)

Chapitre I

Les aspects distinctifs de la civilisation juive

La civilisation israélite ancienne

[Retour à la table des matières](#)

Les orientations culturelles majeures dans l'ancien Israël furent les suivantes. Tout d'abord surgit la conception monothéiste d'un Dieu transcendant et universel, créateur de l'univers. Celui-ci imposa sa volonté et sa loi, voulut régner sur toutes les nations et désigna le peuple d'Israël comme son peuple de prédilection.

En second lieu, la relation semi-contractuelle entre Dieu et les tribus d'Israël allait prendre une importance extrême. Le pacte avec Dieu fut en effet considéré comme le foyer central de la confédération de tribus forgées en une nation distincte en tant que peuple élu de Dieu. Ce pacte établit un lien entre eux de quasi-contrat. Dieu sélectionnait le peuple d'Israël de sa propre et libre volonté en le désignant comme son peuple élu, à condition que celui-ci accepte ses commandements. Dans ce cadre, le pacte ne faisait pas de ce dernier un simple objet passif de la volonté de Dieu, mais un agent actif et responsable dans la détermination de sa propre destinée. Responsable devant Dieu, mais apparemment pouvant se montrer exigeant envers Dieu en retour.

Selon la tradition, cette relation particulière à Dieu commença au temps des patriarches dans le pacte avec Abraham. Son plein impact sur la formation de la [34] nation israélite n'apparut pourtant qu'avec l'exode en Égypte et l'acceptation peu enthousiaste des dix commandements et de la Torah par les tribus. Cet événement créa la nation juive et établit son identité au sens originel, religieux et historique. Il imprégna celle-ci d'un mélange aigu de conscience religieuse universelle et de conscience historique collective - mélange bien incarné dans les prières ultérieures du *kekher le-ma'aseh bereshit*, « *la mémoire de la Création* », et du *zekher li-yzi'at Mizrayyim*, « *la mémoire de l'Exode d'Égypte* » ⁴⁹.

La combinaison de ce type particulier de monothéisme ainsi que les dimensions du pacte transformèrent les diverses traditions du culte, les préceptes légaux, les commandements éthiques, les coutumes traditionnelles... en commandements de Dieu à son peuple élu. Ces commandements indiquaient comment le monde devait être restructuré et signifiaient aussi le caractère distinctif de ce peuple élu - mettant l'accent sur l'importance de la sphère légale, sur l'élaboration des codicilles et des textes de loi en tant qu'expression majeure de la volonté de Dieu et de ses commandements au peuple d'Israël.

Les codicilles du Pentateuque ne furent pleinement établis que pendant la période de la Deuxième Communauté. Apparaissent cependant très antérieurs de nombreux éléments de la codification complète qui inclurent probablement la Torah de Moïse, cœur supposé du Deutéronome pendant le règne de Josias (640-609 av. J.-C.) et foyer des réformes religieuses comme de la centralisation du culte à Jérusalem. Ils se caractérisèrent par un mélange inhabituel de lois civiles, communautaires et rituelles, de prescriptions calendaires, de commandements éthiques et religieux, ainsi que de lois civiles mettant fortement l'accent sur la législation sociale - comme les lois sur le Sabbat et l'année sabbatique, [35] au cours de laquelle toutes les dettes étaient annulées. Ils concernèrent aussi les attitudes spécifiques à l'égard des non-Juifs. Ces lois se virent attribuer une connotation religieuse et éthique (donnant naissance à ce que David Weiss-Halivni a appelé « *une loi justifiée* » ⁵⁰). Elles ne concernèrent pas uniquement un petit groupe de religieux, mais progressivement devinrent accessibles au grand nombre.

⁴⁹ Cf. G. W. Ahlstrom, *Studies in the Religion of Ancient Israel*, Leiden, E. J. Brill, 1972.

⁵⁰ Cf. D. Weiss-Halivni, *Midrash, Misanah, and Gemara*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.

Tous ces éléments s'incarnèrent pleinement dans la figure de Moïse - le grand prophète législateur qui formula le pacte entre Dieu et le peuple d'Israël.

Il est difficile de savoir quand ces conceptions fondamentales se développèrent et s'institutionnalisèrent, à quel degré elles furent répandues et acceptées dans les différents secteurs des tribus israélites. Quoi qu'il en soit, la réponse à ces questions - les historiens en discuteront sans doute indéfiniment - se trouve dans cette cristallisation qui créa l'identité culturelle distincte de la nation israélite, du peuple juif mais aussi et surtout de sa civilisation.

La redéfinition du symbolisme identitaire

[Retour à la table des matières](#)

En relation avec cette évolution furent proposées quelques-unes des réponses symboliques et institutionnelles de l'ancien Israël, plus tard du peuple juif, aux problèmes fondamentaux de toutes les civilisations de l'âge axial : définir la relation entre les orientations universalistes ou originelles et le collectif civilisationnel subséquent, couplée à la construction d'arènes institutionnelles majeures où devait être concrétisée la vision de la transcendance.

La scène socio-politique fut tout d'abord désignée comme domaine principal de la mise en application de la nouvelle conception. Cependant, à la différence de la [36] Grèce, où cela se produisit partiellement, et surtout de la Chine, l'espace juif ne connut pas une semi-sanctification du champ politique. Cela va sans dire, celui-ci eut une certaine propension. On constate une forte volonté de structurer cette scène selon les composantes légales, religieuses, éthiques de cette vision. Mais, fait intéressant en raison des conditions géopolitiques et historiques d'évolution de la civilisation juive, cette orientation se doubla d'une fragilité prononcée de son ou de ses centre(s) politique(s).

Cette conjonction d'une sphère socio-politique considérée comme l'arène majeure de l'application de la transcendance et la fragilité du centre politique lui-même allaient devenir ultérieurement les aspects les plus importants de l'expérience historique juive. De même une solution à peu près unique fut trouvée au problème de la relation entre les orientations originelles et celles universalistes,

ainsi qu'à celui co-jacent des liens entre Israël et les autres nations. Dès le début, la voie purement juive contrasta avec ce qui plus tard évoluera vers l'islam et les autres civilisations. Les symboles originels, « ethniques nationaux », furent évalués de façon constructive en fonction des orientations religieuses universelles. Ces symboles leur furent continuellement incorporés, ce qui suscita un mélange continu sur le plan symbolique. En même temps, tout en préservant son autonomie, chaque type de symbole se définit en fonction de l'autre, donnant lieu à une tension continue entre eux, en rapport avec leur manifestation concrète et leur importance relative.

Ainsi dès le début de l'expérience historique juive, on assiste à une fusion et à une tension incessante entre quatre éléments. Premièrement, une identité ethnique fondée sur une conscience historique forte. Deuxièmement, une parenté originelle exprimée dans le symbolisme de la descendance d'Abraham, Isaac et Jacob. [37] Troisièmement, une identité politique souvent mais pas toujours aussi importante que les deux premières. Enfin, une identité religieuse, formulée en termes potentiellement universalistes.

Cette conception de l'identité collective s'accompagna d'une attitude fortement ambivalente, auto-ségrégative même, envers les nations et les cultures étrangères. Ce comportement s'enracina dans la prétention du judaïsme à l'universalisme en tant que première religion monothéiste, mais aussi dans ses tentatives pour se séparer des autres religions en revendiquant sa propre supériorité par rapport à leur symbolisme. Cette orientation entraîna une tension continue entre l'universalisme de l'orientation religieuse et le particularisme d'une communauté originelle qui se définit par sa différence symbolique et idéologique face à ses voisins. Cette combinaison culturelle facilita la construction de la structure de l'identité juive à ses débuts.

Une telle différenciation entraîna une refonte identitaire, ethnique, nationale, politique et religieuse. En raison des tendances croissantes à l'universalisme ainsi que de la forte compétition des autres religions, la solution ne pouvait être simplement particulariste. Elle contint une forte orientation universaliste qui contrasta par exemple avec la solution adoptée par les samaritains. Elle manifesta des tendances marquées au prosélytisme, ce qui entraîna des divergences avec les forces originelles plus particularistes.

L'hétérodoxie élitaire de l'ancien Israël

[Retour à la table des matières](#)

Ces conceptions particulières apparues dans l'Israël antique allaient être interprétées de façon diversifiée, nous l'avons indiqué, par les élites dominantes de ces sociétés ⁵¹. En se répandant, chacune d'elles véhicula [38] une orientation culturelle majeure. Les religieux, les prophètes et les divers représentants de la communauté, tels les anciens et plus tard les dirigeants, juges et rois, furent les catégories les plus influentes. Tous se déclarèrent messagers de la vision monothéiste et garants du pacte entre Dieu et son peuple. Une compétition durable s'engagea entre ces dirigeants sous forme de coalitions changeantes. Dès son origine, comme dans la suite de son histoire pleine de rebondissements, Israël révéla une pluralité de groupes, de conceptions, de formes. Bref, une tendance marquée à l'hétérodoxie, à la liberté d'action et d'interprétation. Trois caractéristiques de ces élites apparaissent importantes pour comprendre la dynamique de la société israélite traditionnelle.

D'abord leur multiplicité, leur hétérogénéité et leur volatilité. Ensuite, le fait qu'elles ne furent pas ancrées dans des unités territoriales ou tribales, mais qu'elles s'autonomisèrent sur les plans organisationnels et symboliques. Elles se recrutèrent, se définirent elles-mêmes - en termes héréditaires pour les religieux - et se légitimèrent à partir des visions et des valeurs qu'elles représentaient en dehors des symboles originels des groupes tribaux ou locaux, même si elles furent toujours acceptées par eux. Enfin, messagères de liens politiques, nationaux et religieux communs, ces élites donnèrent l'impression de dépasser les tribus. Elles furent potentiellement communes à toutes ou presque.

Ces groupes dirigeants agirent dans un environnement politique essentiel pour le façonnage de l'expérience historique juive. Ses aspects les plus décisifs furent l'absence de frontières solides, mais aussi une situation micro et macro politique volatile. Cette situation impliqua des affrontements répétés avec les autres peuples

⁵¹ Cf. H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, op. cit. : S. N. Eisenstadt, « The format of Jewish history : some reflections on Weber's *Ancient Judaism* », *Modern Judaism* I, 1981, p. 54-73, 217, 734.

sédentaires et nomades de la Palestine, carrefour [39] des grands empires de l'Antiquité. Il en résulta une fluidité continue et une porosité des frontières, un flot ininterrompu de peuples nomades, ainsi que des difficultés à maintenir une entité politique compacte ou une identité culturelle distincte ⁵².

Une civilisation hétérogène

[Retour à la table des matières](#)

Ces croyances religieuses fondamentales, ces orientations politiques et culturelles, ces visions du monde, la spécificité des élites qui émergèrent dans l'Israël antique ou pendant la période du Premier Temple, forment les contours précis de la civilisation et de l'histoire juives. Cette réalité facilita le développement de la continuité unique qui les caractérise dans la durée.

La plus importante de ces orientations – redisons-le – fut le pacte entre Dieu et le peuple d'Israël. Dans cette relation quasi contractuelle, Dieu, volontairement, choisit ce dernier comme son peuple élu, à la condition qu'il acceptât ses commandements. Par ailleurs, tous les membres de la communauté avaient potentiellement accès au domaine du sacré. La communauté et ses dirigeants devinrent responsables devant une haute autorité, Dieu, la Loi divine ou autre, composée de groupes sociaux eux-mêmes en compétition. Une tension continue se développa entre les concepts éthico-religieux, ce qui accentua la tradition légale qui en combinait les différents éléments. Enfin apparut un conflit entre l'éthique universaliste et les orientations particularistes originelles. Le processus de construction de l'identité juive se concrétisa dans une combinaison et une tension permanente d'éléments religieux, nationaux, ethniques ou politiques, le tout aggravé par une attitude très ambivalente envers les nations voisines. Différents dirigeants et groupes activistes qui ont traversé l'histoire [40] juive, articulèrent ces positions. Certaines élites, autonomes, nombreuses, mais aussi des individualités porteuses de modèles d'ordre culturel et social, s'orientèrent avec insistance vers le monde terrestre, spécialement politique et social, en le séparant des fonctions religieuses. Lorsqu'elles se spécialisèrent dans les unes, elles conservèrent quand même des

⁵² *Ibid.*

liens ténus avec les autres. Sans posséder d'organisations ou de centres permanents, elles maintinrent l'identité en perpétuant liens et contacts. Elles émergèrent à nouveau dans des constellations d'organisations quelque peu altérées. Des conflits ou des tensions s'élevèrent entre ces élites ou quasi-élites fortement hétérogènes (notamment entre religieux et prophètes). Ces divergences furent liées non seulement à la représentation d'intérêts spécifiques, mais aussi aux interprétations de la tradition et à l'importance de ses composantes religieuses, doctrinales ou éthiques. Elles entrèrent en compétition pour représenter cette haute autorité devant laquelle dirigeants et membres de la communauté étaient responsables.

Les principales caractéristiques de la civilisation juive émergèrent de ces éléments constitutifs mais aussi d'orientations idéologiques et religieuses. Les plus importantes furent l'hétérogénéité structurelle, la différenciation et les conflits entre groupes à l'intérieur d'un cadre aux frontières communes, mais à moitié constitué, un centre volatil et hétérogène, la multiplicité des élites, la reconstruction permanente des liens entre les dirigeants et un peuple porteur de divers mouvements sociaux.

Bien sûr, le caractère concret des élites politiques, sociales et religieuses varia entre le temps des juges et celui de la monarchie, entre les périodes les plus reculées et la Deuxième Communauté, entre ces époques et celle de l'exil ou de la dispersion. Cette réalité complexe [41] se répéta dans le temps. Ces caractères, ces orientations, comme ce mode particulier de structuration sociale des élites et du peuple, fournirent l'assise de la reconstruction constante de la civilisation et de l'identité collective juives qui incorporèrent les anciens symboles aux nouveaux. Là se trouve le secret du maintien de leur permanence ⁵³.

⁵³ Cf. S. N. Eisenstadt, *The Transformation of Israeli Society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1986, partie 1.

La cristallisation de la civilisation juive sous la Deuxième Communauté

[Retour à la table des matières](#)

La première combinaison du changement et de la continuité s'élabora du retour à Israël, après la première captivité à Babylone, jusqu'à la Deuxième Communauté ⁵⁴. Alors la spécificité civilisationnelle juive prit forme, en même temps que l'expérience historique qui la distinguera des autres grandes civilisations de l'âge axial, notamment celles des monothéismes ultérieurs. Surgirent des orientations inédites, de nouveaux modèles d'identité collective, mais à travers une référence continue à l'ordre ancien et à l'effacement des symboles ou des traits fondamentaux concrétisés antérieurement. Le premier changement se présenta comme apocalyptique et eschatologique, avec des connotations matérielles fortes, mais non exclusives. Ses caractéristiques n'émergèrent qu'en étroite relation avec l'expérience de l'exil et du retour, avec la tension croissante entre le présent et l'avenir soulignée à la fin de la période du Premier Temple. Tout cela fut incorporé à la tradition religieuse, lentement et partiellement.

Une orientation plus contemplative, éthique et philosophique, émergea de la rencontre avec la civilisation hellénique, surtout dans la littérature de la Sagesse. Elle se limita à de petits cercles et se répandit davantage dans la diaspora égyptienne. La convention idéologique [42] selon laquelle tous les membres de la communauté avaient un accès direct au sacré fut renforcée. Ceci occasionna le retour de quelques prémisses originales de la confédération, mais dans un cadre nouveau, non tribal. Les changements d'orientation culturelle, qui allaient se perpétuer de diverses façons ultérieurement, furent liés aux transformations de la composition des élites dans la situation intercivilisationnelle et géopolitique du peuple juif. L'une d'elles, notamment sous la dynastie hasmonéenne, fut la dispa-

⁵⁴ Pour une analyse historique générale de la Deuxième Communauté, cf. H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, op. cit., notamment, la troisième partie. Cf. aussi, G. Alon, *History of the Jews in the land of Israël during the Period of the Mishnah and the Talmad*, Tel Aviv, Hakibbutz Hame'uchad Publishing House, 1977, (édité en hébreu) ; S. Safrai (édit.), *The Jewish People in the First Century*, Assen, Van Gorcum, 1974-1976, deux volumes ; J. Neuenen, *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, Leiden, E. J. Brill, 1973.

rition de la monarchie davidique et son remplacement par de nouveaux types de direction politique : les dirigeants communautaires et non plus tribaux (les « anciens » de la communauté et peut-être les membres de la Grande Assemblée - des religieux et de nouveaux monarques). À la suite, le statut religieux gagna en prestige, du moins potentiellement (les hasmonéens formant une famille de religieux). Ainsi apparut un lien inédit entre les élites politiques et les couches plus larges du peuple ⁵⁵.

L'émergence de nouvelles élites culturelles et politiques

[Retour à la table des matières](#)

La première actualisation de ce scénario se réalisa à travers l'émergence d'un nouveau type d'élite culturelle et politique formé principalement des scribes (so-pherim), des membres de la Grande Assemblée et d'une foule de mouvements politico-religieux dont les plus connus sont probablement les Pharisiens - qui, avec les scribes, furent peut-être les prédécesseurs des Sages. En même temps émergèrent des sectes semi-hétérodoxes ⁵⁶.

Après le retour de Babylone - et probablement dans Babylone elle-même -, ces nouvelles élites se montrèrent [43] les plus novatrices et les plus actives, mais elles ne furent pas les seules. Elles devinrent les nouveaux représentants de la plus haute autorité devant qui les dirigeants et la communauté étaient responsables. Comme les interprétations historiques fondées sur la littérature rabbinique l'ont

⁵⁵ Cf. par exemple H. D. Mantel, « The high priesthood and the sanhedrin in the Deuxième Temple », in *The World History of the Jewish People*, Jérusalem, Massada Press, 1975, vol. 7, p. 264-281 ; et, pour quelques aspects spécifiques de l'autorité collégiale du rabbinat, cf. H. Albsck, « Semikhah and Minnuï and Beth Din », *Zion*, vol. 8, 1943, p. 85-93 (en hébreu).

⁵⁶ Sur les groupes, cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, New York, Doubleday, 1961 ; T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English*, New York, Doubleday, 1964 ; J. S. Licht, « The Dead Sea Scrolls », in *Encyclopaedia Biblica*, vol. 4, Jérusalem, Bialik Institute, 1962, colonne 639-671 (en hébreu) ; S. Talmon, « The new covenants of Qumran », *Scientific American*, vol. 225, n° 5, 1971, p. 73-81 ; J. M. O'Connor, « The Essenes and their history », *Revue biblique*, vol. 11, 1974, p. 215-244 ; S. Talmon, « Judische Sektenbildung in der Fruhzzeit der Periode des Zweiten Tempels. In Nachtrag zu Max Webers Studie Ober das antike Judentum », in W. Schluchter, *Max Weber Studies über das antike Judentum. Interpretation and Kritik*, op. cit., p. 233-281.

suggéré, ces élites furent loin d'être homogènes. Longtemps, elles regroupèrent, semble-t-il, des éléments tout à fait distincts, évolutifs, qui se modifiaient et s'influençaient sans cesse. Pour la plupart, elles s'affirmèrent en dehors de groupes et de structures de références, par recrutement, selon des critères qui en principe étaient ouverts à tous. Bien qu'intellectuelles, elles élaborèrent des modèles fondamentaux de l'ordre culturel et social, de la haute Loi - d'où leur implication intense dans la vie politique, que ce soit dans les cours de justice du Sanhedrin ou des Sanhédrins, comme dans leurs propres centres d'érudition et dans les institutions judiciaires, ou en coalition avec d'autres membres plus concernés par la prière collective et l'enseignement populaire. Ces groupes dirigèrent différentes sectes, dont celles qui plus tard entrèrent dans le moule institutionnel de la Loi orale (*Torah she-ba'al peh*), caractérisé par l'importance croissante des prescriptions rituelles et légales fondées sur l'exégèse et l'élaboration de textes sacrés ou de prières collectives.

Ces élites partagèrent des traits de caractère de celles de la période du Premier Temple : une relative autonomie symbolique et organisationnelle, des orientations politiques et religieuses fortement entrelacées. Pour elles aussi, la structure sociale se montra flexible et la situation géopolitique volatile. Elles difféchèrent cependant des élites antérieures aussi bien que des familles de prêtres de leur propre période en défendant des orientations plus faibles, individuelles et charismatiques (« *prophétiques* »). On observe l'apparition de la [44] diaspora comme trait permanent de l'expérience juive qui constitua un autre développement structurel de la période d'après l'exil. Celle-ci donna naissance à une « situation multicentrique », pour utiliser l'expression de Talmon, ce qui ajouta une dimension complémentaire à l'hétérogénéité des éléments structurels des modes de vie ainsi qu'à la volatilité de la situation géopolitique du peuple juif ⁵⁷, qui s'accrut avec la disparition de l'indépendance politique. Elle hâta la cristallisation de la relation entre les Juifs et leurs voisins, fait qui conduisit Max Weber à parler de « *peuple paria* ».

⁵⁷ S. Talmon, « Exil und Ruckkehr in der Ideenwelt des Alten Testaments », in R. Moses (édit.), *Exil, Diaspora, Ruckkehr* Dusseldorf, 1978, p. 43-47.

L'apparition de nouveaux moules institutionnels

[Retour à la table des matières](#)

Dans la période du Deuxième Temple, des prémisses idéologiques surgirent de l'interaction des activités des nouveaux dirigeants, de la situation géopolitique et des orientations culturelles inédites liées au développement de plusieurs moules institutionnels soutenus par les élites et leur coalition. Sur beaucoup de points, ces cadres persistèrent ultérieurement.

Un premier résultat fut l'ébranlement - sans être une totale suppression - du monopole d'accès aux attributs de la sainteté détenus par des groupes privilégiés, des prêtres et parfois les rois, et, assez paradoxalement, des éléments plus individuels et charismatiques comme les prophètes. Le second résultat de l'ouverture de l'arène sacrée centrale à tous les membres de la communauté fut une pression croissante à propos de l'accès potentiellement libre de chacun à ces attributs de sainteté. Parallèlement devint important un nouveau type de cohésion fondé sur une « *Sainte Communauté* », constitutif d'une identité politico-religieuse collective ⁵⁸.

[45]

De nouveaux critères de statut de l'élite instaurèrent une sélection fondée sur l'étude de la Loi et une large base populaire mettant l'accent sur la prière, l'observation des règles et l'adhésion à la « *Sainte Communauté* ». Les voies d'accès à des positions civiques et religieuses supérieures ou à une direction politique furent ainsi ouvertes à tous les membres - encore que ceci fut probablement plus vrai lorsque les Sages ne se trouvaient pas au pouvoir que pendant la période qui suivit la destruction du Deuxième Temple, au cours de laquelle ils furent les véritables chefs. En conséquence, la responsabilité des dirigeants envers une très haute Loi se concrétisa pleinement, tout en n'empêchant pas la compétition féroce entre les élites dans la désignation de la représentante de cette très haute Loi. Se dessina

⁵⁸ I. F. Baer, « Mehkarim ve-Massot be-Toledot 'Am Yisrael », *Studies in the History of the Jewish People*, Jérusalem, Israel Historical Society, 1985, 2e partie ; et, du même auteur, « Social ideals of the Deuxième Commonwealth », *Journal of World History*, 11, 1968, p. 69-91.

ainsi un accès plus diversifié à la direction politico-religieuse qui fonda un type nouveau et plus intense de conflits communautaires.

Dans ce contexte évolutif, la Loi orale devint le nouveau moule prédominant - mais jamais unique. Elle évolua à partir des activités combinées des dirigeants communautaires, des Sages et de leurs précurseurs. L'importance accrue des prescriptions légales et rituelles fondées sur l'exégèse, l'étude, l'élaboration des textes sacrés et la prière collective, devinrent les éléments inédits du contenu religieux de la tradition ⁵⁹.

Les transformations contextuelles

[Retour à la table des matières](#)

Ces évolutions furent des avancées secondaires par rapport à la tradition initiale. Leur potentiel s'ancra dans les caractères institutionnels et culturels de l'ancien Israël aussi bien que dans les nouvelles relations internationales et intercivili-sationnelles qui se développèrent en ce temps-là.

[46]

Ces clivages secondaires évoluèrent avec ceux identifiés au début de l'âge axial d'Israël. Il faut attribuer une importance spéciale à la concurrence continue entre les différents empires, aux mouvements de populations ainsi qu'à une grande hétérogénéité intérieure. D'autres facteurs essentiels furent les contacts extérieurs.

On peut retenir la concurrence entre deux grandes civilisations différentes de l'âge axial, celle de l'ancien Israël et celle hellénistico-romaine, première rencontre dans l'histoire occidentale qui, à coup sûr, facilita le développement de clivages secondaires. Ce choc fut d'une importance décisive pour les développements futurs de la civilisation juive. En effet, le sectarisme et l'hétérodoxie apparurent pour la première fois. Cela allait susciter par la suite l'émergence du chris-

⁵⁹ J. Neuenner, *First Century Judaism in Crisis*, Abington Press, Nashville, Tenn., 1975 ; du même, « The history of the earlier rabbinic judaism : some new approaches », *History of Religion*, vol. 16, 1976/1977, p. 216-236 ; E. E. Urbach, *Hazal : Pirkei Emunah ve-De'ot* (Les Sages : leurs conceptions et leurs croyances), Jérusalem, Magnes Press, 1969.

tianisme. En fait, comme Alan Segal, parmi d'autres, l'a montré, le développement du christianisme à l'intérieur du judaïsme, puis sa séparation finale, ne peuvent être compris que sur un fond de changement interne du judaïsme, principalement celui entraîné par la rencontre avec les civilisations hellénique et romaine ⁶⁰. Le christianisme, cependant, en quittant le cercle de la civilisation juive, n'en effaça pas le point de référence commun, à savoir l'antique Israël. Cela allait être d'une importance cruciale pour les relations intercivilisationnelles à venir.

Approche comparée de la formation du christianisme et de la civilisation chrétienne

[Retour à la table des matières](#)

À ce stade de notre analyse, il serait bon de rapprocher rapidement quelques caractères majeurs de la civilisation juive avec les deux autres civilisations monothéistes, le christianisme et l'islam. Une telle comparaison est d'autant plus intéressante que ces [47] deux religions, surtout la première, se sont développées à partir du judaïsme et/ou en relations étroites avec lui. Plus tard, elles ont constitué par ailleurs les civilisations d'accueil du peuple juif.

Le christianisme partagea l'ancien moule religieux et institutionnel israélite, comme ses diverses évolutions ultérieures. Du moins au début constitua-t-il une partie de la première des avancées secondaires : la reconstruction progressive de la civilisation juive de la période du Deuxième Temple. Il ne se sépara de la matrice juive qu'à un stade plus tardif. Sa dernière évolution prit d'autres directions que celles de la civilisation hellénique et du judaïsme du Deuxième Temple ou ultérieur ⁶¹.

Le peuple juif et son culte échouèrent en définitive dans la compétition entre les différentes religions. Ceci aboutit à la victoire du christianisme, à la cristallisation de la civilisation chrétienne médiévale en général, de sa variante occidentale, catholique en particulier. Cet échec fut cependant très tardif, car la compétition

⁶⁰ Cf. A. F. Segal, *Rebecca's-Children : Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986.

⁶¹ Cf. W. Schluchter, *Max Webers Sicht des Antiken Christentums*, op. cit. ; A. Momigliano, « Some remarks... », article cité.

entre le judaïsme et les autres religions, christianisme et plus tard islam inclus, dura beaucoup plus longtemps que les historiens ne veulent le reconnaître. Il se produisit non pas parce que les Juifs constituèrent une communauté religieuse comme le supposa Weber mais, à bien des égards, pour la raison tout juste opposée, et par-dessus tout parce que leur image de soi comme les symboles de leur identité collective continuèrent à combiner des composants religieux et éthiques, des éléments nationaux et politiques comme au début de leur histoire ⁶². Le fait même que des éléments ascétiques et diverses sectes furent liés à la relation étroite entre civilisation et peuple juif allait se révéler d'une importance capitale dans ce contexte.

Le début de la rupture du premier christianisme avec le judaïsme - avec le christianisme paulinien mais aussi [48] un peu plus tard (beaucoup plus que l'on ne le suppose d'habitude) - porta sur le rôle de la loi contre la foi, mais encore et surtout sur trois changements fondamentaux concernant la foi et la religion juives ⁶³.

Le premier concerna la séparation des éléments politiques, de ceux initiaux de la croyance religieuse comme de ceux de l'identité collective, de leur connexion à un peuple donné et de leur transformation en éléments plus universels, moins spécifiquement nationaux ou ethniques. Ceci dissocia les éléments religieux et ethniques, sans les nier totalement, comme ce sera le cas plus tard dans l'islam.

L'accent fut mis ensuite sur la médiation à travers la personne du Christ, exprimée dans de nombreux rituels alliant l'image corporelle de Dieu et une orientation transcendantale fortement spiritualisée - opposée à l'importance attribuée par les Juifs à un Dieu immatériel, à la Loi, aux liens originels à la terre et à un peuple distinct constituant une « *Sainte Communauté* ».

⁶² Cf. Max Weber, *Ancient Judaism*, op. cit. ; A. Momigliano, « Some remarks... », article cité ; I. F. Baer, *Principles in the Study of Jewish History*, op. cit. ; E. Shmueli, « The pariah people and its charismatic leadership : a revaluation of Max Weber's *Ancient Judaism* », in *Proceedings of the American Academy for Jewish Studies*, vol. 36, 1968, p. 167-247.

⁶³ Cf. A. F. Segal, *Rebecca's Children*, op. cit. ; H. Maccoby (édit.), *Judaism on Trial*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, N. J., 1982 ; S. N. Eisenstadt, « Max Webers Sicht des frühen Christentums und die Entstehung der westlichen Zivilisation : Einige vergleichende Überlegungen », in W. Schluchter, *Max Webers Sicht des frühen Christentums* ; du même, « The format of Jewish history » ; T. F. O'Dea, J. O'Dea, et C. Adams, *Religion and Man : Judaism, Christianity and Islam*, New York, Harper and Row, 1972 ; Y Kaufmann, *Christianity and Judaism : Two Covenants*, Jérusalem, Magnes Press, 1988.

Enfin, une autre différence entre le judaïsme (notamment rabbinique) et le christianisme se concrétisa ultérieurement en relation avec le mode d'accès au domaine du sacré. Comme le précise S. A. Handelman, « *pour les rabbins, la première réalité était linguistique ; l'être véritable étant un Dieu qui parle et crée des textes, l'imitation de Dieu (imitatio deus) n'était pas souffrir en silence mais parler et interpréter* ».

Par contraste, « *la tradition chrétienne - dont les racines philosophiques en dépit des efforts de Tertullien - s'ancra profondément dans la pensée grecque et finalement en appela à la foi, à la transcendance du monde et du langage. La doctrine centrale de l'Église - l'incarnation - ne célèbre pas l'exaltation du mot mais sa transformation à partir de l'ordre linguistique vers le domaine matériel, sa conversion dans la chair.* » ⁶⁴

[49]

La combinaison de ces transformations des orientations originales religieuses juives fut une des causes les plus marquées du succès du christianisme dans la grande compétition religieuse de l'Antiquité tardive.

Pour le judaïsme, l'importance de l'interprétation des textes fut étroitement liée à l'affaiblissement de toute médiation au sacré, en contraste avec la réinstallation de la médiation par l'incarnation. La combinaison de tous ces éléments caractérisa les débuts du christianisme, Ce n'est que beaucoup plus tard, dans le protestantisme, que quelques-unes de ces tendances s'affaiblirent de façon significative avec le retour au symbolisme de l'Ancien Testament. Inutile de dire que le christianisme protestant retint aussi la figure centrale médiatrice du Christ et ne partagea pas avec le judaïsme l'importance profonde de l'accès au sacré à travers l'exégèse des textes.

⁶⁴ S. A. Handelman, *The Slayers of Moses*, New York, Suny Press, 1982 ; une analyse intéressante des différents aspects de l'expérience religieuse juive dans une perspective comparative se trouve dans l'ouvrage de J. Neusner (édit.), *Take Judaism, for Example*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

La concurrence du christianisme primitif

[Retour à la table des matières](#)

La différence essentielle des orientations religieuses et des prémisses civilisationnelles entre Chrétiens et Juifs ne fut pas le contraste entre le caractère religieux de la civilisation juive et le caractère purement spirituel de la religion chrétienne. Le christianisme remplaça le judaïsme dans l'orientation politique du monde d'ici-bas - orientation que la civilisation juive n'abandonna jamais réellement - tout en soulignant davantage que ne l'avait fait le judaïsme les orientations concernant l'au-delà.

Le succès politique lié à la cristallisation des civilisations médiévales européenne et byzantine ne fut possible que parce que les fortes orientations du début du christianisme concernant l'au-delà n'exclurent nullement les positions politiques ou relatives au monde terrestre – [50] même si en raison de sa séparation du peuple juif aussi bien que des circonstances politiques du Bas-Empire romain, ces dernières furent totalement atténuées au début de l'ère chrétienne ⁶⁵.

La dépolitisation du premier christianisme et son attirance pour l'au-delà, comparée au judaïsme, semblent contredire le devenir du christianisme dans la formation des civilisations européennes, ce qui eut une forte orientation civilisationnelle et politique. Malgré quelques points de vue (dont celui de Louis Dumont) qui soulignent les orientations du christianisme primitif vers l'au-delà, un regard plus attentif sur les témoignages indique que le christianisme en général, ses groupes monastiques et ascétiques en particulier, ne prirent pas partie pour l'ultra-monde. L'orientation vers le monde terrestre, inhérente au code chrétien, l'idée que la reconstruction de celui-ci constitue une part du chemin vers le salut, une arène pour les activités relevant du salut - idée qui contraste avec le boudd-

⁶⁵ Louis Dumont, « A modified view of our origins ; the christian origins of modern individualism », *Religion*, n° 12, 1982, p. 1-13 ; S. N. Eisenstadt, « Transcendental visions : otherworldliness and its transformation. Some more comments on L. Dumont », *Religion*, n° 13, 1983, p. 1-17 ; Robert N. Bellah, K. Burridge et R. Robertson, « Responses to Louis Dumont » *Religion*, n° 12, 1982, p. 13-27 ; W. Schluchter, *Max Webers Sicht des Antiken Christentums*, *op. cit.* ; du même auteur, *Max Webers Studie über das Antike Judentum*, *op. cit.*

hisme par exemple - trouve ses racines dans la représentation juive. L'orientation intra-mondaine, en constante tension avec une orientation ultra-mondaine, s'est manifestée dans les positions fondamentales du christianisme et du dogme, aussi bien que dans son cadre institutionnel. Elle apparut déjà évidente dans le rôle central du Christ, dépositaire d'une vision spirituelle d'un autre monde mais aussi de l'incarnation terrestre au moins en tant qu'un des aspects de la divinité ⁶⁶.

Cette orientation marquée vers les activités terrestres se retrouve également dans les communautés monastiques et ascétiques chrétiennes. À la différence du renoncement bouddhiste et hindou, le monachisme chrétien des premiers siècles s'orienta vers le monde, non vers la tentative d'y échapper. La forte prédilection pour une conception du salut combinant en elle-même des orientations matérielles et spirituelles fut [51] inhérente au christianisme originel. Voici une part des racines juives de la chrétienté et de son étroite relation dès le début avec la civilisation hellénique.

Dans le christianisme primitif, les circonstances historiques - la position inférieure initiale de la persécution des croyants - dépassèrent, mais n'effacèrent pas, ces préoccupations. Des événements plus propices - la conversion de Constantin - forcèrent les orientations idéologiques matérielles de cette nouvelle religion à se tourner vers ce bas-monde. Tandis que ce fait constitua un tournant pour l'émergence de la civilisation chrétienne du Moyen Âge, de telles prémisses sécularisées reposèrent sur des potentialités qui existaient déjà au stade initial du christianisme. La tension entre l'orientation matérielle - ce bas-monde - et l'orientation purement spirituelle - l'ultra-monde - est devenue, depuis, une part permanente de l'histoire du christianisme.

Ces logiques évoluèrent de différentes manières dans les diverses parties de la civilisation chrétienne, catholique, orientale byzantine et, plus tard, l'orthodoxie russe. Elles dépendirent de la combinaison particulière de dimensions matérielles

⁶⁶ Cf S. N. Eisenstadt, *European Civilization in a Comparative Perspective*, Oslo, Norwegian University Press, 1987 ; du même auteur, « Max Webers Sicht... », article cité ; W. Schluchter, *Max Webers Sicht* ; F. Heer, *The Intellectual History of Europe*, New York, Doubleday, Garden City, 1968 ; Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze* (édit. by F. Gilbert), New York, Oxford University Press, 1975 ; O. Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 ; J. O. Lindsay, *New Cambridge Modern History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, vol. 7 ; E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York, Harper, 1931.

et spirituelles émergeant dans leur centre respectif, des circonstances géopolitiques, de la structure du pouvoir qui les récupéra à travers des scénarios alternés. Un type spécial d'ascétisme spirituel se développa dans chacune d'entre elles et maintint une tension avec les orientations matérielles de ce bas-monde ⁶⁷.

Les caractères distinctifs de la civilisation islamique

[Retour à la table des matières](#)

Les distinctions entre le judaïsme et l'islam ont emprunté des directions autres et assez lointaines de celles d'avec le christianisme. Examinons d'abord [52] quelques-unes des prémisses de base de la civilisation islamique, sans entrer dans le détail.

Dans l'islam, les orientations culturelles principales établirent une séparation radicale entre le transcendantal cosmique et les domaines terrestres. Il fallait d'abord surmonter la tension qui en résultait au moyen d'une soumission totale à Dieu et des activités militaro-politiques en ce bas-monde. Cela constitua un élément universaliste puissant dans la définition de la communauté islamique. L'accès autonome de tous les membres de celle-ci aux attributs de l'ordre transcendant reste le salut par la soumission à Dieu. L'idéal de la *umma* - la communauté politico-religieuse regroupant tous les croyants - distingue une communauté primitive inaliénable et voit dans le gouvernement le soutien de l'idéal islamique de la pureté et de la vie de cette communauté ⁶⁸.

Furent étroitement liées à ces orientations l'égalité politique de tous les croyants mais aussi la responsabilité des dirigeants et de la communauté devant l'idéal islamique. De nouvelles formations institutionnelles - des centres distincts -

⁶⁷ S. N. Eisenstadt, « Transcendental vision, otherworldliness and its transformation », *Religion*, n° 13, janvier 1983, p. 117.

⁶⁸ Cf. H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, Beacon Press, 1968 ; G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam : A Study in Cultural Orientation*, Chicago, University of Chicago Press, 1949 ; B. Lewis, *The Arabs in History*, Londres, 1937 ; du même auteur, *Islam in History : Ideas, Men and Events in the Middle East*, Londres, Alcov Press, 1973 ; M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, 3 volumes.

se développèrent dans sa mouvance. De nouveaux types d'élites surgirent, notamment dans les institutions et parmi les cadres religieux autonomes. Se reproduisirent bientôt des modes de vie urbaine spécifiquement islamiques ⁶⁹. Maxime Rodinson l'a fait remarquer : l'islam manifeste les caractères d'un « mouvement totalitaire » comme s'il formait un parti politique fortement orienté vers la reconstruction militante du monde.

Une telle idéologie entraîna une fusion des collectivités politico-religieuses, de l'identité collective et des élites. La vision originale de la *umma* supposa une totale convergence entre les communautés socio-politiques et religieuses. Nombreux furent ceux, parmi les derniers califes (les Abbassides et les Fatimides), ou les [53] autres dirigeants musulmans, qui accédèrent au pouvoir sur la crête de mouvements religieux soutenant cet idéal. Tous se justifiaient en termes politico-religieux et cherchèrent à retenir la faveur populaire en soulignant l'aspect sacré de leur autorité ou en courtisant les dirigeants et les sentiments religieux de leur communauté. Les problèmes politiques apparurent alors au centre des dilemmes de la théologie islamique ⁷⁰.

L'islam lia la reconstruction d'une collectivité politico-religieuse à la négation idéologique d'une composante ou d'un élément primitif dans les entités politico-religieuses sacrées. De toutes les civilisations de l'âge axial, particulièrement parmi les monothéistes, l'islam fut la plus extrême dans sa négation de la légitimité d'une telle dimension primitive dans la communauté islamique - bien qu'en pratique, l'histoire fût souvent visiblement différente, comme l'a montré Bernard Lewis ⁷¹.

À cet égard, il se sépara du judaïsme avec lequel il partagea d'autres caractères, dont l'importance de l'accès direct au sacré sans intermédiaire pour tous les membres de la communauté. Il différa aussi de celui-ci dans sa conception fondamentale de la relation entre l'homme et Dieu, dans l'importance capitale de la

⁶⁹ I. M. Lapidus (édit.), *Middle Eastern Cities*, Berkeley, University of California Press, 1969 ; du même auteur, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967 ; B. Lewis, « The concept of an islamic republic », *Die Welt des Islams*, vol. 4, n° 1, 1955, p. 1-10.

⁷⁰ E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam : An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

⁷¹ Cf. B. Lewis, *Islam in History*, *op. cit.*, p. 217-266.

soumission à Dieu - connotée dans le nom islam - et dans l'absence d'une relation contractuelle possible entre Dieu et l'homme.

Dès le début, l'idéologie universaliste de l'islam fut déchirée par la tension entre des éléments arabes primitifs particularistes, porteurs de la vision islamique initiale, et l'orientation universaliste qui prit son essor avec l'incorporation continue de nouveaux territoires et groupes ethniques ⁷². Il est vrai que deux aspects primitifs ont persisté : la légitimation des dirigeants par la vertu de leur descendance du prophète, puis le respect de l'arabe comme langue sacrée du Coran et de la [54] prière, et aussi, plus largement, l'exégèse de la Loi. Ceci contrasta avec le judaïsme dans lequel, par exemple, les Juifs d'Alexandrie lisaient la Bible en grec (tout comme beaucoup de synagogues aux États-Unis prient aujourd'hui en anglais), mais encore avec le christianisme, où la liturgie était menée en grec, dans d'autres langues en Orient, en latin dans le monde catholique, en langue vernaculaire en Europe occidentale après la Réforme. Au-delà de ces deux traits primitifs, l'islam ne sanctifia aucun élément ethnique primitif communautaire ni aucun symbole. Ce fut plutôt l'idéologie universaliste de la *umma* qui devint prédominante.

Le mode d'accès de l'islam au sacré diffère aussi de celui du judaïsme : comme ce dernier, il met l'accent sur l'importance de la parole de Dieu dans l'écriture, mais en principe - naturellement pas en pratique - le texte reste fixé et se ferme à une interprétation continue.

Politique et religion selon l'islam et selon le judaïsme rénové

[Retour à la table des matières](#)

La cristallisation finale de l'idéologie universaliste de l'islam eut lieu avec ce que l'on appelle la révolution abbasside. Celle-ci fut liée, comme M. Sharon l'a indiqué, à une modification de la légitimation des dirigeants en vertu de leur descendance directe du prophète, mais aussi au consensus de la communauté envers

⁷² Cf B. Lewis, *Race and Color in Islam*, New York, Harper and Row, 1971.

l'ancienneté et plus tard l'accomplissement de la volonté du prophète ⁷³. En parallèle avec l'institutionnalisation de cette conception particulière, une séparation *de facto* surgit entre les élites religieuses ou politiques, légitimée partiellement par les autorités religieuses.

À la fin de la période abbasside, le phénomène des esclaves-soldats et des dirigeants militaires devint prédominant [55] pour la première fois. Ceci fut aussi relié, du moins dans les périodes relativement tranquilles, à une ségrégation entre activités matérielles et spirituelles, l'accent étant mis en général sur ces dernières.

La propagation historique de l'islam dépendit aussi de la dissociation des élites politiques ou religieuses et d'une séparation idéologique entre la communauté islamique universelle et les diverses communautés primitives, comme entre les élites et les communautés locales. L'élite religieuse jouit d'un haut degré de liberté symbolique, mais d'une autonomie organisationnelle minimale ⁷⁴. La direction religieuse dépendit des dirigeants et ne se développa pas en une large organisation indépendante et cohésive. Les fonctionnaires religieux ne formèrent pas une entité séparée ni un corps solidement organisé, sauf, comme dans l'Empire ottoman, lorsqu'ils furent structurés par l'État. Mais une forte tendance à l'unification de l'État et de la religion prévalut toujours en islam.

Ces différences entre les civilisations juive, chrétienne et islamique sont intéressantes au-delà d'un point de vue simplement comparatif. Elles apparaissent aussi importantes pour comprendre le développement de la civilisation juive médiévale en tant que telle à l'intérieur du cadre sociologique et politique des deux autres civilisations monothéistes environnantes.

Pour cerner ces évolutions, il faut se souvenir que c'est dans cette période que quelques-uns des traits majeurs de l'expérience historique juive se concrétisèrent, venant compléter les aspects les plus notables de la Première et Deuxième Communauté, à savoir le développement de l'indépendance politique dans un environnement interne et externe très volatil, ainsi qu'une fragilité concomitante des liens religieux collectifs et politiques. Une autre composante essentielle de l'expérience

⁷³ Cf. M. Sharon, *Black Banners from the East : The Establishment of the Abbasid State*, Jérusalem, Magnes Press, 1983.

⁷⁴ Cf. H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Londres, Oxford University Press, 1975 ; G. E. Grunebaum (édit.), « Studies in islamic cultural history », *American Anthropologist Memoir* n° 6, 1954 ; M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, *op. cit.*

historique juive apparut encore pendant [56] la Deuxième Communauté : l'existence d'une diaspora, À la fin de cette période et au début du Moyen Âge, cette réalité, ajoutée à celle de l'exil, allait devenir l'aspect géopolitique principal de la civilisation juive ultérieure, même si le rétablissement progressif d'un centre politique indépendant fut aussi à l'ordre du jour.

Ces thèmes fondamentaux et ces orientations nouvelles issues en partie du passé persistèrent, quoique continuellement reconstruits, dans des contextes historiques et géopolitiques différents. Comment appréhender dans ses grandes lignes l'évolution inédite de la civilisation juive médiévale ?

[57]

Le retour des Juifs dans l'Histoire
(2002)

Chapitre II

La civilisation juive de l'exil

Le cadre historique

[Retour à la table des matières](#)

Une civilisation d'après l'exil se cristallisa effectivement au Moyen Âge au sein des civilisations chrétienne et islamique, transformant une fois encore le cours de l'existence juive. Cette forme civilisationnelle durable trouve sa source, semble-t-il, dans la plus haute Antiquité, après la destruction du Deuxième Temple. Elle allait se consolider entre deux autres civilisations issues d'elle en partie, mais aussi hostiles. De quelle façon ? Malgré des différences notables entre les périodes de son histoire (que nous ne détaillons pas ici), la civilisation juive, au-delà de ses formes évolutives, renforça ses caractéristiques fondamentales. Ceci est capital pour expliquer sa permanence ⁷⁵.

La communauté juive de Palestine avait périclité depuis longtemps. Ce repli avait logiquement provoqué une dispersion accrue, une passivité et une soumission politique croissante. Partout les Juifs étaient devenus une minorité tolérée en vertu de permis spéciaux mais facilement abrogeables. Ils formaient désormais

⁷⁵ Cette analyse suit l'étude de S. N. Eisenstadt, *The Transformation of Israeli Society*. Pour plus de détails, cf. H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, *op. cit.*

des communautés d'étrangers vivant par la grâce de gouvernants qui s'intéressaient à eux pour des raisons fiscales. Leurs activités économiques furent celles de catégories moyennes (commerçants, artisans, banquiers), à un [58] degré moindre l'agriculture. Leurs droits économiques et légaux se trouvèrent relativement circonscrits. Ils risquaient de mécontenter les couches populaires, d'être suspectés par les gouvernants ou les autorités ecclésiastiques, de subir menaces, pogroms et expulsions. La dispersion et les migrations continues, la multiplication de centres différents et les modifications des forces respectives devinrent le lot commun des communautés.

Dans l'Antiquité tardive et au début du christianisme, la plupart des Juifs vivaient au Proche-Orient et au Moyen-Orient (Palestine, Syrie, Mésopotamie, Égypte et Empire byzantin). Peu s'étaient installés en Europe.

Avec l'expansion des empires arabes, du VIIe au XIIe siècle, la plupart vécurent sous le régime musulman dans le Proche-Orient, l'Espagne et l'Afrique du Nord. Un nombre croissant (mais minoritaire) avait commencé à s'établir dans des pays chrétiens comme l'Espagne, la France, l'Angleterre et l'Allemagne pour les Ashkénazes. Après l'expulsion d'Espagne, jusqu'au début du XVIIe siècle, beaucoup connurent des régimes musulmans - ottomans en ce cas - dans les pays du Proche et du Moyen-Orient. Certains émigrèrent régulièrement vers les pays chrétiens (Italie, Hollande, Allemagne surtout, Pologne ou autres pays de l'Europe de l'Est). À partir du XVIIe siècle, des communautés se développèrent dans les pays ashkénazes, devenant les principaux foyers d'activité.

Changements institutionnels

[Retour à la table des matières](#)

En parallèle à ces évolutions, une transformation significative apparut dans l'organisation institutionnelle et sociale au niveau des modes de structuration des communautés, des cours rabbiniques collectifs, des centres d'érudition, des réseaux, des contacts et [59] des relations économiques réciproques. Ces structures devinrent le cadre principal de l'expérience quotidienne. Les institutions dominantes furent celles des communautés et de leurs enseignements. Les autorités hérétiques affectèrent d'accorder aux Juifs quelques droits corporatifs, non sans arrière-

pensée de surveillance concernant leur accès à un certain nombre d'activités économiques et leurs droits de résidence ⁷⁶. Le noyau de la collectivité fut constitué par la famille et le réseau des familles, la synagogue, mais aussi par différentes institutions communautaires, par les centres d'étude ou d'érudition.

Les organes de cette période s'inscrivirent à la fois en continuité et en rupture avec ceux de l'époque de la Deuxième Communauté. Sans aucun doute la dépendance politique après le retour de Babylone fut plus précaire que pendant l'ère du Premier Temple. Cependant manqua le degré de liberté et de continuité politique dont avait bénéficié la monarchie davidique. De plus, à l'époque de la Deuxième Communauté, de nombreuses collectivités de la diaspora s'étaient constituées, d'abord en Égypte, Mésopotamie et Syrie, qui avaient créé des centres multiples et permanents. La destruction du Temple et la perte de l'indépendance représentèrent une rupture brutale et traumatisante avec le passé. L'autonomie du pouvoir politique disparut. Par la suite, les relations entre le centre et une diaspora minoritaire devinrent à la fois un problème redondant pour la survie et pour la conscience collective des communautés séparées ⁷⁷.

De nouveaux types de directions avaient surgi à l'intérieur de ce cadre institutionnel ⁷⁸. Leur structure subit nécessairement des changements profonds après la destruction du Temple. Et pourtant, nous rencontrons là une situation plutôt paradoxale : ces bouleversements s'accompagnèrent d'une continuité frappante. Ils se [60] manifestèrent surtout dans l'affaiblissement progressif de toute direction politique centralisée. Mais chaque fois que les circonstances extérieures se montraient favorables, une telle direction réapparut (*cf.* les arches de l'exil en Mésopotamie et leurs équivalents ailleurs comme dans le Sud de la France du Xe au XIIe siècle).

En même temps, et dans des circonstances favorables, apparut un glissement vers des organisations translocales, comme les fameuses *Va'ad Arba Ha-Arazot* (Conseil des Quatre Terres) en Pologne, ou des structures similaires en Moravie et ailleurs. En général la direction communautaire fut composée de chefs des collec-

⁷⁶ Cf. S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1952-1983, 17 vols ; H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, *op. cit.*

⁷⁷ Cf I. F. Baer, *Galut*, *op. cit.* ; Y. Kaufmann, *Golah ve-Nekhar* (Exil et terre étrangère), Tel-Aviv, Dvir, 1929-1933.

⁷⁸ Cf. une analyse plus détaillée dans Eisenstadt, *The Transformation of Israeli Society*, *op. cit.* ; J. Neusner, *Israel's Politics in Sassanian islam*, New York, Lanham, 1986.

tivités individuelles. Elle comprit aussi parfois les rabbins et les étudiants des principales écoles d'érudition. Cette direction, dans sa composition et ses relations internes, révèle des similitudes frappantes avec celle des périodes précédentes ⁷⁹.

Les élites majeures dans la plupart des collectivités combinèrent trois composantes : les couches oligarchiques, les plus fortes et les plus riches ; les dirigeants politiques populaires ; les classes érudites de rabbins, d'étudiants ou de mystiques. Tous ces responsables formèrent habituellement des coalitions pour contrôler la vie de la communauté. Le dernier pôle des érudits eut tendance à se spécialiser et à s'autonomiser à travers des réseaux supra-communaux et même transnationaux.

Ces élites et sous-élites furent nombreuses. Des tensions apparurent entre elles et à l'intérieur de chacune d'elles. En effet, en dépit de tous les changements internes, comparées aux périodes antérieures, elles partageaient encore les croyances fondamentales et les orientations de la civilisation juive analysées précédemment. En particulier un vif attachement à l'idée que tous les membres de la communauté pouvaient avoir accès au sacré, à son domaine, à ses arènes centrales et à la relation contractuelle entre Dieu et le peuple d'Israël.

[61]

La prédominance de la Loi orale (Halakhah)

Ces transformations dans l'organisation externe du peuple juif furent liées à la prédominance du moule rabbinique de la Loi orale (la *Halakhah*), qui, vers le III^e ou IV^e siècle, devint le cadre majeur de la civilisation juive ⁸⁰. À cette époque, celui-ci remplaça partiellement les autres moules institutionnels, à la fois les orientations politico-sacerdotales liées au Temple ou à un régime indépendant,

⁷⁹ Cf. E.E. Urbach, *Ha-Halakhah, Mekoroteba ve-Hitpathutah* (La *Halakhah*, ses origines et son développement), *Giv'atayim : Yad laTalmud*, Massada, 1984 ; du même, *Hazal* ; J. Neuener, « The history of earlier rabbinic judaism », article cité.

⁸⁰ Sur les différentes sectes juives dans le premier siècle, cf. F. Cross, *The Ancient Library of Qumran, op. cit.* ; T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English, op. cit.* ; J. S. Licht, « The Dead Sea Scrolls », article cité ; S. Talmon, « The new covenants of Qumran », article cité ; J. M. O'Connor, « The Essenes and their history », article cité.

mais aussi les diverses tendances sectaires propagées par des sectes ou de nombreux mouvements, dont surtout le christianisme naissant.

Pendant les deux ou trois siècles qui suivirent la destruction du Deuxième Temple, ces composantes étaient encore bien présentes en Judée et en Galilée. Elles prédominaient probablement dans le désert sous forme de groupes divers, hagaristes ou samaritains. Parmi les premiers, quelques-uns se transformèrent en une nouvelle civilisation universelle puissante : l'islam.

La concurrence entre ces groupes et ces sectes, qui toutes avaient encore un rapport avec leur origine commune dans la civilisation juive, fut féroce et intense. De cette compétition, la prédominance du moule rabbinique émergea graduellement et se perpétua jusqu'à l'époque moderne. Cependant beaucoup de ces mouvements persistèrent eux-mêmes. Ils furent repoussés dans la clandestinité, aux marges de la société ou dans les interstices entre les civilisations juive, chrétienne et islamique.

À l'époque de la Deuxième Communauté, le dernier moule rabbinique de la Loi orale avait structuré les activités combinées des dirigeants, des Sages et de leurs précurseurs ou des cadres des principaux mouvements sectaires. Ceci se manifesta par l'importance accrue des prescriptions concernant le rite et la Loi, [62] fondées sur l'étude et l'élaboration continuelle des textes, par la prière collective comme foyer de religion et de tradition. C'est là que l'exégèse du texte comme premier mode d'accès au sacré devint fondamental.

Ce moule contenait la combinaison d'attitudes matérialistes et de prémisses jointes à quelques orientations eschatologiques et spirituelles développées antérieurement. Ces dernières n'atteignirent cependant pas le caractère distinctif qu'elles allaient acquérir dans les religions monothéistes et spirituelles. Leurs implications potentiellement révolutionnaires et universalistes - perceptibles dans quelques sectes et plus tard dans le christianisme - furent réinterprétées et ajoutées à la tradition de la Loi orale.

Des dispositions spéciales concernèrent le prophétisme. D'un côté, des traditions éthiques, rationnelles et même eschatologiques, furent incorporées dans le nouveau paradigme qui émergea à travers un processus de codification et de canonisation des écritures. D'un autre côté, on dénia toute possibilité de proposer de nouvelles prophéties indépendantes. La révélation fut remplacée par un processus

plus structuré d'études, d'exégèse de la Loi et de décisions collégiales prises par les cours et les organisations communautaires.

Cette nouvelle tradition modifia la prédominance des éléments de culte et des visions prophétiques en faveur de l'élaboration d'écrits canoniques de l'interprétation, de l'énonciation de la Loi orale en voie de constitution et de la prière. L'interprétation elle-même fut fondée sur une systématisation croissante des préceptes rituels selon des principes abstraits. Cette systématisation fut codifiée d'abord dans la *Mishna* et la *Tosefta*, plus tard dans les deux *Talmuds* - celui de Jérusalem puis celui de Babylone - qui servirent de fondement à toutes les interprétations ultérieures et à la littérature rabbinique jusqu'à aujourd'hui. Cette littérature apparut très riche [63] et hétérogène. La plus ancienne fut celle plus interprétative du *Midrashim*, qui contenait à la fois des éléments légaux et « légendaires » (aggadiques), dont quelques-uns furent incorporés au *Talmud*. Plus tard sortirent le *She'elot u-Teshuvot* (*Questions et réponses*), commentaire et exégèse combinés de la Loi, puis les codifications secondaires - dont les plus importantes sont celles de Maimonide, la *Mishneh Torah* (composée aux environs de 1178 ap. J.-C.), l'*Arba'ah Turim* du XVe siècle, et - dernière grande codification - le *Shulhan Arukh* du rabbin Joseph Karo (1488-1575). On peut indiquer encore la riche littérature des commentaires de la Bible, de la *Mishna* et du *Talmud* - les plus célèbres et populaires étant ceux de Rashi, le rabbin Shlomo Yizhaki de France (1040-1105). Émergea encore la littérature « éthique » (*Musar*), très répandue ⁸¹.

Cette production livresque chercha à réglementer la plupart des aspects de la vie quotidienne des Juifs. Au niveau du rite religieux, l'accent porta notamment sur les réglementations alimentaires et à un degré moindre sur les vêtements, sur les relations humaines en général, économiques en particulier et, à un certain degré comme nous le verrons, sur l'organisation collective et les rapports avec les nations d'accueil. Ainsi se structurèrent les contenus, les limites de la vie collective, en même temps que furent justifiées les injonctions religieuses ou éthiques. Durant toute cette période, le moule de la Loi orale, avec son mélange de rituel et

⁸¹ Cf. H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*, op. cit. I. Twersky, *Rashi*, Merhaviah, Ha-Po'alim Press, 1946 (en hébreu) ; J. Dan et F. Talmage (édit.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., Association for Jewish Studies, 1982 ; J. Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle, University of Washington Press, 1985.

d'étude, devint le cadre socioculturel unificateur du peuple juif. Il fournit la continuité institutionnelle symbolique de son identité culturelle et nationale.

La langue hébraïque apparut d'une importance particulière pour maintenir ce cadre, car elle liait les différentes communautés entre elles. Comme le latin dans le christianisme catholique et l'arabe dans l'islam, elle devint la langue de la prière et du discours philosophique. [64] Mais elle surpassa le latin, et, jusqu'à un certain point, l'arabe, dans les pays de la mouvance islamique. L'hébreu fut aussi la langue du discours rituel légal et de la correspondance plus terre à terre, traitant par exemple de transactions commerciales ou familiales ⁸².

Naturellement les Juifs connaissaient la langue vulgaire de leur pays respectif d'autant que, du moins dans le monde arabe, une grande proportion des traités philosophiques était écrite en arabe (quoiqu'aussi fréquemment en lettres hébraïques). L'usage multiple de l'hébreu facilita encore grandement les relations entre les différentes communautés et le maintien d'un cadre civilisationnel commun centré autour de la *Halakhah*.

Ce moule énonça et régimenta donc les symboles majeurs de la judéité qui marquèrent les diverses organisations communautaires comme les réseaux formant le principal espace de maintien de la continuité civilisationnelle, rassemblant les différentes composantes de l'identité collective - nationale, originelle, ethnique, religieuse, culturelle et politique.

Il est probable que la plupart des Juifs ne firent pas de différence entre les fils multiples de cette identité. Ils supposèrent que tous se réunissaient naturellement et étaient reliés par la Loi, que leur système fondamental de croyances restait fondé sur des orientations monothéistes et un pacte religieux. Le fait d'être le peuple élu fournit la légitimité ultime de la structure entière de la Loi.

⁸² En contraste avec l'arabe au sein de l'islam, dans l'hébreu médiéval, une différence profonde ne s'est pas développée entre la langue écrite de la haute culture et la langue parlée de tous les jours.

Civilisation juive et civilisation d'accueil

[Retour à la table des matières](#)

Dans ces aspects irréductibles de la civilisation juive médiévale, nous l'avons souligné, Toynbee vit une preuve de « *fossilisation* » et Weber celle que les Juifs formaient une communauté religieuse et politique revêtant [65] les attributs d'un « *peuple paria* ». Approfondissons nos remarques critiques précédentes contre ce double point de vue partiel et déformant.

Les relations entre les Juifs et leurs civilisations d'accueil apparaissent en effet très différente de celles des autres minorités. En vérité, les prétendus caractères de « *paria* » *dépeints* par Weber ne furent pas l'apanage des Juifs ! Durant la période historique considérée, ces critères peuvent être appliqués à beaucoup de nations et de religions. La qualité de « *paria* » ou la dispersion furent la destinée des minorités dans la plupart des empires de l'Antiquité. L'on aurait tort de voir dans ces attributs l'aspect le plus déterminant de la relation des Juifs à leur civilisation d'accueil. À l'inverse de beaucoup d'autres peuples minoritaires, les Juifs tentèrent de jouer un rôle spécifique dans la vie politique tumultueuse de l'époque. Ils revendiquèrent aussi la validité universelle de leur religion et de leurs traditions - étant pris au sérieux, mais rarement en termes de sympathie - contre leurs civilisations d'accueil ⁸³.

Pendant la Deuxième Communauté, malgré la conjonction d'une situation économique et politique plutôt précaire, les groupes avaient connu des tentatives d'intégration à la vie politique et culturelle du temps. Cette participation visait à forger un cadre institutionnel de soutien pour l'identité originelle juive, politique et religieuse, mais aussi à revendiquer leur quête d'universalité.

Dans la longue période de l'exil, cette situation changea de façon dramatique. Certes, la croyance des Juifs dans la signification universelle de leur religion ne

⁸³ Sur les relations de fond entre les Juifs et les sociétés d'accueil, cf. Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance : Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York, Schocken Books, 1962 ; I. F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1961-1966, 2 vol. ; H. Beinart, « Hispano-Jewish society », *Journal of World History*, vol. 11, 1968, p. 220-238.

fléchit pas. Ne pouvant plus entrer ouvertement dans la compétition avec les autres civilisations, ils durent investir presque toute leur énergie dans le maintien de leur ordre culturo-religieux, face à une ségrégation [66] dans leur nation d'accueil qui impliquait des limites collectives relativement fermées. Même dans ces circonstances, la légitimité réclamée ne fut pas seulement religieuse ou culturelle. Elle continua à contenir des éléments politiques et « nationaux ». Cela est évident dans l'accent mis sur le salut collectif et la rédemption politique, ainsi que dans la définition métaphysique de l'exil comme de la relation originelle entre la terre d'Israël et le peuple d'Israël - unique parmi les peuples dispersés. On observe des composantes et des prémisses civilisationnelles universalistes très précises dans cette revendication de légitimité.

Ainsi, même à cette époque, les Juifs furent loin de constituer simplement une minorité « paria » assumant des fonctions d'intermédiaire. Leurs relations fondamentales avec les civilisations d'accueil ne se définirent pas par de tels attributs, mais furent plutôt liées à leur origine historique et religieuse commune. Les chrétiens, un peu moins les musulmans, leur dénièrent la légitimité de leur refus de se convertir au christianisme ou à l'islam. Ce refus, accompagné de liens historiques particuliers avec leur milieu environnant, entraîna les civilisations-refuges à les considérer comme des rivaux potentiels, voire comme une menace. Cette attitude s'était déjà affirmée dans l'Empire romain. Elle se cristallisa quand le christianisme devint la religion dominante dans celui-ci et à nouveau plus tard, bien qu'à un degré moindre, lors de la conquête musulmane du Proche et du Moyen-Orient.

Le christianisme et l'islam, religions monothéistes axiales revendiquant aussi l'universalité, s'efforcèrent de bâtir des civilisations qui naturellement prétendaient inclure tout ce qui venait à leur contact - Juifs compris. Mais, nous l'avons souligné, ces deux religions furent historiquement liées dans leur origine à la religion juive et au peuple juif –surtout le christianisme, [67] l'islam de façon plus atténuée. Cette relation historique constitua un élément fondamental de leur propre définition. Les chrétiens se considérèrent comme les véritables enfants d'Israël, tandis que les Juifs, en persistant dans leur foi, furent pris pour des déviants qui détournaient de façon aberrante la « véritable foi » d'Israël. Pour les musulmans, Mahomet apparut comme le dernier prophète venu supplanter, sans nécessairement la nier totalement, la validité de ses prédécesseurs. Pour le mahométisme

également, le refus des Juifs de se soumettre à cette croyance fut considéré comme une grave hérésie.

Violence chrétienne et islamique contre les Juifs

[Retour à la table des matières](#)

Parce que les Juifs furent perçus comme un point de référence ambivalent et une menace potentielle pour la légitimité de leur foi, les sociétés d'accueil établirent des relations tendues avec les communautés, chacun soutenant la valeur de sa propre civilisation, Ainsi le christianisme et l'islam déployèrent une attitude d'hostilité à l'encontre des Juifs, qu'ils n'éprouvèrent pas envers les autres minorités. Cela s'exprima sous forme de pogroms, de persécutions et d'expulsions, mais aussi dans les justifications idéologiques attribuées à ces actes néfastes. Les manifestations de ces conflits inclurent cependant de fréquents débats entre prêtres chrétiens, théologiens et rabbins, considérés comme normaux sur la scène culturelle médiévale dans chaque espace civilisationnel ⁸⁴. Une certaine ambivalence se manifesta encore dans les conversions forcées, les massacres et les libelles infamants accusant les Juifs de tuer des enfants chrétiens « pour boire leur sang ». Tout cela mena au martyre juif dans la [68] sanctification du nom de Dieu (*Kiddush Hashem*). Cette violence donna une nouvelle dimension à la dispersion et à l'assujettissement politique des Juifs. Pour les chrétiens et pour les musulmans, ces faits furent perçus comme des « preuves » de leur propre supériorité. Pour les Juifs, ils constituèrent un défi idéologique décisif. Il apparaît significatif qu'à l'inverse, dans des civilisations comme la Chine ou l'Inde, où une telle rivalité n'existait pas, les petits groupes de Juifs furent considérés comme de simples communautés ethno-religieuses.

⁸⁴ Cf. H. Maccoby, *Judaism on Trial*, *op. cit.*

La transformation des thèmes fondamentaux de la civilisation juive et l'émergence de nouveaux thèmes

[Retour à la table des matières](#)

La relation ambivalente entre le peuple juif et les deux autres civilisations monothéistes - spécialement la chrétienté - se mêla au tissu de la vie et de la civilisation juive sur une longue période, de la destruction du Deuxième Temple jusqu'à l'ère moderne, au cours de laquelle elle allait se perpétuer de façon différente. La relation culturelle - pas seulement politique ou économique - avec les civilisations d'accueil, leurs gouvernants et leurs peuples, ainsi que les tensions entre peuples autochtones et communautés contribuèrent constamment au maintien des frontières. Surtout, cette réalité incita les Juifs à demeurer un peuple distinct.

Comme auparavant, les communautés inventèrent de nombreuses formes institutionnelles et culturelles d'activités dans la continuation « naturelle » des anciennes pratiques, mais de façon différente par rapport à la période du Deuxième Temple. Avec l'ultime déclin du centre de Palestine, la dispersion et la perte presque totale du pouvoir politique indépendant sur les territoires [69] chrétiens et islamiques entraînèrent la prédominance du moule érudition-prière-Loi. Aussi l'arène institutionnelle au sein de laquelle diverses tendances pouvaient s'épanouir, s'est-elle rétrécie. Une telle restriction concerna particulièrement les tentatives de création d'institutions politiques et économiques. La plupart des positions idéologiques et des tensions caractéristiques de la civilisation juive médiévale ne purent se réaliser dans des cadres concrets. Parmi les nouveaux changements, on doit souligner la transposition de certaines valeurs permanentes, mais aussi la concrétisation de thèmes nouveaux.

Un retrait temporaire de l'Histoire

[Retour à la table des matières](#)

En dépit de la vocation universelle du judaïsme officiel de la *Halakhah*, en fait, les Juifs ne rivalisèrent plus activement avec les autres civilisations environnantes, même si celles-ci continuèrent à craindre une telle compétition. Ils se concentrèrent sur leurs propres structures, réduisant leurs aspirations à une construction spécifique du monde réel, tout en optant pour un repli relatif par rapport à l'histoire civilisationnelle et politique de l'époque ⁸⁵. Les seules institutions construites selon les dogmes traditionnels furent celles de l'érudition, de l'observance des rites, de la prière et de l'organisation collective. En raison de la nature même des circonstances subies, les Juifs médiévaux ne purent non plus avoir vraiment d'influence économique.

Cette attitude envers le monde temporel, la vie économique et l'organisation communautaire, se montra problématique. Ces sphères ne furent pas considérées en effet comme des espaces dans lesquels les prémisses fondamentales de la religion et de la civilisation devaient ou pouvaient être appliquées. L'arène politique [70] internationale ou intérieure, si prédominante pendant la période du Deuxième Temple, fut désormais désertée presque totalement par les croyants. La dispersion et l'assujettissement politique, le fait d'être devenu des étrangers ou une minorité persécutée, privèrent de sens toute intervention collective du point de vue des principes traditionnels. La vie en exil apparut essentiellement temporelle. À quelques exceptions près dans le monde médiéval, sur lesquelles nous allons revenir, les Juifs vécurent pour ainsi dire hors du temps. La majorité décida de ne pas participer à l'histoire concrète et définit son existence en dehors.

Toute assertion sur l'importance universelle de la religion juive et la quête de rédemption politique fut renvoyée à un avenir messianique lointain, au-delà de la vie quotidienne. En principe chacun pouvait hâter sa rédemption par l'observance de la Loi, mais point par quelque activité politique directe. Le présent existait

⁸⁵ Cf. Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, New York, Free Press of Glencoe, 1961 ; du même auteur, *Exclusiveness and Tolerance* ; Y. H. Yerushalmi, *Zakhor*, Seattle, University of Washington Press, 1975.

dans les confins d'une solidarité de proximité, pour ainsi dire hors de l'Histoire. Ainsi la tension entre les éléments universels et le relativisme dans la culture juive fut résolue en renvoyant les premiers dans un temps futur, celui de leur réalisation, afin de conduire une rencontre et un dialogue vraiment ouvert avec les autres nations, religions et civilisations.

Domina alors une existence confinée dans le particularisme, sans pour autant que soient écartés l'espoir et un certain universalisme. Étant donné la réalité de l'exil pré-médiéval ou médiéval, mais aussi la nature des relations avec les sociétés d'accueil, cette orientation ne put se concrétiser dans aucun cadre institutionnel effectif. Elle demeura purement intellectuelle. Ethique, elle devint le centre d'intérêt des discussions ou bien une rêverie. Cette latence fut liée naturellement à la solution d'un autre dilemme : celui entre la réalité concrète et les vagues espoirs eschatologiques. Là encore, les orientations [71] eschatologiques, à la fois universelles et particularistes, ainsi que leurs puissants éléments politiques, furent renvoyés à un avenir inconnu et reliés de façon ténue à l'existence concrète, temporelle, apolitique en apparence. L'orthodoxie juive considéra que toute tentative de les réaliser, par exemple par un engagement dans des mouvements messianiques, ne pouvait que mettre en danger la judéité, parce qu'elle était contraire aux prémisses du moule de la *Halakhah* ⁸⁶.

La plupart des thèmes de base de la civilisation juive de cette époque se définirent donc de façon idéologique, culturelle ou intellectuelle, sans revêtir de véritable dimension institutionnelle. En fait, cette absence d'institutionnalisation ne les amoindrit pas totalement. Ils persistèrent, s'affirmèrent idéologiquement et intellectuellement, délimitant ipso facto les frontières symboliques de l'existence juive. Leur concrétisation potentielle fut toujours latente ou en sommeil. Il apparut inévitable que des dispositions nouvelles influencent dans un autre sens l'organisation institutionnelle ultérieure de la communauté.

⁸⁶ Cf. G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken Books, 1971 ; du même, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1961 ; R. J. Z. Werlowsky, *Joseph Karo, Mystic and Lawyer*, Londres, Oxford University Press, 1962 ; Dan et Talmage, *Studies in Jewish Mysticism*, op. cit.

L'idéologie de l'exil et Eretz Israël : rédemption messianique et martyre

[Retour à la table des matières](#)

Plusieurs thèmes additionnels - que l'on pouvait déjà pressentir lors de la période du Deuxième Temple - se précisèrent en raison des tensions entre ces orientations particularistes et universalistes. Ils intégrèrent la tradition et l'auto-définition collective, même si, de façon assez significative, la tradition de la *Halakhah* rejeta l'autonomie ou la prédominance de la plupart d'entre eux. Plusieurs de ces thèmes, étroitement apparentés sans être totalement identiques, prirent de l'importance. Lesquels ?

[72]

D'abord celui de l'évaluation idéologique et métaphysique d'Eretz Israël ; puis celui de l'articulation plus complète des missions messianiques ; enfin celui de la solidarité du peuple élu.

La dispersion ne fut pas la caractéristique des seuls Juifs, mais l'envergure et la durée de celle-ci se révélèrent uniques en ce qui les concerne. Ce qui leur appartenait en propre, c'était la tendance à une évaluation fortement négative, métaphysique ou religieuse concernant l'exil. Expliquer la réalité de ce phénomène devint, comme feu le Professeur I. F. Baer l'a montré ⁸⁷, la préoccupation majeure de beaucoup, si ce n'est de la plupart des philosophes et érudits. Quels qu'aient été les détails de leurs exposés philosophiques, beaucoup considérèrent l'exil comme fondamentalement négatif. Ils l'expliquèrent en termes de péché et de punition. La vie y fut définie comme incomplète, en suspens, mais en même temps comme une existence dont il fallait prendre soin afin de garantir la survie du peuple jusqu'à la rédemption.

On centra cette évaluation négative de l'exil sur deux thèmes très liés, mais parfois opposés l'un à l'autre : le manque de souveraineté politique (*Shi'bud Malk-*

⁸⁷ . F Baer, *Galut*, op. cit. ; H. H. Ben-Sasson, « Galut be-Yisrael » (Exil en Israël), in *Rezev u-Temurah* (Continuité et variété), Tel Aviv, édité par Joseph R. Hacker, 'Am 'Oved, 1984, p. 113-156.

huyyot) et l'existence religieuse ou spirituelle, incomplète et dénaturée, considérée comme une évaluation religieuse ou métaphysique de cette réalité. Ces deux thèmes furent souvent combinés, mais érudits et groupes en varièrent l'importance ⁸⁸.

Les thèmes politiques, métaphysiques ou rédempteurs, se trouvèrent au centre des prises de position envers Eretz Israël et des visions messianiques. Celles-ci firent contrepoids aux débats concernant l'exil, souvent énoncés par les mêmes penseurs mais avec plus d'autonomie. La terre d'Israël fut définie à travers des critères originels et politiques – ce fut la grande innovation malgré des fondements antérieurs. Un point de [73] vue métaphysique croissant s'imposa à ce propos. Israël devint le patrimoine national d'où les Juifs avaient été expulsés. Le pays prit aussi un sens religieux et métaphysique particulier constituant la communauté en peuple distinct. La réalisation de la présence de ce dernier sur la terre, en tant qu'élu de Dieu, ne pouvait se parachever qu'à travers une rédemption totale. Quels qu'aient été les menus détails de cette nouvelle caractérisation comme de l'évaluation politico-originelle et métaphysique de la vie dans l'exil, Eretz Israël devint ainsi la composante de l'identité juive de la diaspora. Le pays réel donna à cette dernière un centre apparemment lointain, mais très fort et structurant, qui combinait à nouveau et de façon globale, particularisme et universalisme.

Bien sûr ces conceptions n'eurent pas d'influence directe sur la vie quotidienne de chacun pendant cette longue période. D'un côté, les Juifs se concentrèrent sur l'existence journalière ou la survie, de l'autre, sur le maintien des observances légales, rituelles et sur la prière. Nous avons vu que les autorités de la *Halakhah* ne permirent pas aux orientations nouvelles de prendre corps au-delà de la sphère traditionnelle, caractérisée, elle, par son attitude apolitique et ahistorique face à la réalité existante. Cependant la nouvelle conception formait une composante latente de la vie quotidienne, surtout dans la façon dont elle se définissait par rapport à la tradition, devenant ainsi une manifestation fondamentale de l'expression symbolique de celle-ci.

Ces attitudes envers l'exil et la terre d'Israël convergèrent autour du troisième axe qui les résumait : le thème messianique et eschatologique, enraciné dans les débuts de la période du Deuxième Temple et même de l'exil de Babylone, mais

⁸⁸ H. H. Ben-Sasson, *On Jewish History in the Middle Ages*, Tel Aviv, 'Am 'Oved, 1969.

aussi déjà exprimé par diverses sectes à l'époque du Deuxième Temple et du christianisme. L'interprétation correcte de la vision [74] messianique - le Messie devant apparaître à la fin des temps - devint le nœud de la controverse entre judaïsme et christianisme. La portée essentielle de cette conception fut accrue par la perte de l'indépendance politique, la dispersion et l'expulsion. Les contours de la vision messianique apparurent de plus en plus précis autour des thèmes fondamentaux de la rédemption politique et religieuse ⁸⁹.

Ces deux thèmes - surtout le dernier - furent lourds de potentialités antinomiques contre le moule de la *Halakhah*. Ils firent l'objet de nombreux commentaires, voire de controverses philosophiques ou talmudiques. Sans jamais les renier, l'orthodoxie rabbinique essaya toujours de maintenir ces conceptions dans de strictes limites. Elle se méfia de leurs innovations religieuses potentielles et de leur pouvoir de destruction de l'autorité de la *Halakhah*, comme de l'existence précaire des communautés juives dispersées, potentiellement indépendantes.

Un autre thème essentiel s'affirma pendant cette longue période, sorte de contrepartie dialectique ou de complément à l'histoire messianique : celui du martyr (*Kiddush Hashem*) ⁹⁰. *Kiddush Hashem*, la sanctification du nom de Dieu à travers le martyr, remontait au moins à la période romaine. Ce thème atteint sa pleine expression dans le sillage des persécutions et des pogroms légitimés par l'abîme religieux dressé entre le christianisme et le judaïsme, qui contraignait souvent les Juifs à choisir entre l'apostasie et la mort. L'image du martyr fut avancée en réaction contre les Sages qui sanctifiaient la préservation de la vie et essayaient de minimiser la tension ouvertement déclarée avec le peuple d'accueil, mais point au prix de l'apostasie. Le martyr devint une des permanences de l'identité juive. Il renforça le complet engagement des Juifs pour leur tradition.

[75]

Autre thème complémentaire, celui la solidarité juive, *Ahavat Yisraë* : la nécessité de serrer les rangs face aux menaces extérieures. Cette conception surgit à la fois au niveau idéologique et populaire pendant la longue période de l'exil. Elle resta étroitement liée à la ségrégation volontaire, à l'intolérance à l'encontre des

⁸⁹ Cf. G. Scholem, *Major Trends...*, *op. cit.* ; du même auteur, *The Messianic Idea*, *op. cit.*

⁹⁰ Cf. par exemple H. H. Ben-Sasson, *History*, Urbach, Hazal.

autres religions, à l'ambivalence vis-à-vis des autres nations. Dans sa manifestation la plus extrême, elle dégénéra en une intense xénophobie.

Toutes ces représentations s'entrelacèrent avec les différents modes sur lesquels s'interprétait la tradition - philosophique, mystique, piétiste et légistorielle. Elles constituèrent le creuset de la créativité institutionnelle et intellectuelle, mais aussi celui de la dynamique de la civilisation juive médiévale. Elles forgèrent les frontières symboliques de l'existence juive dans la diaspora.

Cependant, malgré ces efforts, les visions et les espoirs messianiques ne restèrent pas simplement des exercices intellectuels réservés à des cercles érudits ou encore des supputations sur des potentialités peu réalistes. Ce qui devint une nouvelle utopie se réalisa de façon plus ou moins dramatique sous forme de mouvements populaires menés par de prétendus aspirants au rôle de Messie ou de soi-disant annonciateurs du Messie. Lorsqu'ils éclatèrent, souvent éphémères, ces mouvements exploitèrent le riche réservoir d'images et de mythes fournis par les cercles ésotériques et mystiques qui avaient toujours mis l'accent sur un messianisme rédempteur plutôt que politique.

Quel qu'ait été leur fondement, ils allaient menacer la prédominance du moule rabbinique dans ses injonctions religieuses spécifiques, mais aussi remettre profondément en question sa tendance à se confiner hors de la scène historico-politique contemporaine. Pour les messianiques, une telle attitude suspendait la mission [76] civilisatrice juive. On doit citer là David Hareubeni et Shlomo Molkho, au début du XVI^e siècle, plus tard - ce sera un des derniers épisodes, le plus dramatique - Shabbetai Zevi et le mouvement sabbatéen. Toutes ces tendances inédites, qui éclatèrent de surcroît en périodes d'exécutions, d'expulsions ou de grands bouleversements internationaux annonciateurs de temps nouveaux (ceux de la guerre entre *Gog* et *Magog*), ébranlèrent profondément les fondations du judaïsme rabbinique ⁹¹.

⁹¹ Cf. A. Z. Aescoly, *Ha-Tenu 'ah ha-Meshibit be-Yisrsel* (Le mouvement messianique juif), Jérusalem, Bialik Institute, 1956 ; G. Scholem, *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, University Press, 1973.

Sectarisme et hétérodoxie : kharaites, marranes et sabbatéens

[Retour à la table des matières](#)

Afin de comprendre la nature des défis potentiels lancés contre le modèle de la *Halakhah* par les mouvements populaires qui se développèrent tout au long de la période médiévale, il est utile de se pencher sur le cas des kharaites, sur celui des marranes d'Espagne et sur celui ultérieur des sabbateens ⁹².

La contestation du principe de l'hégémonie et de la légitimité du moule de la *Halakhah* constitua le cœur de ces hétérodoxies. Pour les kharaites et les marranes, cette position combina une thématique religieuse à la nécessité de définir une identité collective juive. Cela posait le problème des relations avec les autres civilisations comme celui du rapport au politique.

Le plus caractéristique et le plus organisé de ces mouvements fut celui des kharaites, apparu en Mésopotamie et au Proche-Orient dans la seconde moitié du VIIe siècle, au moment où dominait l'orthodoxie rabbinique officielle. Les kharaites nièrent la validité de la Loi orale et tentèrent de ne s'appuyer que sur la Loi écrite, la *Torah*. Le point central de leur conception fut la négation de principe de la Loi orale au nom d'une [77] vision réaliste plutôt que nominaliste de celle-ci ⁹³. Ils se définirent souvent eux-mêmes en faisant référence aux sadducéens et aux halakhites sectaires - quelle qu'ait été la consistance d'une telle conscience de continuité. Dans le même temps, ils combinèrent les thèmes religieux et intercivi-

⁹² Aharon Ze'ev Eshkoli, *The Jewish Messianic Movements* (édité en hébreu), Jérusalem, 1956 ; Yebuda Eben-Shmuel (édit.), *Midrashei Geula : pirkei ha apocalipsa HaYehudit Mehatimat Ha-talmud HaBabli Be-ad raashit Ha-elef ha shishi* (en hébreu), Jérusalem, 1954.

⁹³ Daniel R. Schwartz, « Law and Truth : On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law », *The Dead Sea Scrolls : Forty Years of Research*, Devorah Dimant et Uriel Rappaport (édit.), Jérusalem, 1992, p. 229-240. Sur des aspects concernant la *Halakhah* et les kharaites, cf. Yoram Erder, « Mercaziuta shel Eretz Israel beHugei Ha-Karaut Ha-Kduma le-Or Hilchotav shel Mishwaya Al'Aukbari » (La centralité d'Israël pour l'ancien Karaïsme selon Mishwaya Al'Aukbari), *Zion*, n° 60, 1995, p. 37-67 ; du même auteur, « The first Date in 'Megillat Ta'nit' in the light of the Karaite Commentary on the Tabernacle Dedication », *Jewish Quarterly Review*, n° 82, 1992, p. 263-283 ; du même auteur, « The Karaites Sadducee Dilemma », *Israel Oriental Studies*, n° 14, 1994, p. 195-215.

lisationnels avec une interprétation de l'identité collective juive. Certains d'entre eux s'engagèrent politiquement et nièrent l'existence de l'exil, comme le prouve leur attitude envers Eretz *Israël* et envers *Galut* ⁹⁴. Beaucoup reformulèrent aussi des thèmes culturels juifs, surtout dans une direction philosophique rationnelle, parce qu'ils cherchaient à entretenir des relations avec les autres civilisations.

L'hétérodoxie kharaité joua un rôle important dans la vie des communautés du Moyen-Orient, mais pas uniquement dans cette aire. La confrontation religieuse et philosophique entre le judaïsme rabbinique et kharaité, ainsi que les interactions continues entre les deux partis dans la vie économique et sociale, allaient constituer un des traits durables de l'histoire juive ultérieure. Le judaïsme rabbinique l'emporta finalement, mais la confrontation avec les kharaites fut loin d'être facile. Le fait qu'en dépit de controverses virulentes les contacts sociaux et religieux entre les deux tendances persistèrent, notamment par l'intermédiaire de mariages exogamiques - même si cela déclencha des polémiques et des réponses rabbiniques -, démontre la possibilité de l'existence d'une identité commune au-delà des frontières de la *Halakhah*.

Allait ressurgir en Espagne la combinaison presque similaire - mais différente dans les détails - du réexamen de la Loi orale, des bases de sa légitimité en rapport avec des thèmes culturels plus vastes et une possible redéfinition de l'identité collective et politique juive. Cela se fit sous une forme nouvelle qui entama l'hégémonie halakhite au sein de certains groupes marranes [78] retournés qui avaient plus ou moins conservé une forte identité juive. Parmi ceux-ci, notamment dans le Sud, des tendances hétérodoxes marquées se développèrent. Certains marranes virent même dans le mouvement kharaité le modèle possible d'un judaïsme non halakhite et authentiquement biblique. Ils tentèrent alors de nouer des contacts avec des Sages de l'Europe de l'Est. Bien que leur connaissance des kharaites ait été fondée sur des écrits émanant des protestants, la référence à ceux-ci prouve qu'au sein de certaines communautés, une conscience de l'hérésie en question existait bel et bien ⁹⁵.

Des attitudes fortement antinomiques et même hétérodoxes se développèrent plus tard au sein des mouvements sabbatéens au XVIIe siècle et frankistes au

⁹⁴ Yosef Kaplan, « Karaites' in Early Eighteenth-Century Amsterdam », *op. cit.*

⁹⁵ *Ibidem*.

XVIII^e siècle. Elles ne suscitèrent pourtant pas une conception séculaire de la collectivité juive. Le problème de la primauté et de la prédominance de la *Halakhah* en rapport avec la constitution de celle-ci, allait constituer un point nodal pour différents mouvements de réforme dans le judaïsme moderne, cela de manière différente mais puissante encore dans le hassidisme.

La compréhension de ces mouvements multiformes dressés contre le moule prétendument homogène de la *Halakhah* n'a pas manqué de poser certains problèmes d'interprétation historiographique. Lesquels ?

Les réticences historiographiques au sujet du sectarisme et de l'hétérodoxie dans le judaïsme médiéval

[Retour à la table des matières](#)

L'attitude de l'historiographie juive moderne comme des historiens en général concernant le sectarisme et l'hétérogénéité si vivaces du judaïsme médiéval apparaît tout à fait paradoxale.

[79]

L'importance du sectarisme a certes été tout à fait admise pour ce qui est de l'Antiquité, spécialement la période de la Seconde Communauté. Les historiens ont reconnu généralement que lors de la Seconde Communauté (ou du Deuxième Temple), la société juive avait connu une division de ses principales sectes. La découverte dans les années quarante des manuscrits de la mer Morte a renforcé cette conviction - même si l'image usuelle avancée fut plus schématique en distinguant les sadducéens, les pharisiens et les esséniens présentés par Joseph et promulgués dans la littérature rabbinique tardive ⁹⁶.

La rupture entre les sabbatéens, les frankistes, les mouvements hassidiques et le mouvement rabbinique à la veille de la période moderne, a été également ac-

⁹⁶ Intéressantes sont les quelques pages consacrées à ce problème par Arnaldo Dante Momigliano dans *Alien Wisdom*, qui présentent une image plus dynamique que les divisions schématiques classiques de Joseph de l'historiographie rabbinique ou de l'histoire moderne juive. Cf. Arnaldo Dante Momigliano, *Alien Wisdom : The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975.

cepté très tôt par l'historiographie juive contemporaine ⁹⁷. Les travaux révolutionnaires de Gershom Scholem sur les sabbatéens ont d'ailleurs révélé les origines internes de ces antinomies hétérodoxes dans des tendances bien antérieures, notamment kabbalistiques ⁹⁸.

Cependant le sectarisme et surtout l'hétérodoxie, même virtuelle, ont été considérés comme quasi inexistants au cours de la longue période de l'exil médiéval. L'historiographie a eu tendance à dénier ou à diminuer l'importance des oppositions ou des potentialités sectaires et hétérodoxes. Elle s'est contentée de rendre compte des groupes et mouvements kabbalistes, philosophiques du messianisme issu du christianisme primitif ou, à la rigueur, des kharâïtes. La grande hétérogénéité des modes de vie quotidienne ainsi que les activités économiques et culturelles variées au sein du judaïsme - dues aux mouvements continuels de migrations et d'expulsions - ont été repérées et étudiées autant que la variété hassidique médiévale, philosophique, mystique ou la littérature rabbinique. Ces différences ont été interprétées comme secondaires, [80] comme constituant des déviations mineures à l'intérieur du moule halakhite saisi, lui, comme homogène en dépit de ses évolutions continues. On a parfois pris en compte les dimensions spirituelles des groupes, comme pour les kharâïtes, détachés eux-mêmes du courant judaïque, mais on n'a jamais voulu parler de branches intellectuelles porteuses de potentiels sectaires ou hétérodoxes.

Très significative de ce point de vue est la place relativement limitée dévolue aux kharâïtes dans la plupart des travaux classiques, même si les relations entre les figures kharâïtes et rabbiniques dans le discours philosophique du judaïsme médiéval primitif ont été reconnues ⁹⁹. Des études plus récentes sur les influences

⁹⁷ Meir Balaban, *The History of the Frankist Movement* (en hébreu), Tel Aviv, 1935 ; Simon Dubnov, *Geschichte des Chassitismus*, Koenigstein, 1982 ; du même auteur, *Toldot Ha-Chasidut : Al Yesod Mekorot Rishonim, Nidpasim VeKitvei- Yad* (en hébreu), Tel Aviv, 1967.

⁹⁸ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, *op. cit.* ; du même auteur, *The Messianic Idea in Judaism*, *op. cit.*

⁹⁹ Simon Dubnov, *History of the Jews* (en hébreu), Tel Aviv, 1955, p. 793-797 ; Haim Hilben Ben-Sasson (éd.), *A History of the Jewish People*, *op. cit.*, p. 448-450. Sur les kharâïtes, cf. Raff Nemoy (édit.), *Karaite Anthology - Excerpts from Early Anthology*, New Haven , 1952 ; Zvi Ankari, *Karaites in Bizantium*, New York, 1959 ; S. Hoffman, « Karaites », in *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, Jérusalem 1971, p. 761-785. Pour une exception partielle, cf. R. Mahler, *Karaites : A Mediaeval Jewish Movement for Deliverance*, New York, 1947 ; du même auteur, *Ha Katot HoDatot VehaZramim Hatarbutiim BeDivrei Yamei Israel LeS-*

littéraires et philosophiques de ce mouvement n'ont pas perçu en lui une déviation à l'intérieur du moule rabbinique, fondant un judaïsme alternatif qui pendant de nombreux siècles s'opposa au judaïsme rabbinique.

Il en est de même du noyau hétérodoxe des marranes, retournés au judaïsme mais porteurs d'une opposition des plus radicales contre les valeurs halakhites aux XVI^e et XVII^e siècles, d'autant qu'il multiplia les possibilités de désintégration de celles-ci. Les destins d'Uriel da Costa et de Spinoza, dans leurs relations au judaïsme orthodoxe, ont été souvent considérés presque comme des aberrations ou des anticipations de tendances « modernes ». La possibilité d'enraciner leurs attitudes hétérodoxes à l'intérieur du judaïsme - plus qu'à l'extérieur - a été rarement admise par les divers analystes.

La monographie de Cécil Roth sur les marranes ¹⁰⁰ ou les études érudites de Shimon Bernstein et Ephraïm. Shmueli ¹⁰¹, qui ont reconnu quelques-unes de ces potentialités contestataires, n'ont pas été incorporées dans les courants officiels de l'historiographie juive et n'ont pas eu un grand impact sur celle-ci. Les travaux [81] de Scholem sur le mouvement sabbatéen se sont référés au rôle dynamique des marranes dans l'histoire juive moderne, mais seulement de façon implicite. Comme Joseph Dan l'a montré, il est possible que Scholem ait été effrayé par l'idée de faire dériver le mouvement sabbatéen de tendances hétérodoxes antérieures ¹⁰². Ce n'est que tardivement dans les recherches de Joseph Kaplan et d'autres historiens que le rôle des marranes et de leurs potentialités hétérodoxes a été pleinement reconnu et que leur importance pour l'histoire juive a vraiment été comprise ¹⁰³.

hitat Dubnow (en hébreu), Jérusalem, 1954 (Les Cultes religieux et les tendances culturelles dans l'histoire d'Israël selon la méthode de Dubnow).

¹⁰⁰ Cécil Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphie, 1932.

¹⁰¹ Shimon Bernstein, *BeChazon HaDorot : Masat VeReshumot* (en hébreu), New York, 1928 ; Ephraïm Shmueli, *Seven Jewish Cultures : A Reinterpretation of Jewish History and Thought*, Cambridge, 1990.

¹⁰² Joseph Dan, « Ha Sabataut Ve Ha-Idan Ha-Chadesh beToldot Israel » (en hébreu), *Madaei HaYahadut*, n° 33, 1993, p. 85-96 (Le sabbatéisme dans la nouvelle période de l'histoire juive) ; du même auteur, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York, 1987, du même auteur, « Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After », extrait de la *Sixième conférence internationale d'histoire du mysticisme juif*, Tübingen, 1993.

¹⁰³ Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism : The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 1989 ; du même auteur, *Isaac Orobio de Castro et son cercle* (en hébreu), mémoire de

Des mouvements et des figures messianiques comme Shlomo Molkho ou David Hareubeni ¹⁰⁴ ont été traités avec attention par l'historiographie. Cependant, bien qu'ils fussent des précurseurs médiévaux malheureux du sionisme, des gardiens de la flamme, des espoirs et des thèmes messianiques, on les a présentés comme des mouvements émergés « naturellement », de façon implicite ou explicite. L'impact du messianisme sur les dynamiques internes de la vie médiévale juive n'a pas été analysé systématiquement, pas plus que ses racines historiques dans cette période. Des paradoxes significatifs surgissent à ce propos.

D'abord, le judaïsme médiéval halakhite a été décrit comme la seule « grande » religion monothéiste, sans concurrence durant une longue période de son histoire de la part d'autres formes de contestation et d'hétérodoxie. Ensuite - élément décisif, quoique très intimement lié au premier - il est difficile d'analyser les racines des mouvements sabbatéens, frankistes et hassidiques, de cerner leur impact révolutionnaire ou certaines caractéristiques importantes de l'histoire juive moderne, sans faire référence aux tendances et aux potentiels sectaires et hétérodoxes surgis au sein du judaïsme rabbinique, qui se sont dressés contre lui ultérieurement.

[82]

Comment expliquer une telle négligence historiographique ? Brièvement dit, elle semble découler en grande partie de l'acceptation implicite des prémisses de l'historiographie générale, elles-mêmes enracinées dans une conception théologique chrétienne bien plus ancienne concernant le judaïsme. Selon celle-ci, il existerait une discontinuité entre d'un côté la grande civilisation potentiellement universelle « israélite » antique, prophétique, celle du Premier Temple, et, de l'autre, l'expérience historique juive ultérieure, au cours de laquelle la vie communautaire

Ph. D., Jérusalem, Université hébraïque, 1978 ; du même auteur, *HaKehila haPortugalit be-Amsterdam ba-Meah Ha-14 : Bein Masoret le-Shinui* (en hébreu), Jérusalem, 1986 (*La Communauté portugaise à Amsterdam au XIV^e siècle*) ; du même auteur, « Karaites in Early Eighteenth-Century Amsterdam », in David. S. Katz et Jonathan I. Israel (édit.), *Skeptics, Millenarians and Jews*, Leiden, 1990. Il est intéressant de noter ici, en suivant quelques articles de Kaplan, que certains Marranes de Hollande sont revenus aux écrits des kharaites qui leur ont servi de modèle de judaïsme détaché de la *Halakhah*, ce qui atteste non seulement quelque continuité dans la controverse kharaites-rabbinique, mais encore dans la conscience des potentiels hétérodoxes et des traditions dans le discours juif interne.

¹⁰⁴ Aharon Ze'ev Eshkoli, op. cit.

se transforma, pour laquelle on accepte l'apparition de différences locales, mais point la réalité pourtant évidente de mouvements de contestation.

En définitive même l'historiographie juive n'a pas voulu reconnaître l'importance de ces derniers. Elle a certes admis l'existence d'une grande discontinuité, voire d'une fracture entre les périodes du Premier et du Deuxième Temple d'une part, et les temps médiévaux ultérieurs d'autre part. Mais elle n'a pas su en analyser la nature. Elle a beaucoup balancé entre des définitions du judaïsme en tant que religion, ou en tant qu'entité spirituelle ou nationale - termes provenant du discours historiographique moderne et mettant l'accent sur les persécutions, les expulsions, le martyre. La conséquence en a été une vision plutôt restrictive de l'expérience historique médiévale juive, qui a refusé son dynamisme et son hétérogénéité.

Hétérogénéité et dynamique à l'intérieur du moule rabbinique

[Retour à la table des matières](#)

Les partisans des nouvelles tendances hétérodoxes les perçurent, nous l'avons indiqué, comme un prolongement « naturel » des anciennes conceptions, d'autant [83] que leurs racines plongeaient dans des époques antérieures ¹⁰⁵. Comme auparavant, les orientations nouvelles furent loin de s'articuler harmonieusement. En tension continuelle, elles opposèrent les groupes ou les personnes qui les soutenaient. Cela entraîna une hétérogénéité à l'intérieur même du moule de la *Halak-hah*. Quand celui-ci devint prédominant, les anciens éléments et les visions eschatologiques, mystiques ou philosophiques persistèrent et se transformèrent en son sein. Mieux encore, ceux-ci réapparurent souvent, annonciateurs de nouvelles tendances mystiques, philosophiques et contemplatives, et, les transcendant, messianiques. Celles-ci furent très influentes.

Des divergences éclatèrent aussi entre quelques tendances spécifiques du nouveau moule, opposant les élitistes, attentifs à l'étude et l'érudition, aux convictions

¹⁰⁵ Cf. Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, op. cit. ; S. N. Eisenstadt, *Transformation of Israeli Society*, 1re partie, op. cit. ; G. Scholem, « The crisis of tradition in Jewish messianism », in *The Messianic Idea*, op. cit. p. 49-77.

populaires de piété et d'extase, parfois teintées de mysticisme. S'affrontèrent encore ceux qui insistaient sur une direction et une activité politico-communautaire par rapport à ceux qui valorisaient l'étude religieuse de la Loi.

La grande hétérogénéité au sein de la tradition rabbinique fut alimentée par des forces externes et internes. À l'intérieur s'imposèrent diverses orientations religieuses, intellectuelles et sociales, à qui l'on dénia toute autonomie symbolique et surtout organisationnelle. Celles-ci furent sous-évaluées dans le moule de la *Halakhah* et jugées secondaires. On ne leur permit pas évidemment de se développer en sectes hétérodoxes. En contrepartie, elles gagnèrent en influence dans les foyers d'activités culturelles et d'évolution souterraine.

Les conflits entre ces orientations donnèrent naissance à une grande variété d'interprétations de la tradition, toutes divulguées par des élites et des groupes différents comme par des types variés de direction au sein des communautés. La diversité des activités culturelles [84] associées à ces divergences fut étroitement liée à des causes « externes », à savoir les relations entre les communautés et leurs sociétés d'accueil. La créativité apparut d'abord intellectuel, mais elle représenta plus que cela. Son point de convergence, confirmé par des discussions fréquentes, consista à délimiter des frontières institutionnelles et symboliques concernant l'existence collective du peuple juif en exil ou les tentatives pour les sauvegarder.

Un certain dynamisme en découla, alimenté inévitablement par les interprétations divergentes de la tradition. Ces positions concurrentes forgèrent les thèmes de la civilisation juive concrétisés à cette époque. En principe, toutes auraient pu devenir le noyau de tendances « hérétiques » ou de mouvements sécessionnistes, comme ceux apparus dans les premiers siècles après la destruction du Temple et qui persistèrent, du moins au Proche-Orient, dans les marches des civilisations chrétiennes et islamiques. Cependant nombre de ces orientations furent marginalisées par le courant de la *Halakhah* qui, pour la première fois, allait s'affirmer comme l'orthodoxie dans l'histoire de la civilisation juive. Elles continuèrent pourtant à tarauder ce dernier et à influencer son fonctionnement.

Ces dynamiques évoluèrent dans les institutions ou les réseaux de prière, d'érudition ou de législation. En dépit de changements importants intervenus après la destruction du Deuxième Temple, ceux-ci maintinrent une continuité frappante dans leurs fondements, spécialement dans leur hétérogénéité et leurs orientations

à l'égard du cadre commun. La combinaison des types de direction, des groupes communautaires, des positions institutionnelles et religieuses dynamisèrent intensément l'organisation de l'existence juive et ses modes de créativité culturelle. C'est ainsi que surgit un potentiel prêt pour l'hétérodoxie et le sectarisme.

[85]

Il y eut en effet beaucoup d'écoles de Lois dont quelques-unes furent susceptibles de s'opposer à l'orthodoxie halakhite. En gros, pourtant, et jusqu'aux abords des temps modernes, à part les exceptions précitées, celles-ci ne se transformèrent pas en mouvements sécessionnistes et hétérodoxes opérationnels, que ce soit dans la sphère culturelle, religieuse ou communautaire. Elles s'intégrèrent dans le creuset relativement large du judaïsme rabbinique et acceptèrent ses prémisses sur tous les plans. Elles n'éclatèrent qu'avec le mouvement sabbatéen, puis, plus tard, dans les multiples courants liés au processus d'émancipation dans l'Europe du XIXe siècle.

Plusieurs facteurs confinèrent les orientations nouvelles à l'intérieur du cadre du judaïsme rabbinique. *L'un* fut la cohésion étroite des communautés, due à une combinaison de la solidarité intérieure et de la préservation des traditions culturelles fondamentales. Cette solidarité, étendue et renforcée par des élites très imbriquées, fut d'abord fondée sur les liens très forts de la famille. Particulièrement importante apparaît ici la relation étroite des dirigeants avec les forces populaires et les détenteurs de la tradition - érudits, rabbins, mystiques, philosophes et poètes. Quelles qu'aient été les tensions entre eux, ils eurent besoin les uns des autres. Ils furent toujours obligés de travailler dans des cadres communs où ils relièrent le maintien de la solidarité, les orientations religieuses fondamentales et aussi le sens de l'identité juive centrée sur des croyances et des symboles distinctifs.

Un autre facteur fut le grand nombre d'apostats en puissance qui quitta le bercail, renforçant la cohésion de ceux qui restaient, mais aussi les mécanismes de contrôle exercés par les dirigeants.

Un troisième facteur paradoxal fut la dispersion. Celle-ci maintint la cohésion interne des communautés [86] et préserva les frontières de la foi, retenant nombre de croyants. Les persécutions ou les expulsions renforcèrent la conviction intime de ceux qui ne partirent pas. Le manque d'autorités centralisées et unifiées qui découla de la dispersion encouragea l'apparition d'arènes d'actions pour les élé-

ments les plus autonomes et potentiellement anarchiques - traits inhérents aux orientations juives sur un plan culturel et social.

Il en fut de même dans la sphère de la *Halakhah* et encore plus dans celle de l'érudition. Ici aussi, il n'y eut pas d'autorité unique reconnue : différents érudits et centres d'érudition gardèrent jalousement les droits individuels ou collégiaux d'interprétation, de même que ceux de législation, à l'intérieur des limites communes de la tradition, même si celle-ci se montra toujours changeante. Entre 1190 et 1305, la controverse autour de Maïmonide (1138-1204) - figure intellectuelle la plus éminente du judaïsme médiéval - se concentra sur ses thèmes philosophiques, sur les détails de ses interprétations ou sur les modes de codification halakhite, mais aussi sur la possibilité que lui, et plus tard son œuvre, obtiennent un quasi-monopole dans l'interprétation. Dans cette sphère, la dispersion, le manque d'autorité unique de référence, associés aux nombreux contacts entre les communautés et les centres d'érudition, fournirent des cadres communs flexibles, susceptibles de servir d'arènes à l'hétérogénéité et aux différents types de créativité.

Les orientations hétérogènes résumées ici permettent de comprendre comment se maintint le moule de la *Halakhah*, malgré les potentialités d'hétérodoxie sous-jacentes qui éclatèrent en certains endroits. En définitive, on observe une grande diversité et un dynamisme étonnant du judaïsme médiéval. Mais celui-ci se trouva aussi en porte-à-faux et ne se montra pas sans ambivalence par rapport aux diverses civilisations d'accueil [87] des communautés juives. Nous avons relevé également les continuelles influences réciproques, la forte persistance des problèmes, des thèmes, des symboles d'identité collective, sans oublier des changements de grande portée, une combinaison complexe des élites et la transformation de la nature de leurs activités.

Une question, là, mérite d'être approfondie. Au-delà de la violence externe qu'elle eut à subir, au-delà des contradictions de ses élites et de ses conceptions divergentes, quel rapport précis la civilisation juive médiévale établit-elle avec la sphère politique pendant cette période troublée, dans un contexte intercivilisationnel où elle eut à affronter les deux autres religions dominantes en Europe et dans le bassin méditerranéen, le christianisme et l'islam ?

Passivité politique et activité des Juifs au Moyen Âge

[Retour à la table des matières](#)

La théorie qui présente les Juifs de la période comme des sujets passifs reste, bien entendu, dans une certaine mesure, valide. Il est vrai que ce peuple, minoritaire à l'intérieur de civilisations monothéistes, menacé d'expulsion et de persécution, fut souvent perçu, nous l'avons vu, comme problématique par les sociétés de refuge.

Cependant, de l'Antiquité tardive aux temps médiévaux, les Juifs de la diaspora ne se sont pas débrouillés plus mal que la plupart des groupes sociaux (paysans et bourgeois notamment) dans le monde musulman ou chrétien où ils étaient plongés. Leur statut économique fut généralement meilleur. Il reste établi que les Juifs entrèrent parfois en politique, dans leur pays ou hors des frontières. Collectivement ou en tant qu'acteurs individuels, ils furent loin de demeurer des « *Juifs de [88] cour* ». Certains, nous l'avons évoqué brièvement, jouèrent un rôle important, notamment dans les cadres patrimoniaux du Sud de la France, dans des organisations telles que le Conseil des Quatre Pays (*Vaad Arba Aratzot*) en Pologne, ou dans le Conseil de Lituanie. Toutefois, ils ne furent jamais des acteurs de premier plan - rois ou membres de la haute aristocratie - et ne participèrent pas aux campagnes militaires. Pendant longtemps cependant, on permit aux Juifs de s'intégrer au monde corporatif de l'Europe médiévale ou à la gestion des pays musulmans. Ceux-ci ne se montrèrent donc pas entièrement passifs.

Comme les professeurs Baer et Beinart l'ont montré, les expulsions, à partir de 1492, de Juifs d'Espagne et du Portugal - apparemment un exemple majeur de leur « *destin passif* » - furent en fait la conséquence du rôle qu'ils avaient joué dans la politique intérieure de ces royaumes ¹⁰⁶. Cela contredit le tableau normalement dépeint d'une minorité sous la menace constante d'expulsions et de massacres.

¹⁰⁶ I. F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, op. cit. ; Haim Beinart, *Trujillo : A Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain*, Jérusalem, 1980 ; du même auteur, *Conversos on Trial : The Inquisition in Ciudad Real*, Jérusalem, 1981.

Certains purent déployer des activités diplomatiques et politiques « juives ». C'est ce qu'atteste par exemple une lettre à l'impératrice Hélène, trouvée dans le *Geniza* de Hasdai Ibn Shaprut (conseiller du roi d'Espagne au Xe siècle), lui demandant la protection des communautés à Byzance, avec promesse en retour de sauvegarder les chrétiens dans l'Espagne musulmane.

Il est intéressant de mentionner ici le cas des Khazars, inventeurs d'un royaume juif en Europe, qui reste un des plus énigmatiques de l'histoire médiévale. Entre mer Noire et mer Caspienne, la royauté khazare se convertit au judaïsme vers 740, face aux chrétiens de Byzance, aux Arabes, à l'islam et aux Turcs. Cet acte a été évoqué par le grand théologien juif d'Espagne, Juda Halévy, auteur du *Livre du Khazar* (*Sefer ha-Kuzari*). Mais quelle que soit la solution du mystère qui entoure [89] ce peuple, son origine et son devenir, cette conversion et l'existence d'un royaume juif ou d'une civilisation juive portent bien témoignage, en plein Moyen Âge, d'une certaine conscience et d'une dimension politique potentielle de certaines communautés.

Ces cas d'autonomisation furent sporadiques et précaires, d'autant que des Juifs firent souvent l'objet de représailles. Mais durant des périodes d'accalmie, ils purent agir aussi comme pétitionnaires en fonction de leur poids démographique, de leur rapport au pouvoir régnant ou de leur place dans l'économie.

Comme l'indique à la fois Baer et Momigliano ¹⁰⁷, et contrairement à Max Weber qui parla trop vite de « *peuple paria* », l'identité juive durant le long Moyen Âge conserva une dimension politique souvent associée fortement à la transcendance. Shimon Dubnov ¹⁰⁸ a révélé, quant à lui, comment, pendant la période de l'exil, les Juifs ont développé des institutions de pouvoir et comment les facteurs politiques furent importants dans leur prise de conscience collective. Ils cherchaient là, nous l'avons signalé précédemment, des voies pour forger un cadre leur permettant de maintenir leur identité et de soutenir la validité universelle de leur civilisation. Des actions collectives et des institutions, par exemple dans la Babylone de l'ère gaonique ou dans la Lituanie du XVIIe siècle, furent perçues comme un élargissement du règne de David, non sans certains accents messiani-

¹⁰⁷ Arnaldo Dante Momigliano, « Some remarks on Max Weber's definition of judaism as a pariah religion », article cité, p. 313-318 (cf. note 44) ; Yizchak Fritz Baer, *Galut*, op. cit.

¹⁰⁸ Simon M. Dubnov, *History of the Jews*, New York, 1967-1977.

ques. Cette politisation fut manifeste, rappelons-le, dans l'importance donnée au salut collectif et à la rédemption, comme dans la dimension métaphysique de l'expérience de l'exil, unique pour un peuple dispersé, combinée à une définition métaphysique de la relation primordiale entre la terre d'Israël et le peuple du même nom.

Malgré ces perceptions, les Juifs furent exclus - et s'exclurent eux-mêmes - de l'« Histoire », non pas de [90] celle profane, ordinaire, qui à ces époques n'était pas définie au sens moderne, mais de l'« historia sacra », c'est-à-dire de l'histoire eschatologique au sens de la conception chrétienne. En fait, on les empêcha de jouer un rôle actif dans les scénarios historiques eschatologiques de l'histoire du monde telle qu'elle était conçue alors. Les tentatives des mouvements messianiques de s'affranchir de telles exclusions entraînèrent de vives confrontations avec leurs sociétés d'accueil et avec les dirigeants de leurs communautés respectives. Cela les a souvent conduits à être « cernés » par leurs propres chefs. Ceux-ci réprimèrent leurs tentatives de participation et de réinsertion dans la scène historique sacrée, redoutant des résultats comme ceux obtenus par le mouvement sabbatéen et son messianisme au XVIIe Siècle.

Effets pervers des contradictions au sein des civilisations d'accueil : contrairement à beaucoup de conceptions gnostiques et sectaires au cœur du christianisme, la séparation célèbre, proposée dès le Ve siècle par saint Augustin, de la cité de Dieu et de celle des hommes, allait permettre involontairement aux Juifs de participer aux affaires de l'ici-bas. À l'origine pour une part de l'éclatement du code chrétien et, partant, de l'enfantement de la modernité, ce dualisme théorique inaugura sans l'avoir prévu, la lente réinsertion des Juifs dans l'Histoire, cela dès le XVe siècle. Selon quelles modalités ?

[91]

Le retour des Juifs dans l'Histoire
(2002)

Chapitre III

La civilisation juive moderne

[Retour à la table des matières](#)

La distinction entre les événements profanes et l'histoire sacrée adoptée par les centres hégémoniques, à l'opposé de beaucoup de secteurs hétérodoxes au sein des civilisations médiévales chrétiennes et juives, s'inversa radicalement aux temps modernes. Ce bouleversement apparut d'abord avec la Réforme protestante. Il se poursuivit avec la Contre-Réforme catholique, puis avec les Lumières. Il culmina avec les grandes révolutions et l'institutionnalisation des régimes post-révolutionnaires de l'Europe à partir du XVIIIe siècle.

Ces faits ont représenté un moment important des potentialités hétérodoxes et sectaires des civilisations axiales, notamment celles où la scène politique constituait une concrétisation de leur vision transcendante. Une telle transformation impliqua le renversement séculier de la vision de saint Augustin. Ce dernier, en introduisant une brèche entre les deux cités, celle de Dieu et celle des hommes, avait rendu possible la réalisation des visions hétérodoxes d'autonomie d'hommes coupées de Dieu et de l'Église chrétienne. Celles-ci étaient désormais à l'ordre du jour en Europe.

Les grandes révolutions peuvent être considérées comme les tentatives les plus radicales et probablement les plus réussies dans l'histoire de l'humanité de mise [92] en œuvre, à une échelle macro-sociétale, d'une conception utopique colorée de fortes tendances gnostiques.

C'est avec une grande perspicacité, malgré peut-être une certaine exagération, qu'Éric Voegelin a montré que les racines de la modernité politique plongeaient dans les traditions gnostiques et hétérodoxes de la période médiévale ¹⁰⁹.

À l'intérieur de ce processus, le rapport de la civilisation juive à la politique s'est transformé de façon décisive dans l'Europe de l'âge moderne. De là en découleront l'assimilation, puis les mouvements nationaux et politiques - dont le sionisme -, et, bien sûr, son aboutissement avec la création et la consolidation de l'État d'Israël. Qu'en a-t-il été précisément ?

Le cadre historique

[Retour à la table des matières](#)

Les grands thèmes civilisationnels juifs ont persisté, quoique reconstruits, à l'époque moderne. Cette continuité se repère bien dans la nature de l'expérience consciente de l'exil et de la diaspora, mais aussi dans la question nouvelle de l'entrée dans la modernité.

Nous avons vu que depuis l'époque de la Deuxième Communauté - destruction du Deuxième Temple et exil - l'existence des diasporas constitua une donnée majeure et persistante de la civilisation juive. Beaucoup d'autres nations eurent leur diaspora également, mais ce n'est que pour le peuple juif que la vie en exil fut une expérience largement étendue et aussi significative. Cette réalité posa des problèmes de conscience collective exprimés en termes théologiques et mythiques - nous l'avons évoqué plus haut.

¹⁰⁹ Éric Voegelin, *Enlightenment and Revolution*, édité par John H. Hallowell, Durham, 1975. Cf du même auteur, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952 ; *Die Politischen Religionen*, Munich, 1996 ; *Das Volk Gottes*, Munich, 1994. Consulter également Jacques Le Goff (dir.), *Hérésies et Sociétés. Civilisation et sociétés*, Paris, 1968 ; F. Heer, *The Intellectual History of Europe*, Garden City, 1968.

La conjonction du fait que la grande majorité du peuple juif vécut en exil et que cette expérience constitua un des fondements de sa conscience collective se [93] perpétua à l'époque moderne après les brèches dans les murs des ghettos médiévaux et l'ouverture des portes de la société.

L'expansion nouvelle fut bien entendu liée au surgissement simultané de l'économie capitaliste, de l'État moderne, ainsi qu'à des changements de fond au niveau des prémisses de la civilisation européenne. La montée de l'économie capitaliste et de l'industrialisation, leur extension mondiale, ouvrirent de nouvelles possibilités économiques. Celles-ci furent saisies par les Juifs qui dans quelques pays d'Europe centrale et occidentale commencèrent à participer, avec des hésitations au départ, aux activités financières, commerciales, où, à un degré moindre, industrielles. L'impact de ces changements sur le mode de vie ne peut être compris qu'en tenant compte de transformations importantes au niveau de prémisses idéologiques novatrices. Celles-ci se concrétisèrent progressivement, non sans heurts, dans les États absolutistes, plus tard lors des grandes révolutions anglaises, américaines et surtout françaises, ainsi qu'à travers les mouvements sociaux et nationaux au XIXe et au début du XXe siècle. Cela, à trois niveaux, ce qui ne manqua pas d'entraîner des contradictions.

Tout d'abord on passa de la définition religieuse traditionnelle de l'appartenance, à une communauté civilisationnelle. C'est-à-dire d'une adhésion indirecte et corporatiste au politique, à une adhésion universaliste fondée sur un critère séculier et une participation directe sans intermédiaire à la communauté politique. Cette conception était déjà inhérente, jusqu'à un certain point, aux États absolutistes. Mais elle sera poussée à son terme plus tard par la Déclaration française des droits de l'homme de 1789, qui proclama les droits universels et citoyens en termes purement séculiers. Cela effaça ou affaiblit les composantes [94] chrétiennes en vigueur qui définissaient de façon traditionnelle l'adhésion aux communautés politiques européennes.

Le second changement (parfois séparé du premier, même si en Europe centrale et occidentale il y eut une convergence vers la fin du XIXe siècle) concerna l'affaiblissement du pouvoir légal traditionnel des gouvernants. La nouvelle tendance souligna fortement le droit d'accès de tous les citoyens aux centres de pouvoir. Elle prôna de même la reconstruction des prémisses centrales et civilisationnelles de façon universaliste et élargie.

Cela modifia les relations fondamentales entre les civilisations européennes et juives. Les citoyens juifs ne furent plus des étrangers dans leur pays de résidence. Le second changement en particulier leur accorda le droit à la nationalité dans les systèmes politiques émergents. Il leur ouvrit encore les diverses scènes d'activité de la civilisation et des sociétés européennes.

Cette occasion de supprimer les restrictions concernant la participation à l'économie, à des activités culturelles et politiques dans les cadres de vie, fut liée à une exigence inédite. Dans le nouveau système d'identité élargie, les Juifs durent en effet se définir exclusivement comme une communauté religieuse, non politique ou nationale. Leur persistance à se positionner de façon distincte et séparée ne pouvait évidemment être considérée que comme un défi aux communautés nationales européennes émergentes, voire à l'idée opposée de citoyenneté universelle. Cette incompatibilité fut souvent exprimée par le reproche qu'on leur adressa au sujet des contacts multiples établis avec des communautés étrangères dans toute l'Europe, qui impliquaient une « double loyauté » pour leurs détracteurs.

[95]

Ces exigences furent pleinement et explicitement formulées lors de la Révolution française et des événements qui en découlèrent, puis reprises plus tard, quoique précisées différemment, dans d'autres pays, surtout en Allemagne et en partie dans l'Empire multinational austro-hongrois.

Ces tendances qui incorporèrent les Juifs dans la modernité furent contredites par un troisième facteur : l'hypertrophie de l'État-Nation et des fondements nationalistes plus spécifiques (français, allemands ou italiens) au niveau de la construction des communautés politiques émergentes, attitude préférée à des prémisses plus universalistes.

La tradition chrétienne mais aussi les composantes nationales originelles devinrent désormais essentielles dans la définition de l'identité collective des États-Nations. C'est ce qui se passa en Allemagne, un peu moins en France où, contrairement à l'Angleterre et aux pays scandinaves, l'existence de telles communautés et identités nationales n'était pas encore pleinement concrétisée. Une forte tradition de civilité ne s'y était pas encore développée, d'autant que la constitution communautaire fut souvent le foyer de luttes politiques et idéologiques internes.

Dans de tels cas, l'abandon de l'identité nationale ou « ethnique » originelle, politique ou purement religieuse, devint une exigence très forte. Un refus entraîna le rejet des Juifs dans beaucoup de secteurs, motivé pour des raisons religieuses. Cet ostracisme allait être dépassé et transformé en termes séculiers et racistes, qui servirent de légitimation à l'antisémitisme moderne : on pouvait dénier aux Juifs toute possibilité de prendre part aux nouvelles nations européennes.

À partir de ces transformations, la nature de la diaspora, héritée des formes civilisationnelles antérieures, évolua logiquement.

[96]

Changements dans la nature de la diaspora : la tendance à l'assimilation

[Retour à la table des matières](#)

Afin de redéfinir l'identité juive dans ce contexte politique et culturel inédit, il fallut se débarrasser de quelques-unes des caractéristiques spécifiques de l'existence en exil de la diaspora. Surtout de la perception qui faisait des Juifs des étrangers, des hors-la-loi inassimilables, très différents de leur société d'accueil. On dut effacer sinon le fait de vivre dans la diaspora, du moins l'étrangeté de cette situation et son rôle essentiel dans la conscience collective des communautés.

Pourtant, la réalité historique, en Europe comme ailleurs, ne confirma pas tout a fait ce scénario. Le fait que les Juifs ne furent point acceptés dans la plupart des sociétés européennes ne suffit pas. La troisième tendance du développement moderne, liée à la montée des États et des communautés nationales, entraîna de très fortes réactions contre l'arrivée croissante d'immigrés dans de nombreux secteurs économiques urbains ou dans l'éducation. Cette réaction allait culminer tragiquement dans la *Shoah*.

Cependant, le processus d'assimilation et d'intégration des Juifs dans les sociétés européennes puis extra-européennes, affirmé progressivement et malgré tout, révèle des caractéristiques très spécifiques qui le distinguent des diasporas des autres peuples - irlandais, grec, italien et même américain - même si toutes celles-ci ont naturellement partagé de nombreux traits communs. La résidence de la ma-

porité du peuple juif en diaspora reste unique (à l'exception en partie des Arméniens). Ce fait historique fut redondant pour la conscience collective de la communauté ¹¹⁰. Son organisation sociale et ses activités diffèrent considérablement par rapport aux autres groupes ou minorités ethniques et religieuses.

[97]

Les changements des modes de vie liés à ceux des conditions de travail et d'éducation dépendirent aussi de l'affaiblissement des frontières institutionnelles et symboliques traditionnelles des communautés. Cela apparut d'abord au niveau du statut officiel de leurs organisations. Par exemple, les pouvoirs traditionnels et de juridiction de la *Kehillot* furent abolis, ce qui mit fin à leur statut d'État spécifique et distinct de « nations » étrangères. À la place, les Juifs devinrent, du moins en principe, des habitants réguliers, puis, un peu plus tard, des citoyens à part entière de leur pays de résidence. Leur vie se mêla alors étroitement aux matrices institutionnelles des sociétés d'accueil. Ils ne furent plus symboliquement séparés au sein de communautés distinctes qui, jusque-là, sous l'égide de la *Halakhah*, définissaient les frontières de leur vie collective et leur espace civilisationnel. Ils commencèrent à modifier leur identité collective à l'égard de la société environnante. Par une participation effective à celle-ci, ils acquirent de nouveaux modes de vie et les moyens de réaliser leur mission civilisationnelle, dans la mesure où la poursuivre les intéressaient encore.

Il faut en convenir, beaucoup d'institutions communautaires juives, spécialement les synagogues, les institutions d'entraide, ainsi que les écoles traditionnelles, persistèrent, tandis que de nouvelles se développèrent. Mais elles ne constituèrent plus la matrice traditionnelle.

Tout ceci entraîna progressivement un affaiblissement certain ou même l'effacement du moule institutionnel et symbolique rabbinique de la *Halakhah*, de ses prémisses, de ses manifestations dominantes. La vie quotidienne, l'identité collective, les frontières symboliques, sans parler de la scène institutionnelle, s'en trouvèrent bouleversées. Mais on ne peut parler tout à fait d'une tendance au laïcisme ou d'une apathie [98] religieuse, même si beaucoup en furent affectés. Plus impor-

¹¹⁰ Cf. comme exemple d'analyse de la pensée juive moderne sur ce problème, A. Eisen, *Galut Modern Jewish Reflections on Homelessness and Homecoming*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

tantes furent les tentatives de reformulation des principes religieux et d'observance des prescriptions rituelles légales, comme celles tentées par les mouvements libéraux et réformateurs. Tout cela constitua la partie d'un processus de reconstruction global de la civilisation considérée.

Même parmi les néo-orthodoxes, qui insistèrent sur le respect absolu de la *Halakhah* - surtout en Allemagne puis dans d'autres pays dont la Hongrie -, ce processus fut associé à une participation de principe à la société globale et à son propre moule civilisationnel, tant au niveau de ses structures comme de ses organisations culturelles, économiques ou éducatives. Dans le sillage immédiat de l'émancipation, ces transformations ne pouvaient mener qu'à une seule solution : l'assimilation. Malgré des poches d'une orthodoxie isolée de la vie moderne, soutenue surtout par des traditionalistes sur la défensive, mais aussi par les défenseurs de l'assimilation eux-mêmes, cette voie constitua un processus continu, unidirectionnel, sur les plans indissociables de la culture et de l'identité collective.

Une partie des communautés d'Europe de l'Ouest, plus tard des États-Unis ou d'Amérique latine, à un degré moindre aussi de Russie, de Pologne et d'Autriche-Hongrie, connut une assimilation totale. Celle-ci se concrétisa par des mariages mixtes et quelquefois par des baptêmes, particulièrement mais non exclusivement au premier stade d'émancipation et d'assimilation. Le processus fut aussi lié, du moins au début, à l'abandon graduel des composantes « ethniques », originelles ou nationales de l'identité juive, comme à sa transformation en un folklore de souvenirs reformulé en termes purement religieux. Évidemment, nous n'avons pas de chiffres précis, mais une telle tendance à l'assimilation ne fut pas négligeable - bien que de façon assez significative, [99] plus tard, les descendants de ces Juifs, après la *Shoah* et l'établissement de l'État d'Israël, admirent et même chérissent leur héritage juif, le définissant à nouveau comme un ensemble de critères originels, ethniques, religieux et parfois politiques. Comment s'est réalisé de façon plus précise ce processus ?

Sur la base de ces transformations civilisationnelles, la tendance croissante à réunir la transcendance ainsi que la laïcité favorisèrent inévitablement la possibilité et le défi pour tous les Juifs de participer à l'Histoire - une histoire mêlant sacré et profane, eschatologie et vie quotidienne.

L'essence de l'« *historia sacra* » *moderne* changea effectivement dans l'ère des révolutions, en particulier sous la Révolution française, qui redéfinit les nations européennes. Fut surtout transformé, nous l'avons indiqué, le lien entre une action politique collective et une histoire ouverte sur la transcendance.

Nous avons précisé ailleurs les rapports entre les mouvements fondamentalistes de la modernité politique en Europe et les courants hétérodoxes utopistes porteurs d'une autonomisation du politique par rapport au champ religieux ¹¹¹.

C'est bien ce renversement qui servira notamment de fondement au sionisme, qui, à son tour, entreprendra au XIXe siècle de replacer les Juifs dans l'Histoire. Mais le sionisme n'est pas tout à fait le premier à avoir entonné cet appel qui avait résonné bien longtemps avant la propagation des Lumières et la lutte pour l'émancipation. Cette inversion allait devenir cependant le point nodal de l'histoire juive européenne du XIXe siècle. Qu'impliqua-t-elle ?

Le processus qui ouvrit les portes des sociétés européennes aux Juifs après 1789 supposa une nouvelle conception de la citoyenneté, puis une redéfinition des communautés et de leur structure. Les changements [100] furent d'abord sensibles dans la situation légale et officielle des organisations communautaires. Leurs pouvoirs traditionnels et leurs juridictions s'effaçant, le moule rabbinique risquait de s'écrouler en bien des lieux avec ses prémisses.

Comment perdit-il son statut rituel légal en tant que cadre hégémonique ? Les synagogues, les organisations d'entraide, les écoles et même les institutions récentes, constituèrent-elles comme auparavant la matrice centrale de l'existence quotidienne de chacun ? La majorité des citoyens juifs allait-elle adhérer aux nouveaux principes ?

¹¹¹ S. N. Eisenstadt, *Approche comparative de la civilisation européenne*, op. cit., et *Les Antinomies de la modernité. Les composantes jacobines de la modernité et du fondamentalisme*, Paris, L'Arche, 1997.

Le déclin du moule de la Halakhah et l'hétérogénéité croissante de la vie juive

[Retour à la table des matières](#)

Dans un tel contexte qui annonçait la modernité, une profusion d'engagements collectifs surgit. Cela dépassait la réalité médiévale dans laquelle, en dépit de différentes coutumes, de formes communautaires et de modèles d'identité, la plupart des Juifs avaient vécu à l'intérieur du cadre de la *Halakhah* dans une hétérogénéité liée à une configuration culturelle spécifique, mêlant civilisations juive, chrétienne et musulmane.

Les conditions changèrent du tout au tout. La *Halakhah* perdit par étape son influence et aucun moule hégémonique unique ne la remplaça. Les thèmes d'une nouvelle civilisation juive furent reconstruits différemment par les communautés, de telle façon que dans aucune d'entre elles on ne les relia désormais à des prescriptions claires de comportement et d'organisation.

En ce qui concerne la fin du XVIII^e ou le début du XIX^e siècle, on ne peut plus parler d'orthodoxie hégémonique. Les différentes tentatives pour redéfinir une collectivité juive qu'avaient entreprises des groupes de [101] marranes en Hollande, les sabbatéens, les frankistes et les mouvements hassidiques précoces, aboutirent à l'émergence d'hétérodoxies opposées à celle de la *Halakhah*. Cela laissa des traces ultérieurement.

En raison des bouleversements introduits par les idées des Lumières et de la Révolution française, par la création de l'État moderne et l'émancipation qui s'ensuivit, le judaïsme de la *Halakhah* perdit son statut hégémonique. Le mouvement appelé orthodoxie, ou néo-orthodoxie, ne constitua plus qu'une tendance parmi d'autres, même si ses dirigeants tentèrent sans cesse de s'imposer. De larges secteurs des orthodoxes s'enfermèrent dans le sectarisme. Paradoxalement, la situation, à bien des égards, fut similaire à celle de l'époque du Deuxième Temple. Cela deviendra plus évident encore avec le développement du *Yishuv* et l'établissement de l'État d'Israël.

Une approche alternative de la reconstruction de l'identité collective juive fut décrétée par des groupements autonomistes comme le *Bund*, les territorialistes et les sionistes. Ils se focalisèrent sur une reconstruction spécifiquement moderne. Comment définirent-ils celle-ci ?

Ces positions ne firent que renforcer les tendances antinomiques latentes, hétérodoxes surgies antérieurement durant la période médiévale ¹¹². Les mouvements contemporains, souvent intégristes, durcirent les tendances autonomes et sectaires des périodes antérieures. Mais ils les transformèrent aussi dans le contexte des nouvelles prémisses de la civilisation européenne et des rapports interculturels entre les Juifs et les nations occidentales.

L'hétérogénéité des tendances hétérodoxes fut encore renforcée au XIXe siècle par le fait que les différentes communautés connurent des expériences historiques variées. Comment résumer celles-ci ?

[102]

Les caractères spécifiques de l'assimilation juive moderne

[Retour à la table des matières](#)

Le processus d'assimilation ne peut être considéré comme spécifiquement juif. De nombreux groupes ethniques en Europe, puis aux États-Unis ou dans d'autres pays d'émigration et de colonisation, le connurent aussi. Mais la spécificité de l'histoire juive fut que l'assimilation ne constitua pas l'essentiel. Et aux préjugés nationaux ou sociaux entre différents groupes, entre le peuple d'accueil et les immigrants, s'ajouta l'antisémitisme moderne, pas simplement religieux. L'accent fut mis en conséquence plus sur l'unicité des Juifs que sur leurs différences, sur leur expérience et leur relation au peuple d'accueil. Tout cela exclut une assimilation paisible.

Un facteur rend encore l'histoire juive unique : l'organisation très différenciée des modes de vie par rapport à d'autres groupes religieux ou ethnique. Dans pres-

¹¹² Cf. S. N. Eisenstadt, « Sectarianism and heterodoxy in Jewish history : some comparative civilizational notes », in *Jewish Studies*, n° 37, 1997, p. 7-59.

que toutes les communautés, les défis posés par la décomposition de la société traditionnelle et le moule rabbinique, comme par la recherche de nouveaux champs civilisationnels d'expression, allaient être relevés au niveau de l'organisation culturelle, socio-communautaire et idéologique.

Naturellement, il est difficile de savoir dans quelle mesure cela affecta la vie quotidienne de chacun. L'enjeu de la reconstruction d'une existence juive fut porté par de petits mouvements de cadres et d'intellectuels déployant une grande créativité culturelle, non sans respect parfois pour la tradition halakhite. La réponse à ces défis, liée aux transformations économiques et écologiques, constitua une nouvelle polarisation dynamique. Les solutions retenues, diverses selon les secteurs, révélèrent quelques thèmes majeurs inhérents à la tradition juive, notamment les tensions entre universalisme [103] et particularisme, entre éléments culturels et éthico-légaux ancestraux, entre engagement envers le moule reçu et tentatives de le dépasser.

La multiplicité et la variabilité de ces directions générèrent une diversité qui ne va pas sans rappeler la période du Deuxième Temple, celle des diasporas hellénistique et babylonienne, l'âge gaonique, ou encore l'ère médiévale classique du judaïsme rabbinique. Les orientations nouvelles furent parfois élaborées directement en reprenant les bases de l'époque médiévale. Elles reproduisirent de nombreux éléments du moule « *classique* », quelques-unes de ses prémisses officielles ainsi que certains thèmes latents que celles-ci contenaient.

Le principal mouvement qui annonça l'incorporation des communautés juives dans les sociétés européennes fut celui des Lumières - connu sous le nom de *Haskalah*. Son thème central fut la reconstruction de la vie juive, de la tradition et de la civilisation en accord avec les préceptes des Lumières et du « rationalisme ». Il s'agissait de faire participer les Juifs au modèle civilisationnel et universel émergent, tout en ajoutant quelques ingrédients spécifiques. Même si le mouvement *Haskalah* ne fut pas antireligieux au sens étroit du mot - ses premiers champions comme Moses Mendelssohn (1726-1786) et Naftali Hertz Weisel (1725-1805) insistèrent sur la stricte observance de la *Halakhah* -, il nia la domination institutionnelle exclusive du judaïsme rabbinique. Il rejeta aussi la démarcation de l'identité juive en fonction de la ségrégation par rapport aux nations voisines. Il mit plutôt l'accent sur la possibilité ou même la nécessité de reconstruire l'existence juive, à commencer par l'éducation, par la production économique, les activités

culturelles et sociales. Tout cela grâce à une intégration croissante dans la société européenne.

[104]

Les orientations de la *Haskalah* et des divers mouvements à l'intérieur des communautés développées dans son sillage furent différenciées à l'Est et à l'Ouest, surtout dans les nouveaux modes de vie, dans la conception de la participation et de la contribution à la civilisation naissante.

La reconstruction des modes de vie : la transformation des thèmes de la civilisation juive

[Retour à la table des matières](#)

La tendance la plus difficile qui apparut rapidement en Allemagne et en France, et à un degré moindre en Angleterre et en Hollande, fut celle qui tenta de redéfinir la communauté juive sur une base essentiellement religieuse, abandonnant ses constituants politiques nationaux et aussi originels. Celle-ci fut parfois occasionnée, surtout chez quelques groupes néo-orthodoxes, par une stricte adhésion aux observances et à la collectivité religieuses qui impliquait la conservation des composantes ethniques ou nationales de l'identité collective, quoique de façon assez diluée.

Cette tendance fut aussi liée à l'affaiblissement des institutions et des associations juives, comparativement aux anciennes communautés de l'Ouest. Synagogues, écoles, associations philanthropiques, organisations représentatives des communautés (parfois centralisées comme le *Board of Deputies* en Angleterre et le Consistoire en France), écoles supérieures et journaux, ne balisèrent plus tout à fait la vie quotidienne. À l'exception de quelques néo-orthodoxes (et même partiellement parmi eux), elles ne formèrent plus l'arène majeure de la civilisation juive.

Les responsables refusèrent l'assimilation totale et le baptême. Ils engagèrent des actions spécifiques qui [105] soulevaient la question essentielle de la reconstruction civilisationnelle. Alors surgirent des contradictions entre les tendances à l'assimilation complète et les inquiétudes soulevées par la judéité traditionnelle.

La redéfinition de l'identité collective passa par la reformulation des thèmes majeurs et des tensions inhérentes à l'auto-définition du judaïsme. Ces divergences opposèrent les orientations universalistes à celles particularistes, la vision eschatologique au présent, l'identification concomitante d'un champ civilisationnel au tracé des frontières entre la communauté et les autres collectivités.

À ce niveau, les apports les plus radicaux de la tradition rabbinique médiévale furent modifiés. L'espace civilisationnel nouveau ne se limita plus à l'existence d'une communauté religieuse fermée et tournée vers un avenir lointain. De plus en plus, il se fondit totalement dans la civilisation européenne contemporaine à laquelle les Juifs, qui ne formaient plus un groupe réprimé, apportèrent leur contribution spécifique. L'orientation qui en découla insista sur le message universel inhérent à la prophétie biblique, contre la définition plus particulariste du moule rabbinique et contre l'auto-enfermement presque total de la communauté.

La plupart des nouveaux mouvements (en Europe, les « Lumières » juives, les « Libéraux », la « Réforme » judaïque, les conservateurs ; aux États-Unis, les réformateurs ; plus tard, en Europe orientale et centrale, les organisations fortement politisées) décrétèrent une sélection et une interprétation très différenciée des axes juifs en relation aux autres civilisations environnantes, mais également différentes manières de s'intégrer aux sociétés d'« accueil ».

En fait, chaque groupe revendiqua un mode propre de participation des Juifs à l'histoire moderne. Les réformateurs religieux souhaitèrent jouer leur rôle en [106] tant que communautés ou que membres apolitiques ; les divers autonomistes en tant qu'entités politiques distinctes ; les révolutionnaires en tant que participants conscients et actifs sur la scène politique générale. De manière significative, les tentatives d'émancipation ou d'assimilation furent parfois formulées en fonction des prémisses spécifiques de la tradition de façon quasi eschatologique. Comme l'a écrit justement Jacob Katz : « *La majeure partie de la communauté, et spécialement l'élite nouvellement évoluée des Lumières, la maskilim [...], accepta la naturalisation et l'émancipation non seulement comme une délivrance bien venue de la terrible situation du ghetto, mais elle lui prêta une signification historique et spirituelle. La naturalisation et l'émancipation furent [...] exprimées en termes réservés traditionnellement à l'âge messianique, au point d'identifier les rois et les princes, garants des nouveaux statuts civils, à la personne du Messie. Cette identification ne fut pas rejetée sous le prétexte d'un embellissement idéologique* ».

lié à la nouvelle réussite politique et sociale. Ce fut plus que cela. Telles qu'elles furent conçues à l'origine par ses initiateurs, la naturalisation et l'émancipation devaient fournir une nouvelle perspective et un futur pour la communauté juive. L'abolition du statut d'étranger devait remplacer l'attente du message messianique issu de la prédication d'étrangers sur un sol étranger. Selon cette conception, il devait être concédé aux différents "segments de la nation" un home dans leur milieu ou dans leur environnement respectif, réussissant ainsi, pour chaque individu, en accord avec les statuts légaux et politiques, ce que l'attente messianique avait tenté d'obtenir pour la nation tout entière. » ¹¹³

Cette attitude apparaît évidente quand on observe la façon dont les Juifs participèrent à la vie politique et culturelle des sociétés modernes. Adhérant quotidiennement [107] à des cercles ouverts, beaucoup jugèrent secondaires les institutions sociales et culturelles spécifiques. Au sein de la société globale, ils participèrent à des domaines influents, académiques, littéraires, journalistiques. Leur visibilité sociale fut très remarquée, surtout en Allemagne et en Autriche, moyennement en France, en Angleterre ou ultérieurement aux États-Unis.

Nous avons signalé qu'ils commencèrent à participer à des mouvements qui leur étaient jusque-là interdits. Parce qu'on les refusait dans les partis les plus conservateurs de la classe dominante, ils se montrèrent actifs dans les groupements les plus libéraux, voire dans le socialisme. Ils brillèrent aussi dans les branches académiques les plus critiques comme la sociologie (où par exemple Émile Durkheim propagea une morale laïque et une conscience civique nouvelles), mais aussi dans les secteurs de la presse les plus avancés, avec une intensité que beaucoup jugèrent spécifiquement juive.

Le message libéral et universel incarné en apparence dans ces activités fut souvent considéré par des cercles élargis comme étant l'essence de la civilisation juive. Cela impliqua l'abandon de l'idée de l'auto-ségrégation, remplacée par une participation sans réserve à la société globale et à sa civilisation. Certains virent là une façon de poursuivre la mission spéciale des Juifs auprès des nations. Nous l'avons vu, celle-ci, sauf aux yeux des sphères néo-orthodoxes, ne se trouvait plus incarnée dans les principes ou les dogmes du judaïsme rabbinique, ce qui ne l'em-

¹¹³ Jacob Katz, « The Jewish diaspora : minority positions and majority aspirations », *Jérusalem Quarterly*, n° 25, 1982, p. 73-74.

pêcha pas d'en retenir, quoique de façon déformée, certains traits civilisationnels. En fait de nombreux Juifs adoptèrent les attitudes civiques et libérales. Leurs activités intellectuelles furent perçues comme réactualisant enfin l'héritage juif universaliste qui avait été brimé au Moyen Âge, et comme redonnant de l'importance aux principes éthiques universels exprimés uniquement dans la tradition prophétique.

[108]

Les tentatives de reconstruction religieuse qui suivirent les principes des Lumières inaugurèrent ces orientations. Le nouveau mouvement rejeta les dimensions légales et rituelles de la *Halakhah* afin de défendre les éléments plus éthiques et prophétiques de la religion. Dans la première moitié du XIXe siècle, la « réforme » du judaïsme « libéral » modifia les pratiques des Juifs en insufflant cet esprit. Ces changements ne furent pas sans lien avec les tentatives de définition des Juifs à partir du concept de communauté religieuse. La religion juive devenait désormais une des composantes de l'ensemble universel des religions monothéistes. Elle partageait avec ces dernières de nombreuses idées, notamment des orientations philosophiques déistes plus générales. On devait avancer ainsi vers l'ère de la tolérance mutuelle et des Lumières.

Une des activités intellectuelles majeures élaborées dans le contexte de la *Wissenschaft des Judentums* (science de la judéité) fut bien en Allemagne la « philosophie de la religion et de l'histoire ». Des hommes comme Nachman Krochmal (1785-1840), Abraham Geiger (1810-1874), Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866), plus tard Hermann Cohen (1842-1918), Franz Rosenzweig (1886-1929) et Martin Buber (1878-1965), tentèrent de définir la contribution spécifiquement juive à la conscience religieuse de l'humanité et au déroulement de l'Histoire universelle. S'appuyant sur les travaux des philosophes juifs du Moyen Âge, ils les dépassèrent pour proposer une attitude positive envers les autres civilisations religieuses. Ils insistèrent non seulement sur les composantes religieuses, politiques et nationales originelles de l'existence juive, mais aussi sur son identité collective. Dans cette perspective, les travaux d'Heinrich Graetz représentent un important tournant. Au lieu d'enfermer le cours de l'histoire juive dans le mouvement de quelque esprit [109] hégélien désincarné ou dans la religiosité, cet historien insista sur le fait que l'entrée politique et nationale des Juifs dans la modernité avait contribué au développement de leur conscience collective.

Les caractères distinctifs de la modernité juive en Europe

[Retour à la table des matières](#)

Les caractères distinctifs de l'entrée des Juifs dans l'histoire moderne sont sensibles tant dans les aspects particuliers de la structure écologique des différentes communautés que dans leurs institutions et leur vie interne - qui, comme l'a montré Jacob Katz ¹¹⁴, se sont révélées dès le début du XIXe siècle.

Une des premières réactions fut le degré assez élevé de ségrégation sociale et d'endogamie, variable parmi les plus assimilés. On note aussi la multiplicité et la latitude des activités des sociétés religieuses, philanthropiques et érudites, qui se démarquèrent par rapport aux autres groupes religieux ou ethniques. Certaines s'occupèrent, nous l'avons observé, du maintien des vestiges de la tradition, redéfinis souvent selon les critères fondamentaux qui les avaient caractérisés antérieurement. Mais - ceci est essentiel - la plupart des nouvelles organisations devinrent internationales. Elles s'attachèrent à construire une solidarité entre les communautés de coreligionnaires à travers le monde, tout en mettant l'accent sur la dimension universelle de l'existence juive.

La première manifestation de ces attitudes inédites eut lieu dans le premier pays où une assimilation semi-idéologique intensive fut effective : la France. En 1860, l'Alliance israélite universelle, au but éducatif et semi-politique, insuffla un esprit moderne. Elle fut fondée par des groupes provinciaux de professions [110] libérales qui, dans une certaine mesure, défièrent les responsables assimilés de la communauté parisienne et servirent de modèle à d'autres associations. Les organisations religieuses internes, celles du judaïsme réformé et les écoles ou les centres d'érudition de l'Europe, restèrent continuellement en contact. Elles s'aidèrent mutuellement, se renforcèrent, se contrecarrèrent parfois, mais en maintenant toujours une variété et une intensité de contacts.

¹¹⁴ Jacob Katz, *Out of the Ghetto : The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*, Cambridge, Mass., 1973.

Les modes de vie, les types d'activités politiques, sociales et intellectuelles dans lesquelles les communautés s'engagèrent, furent largement influencés par les structures institutionnelles et les tendances intellectuelles prévalant dans les pays où celles-ci évoluaient. Prenons quelques exemples choisis presque au hasard de ce processus mimétique.

L'organisation centralisée de la politique française suscita une tendance centraliste de l'organisation des institutions juives phares - dont le Consistoire - tandis que le ton acéré de la controverse politique dans la France du XIXe siècle suscita la participation intense de nombreuses personnalités juives dans ce domaine.

À l'inverse, en Allemagne, la place centrale occupée par les équipes historiques et philosophiques dans la vie publique contribua à la naissance de la *Wissenschaft des Judentums*, signalée plus haut, et aux études concernant l'interprétation philosophique et théologique de l'expérience historique juive. La situation plus décentralisée de la vie politique et intellectuelle de ce pays - jusqu'à un certain point même après l'établissement de l'Empire - facilita le développement d'institutions plus diversifiées et dispersées.

En Angleterre, le manque d'intérêt relatif pour la dimension idéologique et philosophique de la vie politique minimisa la portée de telles activités chez les Juifs. L'organisation aristocratique et civique plus [111] traditionnelle de la vie publique facilita l'acceptation de ces derniers en tant que communauté quasi ethnique de même que le développement d'organisations centrales sur un mode oligarchique civique - le *Board of Deputies* et le *Chief Rabbinate*.

Progressivement, à travers l'éducation et la participation à la vie civique de sociétés très différenciées, les Juifs acquièrent certains traits de la mentalité de leurs hôtes, en liaison surtout avec leur conception de la vie publique et avec la définition de certaines dimensions très importantes pour eux - telles que les relations entre l'Église et l'État. Cependant, en dépit des différences communautaires, ils gardèrent plusieurs orientations et intérêts essentiels.

À l'exception de ceux qui étaient totalement assimilés, ils partagèrent une identité collective transnationale, cela en dépit des efforts des groupes favorables à l'assimilation, qui n'étaient pas purement confessionnels. Sur le plan politico-idéologique, ils se préoccupèrent des problèmes de l'émancipation et de la recherche d'une voie de reconstruction de leur identité et de leur vision civilisationnelle

irréductible. Sur un plan plus pratique et organisationnel, ils furent soucieux du maintien de leurs activités éducatives, philanthropiques et semi-politiques.

Cependant l'arrivée continue d'immigrants dans des communautés établies, avec toutes les tensions qui les accompagnèrent, fournit un autre maillon entre les composantes. Dans tous ces domaines, même sous l'égide de l'émancipation et de l'incorporation à la société européenne, l'existence juive manifesta une combinaison de créativité culturelle et sociale, d'activités multiples, de contacts mutuels et de réactions.

Tout ceci dépassa évidemment les tentatives pour redéfinir l'identité juive de façon homogène, selon des critères ethniques dilués ou purement religieux.

[112]

Les limites de l'assimilation

[Retour à la table des matières](#)

Sauf pour ceux qui arrivèrent à se débarrasser de leur identité spécifique, ces processus empêchèrent toute possibilité d'accéder à une assimilation pleine et entière, comme à l'inverse à toute définition purement confessionnelle de la communauté. Ces solutions furent aussi en partie contredites par le fait que l'abandon même de l'identité collective et l'affaiblissement de l'attachement à la tradition religieuse réactivèrent souvent, de façon paradoxale, les composantes originelles de l'identité juive. Cela entraîna parfois des réactions antisémites violentes dans de nombreux secteurs de la société globale.

Les activités institutionnelles et culturelles des Juifs d'Europe centrale et occidentale se caractérisèrent par la structure de leurs institutions dirigeantes de même que par leur sectorialisation. D'un côté des directions hétérogènes virent le jour, politiques, communautaires, culturelles et intellectuelles, rappelant la période de la Deuxième Communauté et de la diaspora hellénique. En même temps apparut une tendance à la dissociation organisationnelle et personnelle entre les dimensions intellectuelles ou idéologiques et les aspects organisationnels des actions collectives. Cela fut surtout le cas des associations spécifiquement juives et de celles strictement économiques, culturelles ou éducatives. À l'exception partielle

de quelques institutions rabbiniques représentatives, les activités sectorielles ne furent ni entièrement intégrées aux organisations communautaires, ni fortement connectées, sauf exception, à des organismes plus larges dans les sphères concernées.

Les plus éminents responsables intellectuels et idéologiques déployèrent leurs actions sur un plan général plutôt que dans un contexte spécifique, ou, dans le cas inverse, au sein des nouvelles institutions d'érudition. [113] Les responsables des associations communautaires et philanthropiques, comme le *Board of Deputies*, en Angleterre, ou le Consistoire et l'Alliance en France, maintinrent leurs activités presque exclusivement à l'intérieur de leur cadre respectif. Celui-ci, en gros, resta distinct des activités et des institutions culturelles plus élargies de la société globale, tout en leur étant relié.

Pour tous les Juifs européens du XIXe siècle, on relève certains paradoxes occasionnés par leur ascension économique, leur action culturelle et sociale et l'intégration potentielle qui en découla dans les sociétés environnantes.

L'effondrement des murs du ghetto leur ouvrit le domaine élargi de la créativité. En même temps, l'intensité et le mode de leur participation les distinguèrent et firent ressortir leur spécificité. Certains groupes de la société globale virent dans l'émergence des Juifs un facteur positif pour la culture civique et nationale nouvelle. Mais dans les milieux où leur activité était liée à des bouleversements sociaux à longue portée ou au développement national - surtout lorsque ces processus, comme en Allemagne, se combinèrent avec un régime autocratique -, les éléments les plus conservateurs et populistes considérèrent l'intégration et l'assimilation d'un œil peu favorable. De nombreux cercles virent dans cette participation active et remarquée - surtout quand elle s'accompagnait d'une ascension professionnelle et économique rapide - une manifestation de « *l'ambition* », du « manque de racines » et du « cosmopolitisme » des Juifs. Ces thèmes allaient être repris de façon croissante par les mouvements antisémites naissants. Ceux-ci insistèrent sur le caractère « unique » des Juifs, sur leur « incapacité à s'assimiler pleinement ». Ils finirent par les définir comme une « caste étrangère » ou une « race ». Avec les conséquences dramatiques que l'on sait, qui aboutirent [114] à la Shoah et à toutes les chaînes de complicité qui la rendirent possible dans la quasi-totalité de l'Europe, jusqu'au cœur des administrations d'État.

La mobilité professionnelle intensive, l'intégration et l'assimilation croissantes, les tentatives de reconstruction de l'identité collective et de la tradition, la créativité culturelle, l'action publique et économique, ainsi que toutes les réactions en retour, distinguent donc d'une façon inédite les Juifs de l'Europe de l'Ouest et plus tard de l'Europe de l'Est et des États-Unis, des autres groupes religieux ou ethniques. Ces processus complexes et contradictoires, porteurs d'hétérogénéité, auraient pu dissoudre l'identité juive et freiner gravement, de façon inégale selon les pays, le retour des Juifs dans l'Histoire. Il n'en a pas été ainsi.

En effet, en réaction aux perturbations occasionnées par la modernité, mais en même temps issu du processus moderne de construction de l'identité juive dans l'Europe du XIXe siècle, un mouvement politique hétérodoxe, le sionisme, a posé à son tour, et de façon décisive, la question de l'évolution de la civilisation juive. En quels termes ?

[115]

Le retour des Juifs dans l'Histoire
(2002)

Chapitre IV

L'apport du sionisme

[Retour à la table des matières](#)

Le sionisme a-t-il ou non ramené le peuple juif dans le cours de l'Histoire ? Si oui, avec quel résultat, dans quel sens et dans quelle Histoire ?

La réponse, à première vue, apparaît claire : ce mouvement, fondé au départ de façon confuse en Autriche par un libéral cultivé, Theodor Hertzl au tournant du XXe siècle, a permis au peuple juif, à partir de ses revendications politiques et idéologiques, de fonctionner comme un corps politique autonome. Ne se trouve-t-il pas à l'origine de l'établissement de l'État d'Israël en 1948 ? Pour la première fois depuis la période du Deuxième Temple (à l'exception du royaume intermédiaire des Khazars), les Juifs ont ainsi disposé d'un État sur leur terre sacrée. Ils sont devenus une collectivité qui a acquis un pouvoir politique et la capacité de mener une action indépendante. Dans ce sens on pourrait dire que le peuple juif a réintégré l'Histoire à travers le mouvement sioniste. Cette réalité inédite fait surgir un certain nombre de questions.

Le sionisme en tant que révolution socio-politique

[Retour à la table des matières](#)

Pour commencer, analysons les dimensions révolutionnaires de ce mouvement activiste au niveau des contenus de son message.

[116]

Le sionisme a souvent été décrit comme le raccourci des nationalismes juifs modernes, ou comme la manifestation la plus accomplie, dans le monde juif, des idéologies nationales contemporaines, similaires, malgré quelques variations locales, aux autres nationalismes. Evidemment il partagea son cadre historique, ainsi que son vocabulaire, avec la plupart de ces derniers (particulièrement ceux de l'Europe centrale et de l'Est). D'un point de vue historique plus précis, sa réalité apparaît complexe. En quoi se différencie-t-il des autres mouvements ?

Les distinctions majeures avec les nationalismes européens ou tiers-mondistes plus tardifs peuvent être recherchées dans les symboles concernant l'identité nationale, le territoire, l'histoire et la culture. Comme la plupart d'entre eux, le sionisme a accentué la relation de l'identité collective avec le territoire. Mais contrairement aux autres, il n'a jamais valorisé un territoire dans lequel les membres de la collectivité tentaient de vivre un modèle. Bien sûr, il a promulgué le retour à un territoire considéré comme la patrie naturelle des Juifs, c'est-à-dire un territoire envers lequel son peuple devait ressentir un attachement fort et primordial, prouvant la continuité de son identité collective dans le temps.

Les mouvements tchèques, polonais ou autres en Europe, ont toujours proclamé, quant à eux, que les usages liant leurs collectivités respectives devaient être articulés principalement en termes politiques et culturels. Ils affirmèrent que leur peuple ne s'épanouirait dans des espaces nouveaux, qu'une fois qu'il serait libéré de l'oppression étrangère et de puissances comme le tsar, l'empereur des Habsbourg ou le sultan ottoman. À l'inverse, les sionistes ne tombèrent pas dans un romantisme des usages et du mode de vie. La plupart d'entre eux, particulièrement les groupes séculiers et le *Labor*, se rebellèrent contre les traditions.

[117]

Une autre différence concerne la renaissance de la langue nationale. Contrairement à d'autres nationalismes, le sionisme ne sanctifia pas l'idiome vernaculaire existant. De façon contrastée par rapport aux autonomistes juifs et aux *bundistes*, *il se rebella contre la langue parlée par la majorité des Juifs de l'Est et de l'Europe centrale : le Yiddish*. Il fit revivre l'hébreu, langue historique et fondement de la vie juive, celle des prêtres, de la méditation religieuse, du discours juridique ou commercial, qui ne fut jamais le langage parlé de tous les jours. Un aspect important de la renaissance de cette langue hébraïque revendiquée fut le passage de la prononciation ashkénaze à la prononciation séfarade. Cette transition s'enracinait dans la rébellion contre la diaspora. Aux yeux des sionistes européens, la prononciation ashkénaze utilisée par les religieux ou étendue dans les relations sociales, devait être considérée comme un élément du mode de vie de la diaspora. On jugea la prononciation séfarade plus ancienne et plus authentique. Ne fut-elle pas le langage de la grande période de la créativité de l'hébreu séculier dans la diaspora et ne marqua-t-elle pas la floraison de la poésie hébraïque dans l'Espagne musulmane et en partie chrétienne ?

Comme l'écrit David Vital, sa spécificité fait en tout cas du sionisme le « seul mouvement national qui mit en œuvre une révolution socio-politique ».

Cet auteur ajoute : « Par *révolution socio-politique*, je n'entends pas renversant une souveraineté traditionnelle ou une libération d'une oppression politique, mais une tentative réussie de créer un nouveau type d'ordre socio-politique, pas nécessairement un régime socialiste. » ¹¹⁵

Ces positions ne pouvaient qu'entraîner des divergences au sein des communautés juives européennes du XIXe siècle, dont nous avons brièvement décrit précédemment [118] les modalités d'émergence et de fonctionnement. Comment celles-ci se manifestèrent-elles ?

¹¹⁵ Cf. David Vital, *Zionism*, Oxford, 1983.

La conception sioniste et l'orthodoxie du XIXe siècle

[Retour à la table des matières](#)

La dimension révolutionnaire du sionisme explique ses relations difficiles avec la composante religieuse et civilisationnelle du judaïsme. Les idéologies sionistes s'efforcèrent de choisir et d'établir les contenus de la nouvelle identité juive collective. Elles ne visèrent pas simplement la continuation de la tradition, mais aussi sa reconstruction sous un mode inédit. Elles se confrontèrent inévitablement aux tendances de la religion traditionnelle et de la nouvelle orthodoxie du XIXe siècle.

Les ultra-orthodoxes furent conscients des positions novatrices du mouvement sioniste. Pour eux, le problème fondamental ne concernait pas l'observance de la nourriture *kasher* ou du *sabbat*. En fait, le sionisme niait les prémisses idéologiques du modèle de la *Halakhah* médiévale au sujet de la nature du peuple juif en tant qu'acteur de l'histoire humaine. Il refusait l'idée centrale du courant principal de la tradition pour lequel les Juifs ne devaient pas prendre en main eux-mêmes leur destin politique et historique, mais simplement vivre en attendant le Messie. L'opposition intégriste considéra qu'une telle conception, même attachée à de nombreux symboles ancestraux, outrepassait les prémisses de la *Halakhah*. La possibilité d'atteindre le salut ici et maintenant dans l'Histoire, à travers l'usurpation séculière de pouvoirs messianiques, apparut aux orthodoxes particulièrement dangereuses.

Ce fut au sujet de ces prémisses, et pas seulement autour du degré d'observance religieuse reconnu en tant que tel, que la controverse principale se développa. [119] La bataille opposa deux prétentions contradictoires et concurrentes dans l'interprétation légitime de la judéité comme dans la définition des modalités de protection et de fondement de la communauté.

La nouveauté du sionisme impliqua la transformation de nombreux thèmes de base de la conscience collective et de l'identité juive, même si le mouvement reprit naturellement certains traits permanents reformulés à partir de ses orientations

de base. L'insistance sur la reconstruction nationale et la nécessaire renaissance d'un judaïsme rénové puisa dans les thèmes messianiques plus anciens de la rédemption, même redéfinis en termes séculiers, politiques ou sociaux. Cela relança la tension entre les dimensions pragmatico-politiques et eschatologiques de la vision messianique, en les modifiant passablement cependant.

L'identité collective fut transformée en « retour *sur l'Histoire* ». Certains souhaitèrent amener le peuple juif dans l'Histoire - pour la première fois depuis la période du Deuxième Temple -, à condition qu'il devienne une collectivité politiquement active, en opposition à sa passivité politique durant l'exil. Cette affirmation, qui insistait sur le caractère autonome des Juifs, constitua le fer de lance de la nouvelle idéologie. Elle influença l'objectif de reconstruction des traditions et des modes de vie replacés dans le contexte de la modernité.

Sionisme versus marxisme et orthodoxie

[Retour à la table des matières](#)

Les assimilationnistes et divers autonomistes formèrent deux des principaux fronts combattus par le mouvement sioniste. Ce dernier lutta aussi contre les groupes révolutionnaires, en particulier ceux de l'Europe de l'Est, dont les partisans épousaient la croyance marxiste selon laquelle l'ultime façon pour les Juifs [120] d'entrer dans l'Histoire et l'ultime solution de leur problème résidaient dans leur « *disparition* » en tant que Juifs après la révolution.

Le troisième front fut celui du mouvement orthodoxe qui niait toute possibilité d'entrer dans l'histoire moderne et souhaitait rester confiné dans l'ancienne dichotomie entre participation aux affaires profanes et *historia sacra* (séculière dans le nouveau contexte).

L'opposition des ultra-orthodoxes prit sa source dans leur reconnaissance que la vision sioniste, quelle que soit la force de son attachement à beaucoup de symboles, allait bien au-delà des prémisses de base du moule de la *Halakhah*. Ils considérèrent comme très dangereuse l'usurpation séculière de la possibilité d'un pouvoir messianique ou d'une « rédemption » dans le présent. Mais eux-mêmes,

par leur participation croissante à la vie politique moderne, franchirent souvent cette limite sans s'en rendre compte.

Finalement, la façon dont l'expérience historique juive fut évaluée par les sionistes révèle des différences fondamentales avec les autres nationalismes. Pour tout autre peuple, le mouvement national devait être un retour à une histoire ainsi qu'une tentative pour la construire. Cela impliquait un degré de continuité territoriale et temporelle, en ceci qu'il s'agissait d'édifier, dans un cadre territorial indépendant, une existence contemporaine normale.

Le sionisme n'a pas suivi cette voie. Il s'est référé à une période d'accomplissement politique située dans un passé vieux de mille huit cents ans. Il n'est pas remonté à des reconstructions relativement récentes du peuple, de l'État, du territoire, qu'il soit polonais, tchèque ou slovaque, mais à une mémoire et une histoire lointaines, toujours vivaces malgré l'existence de l'exil. En même temps, il a rejeté l'expérience juive la plus récente - la vie en exil. Sur ce point, les sionistes [121] ont partagé la conception fondamentale de la *Halakhah* et des rabbins, selon laquelle le présent - *galut* - était dénué de sens du point de vue de leur système idéologique et de leurs aspirations en tant que peuple et en tant que civilisation. Mais, inversant la perspective halakhiste, ils se sont rebellés contre la conception rabbinique selon laquelle les Juifs devaient attendre le Messie au lieu de prendre en main leur destinée historique. Ainsi l'expérience historique que le sionisme a cherché à reconstituer et à réinterpréter fut complètement différente de celle des autres mouvements de renaissance nationale.

Le sionisme accentua également le changement radical initié dans l'historiographie juive au XIX^e siècle, à savoir le retour à l'écriture d'une histoire globale. Cette conception de l'historicité avait existé à un certain degré chez les Juifs, notamment dans les communautés hellénistiques de la période du Deuxième Temple, comme le montre l'exemple illustre de Flavius Josèphe. Mais la perte de l'indépendance et de la prédominance de l'ordre de la *Halakhah*, avec sa volonté de se tenir à l'extérieur de l'Histoire, avait marqué jusque-là la fin de l'historiographie juive. Même les chroniques étaient relativement rares.

Ainsi le mouvement sioniste a constitué une rébellion. Avant tout contre les modèles existentiels juifs qui prévalaient alors en Europe, à savoir l'assimilationnisme occidental et le traditionalisme ancien (même déjà transformé) de l'Europe

centrale et orientale, et contre les mouvements juifs concurrents, notamment les révolutionnaires et leur théorie messianique de la Révolution.

Ce trait fondamental du sionisme eut une répercussion sur la définition de ce qu'était alors l'ennemi. Tous les Juifs savaient, bien sûr, qu'ils étaient asservis. Ils en étaient conscients depuis le Moyen Âge. Le fait [122] nouveau fut la perception de la façon de se libérer du joug. Non pas en renversant les oppresseurs (le sultan ou le tsar, comme le pensèrent certains bundistes ou d'autres mouvements politiques juifs). Les sionistes ne cherchèrent pas à attaquer le régime politique des pays d'accueil. Ils perçurent la libération comme un changement de leur mode de vie du moment.

La révolte sioniste fut donc dirigée contre la vie juive telle qu'elle existait, et non contre un oppresseur, quoique la réalité de cette oppression, en tant que composante permanente de l'existence de la diaspora, ait été d'une grande importance pour la thèse sioniste selon laquelle nulle vie juive indépendante ne pouvait se réaliser vraiment en diaspora. Au cœur de la révolte sioniste surgit le désir de reconstruire la société juive, la culture juive, la civilisation juive d'une manière nouvelle, collective, moderne. La solution passait évidemment par l'existence d'un État juif indépendant, qu'édifièrent les premiers colons partis à la conquête de la Palestine et d'Eretz Israël.

Les compléments contemporains du sionisme

[Retour à la table des matières](#)

Le critère de distinction du mouvement sioniste ne réside donc pas dans le fait qu'il fut le premier à prôner et à réaliser le retour des Juifs dans l'Histoire - à cela, l'histoire européenne occidentale a montré que le séculier et le sacré même sécularisé furent dans une certaine mesure liés - mais plutôt dans sa position radicale contre toute tentative de le faire.

Selon la vision sioniste, l'entrée des Juifs dans l'Histoire et la reconstruction de la civilisation juive ne pouvaient être réalisées que dans Eretz Israël. En fait, déjà en Europe, avant 1939, des activités et des organisations [123] sionistes se trouvèrent étroitement mêlées aux organisations juives de la diaspora pour engager ce

processus, même si la confrontation des différentes modalités d'historicisation se termina avec la Seconde Guerre mondiale et la *Shoah*. On peut cependant ajouter qu'avant la création de l'État d'Israël, un nouveau mode d'expérience juive collective apparut aux États-Unis. Celui-ci compléta de façon importante les orientations sionistes précédentes.

La confrontation avec l'« Histoire », mais aussi les tentatives des Juifs pour y entrer et les luttes pour leur émancipation, s'étaient jusque-là enracinées dans l'expérience européenne. Nous en avons résumé les modalités de réalisation selon le double héritage des Révolutions et de l'État-Nation moderne. L'expérience américaine, quant à elle, se révéla tout à fait différente. Elle compléta passablement les conceptions sionistes. Outre-Atlantique, la collectivité ne se construisit nullement en termes historiques ou primordiaux, mais en termes utopiques et politico-religieux : le fameux « mythe américain », ou ce que Robert H. Bellah a appelé la « religion civile » américaine ¹¹⁶.

Nonobstant un antisémitisme abondant, l'émancipation et l'octroi de la pleine citoyenneté automatique ne constituèrent pas aux États-Unis un problème. L'intégration comporta en elle-même la possibilité, malgré un long temps d'application, d'une participation collective de tous les Juifs, non en tant que « minorité » distincte, comme en Europe de l'Est, mais en tant que partie de la vie et des activités politiques du pays. Après la Seconde Guerre mondiale, la communauté juive américaine devint la diaspora la plus importante du monde. Son émergence, sur laquelle nous ne nous étendrons pas, ajoutée à l'affaiblissement de l'État-Nation européen classique, allait être suivie de faits décisifs qui posèrent de nouveaux défis et renforcèrent encore la judéité [124] contemporaine, sa reconstruction sur la scène mondiale et son retour définitif dans l'Histoire.

Ce qui est d'une importance particulière du point de vue de notre analyse, c'est bien l'émergence d'une activité politique juive légitime dans le cadre des sociétés respectives durant la période qui suivit la guerre. L'apogée de ce développement fut, bien entendu, la création de l'État d'Israël. Mais de façon significative, une situation nouvelle s'était déjà développée là où les communautés à travers le monde étaient devenues actives et conscientes de leur action spécifique dans leur sphère publique, pas seulement en tant que représentantes d'une minorité.

¹¹⁶ Robert N. Bellah, « Civil religion in America », *Daedalus*, n° 96, 1967, p. 1-21.

Les activités et les discussions internes ne se déroulèrent pas seulement dans l'espace privé des Juifs, mais sur la scène politique. La plupart du temps, les débats furent tenus dans les langues des pays de résidence respectifs (anglais, français, espagnol...) et dans le cadre de la vie intellectuelle de ces sociétés. Ils se présentèrent comme exprimant les dimensions de l'identité juive et comme une composante légitime de la vie sociale en général.

Ensuite des organisations internationales (telles que le Congrès juif mondial, ou le Congrès juif américain et dernièrement beaucoup de groupes juifs paneuropéens) déplacèrent le centre de gravité de leurs activités depuis des causes juives principalement philanthropiques vers d'autres politiquement indépendantes, que ce soit la lutte pour les droits des Juifs soviétiques, ou la revendication pour la restitution des biens juifs confisqués du temps de l'occupation nazie par divers pays européens, le tout avec un accent sur leur rôle distinct au niveau de la scène politique internationale. L'émergence d'une telle activité légitime dans le cadre politique, au niveau interne et externe, forme incontestablement aujourd'hui une nouvelle composante dans la construction de l'identité [125] collective juive moderne pour les communautés de la diaspora. Et les changements dans l'expérience historique des Juifs aux États-Unis, en Europe et en Amérique latine depuis la guerre, ont dépassé les prémisses de l'idéologie européenne moderne comme celles du sionisme classique. Ils ont favorisé l'apparition d'une conception plus conforme qui a façonné les prémisses révolutionnaires et idéologiques d'Israël.

La formation de la société israélienne

[Retour à la table des matières](#)

Le *Yishuv* et la société israélienne se développèrent initialement comme une société idéologique révolutionnaire de colons, dont la vision fondamentale était enracinée dans le sionisme.

Les caractéristiques spécifiques d'Israël en tant que société révolutionnaire et les processus de sa transformation furent façonnés par divers facteurs : l'exiguïté du territoire, sa situation géopolitique et, enfin, mais non de moindre importance, ses fondements dans la vision sioniste et sa rébellion contre la société juive de la diaspora européenne au XIXe siècle, dont nous avons résumé les orientations.

Les caractères qui déterminèrent la forme de la société israélienne du *Yishuv* (la communauté juive dans l'Empire ottoman et sous le mandat britannique) ont fait l'objet d'études et d'analyses détaillées. Le *Yishuv* et après lui l'État d'Israël se développèrent à partir des activités de groupes sionistes actifs à la fin des années 1890 en Europe centrale et orientale. L'idéologie sioniste proclamait que c'est seulement en Palestine que pouvait être créée une société juive moderne et viable, que pouvait se développer une synthèse neuve de la judéité et de la culture humaine universelle, de la tradition et de la modernité.

[126]

Les premiers pionniers - en particulier ceux de la deuxième *alya* - entendaient que le *Yishuv* devienne une société moderne dans toutes les acceptions du terme, incarnant de hautes valeurs de signification universelle et, si possible, transcendante.

Ces orientations furent l'apanage des premiers groupes de pionniers, constitués principalement de jeunes intellectuels en révolte contre leur milieu parental en diaspora (surtout d'Europe orientale et centrale). Ils s'organisèrent en petits groupes habités par l'idéal pionnier et se rendirent sur la terre ancestrale de Palestine afin d'y établir une société juive moderne, nouvelle et viable. Ces caractéristiques des premières vagues d'immigration imprimèrent au *Yishuv* certaines de ses marques essentielles. Particulièrement important fut le développement, sur la base de ces aspirations, d'une société de nature idéologique, dont l'identité collective fondamentale était exprimée en termes idéologiques : renaissance nationale, créativité culturelle, idéologie sociale.

L'élán révolutionnaire de ces groupes se cristallisa autour de l'image du pionnier (*haluts*) et l'effort porta sur le développement d'une société où les valeurs sociales auraient leur place dans la construction nationale. Ces valeurs ne devaient pas être conçues en termes utopiques, mais constituer un élément inséparable de l'édification de la nation nouvelle et de la création de ses institutions.

Les problèmes concrets aussi bien que le style institutionnel, les tendances et les orientations spécifiques, les grandes questions permanentes du judaïsme, émergèrent de la combinaison des visions idéologiques et des tentatives de réalisation de celles-ci dans un pays exigu et relativement sous-développé - un pays qui était nouveau pour les fondateurs de cette société et les immigrants de plu-

siècles générations, dans un environnement [127] inconnu et même hostile. Malgré la variété de leurs manifestations extérieures, ces problèmes restèrent relativement les mêmes tout au long du développement du *Yishuv* et de la société israélienne. Ils furent liés à l'immigration et l'absorption de nouvelles vagues d'immigrants, au développement de l'économie, de la modernisation, de l'enracinement dans un environnement hostile et des impératifs concomitants de sécurité, mais également à la cristallisation des symboles d'une identité collective israélienne en relation avec l'identité juive sans oublier les réalités géopolitiques conflictuelles du Moyen-Orient.

La forme que prirent ces questions fut profondément infléchie par la tension constante entre la réalité sociale et culturelle d'une société démographiquement réduite mais moderne et ses aspirations à devenir un centre de créativité sociale ou culturelle pour tout le peuple juif et l'humanité entière, ambition tout à fait disproportionnée au regard de ses dimensions.

En tant que société de faible importance démographique, Israël connut tous les problèmes caractéristiques de cette situation, en particulier la difficulté de se maintenir aux niveaux économique et culturel de la société internationale. Ce problème fut d'autant plus aigu que le marché intérieur d'un petit pays ne permettait pas le maintien d'une vitalité économique susceptible de garantir son développement. Parce que les petits États comme Israël sont contraints de chercher des débouchés commerciaux pour leur production dans un marché mondial ouvert où la compétition est la loi, il leur faut habituellement se spécialiser et rechercher les domaines où leur situation géographique et leur structure économique et sociale représentent pour eux un atout.

Les réponses du *Yishuv* et de la société israélienne à ces problèmes permanents furent toujours influencées [128] par la structure institutionnelle créée dès les premiers temps du *Yishuv*. Celle-ci était caractérisée, dans la sphère économique, par la concentration d'un capital étatique dans les secteurs de développement les plus importants et d'un secteur privé en expansion régulière.

Les types spécifiques de structures socio-économiques qui se cristallisèrent durant cette période furent les deux modes d'implantation - *kibutsim* et *moshavim* -, les entreprises coopératives en secteur urbain et, caractéristique unique, l'intégration de ces coopératives et de ces implantations au sein d'une structure inédite,

en l'occurrence la *Histadrut* (Fédération générale des travailleurs). Cette intégration permit à l'économie de se développer au-delà des limites de l'économie agraire des premiers groupes de pionniers et facilita le développement de la structure sociale urbaine du *Yishuv*.

Le deuxième aspect du développement de la structure sociale du *Yishuv* fut son caractère idéologique accusé, son égalitarisme et son opposition à la spécialisation professionnelle. Dans les débuts, ces tendances se traduisirent par une politique systématique de réduction de la disparité des salaires, par un nivellement des différences sociales visibles et par la conviction que le changement de profession pouvait se faire sans problèmes.

Le *Yishuv* développa aussi des caractéristiques culturelles propres, surtout dans la relation entre la tradition et la modernisation. Deux phénomènes eurent ici une importance particulière : la reviviscence de l'hébreu en tant que langage moderne et une modalité nouvelle de rapports entre cercles religieux et non religieux.

L'hébreu ressuscité devint la langue nationale, comme nous l'avons vu - langue du jardin d'enfants, de l'école, de la conversation courante. En même temps, il donna la preuve qu'il pouvait répondre aux [129] exigences de la science, d'une littérature moderne, de la technologie. Le fait que ce langage « religieux » et « traditionnel » soit devenu la langue vernaculaire nationale et l'instrument de communication d'une société moderne, empêcha la divergence des entités linguistiques différentes et en même temps freina le développement de la dépendance de centres culturels « étrangers » comme sources exclusives de toute créativité culturelle.

Dans la sphère politique se développa une combinaison caractéristique d'orientations sectaires affirmées et d'une coopération politique croissante entre les diverses tendances. Cette coopération se développa à l'intérieur des structures démocratiques mises en place par le mouvement sioniste et le *Va'ad Le'umi* (Conseil national) en Palestine, caractérisées par leur mode fédératif-constitutionnel, très proche du modèle consociationnel décrit par certains sociologues.

Le passage du Yishuv à l'État d'Israël et la réalisation de la vision sioniste

[Retour à la table des matières](#)

Ces caractéristiques forment la toile de fond de la structure initiale qui distingue la société israélienne d'autres sociétés révolutionnaires ou post-révolutionnaires. Elles constituent le point de départ des processus de changement et de transformation auxquels nous avons fait allusion, qui se cristallisèrent avec la création de l'État d'Israël en 1948. Les caractéristiques de la société israélienne se sont développées pour commencer durant la période du *Yishuv*. Des changements déterminants apparurent lorsque fut créé l'État d'Israël (nous avons déjà discerné certaines formes embryonnaires). Parmi ceux-ci, on peut noter : l'insinuation de la routine dans la vision et l'ordre instaurés par les pionniers, ordre [130] imprégné d'idéologie et de pragmatisme et concrétisé par la création d'un État démocratique à fondement constitutionnel ; l'expansion démographique, accompagnée d'une transformation de la composition de vastes segments de la population, de son origine culturelle, de ses orientations idéologiques ; l'expansion économique et la modernisation ; l'aggravation des problèmes de sécurité (probablement la question la plus importante de la société d'Israël) et la perception grandissante, par les couches influentes de la société, de la gravité et du caractère inévitable de ces problèmes ; des changements concomitants dans les caractéristiques de la société israélienne en tant que société démographiquement limitée ainsi que dans sa relation avec la diaspora.

Ces processus furent en fait à l'origine de ce qui est devenu l'ordre institutionnel israélien post-révolutionnaire, le modèle israélien de la modernité. Ce modèle eut pour composante un système démocratique constitutionnel, avec, initialement, des nuances restrictives et des caractéristiques consociationnelles perceptibles dans l'octroi de la citoyenneté à toutes les composantes de la population, l'appropriation par le centre des symboles du sionisme et les manœuvres du mouvement travailliste pour s'assurer la légitimité, le développement économique régulier dans le cadre d'une économie diversifiée mais relativement contrôlée, la volonté

déclarée d'édifier une nation nouvelle, sans oublier l'accent sur la reconstruction d'une tradition culturelle et nationale.

L'ordre institutionnel israélien s'enracina ainsi dans la vision sioniste. Sa réussite peut être considérée comme l'actualisation de cette vision. Elle prouva, pour la première fois en deux mille ans, que le peuple juif était capable de forger une unité politique indépendante englobant toutes les sphères de la vie, d'entrer dans l'Histoire comme agent actif et de répondre, [131] en tant que civilisation, aux défis inhérents à sa conception de lui-même, défis demeurés latents durant la longue période d'exil.

Désormais, les Juifs furent davantage conscients des enjeux de leur entrée dans l'Histoire, bien plus qu'ils ne l'avaient jamais été jusque-là, notamment durant la période du Deuxième Temple.

De nombreuses manières, le mouvement sioniste représente le moment capital de cette prise de conscience historique. Son projet de civilisation, à la différence des orientations qui avaient prévalu durant le second État juif, concerna tant les sphères politiques et religieuses que les domaines social et institutionnel. De plus, ses rapports avec les autres civilisations ne furent pas obligatoirement antagonistes, comme cela avait été le cas à l'époque du Deuxième Temple et pendant la longue période d'exil. Résultat d'une évolution globale, dans le monde, de la vision de l'avenir de l'humanité, les rapports avec les autres civilisations s'établirent sous le signe de l'ouverture et de la bienveillance, malgré la persistance d'éléments d'antagonisme divers.

Finalement, le bilan du nouvel ordre institutionnel enraciné dans les orientations du sionisme révolutionnaire a été très supérieur à ce que les Juifs avaient pu réaliser durant la période de dispersion dans leurs divers pays de résidence, dans le réseau des *kehilot* traditionnelles, des centres d'étude ou même des structures plus dispersées et plus diversifiées de la modernité. Le nouvel ordre est beaucoup plus qu'un développement de nouveaux champs institutionnels, politique, militaire, économique, agricole ou industriel.

Tous ces aspects se trouvaient enfin rassemblés dans une collectivité et un cadre institutionnel nouveaux, indépendants. Ils marquent définitivement l'entrée collective des Juifs dans la communauté internationale et dans l'Histoire.

Le développement de cet ordre institutionnel a été une réussite probablement sans précédent, et c'est ainsi qu'il fut perçu - au moins jusqu'à la guerre de Kippur - par de larges secteurs de la société israélienne et, à un degré moindre, dans le reste du monde.

Cette réussite était impressionnante, surtout en comparaison des difficultés de développement d'autres sociétés modernes à faible infrastructure ou d'autres pays d'immigration massive. À partir d'une communauté de 600 000 âmes luttant pour leur indépendance - en fait, pour leur vie même - dans des conditions économiques difficiles et passablement archaïques, un État indépendant d'environ 3 000 000 d'individus s'édifia en un temps très court. Il réalisa une économie relativement moderne de type semi-industriel, associée à un secteur agricole florissant. La structure politique du nouvel État, appuyée sur des mouvements organisés sur un mode semi-fédératif consociationnel, vainquit des tendances totalitaires affirmées et choisit le cadre de la démocratie parlementaire. Malgré le dirigisme initial, cette démocratie s'ouvrit continuellement en assumant une forte tradition de légalité et de respect des droits.

Cette société a fait preuve d'une créativité étonnante dans la sphère de la culture, des arts ou du théâtre. Elle a instauré des centres académiques importants, au rayonnement international. On a pu également assister à la floraison d'une littérature hébraïque et des études juives. De façon générale, les réalisations dans le domaine éducatif ont été tout à fait remarquables, surtout lorsqu'on considère les problèmes particuliers qu'il fallut résoudre quant à l'intégration des nouveaux immigrants. Le succès rapide de cette intégration est lui-même impressionnant si on le compare à ce qu'a pu être en d'autres pays modernes l'absorption non sélective de l'immigration, et si on prend en [133] compte le niveau de dénuement économique des débuts de l'État d'Israël.

Cette société semble aussi avoir été capable de résoudre les problèmes nés de la combinaison de la vision idéologique de ses fondateurs avec la difficulté de sa réalisation dans un pays exigu, relativement sous-développé et relativement inconnu à ces fondateurs et aux immigrants, dans un environnement étranger et même hostile.

La réalisation de la vision sioniste dans le *Yishuv* et l'État d'Israël semble avoir apporté la solution à certains problèmes permanents de l'existence juive. Bien que

le retour des Juifs dans l'Histoire ait eu pour tremplin leur rébellion contre l'ordre traditionnel et les tendances assimilationnistes, celle-ci ne s'est pas dissociée de maints aspects de l'histoire et de la tradition juives.

Au contraire, la révolte contre la vie juive de la diaspora passée et moderne non seulement a renforcé, renouvelé ou amené au grand jour les valeurs et les orientations fondamentales latentes dans les périodes plus reculées de l'histoire juive, mais encore les a pour la plupart modifiées. Elle les a tirées du domaine intellectuel pour les investir dans des structures institutionnelles. Les thèmes et tensions majeurs de la tradition juive - tension entre l'universalisme et le particularisme, entre la fermeture sur soi et une ouverture riche de potentialités sociales, éthiques, culturelles entre les tendances à l'autosatisfaction et l'exigence de perfection - furent associés dans la construction et la mise en fonction des unités institutionnelles et de l'État. Il en fut de même de la tension entre l'attente d'un avenir messianique et l'investissement dans le présent - qui ne se vit plus seulement dans le système défini par la *Halakhah* ni dans la seule existence communautaire - et aussi des orientations différentes à l'égard d'Israël et de l'exil. La remarque vaut également pour les tensions [134] décelables dans la théorie politique juive concernant la thématique de la solidarité, les tendances antinomistes et semi-anarchiques qui lui sont inhérentes.

Le devoir de solidarité si vigoureusement affirmé ne se limita plus désormais à l'organisation communautaire, ni aux dissertations ou aux discussions théoriques. Il fut mis en application dans le fonctionnement des institutions politiques, dans le sens de la légalité, dans les rapports de l'armée et du pouvoir civil. De la même manière, les tensions entre l'impératif de civisme et de légalité, la résistance dans les tendances antinomistes et anarchistes et le rejet de l'autorité au nom d'une loi supérieure, quittèrent désormais les sphères étroites de la discussion intellectuelle médiévale pour se jouer enfin sur la scène publique d'un État, au sein de ses unités institutionnelles et entre ses forces politiques. Le sionisme porta en lui une vision d'avenir qui marqua fortement les institutions lors de leur création. Il était inévitable que le choc de cette vision avec les contingences soit source de violentes confrontations.

Cela est vrai également de thèmes sionistes spécifiques qui recoupèrent des thèmes que nous avons abordés précédemment concernant les Juifs en général. Ainsi de la tension entre le désir d'être une nation « *normale* » et celui d'apparaître

comme une « *lumière pour les (autres) nations* », de celle entre la dimension territoriale et la dimension institutionnelle, de celle entre la conception d'un État d'Israël-refuge ou de celle encore d'un État incarnant une renaissance nationale.

La réussite spécifique de l'ordre institutionnel développé en Israël est bien le résultat de l'harmonisation de ces diverses orientations et des tensions que celles-ci ont suscitées. Elles ont continué d'exister et, étant donné leur concrétisation dans un cadre institutionnel, ont même gagné en intensité. La réussite a été que cet ordre institutionnel ait pu apparemment réguler ces [135] tensions. Des changements se sont produits sur le plan intérieur, mais les virtualités d'anarchie ont été contenues par le développement, par la continuité des structures institutionnelles centrales et par la forte cohésion des élites, dans un esprit de solidarité avec la population dans son ensemble.

Toutes ces réalités ont donné lieu à des processus de transformation aux répercussions considérables, et la direction imprimée par ces transformations ne peut être perçue sans que soient pris en compte l'idéologie sioniste fondatrice et ses rapports avec les valeurs générales de la civilisation juive et l'impact de l'expérience historique du judaïsme.

L'ordre institutionnel initial de la société israélienne a subi de nombreuses modifications dans les deux dernières décennies, dont l'examen déborde le cadre de cette étude. Il suffit de faire remarquer que ces changements ont été provoqués par une combinaison de pressions extérieures, de processus internes, qui se sont manifestés en raison du succès même de l'ordre en question, de son intégration de populations nouvelles d'origine variée et de l'évolution de ses relations avec la diaspora.

L'État d'Israël et la diaspora

[Retour à la table des matières](#)

Dans tous ces développements, Israël a joué dès lors un rôle central, mais tout autant paradoxal du point de vue de l'idéologie sioniste.

Dans la ligne des principes sionistes de base, cet État constitue la seule communauté juive dans le monde moderne qui a atteint l'indépendance en tant qu'uni-

té politique territoriale distincte. Au contraire de toutes les autres communautés modernes et contemporaines, la construction de symboles à la fois de l'identité collective [136] et de la promulgation de différents thèmes de la civilisation juive constamment redéfinis, fut, en Israël, mêlée au cadre institutionnel global d'une collectivité politique organisée territorialement. En conséquence, cet État est devenu un instrument pour faire revivre la dimension politique de l'existence juive.

Israël a également fourni un centre géographique, mais aussi un symbole d'héritage commun et de solidarité, acceptés par de larges composantes du peuple juif. Il est désormais le seul pivot commun à tous ou à la plus grande part des Juifs du monde entier. Cet État est aussi un centre focal de l'identité juive collective, qui n'est pas toujours simple et qui s'est révélé être souvent très ambivalent. Pour beaucoup de communautés, en particulier aux États-Unis dans les années cinquante et soixante, Israël a constitué une composante puissante de la « religion civile » juive. Il est devenu le cadre évident de rencontre pour la plupart des organisations, comme une sorte de lieu naturel pour des réunions ou événements de famille. Actuellement très peu d'organisations communautaires refusent d'être liées d'une manière ou d'une autre à Israël.

Dans cet État inédit, la plupart des communautés recherchent la manifestation des dimensions existentielles et thématiques de la civilisation auxquelles elles aspirent. Pas seulement une force politique et militaire, ou une identité uniforme, mais aussi la justice sociale, l'accomplissement religieux, la mise en œuvre d'une grande conception, aussi bien qu'une solidarité juive communo-familiale simple, tout en cultivant, pour les immigrants, des éléments civilisationnels et sociaux des pays de provenance. Les attentes très diverses à l'égard d'Israël ont souvent été utopiques, exagérées, irréalistes. Mais toutes prouvent le fait que cet État reste le nœud incontournable de telles orientations. Même l'ambivalence des critiques contre Israël, plus [137] fortes à partir du milieu des années soixante-dix, atteste de sa place essentielle dans la construction de l'identité juive collective contemporaine.

Il est assez significatif que les vieilles controverses autour du sionisme, sur la viabilité de sa vision, qui abondaient dans les communautés juives en Europe et aux États-Unis au XIXe siècle, comme au sujet de l'installation juive dans Eretz Israël, se sont presque complètement apaisées. L'expérience tragique de la *Shoah*, le fait que la Palestine, ou tout au moins le *Yishuv*, et plus tard Israël, furent initia-

lement le seul lieu d'accueil des réfugiés juifs d'Europe et d'Asie, la réalité même de la création réussie de l'État d'Israël, ont enlevé leur sens à la plupart de ces controverses, devenues sans objet. Lorsque certains groupes, par exemple le Conseil américain pour le judaïsme aux États-Unis, ont essayé, à la fin des années quarante ou au début des années cinquante, de poursuivre leurs activités antisionistes, ils n'ont trouvé que peu de résonances dans les communautés. Dans la mesure où des controverses se sont développées, comme celles du début des années soixante-dix, elles ne se sont focalisées que sur des questions concernant la capacité d'Israël à accomplir les idéaux divers qu'on attendait de lui, sur l'importance du soutien à lui accorder, ou, dernièrement, sur la question du droit des Juifs à critiquer publiquement la politique du gouvernement israélien.

C'est seulement avec les groupes d'orthodoxes, notamment parmi les ultras, qu'une distance croissante s'est creusée par rapport à l'État juif, en particulier à cause de sa dimension sioniste, mais aussi par le fait qu'il reste le foyer central de l'existence juive en général. Cependant, même si ces milieux ont été hostiles depuis toujours aux principes sionistes, ils reconnaissent la réalité de l'État d'Israël dans son ensemble et augmentent eux-mêmes leurs exigences à son égard.

[138]

De nombreux ultras-orthodoxes se sont d'ailleurs installés en Israël. Ils y ont développé d'étroites relations avec les partisans ultras. Certains ont tenté d'influencer les politiques publiques dans des secteurs comme ceux concernant les questions centrales de l'identité juive (« *Qui est Juif ?* »), ou la loi sur la conversion. D'autres siègent sous forme de partis ou de groupes à la *Knesset*. Des controverses et des oppositions importantes ont surgi dans la société israélienne, notamment au niveau de l'attitude de certaines organisations ou acteurs isolés, en particulier en ce qui concerne la « colonisation » des territoires occupés, la difficile réalisation du processus de paix avec les Palestiniens, sans oublier l'assassinat du Premier ministre Yitzhak Rabin.

Israël et le paradoxe du sionisme dans les dernières décennies

[Retour à la table des matières](#)

Finalement, la confrontation des positions politiques à l'intérieur d'Israël et au sein de la diaspora mondiale a entraîné, du point de vue de l'idéologie sioniste, des tendances assez contradictoires. D'un côté, sous l'influence de l'État d'Israël, certains sionistes ont intensifié la dimension politique dans les activités de la plupart des communautés juives, mais, en même temps, les modèles hétérogènes et pluralistes de la vie juive ou de l'activité politique revêtent une dimension paradoxale.

En effet, Israël est devenu un symbole et un centre majeur de l'identité juive, de la solidarité et des sentiments primordiaux, des espoirs et des rêves, un havre potentiel protégeant de l'oppression, et même, dans une certaine mesure, un symbole des potentialités culturelles de la vie juive, de fierté aussi en raison de ses réalisations, voire un centre de critiques en raison de [139] ses échecs. Cet État reste une composante centrale de l'existence juive à travers le monde.

Cependant cette centralité même, proche de celle de l'époque du Deuxième Temple, et plus tard de l'époque des grands centres mishnaïques et talmudiques, a grandement affaibli son impact potentiellement révolutionnaire dans les communautés.

Israël n'est pas perçu, comme le supposait l'idéologie sioniste classique, comme étant le seul lieu où de nouveaux types d'activités et de créativité sociales, éducationnelles et culturelles du peuple juif peuvent se développer. L'impulsion créative de beaucoup de communautés mondiales ne s'est pas nécessairement focalisée sur la vie en Israël. Le modèle de la renaissance juive qui s'y est développé ne représente qu'une des facettes de cette créativité, bien que centrale, au moins depuis le début des années quatre-vingt.

La transformation de la conscience collective juive concernant une politique autonome a réussi en Israël, en jouant un rôle crucial dans le renforcement continu de telles activités. Par ailleurs, ces développements n'impliquent pas l'acceptation

- même pas en Israël - de tous les éléments de l'idéologie nationale sioniste. Ils sont étroitement liés à l'émergence de modèles pluralistes qui de fait influencent la construction de l'existence juive. Pour ceux-ci, produits d'une histoire immémoriale, la place d'Israël n'est plus celle prônée par la conception initiale du sionisme, voyant dans cet espace sacré le seul lieu où les Juifs auraient à reconstruire leur vie dans le monde moderne. La longue relation entre le peuple juif et la politique révèle une multiplicité de libertés. L'une d'entre elles, qui a abouti à la construction définitive d'un État juif indépendant, constitue la principale, mais point la seule.

Paradoxalement, le sionisme n'est plus la seule voie offerte aux Juifs pour entrer dans l'Histoire !

[153]

Le retour des Juifs dans l'Histoire (2002)

INDEX

[Retour à la table des matières](#)

ALMOND, Gabriel A. 13,143	BRILL, E. J. 143, 145
ABITBOL, M. 13, 143	
ABRAHAM, 33, 36	BRUNNER, O .147
ADAMS, C. 147	BUBER, Martin 8, 108, 141
AESCOLY, A. Z. 149	BURRIDGE, K. 147
AHLETROEM, G. W. 145	CH'ING, dynastie 142
ALBSCK, H. 146	CHAZAN, N. 13, 143
ALLARDT, E. 13	COHEN, E. 141
ALON, G. 145	COHEN, Hermann 108
ANKARI, Zvi 149	CONSTANTIN, empereur 51
ARISTOTE, 10	CROSS, E M. 146, 148
BADIE, Bertrand 141,142	COSTA, Uriel da 80
BAER, Izak Fritz 26, 72, 88, 89, 145, 146, 148, 149, 151	DAALDER, Hans 13
BALABAN, Meir 149	DAN, Joseph 81, 148, 150
BARON, S. 148	DAVID, règne de 89
BEINART, Haim 88, 148, 151	DELOYE, Yves 142
BELLAH, Robert N. 13, 123, 147, 151	DEUTSCH, Karl 13
BEN-SASSON, Haim Hilben 144, 145, 148, 149	DUBNOV, Simon M. 89, 149, 151
BENDIX, Robert 13, 141	DUMONT, Louis 50, 147
BERNSTEIN, Shimon 80, 150	DURKHEIM, Émile 10, 107
BOWEN, H. 148	EBEN-SHMUEL, Yebuda 150
	EISEN, A. 151
	ERDER, Yoram 150
	ESHKOLI, Aharon Ze'ev 150

- ESSÉNIENS, 79
 FRANKISTES, 78, 79, 81, 149
 GAON, Saadi 23

 GASTER, T.H. 146, 148
 GEERTH, H.H. 144
 GEIGER, Abraham 108
 GIBB, H.A.R. 147, 148
 GILBERT, F. 147
 GRAETZ, Heinrich 108
 GRUNEBAUM, G. E. (von) 148

 HABSBURG, empereur des 116
 HACKER, Joseph R. 149
 HAILPERIN, H. 144
 HALAKHITES, 77
 HALÉVY, 88
 HALLOWELL, John H. 151
 HAMILTON, G. G. 141
 HAN, dynastie 142
 HANDELMAN, S. A. 48
 HAREUBENI, David 76, 81
 HASSIDISME, 78, 81
 HEER, E 147, 151
 HÉLÈNE, impératrice 88
 HERMET, Guy 142
 HERTZ, Weisel, Naftali 103
 HERTZL, Theodor 115
 HINTZE, Otto 147
 [154]
 HODGSON, M.G.M. 147, 148
 HOFFMAN, S. 149

 IBN SHAPRUT, Hasdai 88
 ISAAC, 36

 JACOB, 36
 JANOWITZ, Maurice 13
 JASPERS, Karl 27
 JÉSUS-CHRIST, 48, 49, 50
 JOSEPH, 79
 JOSÈPHE, Flavius, 121
 JOSIAS, règne de 34

 KAPLAN, Joseph 81, 150, 151

 KHARAÏTES, 76, 77, 78, 79, 80, 149, 150
 KARO, Rabbin Joseph 63, 149
 KATZ, Jacob 106, 109, 148, 149, 151
 KAUFMANN, Y. 147, 148
 KHAZARS, royaume des 88, 115
 KOEBNER, Richard 8
 KROCHMAL, Nachman 108

 LAPIDUS, I. M. 147
 LE GOFF, Jacques 151
 LERNER, Dan 13
 LEWIS, Bernard 53, 147, 148

 LICHT, J. S. 146, 148
 LINDSAY, J. O. 147
 LINZ, Juan 13
 LIPSET, Seymour M. 13

 MACCOBY, H. 146, 149
 MAHLER, R. 149
 MAHOMET, 67
 MAÏMONIDE 23, 24, 63, 86
 MANTEL, H. D. 145
 MARRANES 76, 78, 80, 81, 150
 MARX, Karl 10
 MATINDALE, O. 144
 MENDELSSOHN, Moses 103
 MERTON, Robert K. 13
 MICHAEL, Philip Mc 142
 MOLKHO, Shlomo 76, 81
 MOÏSE, 34, 35
 MOMIGLIANO, Arnaldo Dante 26, 89, 145, 146, 249, 151
 MOSES, R. 146

 NEMOY, Raff 149
 NEUSNER, J. 145-148

 O'CONNOR, J. M. 146, 148
 O'DEA, J. 147
 O'DEA, T. F. 147

 PARSONS, Talcott 7, 12, 141

- PAUL, K. 143
- PHARISIENS, 79
- PYE, Lucien 13
- RABIN, Yitzhak 138
- RAPHAËL, Freddy 144
- ROBERTSON, R. 147
- RODINSON, Maxime 52
- ROKKAN, Stein 11, 13
- RONIGER, Luis 143
- ROSENTHAL, E. I. J. 147
- ROSENZWEIG, Franz 108
- ROTH, Cécil 80, 150
- RUPPIN, Arthur 8
- SABBATÉENS, 76, 78, 79, 81
- SADDUCÉENS, 77, 79
- SAFRAI, S. 145
- SAINT AUGUSTIN 90, 91
- SARTORI, Giovanni 13
- SCHAEFER-LICHTENBER, C. G. 144
- SCHLUCHTER, W. 144, 146, 147
- SCHOLEM, Gershom 79, 81, 149, 151
- SCHWARTZ, Daniel R. 150
- SEGAL, Alan F 46, 146
- SELTZER, R. M. 144
- SHARON, M. 54, 148
- [155]
- SHILS, Edward 7, 8, 12, 15, 141
- SHMNELI, Efraim 150
- SHMUELI, Ephraïm 80, 146
- SIMMEL, Georges 10
- SKOCPOL, Théda 142
- SMITH, D. 142
- SPINOZA, Baruch 80
- STEINHEIM, Salomon Ludwig 108
- TALMAGE, F. 148
- TALMON, S. 44, 146, 148
- TERTULLIEN, 48
- TILLY, Charles 11, 142
- TOYNBEE, Arnold 21, 22, 23, 25, 26, 64, 144
- TROELTSCH, E. 147
- TWERSKY, I. 148
- URBACH, E. E. 146, 148
- VITAL, David 117, 151
- VOEGELIN, Éric 92, 151
- VON GRUNEBaum, G. E. 147
- WALLERSTEIN, Immanuel 11
- WEBER, Max 8, 10, 13, 14, 16, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 44, 47, 64, 65, 89, 143, 144, 145, 146, 147
- WEBER, Alfred 10
- WEISS-HALIVNI, D. 35, 145
- WERTLOWSKY, R. J. Z. 149
- YAFFE, prf. Lazarus 144
- YERUSHALMI, Y. H. 149
- YIZHAKI, rabbin Shlomo 63
- ZEVI, Shabbetai 76

Fin du texte