DANIEL LINDENBERG
FIGURES D'ISRAËL
L'IDENTITÉ JUIVE ENTRE MARRANISME ET SIONISME (1648-1998)
HACHETTE LITTÉRATURES, 1997

A la mémoire de mon grand-père Shaül Stupnicki, auteur d'un livre en langue yiddish sur Spinoza

INTRODUCTION[1]

En 1997, le monde juif n'est plus sûr de rien. Il n'est même plus sûr de s'entendre sur sa propre définition. La question «Qui est Juif ?» devient si aiguë qu'elle risque de provoquer un véritable schisme entre Juifs «orthodoxes*», «conservateurs*», «libéraux*» ou «laïques*», si tant est que cette dernière catégorie puisse être aisément définie. Il est vrai que le monde juif a constamment vécu des déchirements graves et que c'est toujours «un petit reste» qui a permis la survie d'une communauté.

Comme «millésime» particulier, l'année 1997 a connu le centenaire du sionisme politique et le cinquantenaire du vote par l'ONU du partage de la Palestine, qui ouvrit la voie, en 1948, à la naissance de l'Etat d'Israël. Le congrès de Bâle fut l'aboutissement des efforts d'un célèbre journaliste et auteur dramatique autrichien, qui en 1896 avait publié un livre[2] portant sur la «recherche d'une solution moderne de la question juive». Il y préconisait l'acquisition par une «Society of Jews», constituée à cet effet avec l'apport des riches philanthropes comme le baron de Rotschild, d'une terre destinée à devenir un Etat. Cette terre sera-t-elle la Palestine, «notre inoubliable patrie historique» ou «un morceau» inhabité de la République d'Argentine ? Theodor Herzl ne tranche pas. Il entreprend aussitôt de rassembler tous les groupes qui poursuivent peu ou prou le même but, ce qui avait déjà été tenté par d'autres, mais en vain. Il touche au port, quand deux cent quarante six délégués, représentant les «Amants de Sion*», issus de soixante-neuf pays ou communautés, de l'Algérie aux Etats-Unis d'Amérique, se réunissent au Grand Casino de Bâle.

On aura commémoré cette année aussi un autre centenaire, plus discret, mais pas moins important, celui du **Bund**, c'est-à-dire de ce puissant mouvement socialiste ouvrier qui disputa longtemps, en Europe de l'Est, l'hégémonie au sionisme dans les rues, les ateliers, les universités et dama quelque temps le pion à Lénine lui-même dans le mouvement révolutionnaire russe.

Du 7 au 9 octobre 1948, treize représentants des groupes socialistes juifs locaux se réunirent dans le grenier d'un chalet de la campagne avoisinant Vilna, «la Jérusalem de Lithuanie». La date avait été choisie pour des raisons de sécurité. En effet, elle coïncidait avec les fêtes juives de Rosh Hashana (Nouvel an juif), et de Kippour. La réunion clandestine avait toutes les chances de passer inaperçue[3]. Les groupes en question sont tous issus du populisme russe dont ils partagent les idées généreuses (l'intelligentsia doit «aller au peuple», s'immerger en lui ; les ouvriers doivent «s'organiser» pour lutter contre l'autocratie et les patrons). L'organisation nouvelle n'est pas un Parti, c'est une «alliance» (Bund en allemand et en yiddish*). On sait la signification et la résonance de l'«Alliance» dans le judaïsme (en hébreu : brit). Comme toutes les créations analogues du XIXe siècle, «l'Alliance des ouvriers juifs de Russie et de Pologne» (on y ajoutera... «et de Lithuanie» en 1901) rassemble des «cercles» d'études ou de conspiration clandestins, des journaux, des syndicats, des mutuelles, des coopératives, et quelques individus isolés, rompus à la lutte souterraine contre le tsarisme. Les antinomies du Bund, dans sa longue histoire, seront celles du siècle qui va s'ouvrir. Contrairement à ce que tout le monde croit aujourd'hui de bonne foi, c'est le Bund et non les sionistes qui avaient la confiance des populations juives dans leur majorité, avant 1939. Le Bund en effet, surtout à partir des années 1910 en Russie, n'était pas un simple parti politique. Ce fut aussi une «contre-société», organisant tous les aspects de la vie juive dans les quartiers, luttant contre l'alcoolisme, la prostitution, répandant des idéaux éthiques qui n'étaient en rien moins exigeants que ceux des prédicateurs rabbiniques. C'est dans la Pologne de l'entre-deux-guerres que le Bund connut, dans des conditions extrêmement difficiles (répression policière, heurts sanglants avec les communistes) son «âge d'or». Il put en effet développer un réseau scolaire (en langue yiddish) et parascolaire, des activités sportives, théâtrales, voire cinématographiques. La contre-culture bundiste, très «laïque» et ouvriériste - le drapeau rouge et la fête du 1er mai y étaient particulièrement à l'honneur -, entretenait des rapports subtils avec la tradition juive, telle qu'elle avait été réinterprétée par la Haskala*. Un bundiste, qui avait reçu la plupart du temps une éducation religieuse traditionnelle, savait que la Justice est une catégorie fondamentale de la Tora*. Il connaissait l'aspect «social» et universaliste des grands prophètes. Certes, il y avait des contradictions dans l'idéologie du Bund. Certains de ses militants insistaient plus sur l'aspect révolutionnaire international. Ils étaient donc plus sensibles aux sirènes du bolchevisme (surtout dans la période de 1918-1920). D'autres s'intéressaient plutôt aux problèmes culturels, au développement d'une civilisation centrée sur la langue yiddish*, et se rapprochaient insensiblement des «yiddishistes» non socialistes, ce qui était un grave péché aux yeux des orthodoxes sourcilleux de défendre la lutte des classes. Mais il faut le dire avec force : si le Bund a disparu de la scène, ce n'est pas parce qu'il «se serait trom-

---

[1] Note : Des termes techniques essentiels concernant le judaïsme, son histoire et certaines de ses grandes personnalités ne font pas l'objet d'une note, mais d'une entrée appelée par un astérisque (*) dans un glossaire figurant en fin de volume.
D'autre part, nous employons les distinctions, classiques depuis Albert Memmi (*Portrait d'un Juif,* Paris, Gallimard, 1959), entre : «judaïsme» (doctrine religieuse ou philosophique) ; «judéité» (le fait d'être juif) et «judaïcité» (une communauté juive particulière ; «la judaïcité française», par exemple).
En ce qui concerne la transcription des mots et des noms de langues sémitiques (hébreu, araméen, arabe), nous employons la transcription scientifiquement la plus usitée, sauf pour le cas, relativement fréquent, des noms où une autre transcription est familière au lecteur francophone (ainsi : Itzhak Rabin et non «Yishaq» Rabin).
[2] Theodor Herzl, *L'Etat des Juifs,* traduit et préfacé par Claude Klein, Paris, La Découverte, 1988.
[3] Henri Minczeles, *Histoire du Bund,* Paris, Plon, 1995

pé» ou qu'il aurait été désavoué par le peuple. C'est parce qu'il a été assassiné, avec le «Yiddishland*» où il puisait sa force. Il n'y a pas eu de «victoire» du sionisme, ou d'une quelconque autre idéologie, sur le Bund. Il y a eu le génocide...

En 1998, qui se souviendra aussi des débuts fracassants[1] d'un jeune historien qui avait nom Simon Doubnov*, et dont les premiers écrits parurent dans une revue russe en 1898 ? Ce livre trop oublié a donné le coup d'envoi au débat sur la nation juive moderne, auquel prendront part tous les intellectuels juifs hostiles à l'assimilation. Ce débat, contrairement à ce qu'on dit souvent, est loin d'être clos. Aujourd'hui, en effet - nous y reviendrons plus amplement dans notre chapitre conclusif -, la centralité du sionisme est remise en cause, y compris dans la société israélienne. En Diaspora, on refuse le choix, logiquement et moralement inacceptable, entre «assimilation» (que veut dire d'ailleurs exactement ce mot ?) et le fait de se considérer, par procuration, comme un citoyen israélien, tout en vivant à Manhattan ou à Paris. Le «diasporisme» ou «yiddishisme» - ou encore la nostalgie de la symbiose judéo-arabe chez certains intellectuels originaires du Maghreb - ne sont pas exempts de difficultés et tombent parfois dans la mythologie rétrospective. Il n'y a rien là que de compréhensible. Le «Yiddishland*» et les communautés judéo-maghrébines ont disparu à jamais. L'expression de la nostalgie n'est pas moins légitime, pour autant, que l'obscurantisme et les discours de haine. Simon Doubnov et le nationalisme diasporique, dont il fut un des plus purs hérauts, méritent aussi qu'on célèbre leurs «anniversaires».

Dans les chapitres qui vont suivre, nous essaierons de montrer quelles sont les véritables origines, intellectuelles et «religieuses», de la situation actuelle du peuple juif. L'histoire juive est, par nature, toujours recommencée. Elle procède par ruptures, qui entraînent une relecture de la Tradition. L'aspect «intangible» de cette dernière n'est effectivement selon nous qu'une illusion qui se dissipe lorsqu'on examine de près le déroulement et le résultat des grandes crises de l'identité juive.

L'une d'elles, consécutive au départ forcé et à la persécution de très nombreux juifs d'Espagne (1648), a donné naissance à un phénomène d'une nature complètement inédite dans l'histoire juive. Il s'agit du marranisme, dont nous tenterons de montrer qu'il est la matrice de toutes les figures possibles du Juif moderne, et de tous les repères idéologiques ou spirituels auxquels il peut s'attacher. Et c'est à travers trois biographies exemplaires que l'on peut tenter de saisir la productivité infinie de la source marrane. Il s'agit (trois chapitres leur seront successivement consacrés) de Menassé Ben Israël, chef spirituel de la nouvelle communauté d'Amsterdam ; du «faux Messie» Sabbatai Tsvi, né et mort en Turquie ottomane ; et de Barukh Spinoza, qu'il est sans doute inutile de présenter. Ces trois vies, selon nous, ne s'additionnent pas comme les épisodes d'un feuilleton dramatique, mais forment une structure de possibilités, dont certaines (celle de Spinoza) attendent peut-être encore leur «actualisation».

Nous présenterons enfin certaines remarques sur le présent et l'avenir des Juifs, dans la perspective des centenaires que nous venons d'évoquer, et aussi du cinquantenaire de la création de l'Etat d'Israël (mai 1998). Nous insisterons en particulier sur la nocivité des mythologies qui tendent à renforcer un esprit de ghetto qui n'est pas, hélas, que l'apanage de certains idéologues juifs.

[1] Simon Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau,* traduit et préfacé par Renée Poznanski, Paris, Le Cerf, 1989.

I - LE PEUPLE JUIF : UNE HISTOIRE ET UNE VOCATION

L'histoire du peuple juif est, comme le disait déjà Spinoza, une histoire «théologico-politique». Cela signifie que le «sacré» et le «profane» y sont intimement liés, au point qu'il est malaisé de faire une «histoire des juifs» sans faire une «histoire du judaïsme», et réciproquement. Il ne faut pas non plus oublier que le peuple juif a été longtemps diabolisé. Il y a ainsi une historiographie antisémite qui se présente comme l'interminable chronique d'un complot remontant à la nuit des temps, et dont le «négationnisme» contemporain n'est que la version la plus récente. Pour toutes ces raisons, l'histoire du peuple juif pose toujours les mêmes problèmes d'implication (idéologique, affective, ou institutionnelle) que du temps de ses Pères fondateurs. Une des causes de ce fait est que son usage public, comme le dit Pierre Vidal-Naquet, reste explosif. Mais n'est-ce pas le lot commun ?

UNE HISTOIRE SOUS SURVEILLANCE

Dans un livre salubre[1], Marc Ferro opposait l'«histoire institutionnelle» des vainqueurs à la «contre-histoire», celle des sans-voix qu'il faut reconstruire contre «les silences de l'histoire officielle» (souligné par l'auteur). Pour illustrer les méfaits de cette histoire officielle, l'historien prenait justement l'exemple des Juifs ignorés par les historiographies nationales (allemande, polonaise, française même), et qui n'avaient pu que fort tardivement (Ferro cite aussi le cas, voisin, des Arméniens...) se doter d'abord d'une «contre-histoire», ensuite d'une histoire institutionnelle propre. Mais, pour se démarquer d'une exaltation unilatérale - très «années 70» - de la «vision des vaincus[2]», Marc Ferro mettait en garde contre l'angélisme qui justifie tout, magnifie tout au nom de la condition de victime : «A son départ, elle [la contre-histoire des «vaincus»] est ainsi contrôlée, comme l'histoire des vainqueurs, par les porteurs de ce projet [d'action émancipatrice] et peut donc également être manipulée» (p. 65-66). On ne saurait mieux mettre le doigt sur ce qui était en train de se passer, concernant l'historiographie du peuple juif. Désormais, la «contre-histoire» sioniste était au pouvoir quelque part. Elle était devenue l'histoire officielle de l'Etat d'Israël. Elle n'est pas devenue de ce seul fait une histoire mensongère, d'autant qu'il s'agit d'un Etat où règne la liberté de penser. Mais dans un Etat menacé, où les courants chauvins ou fanatiques progressent, les attitudes critiques ne sont pas toujours favorisées. Aussi les conditions des études historiographiques concernant le peuple juif ont-elles beaucoup changé depuis 1948. Par un salutaire retour de balancier, les historiens (et les citoyens) allemands, italiens, polonais, français, etc., s'intéressent de plus en plus à la part judaïque de leur histoire, de leur identité culturelle. Une relecture de l'histoire juive toute entière s'est opérée en Israël à partir de la renaissance nationale. Il en est issu, en Diaspora, une vulgate nationaliste qui a remplacé l'ancienne «doxa» de l'assimilation et qui fait souvent, comme celle qu'elle a supplantée, violence aux faits. Passer de «nos ancêtres les Gaulois» à «nos ancêtres les Hébreux», c'est passer d'une mythologie à une autre. Le résultat est qu'en Israël, ce sont des historiens palestiniens, parfois dotés d'une carte d'identité israélienne et parlant parfaitement l'hébreu, qui font la «contre-histoire». Mais ce sont surtout des historiens* israéliens qu'on appelle, en raison de leur non-conformisme, «nouveaux» ou «révisionnistes»... Ce sont enfin tous ceux que l'historiographie judéo-centrique et «bleu-blanc» (couleurs du drapeau de l'Etat d'Israël), en Diaspora comme en Israël, a réduit à la mauvaise conscience ou au silence des «vaincus» : juifs orientaux de culture arabe ou persane, bundistes yiddishistes de l'Europe de l'Est, juifs occidentaux de double ou de multiples cultures, etc. L'«histoire sous surveillance» n'est décidément plus où elle était naguère, même si, dans un pays comme la France, il n'existe toujours pas un cursus cohérent d'études juives, assurant de réels débouchés dans l'Université ou la Recherche. Mais les nouveaux censeurs ne veulent pas se reconnaître comme tels. Pour garder la prime accordée par l'air du temps à tout ce qui apparaît comme «rebelle», ils s'abritent derrière un formidable alibi. Dans un monde qui sort à peine des horreurs du XXe siècle, le «devoir de mémoire» apparaît en effet comme une évidence. Et pourtant...

LES IMPASSES DE LA MÉMOIRE

C'est au nom de la Mémoire, devenue une véritable religion substitutive que certains, peut-être avec la plus entière bonne foi, jettent la suspicion sur tout discours qui ne vient pas des «témoins», ou de leurs porte-parole charismatiques[3]. Comme le dit l'historienne Catherine Nicault : «En ce qui concerne les Juifs en France, il serait particulièrement éclairant de mieux cerner les modalités du glissement d'une identité diasporique mettant successivement l'accent depuis le siècle dernier sur l'engagement "israélite", puis "sioniste" ou "prosioniste", et enfin sur le militantisme mémorial»[4]. Ce «militantisme» a ses justifications dans le fait que longtemps, la parole des victimes a été occultée (moins qu'on le dit aujourd'hui, cependant) ou que les responsables, directs ou indirects, du génocide ont souvent échappé à la justice, dans le fait que des spoliations n'ont pas été reconnues ou réparées, etc. Mais ce militantisme ne saurait compter au nombre de ses attributions l'orientation de la recherche historique, comme on le voit à propos de la période de Vichy, où un véritable délire s'empare, parfois même au niveau des mémoires de maîtrise et autres DEA, de certains historiens justiciers en herbe. «Mémoire naturelle, mémoire artificielle ? Il est des souvenirs qui ont été créés politiquement», remarquait déjà Pierre Vidal-Naquet en 1981[5]. Aujourd'hui, les excès commis au nom du «devoir de mémoire» sont tels qu'on en appellerait volontiers, pour des raisons à la fois de bon sens et de civisme, à ce «devoir d'oubli» qu'ont évoqué Eric Conan et Henry

---

[1] Marc Ferro, *L'Histoire sous surveillance,* Paris, Calmann-Lévy, 1985.

[2] C'est, on le sait, le titre d'un très beau livre de l'historien Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus* (Paris, Gallimard, 1972) où ce dernier racontait comment les Incas ont eux-mêmes écrit l'histoire de la conquête espagnole du Pérou, d'une toute autre manière évidemment que les historiens «officiels» castillans !

[3] Voir à ce sujet le livre, très éclairant de Jean-Michel Chaumont, *La Concurrence des victimes,* Paris, La Découverte, 1997.

[4] Extrait de «Il y a cinquante ans, l'obsession du passé» (débat à propos du livre d'Eric Conan et de Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne veut pas passer,* Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais», 1996), *Les Nouveaux Cahiers,* n° 120.

[5] Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent,* Paris, La Découverte, 1981

Rousso dans leur livre. La formule en a choqué plus d'un. Elle s'impose pourtant. Il n'est que de songer un instant à ce malheureux héros de Borgès, «Funes el memorioso», qui justement ne pouvait rien oublier, et vivait donc un enfer, incapable d'organiser le chaos qui grondait dans sa pauvre tête. Il en est de même pour un groupe humain : à ne rien vouloir oublier, il s'expose à confondre le présent vivant avec un faux présent, hallucinatoire, qui parasite le premier au nom des offenses non réparées du passé ; ou plutôt, d'un passé reconstruit, souvent sans rapport avec ce qui s'est réellement produit. On se souvient de ces étudiants teutomanes, raillés par Heinrich Heine dans un passage savoureux de De l'Allemagne[1], parce qu'ils voulaient venger dans le sang, sur le premier Français qu'ils rencontreraient, la mort de Conradin de Hohenstaufen... décédé sept siècles auparavant, mais dont la cause était toujours vivante au cœur des piliers de brasseries nationalistes... Un des inconvénients, et pas le moindre, de cette inflation mémorielle est l'absence de toute hiérarchisation. Tout se vaut dans l'abjection, et donc, paradoxalement, on risque de banaliser. Par exemple, à vouloir accabler au-delà du raisonnable le régime de Vichy ou le peuple polonais sous l'Occupation, c'est l'Allemagne nazie que l'on finit par absoudre. Trop de mémoire tue la mémoire.

Paul Ricœur rappelait dans une communication récente : «S'agissant des blessures de l'amour-propre national, on peut parler à juste titre d'objet d'amour perdu. C'est toujours à des pertes que la mémoire blessée (Souligné par nous) est contrainte de se confronter. C'est dans cette confrontation critique que travail de deuil et travail de souvenir coïncident»[2]. Même insistance sur les blessures de la mémoire, chez l'historien Benjamin Stora : «Je dénonce cette illusion scientiste, déclare l'auteur de La Gangrène et l'Oubli, qui consiste à dire que plus on produira de travaux historiques, plus on arrivera à surmonter les trous de mémoire, et à faire avancer la société. Ce n'est pas la production de travaux scientifiques - même justes historiquement - qui empêche les saignements de mémoire»[3]. Stora pense évidemment à Vichy et à l'Algérie. Il faut distinguer les ordres. Les historiens n'ont pas à faire taire les témoins. Ils n'ont aucun privilège d'infaillibilité. On peut plutôt les comparer à un concile qui chercherait la vérité dans la disputation permanente Mais les témoins, trop sollicités, sont aussi susceptibles de défaillances. Quand «un passé ne veut pas passer», il ne faut donc pas en accuser seulement les historiens, boucs émissaires trop faciles. Il faut dans la société, pour des problèmes aussi graves qui mettent aussi bien en jeu la morale, le droit et l'intérêt national, d'autres instances. Comme le rappelait Yosef H. Yeroushalmi en 1987, «l'antonyme de l'Oubli n'est pas la Mémoire, mais la Justice»[4].

La «mémoire blessée» n'est pas en effet un instrument de connaissance, ni un tribunal. Elle peut trop facilement être manipulée, et devenir, du point de vue de la stricte efficacité civique, cette Mémoire vaine que dénonçait naguère Alain Finkielkraut à propos des déconvenues éprouvées au moment du procès Barbie. Il y a, par contre, un bon usage de la mémoire blessée, qu'a illustré depuis 1925 le YIVO[5]. Cet Institut recueille, avec toutes les techniques de l'enquête orale, les documents linguistiques, folkloriques, musicaux, les traditions multiples du peuple juif vivant en Europe de l'Est dans des conditions extraordinairement difficiles. C'est un cas très rare de collaboration, entièrement couronnée de succès, entre mémoire et histoire. Encore faut-il que ce ne soit pas une mémoire «fabriquée» par la politique. La mise en garde de Vidal-Naquet n'est pas, dans le cas qui nous occupe, tout à fait superflue.

POUR UNE HISTOIRE JUIVE INTERACTIVE

La mode est à l'histoire juive lacrymale. Le monde entier a été, est et sera toujours «contre nous». On en est toujours au diagnostic du bon docteur Pinsker, d'Odessa : l'antisémitisme est une «maladie congénitale» du monde «goy». Mieux vaut relire les judicieuses remarques de Simon Doubnov* qui n'était pas, à ce qu'on sache, «un juif honteux» : «Ici encore l'historien du peuple juif est forcé de se faire l'historien des Arabes et de l'Europe, et l'historien des Arabes et de l'Europe rencontre presque à tous les grands changements de la pensée une action juive, soit éclatante et visible, soit sourde et latente. Ainsi l'histoire juive longe l'histoire universelle sur toute son étendue, et la pénètre par mille trames»[6]. On ne saurait mieux dire. Mais pour en arriver à ce qui peut paraître un truisme, il a fallu batailler, vu la place de l'enjeu théologique de cette histoire particulière, contre l'apologétique chrétienne d'abord, juive plus tard. C'est ce que nous allons tenter d'exposer à partir des figures fondatrices de Flavius Josèphe (1er siècle), de Jacques Basnage de Beauval (XVIIIe siècle) et des pionniers de la «Science du Judaïsme» en Allemagne (XIXe siècle) .

FLAVIUS JOSÈPHE ET SES PRÉDÉCESSEURS

Le premier qui se donna pour but explicite d'écrire l'histoire du peuple juif fut Flavius Josèphe (35-100 ap. J.-C.). Il est resté le modèle et une source d'inspiration à laquelle on ne cesse de se référer. Chacun connaît le mot du philosophe anglais Alfred Whitehead : «La philosophie occidentale n'est qu'une série de notes en bas de page au texte de Platon». On pourrait dire de même que l'historiographie du peuple juif n'est en fait qu'une série de postfaces aux livres de Flavius Josèphe. Beaucoup d'historiens ne se sont pas présentés d'ailleurs autrement que comme ses modestes continuateurs. Mais qui était ce personnage apparemment incontournable ? Il était issu de la caste sacerdotale et vivait à l'époque du Second Temple, alors que la Judée était protectorat romain. Comme ceux de son milieu, il reçoit une excellente éducation grecque classique. Au moment de la Grande Révolte contre Rome, il sera successivement un des chefs de la résistance militaire aux Romains («front» de Galilée), puis, après sa destitution, un des chefs du «parti de la Paix». Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, tous rédigés en grec, et dans lesquels il prend la défense du judaïsme diffamé par les écri-

---

[1] Heinrich Heine, *De l'Allemagne,* Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1986
[2] Paul Ricœur, «Mémoire et histoire» (conférence), *Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier,* n° 96, octobre 1996.
[3] Entretien dans *L'Ours,* octobre 1996.
[4] Dans *Usages de l'oubli* (colloque), Paris, Le Seuil, 1988.
[5] Initiales en yiddish de «Institut scientifique juif» à Vilna, puis à New York.
[6] Leo Pinsker, *Autoémancipation,* brochure parue (en russe) en 1881.

vains hellénistiques[1]. Mais son œuvre capitale est La Guerre des Juifs[2], rédigée d'abord en araméen (cette version est perdue), relatant la résistance désespérée des extrémistes juifs contre les Romains (66-70 ap. J.-C.), qui s'acheva lors de la prise de Jérusalem par Titus et l'incendie du Temple.

Flavius Josèphe ne survenait pas dans un vide intellectuel total. «La découverte hellénistique du judaïsme»[3] avait déjà produit ses effets après la conquête de l'Orient par Alexandre le Grand. Pour se conformer au schéma grec de la succession des Empires, les juifs férus de culture grecque avaient composé les livres de Daniel et de Judith que les rabbins n'intégrèrent jamais au «canon» biblique parce que précisément trop imprégnés de pensée hellénistique. Il s'agissait pour eux de diffuser une philosophie de l'histoire hostile aux Empires hellénistiques. Dans le livre de Daniel, qui connaîtra une grande fortune tout au long de l'histoire des millénarismes juifs et chrétiens, quatre royaumes se succèdent dans un rêve du jeune «prophète» Balthassar-Daniel, avant de s'effondrer l'un après l'autre. Quelle «Cité» sera le Quatrième Royaume ? L'Etat des Séleucides en Syrie ? Rome ? Y aura-t-il un Cinquième Royaume, celui de Dieu sur Terre ? Les Juifs auront-ils alors le pas sur les Nations, comme le dit la prophétie ? Voilà les questions que se posaient les lecteurs de ces grandes fresques apocalyptiques, qui voulaient avant tout déchiffrer leur avenir dans le monde hellénistique, puis romain. Mais il n'y avait pas de réponse directe au discours grec sur les juifs et leur histoire.

TRAÎTRE OU MILITANT ?

La Guerre des Juifs commence au contraire par une charge contre l'historiographie hellénistique des Juifs. Comment admettre en effet que le public cultivé «reste à la merci d'historiens flagorneurs et menteurs» ? Comment admettre qu'«ils osent appeler leur œuvre "histoire", alors qu'ils ne donnent aucun renseignement», et que leur seul but est de «prouver la grandeur des Romains [...] et de rabaisser les actions des Juifs et de les minimiser»[4].

Par un de ces paradoxes dont l'histoire abonde, Flavius Josèphe, qui se considérait comme un «bon juif», défendant bec et ongles l'honneur de sa nation contre les calomniateurs, passe aujourd'hui, en raison de son ralliement à Rome (il fut entre autres, l'interprète de l'empereur Titus, lorsque ce dernier tenta d'obtenir la capitulation des irréductibles assiégés à Jérusalem, en 70), pour l'archétype du «traître», du renégat. Il n'en avait pas toujours été ainsi. Il fut longtemps célébré par les universitaires juifs républicains, nourris d'humanités, qui s'identifiaient tout naturellement à lui. Mais pendant la Seconde Guerre mondiale, rapporte Pierre Vidal-Naquet, on organisa contre lui des «procès» dans les ghettos et les maquis. N'était-il pas l'ancêtre de tous les «collaborateurs» ? Flavius ne serait-il pas l'inspirateur direct des «Conseils juifs» qui géraient les ghettos et les camps pour le compte des assassins nationaux-socialistes ? C'est dire que Josèphe a aujourd'hui la pire des réputations dans la conscience historique du juif moyen.

Le judaïsme rabbinique, lui, ne s'en est jamais pris à Flavius, pour la bonne raison qu'il partageait l'hostilité de ce dernier à l'idée d'une puissance temporelle juive. Inventeur du concept de «théocratie», Josèphe fait-il penser, l'hellénisme en plus, à ces ultra-orthodoxes d'aujourd'hui qui refusent l'Etat d'Israël, car il «force» par sa seule existence, la volonté divine ? Certains n'hésitent pas à franchir le pas[5]. Mais des identifications plus positives sont aussi possibles, tant le personnage apparaît complexe, à l'instar d'un Aher ou d'un Spinoza (voir chapitre IV).

Pierre Vidal-Naquet, dans un très beau texte (*Du bon usage de la trahison, op. cit.*), fait partie de ceux qui ont entrepris de «réhabiliter» l'auteur de Contre Apion. Il montre toute la complexité du personnage, qui annonce celle de beaucoup d'intellectuels juifs modernes, déchirés entre leurs identités multiples. Il évoque son extraordinaire fortune auprès des protestants et des jansénistes, puis des juifs éclairés eux-mêmes, Azaria de Rossi, Menassé Ben Israël, Moses Mendelssohn et la Haskala*, comme modèle de l'historien libre. Il montre Jacques Basnage de Beauval, un protestant, le premier historien moderne des Juifs, se mettant ouvertement dans les pas de celui qu'il appelle «Joseph». Il évoque enfin les télescopages entre les «révolutions de Judée» telles que Josèphe les a décrites, et les révolutions modernes (1789, la Commune de Paris), par exemple chez Renan. Enfin, ce qui n'est guère surprenant, il mentionne l'hostilité de la vulgate historienne en Israël contre cet «excellent historien, mais juif exécrable !». Car c'est essentiellement par Flavius que nous savons que la société palestinienne du 1er siècle était très divisée, que la guerre opposant Juifs et Romains s'est doublée d'une véritable guerre civile entre Juifs. Cela, l'historiographie nationaliste ou «pieuse» ne peut l'accepter. D'où les anathèmes renouvelés de siècle en siècle contre Josèphe. Notons au passage qu'un autre grand historien helléniste, l'Italien Arnaldo Momigliano ne partageait pas la sympathie de son ami Vidal-Naquet pour Flavius, qu'il tenait pour le représentant «d'un judaïsme aplati, ni faux, ni trivial, mais rhétorique et [...] un peu irréel». Toujours est-il que Flavius Josèphe reste une figure omniprésente dans l'imaginaire juif contemporain, comme en témoigne un roman inspiré de son œuvre majeure[6]. Après Flavius, c'est une longue période de latence qui tombe sur l'historiographie des Juifs. Les auteurs teurs du Moyen Age finissant ou de la Renaissance dont parle Yosef Yeroushalmi dans son chef-d'oeuvre[7] appartiennent nent plus à une théologie ou une philosophie de l'histoire. Il faudra attendre les effets de la Réforme en Occident, et l'«audace» de plus en plus grande des juifs dans leurs controverses avec les chrétiens pour que la nécessité se fasse sentir, dans la «République des Lettres», de disposer d'une histoire du «Peuple du Livre» qui aille plus loin (dans tous les sens du mot : plus loin dans le temps, et plus loin conceptuellement) que les sempiternelles considérations sur la «race maudite» dont se contentait encore un Bossuet.

---

[1] Simon Doubnov, *Histoire moderne du peuple juif,* Lausanne-Paris, Payot, 1931.
[2] Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives,* Paris, Le Cerf, 1992 ; *Contre Apion,* Paris, Les Belles-Lettres, 1957.
[3] Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs,* Paris, Minuit, 1979, précédé de : Pierre Vidal-Naquet, *Du bon usage de la trahison.*
[4] C'est le titre d'un des chapitres de Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares,* Paris, La Découverte, 1982. *La Guerre des Juifs,* p. 120.

[5] Gershon Weiler, *La Tentation théocratique,* Paris, Calmann-Lévy, 1991.
[6] Lion Feuchtwanger (1884-1958), *La Guerre de Judée,* première édition allemande, 1932 ; traduction française, 1996, Fayard. Ce roman fut vivement attaqué par Joseph Goebbels...
[7] Yosef H. Yeroushalmi, *Zakhor,* Paris, La Découverte, 1984 («*Zakhor !*» en hébreu signifie : «Souviens-toi !»).

BASNAGE ET APRÈS

C'est donc un huguenot français réfugié en Hollande qui écrivit la première histoire universelle des Juifs, sans considérer la Crucifixion comme le terme de cette histoire. Jacques Basnage de Beauval (1653-1723) se pose en successeur de Flavius Josèphe dont, comme tous les huguenots, il admirait profondément l'œuvre. Son Histoire du peuple juif depuis Jésus-Christ jusqu'à présent, pour servir de continuation à l'histoire de Joseph parut en sept volumes à Rotterdam de 1706 à 1711, puis de 1716 à 1727 à La Haye, dans une nouvelle édition en quinze volumes. Basnage reste, certes, prisonnier de préjugés théologiques anciens (l'abaissement des juifs comme châtiment divin), mais son entreprise n'en reste pas moins absolument révolutionnaire. Lui-même souligne la difficulté de sa tâche, due à son absolue nouveauté, et donc à la «grande rareté» d'historiens juifs : «[...] rassembler divers morceaux chez les juifs et chez les chrétiens, et en faire un Corps en le réunissant ; ce qui était d'autant plus difficile, que cette Nation ne faisant plus Corps de République, depuis la Ruine de Jérusalem, elle ne peut fournir que des Evénements détachés, et souvent particuliers»[1]. Il faut aussi savoir qu'à la même époque paraissaient des pamphlets antijuifs violents comme Le Judaïsme démasqué de Johann Eisenmenger. Le magnum opus de Basnage est pionnier parce qu'il est le premier à battre en brèche le vieux cliché du Juif errant, vivant courbé et loqueteux, pour témoigner de la vérité du christianisme. Basnage adopte une position «spinoziste»[2] : ni critiquer ni louer les Juifs. Par cette brèche s'engouffre aussitôt une historiographie très vite populaire auprès des «ignorants» et des femmes, dans la langue vernaculaire des ghettos, comme ce Sheyris Yisroel («Le reste d'Israël») publié en yiddish* à Amsterdam en 1743. Basnage, malgré ses audaces, ne répond nullement, ce qui n'a rien d'étonnant pour son époque, aux critères d'une historiographie rigoureuse telle que nous la concevons à présent.

LA «SCIENCE DU JUDAÏSME»

Quand les premiers étudiants juifs, à peine sortis du ghetto, arrivent dans la seule véritable université existant en Europe (c'est à Berlin, et nous sommes en 1817), ils constatent qu'à l'heure où toutes les Allemagnes cherchent leurs «racines» populaires et inventent, avec le sérieux que l'on imagine, les outils scientifiques appropriés, les Juifs ne sont pas mieux lotis, en tant qu'«objets» de science, qu'ils ne le sont comme «sujets» de droits égaux avec leurs «concitoyens». Ils vont donc s'atteler à la tâche, la tête pleine de références romantiques et hégéliennes, et armés de la philologie de leurs bons maîtres. En naîtra une école, aujourd'hui mythique, dite de la «Science du Judaïsme» (En allemand : *Wissenschafl des Judentums*). Il n'est pas en effet une recherche sur le judaïsme moderne qui puisse éviter de se pencher sur ce mouvement qui a jeté les bases, certes, d'une étude scientifique du judaïsme, mais qui a aussi des aspects religieux (beaucoup de ceux qui y ont participé ont été les promoteurs de ce qu'on a appelé la «Réforme*» du judaïsme confessionnel) ou politique[3]. Ses ténors étaient partisans d'une intégration des Juifs allemands dans la cité allemande à venir - prussienne, saxonne ou bavaroise, en attendant. Il ne s'agissait pas seulement pour eux de fonder une nouvelle discipline universitaire. Il faudra, quoi qu'il en soit, attendre un siècle pour que l'Université allemande s'entrouvre au point de vue des savants juifs sur l'histoire du peuple juif. La «Science du Judaïsme» aura plus de succès dans sa tentative avouée de remplacer, à l'intention des Juifs modernes, ce qu'avait représenté pendant des siècles le commentaire infini de la Loi par l'étude de l'histoire et de la civilisation des communautés juives.

UNE «TORA» DE RECHANGE

L'un de ces jeunes érudits, Abraham Geiger (1810-1874), ne définit-il pas l'historiographie comme «Talmud Tora («Etude de la Loi», en hébreu) de rechange» ? L'historien Michael A. Meyer parle à juste titre d'«une nouvelle conscience historique comme composante de l'identité juive moderne»[4]. Aussi, les Pères de l'historiographie juive, en particulier Isaac M. Jost (1793-1860) et Leopold Zunz*, sont-ils bien plus que des historiens. Ce sont des philosophes, des réformateurs religieux, et même des politiques, à l'occasion. Leur labeur est à la base de tout à ce qui a pu ensuite s'édifier après eux, de Heinrich Graetz* à Yosef Yeroushalmi. Leur choix idéologique est par ailleurs évident. Pour eux, le peuple juif est destiné à se fondre dans les nations d'accueil, l'Allemagne en tout premier lieu. L'un d'entre eux parle même «d'assurer au judaïsme un enterrement décent», ce qu'on leur a collectivement beaucoup reproché, alors qu'il y a chez eux, en réalité, des tendances à sublimer le «messianisme national», en mission universelle des Juifs. Cette mission aurait consisté à répandre le «**monothéisme**» dans le monde. C'est une idée qui vient en droite ligne de Maimonide (voir chapitre suivant) et qui ne cadre pas avec l'idée d'euthanasie du peuple juif qu'on leur prêtera plus tard. Il faut à ce propos souligner que c'est aux mêmes théoriciens de la Wissenschaft des Judentums que l'on doit l'idée, et qui sera ensuite reprise par la Haskala* d'Europe orientale, selon laquelle l'Espagne juive (Sefarad*) aurait été l'âge d'or de l'histoire du peuple juif, quelque chose qui correspondrait à ce que sont la Grèce et Rome pour les peuples chrétiens. D'où logiquement le recours à Maimonide comme «ancêtre» du rationalisme juif. Leur mérite est en tout cas d'avoir brisé l'idée fidéiste qu'il y aurait une continuité substantielle d'une histoire juive avec un peuple et une Loi toujours identiques à eux-mêmes. L'évolutionnisme de la Wissenschaft nous paraît aujourd'hui naïf. Il ne colle pas vraiment aux faits du siècle que nous venons de traverser. Tout le monde sent bien actuellement qu'il faut tenir compte de ce que Raymond Aron appelait «le caractère tragique de l'histoire», expression particulièrement adaptée à notre sujet. Mais faut-il pour autant «tomber de l'autre côté du cheval» et abdiquer toute pensée rationnelle ? Il y a peut-être là un défi à relever.

---

[1] Cité d'après Francis Schmidt, *La Pensée du temple, de Jérusalem à Qoumrân,* Paris, Le Seuil, 1996, p. 41.
[2] Allusion au précepte bien connu de Spinoza : «Ne pas rire, ne pas pleurer, comprendre».
[3] On peut se reporter au n° 19-20 de la revue *Pardès,* qui présentait, en 1994, un remarquable ensemble d'articles, y compris des textes des fondateurs de la *Wissenschaft...* sur le sujet.
[4] *Omaggio a Arnaldo Momigliano,* Milano, 1988.

THÉORIE DES CATASTROPHES

Le caractère discontinu, éclaté de l'histoire du peuple juif a souvent été souligné. Cette histoire a connu en effet des périodes très longues de stagnation, d'immobilité, où la notion même d'une histoire cumulative semble ne plus avoir de sens. Cette situation a même été théorisée par des penseurs contemporains comme étant l'essence même de la condition juive[1]. Cette dernière aurait moins rapport au temps qu'à l'éternité, elle serait par nature étrangère à l'historicité ordinaire, etc. Et puis, il se produit un retour de l'événement, et tout brusquement s'accélère, pour le meilleur et pour le pire. Ces périodes de «retour» sont le théâtre d'une intense créativité. Elles produisent des schismes, des conflits à l'issue desquels un nouveau cycle de l'histoire juive commence, avec ses nouveaux textes et ses nouvelles institutions. C'est ce que nous proposons d'appeler la «théorie des catastrophes» appliquée à l'histoire du peuple juif. Dans un article de synthèse, le grand historien américain (de la période du Second Temple) Jacob Neusner écrit, pour répondre à la question «Pourquoi le Talmud de Babylone a-t-il triomphé ?» : «La force explosive du "retour à Sion", au temps d'Ezra, a produit la formation du Livre-Tora*, et beaucoup d'autres choses encore. L'impact extraordinaire du personnage de Jésus (entre autres) a conduit à un mode d'écriture original dans un autre secteur de la vie d'Israël. C'est aussi ce qui s'est passé avec la Mishna*, réponse d'Israël au désastre de BarKochba»[2].

Un historien français de la même période, Francis Schmidt (*La Pensée du temple, op. cit.*) parle, pour sa part, ce qui est déjà très significatif, de «la fabrication du judaïsme», qu'il situe à la fin de l'époque du Second Temple. Dans son interprétation de ce tournant capital, il renvoie dos à dos les «patriotes» (Graetz*, Jost), qui en créditent trop généreusement les sages du retour de Babylone, et les «christiano-centriques» (le Français Renan, les Allemands Ewald, Wellhausen, Schürer) qui y voient une «réaction» au christianisme naissant, ou du moins une «réponse» aux mêmes défis que ceux que le christianisme a relevés pour son propre compte. A ce dernier groupe, il rattache l'Américain Jacob Neusner qui, à partir de préoccupations tout autres (légitimer l'éternité du grand centre «diasporique», hier Babel, aujourd'hui les Etats-Unis), considère aussi le «judaïsme» comme contemporain des premières communautés chrétiennes. L'enjeu de ce débat est de savoir si l'écrasement des révoltes contre Rome (70-135 ap. J.-C.) marque la «fin» du judaïsme vivant - il subsisterait à l'état de secte crispée sur son ritualisme, selon Renan et la «Haute Critique» allemande, de «fossile de la civilisation syriaque» dira Arnold Toynbee - ou, au contraire, le début d'une nouvelle étape, féconde, de l'histoire juive.

Le même Francis Schmidt et Aharon Oppenheimer[3], un historien israélien de la nouvelle école, présentent par ailleurs une lecture tout à fait neuve de la genèse des textes «autoritatifs» (autrement dit : qui légitiment les textes fondant l'autorité spirituelle et sociale, problème qui n'a jamais été vraiment résolu dans l'histoire du judaïsme) en mettant explicitement l'accent sur les ruptures : «De la Halakha* qoumrânienne (considérée comme Ur-Halakha d'après les théories récentes) à la Halakha mishnique s'effectue une transformation majeure. Cette transformation interne du droit juif peut être comparée à la transformation que connaît l'idée de vérité en Grèce ancienne analysée par Marcel Détienne. Entre Hésiode et Simonide, on passe d'une vérité proférée, ancrée au monde des Puissances, à une vérité sécularisée, fille de la Cité». On trouve ici un présupposé, largement admis aujourd'hui, selon lequel la «source hébraïque» est, au même titre que la «source grecque», indispensable à la généalogie de l'Occident. Tel n'était pas, loin s'en faut, l'opinion traditionnelle de la Science allemande, dans laquelle le ferment «marcionite» (Marcion fut cet hérétique du IIe siècle qui voulut rompre avec la racine vétéro-testamentaire du christianisme, le Dieu juif étant pour lui le Dieu mauvais) a toujours été puissant, de Luther à Drewermann. Ce qui ressort de tout ce courant qui a longtemps dominé les études juives des facultés de théologie, c'est le concept de «judaïsme tardif», appliqué à toute la période gréco-romaine. L'idée est la suivante : alors que va naître et triompher le christianisme, religion de l'avenir, le judaïsme rabbinique est décadent, épuisé. Il va se survivre pendant des siècles, mais comme un organisme pétrifié, une espèce de monstruosité, d'anomalie de l'histoire. Ce thème va perdurer jusqu'à nos jours, chez Gibbon, ou chez Toynbee («un fossile de la civilisation syriaque»). Mais on peut aussi considérer le judaïsme comme anticipateur de la modernité, surtout si on peint cette modernité avec des couleurs peu engageantes... Le grand sociologue et économiste allemand Werner **Sombart** affirme ainsi que ce sont les Juifs - et non les calvinistes - qui ont «inventé» le capitalisme... dès l'Antiquité[4]. On peut aussi considérer, ce qui n'est pas forcément contradictoire, qu'ils sont les «inventeurs» de l'idée révolutionnaire. On peut généraliser l'hypothèse de «Neusner-Schmidt», et montrer que les différentes définitions que le peuple juif a données de lui-même et de sa religion ont toujours été le fruit d'un ensemble de circonstances hors du commun, bonnes ou mauvaises (mauvaises la plupart du temps, il faut bien le dire !) . Parmi ces conjonctures exceptionnelles, outre le désastre de 135 ap. J.-C., on peut citer la conquête musulmane (qui, cinq siècles après, «effaça» la domination romaine et mit fin à la rédaction du Talmud*). On peut alléguer, de nos jours bien entendu, la Shoa* et la naissance de l'Etat d'Israël dont les effets quant à l'avenir du judaïsme sont encore en suspens. Et, pour les faits qui vont nous retenir tout particulièrement, il y a ce qu'il est convenu d'appeler l'«expulsion d'Espagne». Cet événement, qui le 31 mars 1492, consacra la fin d'une communauté prospère, très intégrée et présentant, du point de vue religieux et philosophique, des traits étonnamment modernes, ne peut être comparée qu'avec ce qui s'est passé en Allemagne après 1933. Nous pouvons commodément affiner, grâce à la masse documentaire incomparable dont nous disposons sur ces faits et ses suites, la «théorie des catastrophes» que nous avons évoquée. Un événement d'une brutalité inouïe se produit, qui remet en cause le cours jugé habituel des choses. Pour ne pas sombrer dans le non-sens, on a recours à des éléments «dormants» de la Tradition, des textes existants, mais négligés jusqu'alors. La réaction la plus spontanée est de réveiller les courants messianiques habituellement bridés. C'est ce à

---

[1] Abraham Heschel, *Les Bâtisseurs du temps,* Paris, Minuit, 1957 ; Franz Rosenszweig, *L'Etoile de la Rédemption,* Paris, Le Seuil, 1981.

[2] Jacob Neusner, «Why the Talmud of Babylonia won ?», *Midstream,* 1991.

[3] *Annales, Histoire, sciences sociales,* septembre-octobre 1996 : *L'Etranger, le Temple et la Loi dans le judaïsme ancien.* Cf. Francis Schmidt, «Présentation», et Aharon Oppenheimer, «L'élaboration de la Halakha après la chute du Second Temple».

[4] Werner Sombart, *Les Juifs et la vie économique,* Genève-Paris, Payot, 1913.

quoi nous assistons en effet peu de temps après la catastrophe de 1492 : des faux messies apparaissent en Italie (Salomon Molko et David Reubeni), prétendant, comme Charles Quint, à la monarchie universelle ! Mais surtout, la volonté de rationaliser l'indicible provoque, entre autres effets, la renaissance d'une historiographie rudimentaire ou la réélaboration des bases mêmes du «dogme» (la Halakha* et la Kabbale à Safed, en Palestine). Nous aurons l'occasion d'y revenir. Ce fonctionnement n'a rien d'exceptionnel. Quiconque connaît tant soit peu l'histoire du judaïsme sait quel fut toujours, dans ce corpus prétendu parfois «intangible», le rôle des minorités agissantes imposant leurs vues «hérétiques» à l'occasion des grandes épreuves.

C'est aussi l'expulsion d'Espagne qui a, selon toute probabilité, déclenché quelque chose d'analogue, dans le monde juif, à ce que fut, pour l'Occident chrétien, la Renaissance, c'est-à-dire la sortie du «Moyen Age». Mais par des voies beaucoup plus tortueuses... On a longtemps cru que pour les Juifs, l'entrée en modernité correspondait à l'époque précédant de peu la Révolution française. On trouve encore cette interprétation dans les ouvrages classiques de l'historien israélien Jacob Katz. On peut légitimement se demander si ce n'est pas Gerschom Scholem, le grand historien de la Mystique et des «hérésies» juives qui a raison, lorsqu'il place le tournant décisif de la modernité beaucoup plus tôt, au moment de l'explosion «du phénomène marrane» au milieu du XVIIe siècle. Nous pensons en effet que les grands moments de rupture de l'histoire juive ont le privilège de révéler, au-delà de l'anecdote et de la péripétie, ce qu'on peut appeler légitimement des «invariants» du judaïsme, des faisceaux de possibles auxquels l'événement donne les moyens de se déployer dans la réalité. Dans un autre langage, cela pourrait s'appeler - mais le terme est à manier avec une certaine prudence, en raison de ses connotations essentialistes - une vocation du peuple juif. C'est en tout cas l'hypothèse que nous adopterons dans cet essai, tant l'identité juive contemporaine nous semble prendre ici sa source.

Par ce biais, nous quitterons l'historiographie proprement dite pour esquisser, à partir d'un moment donné de l'histoire des juifs - en l'occurrence, la période marrane -, une typologie plus générale. Trois individus d'exception la configurent qui, dès le XVIIe siècle, vont inventer une nouvelle Tradition – en constituer en quelque sorte le moteur. Ces personnalités s'excluent ou se complètent, selon la façon qu'on a de les comprendre. Nous étudierons successivement, dans les chapitres qui viennent, les «cas» de Menassé Ben Israël, Sabbataï Tsvi et Barukh Spinoza, ces trois figures éponymes, fondatrices de l'identité juive contemporaine, et très représentatives de la «période marrane». Comme il s'agit d'un épisode capital de l'histoire juive, nous nous y attarderons quelques instants pour clore ce chapitre.

«RENAISSANCE JUIVE» ET PHÉNOMÈNE MARRANE

Mars 1997. La chaîne «Planète» rediffuse un remarquable «52 minutes» sur Les Derniers Marranes. Nous sommes à Belmonte, petit village du nord du Portugal. Des villageois, qui ressemblent en tous points à leurs voisins, sont filmés à l'Eglise, et dans les rues de la bourgade. Puis, on nous les montre chez eux. Un malaise imperceptible s'insinue alors, venant du fait, de plus en plus tangible au cours du film, que ces gens en apparence si ordinaires ont quelque chose à cacher. Ils chuchotent et psalmodient à voix très basse des litanies étranges. Ce sont là des débris de prières juives, accompagnés de restes de rituels juifs caractéristiques (allumage des bougies le vendredi soir). En fait, ces gens se nomment eux-mêmes «Judios», et les autres habitants les appellent ainsi. Mais les choses sont plus compliquées. Ces «juifs» sont baptisés et vont à l'Eglise. Ils se sentent des Portugais comme les autres et, en même temps, ont conscience de leur irréductible différence, liée à un passé terrible fait de peur constante et de malheurs sans fin qui auraient pu encore se renouveler dans les années trente si Salazar, le dictateur portugais de l'époque, n'y avait mis bon ordre. On trouve parmi eux des jeunes que cette situation «ni chair, ni poisson» ne satisfait plus, et qui sont allés à Lisbonne, où il y a une synagogue, apprendre les rudiments de la Tradition dont il ne leur restait qu'un écho lointain, des gestes et des mots dont ils avaient totalement oublié le sens. Ce sont donc des marranes.

Ce très beau documentaire concentre tout ce qu'on peut savoir et comprendre de cette extraordinaire épopée. Ce que nous avons vu de Belmonte n'est en effet que la phase terminale d'une aventure qui durait depuis quatre siècles et demi. On sait que les juifs furent expulsés d'Espagne et du Portugal, respectivement en 1492 et en 1497. Beaucoup d'entre eux, pour éviter l'Exil, acceptèrent de se convertir. La masse très importante de ces conversos forma, au Portugal surtout, une couche nouvelle, celle des «nouveaux chrétiens». Mais ces derniers ne furent pas acceptés facilement, d'autant qu'ils concurrençaient très sérieusement les «vieux chrétiens» dans une foule de domaines, de la médecine au grand commerce international... C'est donc dans ce contexte de grandes tensions religieuses et politiques que fut élaborée la première législation ouvertement «raciale» de l'Europe contemporaine. Il s'agit de l'obligation de ce qu'on appellera la limpieza de sangre, c'est-à-dire littéralement de la «pureté de sang» pour accéder à toute une série de hautes fonctions dans l'Eglise et dans l'Etat. Les nationaux-socialistes allemands se référèrent d'ailleurs explicitement à cette législation raciale comme à un précédent faisant, de leur point de vue, jurisprudence.

D'autre part, l'obsession, liée à ce fantasme de «pureté», de voir les conversos ou leur descendants «judaïser», comme les ex-«Morisques» (les descendants des arabo-berbères), «islamiser», à savoir pratiquer le judaïsme (ou l'islam) en secret, précipita, comme il arrive souvent, ce qu'elle prétendait conjurer. Un crypto-judaïsme se maintint ; beaucoup de conversions n'étaient pas sincères. Mais surtout, en raison du soupçon permanent qui pouvait jeter n'importe qui dans les cachots de l'Inquisition, sur dénonciation d'un enfant, d'un voisin, d'après les indices les plus infimes répertoriés par le Saint-Office, apparut un autre crypto judaïsme, dans des familles où tout lien avec la tradition juive avait été rompu sans esprit de retour ! Le phénomène est d'autant plus passionnant qu'il ne s'agit plus d'une transmission, même contrariée. Le judaïsme de ces «repentants» tardifs est de la même nature que celui de ces «vieux chrétiens» qui passent au judaïsme par conviction profonde (il y en eut plus d'un !). C'est un judaïsme réinventé (souvent de bric et de broc), transmis essentiellement par la mémoire des femmes, avec des transpositions, des astuces mnémotechniques étonnantes, et des influences inconscientes venues de la religion populaire des voisins chrétiens. Le tout sous la surveillance constante desdits voisins, et des mouchards, omniprésents, de l'Inquisition.

UN JUDAÏSME DES CATACOMBES

Avec la chasse aux «judaïsants» (exactement contemporaine de la «chasse aux sorcières» dans les pays du nord de l'Europe), on va assister à des drames étonnants qui semblent parfois sortis de l'imagination débridée d'un feuilletoniste. Des hauts prélats, des Grands d'Espagne, des riches armateurs, mais aussi des bergers, des portefaix, des marchandes de poisson et des curés de campagne sont brusquement dénoncés par des anonymes, arrêtés, et sommés, sous la torture, d'avouer leur pratique clandestine du judaïsme, cela sur des indices divers : non assiduité à la messe, fumées suspectes sortant de la maison le vendredi soir (présomption d'allumage des bougies pour le Shabbat), jeûne inexplicable, abstention immotivée de la consommation de porc, ou tout simplement propos imprudents sur la religion. «Judaïser», c'est en effet parfois tout simplement manifester une différence quelle qu'elle soit. L'inquisition «s'occupe» aussi des protestants, des gitans, des libertins... Dans cette ambiance, où le moindre risque est de moisir de longues années en prison, ou d'être brûlé en effigie (mais aussi réellement par les flammes dans les autodafés), les individus réagissent de manières très différentes. Certains «rasent les murs», cherchent à se faire oublier par leur conformisme, mais d'autres, qui avaient complètement gommé leurs origines, y reviennent avec éclat, et cherchent à quitter l'Espagne et le Portugal. On voit ainsi des hauts personnages de la Cour ou de l'Eglise, avec derrière eux des carrières prestigieuses d'écrivain, de diplomate, de magistrat, de prélat, quitter tout à coup la péninsule et recommencer une nouvelle vie dans la Libre Hollande, chez le Grand Turc, ou dans un ghetto italien ! Jamais l'histoire juive, pourtant riche en épisodes surprenants, n'avait connu de tels rebondissements.

LA CONSCIENCE MALHEUREUSE

Carl Gebhart, érudit allemand du début du siècle, auteur d'ouvrages décisifs sur le sujet, a donné une définition classique du marrane : «Le marrane est un catholique sans foi et un juif sans connaissances, mais juif de volonté». La «religion» des marranes qui, par la force des choses, a subi les avatars d'une transmission difficile, a des traits bien particuliers. Elle emprunte au christianisme, seule religion que la plupart des marranes connaissent vraiment, des catégories essentielles : salut, foi, sacrifice. Mais elle jette aussi sur le judaïsme, dont elle se réclame, un regard informé par l'humanisme de l'âge classique. On doit ainsi aux intellectuels marranes les premières études sur le judaïsme de niveau «universitaire», écrites dans les langues de haute culture européenne (espagnole, portugaise, italienne, néerlandaise) . Yosef Yeroushalmi[1] énonce que «la "religion des marranes" recouvre toute la gamme des choix possibles, depuis ceux dont la conscience des choix possibles était tout à fait atténuée, jusqu'à ceux qui étaient prêts à subir le martyre pour la "Loi de Moïse"». Il cite ensuite la formule d'Isaac Revah[2], selon laquelle cette «religion» était un «judaïsme potentiel que l'entrée dans une communauté juive transformait en un judaïsme réel». Mais qu'est-ce exactement que ce judaïsme «réel» ? Il nous va falloir le définir. Dans la nouvelle Diaspora qu'on appelle désormais sépharade*» (nom hébreu de l'Espagne), le judaïsme est entièrement repensé à partir des espérances messianiques, comme en témoigne l'activité fiévreuse des rabbins de Haute-Galilée (Safed).

Avec le «marranisme» commence donc un chapitre complètement inédit de l'histoire des Juifs. La question centrale n'est plus en effet le «Que dois-je faire ?» immémorial du Fils de l'Alliance, pris dans le réseau des commandements et confronté aux durs aléas de l'hétéronomie - à l'heure, rappelons-le, où le choix se situe entre la conversion et la mort. La nouvelle question est le «Qui suis-je ?» de l'individu ballotté entre une identité d'emprunt, mais dont on connaît le contenu, et une authenticité dont la nature exacte vous file entre les doigts. Le juif «marrane» est sartrien avant la lettre : ayant survécu dans, et souvent «grâce» au regard de l'Autre, il n'a pas d'essence positive, en dehors des débris de rituels, des on-dit chuchotés, des fantasmes nés de lectures sans système. Il faudra donc s'inventer une identité, et selon des modèles qui ne doivent rien à une tradition dont le fil s'est cassé.

UN PHÉNOMÈNE PERSISTANT

Le phénomène «marrane» a-t-il vraiment disparu du monde d'aujourd'hui ? On serait tenté d'en douter en lisant L'Express du 26 juin 1997. Il y est question de personnes redécouvrant, dans des circonstances souvent dramatiques (aveux d'un nom et d'une identité cachés toute une vie et murmurés par un parent sur son lit de mort, découverte fortuite d'une correspondance ou de photos), une identité longtemps ignorée. On en voit certains, tout comme leurs lointains «précurseurs» des temps baroques, revenir, sous une forme ou une autre à la pratique du judaïsme, tandis qu'un intérêt naît dans la jeunesse catholique polonaise, pour cette part occultée de son histoire nationale. L'essentiel n'est pas dans l'anecdote, mais bien dans la permanence d'un phénomène qui correspond de si près aux antinomies de la condition juive depuis la «sortie du Ghetto».

RÉÉVALUATION DU MARRANISME

Car le marranisme n'a pas été un judaïsme au rabais. La liste des intellectuels européens qu'il a, directement ou non, influencés (certains d'entre eux pouvant être des marranes par leur mère comme Bodin ou Montaigne), va de Scaliger fils à Newton et Locke, en passant par le cercle «mercantiliste» autour de Laffemas et Montchrétien, le groupe de Concini et Leonora Galigaï à la cour de Louis XIII, Rembrandt, la reine Christine de Suède, Milton, etc. D'une manière générale, les spécialistes sont aujourd'hui d'accord pour reconnaître l'impact du judaïsme, des tendances «judaïsantes» (en fait : marranes) sur les courants souterrains, mais extrêmement influents et nommés, faute de mieux, «sociniens» ou «antitrinitaires». Un des confidents politiques du Cardinal de Richelieu est le marrane Lopez. Le marranisme, qui a disparu en tant que tel, devient pourtant après l'Emancipation de 1791, la chose du monde la mieux partagée dans le monde juif «hors du ghetto». Il s'agit évidemment d'un certain rapport entre le privé et le public, dont les conversos avaient été les

---

[1] Yosef H. Yeroushalmi, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien,* Paris, Fayard, 1987.
[2] Isaac Revah, *Des Marranes à Spinoza,* Paris, Vrin, 1995.

premiers à faire l'expérience, et qui se généralise dans la société plurielle. Comment ne pas être frappés par le style marrane qui fut celui de beaucoup d'intellectuels juifs dans la cité européenne. Bernard Lazare écrivait dans son Fumier de Job (vers 1899) : «Je suis Juif et j'ignore tout des Juifs Je suis désormais un paria et ne sais de quels éléments me refaire une dignité et une personnalité ; il faut que je sache qui je suis, et pourquoi je suis haï, et ce que je puis être» (Paris, Circé, 1990). C'est une véritable «profession de foi» marrane. Le mot d'ordre même qui sera celui de la Haskala*, l'expression «**Sois Juif à la maison et un homme au-dehors**», sonne comme la quintessence de l'expérience marrane. Beaucoup de Juifs très intégrés, qui gardèrent jalousement secrète leur part de judéité - que personne ne leur demandait pourtant de celer - au sein d'une vie de citoyen «insoupçonnable», furent à leur manière de dignes successeurs des grands conversos d'autrefois. Quiconque a connu les juifs communistes, kominterniens de naguère, ou même certains représentants éminents de la génération de 1968 saura ce qu'un marranisme, certes fruste, veut dire : voilà des hommes et des femmes, qui, en principe, suivant le dogme «internationaliste» ont étouffé en eux toute trace de «particularisme», de «chauvinisme juif petit-bourgeois», qui vomissent publiquement le sionisme, exaltent le bon droit des peuples arabes, la grande Union soviétique - et qui, en secret se réjouissent des victoires militaires d'Israël, racontent des blagues antisoviétiques, et pleurent en écoutant une chanson yiddish*. Jusqu'au jour où, comme un Leopold Trepper, ils peuvent extérioriser ce refoulé juif, devenant parfois, comme les marranes du passé, les plus intransigeants des néophytes.

TROIS QUI FIRENT UNE RÉVOLUTION

Les trois acteurs de notre récit sont nés de parents (Menassé et Spinoza) ou d'ancêtres marranes (Sabbataï). Or, ils n'en parlent jamais expressément. C'est même un de leurs rares point communs. Pourtant l'action de Menassé - et encore moins celle de Sabbataï - ne pourrait se concevoir si on oubliait que leur action est dirigée vers des gens traumatisés par l'expérience «converso», et qui pansent encore leurs blessures, alors que leurs parents grillent «là-bas» sur les bûchers. C'est à la sinistre lueur des autodafés qu'il faut penser pour comprendre l'entreprise sans précédent de Menassé Ben Israël. Ce dernier, nous le verrons, pose les bases d'une politique juive mondiale sans territoire ni autorité centrale, inséparable d'un pari optimiste sur l'évolution de la chrétienté et d'un dialogue avec certains de ses chefs politiques et spirituels, qui partagent son incoercible «espérance». Même si elle se situe également dans l'horizon «d'espérance» caractéristique du messianisme marrane, on peut cependant voir dans l'aventure de Sabbataï Tsvi (qui fournit la matière de notre chapitre III) un désir de rupture violente avec des siècles de passivité et d'hétéronomie. On verra aussi que le messianisme sabbatéen, à partir d'une interprétation très particulière de la Kabbale, transforme l'aliénation du marrane en reflet de l'essence divine elle-même, enfin saisie dans sa réalité. Enfin, avec Spinoza, dont les Juifs modernes semblent ne pas savoir que faire, on assiste à une mise à distance de la condition marrane pour accéder à une connaissance objective des ressorts occultés du fait religieux, selon lui historiquement déterminé. En montrant que la Synagogue n'est que la «superstructure» idéologique de l'«Etat des Hébreux» défunt, Spinoza anticipe sur ce qui sera, bien après lui, le geste fondateur des nationalismes juifs, et, en premier lieu, du sionisme politique. Ce Juif, qui a été renié par la Synagogue sans pour autant demander le baptême, n'en suscite pas moins un sentiment d'inquiétante étrangeté». Pour les pouvoirs intellectuels et religieux, il est «l'infâme Spinoza». Son maître Menassé, par lequel nous allons inaugurer notre galerie de portraits, n'aurait, certes, pas pensé que son élève allait devenir un des plus grands philosophes de l'histoire universelle. En revanche, il aurait reconnu dans sa stratégie intellectuelle, à la fois inflexible et prudente, quelque chose de l'éternel converso.

II - MENASSÉ BEN ISRAEL : LE RAPPEL DES JUIFS

Il est une lignée de penseurs, souvent ignorée parce que minoritaire, qui conçut l'Election des descendants d'Abraham d'une manière originale. Il s'agit pour eux d'une avant-garde vers une humanité libérée de l'idolâtrie. Ils ont nom (la liste n'est bien entendu, pas exhaustive) Maimonide, Isaac La Peyrère, Mendelssohn, Disraeli, Bernard Lazare, Salomo Schechter. Mais le plus illustre d'entre eux est Menassé Ben Israel, qui amorça le grand renversement de tendance. Le retour des Juifs en Angleterre, dont il fut l'artisan, était en effet l'hirondelle «messianique» qui annonçait le printemps révolutionnaire et l'Emancipation.

UN SPECTRE HANTE L'EUROPE...

Au milieu du XVIIe siècle, le peuple juif, longtemps relégué aux périphéries de l'Europe, revient au cœur de l'histoire. Sa remontée au grand jour n'est pas à considérer comme un détail de l'histoire universelle[1], mais un aspect, et non des moindres, de la grande crise de la conscience européenne. S'il est un lieu où cette crise est précoce, ce sont bien les «Provinces-Unies» des Pays-Bas, où les «gueux» (patriotes) calvinistes ont secoué le joug de l'Espagne catholique à la fin du XVIe siècle. Leur indépendance ne sera reconnue qu'en 1648 (traités de Westphalie), mais, dès 1604, des marranes réfugiés sur les rives de l'Amstel peuvent librement y pratiquer leur culte.

LA «JÉRUSALEM DU NORD»

Il existe désormais en Europe une communauté vivant au grand jour sans être «ghettoisée». Amsterdam devient la «Jérusalem de l'Occident». Il y a là un refuge pour les persécutés, et un quartier général pour les actions de sauvetage. Il s'agit des marranes avant tout, qui jusque-là erraient, comme dans un mouvement brownien, au gré des humeurs de l'Inquisition. Ils peuvent jeter le masque et pratiquer librement leur religion sur une terre chrétienne. Mais qu'est-ce, au fait, que la «religion» juive ? Les juifs ont-ils encore un avenir ? Ce ne sont pas seulement les ci-devant marranes qui se posent ces questions, mais aussi les dissidents du monde chrétien (Puritains, jansénistes, etc.). Dans le climat fiévreux de confrontation pacifique de tous les cultes, le judaïsme n'est plus systématiquement au banc des accusés ; il est entendu comme témoin à charge, voire comme partie civile ; il s'en faut de peu qu'il ne réclame sa place sur les bancs de la Cour... Un des atouts que possèdent ces juifs qui osent relever la tête, c'est qu'ils ne sont pas des «produits» du ghetto, mais des meilleures écoles d'Espagne ou du Portugal. Ils n'ont pas été colporteurs ou fripiers, mais armateurs, conseillers du prince, magistrats, voire... hauts prélats. Ils parlent l'espagnol, le portugais, l'italien, lisent le latin et le grec ; souvent le français. Leur troupe est constamment renouvelée par un flux régulier de gens ordinaires et d'intellectuels, tous des «nouveaux chrétiens» qui «choisissent la liberté» au péril de leur vie et rejoignent les zones libres de l'Europe : Amsterdam, Hambourg, Livourne, Bordeaux-Bayonne. Cette nouvelle Diaspora des marranes vers l'Europe avancée des cités-Etats et des monarchies entre en synergie avec une Europe intellectuelle en pleine «révolution scientifique» galiléo-cartésienne, à la recherche d'une nouvelle unité qui transcenderait les guerres de religion. Il y a donc une curiosité accrue, jusque dans la France de Richelieu, pour le discours hébreu. C'est le début, certes hésitant, d'un véritable «dialogue» entre des juifs (qui ne songent pas à la conversion) et des chrétiens qui attendent «le salut par les juifs».

PHILOSÉMITISME

La pensée juive ne fonctionne plus en circuit fermé à cette époque, si tant est qu'elle ne l'ait jamais fait. L'hébreu est la troisième langue de l'humanisme. Dès 1532, François Ier ordonne qu'elle soit enseignée au Collège royal, le futur Collège de France. Des humanistes comme Johannes Reuchlin ou Pic de la Mirandole se font initier à la Kabbale auprès de rabbins comme Elie del Medigo ou Léon l'Hébreu. L'Ancien Testament, désormais lu en langue vulgaire, devient un modèle politique et social, autant que spirituel. La connaissance de l'hébreu, ou de l'araméen talmudique, apparaît comme une nécessité pour avoir un accès véritable à la Parole de Dieu. Les conversions au judaïsme ne sont pas rares ; certaines sectes «antitrinitaires», comme les **sociniens**, nombreux de l'Italie à la Pologne, sont ouvertement accusées par leurs adversaires de «judaïser». Il y a en tout cas une forte demande de savoir hébraïque, surtout chez les «chrétiens sans Eglise». Dans ces sectes protestantes qui se réclament d'un principe incongru, la tolérance, il y a un va-et-vient constant entre les visions apocalyptiques orientées vers la Parousie et les thèmes prophétiques ou messianiques empruntés aux «rêveurs du ghetto». Les deux courants ont des textes de base communs, comme le livre de Daniel. La Kabbale pénètre profondément chez les «spirituels» anglais et allemands, comme on le voit chez un, Jacob Böhme et ses disciples. Mais, à travers la culture marrane, les thèmes christiques ou pauliniens ne sont plus absents, malgré leurs dénégations, chez les mystiques juifs. C'est dans ce contexte de rencontres interconfessionnelles, que Hans-Joachim Schoeps a appelé Philosemitismus im Barock[2], propre à de nouvelles synthèses, mais aussi à d'énergiques reprises en main, qu'il faut apprécier la nouveauté de Menassé.

UNE NOUVELLE VIE

Le premier (par ordre de naissance) de nos trois «héros» est représentatif de ce qu'a été ce refuge. Il fut baptisé à sa naissance (en 1604). Ses parents, les Soeiro, étaient en effet des marranes de Madère, donc portugais. Mais peu après la naissance du petit garçon, ils gagnèrent **La Rochelle**, alors forteresse protestante, puis les Provinces-Unies. Leur fils reçut alors le nouveau prénom de Menashé[3] et adopta le patronyme traditionnel de «Ben Israel». Indigente, la famille Soeiro fut prise en charge par la «nation» israélite d'Amsterdam, y compris quant à l'éducation du jeune Menassé. Ce

---

[1] C'est une notion qui émerge à cette époque ; *cf.* par exemple, Bossuet et son *Discours sur l'Histoire universelle.*
[2] *Philosemitismus im Barock,* Tûbingen, 1952.
[3] Une des «Dix Tribus perdues» d'Israël.

dernier se révéla vite un sujet d'exception. Son maître fut un rabbin originaire de Fès, Isaac Ouziel, auquel il succéda après sa mort, alors que lui-même avait à peine dix-huit ans ! Un an auparavant, il est vrai, le jeune prodige avait composé une grammaire hébraïque... Il parlait et écrivait couramment, outre le portuguais, l'hébreu et le latin, l'espagnol et le néerlandais, langues auxquelles il ajoutera plus tard l'anglais. Doté d'une double culture, européenne et hébraïque, Menassé devient rapidement un savant internationalement renommé, affilié de plein droit à la «République des Lettres», ce qui était plutôt rare à l'époque pour un non-chrétien. Il fut en particulier l'ami de Hugo Grotius, le fameux théoricien du droit des gens, et de Rembrandt. Les intellectuels chrétiens l'apprécient comme ils apprécient en Italie un Léon de Modène qui siège dans le ghetto de **Venise, grand centre spirituel de la judéité européenne**, lieu des presses et de l'érudition rabbiniques. Car ces rabbins sont irremplaçables : ils savent expliquer aux chrétiens le judaïsme dans leur langue et avec l'outillage mental qui leur est familier. Pour répondre à leur demande, ainsi qu'à celle des nombreux marranes qui affluaient à Amsterdam, «la Jérusalem batave», pour réapprendre les rudiments de leur religion, Menassé se fit imprimeur, ouvrant les premières presses hébraïques sur les bords de l'Amstel. La diversité linguistique des œuvres de Menassé (hébreu, latin, espagnol, anglais) ouvre une nouvelle ère pour l'intellectuel juif européen, porte-parole des siens auprès du public non juif, tout autant que porte-drapeau d'une tendance modernisatrice au sein de son peuple : la recherche d'une traduction du messianisme dans les conditions d'un monde nouveau. Cette mutation du sage traditionnel en intellectuel moderne clôt une époque, celle du ghetto mental. Il y a sans doute plus qu'une anecdote dans ce fait considéré aujourd'hui comme très probable : **Menassé aurait été le maître du jeune Spinoza**. Le système d'enseignement mis en place par les notables ex-marranes d'Amsterdam est étonnamment avancé pour son temps. Il comprend l'enseignement des lettres profanes et des rudiments scientifiques. Il insiste plus sur la lecture de l'Ecriture que sur les commentaires. En tant que tel, il provoque l'admiration des visiteurs venus de zones plus «arriérées» du monde juif (Pologne, Allemagne).

DIRIGEANT D'UNE NATION SANS ETAT

Menassé participe à la construction de cette première communauté juive moderne. Nul n'étant prophète en son pays, il ne réussit pas à en prendre la direction, comme il pouvait légitimement l'espérer, lorsqu'elle s'unifie enfin en 1639. Pis, il sera même sanctionné en raison des mauvaises affaires de son beau-frère. Il est néanmoins sur tous les fronts : enseignement, imprimerie, édition, lutte idéologique, et surtout «diplomatie». Les marranes libérés développer en effet **un système de correspondance et de contacts, non seulement entre eux** (et en particulier pour ne pas laisser sans soutien, financier et moral, le «parti» juif clandestin des pays ibériques), **mais aussi avec les puissances européennes**. Ces relations vont bien au-delà des actions traditionnelles des «juifs de Cour» et autres intermédiaires, qui graissaient la patte aux puissants pour obtenir quelque soulagement aux misères de leurs frères, retarder une expulsion, empêcher un procès inique... Il s'agit d'une **véritable politique extérieure** au nom d'une nation institutions, sans parler même de base territoriale. Elle est menée par les hommes d'une élite séfarade* qui ont acquis une grande compétence en servant la diplomatie de l'empire ottoman ou de la République de Venise. Ils savent donc comment et à qui s'adresser pour intervenir efficacement en faveur des populations juives. Ils fondent ainsi une tradition qui sera reprise par les grands philanthropes du XIXe siècle, comme les Rotschild, les Montefiore ou les Bleichröder. Mais Menassé représente une nouvelle figure de «diplomate» de la nation juive, qui en fait davantage le précurseur des ONG que seront l'Alliance israélite universelle (1860) ou le Congrès juif mondial (1936), tous deux créés pour lutter contre l'antisémitisme et soutenir les droits des persécutés auprès des Etats, en l'absence d'une souveraineté juive, où que ce soit sur la surface du globe.

Comme l'écrit l'historienne Leah Bornstein-Makowetzky, «Menassé Ben Israël déploie une activité diplomatique unique en son genre, et d'une nature exceptionnelle. Il ne se mit pas au service de quelque parti politique que ce fût, et il n'était pas un juif de Cour. Il n'était pas même un homme riche [...]. De même, la diplomatie juive qu'il mena ne s'intégra pas à une action diplomatique au service de tel ou tel Etat»[1]. Ajoutons qu'il est, en toutes choses, un extraordinaire militant de la judaïsation. Il s'occupe personnellement d'éditer, dans le format le plus petit possible, des livres de prières en portugais ou en espagnol pour permettre aux fidèles de pratiquer la religion de leurs ancêtres là où elle est punie de mort, ou simplement délictueuse (France). Chez lui, en effet, diplomatie et eschatologie, politique et philosophie sont intimement liées. C'est une rupture très profonde avec ce qu'avait été le refus de la politique théorisé par d'importantes autorités spirituelles du judaïsme séfarade (Isaac Abravanel) après la catastrophe de 1492. Le rabbin d'Amsterdam se rattache à Philon d'Alexandrie, à Flavius Josèphe, bref, à la lignée active et rationaliste de la pensée juive. Cette «lignée» comprend un classique que Menassé cite à toute occasion, Moshé Ibn Maïmun, plus connu en Occident chrétien sous le nom de **Maimonide** (1135-1204) qui est si présent dans l'œuvre théorique et dans l'action pratique de Menassé qu'il nous faut faire ici un retour en arrière d'un bon demi-millénaire.

MAIMONIDE ET LE DESTIN DU «MESSIANISME SELON LES LOIS DE LA NATURE»

«Rabbi Moise», comme disait saint Thomas - le Docteur angélique a beaucoup pratiqué l'«Aigle de la Synagogue» - est né en 1135 à Cordoue, c'est-à-dire dans ce qui est encore, au midi de l'Espagne, la capitale politique et culturelle de l'Occident musulman (Maghreb). Fils d'un érudit, il reçoit une éducation arabe classique en même temps que rabbinique, et apprend donc les sciences «profanes» (mathématiques, médecine, logique) en même temps que les Ecritures. Mais en 1148, les Almohades (Berbères fondamentalistes) conquièrent Cordoue et imposent le choix entre la conversion et l'exil aux juifs et aux chrétiens. La famille de Maimonide choisit de quitter la ville pour le continent africain, et après de longues tribulations, se fixe à Fès (Maroc) en 1160. Mais les Almohades les retrouvent, et selon une tradition contestée, Maimonide se convertit alors extérieurement à l'islam (certains auteurs musulmans d'aujourd'hui tiennent cette conver-

[1] Leah Bornstein-Makowetzky, «L'activité diplomatique sépharade après l'expulsion», dans Shmuel Trigano, *La Société juive à travers l'histoire,* t. III, Paris, Fayard, 1992, p. 455.

sion pour sincère). Quoi qu'il en soit de ces vaines controverses qui n'ont d'intérêt qu'au regard des passions nationalistes rivales, Maimonide écrivait en arabe, pensait dans le cadre du Kalàm («logos») islamique, ou judéo-islamique plus exactement, et s'est comporté jusqu'à la fin de sa vie comme un homme qui se sentait responsable, dans une période de détresse et de grand désarroi, de la communauté des enfants d'Israël, et d'elle avant tout, comme communauté historique. C'est ce qu'il manifeste en écrivant, à trente ans, «L'épître sur la persécution»[1], où il aborde le problème épineux de la conversion, et par ce biais, l'approche comparative des «monothéismes». L'opinion de Maimonide sur le christianisme est très négative. Il hésite cependant à lui dénier, contrairement à ce qui est souvent dit, le caractère de foi monothéiste. Il est vrai, on aurait grand tort de l'oublier, qu'il n'y a pas de parallélisme vrai entre aire chrétienne et aire musulmane, parce que, alors que l'Europe catholique est tout juste «en voie de développement», le Dar-al-Islam (concept bien sûr anachronique, mais qui a des équivalents remontant à l'idée hellénistique de paideia, de culture littéraire du «gentleman») représente la civilisation.

C'est de l'Espagne musulmane (Andalus) qu'il nous faut partir en effet si nous voulons comprendre la modernité en général : Alain de Libéra l'a montré, dans un livre décisif[2]. Mais aussi la modernité sub specie judæorum. C'est dans l'Espagne musulmane, puis, un temps, dans celle de la «Reconquista», qu'est née une culture juive en voie de sécularisation. Contrairement à ce qui se passait dans le reste de l'Europe chrétienne, les juifs vivaient dans la société, et occupaient des fonctions éminentes (médecins, grands administrateurs). Leur culture profane était très développée, et les courants sceptiques en faisaient partie intégrante. Beaucoup de thèmes étaient empruntés à la culture arabo-musulmane «semi-neutre» (nous empruntons à Jacob Katz[3] un concept qu'il applique à la Prusse des Lumières, mais qui nous paraît avoir ici une extension possible) de Bagdad et de Cordoue. C'est effectivement la greffe de la civilisation grecque (et aussi iranienne) sur le corps de l'Islam des origines qui a permis l'essor, dans ces centres impériaux et cosmopolites de la philosophie, de la médecine, et de tous les arts libéraux. Le judaïsme, c'est un fait, fut profondément secoué par la naissance de l'islam. Obnubilés par la question des rapports judéo-chrétiens, auxquels nous prêtons, une valeur quasi ontologique, nous oublions que l'islam a représenté un défi encore plus grave pour l'être même du judaïsme. Voilà en effet une nouvelle religion, née dans un milieu entièrement sémitique, avec des formes d'organisation sociale qui rappellent le temps des patriarches et qui, loin de relativiser l'idée de Loi et de subvertir le monothéisme pur, semble plutôt représenter une surenchère par rapport au judaïsme. L'islam est donc perçu, à son apparition qui prend la forme concrète d'une marche victorieuse dans tout l'Orient, puis dans le Bassin méditerranéen, comme un événement quasi messianique. Ne met-il pas un terme dans une aire considérable, à commencer par la Terre sainte, au joug détesté de Rome (les Byzantins) ? Ne réunit-il pas sous un même spectre les communautés longtemps séparées de Babylonie (désormais «Irak») et de la Palestine ? Les conséquences se font immédiatement sentir. Abandon progressif de l'araméen pour l'arabe comme langue de la majorité des juifs, «clôture» définitive de la rédaction du Talmud* (conséquence du précédent), et bientôt, apparition du schisme karaïte* et constitution d'une véritable symbiose judéo-musulmane, au niveau des élites. Comment en effet qualifier autrement la situation intellectuelle et institutionnelle d'un Sa'adia Gaon* ou d'un Maimonide ?

Maimonide fut déjà, cinq siècles avant Menassé Ben Israël, le premier promoteur d'une politique «internationale» de la Diaspora, puisque ses interventions couvrirent tout le monde musulman (où résidait alors l'immense majorité du peuple juif, du Maroc au Yémen, en passant par l'Egypte). Le cauchemar de l'irruption des foules, irrationnelles et barbares par définition, se réalise avec les hordes almohades et les croisades. L'histoire devient illisible, le trouble gagne les élites, et singulièrement les élites juives, prises entre le marteau des convertisseurs et l'enclume des frustes interprètes d'une religion prise à la lettre de ses textes. C'est pour ces «perplexes», ces «égarés», qui risquent de sombrer dans le nihilisme ou la capitulation devant le fanatisme, que Maimonide écrira un «Guide» mémorable[4]. Devenu, à Alexandrie, «Nagid» (chef) de la puissante communauté judéo-égyptienne, il entrera dans un conflit significatif avec les derniers geonim (chefs d'académies talmudiques) d'Irak, vestiges de ce qui fut le grand pouvoir (spirituel et temporel) diasporique avant l'islam, et qui s'accrochent aux derniers débris de leur suprématie passée. Maimonide est un réformateur, un «révisionniste» en matière de Halakha*, ce qui ne peut qu'en faire le repoussoir parfait, l'adversaire par excellence des conservateurs, ce qu'il restera, avant de devenir, par un retournement de situation assez inattendu, le type même du docteur de la Loi. Les exilarques se considéraient en effet comme des sortes de gardiens de l'intégrité halakhique, face à la double contestation des «philosophes» hellénisants et des Karaïtes*. Non pas que Maimonide bouleverse la hiérarchie des commandements, ni les articles de foi. Mais en les classant, en donnant une interprétation rationnelle, il accomplit une révolution qui restera le modèle pour tous les réformateurs qui voudront traiter du judaïsme (ou de l'«hébraïsme») dans les limites de la simple Raison. En font foi ses œuvres majeures : Commentaire sur la Mishna*, Mishné Tora («Répétition» de la Loi), et enfin l'opus maximum, le Dalalat ad-da'irin ou «Guide des perplexes» (comme presque tous ses ouvrages, écrit en arabe, traduit en hébreu après sa mort par des scoliastes du midi de la France), et enfin L'Epître au Yémen qui aborde le problème du messianisme. Avant d'être définitivement intégrée au «canon» du judaïsme rabbinique, ses innovations seront jugées hérétiques. Des rabbins de la France du Nord iront même les dénoncer, fait inouï, au pouvoir séculier chrétien.

LE NOUVEAU DÉSORDRE MONDIAL EN 1648

Il nous faut faire ici un peu de géopolitique. L'ennemi commun de Menassé, des puissances calvinistes et du roi de France est l'Espagne qui brûle les marranes, menace l'indépendance des Pays-Bas, veut rétablir par la force le catholicisme en Angleterre et réduire la France à une puissance de deuxième ordre. Cependant Menassé sait que la victoire de l'Espagne, qui serait celle aussi de l'Inquisition, signifierait la fin du judaïsme en Europe. Or, en 1648 (année que les kab-

[1] Maimonide, *Epîtres,* Paris, Gallimard, 1995.
[2] Alain de Libéra, *Penser au Moyen Age,* Paris, Le Seuil, 1991.
[3] Jacob Katz, *Hors du ghetto,* Paris, Stock, 1984.
[4] Maimonide, *Le Guide des égarés,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1981.

balistes annonçaient depuis longtemps comme messianique !), l'échec de l'Espagne est consommé. Les traités de Westphalie mettent fin aux rêves espagnols de monarchie universelle. La Contre-Réforme est contenue ; l'indépendance des Pays-Bas est reconnue. Cette même année voit triompher les Puritains en Angleterre. Les millénaristes, influents aux Pays-Bas, dans les enclaves de la France protestante, sont au pouvoir à Londres. Malgré (ou à cause de...) l'échec extérieur, la répression contre les judaïsants bat son plein dans la péninsule Ibérique et en Amérique du Sud, sous domination espagnole ou portugaise. Il faut absolument trouver d'autres refuges pour les malheureux qui tentent d'échapper aux griffes de l'Inquisition. D'autant que les nuages s'accumulent aussi à l'Est. En Pologne et en Ukraine, des centaines de communautés juives sont massacrées par les Cosaques et les Tatars soulevés contre la noblesse polonaise. Il faut absolument agir. L'Angleterre résonne de pamphlets qui annoncent le retour des juifs en Terre sainte. Dans ces pamphlets, on dit ouvertement que **le nouveau Peuple élu, les Anglais**, doit aider l'Ancien à retrouver sa patrie. Bien sûr, ils ajoutent immanquablement que le retour des juifs en Judée est le prélude à la conversion générale, elle-même préalable au Second Avènement du Christ.

Le résultat de cette agitation ne sera pas immédiat et éclatant, car de nombreux Anglais, même nourris d'images bibliques sont encore imprégnés de l'antijudaïsme séculaire. Sous Cromwell lui-même, seuls quelques riches marchands marranes seront autorisés à pratiquer ouvertement leur culte, à posséder un cimetière pour leur communauté. En 1690, après la seconde Révolution d'Angleterre, l'édit de bannissement des juifs, vieux exactement de quatre siècles, sera ouvertement levé. Enfin en 1829, l'Emancipation (c'est d'ailleurs la date de naissance officielle de ce mot, dans ce sens) sera accordée aux catholiques anglais, et, par extension, aux juifs. Cette Émancipation ne deviendra tout à fait complète que dans la deuxième moitié du siècle. Mais d'ores et déjà, toute une élite, d'origine marrane pour l'essentiel, prendra dans la vie intellectuelle et politique anglaise une place originale, suivant ainsi la voie «syncrétiste» qu'avait ouverte l'auteur de l'Espérance d'Israël[1].

A LA RECHERCHE DES TRIBUS PERDUES

La philosophie de Menassé, qu'il a exposée dans un grand nombre d'ouvrages écrits, comme nous l'avons vu, en quatre ou cinq langues, pose des problèmes d'interprétation ardus. On peut souligner chez lui la coexistence des contes de bonne femme, des superstitions, avec des vues audacieuses qui «annonceraient» pour un peu son élève Spinoza et les Lumières juives (Haskala*). N'allons pas obligatoirement si vite en besogne. Menassé appartient à une période de transition. Il est déjà significatif que la plupart de ses écrits soient destinés à un public appartenant à toutes les confessions, ce qui reflète évidemment la situation unique de la Libre Hollande Mais c'est aussi une démarche sans précédent depuis Flavius Josèphe dont Menassé se considère d'ailleurs, sur un certain plan, comme le continuateur. Son œuvre la plus connue, Espérance d'Israël, publiée en 1650, se présente comme une défense et une illustration des croyances messianiques juives. Ménageant ses effets en bon «communicateur», il exploite le récit d'un aventurier marrane, **Antonio de Montezinos**, qui avait fait quelque bruit.

Ce dernier avait vécu au Brésil, et séjourné à Amsterdam. Il avait rencontré Menassé, avant de rentrer aux «Indes occidentales», où il mourut en 1647. Qu'avait donc confié de si important le «Portugais» au rabbin ? Une nouvelle version, tout simplement, d'un mythe immémorial. Dans les forêts tropicales du Brésil, le hardi explorateur prétendait avoir rencontré des tribus d'Indiens inconnues. Rien de bouleversant jusque-là. Mais l'affaire se corse si l'on songe que les Indiens de Montezinos lui auraient... récité le Chema Israël («Ecoute Israël»), la profession de foi judaïque par excellence ! Les aborigènes en question seraient-ils les descendants des Dix Tribus d'Israël, dont on avait perdu toute trace depuis la destruction du Royaume du même nom par les Assyriens, plus de deux millénaires auparavant ? Montezinos semble y croire, mais ce n'est nullement le cas de Menassé. Si on lit son texte attentivement, il est clair qu'il considère le fait que les Indiens soient instruits de certains rites comme la trace d'un contact avec des représentants des fameuses tribus perdues, qu'aucun voyageur n'a jamais rencontrés. Pourquoi est-il si important de savoir que les Tribus ont mis le cap sur l'Amérique, mieux que c'est peut-être elles qui ont «découvert l'Amérique» ? C'est que dans une certaine tradition messianique, et en particulier dans la Kabbale «lourianique» (voir chapitre III), **il faut que les juifs soient dispersés partout dans le monde pour que la Rédemption soit possible.** Le thème des «Dix Tribus perdues» est donc banal, pour cette raison, dans la littérature messianique ou apocalyptique, tant juive que chrétienne. Il reparaît aujourd'hui, avec des implications très concrètes dans l'Israël moderne[2]. Des peuplades de l'Inde ou de l'Amérique andine se réclament encore de nos jours des Dix Tribus. Mais en ce temps-là, la découverte de l'Amérique avait donné une nouvelle actualité à l'immémoriale légende. Ce continent, par son immensité et ses monuments indéchiffrables, n'était-il pas le réceptacle par excellence de toutes les rêveries eschatologiques ? De plus, l'Europe de 1650 vit une époque fiévreuse de bouleversements (révolutions anglaises, catalanes, napolitaines, la Fronde en France, la révolte des Cosaques en Ukraine) qui provoquent une effervescence messianique universelle chez les croyants de toutes les religions (voir chapitre III). Dans ces conditions, si l'on peut douter que l'esprit subtil qu'était Menassé ait vraiment cru aux fables à dormir debout de Montezinos (certains spécialistes en sont pourtant persuadés), il est par contre certain qu'il a pris appui sur elles pour développer une nouvelle philosophie de l'histoire juive, qui débouche naturellement sur la Rédemption messianique.

LAISSE ALLER MON PEUPLE !

Mais, à y regarder de près, la conception qu'il développe dans cet ouvrage n'a rien à voir avec l'attente passive d'un miracle qui interromprait le cours de l'histoire. Ce que Menassé attend, ce n'est pas seulement la Fin des Temps au sens classique de l'eschatologie, c'est aussi un nouveau cours de l'histoire des hommes, dans lequel le peuple d'Israël serait reconnu par les nations et libéré de ses chaînes séculaires, parmi lesquelles la clandestinité, comme dans la péninsule

[1] Menassé Ben Israël, *Espérance d'Israël,* préfacé et édité par Henry Méchoulan et Gérard Nahon, Paris, Vrin, 1979
[2] *Le Nouvel Observateur,* 31 juillet 1997.

Ibérique, ou l'interdiction de résider, comme en Angleterre. Il attend que soit faite Justice pour les Juifs[1], pour reprendre le titre de son dernier ouvrage publié en latin (*Vindiciæ Judæorum*, 1656) dédié à Olivier Cromwell, afin de lui demander la réadmission de ses coreligionnaires, interdits de séjour dans les îles Britanniques depuis 1290. Les démarches de Menassé auprès du chef révolutionnaire anglais, dont il apprécie l'esprit tout imprégné de souvenirs bibliques, n'aboutiront pas dans l'immédiat, en raison des réticences, nourries par les vieux préjugés de certains Puritains prenant part au vaste débat organisé par Cromwell sur cette question. Menassé mourra d'épuisement après un long séjour à Londres (automne de 1657), sans avoir rien obtenu. Sans autorisation formelle (elle n'interviendra qu'en 1690, après une autre révolution anglaise), des marranes commenceront, dès le lendemain de son départ, à pratiquer ouvertement le judaïsme à Londres. Mais l'essentiel n'est pas là. L'auteur de l'Esperanza de Israël - titre volontairement provocateur : toute la culture espagnole du siècle d'or, de Calderon à Quevedo, moque les Juifs, ces songe-creux, pour leurs «espérances» têtues, qui résistent à tous les démentis de la réalité - a ouvert le chapitre de l'Emancipation des Juifs en Europe, comme projet global. Voilà ce qui est capital. Comme l'écrit Henry Méchoulan : «Tout au long de son existence, Manasseh Ben Israël ne cessera d'entendre, alors qu'il est lui-même en sécurité, la plainte de ses frères traqués dans la péninsule Ibérique et massacrés en Pologne»[2]. Les œuvres philosophiques de Menassé ont en effet deux objectifs principaux : défense et illustration du judaïsme ; plaidoyer pour une restauration des Juifs dans leurs droits. Elles traitent de thèmes moraux et métaphysiques d'une grande banalité à l'époque : fragilité humaine, résurrection des morts, action de Dieu dans l'histoire. Mais elles concluent inévitablement à la convergence, voire à la «conciliation» (une des œuvres les plus populaires de Menassé, qui a pour but de lever les contradictions apparentes des écritures juives, n'est-elle pas intitulée El Conciliador ?), de ce qu'il y a d'essentiel dans la sagesse hellénique, le christianisme millénariste des «remontrants» (les calvinistes adversaires d'une prédestination trop stricte) et naturellement le judaïsme «joséphien» de Menassé. Menassé se pose en effet volontiers en continuateur de Flavius, qui lui aussi se confrontait sans complexes à la culture dominante (hellénistique dans son cas) du monde civilisé.

Menassé prend la parole pour défendre, en premier lieu ses coreligionnaires contre les calomnies dont ils sont l'objet, dans ce monde si fier de sa «civilisation» renouvelée de l'Antique, mais où subsiste en fait tant de préjugés barbares. Non, le «meurtre rituel» n'existe pas. Non, les Juifs ne sont pas un danger pour leurs concitoyens. Leur morale n'est pas inférieure, et loin d'être de dangereux concurrents dans le domaine économique, ils contribuent au contraire à la prospérité de leurs pays d'accueil. On lui a parfois reproché de se situer sur un plan uniquement défensif[3]. Mais Menassé, qui vit dans un monde où les Juifs, pas plus que la majorité des mortels, n'ont de «droits» (ils peuvent être, au mieux, «tolérés»), avance masqué. Il faut le lire entre les lignes pour reconstituer le puzzle d'un projet théologico-politique ambitieux. C'est naturellement ce grand dessein politique qui demande à être explicité.

MENASSÉ : «SIONISTE» AVANT LA LETTRE OU SANCTIFICATEUR DE LA DIASPORA ?

Menassé reprend la mission que s'était assignée Maimonide, cette fois-ci dans un monde chrétien. Mais alors que l'auteur du Guide des égarés considérait les régimes politiques des Gentils en toute indifférence, comme un philosophe platonicien qui aspire simplement à les guider par la juste Théorie, Menassé, qui vit dans une époque de révolutions, fait converger dans sa pensée les espérances messianiques (que Maimonide repoussait prudemment dans un avenir indéterminé...) et les bouleversements de pays qui s'identifient, comme les arminiens des Pays-Bas ou les Puritains anglais, au peuple d'Israël. Ce faisant, l'auteur du Conciliador ouvre la voie à tous les mouvements qui tenteront, après lui, de marier **Emancipation des Juifs et projet d'Emancipation humaine globale**, dans lequel les Juifs ont un rôle qui manifeste, à nouveau, et dans des formes nouvelles, leur «élection».

Y avait-il une arrière-pensée chez le rabbin d'Amsterdam ? Certains, comme le publiciste Nahum Sokolow[4], prennent à la lettre les passages de ses livres où il énonce les thèses messianiques classiques, et en concluent qu'il est à l'évidence un «protosioniste». Il est vrai que, dans l'Espérance d'Israël, nous voyons Menassé déduire de la présence possible des «Dix Tribus perdues» sur le continent américain, que les Temps sont proches, puisque la Dispersion est désormais aussi complète que possible, ce qui a toujours été considéré comme un signe providentiel. Mais doit-on réduire le messianisme de Menassé à l'interprétation qui en est donnée aujourd'hui par la vulgate sioniste ? De nos jours, c'est encore ce que fait l'historien Harold Fisch[5], qui soutient, en substance, que «Sion» fut, à travers un langage «codé» puisqu'il s'adresse à des chrétiens, l'unique pensée du rabbin d'Amsterdam. Pour le prouver, il suffit de lire attentivement tous les passages de ses œuvres, à vrai dire fort nombreux, où Menassé prévoit le «rassemblement des Exilés», et en pronostique même la date. Il est alors évidemment tentant de voir en lui un Theodor Herzl avant la lettre, négociant infatigablement avec les grandes puissances, pour parvenir à la restauration nationale. Ce serait gravement méconnaître les fondements maimonidiens de sa pensée. Les indices ne manquent pas pour orienter l'interprétation dans un sens moins étroitement «nationaliste», et donc anachronique. Des érudits comme Henry Méchoulan ou Richard Popkin montrent que la pensée de Menassé est beaucoup moins «orthodoxe» qu'il n'y paraît. Popkin avance que le rabbin a subi l'influence des millénaristes protestants, ses amis, tout autant qu'il leur a apporté des thèmes issus de la Kabbale. Il est trop imprégné par ailleurs d'humanisme gréco-latin pour ne pas en avoir retenu quelque chose. Des rabbins vénitiens contemporains, dont il connaît bien les écrits (Simone Luzzato, Léon de Modène), réinterprétaient alors l'histoire juive à partir de Tacite, Machiavel, et les théoriciens de la Raison d'Etat. Il se peut que dans certains cas, il écrive de façon cryptée, afin

---

[1] Menassé Ben Israël, *Justice pour les Juifs,* édité et annoté par Lionel Ifrah, Paris, Le Cerf, 1995.
[2] Préface à Menassé Ben Israël, *Espérance Israël, op. cit.*
[3] Yosef H. Yeroushalmi, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien, op. cit.*
[4] Nahum Sokolov, *History of Zionism,* 1919.
[5] Harold Fisch, «The Messianic Politics of Manasseh Ben Israël», dans Richard Popkin, *Menasseh Ben Israël and His World,* Brill, Leiden, 1990.

de ne pas heurter de front ses lecteurs chrétiens. Mais rien ne l'oblige à affirmer, comme il le fait en toutes lettres, que les âmes des goyim* auront droit à la Résurrection. Et, bien que cette thèse suscite l'ire des dévots, nous avons toutes les raisons de supposer, comme le fait Richard Popkin, que l'auteur du Plaidoyer pour les Juifs participe à un mouvement religieux que l'historien anglais appelle la «Troisième Force»[1] (religieuse et philosophique) de l'âge baroque, où le Second Avènement du Christ et le Messie juif à venir apparaissent comme des symboles si proches qu'ils en deviennent, à la limite, indiscernables.

En réalité, Menassé n'est pas seulement un visionnaire mystique. Il est aussi un politique. Il s'adapte à son interlocuteur (l'élite protestante européenne, le pouvoir puritain-républicain en Angleterre) en «captant sa bienveillance», selon les règles bien connues de l'argumentation. L'usage d'un langage commun, semé de références prophétiques, millénaristes, apocalyptiques, favorise la réceptivité de ses interlocuteurs à des demandes qui découlent toujours des mêmes impératifs : alléger le malheur des Juifs, favoriser leur établissement dans le plus grand nombre de pays d'accueil possible. Ne se réclame-t-il pas d'ailleurs de Flavius Josèphe ? Le terrain commun, ou plutôt, le langage commun est celui de l'eschatologie tirée du livre de Daniel, un des textes les plus populaires dans le protestantisme européen à tendances millénaristes, depuis les débuts de la Réforme. On sait que, selon la prophétie de Daniel, dans la célèbre parabole dite du «colosse aux pieds d'argile», quatre royaumes se suivront, et seront les uns après les autres ruinés et détruits, parce qu'il s'opposent au plan du Dieu de Justice. On peut naturellement en tirer la conclusion que le Royaume de Dieu sur Terre leur succédera. Certains Puritains anglais d'«extrême-gauche» (c'est évidemment une façon de parler...) franchiront le pas. Ce sont «les hommes de la cinquième monarchie», proches des Niveleurs. Menassé sait donc ce qu'il fait lorsqu'il évoque des perspectives messianiques qui peuvent, sans aller aussi loin dans l'égalitarisme, toucher la fibre sensible des «éminents personnages anglais», ou des arminiens des Pays-Bas, ses interlocuteurs quotidiens. Mais Menassé n'a pas seulement des interlocuteurs pour les joutes théologiques. Il lui faut aussi des interlocuteurs «diplomatiques».

POLITIQUE DE MENASSÉ

On peut en effet penser, sans risquer un anachronisme grossier, que Menassé Ben Israël mit en œuvre une véritable «politique» de réhabilitation du judaïsme et des Juifs, sur le plan moral, intellectuel, mais aussi social et matériel. En obtenant d'Oliver Cromwell l'ouverture d'un débat sur la réadmission des Juifs en Angleterre, il montra que le cours de l'histoire pouvait être inversé. Pour «l'utopiste concret» qu'était Menassé, les juifs devaient avoir le choix entre la Rédemption «sur place» - aucune fatalité ne les condamnant à évacuer l'Europe - et le départ vers une terre promise. Cette dernière pouvait être celle des Ecritures (la Palestine), mais aussi le «continent vierge» américain. Menassé fait partie de ces esprits innombrables qui voient dans la découverte de Christophe Colomb un événement providentiel ne le cédant en rien à ceux rapportés dans la Bible. Et comment aurait-il pu ne pas être renforcé dans cette conviction par le fait que le millésime (1492) de la Découverte soit aussi celui de l'expulsion des juifs d'Espagne ? Deux pays lui servent de levier dans son entreprise : la Hollande, où il vit, qui peut utiliser le réseau marrane international comme un des éléments de sa puissance commerciale et financière ; l'Angleterre, immédiatement après. Menassé a compris la formidable énergie que libérerait l'identification de cette nation insulaire au peuple d'Israël, à son Exode, à son Alliance avec Dieu, à son Election. C'est tout le destin des peuples anglo-saxons qui va se déployer sous le signe de cette identification, qui n'est pas une rivalité. La Réforme radicale pense en effet (et Menassé ne l'en a pas découragée !) des vocations différentes pour l'Israël biblique et pour le Nouvel Israël choisi par Dieu dans les brumes d'Albion.

JUIFS ET ANGLAIS

Les Puritains anglais du XVIIe siècle suivent à la lettre ce qui est écrit dans l'«Ancien Testament» dont ils s'imprègnent quotidiennement. Cette osmose entre la Loi, les Prophètes et eux n'est pas sans conséquences. Ils sont convaincus de revivre l'expérience du peuple d'Israël, et visent donc, à travers une guerre civile (qui pour eux est une «guerre sainte»), à établir une théocratie de type biblique sur le sol britannique. «L**a Bible fut l'âme de la Réforme, elle fut l'âme de la révolution religieuse et politique anglaise**», écrit Bernard Lazare[2]. C'est le début d'un mouvement spirituel de longue durée, qui n'est peut-être pas encore terminé aujourd'hui, et dont les effets historico-politiques ont été incalculables. Par cette identification des «saints» du puritanisme au peuple hébreu s'est effectué un détournement du paradigme juif originaire à la nation anglaise qui a considéré qu'à son tour Dieu l'avait choisie. Ceci n'a pas manqué de soutenir la fantastique volonté de puissance qui a donné naissance et maintenu pendant des siècles l'Empire britannique, l'irréductibilité du peuple anglais devant toutes les tentatives d'impérialismes rivaux. Cela a eu aussi des effets sur le système politique, fondé depuis Hobbes, Locke, et les deux Révolutions anglaises (1640-1648, et 1688) sur le modèle du Covenant (l'«Alliance»). Tous les historiens des idées politiques savent en effet que, depuis la fin du XVIe siècle, l'idée du «contrat social» passé entre un roi et son peuple a été directement empruntée à l'Ancien Testament. Dans le Pentateuque, il est question d'une «Alliance» entre Dieu et Israël. Le Seigneur libère Israël en le faisant «sortir d'Egypte» ; Israël, «en contrepartie», accepte un certain nombre d'obligations de caractère moral, dont la quintessence se trouve exprimée dans les «Dix Paroles» (Dix Commandements» dans le langage usuel). C'est ce modèle «contractuel» que les protestants français[3], puis écossais et anglais, opposent à un pouvoir tyrannique. Enfin, des «relations spéciales» sont nées dès cet instant (exactement comme Menassé Ben Israël l'avait rêvé) entre le peuple anglais et le peuple juif. Ces relations, jamais interrompues, sont à l'origine de plusieurs siècles de projets «sionistes» émanant de l'élite protestante britannique. Elles déboucheront en 1917 sur la fameuse «Déclaration Balfour» (voir plus loin), première étape concrète dans le chemin qui mène à la création d'Israël en tant qu'Etat.

---

[1] Richard Popkin, *The Third Force in XVIIth Century Thought,* Brill, Leiden, 1992.
[2] Bernard Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes,* Paris, 1934.
[3] A partir du pamphlet fondateur *Vindiciae contra tyrannos* d'Hubert Languet, 1572.

Le jeune Disraëli

Benjamin Disraëli (1804-1881), deux siècles après, reprend nombre des thèmes de Menassé. Dans son œuvre de jeunesse, Tancrède ou la nouvelle croisade (1846), le futur Premier Ministre de la reine d'Angleterre exalte le «sémitisme» et lie le destin fabuleux de l'Angleterre au fait qu'elle a su reprendre l'«épée de Gédéon», c'est-à-dire les ressorts du génie hébraïque. Comme d'autres Britanniques illustres de son temps (dont l'économiste David Ricardo), Disraëli descendait d'une famille de marranes venue de Venise. Son père, farouche partisan de l'assimilation et auteur d'un Génie du judaïsme dans l'esprit voltairien, le fit baptiser à l'âge de treize ans. Le jeune Benjamin éprouva nonobstant fierté et nostalgie romantiques en pensant à ses «racines». Parmi les nombreux romans qu'il écrit alors dans le style de Walter Scott, deux se détachent : Tancrède et David Alroy, histoire d'un faux Messie du XIIe siècle. Dans Tancrède, le futur «Lord Beaconsfield» lie explicitement l'idée de l'Empire britannique au messianisme : «Nous souhaitons conquérir le monde, conduit par des anges, afin d'amener l'homme au bonheur, sous la souveraineté divine», fait-il dire au héros. C'est en quelque sorte ranimer la vieille idée de l'Election des Anglais, en laissant entendre qu'un Hébreu n'est pas indigne d'en être l'agent. La carrière étonnante de Disraeli, réformateur politique et social (malgré son choix tory), qui obtiendra pour sa reine la couronne d'impératrice des Indes et l'île de Chypre (lieu des exploits du personnage Tancrède), est un curieux exemple d'interaction entre prophétisme et Realpolitik.

Un destin aussi exceptionnel impressionna tous les contemporains. Il fut pour beaucoup dans l'anglophilie extrême de tant de Juifs germanophones. Beaucoup d'entre eux (le père de Freud, le père de Wittgenstein, entre mille autres) avaient le portrait de Disraeli sur leur bureau et le proposaient en exemple à leurs fils, louant aussi la Grande-Bretagne, son Parlement, sa tolérance (qui allait jusqu'à accepter un Premier Ministre circoncis !). Le libéralisme* des Juifs de Vienne et de Berlin était donc à son insu un lointain écho du messianisme de Menassé, tout comme, d'ailleurs, le mouvement de modernisation du judaïsme qui fut entrepris, non sans pleurs et grincements de dents, dans ces pays.

La Reforme juive et son projet utopique

Contemporaine d'une sombre période de réaction politique (l'Europe de la Sainte-Alliance), la Réforme* juive ne veut pas seulement s'«assimiler» unilatéralement au monde moderne chrétien. En quelque sorte, elle vise à **le «réformer»,** lui aussi. Les prétentions, parfois ouvertement affirmées, de la Réforme juive à encourager à long terme une sorte de **syncrétisme de toutes les religions du Dieu unique** ont parfois exacerbé la croyance, toujours latente, à un «complot» comme celui dit des «Sages de Sion». En fait, il s'agit, comme on le perçoit chez beaucoup d'auteurs, de réveiller la «racine» hébraïque dans un christianisme - plutôt protestant, plutôt libéral*, mais ce n'est pas toujours le cas - **réconcilié \avec les Droits de l'homme.** C'est également la philosophie de tout un courant de la franc-maçonnerie auquel les Juifs émancipés ont beaucoup contribué[1]. Nous aborderons dans le chapitre suivant une autre généalogie de la Réforme.

De Menassé à la «Haskala»

Avec ce personnage hors du commun, c'est la question d'un nouveau judaïsme qui est posée. L'expérience marrane, qui brouille les barrières entre religions, ouvre sur la fusion de ces dernières - du judaïsme éclairé, en tout cas, «humaniste», «baroque», avec un calvinisme ouvert, lui aussi, sur le «Principe Espérance». Mais ce n'est que le début d'un processus. Chez Menassé, l'ancien coexiste encore avec le nouveau. Le rationalisme reste celui de Maimonide, vieux d'un demi-millénaire, et l'effort pour maintenir la cohérence du texte biblique (voir son ouvrage majeur d'exégèse El Conciliador, déjà cité) est un combat d'arrière-garde au siècle de Spinoza et de Richard Simon. Mais le ferment menasséen agira jusqu'à nos jours. C'est lui qui a donné vie, en Italie, aux Etats-Unis, en France, aux différents rameaux de ce qu'on peut appeler, ici le «**monothéisme éthique**»[2], là l'«hébraïsme», ailleurs encore le «reconstructionnisme»[3], ou encore l'idée de Catholic Israël[4]. Leur thèse commune peut s'énoncer comme suit : la religion juive a changé de raison d'être, grâce à l'Emancipation. Elle n'a plus à se calfeutrer comme aux temps sombres derrière les barrières d'un particularisme désuet. Elle doit au contraire retrouver sa fonction originelle, qui est d'**apporter le monothéisme et son idée de solidarité universelle** aux nations.

Cela pose le problème des rapports avec le christianisme, qui se réclame, lui aussi du Dieu unique. Les théoriciens de l'hébraïsme constatent ainsi que, depuis la Réforme, le protestantisme, d'abord, **puis l'Eglise romaine, se sont ressourcés à leur racine vétéro-testamentaire**. «Encore un effort» lui suggèrent-ils en quelque sorte...

L'utopie «hébraïste» (postérité de Menassé)

Au XIXe siècle, après la Révolution, se développe, en marge de la Synagogue, ce que l'essayiste Ernest Seillière appelle le «judaïsme théorique»[5]. Ces «chemins du judaïsme français» mènent tous à Jérusalem, au moins comme «centre spirituel», «Vatican hébreu» répandant la lumière d'Israël sur les Nations. Le «franco- judaïsme» a ses docteurs autochtones (Joseph Salvador, **Adolphe Frank**, **James Darmsteter**, **Bernard Lazare**, André Spire), mais comprend les intellectuels juifs allemands qui ont subi l'attraction messianique de «Paris, capitale du XIXe siècle». **Joseph Salvador** en est particulièrement typique, car il est à la fois le théoricien d'une «mission des juifs», qui débouchera sur le projet parfaite-

---

[1] Jacob Katz, *Juifs et francs-maçons en Europe,1723-1795,* Paris, Le Cerf, 1995.
[2] Selon un certain nombre de penseurs juifs «réformés» ou «libéraux», c'est ainsi qu'on peut définir l'«essence du judaïsme».
[3] Courant religieux et philosophique du judaïsme américain, dont le but est de «reconstruire» le judaïsme comme une «civilisation», en éliminant tout facteur surnaturel.
[4] Concept central du rabbin et philologue Salomo Schechter (1847-1915), chef de file du courant «conservateur» américain. Désigne l'ensemble des Juifs, même incroyants, aux aspirations desquels un judaïsme moderne doit pouvoir répondre.
[5] Ernest Seillière, *Sur la psychologie politique du romantisme allemand,* Paris, La Nouvelle Revue critique, sans date, chap. V, § 2, «Le judaïsme théorique en France».

ment «assimilateur» d'Alliance israélite universelle, et l'ancêtre revendiqué par beaucoup de sionistes politiques. Mais sans doute faut-il savoir ce qu'on entend exactement par «assimilation» et par «sioniste». Une des grandes difficultés réside dans le fait qu'on confond «assimilation» et abandon ou rejet de l'identité juive, d'une part, et que, d'autre part, on fait comme si «sionisme» et «nationalisme juif» étaient synonymes. Or les choses se présentent très différemment. Restés juifs formellement, ou «apostats», ces hommes ne sont pas obsédés par leur «identité» (concept anachronique), mais par leur «destinée» ou leur «mission». Dans la pensée romantique qui leur est naturelle, il est entendu que la mission a quelque chose à voir avec une hérédité ou un héritage, le plus souvent dissimulé.

D'où l'insistance des saint-simoniens et de Disraeli sur leurs origines juives, dont ils tirent fierté et dans lesquelles ils voient un signe. Car pour eux, il est entendu, selon l'expression d'Harold Fisch, que «**l'hébraïsme est l'agent du changement révolutionnaire,** plutôt que le résidu de l'époque médiévale»[1]. Cette idée selon laquelle les Juifs «arriérés» sont en fait à l'avant-garde du progrès par des voies souterraines, sera reprise par les grands penseurs du «franco-judaïsme» de Joseph Salvador à Bernard Lazare.

PARIS, ROME, JÉRUSALEM, OU LA QUESTION RELIGIEUSE AU XIXE SIÈCLE

On regroupe en effet sous le label du «franco-judaïsme» une série d'écrivains qui ont en commun la volonté de penser «la place du judaïsme dans la civilisation» (civilisation française et démocratique en particulier), sans adhérer formellement à aucun dogme. Joseph Salvador (1797-1875) est indiscutablement le premier d'entre eux. Ce penseur est aujourd'hui scandaleusement négligé, malgré quelques publications récentes[2]. Il n'en a pas toujours été ainsi. Inspirateur des saint-simoniens, de Moses Hess* et autres hégéliens allemands, père spirituel de l'Alliance israélite universelle, fondée en 1860 pour venir en aide aux Juifs persécutés ou «exclus» partout dans le monde, considéré par beaucoup de sionistes comme un précurseur, interlocuteur de Renan, de **Lamennais**, de Guizot, il est tombé, dans un profond oubli dont quelques études récentes commencent à peine à le tirer. Son livre, Paris, Rome et Jérusalem (1858), contient des idées explosives pour l'époque. Mais Salvador en son temps ne fut pas un isolé. Appartenant à la première génération née hors du ghetto, il a des affinités certaines avec les saint-simoniens juifs, grâce auxquels le visionnaire du Nouveau Christianisme a pu survivre, et sa «doctrine» se transmettre. Salvador n'aime guère l'Eglise romaine, la considérant précisément comme l'héritière de la Rome antique. En effet, **tout comme Charles Maurras le fera plus tard, il voit dans «Rome et la Judée» l'incarnation de deux principes irréductibles.** Mais il n'est pas pour autant hostile en bloc au message évangélique, ni à la figure de Jésus, à condition d'y reconnaître un message et une figure qui ressortent à ce qu'il appelle lui-même l'«hébraïsme».

JAMES DARMSTETER

James Darmsteter (1844-1894) , né en Allemagne, professeur de sanscrit et de pehlevi à l'Ecole pratique des hautes études, a écrit dans ses Prophètes d'Israël, ouvrage fameux en son temps : «Salvador est en effet le premier juif français qui ait exprimé la pensée des siens depuis l'Emancipation». L'article sur Salvador, qui date de 1881, occupe un tiers du livre publié en 1892. Il témoigne de ce que l'onde de choc des pogromes de Russie a atteint jusqu'à l'Occident juif. L'Emancipation individuelle n'est peut-être plus la panacée. Déjà, en France même, on entend sourdement une rumeur faite pour l'instant de petits libelles dus à des prêtres obscurs (ou à des militants «collectivistes» !), qui va déboucher bientôt sur le coup de tonnerre de La France juive d'Edouard Drumont. En Allemagne, le pays natal des frères Darmsteter, l'Antisemitismus défraie déjà la chronique. Dès 1879, l'historien officiel du IIe Reich, Heinrich Treitschke, ne vient-il pas de proclamer, dans un article retentissant : «Die Juden sind unser Ungluck !» («Les Juifs sont notre malheur !»). Darmsteter, comme son frère Arsène, auteur de La Vie des mots, est un représentant de cette élite juive d'origine allemande, dont Perrine Simon-Nahum s'est faite l'historienne[3]. James est un élève de Renan, qui s'est spécialisé dans le domaine iranien. Ses travaux sur le Zend-Avesta[4] ont fait longtemps autorité. Comme les frères Reinach (avec qui les frères Darmsteter ont plus d'un point commun), il n'est nullement un «Israélite» frileux, enclin à se fondre dans la masse des goyim* sous prétexte que la Science et la République auraient fait des différences religieuses de simples survivances. Les persécutions des Juifs en Russie le bouleversent ; mais le judaïsme n'est pas seulement pour lui un corps souffrant. Confronté, comme beaucoup de républicains «modérés», à l'impasse que constitue à terme la lutte à mort contre l'Eglise, dans un pays où le catholicisme est si profondément enraciné, il tente à son tour de penser un «esprit nouveau» qui mettrait fin aux interminables affrontements entre républicains et catholiques. L'originalité de sa pensée est qu'il voit dans le message juif traduit en termes modernes (le «judaïsme théorique» dira Ernest Seillière) quelque chose qui peut contribuer de façon décisive à la solution du problème. Il publiera donc, sous le titre Les Prophètes d'Israël (1892), un recueil d'articles dont le but avoué est de **provoquer une évolution interne de l'Eglise qui la rende capable de s'intégrer, spirituellement et politiquement, dans une République non sectaire.** Darmsteter estime que la République manque d'un fondement spirituel incontestable. Il raille discrètement sa «morale municipale» (Péguy parlera plus tard de «métaphysique d'Etat»). Il juge ruineux le conflit avec l'Eglise (il est partisan d'introduire dans les relations avec cette dernière un «esprit nouveau», comme disent certains républicains) . Où se ressourcer pour aboutir à cette refondation et à cette réconciliation ? Darmsteter écrit : «Voilà près d'un siècle que la France et l'Europe sont à la recherche d'un dieu nouveau et cherchent à tous les vents l'écho de la bonne nouvelle à venir». Comme dans notre propre fin de siècle, il ne manque à cette époque ni la théosophie, ni le bouddhisme, ni les sectes les plus suspectes ! Loin des faux prophètes, le savant orientaliste propose de revenir... aux Prophètes authentiques de la Bible. Huit siècles avant les stoïciens et Lucrèce,

---

[1] Harold Fisch, «L'interface du XVIIe siècle», dans Shmuel Trigano, *op. cit.,* t. III.
[2] Dont la principale est sans conteste Michael Graetz, *Les Juifs en France au XIXe siècle,* Paris, Le Seuil, 1989.
[3] Perrine Simon-Nahum, *La Cité investie,* Paris, Le Cerf, 1992.
[4] *Zend-Avesta :* livre sacré des Zaroastriens de l'ancienne Perse.

n'ont-ils pas prôné la Justice «comme une rivière intarissable» (Amos) ? Le prophétisme est un cri de la conscience universelle, qui ne s'identifie à aucune religion instituée, pas même le judaïsme rabbinique, que Darmsteter juge visiblement dépassé. «Le rôle et la mission du prophétisme, ce n'est donc pas d'ajouter au nombre des religions et des sacerdoces : c'est de vivifier les deux religions de fait qui aujourd'hui se disputent la France et demain se la partageront en paix, celle de la science et celle du Christ»[1]. Convaincu que «la religion du XIXe siècle naîtra de la fusion du prophétisme et de la science», Darmsteter attend aussi la régénération de l'Eglise par le prophétisme **dans la nouvelle ville sainte de l'humanité : Paris.** Il est convaincu que ce sont les pratiques rituelles du judaïsme normatif qui ont maintenu en vie le peuple juif, comme des mots de passe, en sauvegardant sa cohésion, alors nécessaire à la diffusion du message. Mais le rôle du peuple juif en tant que tel est aujourd'hui terminé, du moins dans les «pays de civilisation». A présent qu'on a fait place nette de ces survivances d'un autre âge, le message prophétique apparaît dans toute sa pureté : unité divine et messianisme, «c'est-à-dire unité de loi dans le monde et triomphe de la justice dans l'humanité». C'est parce qu'ils étaient les porteurs de cette bonne nouvelle que «les Juifs ont pris leur part, et non médiocre [...] à toutes les grandes œuvres de civilisation».

AUX ORIGINES MYSTIQUES DE LA «DÉCLARATION BALFOUR»

Le 2 novembre 1917, Arthur James Balfour, secrétaire au Foreign Office (Ministre des Affaires étrangères de Grande-Bretagne), écrivit une lettre officielle à Lord Rotschild, en tant que membre le plus illustre de la communauté juive du pays. La phrase capitale en était la suivante : «Le gouvernement de Sa Majesté envisage favorablement l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif, et emploiera ses meilleurs efforts à faciliter la réalisation de ce projet, étant bien entendu que rien ne sera fait qui puisse mettre en danger les droits civils et religieux des communautés non juives existant en Palestine». Cette lettre, qui fit immédiatement le tour du monde sous le nom de «Déclaration Balfour», est souvent considérée comme un acte de pure Real-politik destiné à faire basculer du côté des Alliés le potentiel juif mondial. En réalité, Balfour et le chef du gouvernement Lloyd George étaient des hommes convaincus, par leur éducation et leurs convictions religieuses, que les Juifs avaient toujours un rapport particulier avec la Terre promise par Dieu à son peuple. Ils étaient les héritiers d'une tradition que l'on peut faire remonter à la fin du XVIe siècle, et pas seulement des manoeuvriers politiques. Même si les visées impérialistes ne sont pas absentes de leur esprit (la «route des Indes», le pétrole), il y a dans toute cette affaire de fortes motivations spirituelles et «théologico-politiques». Le Premier Ministre Palmerston, au milieu du XIXe siècle, avait combattu la politique de la France «papiste» au Proche-Orient, et soutenu les Ottomans, tout en encourageant le fort mouvement d'opinion en faveur du retour des Juifs en Terre sainte qui, tout comme deux siècles auparavant, agitait les Eglises évangéliques en pleine exaltation millénariste. En 1903 et en 1906, les ministres anglais Lloyd George et James Balfour encouragent le projet de colonisation du Sinaï par les Juifs russes en proie aux pogromes, en liaison avec un mouvement sioniste dans l'impasse. Rien n'en découle immédiatement, mais les mêmes gouvernants seront à la barre pendant la Première Guerre mondiale. Beaucoup de choses ont changé : les Ottomans sont désormais les ennemis de l'Empire britannique, la France ne doit pas aux yeux des Anglais contrôler les Lieux saints, parce qu'elle est, selon eux, la «France athée-agnostique». D'autre part, les courants favorables à un retour des Juifs en Palestine, qui s'expriment aussi bien dans la littérature que dans la prédication évangélique, exercent une influence continue sur la culture politique britannique. La «Déclaration Balfour» ne tombait pas du ciel...

L'EXODE EN AMÉRIQUE : LES JUIFS AUSSI

A partir du XVIIIe siècle, les idées du judaïsme qui, depuis deux cents ans, alimentaient de façon souterraine les dissidences religieuses («antitrinitaires», «sociniens» et autres «sceptiques») trouvent un canal institutionnel. La franc-maçonnerie, créée au sein du Dissent britannique (protestants non anglicans) est saturée d'idées et de symbolique juives. Déjà, à l'aube des Lumières, certains secteurs du protestantisme anglo-saxon (dont Anderson, fondateur du «Rite écossais», est tout à fait représentatif), évoluent vers un déisme qui reprend à un judaïsme plus ou moins imaginaire (celui des Puritains) nombre de ses thèmes (élection, messianisme), pour en faire une machine de guerre contre les Eglises établies, et peu à peu, contre l'Ancien Régime en général. Ainsi en fut-il pour la Révolution américaine à laquelle les francs-maçons prirent grandement part.

Le premier mythe fondateur de la nation américaine est lié à la plus parfaite réalisation du récit biblique qui se puisse imaginer. La geste des «saints» quittant l'Angleterre est assimilée à la «sortie d'Egypte» ; l'installation des «Pères pèlerins» dans le Nouveau Monde à la conquête de Canaan. L'Amérique est la Terre promise de ce qu'on appelle globalement les sectes de «la Deuxième Réforme», à savoir une foule de sectes qui appliquent rigoureusement les textes de l'Ancien Testament : mennonites, anabaptistes, frères moraves, quakers. Beaucoup de ceux qui étaient à l'origine de ces mouvements fondamentalistes et millénaristes avaient correspondu avec Menassé. Mais c'est au moment de la Guerre d'Indépendance que l'identification se déploiera dans toute sa force. Les Américains sont le peuple de Dieu et l'armée du roi George, celui de Pharaon ! Après la Révolution, la vie politique de la jeune République continue à être lue à travers la même grille. Benjamin Franklin publie, pour combattre des adversaires politiques, une brochure intitulée Comparaison entre la conduite des anciens Juifs et celle des antifédéralistes aux Etats-Unis ! Plus tard, lorsque la République américaine montera en puissance, c'est le thème de l'Election (appelée «Manifest Destiny» sous la plume d'idéologues enflammés) qui poussera le parallèle à son terme. Le peuple américain se prend pour un deuxième Israël. L'historien palestinien Camille Mansour, dans un livre sur les relations «privilégiées» israélo-américaines, a bien compris l'importance de cette identification[2]. Mais le continent américain, où des marranes pourchassés ont trouvé un havre dès le XVIIe siècle (quand New York s'appelait Nouvelle-Amsterdam...), est aussi, pour les masses opprimées du «Yiddish-land*», la nou-

[1] James Darmsteter, *Les Prophètes d'Israël,* p. III.
[2] Camille Mansour, *Israël et les Etats-Unis,* Paris, Armand Colin, 1995.

velle Terre promise. L'émigration de masse en Amérique du Nord - pays où les Juifs n'ont pas eu à être «émancipés», puisque les descendants des marranes présents dans les «Treize Colonies» ont fait partie des premiers signataires de la Déclaration des droits et de la Déclaration d'indépendance (1776) - n'est pas un simple transfert de populations, mais un événement quasi messianique. On comprend mieux, dès lors, la position spéciale de la Diaspora américaine, où le concept sioniste d'Exil ne passe pas bien. Les penseurs du judaïsme américain, comme l'historien Jacob Neusner préfèrent, et de loin, comparer la judaïcité américaine à **«Babel», la Mésopotamie juive, qui pendant un millénaire fut un deuxième centre du judaïsme universel,** égal, ou même supérieur en dignité à la Terre d'Israël et le lieu de rédaction de la Loi orale sous sa forme définitive (le Talmud* dit «de Babylone»).

Après l'assassinat du tsar Alexandre II par deux terroristes de la «Volonté du peuple» (1881) , la police secrète tsariste déclenche une série de pogromes «spontanés» sur toute la «Zone de résidence» (portion de l'Empire correspondant en gros à l'ancienne Pologne d'avant les partages, où les Juifs pouvaient habiter). Les victimes se comptent par milliers (tués, blessés, sans-abri). La stupeur, l'accablement, la colère sont immenses. En réponse à ce qui apparaît comme une réédition des massacres apocalyptiques de 1648, un mouvement messianique sans messie surgit des profondeurs de la population des shtetl* (bourgades à population juive majoritaire). Partir ! Tel est le mot d'ordre universel. Mais partir où ? Ici deux options s'opposent : l'Amérique et la Palestine, deux options aussi «utopiques» et teintées de «messianisme» l'une que l'autre, ne nous y trompons pas. Pour cette nouvelle sortie d'Egypte, il ne s'agit pas de trouver un refuge, mais de bâtir une vie nouvelle dans une nouvelle Icarie. Le mouvement «américain» rêve de phalanstères, de communautés agraires, de «régénération» (encore et toujours !) par le travail manuel. Ce sont des millions d'hommes, de femmes et d'enfants qui se pressent aux frontières, dans une atmosphère de Fin des Temps.

JUSTICE ET VÉRITÉ, EN 1897 AUSSI...

Nous fêtons également en 1997 le centenaire des épisodes majeurs de l'«affaire Dreyfus» : le «J'accuse !» de Zola et son procès. C'est l'occasion de souligner à quel point, avec l'exode vers les Etats-Unis et la Déclaration Balfour, l'Affaire peut être comprise dans la «longue durée» du messianisme «sécularisé» par Menassé - ou de ce que Charles Péguy, dans son propre langage, appelle la «mystique» des dreyfusards. Le sort des marranes est, de fait, une affaire Dreyfus interminable, qui n'a trouvé son épilogue qu'avec les excuses publiques du roi Juan Carlos, en 1992, cinq siècles après l'édit d'expulsion de ses prédécesseurs, les «rois catholiques» Isabelle et Ferdinand ! Les traits caractéristiques de l'affaire Dreyfus, pour Péguy, Lucien Herr, Jean Jaurès, Bernard Lazare (voir le chapitre IV) ou Zola, sont en effet qu'elle manifeste, chez les juifs, comme chez les chrétiens et même les agnostiques, la renaissance de l'esprit prophétique ou millénariste, orienté non seulement vers la réparation non négociable d'une erreur judiciaire, mais vers la construction d'une Cité harmonieuse. Il ne faut pas oublier - nous sommes obligés de passer ici sous silence les aspects proprement français de cette éruption prophétique ou «messianiste» - que c'est dans ce contexte que Bernard Lazare, jusque-là fervent partisan de l'assimilation, devient (provisoirement) sioniste, ce qui va le conduire à critiquer rapidement le chef du sionisme politique Theodor Herzl (voir chapitre III) qui dégrade la mystique sioniste en politique. Le point commun à tous ces penseurs est l'intérêt, de nature quasi mystique, porté aux «Juifs pauvres», «prolétaires», en opposition aux «Juifs riches», toujours suspects de «trahir» la cause de leurs frères ou de l'humanité. Le noyau rationnel de ce fantasme, c'est qu'il y a un mouvement ouvrier juif (le Bund en Russie, mais aussi d'autres mouvements en Roumanie, ou à Paris même) qui est en train de naître. Menassé, qui n'hésita pas à «flirter» avec les révolutionnaires anglais, ne pourrait-il pas aussi être considéré comme le père spirituel de ce mouvement juif «rouge», mais dont l'idéalisme n'est pas contestable ? Se pourrait-il qu'à force de faire, en effet, comme si l'Etat d'Israël était au double sens de ce vocable, la fin de l'histoire juive, sa cause finale et son terme, on ait fini par le croire ?

MENASSÉ BEN ISRAËL, PREMIER INTELLECTUEL «ÉMANCIPÉ» ?

Le premier de nos marranes est donc le paradigme même du Juif moderne qui ne veut pas rompre avec sa tradition, mais ne conçoit pas son idéal comme une existence séparée des nations. C'est, par exemple, dans la grande masse du judaïsme américain que son héritage est aujourd'hui vivant. Les juifs américains ne se considèrent pas en effet, à la différence de leurs coreligionnaires européens, comme ayant été «émancipés» par la bonne volonté de leurs compatriotes chrétiens. Ils ont le sentiment profond d'appartenir à la nation américaine, et cela, dès son origine. Il est inutile de redire en quoi cela consonne profondément avec le messianisme moderne de Menassé. Ce dernier est aussi le père du courant qui s'efforce de **penser le judaïsme comme «religion de la Raison», et comme future «religion naturelle», commune dans un monde à venir, à l'humanité tout entière.** Non pas que lui-même fût, à proprement parler un «rationaliste». C'est encore un homme de la Renaissance qui vit dans un monde de signes, de «correspondances», de «ressemblances». Ses références philosophiques sont plutôt le néo-stoïcisme espagnol que son contemporain Descartes qu'il ne semble pas avoir lu. Mais la dynamique de sa pensée conduit à une assimilation des apports intellectuels extérieurs (science et philosophie) que la Haskala*, dans des conditions infiniment plus favorables, tentera plus tard de réaliser.

L'ÉTERNEL MARRANE

Menassé est donc le type même de l'intellectuel qui traduit les vieux rêves des «nouveaux chrétiens» en concepts opératoires. Son comportement n'est-il pas spécifique d'une expérience marrane dont rien n'a été renié ? On pourra en dire autant de Sabbataï Tsvi et de Nathan de Gaza. Mais là où le couple infernal, on va le voir, cherchera à agir sur le monde intelligible des essences «séfirotiques» selon les principes de la gnose lourianique, Menassé cherche un débouché rationnel, selon ce qu'on appellera plus tard une «éthique de la responsabilité». On retrouve donc dans son action la résistance têtue à toute forme de conversion, l'hostilité à tout ce qu'a représenté l'Inquisition. Son refus du projet totalitaire espagnol, du **catholicisme tridentin** est également clair. Menassé pense qu'il peut y avoir un projet commun aux

sages de toutes les religions. De nombreux auteurs, comme Hugh Trevor-Ropper ou Frances Yates ont décrit ce qui leur est apparu, à l'issue de leurs recherches, comme une internationale des esprits libres, autour de l'intellectuel tchèque Jan Amos Comenius, par exemple, le fameux rénovateur de la pédagogie. Mais Comeniu appartient aussi, outre les milieux de la confrérie Rose-Croix, au Cercle interconfessionnel Menassé à Amsterdam dont **le but apparent est de réconcilier juifs et chrétiens autour d'un messianisme constructif, orienté vers l'établissement progressif du Royaume de Dieu sur la Terre.**

La Mission des Hébreux

Menassé est ainsi à l'origine, surtout dans le monde anglo-saxon, de la conception «missionnaire» du judaïsme. Or, cette idée est ambiguë. Elle peut se traduire par une attitude réellement «missionnaire», qui aboutit aux prédictions enthousiastes de certains juifs «réformés*» selon lesquelles le judaïsme réformé ou «libéral*» sera la religion de l'Avenir. Mais elle peut légitimer, à l'inverse, l'immersion des juifs, mariages mixtes aidant, dans le grand magma du protestantisme libéral, tel qu'on l'a déjà vu dans les pays germaniques au XIXe siècle. L'attirance des juifs américains pour l'unitarisme, secte issue du protestantisme qui préconise justement cette religion fusionnelle, la participation aux franc-maçonneries dans cet esprit de syncrétisme, voire la vogue actuelle du bouddhisme, sont des symptômes de cette nostalgie qui aurait certainement horrifié Menassé, mais qui constitue un développement logique possible du «dialogue» qu'il a commencé à instituer avec les hommes d'Eglise de son temps, et qui est son véritable apport à l'histoire des relations judéo-chrétiennes.

Mais l'esprit «menasséen» ne prend pas seulement des formes aussi précisément dogmatiques ou philosophiques. Il s'illustre beaucoup plus largement par l'investissement que font de nombreux juifs dans un idéal humanitaire de progrès scientifique ou culturel, ou encore dans la réforme sociale, tout en cultivant leur identité par des actes symboliques. Il y a donc un lien certain entre Menassé et des formes apparues après l'Emancipation, comme la Haskala* ou le Bund, qui vivent la même tension entre universalisme et particularisme. Faut-il pour autant voir en lui, comme certains auteurs, «le père du nationalisme révolutionnaire moderne» ? Il y a là un anachronisme auquel, pour notre part, nous ne nous livrerons pas. Menassé a tout au plus ressenti une affinité entre le destin providentiel d'Israël et celui du peuple anglais. Encore faut-il faire une part à la rouerie diplomatique... Il est hors de doute que pour lui, **il n'y a vraiment qu'un peuple élu**. Mais il faut distinguer entre la pensée d'un philosophe, restituée le plus fidèlement possible, et ce qu'elle devient aux mains des générations futures. C'est ce que nous avons tenté de faire, en examinant les «relations spéciales» judéoanglaises ou judéo-américaines.

Mais à nos yeux, c'est l'invention d'une politique juive, pour la première fois dans l'histoire de l'Exil, qui reste le legs principal de Menassé. On ne commémorerait pas les centenaires qui sont à l'origine du présent ouvrage, s'il n'avait pas trouvé le moyen, certes par la petite porte, de faire rentrer les Juifs dans l'histoire. Mais beaucoup ne voulaient plus attendre. Menassé est mort en effet avant qu'apparaisse publiquement une nouvelle figure, beaucoup plus étrange, celle de Sabbatai Tsvi (1626-1676). Ce dernier n'incarnera pas l'esprit de réforme, caractéristique du rabbin d'Amsterdam. Il n'est même pas un intellectuel à proprement parler, dont la réflexion serait fondée sur un projet mûrement élaboré, puis appliquée à la réalité. L'action diplomatique et la lutte intellectuelle dans lesquelles Menassé avait investi toutes ses forces étaient illustrées par d'autres avant lui. Elles n'étaient pas, même par son action, très spectaculaires. Tout autre est l'ouragan qui va se déchaîner du côté de la Turquie. C'est à une véritable rencontre d'un autre type que va assister le monde éberlué. Et pourtant, il s'agira du premier mouvement messianique juif universel.

III : SABBATAI TSVI : LA RÉVOLUTION MONDIALE

C'est la face cachée de l'histoire juive qui resurgit avec la folle saga de Sabbatai Tsvi, de Jacob Frank_et des foules hypnotisées qui les suivent. Il ne s'agit pas d'éruptions messianiques ordinaires, mais d'une subversion radicale de la société «halakhique»... qui se poursuivra ensuite par d'autres moyens. Les cicatrices du sabbatéisme sont visibles jusqu'à ce jour.

LE «TROU NOIR» DE L'HISTOIRE JUIVE

«Aucun chapitre de l'histoire du peuple juif n'est plus enveloppé de mystère que celui du sabbatéisme» écrit Gershom Scholem. L'incroyable aventure de ce juif de Smyrne, né en 1625 d'une famille originaire d'Espagne, continue de fasciner. Elle reste cependant peu connue en dehors du monde juif, qui lui-même conserve à l'égard de cette affaire une attitude ambivalente. Elle reste un objet de gêne pour les juifs croyants. C'est par contre un lieu commun de faire un parallèle entre le sabbatéisme et le sionisme politique moderne. On le rapproche aussi souvent des hérésies gnostiques ou des débuts du christianisme. Reste qu'il y a effectivement un halo tout particulier autour de cet épisode, qui mêle le romanesque le plus fou aux spéculations d'une théologie particulièrement absconse, la «Kabbale» d'Isaac Louria. Nous nous intéresserons donc tout d'abord à l'aventure de Sabbataï Tsvi. Nous le ferons, comme tous ceux qui se sont passionnés pour elle, en nous appuyant sur les travaux classiques de Gershom Scholem[1]. Puis nous nous interrogerons sur la signification du «messianisme» dans le monde juif. Enfin nous évoquerons la marque, durable entre toutes, du «sabbatéisme» sur la conscience juive moderne.

HISTOIRE DE SABBATAÏ

De quoi s'est-il agi au juste ? Ni plus ni moins que du plus grand mouvement *messianique* au sein du judaïsme, depuis Bar-Kochba (voir chapitre I) et le seul qui ait vraiment «réussi». Contrairement à tous ceux qui l'avaient précédé, le messianisme de Sabbataï a affecté le monde juif *dans sa totalité.* Sabbataï Tsvi est apparu dans l'Empire ottoman, à un moment où la blessure de l'expulsion d'Espagne est ravivée par d'autres plaies. C'est le cas par exemple des massacres de Pologne en 1648 : des communautés qui vivaient dans la paix et la prospérité sont soudainement frappées. Les Cosaques de l'hetman Bogdan Chmelnicki, révoltés contre la noblesse polonaise, massacrent par milliers les catholiques, les seigneurs polonais, et, avant tout, les juifs qui ont le malheur d'être les agents visibles de l'exploitation seigneuriale, et surtout, d'être désarmés. Rien ne sera jamais plus comme avant pour les fils d'Israël, dans une Europe orientale qui a été pour eux pendant des siècles un havre, et qui devient inhospitalière. Cette même année 1648 où se déroulent cette *Gzerat Chmelnicki* (catastrophe de Chmelnicki) devait pourtant, selon les calculs des kabbalistes, être une année «messianique». C'est justement pendant cette année (prestement rebaptisée «des douleurs d'enfantement du Messie») que Sabbataï eut ses premières «illuminations» au sujet de sa propre vocation messianique.

Sabbataï Tsvi n'était pas un orateur, mais un homme doué d'un enthousiasme particulièrement communicatif. Son comportement était même souvent des plus inhabituels, au point de provoquer un malaise chez ceux qui le rencontraient, déconcertés par ses «étranges actions» (nous dirions aujourd'hui : «les bizarreries de son comportement»). Nous sommes maintenant à peu près certains qu'il souffrait de psychose maniaco-dépressive. On sait que cette maladie se traduit par l'alternance de moments d'exaltation extrême où tout paraît possible au malade, et de grand abattement. Ce qui explique qu'il était capable aussi bien de faire preuve d'une grande maîtrise de soi, et non sans faire grande impression, que de surprendre son monde par des déclarations aberrantes ou de donner le spectacle d'une quasi-prostration. Sabbataï était au demeurant tout à fait conscient de sa maladie, et il semble qu'il souhaita longtemps guérir et rester un ascète et un mystique obscur. Le destin allait en décider autrement.

La jeunesse de Sabbataï fut celle d'un adolescent tourmenté par des obsessions de nature très intime (nous connaissons depuis les recherches de Scholem le contenu plutôt érotique des rêves qui le tourmentaient) et d'un autodidacte qui étudia très tôt la Kabbale sans maître. La Kabbale qu'il étudia (entre 1644 et 1648) était cette fameuse Kabbale «lourianique», qui venait de Safed en Palestine. En 1648, les massacres de Pologne provoquèrent une vive impression sur le jeune ascète qui vivait alors dans un isolement presque total. Il eut alors ses premières «illuminations», c'est-à-dire des visions, en relation avec des thèmes kabbalistiques, où il jouait un grand rôle. Pendant ses périodes mégalomaniaques, Sabbataï commettait ce que ses hagiographes appellent des «actions étranges», révélatrices de son dérangement mental. Par exemple, il célébra un jour ses noces... avec la Sainte Tora*. Les excentricités du jeune kabbaliste auraient pu tomber totalement dans l'oubli, car, plus doué pour la parole hypnotique que pour les synthèses doctrinales, il ne nous a laissé aucun écrit notable. Mais le creuset spirituel qui bouillonnait alors au Proche-Orient séfarade* possédait plus d'une ressource. Il manquait au «medium» qu'était Sabbataï Tsvi quelqu'un qui le révélât à lui-même, et qui pût donner un sens, dans le langage théorique approprié (celui de la Kabbale lourianique), à ses effusions et, osons le dire, à ses délires.

LA RÉVOLUTION DE 1665

C'est en mai 1665 que Sabbataï fut reconnu, par une poignée de juifs palestiniens, comme le Messie d'Israël. La chose aurait été impensable sans sa rencontre avec un jeune rabbin surdoué, probablement d'origine allemande ou polonaise, connu sous le nom de Nathan de Gaza (1644-1680). En 1664-1665, Sabbataï Tsvi, en proie comme toujours à de graves crises de mélancolie suivies de moments d'euphorie, errait dans le Proche-Orient, en Egypte d'abord, puis à Jérusalem, vaticinant et sous l'emprise de terribles crises d'angoisse. C'est dans la Ville sainte que l'incroyable se produisit : quelqu'un prit au sérieux ses «prophéties» ! Une autorité en *Halakha** et en Kabbale (malgré son très jeune âge, Na-

[1] Lettre n° XXXIII du 8 décembre 1665 d'Henry Oldenburg à Spinoza, Spinoza, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1954.

than était déjà tout cela) reconnut le caractère essentiel, du point de vue théologique, de ce que tout le monde jugeait jusque-là comme les divagations d'un demi-fou et en donna des interprétations puisées aux meilleures sources, transformant, comme dit Scholem, les «tâtonnements» de l'ascète errant en un «système» fortement charpenté. Sans Nathan, doué d'une culture rabbinique exceptionnelle, mais aussi meneur d'hommes, Sabbataï serait resté toute sa vie un marginal. Scholem a dit de Nathan qu'il fut à la fois «le Jean Baptiste et le Paul» du mouvement. On ne saurait mieux dire. Lors de leur première rencontre (peut-être fin mars 1665), Nathan s'adressa à Sabbataï comme au Messie. Celui-ci, semble-t-il, commença par en sourire... Mais les deux hommes, qui ne se quittèrent plus, continuèrent leurs entretiens qui, vus du côté de Sabbataï, font irrésistiblement songer à une psychothérapie, et du côté de Nathan à la collecte de données empiriques à replacer dans un vaste système cosmique... Tant et si bien que, le 31 mai 1665 (17 Sivan 5725), Sabbataï proclama lui-même, à Gaza, qu'il était le Messie. C'était le début d'une véritable révolution dont la vague faillit emporter avec elle le judaïsme rabbinique millénaire, et dont l'onde de choc se fait encore sentir aujourd'hui.

LE MONDE À L'ENVERS

Ce qui surprend dans cette affaire, c'est d'abord l'absence de réactions, pour ne pas dire la complaisance, des autorités juives locales (autorités uniquement «spirituelles» et civiles, bien entendu) à l'incroyable séquence d'événements qui se produisirent à partir de ce fameux 17 du mois de Sivan. Des rabbins de Gaza et de Jérusalem auraient, à la Pentecôte de l'année 1665, acclamé Sabbataï qui parcourait à cheval, comme un roi, les rues de Gaza ! Ensuite, dans la ligne des «étranges actions» dont il était coutumier dans ses périodes «maniaques», il réunit à la synagogue douze érudits gazans (ce qui renvoie aux douze tribus d'Israël, mais aussi peut-être aux douze apôtres de l'Evangile) et commença la grande chaîne des «abrogations» de la Loi qui, dans son action messianique, n'allaient plus cesser d'en constituer le contenu le plus visible. Il avait déjà «aboli» le jeûne du 17 Tammouz, commémorant la destruction des Deux Temples, le transformant en fête de réjouissances... Il appela «à la Tora*» (leur demandant de monter lire les rouleaux de la Loi à ses côtés), pour célébrer la bénédiction sacerdotale des *Cohanim* (descendants des prêtres du Temple), trois simples «Israélites» non-Cohanim. L'intention était claire. Selon une légende, Sabbataï aurait même appelé, parmi ces trois personnes, ses deux frères, en leur «attribuant» les trônes impériaux de Turquie et de Rome ! Ce côté «Napoléon» avant la lettre, pour bouffon qu'il semble être, montre l'aspect «révolutionnaire» que ces événements, ces abolitions du «joug» millénaire de la Loi prenaient dans l'esprit des simples. Sabbataï, en partageant le monde méditerranéen entre ses lieutenants, était en prise avec ce que ressentaient tous les juifs, politiquement marginalisés depuis des siècles, mais avant tout avec les passions de ses frères marranes, humiliés et méprisés par l'arrogance de l'Imperium espagnol. Qu'un médecin marrane reçoive le «trône» du Portugal et n'éclate pas immédiatement de rire prouve la profondeur du désir de revanche. Les observateurs chrétiens, diplomates ou voyageurs, sentent bien cette dimension politique «vulgaire», puisque ce sont eux qui propagent le mythe d'un Sabbataï marchant, à la tête d'une grande armée, sur les capitales du monde méditerranéen. Pendant ce temps-là, Molière s'évertue à faire jouer *Tartuffe* à Versailles.

«PEU DE PERSONNES Y CROIENT, MAIS BEAUCOUP LE SOUHAITENT»

L'auto-proclamation messianique de Sabbatai provoqua, selon les termes de Scholem une «réaction en chaîne». Elle eut lieu d'abord en Terre sainte où vivait alors une population juive restreinte. Les juifs de Gaza et d'Hébron formèrent le premier noyau des «croyants» (les partisans du nouveau Messie ne se désignèrent eux-mêmes jamais autrement) . A Jérusalem, en revanche, certains rabbins l'expulsèrent de leurs synagogues. Mais d'autres se déclarèrent en sa faveur. Nathan, par des lettres envoyées à toutes les communautés, «travaillait» déjà la Diaspora, tandis que le mouvement, au gré des déplacements du «Messie», débordait sur la Syrie (Alep) où Sabbatai était déjà connu. Bientôt (en septembre 1665), les nouvelles de ce qui se tramait en Palestine atteignirent Istanbul, l'Egypte, le Maroc, et du Maroc l'Europe du Nord (Hambourg, Amsterdam), où résidaient de puissantes communautés marranes, non sans exciter la curiosité générale. Le 8 décembre 1665, Henry Oldenburg, pieux calviniste, savant, membre de la «Royal Society» de Londres, écrit à Spinoza avec qui il entretient une correspondance régulière : «Mais je passe à la politique. On parle beaucoup du retour dans leur patrie des Israélites dispersés depuis plus de deux mille ans. Peu de personnes y croient, mais beaucoup le souhaitent»[1]. A partir de ces centres séfarades* de l'Europe septentrionale, le monde ashkénaze* (Allemagne, Pologne) et l'Italie (Venise) furent rapidement touchés. Le monde chrétien ne resta pas longtemps indifférent. Les milieux «millénaristes» de Londres (voir chapitre II) réagirent dès l'automne par une publication portant un titre éloquent : *La Restauration des Juifs, ou la vraie relation de leurs évolutions et de leurs activités pour retrouver leur ancien royaume...* Partout couraient en effet les rumeurs les plus folles. Les Dix Tribus étaient en marche vers Jérusalem ; des Turcs musulmans eux-mêmes rendaient hommage à l'Envoyé de Dieu...

On assistait alors à un véritable «mouvement de masse». C'est lors de l'arrivée de Sabbataï à Smyrne (Izmir), sa ville natale, que tout bascula définitivement. Nous sommes mieux informés de ce qui se passa dans cette grande ville cosmopolite, parce que les observateurs européens y étaient nombreux, et que beaucoup nous ont laissé leur témoignage sur ces journées décisives. Sabbatai prononça à Smyrne le Nom Ineffable (de Dieu) et consomma publiquement de la graisse interdite. Il ne s'agissait pas de n'importe quelle transgression, mais d'actes d'une gravité exceptionnelle, symbolisant l'abrogation de l'Ancienne Loi. Dans une autre synagogue, il déclara solennellement : «Il est temps d'œuvrer pour le Seigneur et c'est pourquoi la Loi doit être transgressée». Sabbataï manifesta aussi son tempérament «révolutionnaire» en appelant les femmes à la Tora. Ce ne fut pas, d'après Scholem, la seule occasion où il manifesta, en pratique, sa volonté de changer radicalement la condition féminine. Il fit montre de la même audace, en décembre, lorsque le 10 du

[1] Lettre n° XXXIII du 8 décembre 1665 d'Henry Oldenburg à Spinoza, Spinoza, *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1954.

mois de Tevet, il déclara forclos tous les jeûnes et manifestations de deuil à propos de la destruction des Deux Temples. Cet acte provoqua la résistance de la plupart des rabbins de la ville. Mais l'enthousiasme de la population était tel que c'est eux qui faillirent être lynchés ! Nathan et lui instituèrent de nouveaux rites, de nouvelles fêtes, de nouvelles pénitences. Une nouvelle religion naissait sous les yeux du monde ébahi. A Istanbul, la communauté préparait son départ pour la ville sainte de Jérusalem, ou se mettait déjà en route, pour y attendre de pied ferme l'entrée de son roi. Il n'était question que d'événements extraordinaires : «Ces abusés ne parlaient icy que de guerre et de l'établissement prochain de leur monarchie qui devait renverser le Croissant et fouler aux pieds toutes les couronnes de la Chrestienté», écrit le Chevalier de la Croix, diplomate français et observateur attentif[1].

Dans toutes les communautés de la Diaspora, l'espérance messianique devint frénétique, donnant aux observateurs un spectacle qui les indigna ou les émut, les stupéfia en tout cas. Le fait que le mouvement soit parti de Palestine, point de mire du monde juif, perpétuellement animé par un flux d'entrées et de sorties de pèlerins et d'«envoyés» ramassant des aumônes, favorisa son expansion. En Italie, en Hollande, en Allemagne, les vieilles espérances eschatologiques se mêlaient à la soif de revanche liée aux plaies à vif (Espagne, Pologne) des boucheries récentes. Les tensions sociales internes aux communautés jouèrent aussi leur rôle dans ce qui apparaissait comme un mouvement de subversion radical de toutes les hiérarchies existantes. Du Yémen à la Pologne, ce ne fut partout qu'un seul cri : «Nous avons trop souffert, nous n'en pouvons plus !» Les fidèles se préparaient ostensiblement à tout quitter, liquidaient leurs commerces, enlevaient le toit de leur maison *(sic)* pour mieux pouvoir regagner Eretz-Israél* par la voie des airs, regardaient les Gentils avec une superbe née de la conviction que les temps allaient changer, que réparation serait enfin faite pour des siècles d'humiliations et de souffrances. (Le peuple d'Israël allait retrouver sa place, la première. Tout cela, proclamé, affiché, répandu par voie de libelles et de «tracts», ne fut pas sans exciter de la part de leurs voisins, pour qui l'abaissement des juifs était dans l'ordre éternel des choses, un redoublement d'hostilité qui déboucha sur de nouvelles effusions de sang... Ce délire collectif ne touchait pas que le peuple ignorant et crédule. Il emportait avec lui les riches, les doctes, et jusqu'à certains chrétiens émus par cette ambiance de Fin des Temps. Bossuet témoigne dans son *Discours sur l'Histoire universelle* de l'agacement de la Haute Eglise devant cette «insolence» inaccoutumée des juifs. Ceux qui, à la Bourse de Londres ou celle de Hambourg, jouaient Sabbatai roi des Juifs dans un an «à dix contre un» étaient-ils des parieurs cyniques, ou n'étaient-ils pas pris dans ce grand psychodrame collectif ?

La prédication sabbatéiste s'accompagnait, nous l'avons dit, d'une levée générale des interdits de la *Halakha*,* et de la transformation des jours de deuil ou d'affliction en jours de fête. Ainsi du 17 Tammouz et du 9 Ab, qui commémoraient respectivement la destruction des Deux Temples et la chute de Jérusalem. Le Messie lui-même donnait l'exemple de la transgression, ce qui ranimait évidemment les passions longtemps contenues contre la caste des talmudistes. De plus, c'était un point de convergence, un de plus avec les chrétiens, qui eux aussi préféraient depuis toujours l'Esprit qui vivifie à la Lettre qui tue. Mais réapparaissait également le vieux thème «gnostique» du Salut par le péché. Par une manipulation des lettres hébraïques, lettres familières aux kabbalistes, les «croyants» transformaient la bénédiction anodine «*Baroukh atta Adonaï, hammattir et ha'assurim*» («Béni sois-tu Seigneur, qui délivre les captifs»), en un sulfureux «*Baroukh atta Adonaï, hammatir et ha'issurim*» («Béni sois-tu Seigneur, qui autorise ce qui est interdit» !). Cet «antinomisme» - hostilité à la Loi, négation de la Loi - est fascinant, car il attaque le principe même du judaïsme normatif, principe pour lequel les juifs avaient payé un prix si élevé par le passé. Scholem et d'autres érudits avant lui[2] avaient signalé l'intérêt de la piste «gnostique». D'autres, comme S. Karppe, auteur en 1901 d'une thèse en Sorbonne sur le *Zohar,* sans méconnaître cette filiation possible, ont souligné les influences chrétiennes possibles sur l'antinomisme sabbatéen en le rapprochant de certains passages bien connus des épîtres pauliniennes. Mais l'espérance messianique, qui fut le principal levier du mouvement sabbatéen, est-elle consubstantielle au judaïsme ? On croit volontiers qu'il en est ainsi, essentiellement en raison du vieux contentieux judéo-chrétien à ce sujet. Il semble bien pourtant que la réponse doive être nuancée,

MESSIANISMES

Contrairement à l'idée reçue, de grandes autorités spirituelles juives ont toujours nié en effet l'orthodoxie des «espérances» et des spéculations messianiques, et d'autres continuent à le faire jusqu'à ce jour (Y. Leibowitz, E. Schach, pour prendre deux «autorités» religieuses aux orientations par ailleurs très dissemblables). L'intérêt de cette interprétation, c'est qu'elle montre une certaine carence du judaïsme en matière de «théologie» et de « politique», que la Kabbale et les messianismes viennent périodiquement «saturer». «Dès que l'idée messianique, déclarait Leibowitz en 1987 à M. Shashar, a commencé à donner des fruits concrets, elle a presque détruit le peuple juif ; elle a donné naissance au christianisme, au sabbatéisme, et, de nos jours au *Goush Emounim*»[3].

Cette méfiance envers le messianisme traverse donc toute l'histoire du judaïsme. Il s'agit d'un problème qui ne s'est réellement posé que dans la terrible période de la domination romaine durant laquelle l'existence même du judaïsme, du culte juif, de l'«Etat» juif, était en question. La période du Premier Temple avait connu la contestation prophétique. Pendant celle du Second, on ne connaît plus de *nevi'im* (prophètes, en hébreu), mais par contre - le fait est remarquable -, affleure l'idée messianique, selon un nom et un schéma de pensée absents de la Tora*. Dans le messianisme, en effet, il y a plus que l'idée banale de la «restauration» des Juifs sur leur Terre comme peuple libre, libre en particulier d'observer les termes de son Alliance avec le Saint-béni-soit-il. La meilleure preuve est la distinction, très ancienne entre *deux* figures du Messie. Il y a le Messie, ont souvent dit les sages, le «Fils de Joseph», dont le rôle est de restaurer l'indépendance d'Israël sur sa Terre. C'est sur lui qu'on insiste dans les périodes de détresse, comme celle qui a vu naître Sabba-

---

[1] Gerschom Scholem, *Sabbataï Tsvi, op. cit.,* p. 424.
[2] Adolphe Frank, *La Kabbale ou le système religieux des Hébreux,* Paris, 1844.
[3] Yeshayahu Leibowtz, *Israël et judaïsme* (entretiens avec Michaël Shashar), Paris, Desclée de Brouwer, 1996. Le *Goush Emounim* dont nous parlons plus loin dans ce chapitre est un parti politique israélien extrémiste dont le nom signifie «Bloc de la foi».

taï. Et il y a le Messie, «Fils de David», distinct du premier, qui fera régner la Paix et la Justice pour toutes les Nations. C'est ce Messie universaliste qui sera transfiguré plus tard en religion humanitaire, après l'Emancipation. Mais il s'agit, encore une fois, d'apologues et non de dogmes. Toute cette littérature messianique peut être lue de façon littérale ou allégorique selon les autorités auxquelles on se référera.

L'idée messianique a beaucoup souffert de ses «passages à l'acte» précoces, dans l'univers désespéré qui fut celui de l'implacable domination romaine en Palestine. Pouvait-il en être autrement ? C'est une autre question. Beaucoup de bons esprits ont pu soutenir qu'il ne peut y avoir que des *faux* messies. En tout cas, l'épisode dramatique de Bar-Kochba (dans le dernier soulèvement juif en Palestine, entre 132 et 135) et le développement du christianisme ont durablement traumatisé ceux qui sont restés depuis lors les porte-parole du judaïsme rabbinique. Deux expériences cuisantes qui expliquent la méfiance des rabbins vis-à-vis d'une personnalisation du thème. Il est clair qu'ils préféreront parler des «temps messianiques», plutôt que d'un Messie individuel dont ils n'hésitent pas, à l'occasion, à avouer franchement qu'il n'est qu'un idéal «régulateur». «Puisse le Messie venir, mais je ne désire pas le voir» (Traité talmudique *Sanhédrin,* 98 a), déclarent trois maîtres fameux. D'ailleurs, les «temps messianiques» eux-mêmes ne sont pas décrits comme une marche triomphale, mais comme une période de souffrances et de désordres intenses. Car les sages rappelaient, toujours dans le traité *Sanhédrin,* que le Messie viendra, soit quand l'homme sera totalement pur, soit quand il sera totalement corrompu et pécheur. Un courant ouvertement anti-apocalyptique se manifeste dès l'époque talmudique, et sa devise est bien connue : «La seule différence entre le monde présent et le temps du Messie est la soumission [du peuple juif] aux Nations» (Rav Samuel, traité *Brakhot,* 34 b). En clair : une libération de l'oppression étrangère et la fin des persécutions équivaudraient à une venue du Messie. Le Messie est une «Idée» au sens kantien.

Toutes les périodes d'intenses persécutions, et encore plus celles qui furent marquées par des catastrophes pour une partie ou une autre d'Israël, ont vu des «Messies» se lever en grand nombre, en invoquant au premier chef le signe des «douleurs d'enfantement du Messie» *(havléhammashsiah).* Ce qui fut vrai pour la période de la destruction du Second Temple le fut aussi, de façon quasiment identique pour celle qui vit le déferlement meurtrier des Almohades sur l'Occident musulman, puis celle, encore plus tragique, de l'expulsion des juifs de la péninsule Ibérique, puis des massacres cosaques en Europe orientale et tout autant pour notre époque avec le grand *Hurban** nazi.

La différence spécifique du messianisme à l'époque de Sabbatai, c'est qu'il est désormais lié, «techniquement», à une doctrine précise. Cette doctrine s'appelle la Kabbale. En hébreu, *Qabbala* signifie littéralement «réception», donc «tradition», et correspond peu ou prou à l'«hermétisme» des peuples chrétiens. La Kabbale apparaît au XIIIe siècle en Espagne chrétienne, et son vecteur principal résidera dans un livre énorme, écrit en araméen, le *Zohar* («splendeur»). Il s'agit d'«une multitude d'écrits d'un caractère apparemment très différent, rassemblés sans lien sous le titre de *Zohar*»[1], à tel point qu'on a souvent nié qu'ils puissent être d'un auteur unique. Scholem en a défini le contenu d'une phrase : «C'est la théosophie juive, la forme juive de la théosophie». Pour Scholem, le terme n'a pas le sens qu'il a pris depuis les «doctrines secrètes» des Blavatsky et consorts ; il renvoie à une «doctrine mystique ou une méthode de pensée, qui se propose de connaître et de décrire les opérations mystérieuses de la Divinité et croit l'homme capable d'être absorbé par la contemplation de cette Divinité» *(ibid.,* p. 221-222).

Ce dont traite le *Zohar,* c'est, pour résumer grossièrement, une scolastique qui peut se compliquer à l'infini :

- une théorie «des deux mondes» : il y a un monde caché, sauf à Dieu, le monde de *l'En-sof,* de l'infini, et un autre monde, accessible, celui des attributs, qui permet de connaître le premier, comme la flamme fait connaître le charbon ;

- une théorie des attributs : ils sont dix, dix «étages» ou «sphères» *(sefirot) à* travers lesquelles va et vient la vie divine (ce ne sont donc pas des «émanations» néo-platoniciennes, comme on le dit souvent). La Tora* contient les symboles de cette «vie cachée en Dieu» que l'initié s'efforce de découvrir. Les lettres hébraïques dont est tissé le texte sacré donnent accès aux attributs divins. D'où l'importance extrême dans la mystique juive de la *Gematria* (numérologie), qui permet de «calculer» les desseins de la divinité (voire de lui «forcer la main») en attribuant à chaque lettre de l'alphabet une valeur numérique, en trouvant ensuite des «équivalences» entre les mots, les noms propres ou les années (elles-mêmes symbolisées par des lettres en hébreu), etc. A ce propos, il faut signaler que des auteurs récents, comme Moshé Idel ou Charles Mopsik, reprochent à Scholem d'avoir trop souligné la dimension «théorique» de la Kabbale et d'avoir ainsi sous-estimé l'aspect de magie pratique (visant à agir sur la volonté de Dieu), de théurgie. Tout le monde, en revanche, est d'accord pour souligner qu'il y a dans la Kabbale en général une réaction contre la philosophie «rationaliste» des aristotéliciens juifs (Maimonide) . De fait, **la Kabbale deviendra plus tard la théologie juive par excellence**, reléguant les autres tentatives métaphysiques aux oubliettes. Mais il y a aussi une pointe de polémique *anti-talmudique* dans le *Zohar,* qui explique son succès populaire, surtout dans le monde séfarade* où il est né. Après plusieurs siècles, les concepts fondamentaux de la Kabbale subirent, en Palestine, une refonte qui allait en changer le sens et la fonction.

POLITIQUE DE LA KABBALE

Scholem a ramassé sa pensée sur ce qui a suivi dans une formule : «La Kabbale du XVIe siècle est la réponse religieuse du judaïsme à l'expulsion des Juifs d'Espagne». La Kabbale «lourianique» (du nom du rabbin Isaac Louria, 1534-1572), dite aussi «de Safed» - du nom de la petite ville de Haute-Galilée où Louria réunit son école -, est en effet une mutation importante. Elle fait de l'Exil une catégorie ontologique, un attribut de Dieu. C'est l'aboutissement d'une «agitation apocalyptique», dont les origines, selon Scholem, remontent directement à l'expulsion d'Espagne. Ce lien entre le cataclysme de 1492 et la naissance d'une «Nouvelle Kabbale» est aujourd'hui contesté par une école rivale de celle de Scholem. Moshé Idel et ceux qui le suivent pensent ainsi qu'il n'y a aucun lien de cause à effet entre l'expulsion d'Espagne et ce qui va devenir la «Kabbale lourianique». Mais il se trouve qu'ils le font selon des pétitions de principe sur la «continui-

[1] Gerschom Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive,* Paris, Payot, 1958.

té» de la tradition juive, qui en atténuent la portée.

Isaac Louria (1534-1572) et son disciple Haim Vital, rabbins de Safed en Palestine furent les «inventeurs» d'un nouveau système kabbalistique dont, comme le dit Scholem, l'Exil et la Rédemption sont les notions centrales. Entre la Kabbale classique et celle de Safed, la différence tourne autour de la question de la Création. Le *Zohar* et ses épigones y répondaient par une théorie de l'«émanation». Dieu y «exhalait» le monde. C'est la *Torat-ha'atzilut* (« a Tora* de l'exhalation»). Dieu se «révèle» comme la Lumière se réfracte, en s'assombrissant progressivement. Notre monde est la dernière «enveloppe» de cet «oignon» qu'est l'Univers. Tout autre est le récit métaphysique de l'origine des mondes, version Safed. Dieu doit se «contracter» en lui-même, se réduire à un point, avant de se dilater dans l'univers. C'est le *Tsimtsum* («contraction»). Il n'y a plus «émanation» à sens unique, mais phases alternées d'expansion et de contraction. Pour créer les mondes, c'est-à-dire se révéler à lui-même, Dieu a besoin de «vases» *(kelim).* La Lumière divine aurait dû aller vers ces vases, et prendre leur forme. Mais, à la suite d'un accident cosmique, les vases se sont brisés, laissant la Lumière s'échapper. Une grande partie est revenue vers sa source, mais certaines «étincelles» se sont perdues dans l'abîme. C'est la *Shevirat-hakkelim* («la Brisure des vases»), deuxième concept fondamental de la Kabbale lourianique. Car «telle est l'histoire de l'Exil interne fondamental de la Création, de l'acte par lequel les kabbalistes expliquent le réel et la constitution des mondes», écrit Scholem. «Cette "brisure" introduit un élément dramatique dans le processus de la Création. Depuis cet instant rien ne se trouve plus en état de perfection» *(ibid.,* p. 94). C'est l'origine du Mal en ce monde.

Mais tout mal a sa compensation. A la brisure des vases correspondra la «réparation» *(Tiqqun),* troisième étape de ce drame cosmogonique. L'homme et Dieu coopèrent à cette restauration. Mais, par la faute du premier homme *(Adam Qadmon),* la réparation ne s'est finalement pas accomplie, et le monde a de nouveau été précipité dans le chaos. La Création a été de nouveau marquée du signe de l'imperfection. C'est la version de la Kabbale qui, de Pic de la Mirandole à Jacob Böhme, se répand aussi dans le monde chrétien. De cette «carence» du monde, l'Exil d'Israël est à la fois l'image la plus accomplie et la conséquence ultime. Mais cela confère à la dispersion des juifs un sens nouveau, qui «n'est plus hasard, mais mission», comme le dit Scholem. Il faut que l'Exil soit à son comble, pour que la rédemption, le *Tiqqun* final, puisse advenir. En effet, au sein de ce monde du mal et de la souillure, monde que l'on appelle les «écorces» *(kelipot),* sont tombées des forces de sainteté, des étincelles de la lumière divine, qui sont fixées dans les écorces à la suite de la brisure des vases. Le rôle des Enfants d'Israël est de «ramasser» ces étincelles de la *Shekhina* (la présence divine) aux quatre coins du monde. Pour cela, il faut qu'il soient eux-mêmes «jetés» dans la déchéance la plus noire.

Il est presque inutile d'insister sur les aspects «idéologiques» de cette imposante construction mystique. En présentant l'Exil et les malheurs d'Israël comme «ontologiquement» nécessaires, inscrits de toute éternité dans un plan divin, les kabbalistes de Safed donnaient une explication cohérente de leurs malheurs aux expulsés d'Espagne et du Portugal. Ces derniers pouvaient entrevoir un sens à leurs épreuves, et espérer la Rédemption. Aussi ne peut-on s'étonner du succès foudroyant de la Kabbale lourianique, partout où il y avait des communautés séfarades*, et bien au-delà. Toutes les conditions d'une déflagration messianique étaient à présent réunies. Et cette dernière allait, en retour, amener de nouvelles transformations du corpus kabbalistique.

SABBATAÏ ET NATHAN BOULEVERSENT LA KABBALE

Instrumentalisée par les «révolutionnaires» de 1665-1666, la Kabbale lourianique n'est pas sortie indemne de l'aventure : «A ce point, la doctrine sabbataïste, nous avertit Scholem, introduit un tour dialectique dans l'idée lourianique» (*ibid.,* p. 778) . En quoi consiste la modification ? En ce qu'il ne s'agit plus pour le Messie d'«extraire» les étincelles de pureté des «écorces» d'impureté, mais de «descendre» dans l'impureté, pour la vaincre. Cela suppose que le Bien prenne donc l'apparence du Mal. Plus concrètement, cela suppose que la consommation d'aliments interdits, la fornication, le mensonge, la dissimulation, l'apostasie, deviennent des actes saints. C'est «**la Rédemption par le péché**», thème central du «contre judaïsme» sabbatéen. On voit bien que pour une grande part, cette nouvelle théologie de la transgression représente une sublimation des actes que les marranes étaient amenés à commettre, eux qui vivaient dans la peur perpétuelle d'être découverts en tant que «judaïsants», tout en étant le plus souvent dans l'angoisse de pécher, par ignorance des Commandements. De même que la Kabbale lourianique «légitimait», nous l'avons vu, la catastrophe de 1492, sa réécriture par Nathan de Gaza justifie toutes les errances et erreurs des crypto-juifs. Dieu lui-même n'est-il pas marrane ? Son Messie l'est en tout cas... D'autre part, la présence de thèmes christianisants (incarnation, salut) dans cette nouvelle religion justifie *a posteriori* **la pratique catholique par laquelle sont passés tant de marranes**.

L'APOSTASIE : DIEU LUI-MÊME EST MARRANE

Après son séjour triomphal à Smyrne, Sabbatai gagna Istanbul, où une rumeur enthousiaste l'avait précédé. Mais les autorités ottomanes, inquiètes de toute cette agitation, le firent arrêter dès son arrivée. Enfermé dans la forteresse de Gallipoli où il recevait, tel un vrai monarque, des délégations venues du monde entier, Sabbatai devait passer le cap de l'année 1666 qui, pour les millénaristes juifs (et beaucoup de chrétiens) était attendue depuis longtemps comme celle de la Fin des Temps. Les choses prirent un tour catastrophique lorsqu'un obscur kabbaliste polonais dénonça Sabbataï au sultan comme un imposteur. Ce dernier, qui ne pouvait pas voir d'un bon œil l'effervescence monter dans sa capitale, mit le Messie au pied du mur : ou il affronterait la mort, ou il se convertirait à l'islam ! Après mûre réflexion, Sabbataï choisit la deuxième solution. Le 16 septembre 1666, au cours d'une cérémonie publique, le Messie récita la profession de foi musulmane et devint Aziz Mehmet Effendi.

Ce fut évidemment la consternation. Les musulmans et les chrétiens qui avaient été d'abord un peu dépassés par les événements, puis rendus furieux par l'arrogance inaccoutumée de ceux qu'ils considéraient comme des parias, triomphèrent sans retenue, se moquant, une fois de plus, de ces éternels rêveurs prêts à courir derrière n'importe quel charlatan.

Les missionnaires jésuites, battant le fer pendant qu'il était chaud, profitèrent de la situation pour rappeler que «le Messie était déjà venu depuis longtemps», et firent, semble-t-il, des conversions sur les lieux mêmes du drame. Mais Nathan de Gaza et beaucoup de «croyants» avec lui ne se laissèrent pas démonter si facilement. Loin de le confondre comme imposteur, l'apostasie de Sabbataï «prouvait» sa messianité. C'est en s'enfonçant au plus profond du Mal qu'il préparait la Rédemption. Comme l'a remarqué Scholem, le paradoxe de la Rédemption par le péché dans le sabbatéisme correspond à ce qu'est «la folie de la Croix» pour un chrétien. Le «scandale» n'existe que pour les mécréants. Sabbataï vécut encore une dizaine d'années, assigné à résidence dans la forteresse de Dulcigno (Albanie), mais continuant à avoir des relations épistolaires avec les noyaux de «croyants» qui se maintenaient secrètement dans divers pays.

Comment était-il possible que la désillusion ne soit pas générale après un tel fiasco ? Comment continuer à avoir foi dans un Messie, qui, littéralement, «se dégonflait» ? L'explication par le «saint pécheur» était trop évidemment sophistiquée pour convaincre plus qu'une poignée d'intellectuels. Or, des masses de juifs persistèrent, après un instant de flottement. Il fallait donc qu'il y eût un motif beaucoup plus puissant. Il faut chercher, si l'on suit Scholem ou Yeroushalmi[1], du côté de la piste marrane. Ce sont effectivement toutes les violations de la morale ordinaire imposées aux marranes par deux siècles de persécution qui se trouvent «sublimées» par Sabbataï : mensonge, dissimulation, apostasie (apostasie non sincère pardessus le marché). L'expérience marrane acquiert un statut ontologique, une dignité cosmique. Déjà, dans la Kabbale lourianique, Dieu se cache, se «contracte», ne sait plus où il en est de sa déité... tout comme le marrane de base ne sait plus qui il est vraiment, mais sait qu'il faut **appliquer une double morale, avoir toujours deux discours «au feu»**. Mais combien ce Messie «humain, trop humain», colle encore mieux à l'expérience existentielle des «nouveaux chrétiens» devenus «néo juifs» d'Amsterdam, de Hambourg, des colonies du Nouveau Monde... Ce Messie déclare la Loi périmée : quel soulagement pour ces hommes et ces femmes qui la connaissent mal, et donc sont dans la terreur permanente de l'infraction. Jusque-là, ils n'avaient comme réponse à ceux qui leur reprochaient d'avoir vécu si longtemps dans le péché, que le livre d'Esther. Cette dernière, juive de Suse, bien connue des Français pour la tragédie que Racine a tirée de son histoire, n'avait-elle pas épousé un non juif, comme tant de marranes, sans jamais renoncer à son identité ? Mais un Messie qui apostasie ne constituait-il pas une justification *a posteriori* beaucoup plus éclatante ?

L'esperanza, trait par excellence de la psychologie marrane (voir Yeroushalmi et Méchoulan ; pensons aussi à *l'Espérance d'Israël* de Menassé) ne se retrouve-t-elle pas au centre du sabbatéisme après Sabbataï ? De même que le Messie ne s'était qu'«apparemment» converti, il n'est peut-être qu'«apparemment» mort. Il reviendra. En attendant, en «espérant», un nouveau marranisme se reconstitue au sein même de l'Islam (en Orient turc). Les «croyants» se cachent désormais ; ils sont, en surface, de «bons juifs», mais continuent de «sabbatéiser» en secret. Ainsi à Salonique, la secte des «Dunmeh» survivra jusqu'à la Turquie moderne. Le contenu «antinomiste» de ce crypto-sabbatéisme se radicalise. Il y a surenchère sur la transgression de la Loi, en particulier dans le domaine de la sexualité. Comme dans certaines sectes gnostiques ou millénaristes, de véritables rituels orgiaques, où même le tabou de l'inceste n'est plus respecté, sont organisés à la date du *Purim* (carnaval) traditionnel. Ainsi les «croyants» anticipent concrètement sur les temps messianiques.

Un théologien sabbatéiste, Barukhia Rousso, dit «Kunio», théorise vers 1700 ce renversement complet des valeurs en déclarant commandements positifs tout ce qui était précisément interdit par la Loi. C'est encore par une interprétation un peu spéciale de la Kabbale lourianique qu'on en arrive à légitimer la transgression systématique. Rappelons qu'il y a dans cette théologie *deux* Tora : l'une correspond au monde sensible de la Création ; l'autre (*Tora de-atzilut)* correspond au monde d'après la Rédemption. Sabbatai et Nathan prétendaient ne rien savoir de précis sur le contenu de cette Métatora. Mais Barukhia franchit le pas et prêche l'Evangile nihiliste et anarchique que nous venons d'évoquer. Il se proclame lui même Dieu incarné, ce que Sabbataï, quant à lui, n'avait jamais fait. C'est la logique de la fuite en avant, bien connue des mouvements sectaires. Puisque le Messie est venu, nous sommes indiscutablement dans les temps «post-messianiques», avec toutes les conséquences que cela suppose, concernant, entre autres, le statut des Commandements. Faut-il pour autant en déduire, comme Scholem n'hésite pas pour sa part à le faire, que les «croyants» sabbatéens se considéraient comme «l'avant-garde d'un monde nouveau qui naîtrait du renversement de toutes les valeurs de toutes les religions positives» ? Il semble bien qu'il y ait là quelque anachronisme. Ayant constamment à l'esprit le rapprochement entre la situation spirituelle de l'époque sabbatéenne et celle de sa jeunesse en Allemagne, le grand historien prête à des illuminés perdus dans une société archaïque les pensées, et presque la technique, des révolutionnaires modernes. Cela dit, son intuition centrale reste fondamentalement valable : par sa dynamique propre, sinon par ses intentions explicites, le sabbatéisme était un mouvement de rupture avec le judaïsme normatif, et la permanence de cette révolution messianique sapait, jour après jour, le vieux rabbinisme. On le vit bien en Pologne, avec le double phénomène du «frankisme» et du «hassidisme».

Du «Tiqqun» à la Révolution de 1789

Jakob Frank (1726-1791), homme fruste et violent, qui proclama en 1756 à Cracovie qu'il était la réincarnation de Sabbatai et de Barukhia, ne s'embarrassait pas d'autant de subtilités théologiques. Il installa sans complexes autour de lui un culte de sa propre personne, exigeant d'être appelle «Santo Senior» par les fidèles. Sa doctrine peut à bon droit être considérée comme une réédition du manichéisme. Il y a le monde sensible qui a été créé par un Dieu mauvais, et il y a les mondes bons, cachés au commun des mortels par les «souverains» du Dieu mauvais parce que, de leur fait, «le monde est soumis à de mauvaises lois». Pour secouer ce joug, le Bon Dieu a envoyé des messagers : Moïse, Jésus, Sabbataï. De nouveau, apparaît le thème de la Rédemption par la destruction totale des lois et coutumes existantes pour ouvrir la voie au monde futur. Mais cette fois-ci, cette idée est prise à la lettre. Frank lui-même est un révolutionnaire de

[1] Yosef H. Yeroushalmi, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien, op. cit.*

tempérament, qui rêve très concrètement de lever une armée pour libérer les juifs de Pologne. Fait significatif, une grande partie de ce qu'on peut appeler, sans trop d'anachronisme, la «propagande» de son «parti» est écrite en polonais. Il finira par se convertir au catholicisme, et, plus tard, beaucoup de ses partisans se fondront dans la noblesse polonaise. L'histoire ne s'arrête pas là. Frank lui-même, réfugié avec sa «Cour» à Offenbach en Allemagne, accueille favorablement en 1789 la Révolution française. Ses neveux y participent activement à Strasbourg. Son ex-disciple Moses Dobruska, devenu entre-temps franc-maçon à Vienne, devient jacobin à Paris, et meurt sous la guillotine en 1794, comme hébertiste. Ce télescopage de l'histoire n'est pas fortuit. Avec Frank, on en arrive certainement sinon à une «vérité» du sabbatéisme, du moins à l'apparition de virtualités qui ne pouvaient certes pas «éclore» sous Louis XIV. En particulier, la composante chrétienne est désormais assumée, comme nous l'avons vu avec l'«incarnation» de Baroukhia, les déclarations de Frank et son baptême final Mais surtout, l'aspiration à un bouleversement de la_Société, à «mettre le monde à l'envers», déjà latent chez Sabbataï, prend un contenu qui doit plus à Rousseau qu'à la Kabbale. Certains voient surtout là l'occasion de sortir de la clandestinité pour pratiquer au grand jour. Mais pour les sabbatéo-frankistes de Prague, il s'agit bien, dès ce moment, de «libération politique et spirituelle». On frôle décidément la modernité... Et on comprend pourquoi le messianisme avait toujours fait problème aux yeux des sages.

CONTRE-RÉVOLUTION ET CLANDESTINITÉ

Après le séisme des années 1665-1667, le désespoir des communautés fut à la hauteur des espérances soulevées. Apparemment, tout rentra dans l'ordre. Les rabbins antisabbatéistes reprirent le pouvoir, et exercèrent une répression souvent sévère. Mais, de même que l'histoire officielle minimise en général l'impact de masse que revêtit la révolution sabbatéenne, elle a longtemps sous-estimé gravement la persistance de groupes extrêmement importants de «croyants». Elle a une excuse : ces groupes étaient clandestins par définition et, nouveaux marranes *dans* le judaïsme organisé, dissimulaient et pratiquaient le double langage et la restriction mentale. Mais la myopie consiste surtout dans le fait de croire qu'il y a eu restauration de l'état de choses ancien après la tempête. En réalité, plus la recherche avance, plus l'impression prévaut que rien n'a jamais été plus comme avant. Les «croyants» désillusionnés ont été souvent atteints dans leur confiance aux principes du judaïsme. On a vu bientôt qu'ils étaient «mûrs» pour la conversion au christianisme, à l'islam, ou tout simplement prêts à adopter une position sceptique. Le monde juif se retrouvait avec un schisme qui allait mettre deux siècles à se résorber. Plus grave encore était l'ébranlement que l'orthodoxie avait subi. Pour de nombreux docteurs, toute agitation mystique ou encore toute innovation, quelles qu'elles soient, devenaient suspectes *a priori.* Pour les masses, c'est au contraire le goût d'une liberté entrevue qui minait désormais la perspective d'une attente sans fin. Aussi les alertes n'allaient-elles pas cesser. Le hassidisme se répandait en Europe de l'Est partout où les Cosaques étaient passés et, après eux, Sabbataï et Nathan. Puis, vers 1730, un mouvement d'un type nouveau apparaît en Podolie et en Volhynie, aux confins de la Pologne et de l'Empire ottoman, où les massacres de Chmelnicki avaient été particulièrement atroces. Il ne s'agit pas d'un nouvel épisode ouvertement messianique. Le «hassidisme» (c'est ainsi que ce mouvement de *revival* populaire se dénomme lui-même : *hassid* en hébreu désigne l'homme «pieux», le «mystique») des débuts apporte une consolation aux «ignorants», c'est-à-dire à ceux qui n'ont pas eu le temps - parce qu'ils devaient gagner leur vie dans des conditions très dures - d'étudier la Loi. On peut comparer ce mouvement, sous certains rapports, au franciscanisme. Or, qu'était-ce que le hassidisme, du point de vue théologique, sinon une Kabbale lourianique mise à la disposition de tous, nourrissant donc, une nouvelle fois, des espoirs de Rédemption ? Les «rabbins miraculeux» ou *Tzaddiqim,* thaumaturges et directeurs de conscience, entretenant parfois autour d'eux des cours fastueuses à l'image des magnats polonais ou magyars, trouvaient leur soutien dans un sentiment de révolte diffus contre la caste des talmudistes. Or, n'était-ce pas ce même sentiment qui avait naguère, contribué à la popularité de Sabbataï ? Tout le monde pouvait comprendre sa prédication, alors que le savoir halakhique était inaccessible à la foule. Sporadiquement, quelques signes montraient qu'il y avait dans le hassidisme un ferment messianiste, et même antinomiste, caché. Certains «rabbins miraculeux» n'étaient pas seulement des simples thaumaturges ; ils prônaient, jusqu'à un certain point, la réhabilitation du corps, de la Nature, une certaine promotion des femmes. Pour parvenir à l'«enthousiasme» *(Hitlahavut),* préalable à la «communion» *(Devequt)* avec la déité, ils ne dédaignaient pas le secours de la vodka ! Ces aspects anti-ascétiques, dont il ne faut pas exagérer la portée, ont été, en 1880, mythifiés par la génération «sans-Dieu» russe et, de nos jours, par les féministes et écologistes américains qui cherchent des garants dans la tradition juive. Des groupes partaient vers la Palestine, d'autres érigeaient la révolte contre Dieu, interpellé en yiddish*, c'est-à-dire en langue profane, en mode privilégié de communication : double transgression...

Enfin, au XIXe siècle, un attachant et mystérieux personnage, le Tzaddiq de Kotzk, en Pologne, renouvelait, selon la légende, le blasphème d'Aher l'excommunié (voir chapitre IV). Il s'écriait, désespéré de la situation de son peuple : *«Leit din weleit dayyan !»* - en araméen talmudique : «Il n'y a pas de jugement et il n'y a pas de juge !». Même si l'anecdote est controuvée, le fait qu'elle ait pu circuler, qu'elle exprime des tendances au nihilisme qui avaient pu être observées chez le saint homme, est déjà significatif d'une crise. Celle-ci vient d'éclater en Occident (nous sommes aux alentours de 1860). On l'attribue paresseusement à la seule Révolution française. Il est évidemment hors de doute que «89» a contribué fortement à l'ébranlement des communautés en leur proposant des modèles de citoyenneté (individualisants) et de confessionnalisation (sur le modèle protestant) peu compatibles avec l'ancienne observance de la Loi. Mais la rupture révolutionnaire a seulement contribué - nous insistons sur le mot - à jeter à bas un édifice déjà très branlant. On découvre aujourd'hui que la sécularisation du judaïsme (introduction de la langue du pays et des sciences profanes, abandon des professions traditionnelles) commence en Allemagne vers 1700, dans des communautés déchirées par les accusations de crypto-sabbatéisme. D'une certaine façon, le nihilisme propagé par les sabbatéens accéléra l'entrée dans la modernité. C'est en effet à la fin du XIXe siècle, dans la «Zone de résidence» de la Russie tsariste, que se déploya cette virtualité modernisatrice et profondément paradoxale, propre au sabbatéisme, au frankisme et même au hassidisme, ce dernier

mouvement extrêmement enraciné parmi les millions de juifs russo-polonais, galiciens, hongrois, et roumains.

NI DIEU, NI MAÎTRE

Opérons un saut dans le temps. La situation insupportable faite le siècle dernier aux masses juives en Russie tsariste, en Roumanie, en Galicie autrichienne mit à l'ordre du jour la recherche d'une solution radicale. Dans un premier temps, la *Haskala** attribue le malheur juif à l'ignorance et aux préjugés. Mais après de nombreuses déceptions, les *maskilim* («éclairés») russo-galiciens désespèrent peu à peu du progrès par l'éducation et révisent leur attitude envers le peuple «arriéré». On ne peut sous-estimer l'influence qu'a sur eux le glissement général de l'intelligentsia russe vers le «populisme». On sait que c'est ainsi que l'on désigne la découverte, par les intellectuels russes, des trésors cachés que recèle l'âme populaire, du point de vue de la sensibilité naïve, de la simplicité rustique des mœurs, du communisme spontané, d'une religiosité vivante remontant aux sources populaires non altérées par l'imitation de l'Occident, etc. Le *narod'* («peuple» en russe) fait l'objet d'un culte, qui rappelle le rousseauisme du siècle précédent, mais aussi d'une redécouverte pratique et active dans une foule de domaines (philologie, folklore, musicologie, littérature, théologie, et, bien entendu, organisation sociale et politique). Les jeunes juifs diplômés n'eurent donc pas à se demander s'il «fallait rompre avec le passé». Ils en étaient déjà affranchis, considérant que l'avenir était devant eux, dans ce état d'apesanteur sociale propre à la réalisation de toutes les utopies. Quelle utopie ? Avant tout celle du «Nouvel Hébreu».

Il s'agit d'une version particulière, qui n'a aucun répondant dans la tradition juive, du thème de l'«Homme nouveau», d'origine paulinienne, et repris par la Révolution française, dans un autre cadre conceptuel lié à une volonté de recommencer l'histoire «à zéro». «Il faut monter en Eretz-Israël* pour en relever les ruines et s'y reconstruire soi-même», dira une chanson de pionniers «palestiniens». D'où la fascination de ces hommes et de ces femmes pour les vaincus, les exclus de la Tradition : les Zélotes*, les Esséniens, «Aher», l'athée nihiliste de la Mishna*, et, bien entendu, Sabbatai Tsvi. Le topos aussi d'un Jésus - juif, mais «zélote» trahi par ses héritiers, juif nationaliste jusqu'au bout des ongles - a fait florès chez les annonciateurs du «Nouvel Hébreu». «Le Nouveau Testament est fait de nos os et de notre chair», déclarera le poète Yosef Haïm Brenner. Joseph Klausner, autre ultranationaliste, écrira un *Jésus de Nazareth* plein de sympathie pour son sujet. Dans la *Hashomer Hatzaïr,* mouvement de jeunesse pionnière, on lit entre autres, les Evangiles. L'onde de choc du frankisme ne s'est pas interrompue.

LA LOI DU CŒUR

Après le tournant de 1881 - nous l'avons vu avec l'Exode vers les Amériques -, tout l'effort des Juifs modernes, mais non émancipés, de l'Est européen fut d'inventer une nouvelle *Halakha*.* Que faut-il entendre par là ? La loi écrite ne suffit plus. Il faut, tout comme dans le hassidisme, trouver une autre voie pour échapper à la mortifère «tristesse» qu'elle entraîne chez ceux qui l'observent (comme Spinoza l'avait déjà fait remarquer...). Il faut une «Tora du cœur». Cette nouvelle Loi n'a rien à faire des danses extatiques des «derviches tourneurs» hassidiques. Elle signifie désormais, en bonne logique russe : «Servir le peuple !» La construction d'une société laïque, sans Dieu ni Maître, voilà la Loi et les Prophètes ! Où se bâtira ce Royaume messianique ? En Amérique ? En Palestine (une Palestine utopique, où les colonies, surgies du néant dans la plaine côtière, s'opposent au conservatisme et à la crasse de Jérusalem, «ville de mendiants») ? En Russie même ? La question est d'importance. Les frères ennemis peuvent trouver un terrain d'entente. «Après la crise morale et politique ayant bouleversé le judaïsme russe au lendemain des pogromes de 1881-1883, elle [la jeune intelligentsia juive] invente et propage une idée nouvelle, recelant un pouvoir mobilisateur colossal, l'idée de nation juive moderne»[1]. On ne saurait mieux résumer le gigantesque maelström qui va entraîner toute une génération Mais cette génération «invente» cette chose inouïe dans un contexte plus large. C'est lui qu'il faut d'abord présenter.

Dans une ambiance qui a été bien décrite par Tourgueniev et Dostoïevski, les jeunes membres de l'intelligentsia juive jettent par-dessus bord les valeurs du *shtetl** et de la *yeshiva* (académie talmudique). Il faut en finir avec l'ascétisme, la dévalorisation du corps et de la Nature, le primat de l'Etude, le respect des aînés, la séparation des sexes, le mépris de la culture profane et des langues non juives. Les révoltés seront positivistes, socialistes, libertaires... ou nationalistes, prôneront la révolution sociale, le départ vers l'Amérique, ou la Palestine. Cela les conduira, soit à des tentatives de synthèse entre ces différentes utopies (ou *Halakhot* de substitution), soit à des luttes inexpiables. Il reste que la vision d'ensemble est commune à toute cette génération. On peut cependant s'intéresser davantage à la jeunesse nationaliste, dans la mesure où le caractère nettement affirmé de révolte contre la Loi, dans son idéologie et ses pratiques, évoque des harmoniques certaines avec les vieux souvenirs du sabbatéisme. La littérature yiddish* moderne se fait l'écho du télescopage entre cette mémoire ancienne et les révoltes modernes, ainsi chez Isaac B. Singer, le Prix Nobel de littérature[2]. Mais les Juifs ne sont pas les seuls à avoir été fascinés par Sabbatai Tsvi ou Jacob Frank. L'historien des idées italien Furio Jesi avait remarqué que la culture allemande du XIXe siècle, friande de mages et de mystagogues, évoquait souvent ces deux étranges figures[3].

L'HÉBREU NOUVEAU EST ARRIVÉ

Les valeurs associées à l'Hébreu nouveau sont dans la grande ligne de la «régénération» du Juif par le travail manuel et le contact avec la Nature, déjà prônés par les réformateurs des Lumières. Ils supposent une image très négative du Juif exilique qui se rapproche parfois très consciemment des stéréotypes antisémites. La «Négation de la *Galut**» ne va pas en effet sans un rejet très fort d'un certain nombre de traits comme l'intellectualisme, le cosmopolitisme abstrait, le goût des professions d'intermédiaire, l'adaptation excessive au milieu, la dissimulation, la double morale, etc., qui définis-

---

[1] Bernard Suchecky, «Du sionisme à la révolution... et retour ?», *Combat pour la diaspora,* n° 11-12, 1983.
[2] Isaac Bashevis Singer, *La Corne de bélier,* Paris, Stock, 1973.
[3] Furio Jesi, *Cultura di destra,* Garzanti, Milano, 1993.

sent *le* Juif de l'Exil. En Palestine, le grand théoricien est Aharon David Gordon (1856-1922) qui, sans rompre avec le judaïsme normatif, s'inspire, fidèle à l'éclectisme flamboyant de l'intelligentsia russe, de Tolstoï, de Nietzsche... et de Bouddha. Il propose aux pionniers une religion du travail, et une fusion avec la nature, très nouvelle dans la tradition juive. Son influence sur la culture des fondateurs d'Israël sera énorme. Son antihumanisme est évident. Faut-il pour autant le comparer, comme le fait Zeev Sternhell dans un livre récent[1], aux théoriciens européens du «nationalisme intégral» (Maurras) ? Il semble bien que non, car il manque chez Gordon le culte de la violence physique et l'obsession du bras armé pour réduire au silence les «antinationaux».

C'est donc à une transformation complète (physique, morale, intellectuelle) de l'homme juif «diasporique» que vont s'atteler les penseurs de l'Anti-Exil. Ahad Ha'am* (1856-1927), dont nous reparlerons plus longuement au chapitre suivant, fait partie de ces prophètes qui mettent la reconstruction spirituelle des communautés en Diaspora avant la colonisation de la Palestine. Nouveau Maimonide, il voudrait une vaste codification de la Tradition qui l'arracherait à l'intellectualisme desséchant des *yeshivot.* On reconnaît la vieille critique du «talmudisme» qui court depuis le *Zohar,* en passant par le sabbatéisme et le mouvement hassidique. La véritable Loi est la «loi du cœur», le cœur du peuple vivant, aimant, souffrant, imaginant. Mais il manque à ce prophète d'être armé, pour parler aux grandes masses de ce peuple qu'il veut «régénérer». En réalité, Ahad Ha'am est plutôt l'homme des minorités agissantes. Il créera une société secrète, les *Bné Moshé,* pour conquérir les élites juives à son projet culturel. Mais c'est un autre homme, dont les vues sont aux antipodes des siennes, un juif déjudaïsé à qui l'idée d'une «renaissance culturelle juive» est totalement étrangère, qui va lui ravir le rôle de guide de la Nation. Il s'agit de Theodor Herzl, qui organisera en 1897, sous le feu des projecteurs, le 1er congrès sioniste à Bâle. Ahad Ha'am, lui, sera perdu dans la salle...

UN DANDY, DE VIENNE À PARIS

Né en 1860, quatre ans après Sigmund Freud, Theodor Herzl était, comme le fondateur de la psychanalyse, issu d'un milieu de juifs des confins slaves de l'Empire (serbes dans son cas ; sa famille venait des Balkans) devenus riches hommes d'affaires à Vienne, capitale de la double monarchie et ville de toutes les ascensions sociales. La réussite de Jacob Herzl fut particulièrement éclatante, puisqu'il finit président de la Banque hongroise... Comme beaucoup des rejetons de ces *self-made men,* le jeune Herzl fut orienté vers l'université et commença des études de droit. Il y rencontra les problèmes classiques d'un étudiant juif des années 1880. L'antisémitisme était alors en pleine expansion, spécialement dans les milieux académiques. Herzl, qui était entré dans la fraternité étudiante «Albia» avec pour totem «Tancrède» (une réminiscence de Disraeli ?), en sortit à la suite d'une célébration de Richard Wagner qui avait dégénéré en chahut antisémite. Mais à l'époque, le jeune Herzl se préoccupe plus de conquérir la gloire comme auteur dramatique que de devenir juriste. Après de nombreuses péripéties, et des succès d'estime, sans plus, dans le domaine théâtral, le docteur en droit deviendra finalement un brillant journaliste. Entré comme critique à la *Neue Freie Presse,* le plus prestigieux quotidien de Vienne, un des plus lus d'Europe, il en devient le correspondant à Paris en octobre 1891. C'est dans la «Ville-Lumière» que son destin va se sceller. C'est là qu'à la suite d'une longue maturation, il écrira une brochure, *Der Judenstaat*[2]. Il semble que la traduction par «Etat des Juifs» soit plus fidèle à l'allemand que celle d'«Etat juif», longtemps retenue. Mais il existe aussi dans «Etat des Juifs» une nuance anti-intégriste (cet Etat est 1'Etat de tous les Juifs), qu'on aime à souligner aujourd'hui lorsqu'on se situe dans le camp du pluralisme...

«VIVE LE ROI !»

Dès que Herzl, en organisant le 1er congrès sioniste à Bâle, attira du jour au lendemain l'attention des Juifs du monde entier, des rabbins le dénoncèrent comme «un nouveau Sabbataï Tsvi». On comprend l'allusion. Des masses qui s'enflamment pour un «roi» d'Israël (n'avait-on pas, à Bâle, crié, en hébreu «Vive le roi !» - «*yehi hammelek !*» - devant le leader du jeune mouvement), qui est aussi accueilli avec la même pompe messianique lors de ses voyages en Bulgarie (1895) et dans l'Empire russe (1903) ; un roi qui leur promet de les ramener à Jérusalem, cela ne vous rappelle-t-il pas quelque chose ? demandaient en substance les docteurs de la Loi.

On ne saurait s'attendre à ce que l'intéressé, dont le souci était d'éviter la «remontée d'idées messianiques inopportunes»[3], ait revendiqué une telle filiation entre le Messie de Smyrne et lui-même. Si nous prenons l'édition française de son *Journal,* il n'y a en tout et pour tout qu'une occurrence dans l'index pour l'entrée «S. Tsvi». Mais elle est surprenante... Et c'est le roi d'Italie Victor Emmanuel III qui la suscite en ces termes : «L'un de mes ancêtres [...] un certain Charles-Emmanuel, a conspiré avec Sabbataï Tsvi. Il voulait devenir roi de Macédoine ou de Chypre, ou de je ne sais quoi, bref roi de quelque chose. Il était un peu fou, mais avait de grandes idées» *(ibid.).* Passons sur l'ironie imperceptible du propos royal. Il reste qu'un parallèle peut être tenté (et il l'a été depuis longtemps par Nahoum Sokolow et d'autres) entre le fondateur du sionisme politique et le Messie de Smyrne. Qui était au juste cet élégant journaliste viennois que rien ne semblait prédisposer à pareil destin ?

HERZL : SABBATAÏ, PLUS L'ÉLECTRICITÉ

Le chef du nouveau mouvement, que beaucoup qualifient immédiatement de «messianique» (Herzl lui-même en était agacé), n'est pas ce qu'on peut appeler une personnalité très équilibrée sur le plan psychologique. Son mariage sera malheureux. Mais cette fragilité émotionnelle, cette blessure intime, tout comme chez son «précurseur» Sabbataï, va devenir une force quand il sera question d'agir sur les masses (notons que le livre fondateur de Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules,* paraît en 1895, un an avant *L'Etat des Juifs).* Catherine Nicault écrit à propos de la «crise finale»,

---

[1] Zew Sternhell, *Aux origines d'Israël,* Paris, Fayard, 1995.
[2] Theodor Herzl, *L'Etat des Juifs,* traduit et édité par Claude Klein, Paris, La Découverte, 1988.
[3] Theodor Herzl, *Journal,* édité par Roger Errera, préface de Catherine Nicault, Paris, Calmann-Lévy, 1990.

lors de laquelle se cristallise l'idée sioniste, que «pendant quelques semaines de tension émotionnelle extrême, Herzl est littéralement hors de lui, en proie aux affres d'une révolution intérieure comparable à une révélation religieuse, au point de craindre par instants pour sa raison»[1]. Et voici, en effet, comment Herzl lui même, dans son journal intime, note ses états de conscience du moment : «Je travaille depuis quelque temps à un projet d'une grandeur infinie. A l'heure actuelle, je ne sais pas si je le réaliserai. Il ressemble à un rêve grandiose. Mais depuis des jours, voire des semaines, il remplit jusqu'à mes états inconscients ; il m'accompagne partout, flotte au-dessus de mes conversations les plus banales, regarde par-dessus mon épaule pour observer ma dérisoire activité de journaliste. Il me dérange et me grise» (*Journal, op. cit.,* p. 35).

Si Sabbatai Tsvi avait pu tenir son journal, peut-être n'aurait-il pas noté des symptômes très différents. Moments d'exaltation et de doute se succèdent chez Herzl. Tout comme son magnétisme, sa capacité à entraîner les foules. Certains d'ailleurs font d'eux-mêmes le rapprochement entre Sabbatai et Theodor. Le journal de Herzl (dans l'édition complète en langue allemande) a conservé la trace d'un entretien avec son secrétaire, le Dr Schiff, dans lequel ce dernier le trouve dans un état d'exaltation tel qu'il émet des craintes sur sa santé mentale. La conversation tombe sur Sabbatai Tsvi ; alors Herzl a cette réflexion : «Ce qui n'était pas faisable au XVIIe siècle serait possible, maintenant, car nous avons les machines»[2]. L'année suivante, juste après la parution de *L'Etat des Juifs,* il assiste à un *seder*[3] de la Pâque. Le maître de maison lui parle du faux Messie de Smyrne. Et Herzl de se poser des questions : «Il m'incitait à devenir un nouveau Sabbatai Tsvi. Ou peut-être pensait-il que j'en étais déjà un ?» (*Journal, op. cit.*). Mais un Sabbatai a besoin d'un Nathan. Herzl trouvera le sien en la personne de Max Nordau. Ce dernier, contrairement à l'auteur du *Nouveau Ghetto,* était en 1896 une célébrité mondiale, une «star» des lettres et de la pensée. Et rien ne le prédestinait à s'occuper, malgré ses «origines», des affaires juives. Bien au contraire : ce juif hongrois, Simha Sildfeld de son véritable nom, avait opté pour le pseudonyme un peu appuyé de «Nordau» pour bien affirmer ses préférences... «nordiques» et sa rupture avec l'éducation traditionaliste de sa jeunesse. Médecin psychiatre, il avait choisi comme guide spirituel le très positiviste médecin italien (juif «assimilé» par ailleurs) Cesare Lombroso, inventeur de la théorie du criminel-né. Sous l'influence des théories de Lombroso, Nordau venait de publier un *best-seller,* traduit dans toutes les langues, *Dégénérescence* (1892-1893). Dans ce livre, Nordau dénonçait «cliniquement» les symptômes du déclin intellectuel et moral chez les artistes contemporains, de Zola à Mallarmé, en passant par Nietzsche. Herzl connaissait Nordau depuis longtemps, et lui avait dédié sa pièce *Le Nouveau Ghetto.* Dans son journal, il note, alors qu'il vient de se découvrir «sioniste», son accord complet avec les idées du psychiatre-philosophe. Il y a en effet chez les deux hommes une opposition très tranchée entre le normal et le pathologique. C'est par cette opposition qu'on peut comprendre ce qui a pu amener Nordau au sionisme. L'axiome de base, c'est que le juif prétendument «émancipé» est affligé de traits «pathologiques», dans son physique comme dans son moral, qui remontent à ces facteurs pathogènes que sont le ghetto et l'Exil. Il y a, si l'on suit cette logique, un noyau de vérité dans l'antisémitisme, qu'on ne réduira pas par un combat d'idées, mais par une solution radicale : conversion ou départ massif. Deux manières de rompre radicalement avec le «juif ancien» et de faire advenir son contraire, «le juif nouveau». Le rassemblement territorial n'est rien s'il n'est lié à une amélioration, scientifiquement programmée du corps juif et de l'esprit juif *malades.* Le sionisme est un eugénisme... La rencontre de Nordau avec le sionisme de Herzl, fils légitime de la culture «normalisatrice» fin de siècle était dans l'ordre des choses. Conquis par la lecture des manifestes de Herzl, Nordau va être son «Jean Baptiste et son Paul», pour reprendre les comparaisons faites par Scholem à propos de Nathan de Gaza.

En critiquant le judaïsme de l'Exil (sans hésiter parfois à «donner raison aux antisémites»), Herzl et Nordau reprennent ce thème que la révolution sabbatéenne avait elle-même transmis à la *Haskala**. Leur point de vue consonne avec ce qu'écrivait à la fin du XVIIIe siècle un Salomon Maimon, parlant des juifs lithuaniens qu'il avait quittés pour venir faire le bel esprit dans les salons de Berlin (où il devint un très grand philosophe) : «Ce n'est que leur obscurantisme, leur hostilité à ce qu'impliquent un caractère sain et une réforme salubre, qui ont été la cause des maux qui se sont abattus sur eux»[4].

Le sionisme de Herzl et de Nordau, comme celui des prédécesseurs «russes» Eliezer Ben Yehuda, Bin Gorion, et Yosef-Haïra Brenner, a été par ailleurs perçu généralement par les milieux orthodoxes* comme une tentative de détruire la religion juive millénaire pour lui substituer l'athéisme et l'idolâtrie de la Nation. La violence de ce conflit est aujourd'hui occultée pour deux raisons. La première est que le sionisme «laïque» est historiquement dévitalisé, et qu'il a perdu son mordant antireligieux, se contentant de demander - ce qui paraît déjà très audacieux dans le climat actuel - la séparation de la Synagogue et de l'Etat. Par contraste, le sionisme religieux prospère et attire à lui le sionisme laïque ultranationaliste, dont l'actuel Premier ministre d'Israël Benjamin Netanyahu est un fleuron. La deuxième raison est qu'on a généralement focalisé l'attention sur les rapports de Herzl avec les notables d'Europe occidentale, à commencer par le rabbinat local. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une occultation, mais d'un oubli. Il n'y a que peu de temps qu'on s'intéresse à l'histoire, très complexe, des juifs russes à cette époque. On saisit alors que le conflit entre le sionisme et l'orthodoxie juive fut alors inexpiable. Il allait jusqu'à la violence physique, au boycott et divisait les familles. Ceci s'explique aussi par des raisons théologiques de fond. Comme l'a montré A. Funkenstein, le messianisme «passif» (l'attente d'une intervention miraculeuse de Dieu selon son plan divin) ou «actif» (préparer cette intervention par une surenchère dans l'observation de certains commandements, en particulier ceux qui concernent la Terre sainte) suppose évidemment que l'histoire, et en particulier cette métahistoire par excellence qu'est l'histoire du Peuple élu, est dans les mains de Dieu. Les voies du Seigneur sont impénétrables. Or, le sionisme, mouvement foncièrement séculier (même s'il y a, dès les origines, dans une

---

[1] Préface à Theodor Herzl, *Journal, op. cit.*
[2] Theodor Herzl, *Briefe und Tagebücher,* t. II, édité par Alex Bein, Vienne-Berlin-Francfort, 1983-1986.
[3] *Seder :* repas pris le premier soir de la Pâque juive ; c'est une fête familiale qui commémore «la sortie d'Egypte».
[4] Salomon Maimon, *Autobiographie,* Paris, Berg International, 1982.

position très dominée, un sionisme «religieux»), postule au contraire que ce sont les juifs eux-mêmes qui seront les artisans de leur propre libération. Il rejette donc aussi bien les versions «actives» et «passives» du messianisme traditionnel, tout simplement parce que le sionisme «séculier» est une rupture avec le judaïsme de tradition pharisienne, qui ne connaît que le pouvoir de Dieu et est donc indifférent aux formes du pouvoir séculier, ce dernier devant être exercé, jusqu'aux temps messianiques, par d'autres. C'est au nom de cette théorie que le Rav Haim Soloveitchik anathématisait Herzl en 1899 - en le comparant à un nouveau «Sabbatai Tsvi». Les ultra-orthodoxes du quartier de *Netoré Qarta** à Jérusalem ne pensent pas autrement, aujourd'hui encore...

Le parallèle esquissé entre les *personnalités* de Herzl et de Sabbataï est moins anecdotique qu'il ne pourrait y paraître. Il y va en effet de la *nature théologico-politique du sionisme* autant que d'un diagnostic sur Herzl, que nous ne pouvons établir avec sûreté. Malgré l'indifférence religieuse de ses fondateurs (Herzl en tout premier lieu), malgré la volonté affichée par beaucoup des premiers sionistes de «déraciner la religion», il n'en reste pas moins vrai que les rapports entre la tradition juive religieuse et le sionisme sont étroits. Le seul «droit» véritable des Juifs sur la Palestine découle du Pentateuque. C'est, comme nous venons de le voir, en canalisant les énergies messianiques latentes avec les mots de ce messianisme traditionnel, que Herzl a déclenché une sorte de fission nucléaire dans les masses juives misérables de l'Est. Il ne faudra d'ailleurs pas attendre longtemps pour que des rabbins reconnaissent leur bien dans le sionisme, y compris sous ses formes les plus agressivement séculières (voir plus loin dans ce chapitre, à propos du Rav Kook). Mais ce qui est sûr aussi, c'est que comme le sabbatéo-frankisme, le sionisme politique est un mouvement de révolte contre la servitude des Juifs vis-à-vis du monde extérieur et vis-à-vis de leur propre Loi. S'il a un rapport avec le judaïsme, ce sera toujours avec un judaïsme passablement «hérétique». Or, dans son cas, comme dans d'autres qui l'ont historiquement précédé, la signification de l'antinomisme est extrêmement ambiguë. On peut, en effet, en tirer une sorte d'«anarchisme» utopique en attendant le rétablissement d'une légalité supérieure après la Rédemption, mais aussi une justification de la force nue, quand l'intérêt du peuple, devenu la seule Loi, est en jeu. Le sionisme pionnier et «réalisateur», qui n'a pas revendiqué la figure de Jésus pour sienne sans graves raisons, a beaucoup roué avec l'idée d'une abrogation des vieux commandements. Il a tenté de lui en substituer d'autres, la vie communautaire, le travail manuel agricole, la solidarité internationale des travailleurs, parfois même la solidarité «pansémitique» avec les peuples arabes opprimés. Mais il y a aussi l'autre versant, celui de la Loi «incarnée» dans la Nation (Ben Gourion dira par un néologisme hébraïque difficile à traduire en français : dans la *mamlakhtiut,* dans l'«étaticité»). **L'Etat prend la place du Temple détruit.** Il est l'objet et le théâtre d'un culte : celui de la Nation juive. On n'est alors pas très loin, pour peu qu'il y ait dérive de l'étaticité vers la pure et simple ethnicité, du «judéo-nazisme» dénoncé, avec une exagération insoutenable, voulue dans les termes, par le grand Yeshayahu Leibowitz. Tout est permis, puisque le Messie est venu, disaient certains sabbatéens extrémistes. Mais c'était, dans leur système, pour forcer les Temps nouveaux, changer d'ère, d'éon *(olam),* où une Loi faite pour des Anges régnerait. Aujourd'hui le «tout est permis» mystico-nationaliste, outre son aspect scandaleux sur le plan éthique (la vie de l'Autre, du non juif, ne compte pas, ou compte moins...), n'ouvre que sur le suicide collectif. Cette proximité dangereuse entre «dépassement» de la Loi et nihilisme est illustrée par l'œuvre d'un visionnaire, qui est en grande partie une méditation sur le stade suprême du marranisme que constitue la condition de l'intellectuel juif déjudaïsé, non par force, mais par l'évolution des sociétés. C'est évidemment de Franz Kaf1 gue nous voulons parler.

GEORG LUKÁCS, DU MARCIONISME AU MARXISME

L'adhésion de nombreux intellectuels juifs au bolchevisme fut un fait massif. Les aspects philosophico-religieux de l'affaire n'ont guère retenu l'attention. Il est vrai que la plupart du temps, les juifs communistes, même s'ils avaient fait des études, ont surtout mis en avant des motivations humanistes ou démocratiques (lutter «radicalement» contre l'antisémitisme, réaliser l'égalité, la justice sociale, la fraternité des peuples) et ne manquaient pas, si d'aventure ils voulaient s'appuyer sur un héritage juif, de citer les Prophètes, ou la *Haggada* (récit) de la Pâque. Il faut aller chercher chez un Léon Trotsky *(Ma vie)* pour trouver autre chose. Le cas de Georg Lukács (1883-1971) permet de voir **le lien très clair qui peut exister, chez un intellectuel juif entre gnosticisme et Révolution**. Le jeune Lukács, fils d'un banquier converti et anobli (!), s'intéresse dans sa jeunesse aux *hassidim,* ou plutôt à la vision romantique du hassidisme popularisée par Martin Buber (1878-1965). Là s'arrêtera toute curiosité du jeune esthète pour la tradition de ses pères. Mais en 1917, ce proche de Max Weber, jusque-là peu motivé par la politique, se rapproche du bolchevisme et développe une théorie *(Le Bolchevisme et le problème moral,* 1918) qui rappelle étrangement le sabbatéisme. Il y est effectivement question du rôle rédempteur du crime et du terrorisme face à un monde intrinsèquement pervers. On attribue parfois ce qui est visiblement un antinomisme radical à la lecture que Lukács fait du gnostique Marcion. C'est parfaitement admissible. On ne peut pourtant que faire remarquer la proximité spirituelle de cette haine du monde avec le sabbatéisme, sans que l'on puisse toutefois supposer, en l'absence d'une preuve que Lukács ait connu cette hérésie oubliée, une influence directe. Mais d'autres coïncidences sont néanmoins troublantes. Ainsi celle de l'attitude de Lukács en 1919 face au marxisme. A l'époque commissaire à la Culture de la Hongrie «soviétique», il déclare que, à présent que le prolétariat est au pouvoir, le vieux «matérialisme historique» a accompli sa tâche. Il a «changé de fonction», et on ne peut plus l'invoquer contre Lénine, comme le fait Karl Kautzky. C'est pourtant exactement le raisonnement de Sabbataï et de Nathan concernant la Loi de Moïse ! On se souvient que pour eux, l'Ancienne Loi valable pour l'Ancien Monde était désormais suspendue, puisque les Temps messianiques étaient arrivés. Cela ne signifiait pas que la Loi ait été «fausse». Elle était seulement dépassée. Se cramponner à elle était faire preuve d'impiété par aveuglement devant le changement cosmique dont justement la messianité de Sabbatai était l'indice. De même, Lukács explique-t-il en 1919 que rester fidèle au vieux «marxisme» de la IIe Internationale, c'est être «réactionnaire», bien qu'avant l'apparition de Lénine, il ait été parfaitement «progressiste».

LA «RÉDEMPTION PERMANENTE» : KOOK PÈRE ET FILS

Abraham Itzhak Hacohen Kook (1861-1935) est né en Lithuanie. Il est connu sous le nom du «Ray Kook» et, après s'être opposé au sionisme en Diaspora, il devint le premier grand rabbin ashkénaze* de la Palestine mandataire. Intéressé par les sciences de la nature, on l'a souvent comparé à Teilhard de Chardin. Mais sa grande pensée fut incontestablement d'extraire de la Kabbale lourianique, dont il était un grand Maître, une justification providentielle de la colonisation d'Eretz-Israël*. Il le fait en termes ethnocentriques (au sens d'une sacralisation des juifs concrets) qui évoquent à la fois les kabbalistes d'antan, le «Maharal» de Prague, et Moshé Sofer (voir chapitre IV), mais surtout la doctrine de Sabbataï et de Nathan. Deux idées dominent son système : le juif qui revient bâtir la Palestine sioniste est, *même sil n'observe aucun commandement,* un agent du plan divin. Les commandements sont mieux accomplis car, dans l'Exil, il y a toujours beaucoup d'«impuretés et des scories» mêlées aux actions les plus saintes. On reconnaît ici la doctrine des «écorces» *(klipot)* que nous avions rencontrée au moment où nous rendions compte des vaticinations de Sabbataï Tsvi ou de Jacob Frank ! La Rédemption adviendra par le pionnier marxiste athée, qui festoie le jour de *Yom Kippur* (Grand Pardon) et mange du porc. Autant dire par la transgression maximale. Cette théorie, véritable provocation à l'égard du camp de l'orthodoxie*, qui considère le sionisme comme un blasphème épouvantable, deviendra paradoxalement l'idéologie officielle du sionisme religieux. Il s'agit tout simplement d'une nouvelle version de la «Rédemption par le péché». Un des signes annonciateurs de la Rédemption n'est-il pas la multiplication des transgressions de toutes sortes ? On a vu comment ces «signes des temps» avaient favorisé la montée en puissance du sabbatéisme. Chez Kook, il reste des traces d'une dimension universelle de la Rédemption, comme chez les sionistes religieux de la première génération. Une nouvelle mutation va se produire chez son propre fils Rabbi Tsvi *(sic)* Yehuda Kook (1891-1980). (Désormais, la Tora* est à prendre à la lettre. La Terre promise (dont nul ne connaît, par ailleurs, les limites exactes) est sacrée jusqu'à son dernier centimètre carré. L'Alliance est renouvelée, et la guerre, l'isolement d'Israël, loin d'être des facteurs négatifs, sont les signes mêmes d'une élection. Cette dernière notion est aussi à comprendre de manière stricte comme la supériorité du juif sur le goy*, à commencer par l'Arabe palestinien qui n'a absolument aucun droit sur la terre où il est né et dont la vie ne vaut rien. Cet «enseignement du mépris» devient, dans les années soixante, la doctrine officielle des jeunesses du Parti national religieux, puis, débordant la seule matrice des *yeshivot* du PNR, celle d'un rassemblement qui regroupe aux côtés de ces nationaux kabbalistes, des ex-sionistes laïques, saisis par la fièvre ultranationaliste et des ultra-orthodoxes revenus de leur antisionisme après le «miracle» de la victoire israélienne en juin 1967. C'est le «Bloc de la Foi» *(Goush Emounim).* Il faut bien voir que parler de «sabbatéisme» à propos de ce mouvement, n'est pas un vain mot. En dépit des apparences, le Bloc introduit dans le judaïsme des révisions telles qu'on pourrait parler (certains rabbins courageux ne se sont pas privés de le faire) d'une véritable hérésie. La Tora* lue, comme nous l'avons vu, d'une manière «fondamentaliste», au premier degré, surpasse la Loi orale. C'est un retour au karaïsme*, ou au sionisme séculier, pourtant montré du doigt en toutes circonstances. Mieux, si l'on ose dire, qu'un seul Commandement l'emporte sur tous les autres : le fait d'habiter sur n'importe quelle parcelle d'Eretz-Israël*, et de la défendre les armes à la main. Chez certains ultras - on l'a vu au moment du meurtre d'Itzhak Rabin -, cela peut conduire à une doctrine du «tyrannicide». Tout cela au nom d'une lecture magique de la Kabbale qui a totalement court-circuité le Talmud «rationnel», dans un antinomisme qui n'ose pas dire son nom et que Gershom Scholem avait immédiatement flairé, dès 1975, remarquant que si tout est sacré, c'est comme si rien ne l'était. Reste une idolâtrie de la Force, du Sang, et du Sol qui liquide toute évaluation éthique. Dès 1979, un prophète dans la lignée de Bernard Lazare, Vladimir Rabi, mettait déjà en garde contre ce cynisme généralisé. Il ne fut point entendu. La mystique continue à se dégrader en une «politique» qui suscite, à bon droit, les alarmes des croyants lucides.

IV : BARUKH SPINOZA : LE MAILLON FAIBLE

Le marranisme n'était pas destiné par nature à produire des effets dans le seul monde des Juifs (ou des néo-Juifs). Il peut aussi conduire à des postures spirituelles tout à fait inédites. En Hollande, où se rencontraient les univers culturels les plus différents, le débat sur le judaïsme était inévitable dans une conjoncture, elle-même sans précédent, où il s'agissait de reconstruire une communauté à partir de zéro. Mais ce débat sur la nature de la religion juive allait déboucher sur la remise en cause des termes mêmes du débat. Conjointement à l'apparition d'une «nouvelle philosophie» fondée sur la rigueur mathématique (Galilée, Descartes, Hobbes), une nouvelle figure émerge qui n'est plus celle du clerc s'inscrivant dans une tradition. L'Intellectuel déconfessionnalisé, n'appartenant à aucune communauté autre que celle des amants de la vérité, entre en scène. Que cette apparition ait eu lieu chez un enfant de marranes ne saurait étonner. La judaïcité des Provinces-Unies était le maillon faible de cet extraordinaire kaléidoscope religieux et politique qu'était la «Libre Hollande». Et le marranisme était, à son tour le «maillon faible» du judaïsme mondial, comme le chapitre précédent a pu le faire pressentir.

D'autre part, comment ne pas avoir conscience de l'incongruité de notre démarche ? Spinoza mis sur le même plan qu'un diplomate communautaire polygraphe et qu'un kabbaliste en folie ? Il y a du sacrilège dans l'air. Certes, un géant de la pensée qui sut reléguer Platon et Aristote au magasin des antiquités, montrer les inconséquences du cartésianisme, et de surcroît mettre à distance les religions révélées pour tenter de les penser, est difficilement commensurable avec des esprits, disons, plus provinciaux. L'appartenance de Spinoza au patrimoine de l'humanité, au petit nombre des penseurs qui ont vraiment bouleversé le monde, ne fait aucun doute. C'est plutôt son appartenance à la judéité qui poserait problème pour certains, nous le verrons !

Nous assumons ce rapprochement, après d'autres[1], car l'auteur de *l'Ethique* est *aussi* un **maillon essentiel de la chaîne qui unit le marranisme à la modernité.** Il appartient à l'album de famille du Juif moderne. Les passions mêmes qu'il suscite dans cette «famille», encore aujourd'hui, en sont une preuve toujours renouvelée.

L'ENFANCE D'UN PHILOSOPHE

Barukh («Bento» en portugais, «Benedictus» plus tard, en latin) Spinoza (1632-1677) naquit à Amsterdam, de parents marranes espagnols qui étaient passés d'abord par Nantes. Il suivit à l'école *Etz Haïm* («L'Arbre de vie»), puis à la Yeshiva *Keter Tora* («Couronne de la Loi») le cycle des études juives mis en place par Menassé Ben Israël et les autres activistes de la communauté d'Amsterdam. Ses dons furent très vite reconnus. Il fit même partie d'une sorte de «club» réunissant la fine fleur de la jeunesse. Mais les choses ne tournèrent pas comme ses maîtres l'auraient souhaité. Bento-Barukh ne devint jamais le *hakham* (sage, «rabbin», dans la tradition séfarade*) qu'il était destiné à devenir. De «mauvaises fréquentations» en furent-elles la cause ? Nous ne sommes pas le seul à trouver puéril ce genre d'hypothèse. Pour rester sur le terrain des données irréfutables, constatons que le jeune Bento possédait dans sa bibliothèque un excellent fonds de philosophes judéo-arabes ou judéo-espagnols (Maimonide, Hasdaï Crescas, del Medigo), ce qui montre que ces livres étaient en vente libre à Amsterdam, et que personne ne les lui avait fait lire «sous le manteau» ! Il convient d'insister sur le fait que Bento Spinoza est enfant et adolescent dans un moment où les structures de la communauté se cherchent encore. L'unification en un seul corps des trois congrégations existantes survient lorsqu'il a sept ans (1639). Et ce corps vit au rythme des arrivées de la péninsule Ibérique et des nouvelles en général terrifiantes qui viennent de cet Empire du Mal. Mais ceux qui «choisissent la liberté» en débarquant dans les brumes du Nord ne savent pas toujours ce qu'ils vont y trouver. Parfois c'est une nouvelle Inquisition (sans tortures ni bûchers !) qui est au bout du chemin. Pour la première fois depuis l'époque de Philon et de Flavius Josèphe, le judaïsme organisé est confronté à l'attrait d'une haute civilisation cosmopolite dont il n'est qu'une des composantes. Et il doit gérer, par conséquent, un flux permanent d'entrées et de sorties.

A L'ÉCOLE DE VAN DER ENDEN

La juiverie d'Amsterdam n'avait, il faut le répéter, rien d'un ghetto. Elle avait des contacts permanents avec des chrétiens, lesquels étaient la plupart du temps ses voisins, mais pouvaient être aussi des gens venant de toute l'Europe respirer l'air d'une (relative) liberté de penser. Aussi ne faut-il pas s'étonner que parmi ceux à qui on reproche d'avoir détourné le jeune Bento du droit chemin, il n'y ait pas seulement quelques ci-devant marranes, mais aussi un chrétien flamand, aventurier pittoresque, ex-jésuite, qui finira sur le gibet en France pour avoir comploté contre Louis XIV ! Du moins est-ce l'avis de quelques spécialistes (contredits par d'autres, les documents n'étant pas abondants en ce qui concerne la jeunesse de Spinoza). On sait en tout cas que Francois Van der Enden (c'était le nom du personnage), ouvrit en 1652 une école à Amsterdam. Spinoza, déjà âgé de vingt ans, y aurait appris le latin... et peut-être des rudiments de «libertinage érudit». D'autres auteurs mettent plus volontiers en avant l'influence des amis que le futur auteur de *l'Ethique* se fit parmi les «chrétiens sans Eglise» dont le grand port fourmillait. «Collégiants», «arminiens», «remontrants» ? Depuis l'historien néerlandais Karl Meinsma (1899), on ne cesse d'en discuter[2]. La vérité est qu'un garçon comme Bento, surdoué et curieux de toutes les branches du savoir, ne manquait pas de moyens pour étancher cette soif de connaissances dans une ville que l'on peut comparer pour l'époque aux métropoles d'aujourd'hui (New York, Londres, Paris, etc.). Nombre de ceux qui avaient fui l'Espagne étaient des personnages extravagants, sortis d'un roman picaresque. Aussi a-t-on beaucoup «brodé» à leur propos.

---

[1] De l'immense littérature sur Spinoza, un livre remarquable sur ses rapports avec les Juifs et le judaïsme : Gabriel Albiac, *La Synagogue vide, étude sur les sources marranes du spinozisme,* trad. française, Paris, PUF, 1994.

[2] Karl Meinsma, *Spinoza et son cercle,* Paris. Vrin, 1995.

LE JUDAÏSME DANS UN SEUL PAYS

Les faits avérés sont les suivants. Des judaïsants clandestins, formés dans les meilleures universités, pour qui la Tora* était si belle sous l'Inquisition, subissent une grande déception lorsqu'ils découvrent le judaïsme des rabbins d'Amsterdam, à leurs yeux tracassier (par son ritualisme excessif), contradictoire et, pour tout dire rétrograde. Cela dit, il ne faudrait pas regarder obligatoirement ces rabbins d'Amsterdam avec leurs yeux. Ce ne sont pas des «fanatiques». Ils sont nourris de la même philosophie «païenne» que leurs contradicteurs. Un Isaac de Orobio ou un Saül Morteira, censeurs zélés de l'«hérésie», n'hésitent pas à légitimer la Loi par le «consentement universel», critère *stoïcien* par excellence (les «notions naturellement innées»). Ils se situent donc sur un terrain qui n'est pas si éloigné, culturellement parlant. Mais il ne faut pas oublier que tout ce qui ressemble à un argument d'autorité fait désormais horreur à des hommes qui ont fui l'Inquisition. Leur *Teshuva* (mot hébreu qui signifie à la fois «réponse», «retour», «repentir», et qui désigne l'opération par lequel le «convers» revient à sa communauté) débouche sur une désillusion tragique. Ces déçus de la repentance se tournent alors vers une lecture tout à fait personnelle des textes, ce qui les conduit à la marginalisation (par le fameux ban») et, parfois, au suicide.

LA VIE EXEMPLAIRE D'URIEL DA COSTA

Tel fut le sort d'Uriel da Costa, venu du Portugal, personnage romantique, maintes fois pris pour sujet par les écrivains, les dramaturges, et qui intéresse aujourd'hui au plus haut point historiens des idées et philosophes de la religion. Il a écrit lui-même son autobiographie[1], *Exemplar humanæ vitæ (Modèle d'une existence humaine) ;* et ce document est aujourd'hui complété et corrigé par de nombreuses découvertes d'archives. L'essentiel du drame est le décalage qu'Uriel découvre, lui «nouveau chrétien» débarquant du Portugal, entre le judaïsme rêvé et la Loi réellement existante. Cette dernière n'est pour lui qu'un fatras de règlements arbitraires. Il en vient alors à penser que ni le christianisme, ni le judaïsme ne détiennent la vérité. La vérité se trouve davantage dans une position «sadducéenne» ou «karaite*», c'est-à-dire dans la négation de l'immortalité de l'âme et l'autorité de la Loi orale. Mais l'âme inquiète d'Uriel ne se contente pas de ces figures trop connues de la dissidence. En 1618, il subit le «ban». Il est plusieurs fois condamné par les autorités néerlandaises pour ses écrits hétérodoxes. Il retourne alors à nouveau aux rabbins. En 1640, il accepte une humiliante cérémonie expiatoire - à laquelle Spinoza enfant a assisté - et au cours de laquelle il est fouetté et piétiné. Menacé quelques années plus tard d'un nouveau *herem,* car ses convictions n'ont pas changé, il se suicide. Or l'examen des documents fournis par les patientes recherches de Carl Gebhart (1881-1934), le pionnier, puis Israel Revah, Henry Méchoulan, Richard Popkin et quelques autres, montre que la conscience marrane (nous avons déjà évoqué ce problème aux chapitres précédents) est extrêmement complexe à analyser, d'abord pour des raisons factuelles. Il faut toujours se demander, à propos d'un intellectuel marrane, ce qu'il peut connaître du judaïsme. En général, cette connaissance se réduit à l'Ancien Testament dans sa version latine ou vernaculaire (espagnole ou portugaise). Ensuite, il ne faut pas oublier, fait gênant pour les judéo-centriques, que parmi les «judaïsants» - ce terme, employé par l'Inquisition elle-même a le mérite de mettre l'accent sur une pratique, et non sur une identité de type ethnique -, il y a un nombre non négligeable de «vieux chrétiens» qui n'ont pas une goutte de sang juif dans les veines, et qui parfois partent eux aussi pour Amsterdam. Et cette aventure incroyable d'hommes qui risquent leur vie pour rejoindre une religion traquée et méprisée est certainement symptomatique de l'état réel d'une Europe intellectuelle travaillée par toutes sortes de courants souterrains, étrangers aux orthodoxies institutionnelles, des Rose-Croix des cours protestantes aux «libertins érudits», si nombreux dans l'élite française. Dans le contexte ottoman, où il n'existe ni «République des Lettres», ni embryon d'«opinion publique», le marranisme pouvait, nous l'avons vu, conduire à des phénomènes religieux régressifs, au moins dans leur forme extérieure. Dans l'Europe «baroque» ce fut une tout autre affaire.

DES JUIFS IMAGINAIRES

Spinoza a-t-il pu être influencé par les idées d'un homme qu'il n'a pas eu le temps de connaître ? Quoi qu'on en ait dit, il ne semble pas. La position philosophique de l'«hérétique» est d'ailleurs flottante. Il semble qu'il se soit finalement orienté vers l'«épicurisme» ou le «scepticisme», ce qui n'est pas le cas de Barukh. Sa théorie de la religion («l'imposture» des pharisiens) n'est pas non plus celle qu'adoptera Spinoza. Seul leur destin offre des points de comparaison solides.

Avec Juan de Prado, le parallèle peut être poussé plus loin, parce que ce médecin, venu d'Espagne, a eu effectivement de longs entretiens avec le jeune Spinoza, et qu'il n'a jamais cru au judaïsme rabbinique. Le véritable «parti marrane» qu'il dirigeait en Espagne avait des visées plus humanitaires que «religieuses». Il s'agissait de sauver des vies, d'organiser des filières d'évasion, de redonner courage aux clandestins, ce qui ne supposait pas une position théologique bien fixe, tant l'urgence primait. En Hollande, Juan se révèle un prince de l'équivoque, moquant les rabbins et leurs lois alimentaires, ne rompant pas les ponts avec le christianisme, traînant avec lui partout un parfum de scandale. Lui aussi connut le «cursus» désormais familier ; bannissement, puis repentance... C'est lui qui, dit-on, aurait détourné l'enfant prodige du droit chemin. Cette accusation n'a guère de vraisemblance. Prado n'était ni érudit (il ignorait l'hébreu), ni vraiment philosophe. De plus, arrivé quelques mois seulement avant le herem de Spinoza, on ne voit pas par quel prodige il aurait pu le «corrompre» en si peu de temps. Juan est en effet arrivé à Amsterdam en octobre 1655. Et c'est le 27 juillet 1656 que Barukh-Bento est «banni» (le terme «excommunié», si souvent employé pour la cause, n'est pas pertinent pour désigner cette sanction) par le Mahammad de la communauté. Cette institution de fondation récente (1639 ; voir chapitre II) a besoin d'affirmer sa légitimité face au foisonnement idéologique dont nous n'avons pu donner qu'une faible idée. En raison des «horribles hérésies» qu'il enseignait et professait, voici que ce jeune homme de vingt-quatre ans est déclaré «maudit et anathème». Cet épisode a pris dans l'imaginaire juif «laïque» la valeur d'une scène primitive. C'est en effet le

[1] Ce texte essentiel a été traduit et publié en annexe dans le livre de Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza,* Paris, Berg International, 1983.

conflit inexpiable entre le déviant et l'institution, tant de fois rejoué par les juifs modernes, qui ont connu beaucoup de «religions séculières», à côté desquelles le rabbinisme des Messieurs du Mahammad apparaît comme une douce férule. On pense au procès de Galilée, infiniment plus «humain» que d'autres. D'où peut-être la fascination que ce conflit exerce - sur ceux qui ont traversé des expériences totalitaires. On reconnaît à l'œuvre un mécanisme qui n'est pas encore devenu diabolique - comme il le deviendra, par exemple, dans l'univers communiste du double langage et de la pensée captive.

LE «HEREM»

Faute de biographie fiable et d'une autobiographie que l'intéressé n'a jamais écrite, nous ne savons pas exactement quand Spinoza a franchi la ligne rouge qui sépare orthodoxie et incroyance. Nous savons en revanche qu'à la mort de son père (1654), il avait repris avec son frère une maison de commerce («import-export» de fruits). La firme ne fit jamais d'affaires brillantes, mais cela suffit à nuancer la légende du «polisseur de lunettes». Entre-temps, Bento continuait à fréquenter les grands intellectuels juifs d'Amsterdam (Menassé Ben Israël et Saül Morteira) et à payer régulièrement ses taxes à la communauté. Nous savons que dès ce moment, sa réputation de mécréant était bien établie. Nous ne savons pas pour autant quels sont les actes, les propos ou les écrits qui ont amené le Conseil des sages à se réunir pour élaguer la «branche pourrie». Nous savons que Spinoza fut convoqué le 27 juillet 1656 et que l'arrêt qui fut rendu à l'issue de la séance fut le suivant : «Les Messieurs du *Mahammad* vous font savoir qu'ayant connaissance, depuis quelque temps, des mauvaises opinions et des actes de Barukh de Espinoza, ils s'efforcèrent par différentes voies et promesses de le détourner de la mauvaise voie. Ne pouvant porter remède à cela, recevant au contraire chaque jour, de plus amples informations sur les horribles hérésies qu'il pratiquait et enseignait, ayant pour cela de nombreux témoins dignes de foi, qui déposèrent et témoignèrent sur tout en présence dudit Espinoza qui a été reconnu coupable [...]. Les Messieurs du *Mahammad* décidèrent, avec l'avis des Rabbins, que ledit Espinoza serait excommunié et écarté de la nation d'Israël [...]»[1].

Il est clair que le Conseil a peut-être tenté de négocier avec Spinoza, qui est tout de même «quelqu'un» : un fils de notable, un commerçant honorablement connu, une étoile de la Yeshiva «de pointe», *Keter-Tora.* Il est clair aussi que ce n'est pas Bento qui a voulu quitter les instances officielles de la communauté, pas plus qu'il n'a même voulu perdre le contact avec les rabbins et leurs élèves.

Spinoza est-il resté le plus longtemps possible pour convenances personnelles, ou pour mieux répandre ses «horribles hérésies» ? Encore une fois, nous l'ignorons. Mais notons que le Conseil, qui est une instance représentative (comme le CRIF aujourd'hui en France), s'est adjoint les rabbins pour appliquer une jurisprudence qui était tombée en désuétude.

LIRE LE PENTATEUQUE

Exclu de la Synagogue avec pertes et fracas, Spinoza continue son initiation à la «nouvelle philosophie» de René **Descartes** dont il compose un résumé vers 1663. Parallèlement, il élabore sa propre métaphysique. Il est le premier juif de l'histoire, non apostat, à se lancer dans une pareille aventure. Mais le cartésianisme ne propose-t-il pas le modèle d'un recommencement absolu de la pensée, «table rase» ayant été faite des opinions et préjugés antérieurs du philosophe nouveau ? Comme l'auteur du *Discours de la méthode,* Spinoza tient les mathématiques comme le modèle d'une connaissance véritable. Pour autant, il ne se désintéresse pas de l'Ecriture, ni de l'histoire du peuple juif. Mais le fait-il par un reste d'attachement à son «identité» ? Il n'y a aucune raison sérieuse, étayée sur des documents ou des témoignages fiables, de le penser. Il «profite», en fait, de sa connaissance de première main des textes sacrés, de l'hébreu, de la Loi orale, de la grande philosophie judéo-espagnole (Maimonide) pour intervenir dans le débat de son siècle : quel est le fondement du lien politique ? Quel rapport la résolution de ce problème a-t-il, ou n'a-t-il pas, avec les enseignements des Ecritures ?

SPINOZA, LES JUIFS, ET LE POLITIQUE

La littérature sur Spinoza est souvent affligeante, dès qu'elle aborde le thème de son rapport au judaïsme, au peuple juif, à la pensée juive. Certains, et non des moindres, renouvellent plus ou moins le «ban» de 1656. En particulier, beaucoup lui font un procès en «trahison» (sic), ou plus euphémistiquement, en «haine de soi», pour avoir traité le christianisme avec plus «d'égards» que le judaïsme. Le retour périodique du jeu de mot à son propos : «Benedictus, maledictus ?» est en soi tout un programme. Quiconque lit le Traité théologico-politique[2], avec un peu d'attention, et tient compte de la nécessaire «retenue» de l'auteur, se convaincra qu'il n'en est rien. D'autres versent, au contraire, dans une récupération très anachronique et un peu naïve de Spinoza comme «sioniste». Et ne parlons pas de la légende d'un Spinoza «cabaliste», qui commença à courir de son vivant ! Loin de ces pauvretés apologétiques, les analyses de Léo Straus[3], de Sylvain Zac[4] et de Gershon Weiler[5], solides et argumentées, nous fourniront un utile point de départ. Dans le chapitre V de son livre, le philosophe israélien G. Weiler commence par réfuter l'idée selon laquelle l'auteur du TTP aurait eu l'intention de justifier une tendance de la vie politique aux Pays-Bas, celle de ses amis les frères De Witt. Leur parti s'opposait aux empiètements des prédicateurs calvinistes dans les affaires publiques, et Spinoza aurait cherché dans une lecture de l'Ecriture de quoi montrer la nocivité d'un tel comportement. Sans dire explicitement que cette interprétation ne se justifie pas, le professeur Weiler, de Jérusalem, juge «absurde» de s'y attarder exclusivement. Il trouve, d'un point de vue heu-

---

[1] D'après Yirmahyu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques,* Paris, Le Seuil, 1991.
[2] Dans la suite de notre texte, nous abrégerons ce titre, traduit de diverses manières selon les éditions, en ***TTP***. L'édition de référence est celle des *Œuvres complètes, Gallimard,* coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1954.
[3] Léo Strauss*, La Critique de la religion chez Spinoza,* Paris, Le Cerf, coll. «La nuit surveillée», 1996.
[4] Sylvain Zac*,* Spinoza et l interprétation de l'Ecriture*,* Paris, Vrin, 1967.
[5] Gershon Weiler, *La Tentation théocratique*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

ristique, plus intéressant de faire «comme si» Spinoza n'avait écrit que pour des juifs. C'est une fiction acceptable, si on veut introduire Spinoza de force dans le débat israélien actuel, mais cela ne permet pas de comprendre pourquoi le TTP a retenu si tardivement l'attention des intellectuels juifs (pas avant la fin du XVIIIe siècle, comme nous le verrons). A chaque époque son Spinoza !

COMPRENDRE LA «THÉOCRATIE» BIBLIQUE

L'essentiel de ce que Spinoza avait à dire des juifs et du judaïsme se trouve donc dans le *TTP* (première édition, 1670). Il s'agit du seul de ses livres publié de son vivant, et qui souleva contre lui l'Europe lettrée, affectée du fait que l'on pût traiter les Ecritures comme n'importe quel texte. Catholiques comme réformés déversèrent sur lui des invectives dont les moindres étaient «infâme», «démon sorti de l'enfer», etc. Les juifs ne s'en émurent pas. Excepté quelques marranes, peu d'entre eux savaient le latin, langue dans laquelle était publié l'ouvrage. Il faudra attendre Mendelssohn et la *Haskala*,* soit un siècle, pour que Spinoza devienne un enjeu interne aux intellectuels juifs.

Le *TTP* s'adresse manifestement au public chrétien *philosophe* des Provinces-Unies - «chrétien» désigne ici des protestants de diverses confessions ; Spinoza ne s'adresse pas aux catholiques romains qu'il juge très sévèrement et qui ne sont pas pour lui des interlocuteurs plus valables que les rabbins. Il faut toujours tenir compte du fait qu'exclu de la Synagogue, il n'a plus de «coreligionnaires», ce qui semble peu lui importer mais ce qui est, à l'époque une bizarrerie. Le but qu'il se fixe est de montrer que le pouvoir politique («la souveraine puissance») devant garantir à chacun son «droit naturel» à la liberté individuelle, doit donc «laisser chacun libre de penser ce qu'il veut et d'exprimer sa pensée». Or les différentes religions - Spinoza ne le sait que trop - considèrent que l'Ecriture est la Parole de Dieu et oblige donc les hommes à accepter une vérité révélée. Il lui faut donc montrer que l'Ecriture est autre chose. Pour les juifs croyants (il dit dans ce sens «Pharisiens», ce qui n'est pas neutre), elle est leur «droit public», la constitution de leur ancien Etat, une «législation révélée», comme dira plus tard Moses Mendelssohn[1]. Pour les chrétiens, elle est la présentation aux simples de vérités philosophiques qui leur seraient inaccessibles si elles étaient exprimées dans la langue des doctes. Il s'agit au contraire pour Spinoza *d'interpréter l'Ecriture par elle-même,* de revenir aux «choses mêmes» de l'Ecriture, comme dit le P. Stanislas Breton[2], et non de lui appliquer, à l'exemple de Maimonide, une grille philosophique, comme si elle contenait un «sens caché». Les résultats de cette analyse textuelle, qui fonde la critique biblique de l'avenir (voir en France l'oratorien Richard Simon à la fin du siècle) sont trop connus pour que nous fassions plus que les évoquer ici. Spinoza arrive à la conclusion que Moïse a donné aux Israélites une Constitution excellente (c'est ce qu'on appelle sa «Loi»), qui convient au faible niveau de développement de ce peuple, agraire et ignorant. Elle leur a enseigné l'obéissance et la solidarité. Mais la monarchie est venue ruiner la législation mosaïque, malgré les efforts des Prophètes pour revenir à la pureté «théocratique» (en fait «démocratique») primitive. Après le retour de Babylone, l'histoire s'est répétée «en farc», comme le dira plus tard Marx dans un tout autre contexte. Le deuxième Etat juif, rongé par les luttes de partis et les usurpations de la caste sacerdotale, a mené une existence fantomatique et sans issue. Spinoza s'y intéresse peu, sauf à s'arrêter longuement sur la figure du Christ, qui a «sauvé» le message mosaïque, en le proposant à l'humanité tout entière. C'est là ce que les sots appellent le crypto-christianisme de Spinoza.

MORT ET RÉSURRECTION DE LA «RÉPUBLIQUE D'ISRAËL»

Réalisant point par point son projet, Spinoza fait donc très minutieusement ce qu'il appelle lui-même la «théorie de la théocratie hébraïque». Il est ainsi amené à développer une position, directement inspirée de Machiavel, sur la ruine des Etats juifs du passé, et même les conditions de possibilité de la restauration future d'un tel Etat. Une remarque s'impose ici. Les années durant lesquelles, selon toute vraisemblance, le TTP mûrit sont celles où la folle aventure sabbatéenne fait perdre la tête aux juifs d'Amsterdam, y compris les autorités qui avaient banni le jeune prodige quelque dix ans auparavant. Nous n'avons nulle part le sentiment exact de l'auteur du TTP sur cette affaire. Mais il n'a pu y être indifférent, tout simplement parce que, dans le cas contraire, il aurait été la seule personne à Amsterdam à ne pas y prêter attention ! Nous ignorons, malheureusement, la réponse qu'il a faite à la lettre d'Oldenburg[3] qui attira son attention sur l'agitation messianique des Israélites d'Orient. Nous ne pouvons sérieusement imaginer qu'il en ait été personnellement remué en quelque manière. Mais puisque beaucoup de ses contemporains ont immédiatement fait le lien entre les événements et un possible retour des juifs dans l'histoire, avec un pays à eux, pourquoi en aurait-il été autrement pour lui qui réfléchissait justement, avec une distance «scientifique», sur l'histoire chaotique de ce peuple ? Il faut signaler que parmi les «mauvaises fréquentations» du jeune Bento, il y avait cet Isaac La Peyrère[4], ami de Menassé (voir chapitre II), qui prônait «le Rappel des Juifs» en Palestine, sous l'étendard de Louis XIV !

Car Spinoza, contrairement à ce qu'on dit souvent, ne s'intéresse pas exclusivement aux juifs anciens mais réfléchit aussi sur le phénomène marrane (qu'il ne nomme jamais ainsi). On peut, par exemple, se reporter à ce qu'il écrit sur le destin très différent des marranes espagnols et des marranes portugais. Il est vrai, en effet, que les *conversos* espagnols qui ont choisi le baptême se sont fondus dans la masse beaucoup plus que les «nouveaux chrétiens» portugais qui ont été convertis de force. C'est là qu'il avance son hypothèse selon laquelle la «haine des Nations» est le meilleur conservatoire de l'identité juive, idée reprise plus tard par Bernard Lazare (voir plus loin) et par Jean-Paul Sartre[5].

---

[1] Moses Mendelssohn, *Jérusalem*, traduit et préfacé par Dominique Bourel, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982.
[2] Stanislas Breton, *Spinoza et l'Ecriture*, Lyon, Profac, 1968.
[3] Lettre n° XXXIII, Spinoza, *Œuvres complètes,* op. cit., p. 1184.
[4] Isaac La Peyrère (1596-1676) est l'auteur d'un livre intitulé *Le Rappel des Juifs*, 1641.
[5] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1946.

DES QUESTIONS SANS RÉPONSES

Cela dit, il reste beaucoup de zones d'incertitude sur les arrière-pensées de Spinoza. Sa correspondance, surinterprétée depuis des siècles, ne peut que très partiellement répondre à notre curiosité. Il nous reste donc ses écrits publiés (presque tous après sa mort). Concernant son projet global, on a dit tout ce qui était possible. Athée, panthéiste, calviniste secret ou kabbaliste camouflé, c'est d'un véritable protée philosophique et religieux qu'on nous entretient. Des commentateurs sérieux semblent aujourd'hui d'accord pour envisager que l'auteur de *La Réforme de l'entendement,* comme beaucoup de ses prédécesseurs, conciliait le fait de **proposer une doctrine pour une élite - il a au moins ce point commun avec Maimonide -, excluant toute croyance dans un dogme et toute pratique religieuse traditionnelle, et la nécessité, pour les simples, d'une telle croyance et d'une telle pratique, à condition qu'elle n'interfère pas avec l'Etat et les pouvoirs.** A partir de là, des questions se posent. Spinoza pensait-il que le «salut des ignorants», dans les communautés juives, pouvait se faire par le biais de l'enseignement de la Loi de Moïse ? Et si c'était le cas, à quel statut de la Synagogue pouvait-il songer ? Ou, faut-il estimer, en suivant littéralement les analyses du *TTP,* que le judaïsme, «législation» plutôt que dogme, ne pouvait survivre qu'en se reterritorialisant ? Ou encore pensait-il, du fait même de l'absence de territoire, à une dissolution lente des Juifs au sein des sectes protestantes ? Nous ne le saurons probablement jamais. Nous savons cependant quelles images de Spinoza les intellectuels juifs des générations qui ont suivi ont adoptées, comme étendard, ou comme repoussoir. Rares sont ceux qui n'en ont pas *été* préoccupés, voire obsédés. Et nous pouvons enfin nous interroger à propos des effets de la rupture spinoziste sur le destin du peuple juif.

SPINOZA : «BENEDICTUS, MALEDICTUS ?»

Après le bannissement, Spinoza, symbole universel de l'horreur philosophique (ce qui n'exclut pas une influence souterraine énorme !) est comme «oublié» par les siens. Mais un siècle après sa mort, l'exclu dont on ne pouvait prononcer le nom sans l'assortir d'imprécations rituelles redevient soudain (avec le *Sturm und Drang* allemand, Herder, Goethe et Schiller) «fréquentable». Les philosophes chrétiens ou «éclairés» le mettent au centre du débat intellectuel des années 1780. Mais un juif philosophe comme Mendelssohn (on devrait dire *le* juif philosophe, car il n'en est pas d'autre en ce temps de ségrégation...) croit l'avoir terrassé sur son terrain, et le traite de «chien crevé». Mendelssohn est en effet convaincu qu'il est possible de concilier les analyses du *TTP* (dans *Jérusalem,* cet ami de Lessing définit le judaïsme comme une «législation révélée», ce qui est tout à fait conforme à ce que dit Spinoza) et l'observance des Commandements. Selon lui, en effet, c'est le judaïsme qui, de toutes les religions, est le plus proche de la «religion naturelle». Mais la *Haskala*,* si elle procède de Mendelssohn, ne reconduit pas son antispinozisme.

SPINOZA, PRÉCURSEUR DE LA «HASKALA» ?

Ce sont au contraire des écrivains de langue allemande comme Nathan Krochmal (voir chapitre I), Bertold Auerbach, le conteur des légendes de la Forêt-Noire, et Schlomo Rubin, le *maskil* viennois, qui vont populariser un nouveau mythe, celui de Spinoza «héros de la Raison» au sein même de son peuple. Une première traduction de Spinoza en hébreu, due à Rubin, paraît à Vienne en 1856. Cette réhabilitation ne va pas de soi. Le directeur du séminaire rabbinique de Padoue (près de Venise), Samuel-David Luzzato (1800-1865), reprend en effet les arguments de Mendelssohn avec la même violence. A l'image d'un Spinoza «héroïque» s'oppose désormais celle du «traître» ou du «renégat». Cette dernière va être invariablement reconduite jusqu'à nos jours. On peut au contraire lire le *TTP* comme un document qui exalte, contre l'augustinisme politique et les autres théories «antipolitiques» tirées du fonds chrétien, l'excellence de l'organisation politique connue comme la «République des Hébreux». On peut y déceler une exaltation de l'Ancienne Loi et des «Pharisiens» qui l'ont portée et conservée, propre à mettre en rage les sympathisants de l'Inquisition, ce qui a été le cas. Quoi qu'il en soit, s'il a des accusateurs (surtout dans la tradition «maimonidienne» et aujourd'hui «lithuanienne» d'un judaïsme dans les limites de la simple Raison, dont il sape les fondements théoriques), Barukh Spinoza a aussi ses avocats et ses admirateurs, essentiellement dans le camp des «nationaux», c'est-à-dire en fait, pour l'essentiel, des sionistes.

UN PATRIOTE ?

Pour les partisans d'une renaissance nationale, le raisonnement du TTP est un renfort précieux. Pour les rationalistes comme Leopold Zunz*, les sionistes laïques, ou les «nationaux-culturalistes» à la Simon Doubnov*, il est toujours entendu que la Bible, l'Ancien Testament (le Nouveau aussi, parfois...) est un livre d'histoire du peuple Juif, un ensemble de chroniques nationales. Il est aisé de souligner que Spinoza n'a pas dit autre chose. Certes, il est plus difficile de lui attribuer pour autant des préoccupations «nationales», mais la fameuse phrase, du chapitre III du *TTP,* sur les Juifs qui «pourraient rétablir leur empire si la religion n'amollissaient pas leur cœur» a sonné et sonne toujours agréablement aux oreilles «sionistes-laïques», parce qu'elle envisage comme une possibilité la restauration d'un Etat juif (notons d'ailleurs que Spinoza ne parle à aucun moment d'un Etat juif *en Palestine ;* Spinoza pourrait être considéré à la rigueur comme un «territorialiste*»). Mais elle leur plaît aussi parce qu'il met en opposition le rabbinisme, le judaïsme «religieux» et le judaïsme «national». Ils l'aiment plus fondamentalement parce qu'ils se reconnaissent en lui. Comme eux, avant eux, Benito s'est révolté «contre la maison du père, et la synagogue du rabbin», selon l'excellente formule d'Amnon Rubinstein[1]. La justification du judaïsme «national» vient de surcroît. Le modèle en est la lecture de Spinoza par un Moses Hess*, et ensuite par Peretz Smolenskine[2], Leo Pinsker[3], Martin Buber[4], et évidemment David Ben Gourion[1]. Ce dernier, Premier

---

[1] Amnon Rubinstein, *Le Rêve et l'Histoire*, Paris, Calmann-Lévy, 1985.
[2] Peretz Smolenskine (1842-1885) : publiciste de la Haskala*, un des premiers théoriciens du peuple juif comme «Nation spirituelle».
[3] Leo Pinsker (1821-1891) : médecin, auteur d'une brochure nationaliste, *Auto-émancipation*, 1881.
[4] Martin Buber (1878-1965) : un des plus grands philosophes juifs du XXe siècle, très influent sur la philosophie existentielle européenne ; a fait connaître la spiritualité hassidique aux intellectuels d'Europe centrale.

ministre d'Israël, avait demandé officiellement au grand rabbin d'Israël de lever le *herem* de 1656 fulminé contre Spinoza. Il se heurta à une fin de non-recevoir. Mais la caution «patriotique» était donnée au philosophe d'Amsterdam. Elle l'est aussi de façon plus subtile, dans une certaine histoire de la philosophie qui commence avec Victor Cousin et son école. On réintègre Spinoza dans la philosophie judéo-arabe du Moyen Age, de Maimonide à Hasdaï Crescas, dont il représenterait l'aboutissement. Aussi le sionisme a-t-il été anathématisé par la majorité des autorités rabbiniques aux temps héroïques - et le reste par certaines encore de notre temps, car né de la «détestable semence» de Spinoza.

LA CABALE DES DÉVOTS

Les polémiques sur la «judéité» ou la trahison de Spinoza restent marquées du sceau du passionnel. Le langage employé, même sous la plume des savants les plus indiscutables, reste d'une très grande violence. (On a ainsi lu tout récemment l'excellent petit livre d'Henry Méchoulan[2] qui contient un réquisitoire extrêmement sévère contre l'auteur du TTP). Il s'agit là, pour les Juifs modernes, d'un enjeu de mémoire des plus sensibles. Or, il est d'autres philosophes d'origine juive, comme Bergson, qui ne suscitent pas la même passion. Cela tient sans doute au fait que l'auteur de Matière et mémoire n'est jamais intervenu directement sur des questions liées au noyau dur du judaïsme. En revanche, c'est le cas de Spinoza et de Simone Weil. Il leur en cuira. La «trahison» que l'on reproche à Spinoza est en effet d'avoir «dénigré» l'héritage le plus sacré de son peuple auprès du monde extérieur. D'avoir fait, en somme, le contraire des apologistes de leur religion parmi les Nations, les Menassé, les Isaac Orobio de Castro ou... les Levinas. Il n'est même pas certain que ce grief soit justifié. Il suffit de constater que les meilleurs spécialistes catholiques de Spinoza, comme le P. Stanislas Breton, sont justement ceux dont la compréhension du fait juif est la plus grande ! Mais on est navré de trouver en revanche les arguments les plus éculés contre Spinoza chez un aussi grand esprit qu'Emmanuel Levinas. Ce dernier n'écrivait-il pas : «Nous sommes entièrement de l'avis de notre regretté et admirable ami Jacob Gordin : il existe une trahison de Spinoza. Dans l'histoire des idées, il a subordonné la vérité du judaïsme à la révélation du Nouveau Testament. Dès lors saute aux yeux le rôle néfaste que Spinoza a joué dans la décomposition de l'intelligentsia juive, même si pour ses représentants, comme pour Spinoza lui-même, le christianisme n'est qu'une vérité pénultième, même si l'adoration de Dieu en esprit et en vérité doit encore surmonter le christianisme»[3]. Texte terrible, et qu'on ne relit pas - il date de 1955 - sans un certain sourire. Le destin d'Emmanuel Levinas n'a-t-il pas été, sans doute à son corps défendant, de devenir une sorte de philosophe officiel de 1'Eglise catholique ? Plus loin, dans le texte que nous venons de citer, Levinas montrait du doigt Brunschvicg ou Jankélévitch, «coupables» de citer l'Evangile avant la Tora*, d'éclairer celle-ci par celle-là. A supposer que cela soit vrai, Spinoza en est-il responsable ? Rien ne permet de l'affirmer, sauf un préjugé tenace. Hermann Cohen[4] avait déjà dit tout ce que Levinas se contente de redire un demi-siècle plus tard.

UN DOCTEUR DE LA LOI ?

D'autres penseurs juifs «religieux» sont d'un tout autre avis. Non seulement Yeshayahu Leibowitz (voir plus loin), mais aussi Mordecaï Kaplan et Franz Rosenzweig, que Levinas enrôle un peu vite sous sa bannière, toujours dans le même article «vengeur». C'est, en effet, l'insigne mérite du philosophe israélien Ami Bouganim[5] que d'avoir rappelé que l'auteur de *L'Etoile de la Rédemption,* aujourd'hui porté aux nues par les dévots, écrivait au contraire, à propos de Spinoza : «Car les meilleurs, les esprits créateurs parmi nous, n'ont jamais accepté d'être floués et déçus. Ils nous ont quittés»[6]. D'autres, enfin, adoptent une position médiane. Ainsi Léo Strauss, qui a consacré au *TTP* de minutieuses études, et qui, s'il ne voit pas de compatibilité entre Spinoza et l'orthodoxie, refuse de l'appeler, comme le faisait son maître Hermann Cohen, «un renégat». Ami Bouganim, pour commenter Yeshayou Leibowitz, médecin, biologiste et rabbin très non-conformiste, écrit : «Le judaïsme serait la forme de vie qu'exhiberait le jeu de langage constitué par les propositions bibliques revues et corrigées par les commentaires rabbiniques à travers les âges» (*Le Juif égaré*, op. cit.). C'est en effet la philosophie analytique et Wittgenstein qui constituent le socle de la méthode de Leibowitz. Se réclamant de la tradition rationaliste («lithuanienne») au sein du judaïsme religieux, il insiste, tout comme Max Weber ou Leo Baeck[7], sur le procès de «démythologisation», de «désenchantement» qui, amorcé avec la condamnation de l'idolâtrie, commencé réellement avec les Prophètes, poursuivi avec la symbiose judéo-aristotélico-islamique de Sa'adia Gaon* et de Maimonide, culmine dans la *Haskala** et la *Wissenschaft...* jusqu'à Hermann Cohen. Mais la conclusion de Leibowitz n'est pas qu'il faille «réformer» ou «adapter» la *Halakha*,* mais qu'il faut la comprendre comme un «jeu de langage» *prescriptif à* distinguer absolument d'autres jeux de langage de nature «descriptive», comme la science. On n'est pas très loin de Spinoza. Ce dernier en effet distingue radicalement la science et la philosophie, dont la finalité est la connaissance, des Ecritures (de la religion), dont la raison d'être est de bannir la crainte ou d'obtenir l'obéissance. En somme, Spinoza dit : philosophie ou théologie. Ce qui sape toute entreprise de type maimonidien, d'une philosophie religieuse, ou «de la religion». D'où l'ire d'Hermann Cohen ou d'Emmanuel Levinas. Mais cela ouvre aussi un boulevard à ceux qui veulent «sauver» le judaïsme (c'est la tradition *antimaimonidienne* qui revit cette fois) de toute séduction rationaliste. La violence de cette polémique ne peut s'expliquer que parce que Spinoza interdit l'herméneutique classique, à laquelle certains veulent de toute évidence s'ac-

---

[1] David Gryn (1886-1973), devient David Ben Gourion lorsqu'il émigre en Palestine en 1906 ; un des chefs du sionisme socialiste, il est Premier ministre d'Israël de 1948 à 1952, puis de 1955 à 1963.
[2] Henry Méchoulan, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, Albin Michel, 1996.
[3] Emmanuel Levinas, *Difficile liberté,* Paris, Albin Michel, 1976.
[4] Hermann Cohen (1842-1918) : philosophe allemand et penseur du judaïsme comme «religion de la Raison» ; il est à l'origine de la renaissance du judaïsme philosophique en Allemagne, sous la République de Weimar.
[5] Ami Bouganim, *Le Juif égaré,* Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
[6] Yirmahyu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, op. cit.
[7] Leo Baeck (1873-1956) : rabbin et philosophe allemand, de tendance «libérale», auteurs de nombreux livres dont *L'Essence du judaïsme*, traduction française de Maurice R. Hayoun, Paris, PUF, 1992.

crocher.

UN KABBALISTE SECRET ?

Il y a aussi chez les kabbalistes modernes une tendance à tirer Spinoza vers leur doctrine. Ainsi chez le Rav Kook (voir chapitre III), «l'appel à l'idée de Substance» exprime le désir d'union avec Dieu. On ne peut donc parler d'un rejet massif de Spinoza par les juifs pieux. Que cette attitude étonnamment ouverte se fonde chez certains sur des contresens (le Spinoza du Rav Kook est manifestement le «Spinoza ivre de Dieu», totalement forgé, du romantisme allemand), c'est la matière d'un autre débat ! Or, ce ne sont pas seulement des esprits pieux qui ont conçu ce rapprochement paradoxal entre le penseur le plus rationnel qui soit et une discipline qui suppose, si on veut y croire, l'abdication de tout esprit critique. Salomon Maimon, sorte de Rousseau venu de Lithuanie vers 1780, disciple de Kant à Berlin, retourne ce topos dans son *Autobiographie* : «En fait la Kabbale n'est qu'un spinozisme élargi, dans lequel ce n'est pas seulement l'origine du monde qui s'explique par la limitation de l'Etre divin mais aussi l'origine de toutes les sortes d'être, dont la relation à l'ensemble est dérivée d'un attribut de Dieu»[1].

Ainsi commence une série ininterrompue de rêveries sur **les «coïncidences» entre Kabbale et Science moderne**. Spinoza tiendrait ici la chandelle. Mais ce beau roman n'est pas très crédible. La Kabbale, malgré son Infini *(En-Sof)* et sa Concentration *(Tsimtsum)* que certains ont rapprochée de la relativité einsteinienne, n'«anticipe» ni sur Spinoza, ni sur quelque super-science. Elle est malheureusement encore aujourd'hui liée à ce messianisme magique, dont Scholem et Leibowitz disaient qu'il était une malédiction de l'histoire juive, et dont on reparle à propos des colons les plus extrémistes de la Cisjordanie occupée. On a évoqué en particulier les computs kabbalistiques à propos du petit milieu rabbinique qui entourait Ygal Amir, l'assassin d'Itzhak Rabin... En démontrant l'incompatibilité de la vie sous la Loi et de la modernité, Spinoza a lancé, par ailleurs, aux traditionalistes un défi qu'ils ont relevé. C'est l'histoire, étonnante elle aussi, de l'«invention» de l'orthodoxie* juive contemporaine.

L'ENVERS DU SPINOZISME : LE «JUDAÏSME INTRANSIGEANT» DU «HATAM SOFER»

Nous avons vu que Spinoza «particularisait» la Loi juive, en en faisant la législation d'un peuple particulier. Après le choc de la Révolution française et des débuts de l'Emancipation, les rabbins les plus conservateurs prennent l'auteur du *TTP* au mot. Moses Schreiber (1762-1839) fut le représentant le plus éminent de cette tendance, et le véritable «inventeur» de l'ultra-orthodoxie contemporaine. Surnommé le «Hatam Sofer», ce rabbin, né à Francfort, fut l'adversaire le plus lucide de la *Haskala** et de l'Emancipation, dont il comprit mieux que personne les points faibles. Il inventa surtout l'orthodoxie* extrême, celle qui ne passe (en tout cas, en intention) aucun compromis avec la modernité. On peut comparer cette version du judaïsme (car il ne s'agit que de cela, malgré la prétention des tenants de ce courant à être le judaïsme) à ce qui lui est contemporain dans le monde catholique, lui aussi commotionné par la Révolution : la doctrine du *Syllabus,* communément appelée par les historiens «catholicisme intransigeant». Le «judaïsme intransigeant» du Hatam Sofer prêche une fidélité scrupuleuse au *Shulhanb*,* codifié par J. Karo et M. Isserles. «*Asur Hadash min Hattora !*», «Pas d'innovation dans l'interprétation de la Loi»... Ce strict fondamentalisme tranche avec les facultés d'adaptation dont avait fait preuve, plus ou moins selon les époques, le judaïsme rabbinique au cours de sa longue histoire. Sans que cela ne soit ouvertement dit, on rompt, en fait, avec le maimonidisme. Pour Moses Schreiber, futur «Sofer», qui a vécu l'entrée des Jacobins français à Francfort, il y a là un risque de dissolution du judaïsme. Pour sa part, il en appelle à un «front uni» de tous les adversaires de l'Emancipation. Ce qui implique non seulement la réconciliation des *hassidim* (voir chapitre III) et des *mitnagdim*,* car leur conflit est désormais dépassé par les périls de l'heure, mais aussi la promotion, idée neuve pour l'époque, des «langues juives», aussi bien l'hébreu des clercs que le yiddish* des masses populaires (sous-entendu : tout plutôt que l'allemand des *maskilim !),* la revalorisation concrète de la Palestine (où ses disciples «monteront» en nombre dans les années 1850). Dans ce dispositif, la question de la langue est primordiale. Moses Mendelssohn avait peut-être accompli son geste le plus lourd de conséquences en traduisant le Pentateuque en allemand. C'était renouveler la posture (non choisie dans ce dernier cas) d'un Philon d'Alexandrie. On sait que Philon ne laissa rien en héritage au «judaïsme», mais que, au contraire, on le considère souvent comme un des pères putatifs... du christianisme. «Il était clair, écrit Jacob Katz, pour Moses Sofer, que reformuler la tradition dans un idiome européen était l'exposer à la critique rationaliste. La tradition se trouvait ainsi soumise au tribunal de la raison et sommée de justifier ses vérités» (*Hors du ghetto,* op. cit.). L'histoire du protestantisme était déjà, à cet égard, un avertissement sans frais. Mais sous-jacente à cet interdit, il y avait, bien entendu, la cuisante expérience d'Amsterdam. Il fallait donc séparer les juifs des Nations par des barrières invisibles, maintenant que les murs des ghettos tombaient les uns après les autres.

Absent du Sanhédrin de Napoléon (1807), le «Sofer» félicite néanmoins son beau-frère David Sinzheim d'y avoir bien défendu la cause de la *Halakha** contre les prétentions «éclairées» de l'Empereur... Entendons-nous bien. Le Sofer, figure de rabbin ashkénaze*, à la fois archaïque et contemporaine, pour qui **la défense de la Tora* est tout**, n'a rien d'un nationaliste moderne. Mais il inaugure une stratégie selon laquelle c'est par l'impératif de survie nationale que le monde ultra-orthodoxe (ou *haredi)* devient un pôle pour tous ceux qui sont pris de vertige devant les «ravages» de l'assimilation (en fait : de la *sécularisation),* et assure lui-même sa propre survie. Longtemps minoritaire au sein du monde «haredi», cette stratégie y a actuellement le vent en poupe, malgré des résistances dont on sous-estime généralement l'ampleur. Aujourd'hui, le judaïsme intransigeant, lorsqu'il défend sa cause, argue généralement qu'il maintient en vie le yiddish*, possède un dynamisme démographique qui tranche avec celui des autres juifs, qu'il maintient l'identité (pas de mariages mixtes, ou alors de *vraies* conversions !), et manifeste, dans la colonisation de la Cisjordanie, un enthousiasme pionnier dont il fait remarquer, de façon appuyée, qu'il a depuis longtemps déserté le camp sioniste «laïque». Tout cela vient du

[1] Salomon Maimon, *Autobiographie*, op. cit.

Sofer. Même le racisme évident des *haredim* est à mettre en rapport avec l'exaltation par ce dernier de la «sacralité» du Corps juif, du Peuple juif, de la Terre juive. C'est Spinoza retourné dans le sens d'une justification d'un intégrisme tribal. La Loi n'est que la législation du peuple juif, elle n'a effectivement aucune portée universelle. Etre juif c'est être élu, dans le sens d'une supériorité. Les autres peuples, à commencer par les Palestiniens et les autres Arabes ne comptent pas (voir chapitre III, à propos du Rav Kook et du *Goush Emounim*).

Dans un tout autre univers, le *TTP* continue, après l'Emancipation, à inspirer des penseurs, dont le rapport au judaïsme est tourmenté ou problématique. Nous prendrons comme exemples Bernard Lazare et Marcel Mauss.

Bernard Lazare et Marcel Mauss

Bernard Lazare (1865-1903) appartient de plein droit à l'histoire du franco judaïsme. On connaît bien en France le Bernard Lazare, poète symboliste, anarchiste, auteur d'un livre à la réputation sulfureuse sur *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* (Cf. chap. IV), puis le premier intellectuel à s'engager pour Dreyfus ; on connaît le compagnon de Péguy et l'adversaire de Drumont, mais moins, sauf dans les milieux juifs, le sioniste, qui finit par rompre avec Herzl. Pourtant le très actif «Cercle Bernard Lazare», qui réunit le public sioniste de gauche, pérennise le souvenir de cette figure-là. Que veut dire Bernard Lazare, lorsqu'il parle, toujours en anarchiste, de nationalisme ? «Nationalité est une chose - Patrie est autre chose. Des nationalités différentes ont la même patrie (Suisse, Autriche)»[1]. Lazare est obsédé, après l'affaire Dreyfus, par la crainte que les juifs français ne s'assimilent, c'est-à-dire ne deviennent, franchement ou insidieusement chrétiens. Il est alors convaincu, «en tant que socialiste» de la supériorité intellectuelle et morale du judaïsme, fondé sur les idées de Raison et de Justice, surtout. Or, cette supériorité des Prophètes sur les Apôtres avait été discrètement suggérée par Spinoza lui-même. Lazare n'a pas toujours placé l'«hébraïsme» si haut dans l'échelle de ses valeurs. Il a fallu qu'il éprouve l'isolement des juifs, même «bourgeois» et riches, dans la société française. Au début des années 1890, le jeune Lazare était un homme de lettres anarchiste qui honnissait Rotschild, symbole du «capitalisme juif». Les immigrants juifs pauvres, galiciens et roumains, ne lui agréaient pas davantage. Il n'aimait ni leur «pouillerie», ni le tort qu'ils pouvaient causer à l'intégration d'un juif comtadin comme lui. Edouard Drumont, dont le livre violemment antisémite, *La France juive* (1886 ; le *best-seller* du siècle !) , défraie la chronique, est alors son homme, ou peu s'en faut. Mais Lazare ne veut pas se laisser entraîner par la passion.

En partant du même postulat méthodologique que Spinoza, qui est une de ses lectures de base («comprendre plutôt que rire ou pleurer»), le poète libertaire s'«attaque» donc, sous couvert de traiter «de l'histoire et des causes» de l'antisémitisme, au même problème que l'auteur du TTP en son temps : pourquoi et comment le peuple juif a-t-il survécu ? Dès le premier chapitre de L'Antisémitisme, son histoire et ses causes, Lazare y fait référence. Il semble bien que sa biographe Nelly Wilson[2] ait eu raison de souligner la présence de Spinoza dans l'œuvre de Lazare, en particulier dans ce livre. Il lui a fourni une armature métaphysique : «Envisager chaque chose sous son aspect d'éternité». L'équivalence proposée par l'auteur du TTP entre la Loi de Moïse et «le gouvernement particulier des Hébreux» va servir de fil conducteur à celui de L'Antisémitisme... Mais alors que Spinoza centrait son analyse sur le judaïsme antique et la fonction du Pentateuque, Lazare veut comprendre la persistance de l'antisémitisme et met en cause **le Talmud*, responsable de l'«insociabilité» des juifs et partant, de la «haine des nations»**, pour reprendre le langage du TTP. Dès la Préface, il déclare : «Je ne suis ni antisémite, ni philosémite». C'est à la fois adopter une position rigoureusement spinoziste mais aussi, dans le contexte menaçant des années 1890, prêter le flanc à l'ambiguïté. L'ouvrage, qui comprend des pages très dures sur les Juifs polonais, sur les Juifs et l'argent, etc. (comme chez Marx !), recevra d'ailleurs l'approbation de Drumont, le «pape» de l'antisémitisme français auquel Lazare avait voulu répondre, et de Maurras. Mais ce livre reste un chef-d'œuvre, quoi qu'en pensent les antisémites d'aujourd'hui (qui le rééditent régulièrement) ou les antiracistes (qui le dénigrent sans l'avoir lu). Il contient, en effet, des intuitions géniales sur le rôle des Juifs dans la civilisation, les rapports judéo-chrétiens, la place des Juifs dans les mouvements révolutionnaires. Tout cela est beaucoup plus près de Darmsteter (voir chapitre II) que de Drumont. Quant à la description peu amène que Lazare fait des Juifs de l'Est, elle se trouve sous d'autres plumes. Le sioniste Simon Halkine n'écrivait-il pas, un demi-siècle après lui : «De lamentables boutiquiers, des colporteurs, des commissionnaires, des portefaix, voici ce qui, durant cette période, fit le fond des masses juives à l'Est de l'Europe»[3] ? En réalité, Lazare, militant libertaire, deviendra le meilleur défenseur des masses juives misérables de Roumanie, de Bulgarie, de Russie, après avoir été le premier défenseur du capitaine Dreyfus. Mais pour autant, il ne reniera jamais ce livre, admettant seulement que quelques modifications seraient à y apporter. On comprend aisément pourquoi, si l'on songe que, de la parution de L'Etat des Juifs de Theodor Herzl à l'année 1900, Bernard Lazare sera sioniste, puis nationaliste juif «antiétatiste». Or, les sionistes et les nationalistes juifs de l'époque, nous l'avons vu à propos de Herzl et Nordau, sont extrêmement sensibles aux aspects «pathologiques» des minorités juives qu'ils veulent «normaliser» (voir chapitre III), ce qui les conduit à des jugements qui passeraient aujourd'hui pour antisémites, mais qui pour eux justifient seulement l'urgence d'une Révolution. Les excès mis à part, il n'en reste pas moins vrai que la posture de Bernard Lazare nous permet de comprendre comment, plus on se rapproche du modèle spinoziste, plus le risque de herem est grand.

Pour des raisons similaires à celle de Bernard Lazare, qu'il a côtoyé dans le milieu de La Revue blanche et pendant l'affaire Dreyfus, Marcel Mauss (1872-1950) , se réclame de Spinoza dans sa «sociologie des religions», projet qu'il a hérité de son oncle Emile Durkheim. La biographie de Marcel Mauss rappelle celle du solitaire d'Amsterdam : éducation juive traditionnelle, rupture sans conversion, orientation vers la philosophie et l'action politique, projet d'explication «total» du fait religieux. Il fera de nombreuses incursions dans le domaine de l'histoire du judaïsme antique, non sans souligner

---

[1] Bernard Lazare, *Juifs et antisémites,* édité par Philippe Oriol, Paris, Allia, 1990.
[2] Nelly Wilson, *Bernard Lazare,* Paris, Albin Michel, 1985.
[3] Simon Halkine, *Histoire de la littérature hébraïque moderne*, Paris, PUF, 1963.

au passage, en termes assez proches de Darmsteter, l'importance de la **révolution monothéiste**».

On constate aujourd'hui un regain d'intérêt pour Spinoza, en tant que philosophe et en tant que symbole de certaines valeurs, dont la liberté de penser. Ce regain est particulièrement sensible dans les milieux juifs, aussi bien en Israël qu'en Diaspora.

NOUS SOMMES TOUS DES JUIFS HOLLANDAIS

On attribue souvent cet engouement à la seule montée de l'intolérance. Spinoza serait-il maintenant... le «Voltaire» des Israéliens ? La question de fond est posée en termes plus rigoureux par le philosophe Gérard Israël : «L'actualité du spinozisme réside-t-elle dans le fait que les communautés juives, cinquante ans après la *Choah,* se trouvent aujourd'hui dans un univers comparable à celui de la Libre Hollande du XVIIe siècle ?»[1] Telle est la vraie position du problème. Le peuple juif compte à nouveau en son sein un grand nombre de gens qui ont connu, en plein XXe siècle, l'équivalent de la condition marrane. Certains ont vécu dans des pays totalitaires où l'identité juive était soit condamnée, soit proscrite au profit d'un faux universalisme. D'autres, parce que, justement, ils adhéraient à l'une de ces idéologies totalitaires (communistes, «gauchistes»), se sont condamnés eux-mêmes à la double vie intellectuelle et morale caractéristique des *conversos* de tous les temps. Par ailleurs, c'est, sans aucune persécution ni contrainte d'aucune sorte, le monde moderne qui crée des marranes... chez les croyants ou les simples nostalgiques «identitaires» de toutes les confessions. Spinoza est le premier penseur dans l'histoire à avoir séparé la «religion juive de la nationalité juive». Là est sa révolution conceptuelle, à partir de laquelle vont se déployer tout les champs des possibles. Nationalismes athées (sionisme «herzlien» ou «révisionniste»), mais aussi territorialismes (où la séparation est encore plus radicale, puisque l'élément messianique et tout ce qui est lié à la mystique de la «Terre promise» est éliminé), autonomismes culturels à la façon du *Bund* ou de Doubnov*, etc. On peut, à l'inverse, à partir de la distinction spinozienne, penser aussi une religion juive «prophétique», qui n'aurait aucun lien avec un Etat hébreu quelconque. Le Juif moderne naît, dans toute la diversité (et la difficulté) de ses choix identitaires, avec lui.

L'INTELLECTUEL ABSOLU

Innombrables sont donc les visages de Spinoza dans notre monde. Pour les intellectuels d'aujourd'hui, il reste un véritable personnage multiple. Pour s'en tenir au monde juif, un certain Spinoza justifie l'assimilation totale, assumée comme fusion dans l'Universel, rejet des derniers liens tribaux. C'est le Spinoza d'Edgar Morin, de Lévi-Strauss, après avoir été celui d'un Mauss ou d'un Brunschvicg. Ce Spinoza justifie à son tour le procès en «trahison». L'obsession de la trahison comme catégorie philosophique, compréhensible en un siècle propice aux reniements et aux abjurations sur le plan de l'idéologie[2], réactualise à son tour une figure, un spectre qui hante depuis toujours le judaïsme : Elisha Ben Abuya, dit «Aher». Il s'agit d'un stéréotype très précoce de l'intellectuel («déraciné», «sans attaches») dans la tradition juive. Cette dernière, à la fois si normative et si éclatée, semble obsédée par la figure du déviant. Da Costa, Prado, Spinoza ne sont pas apparus par génération spontanée. Depuis, cette remise en cause perpétuelle de toute institution (religieuse, politique, esthétique, etc.) passe souvent comme la marque même de l'«esprit juif». Les antisémites dénoncent cette corrosion permanente, certains penseurs paradoxaux en font une qualité irremplaçable. Dans ces conditions, nos «hérétiques» ne seraient que les premiers des «métarabbins», évoqués avec humour par George Steiner. Il s'agit de tous ceux qui ont fait de l'«élément juif [...] une dominante des révolutions de la pensée et de la sensibilité qu'a connues l'homme occidental dans les cent vingt dernières années. Sans Marx, Freud ou Kafka, sans Schonberg ou Wittgenstein, l'esprit de la modernité, les réflexes de discussion et de questionnement par lesquels nous menons nos vies intérieures ne seraient pas concevables»[3]. Il s'agit aujourd'hui d'un thème en vogue. Beaucoup de gens ont envie d'entendre que la civilisation moderne ne serait pas ce qu'elle est sans les Juifs. Mais, à y regarder de plus près, n'est-il pas problématique de mêler ainsi des intellectuels pour qui leur identité - même sur le tard (Freud, Schonberg) - a été quelque chose d'essentiel, à d'autres (Marx, Wittgenstein, et bien entendu, Spinoza lui-même) que l'on raccorde, sur des critères purement «ethniques», et sans leur demander leur avis, au char de la judéité ? Il ne faudrait pas confondre histoire des idées - c'est à la Renaissance et à l'époque baroque que le judaïsme et les juifs ont eu une action décisive sur la culture occidentale - et statistique des Prix Nobel. Spinoza peut, cependant, à travers le marranisme, être rattaché au mouvement de l'«esprit juif» plus que Marx, qui n'a reçu en héritage, dans ce domaine, qu'un solide antisémitisme rhénan.

UN PEUPLE COMME LES AUTRES ?

Spinoza a consciemment préféré le pari sur la citoyenneté moderne à l'«Election» de ses pères. Cette démarche solitaire est devenue aujourd'hui la chose du monde la mieux partagée après **la Révolution française, qui a réalisé, y compris en ce qui concerne les «Israélites», le programme du *TTP*.**

A ce sujet, il serait utile d'écouter l'historien David Vital qui, dans son dernier livre, discute les thèses provocatrices d'Arnold Toynbee. On sait que l'historien anglais considérait les Turcs, les Irlandais et les Juifs *modernes* comme trois peuples qui avaient préféré la médiocrité d'une existence «normale» à l'étiquette dorénavant inacceptable de *peuple singulier.* On est en plein spinozisme...

«Comme l'avait pressenti son illustre prédécesseur, l'historien Gibbon, Toynbee, à sa manière brutale et cassante, a dans une certaine mesure mis le doigt sur le trait majeur du courant moderniste du judaïsme - dont le sionisme n'est qu'une orientation, et pas forcément la principale -, l'aspiration à changer de cap, à briser le moule et, par-dessus tout, à

---

[1] *Les Nouveaux Cahiers,* n° 124, printemps 1997.
[2] Voir en particulier le très intéressant livre d'André Gorz, *Le Traître,* Paris, Le Seuil, 1963.
[3] Cité d'après Paul Mendès-Flohr, *Les intellectuels juifs*, dans Shmuel Trigano, *op. cit.,* t. I, p. 241.

échapper à l'étiquette désormais intolérable de "peuple singulier"»[1]. Renoncer à être un peuple «singulier», un «Peuple élu», pour devenir un peuple «normal», n'est-ce pas exactement ce qu'aurait conseillé Spinoza aux Juifs dans le *TTP,* s'il avait eu des conseils à leur donner ? C'est en tout cas ce que plusieurs générations de Juifs «éclairés», «nationalistes» ou «révolutionnaires» ont retenu de lui. Cette idée d'un peuple juif «normalisé» est un véritable chiffon rouge pour l'orthodoxie religieuse, qui y voit une menace d'autant plus grave que désormais l'identité juive séculière est assurée, par le fait même de l'existence d'Israël et de sa permanence. Ceux-là pensent que si la «société de consommation», l'«américanisation» n'amollissaient pas les cœurs des jeunes Israéliens, la Loi retrouverait son empire...

DEMAIN SPINOZA ?

Contrairement à Menassé et à Sabbataï, Spinoza n'a en vérité conçu aucun «projet» spécifique pour le peuple juif. Pour lui, la vraie vie était ailleurs... Il n'a prospéré, dans sa carrière posthume, que sur des malentendus. Personnellement, il a trouvé l'issue du dilemme marrane. Mais qui peut imaginer une société démocratique composée uniquement de «Spinozas» ni juifs, ni chrétiens, ni philosémites, ni antisémites ? Il ne faut donc pas lui demander ce qu'il ne peut pas donner. L'histoire a suivi des chemins moins iréniques, sans doute, qu'il ne semblait l'imaginer dans le fragile été indien de la «démocratie» hollandaise. Ceux qui assassinèrent les frères De Witt en 1672 n'étaient malheureusement pas «les derniers des Barbares» (Spinoza aurait voulu placarder, en signe de protestation une affiche portant ce titre sur les murs d'Amsterdam ; ses amis l'en dissuadèrent). Spinoza ne peut fournir aux «égarés» d'aujourd'hui qu'un modèle de rébellion absolue ou un paradigme de courage intellectuel. C'est déjà beaucoup. Avec l'intérêt renouvelé pour les traditions religieuses (dans la mesure où leur transmission devient de plus en plus problématique), le «théologico-politique» est de retour. Mais cela n'a rien à voir avec la «revanche de Dieu» des essayistes. Le théologico-politique est un outil d'analyse qui a été trop négligé dans un pays marqué par les luttes religieuses et scolaires. En user ne préjuge pas d'un retour en faveur des anciennes croyances. Comme le dit Spinoza lui-même, «le concept de chien n'aboie pas». Il ne faudrait pas gommer l'opposition radicale de Spinoza à l'idée de Tradition, opposition qui n'est pas au goût du jour, à tort ou à raison. Mais allons plus loin. La situation actuelle du peuple juif n'a rien de statique. **L'avenir de la Diaspora n'est pas assuré**. Et cette fois, ce n'est pas l'antisémitisme qui la menace, mais, comme le pronostiquait dès 1965 Georges Friedmann, sociologue spinoziste, des facteurs de désagrégation internes. Si un jour prochain il ne reste plus qu'Israël et des poches d'ultra-orthodoxie en dehors de ses frontières, alors la figure du «Marrane de la Raison» pourrait revêtir une actualité moins académique. Spinoza n'a-t-il pas analysé, et Bernard Lazare après lui, les causes des catastrophes qui ont affecté le monde juif par le passé ? Ils ont crié dans le désert. Le monde juif se retranche derrière la Shoa*, «Vichy», et autres problèmes d'une brûlante actualité, pour éluder toute réflexion un peu dérangeante. Jusqu'à quand ?

[1] David Vital, *L'Avenir des juifs,* Paris, Calmann-Lévy, 1994.

V - APRÈS LE SIONISME ? ET MAINTENANT ?

Qu'en est-il aujourd'hui du peuple juif ? Ce dernier a vécu en ce siècle des épreuves à côté desquelles les souffrances d'il y a trois cents ans paraissent presque banales. Pour la première fois depuis l'époque romaine, il existe un Etat juif en Palestine. Tout est-il réglé pour autant ? L'actualité se charge malheureusement de nous rappeler tous les jours qu'il n'en est rien. Les espoirs immenses que l'on avait pu légitimement concevoir au moment de la signature des accords d'Oslo (septembre 1993) ont fait place, dans la meilleure des hypothèses, à un pari sur le long terme concernant un Moyen-Orient en paix. Une paix fondée sur la Justice. Mais la Justice est-elle encore aujourd'hui la valeur suprême du judaïsme, comme l'ont dit et répété ses grands porte-parole dans la période qui a suivi l'Emancipation ? Nous avons des raisons de ne plus en être tout à fait sûrs. Nous voici dans un temps d'incertitudes où abondent, comme il y a trois siècles les délires «messianiques» et les doutes sur la nature même de l'identité juive. C'est pourquoi, à l'occasion d'un bref état des lieux, nous nous poserons quelques questions sur le destin des Juifs modernes, une fois de plus à la croisée des chemins. Mais nous le ferons sans oublier que peut-être, parmi les choix faits par certains de nos trois héros, il en est qui sonnent encore aujourd'hui comme des mises en garde, ou comme des boussoles précieuses pour les «égarés de notre temps».

AVANT 1789

Faut-il remettre sur le métier l'histoire moderne du peuple juif ? A travers trois figures exemplaires, nous avons voulu insister sur l'origine marrane de la modernité *more judaico.* Cette irruption de la modernité ne correspond pas, malgré les idées reçues, avec la Révolution française et ses suites immédiates. Elle est beaucoup plus ancienne, l'année 1648 pouvant être retenue comme butoir symbolique. C'est, en effet, la date des grands massacres de Pologne. C'est le moment aussi où Sabbataï a eu le premier «soupçon» de sa messianité. C'est le millésime de la Révolution anglaise qui va ouvrir de grandioses perspectives dans l'esprit de Menassé, et enfin, c'est l'époque où Spinoza a certainement commencé à concevoir des doutes sur la Révélation biblique. Il n'est pas indifférent de situer en 1648, plutôt qu'en 1789, les débuts de la crise.

Au lieu d'une rupture de la Tradition qui naîtrait de contraintes externes, de forces étrangères, qui serait en quelque sorte «imposée» à un peuple qui n'en pourrait mais, nous avons affaire, si l'on suit notre hypothèse, à un développement *sui generis.* La légende dorée en souffrira, mais il faudra s'habituer à cette idée blasphématoire. Une révolte à l'intérieur même des saintes communautés, contre le pouvoir des sages et le joug de la Loi a bien eu lieu, et c'est cette rébellion qui a miné le judaïsme rabbinique, bien avant les fantaisies niveleuses des Constituants de 1791. D'autant qu'ensuite, cette insubordination n'a jamais plus été réduite. Elle a pris des formes variées, ouvertes ou rampantes, mais le défi à la Tradition n'a jamais cessé. Il est curieux qu'on ne veuille pas le reconnaître. Mais les faits sont têtus... Il est une autre conséquence de l'année 1648 : la possibilité d'une politique juive à l'échelle planétaire - ce qui comprend, évidemment, la possibilité d'un Etat juif, mais l'idée d'une politique juive mondiale ne s'y réduit pas. Contrairement, comme nous l'avons vu, à des stéréotypes actuellement très répandus, y compris au niveau des études savantes, les Juifs ne sont jamais «sortis» totalement de l'histoire, ni n'ont été jamais purement et simplement en position d'«objets». Les Juifs, comme le dit l'historien américain David Biale[1], ont toujours été «sujets» de leur destin, mais il n'ont pas toujours été des acteurs de la «grande» histoire. C'est au sein du courant européen de cette dernière qu'on constate les effets à long terme de Menassé Ben Israel (alliance avec les révolutionnaires chrétiens millénaristes, troisième rencontre, après Philon et Maimonide, du message hébraïque avec la philosophie «grecque») ; de Sabbataï Tsvi (révolution messianique contre la Loi et l'Election) et de Spinoza (messianisme de la Raison face à la crise de «la Synagogue vide»[2]). Il s'agit de trois démarches, anticipatrices, mais non utopiques à proprement parler. Leur inscription dans le réel prendra du temps. Il ne faut jamais oublier que le mouvement sabbatéen sera à deux doigts de réduire le judaïsme au statut d'une secte résiduelle, comme les Samaritains* et les Karaïtes* ! Et c'est là que nous pouvons aisément affirmer, sans vouloir en reculer à l'infini l'«origine», que la modernité juive est frappée au coin du marranisme. Menassé retient de l'expérience des *conversos* des méthodes de lutte, la capacité à passer au politique et l'aspiration, plus ou moins consciente chez lui, au rapprochement d'un judaïsme civilisé et d'un christianisme épuré. Sabbatai «marranise» le judaïsme tout entier, du Messie apostat aux fidèles qui pratiquent transgressions et double discours. Quant à Spinoza, il transcende l'indétermination consubstantielle du marrane, «homme sans qualités», en une nouvelle figure du sage au-delà des querelles religieuses, mais tellement en avance sur son temps qu'il fonctionne depuis comme une source inépuisable d'inspiration et d'identification. Les figures de Menassé et de Sabbataï font partie du tissu de l'histoire juive, sans discussion possible, puisque tous deux ont agi à l'ombre des synagogues et des maisons d'études. Tel n'est pas le cas du solitaire d'Amsterdam. On peut interpréter sa vie et son œuvre sans faire référence au judaïsme ou aux Juifs contemporains. Cela est légitime, dans la mesure où nous avons vu que les quelques phrases énigmatiques que Spinoza consacre à ses ex-coreligionnaires ne peuvent absolument pas prouver qu'il ait nourri le moindre intérêt réel pour leur destin. Mais on ne saurait négliger le fait que les Juifs réels, deux ou trois générations plus tard, en Allemagne d'abord, puis dans l'univers tout entier, l'ont lu et en ont appris une certaine idée de la modernité. Que cette idée recouvre l'arc tout entier des positions juives possibles depuis l'Emancipation (du «juif non juif» au sioniste «national») ne signifie absolument pas un manque d'infrastructure commune qui en sous-tend la diversité. Il y a en effet, chez ce Spinoza imaginaire construit par les générations de la *Haskala*,* du sionisme, du *Bund,* etc., quelque chose qui dépasse la seule «projection» ou le simple *wishful thinking.* La figure austère d'un héros de la Raison, désintéressé et libre à l'égard de tous les pouvoirs, permet de penser la survie de l'identité juive, en dehors de toute religion, même réformée, ou de toute idéologie «nationale», même mâtinée de socialisme. C'est le sens de toute cette littérature populaire sur lui, en yiddish par exemple, et dont l'inventaire à notre connaissance n'a pas

[1] David Biale, *History and Counterhistory*, Schoken Books, New York, 1992.
[2] Gabriel Albiac, *La Synagogue vide, étude sur les sources marranes du spinozisme*, op. cit.

encore été fait. La violence même des passions qu'il suscite encore montre qu'il a touché un point très sensible. Mais pour le connaître, il faut préalablement admettre que le roi est nu. Si les Juifs aujourd'hui vivent, individuellement, une des périodes les plus fastes qu'on leur ait jamais connues, l'avenir du peuple juif et des nombreuses versions qui disent être le «judaïsme» apparaît des plus indéchiffrables. Or, cette évidence se heurte à des discours triomphalistes qu'il nous faut d'abord écarter. Ensuite, nous devons leur substituer une connaissance adéquate. La leçon de Spinoza, c'est d'abord cela. En dépit de l'adage mille fois ressassé de Sa'adia Gaon*, il faut savoir parfois «se séparer de la Communauté». Surtout si elle n'est plus qu'un décor qui dissimule le vide.

UN SIÈCLE APRÈS

Cent ans après le congrès de Bâle, aucune «solution» n'est en vue pour la «question juive». Tout simplement parce que, en dehors des islamistes radicaux et d'une minorité de furieux en Occident, nul ne la «pose» plus. Jamais les communautés juives du monde n'ont connu, depuis l'Empire sassanide, une aussi longue période de paix et de prospérité. L'Emancipation a réalisé tous ses objectifs. C'est à l'abri des bienfaits de son succès sans appel qu'on peut se demander gravement si, après tout, l'Emancipation n'était pas un leurre. La fin du communisme a permis la réunification de la judaïcité mondiale ; il n'y a plus de «Juifs du silence» en Russie ou ailleurs. En Israël, malgré les apparences, les tabous sont tombés. Depuis la conclusion des accords d'Oslo avec les Palestiniens (1993), et quelles que soient les difficultés menaçantes qu'affronte aujourd'hui le processus de paix, plus personne n'hésite à évoquer une possible «fin du sionisme». En dehors des «Dix Tribus perdues» (qu'on retrouve périodiquement du côté de tel ou tel pays d'Afrique ou d'Asie où la prospérité israélienne fait évidemment rêver...), on ne voit pas, en effet, désormais d'où pourraient venir les prochaines vagues d'immigration. Le souci de la Diaspora se porte désormais sur le maintien, moins assuré que jamais, de son identité juive. Aussi entend-on parfois parler - ce qui représente un étonnant tête-à-queue historique - de «bundisation» *(sic)* du sionisme. Tout aussi paradoxalement, c'est la Diaspora qui se fait de nos jours du souci pour Israël : les luttes civiles, qui ont été fatales au deuxième Etat, sont à nouveau un sujet d'inquiétude. Depuis l'assassinat d'Itzhak Rabin, nul ne peut ignorer qu'il y a dans ce pays des Zélotes* et des Sicaires*, pour qui la vie humaine a peu de prix. Les contradictions communautaires s'y exacerbent, démentant l'idéal de fusion qui était celui des Pères fondateurs.

LES ANTINOMIES DU SIONISME

C'est donc le moment de s'interroger sur les antinomies d'une idéologie (le sionisme), dont nous avons vu, tout au long de ce livre, qu'elle avait toujours vécu sous le signe de l'ambiguïté, en particulier pour ce qui concerne ses rapports avec le religieux. Cela fit longtemps sa force. Sous la pression d'une nouveau produit de synthèse (fruit des amours de l'ultranationalisme et de l'ultra-orthodoxie), l'heure est plutôt à la récolte des fruits amers d'un certain double discours. On ne peut à la fois rendre hommage à Spinoza et agir comme un Jacob Frank qui aurait réussi. Gerschom Scholem et Yeshayahu Leibowitz n'ont cessé de répéter qu'à chaque fois qu'on avait essayé de tirer une politique du «messianisme», la catastrophe avait été au rendez-vous. Leur avertissement est plus actuel que jamais, sans doute. Mais il y a un siècle, la Diaspora (essentiellement polono-russe) bruissait de messianismes à la mode du jour. Les jeunes intellectuels, revenus de leurs rêves d'assimilation, mais plus «russes» que jamais dans leur utopisme grandiloquent, «allaient au peuple» et inventaient mille façons nouvelles de révolutionner l'être juif, corps et âme. Le sionisme d'il y a cent ans ou plutôt *les* sionismes étaient portés alors par la créativité des utopies concurrentes. Une division du travail s'instaura même sur le terrain. Ainsi, dans la Pologne de l'entre-deux-guerres, les masses juives choisissaient les sionistes pour les représenter au Parlement national, mais ils votaient «bundiste» lors des élections locales et professionnelles. Il y avait alors place pour un «national» et un «social» distincts en Diaspora, car il y avait une «rue juive», un «forum», une sociabilité juive à multiples facettes, à Varsovie comme à New York. Il suffit en effet de regarder les albums de photos nostalgiques qui montrent la vie dans le «Yiddishland*», ou des films comme *Hester Street* (qui retrace la vie des immigrants à New York) pour voir qu'il y avait un espace public juif qui permettait une vie politique, associative et culturelle bouillonnante. En Pologne, il y avait plusieurs dizaines de titres pour la seule presse juive, en yiddish*, en hébreu, en polonais, et plusieurs réseaux scolaires également. Rien de comparable aujourd'hui, même si la visibilité des quelques manifestations de vie juive avec papillottes, kippa, ou streimel (Large toque de fourrure portée par les hassidim) a beaucoup augmenté dans les rues de Paris ou de Sarcelles. Le fait qu'en France, par exemple, on parle sans cesse de «communauté» juive, n'est qu'un creux bavardage, entretenu par certains politiciens qui rêvent d'un «vote juif» parfaitement fantasmatique, ou qui aiment croire qu'ils ont des interlocuteurs «naturels». En réalité, il n'y a pas de «communauté» juive, mais un sentiment d'appartenance qui peut s'exacerber dans des circonstances d'exception, et qui disparaît aussitôt après. De plus, il y a ce que Wladimir Rabi[1] appelait la «Structure» : quelques centaines de militants qui se retrouvent dans les institutions, et que chapeaute le CRIF, sans que leur caractère «représentatif» n'ait jamais été vérifié par la moindre procédure électorale. Il ne s'agit que d'une judaïcité «légale», souvent efficace et utile, mais qui ne nous renseigne guère sur la multiplicité infinie des situations individuelles concrètes où beaucoup, comme au plus beau temps du marranisme, «bricolent» leur identité, en cumulant - le cas n'est pas rare - plusieurs existences au cours d'une même vie, voire plusieurs à la fois, avec les dissimulations et les dissociations que cela suppose. On a même vu - le fait peut sembler exemplaire - un romancier juif, Romain Gary, obtenir à deux reprises le prix Goncourt[2], la seconde fois sous un pseudonyme, et pour un ouvrage au sujet beaucoup plus «juif». Le film de Joseph Losey, *Monsieur Klein,* est aussi une réflexion passionnante sur les méandres de l'identité.

---

[1] Wladimir Rabi, *Un peuple de trop sur la terre ?* Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1979.

[2] La première fois, en 1956 sous son nom, pour *Les Racines du ciel* ; la deuxième fois, en 1975, sous le nom d'Emile Ajar, pour *Gros-Câlin.*

FIN DE LA DIASPORA ?

Assisterait-on actuellement, au contraire, tout simplement à «la fin du peuple juif»[1] ? Le sociologue et philosophe Georges Friedmann, qui n'était pas spinoziste pour rien, l'écrivait dès 1965. Certains continuent à le penser en observant ce qui se passe dans le lieu décisif du destin des Juifs diasporiques : l'Amérique. Deux possibilités se présentent : la rétractation de cette communauté en deux groupes résiduels : les *yordim*[2] et les ultra-orthodoxes ; ou la renaissance (conversions de conjoints) et la montée en puissance d'un féminisme juif identitaire... Il serait hasardeux de parier sur de si fragiles tendances. Il est certain que comme «religions missionnaires», l'islam et le bouddhisme sont aujourd'hui infiniment mieux placés.

LES CONTRE-FEUX

Il y a, certes, des faits qui vont à contre-courant de cette évolution et qui la voilent. Nous évoquerons le souvenir du génocide dont l'entretien systématique n'est pas d'ailleurs dénué d'effets pervers, nous y avons déjà fait allusion. L'existence même d'un Etat juif est aussi un facteur de conservation d'une identité minimale, «virtuelle». C'est ce qu'on appelle être «pro-israélien», ce qui n'a évidemment rien à voir avec le sionisme de papa. Il existe un autre facteur, non sans lien avec le précédent : la persistance de l'antisémitisme sous sa forme islamique. Il faut aussi compter avec la spécificité du judaïsme «oriental» d'aujourd'hui ; les juifs «orientaux» sont aujourd'hui majoritaires dans la population israélienne, mais exclus pour la plupart du cercle des vrais décideurs. Ils n'ont pas été décimés par la Shoa. Leur perception du fait arabo-musulman est, pour le pire comme pour le meilleur, différente de celle des ashkenazes, parce que fondée sur des siècles d'immersion dans la civilisation arabo-musulmane. Par ailleurs, et voilà le plus important, ils ne sont pas passés de l'épisode sabbatéen à une politisation de type moderne à l'intérieur de la société juive. Par leur dynamisme démographique, par les possibilités qu'ils ont encore d'adapter une religion populaire authentique à la modernité, les Juifs orientaux restent, d'autre part, une des dernières chances de survie du peuple juif pour le XXIe siècle. Les groupes ultra-orthodoxes pratiquent une stratégie offensive de «rejudaïsation par le bas». Ils ramènent à une pratique religieuse à temps plein, doublée d'un authentique militantisme social, des jeunes juifs à la dérive. Ils conquièrent aussi, en terrain «Gentil», comme n'importe quelle secte le ferait. Ils fondent de nombreuses familles, et des familles nombreuses. Ils sont donc, avec cet esprit «missionnaire», une chance pour le judaïsme de demeurer à partir d'un «petit reste», comme ce fut toujours le cas dans l'histoire.

«ERSATZ» DE RELIGIONS

Après la Shoa, l'antisémitisme chrétien subit un coup décisif. Le ressourcement de nombreux chrétiens à leurs «racines» juives et le recul du marcionisme marquent une certain triomphe posthume du menasséisme. Le dynamisme démographique est rompu. De plus, la création de l'Etat d'Israël, enfant illégitime des sabbatéens et des spinozistes, a accentué encore les effets de la Révolution française. Ne repose-t-il pas lui aussi sur une volonté démiurgique purement humaine ? La «religion civile» - mortifère - de la Shoa peut-elle fournir une balise à une identité juive évanescente ? C'est possible, mais pour combien de temps et à quel prix ? On a fait remarquer que le souvenir du *Hurban** était le seul «ciment» des Juifs contemporains, de *tous* les Juifs, des ultra-orthodoxes aux trotskistes. Mais, outre que la formule n'est pas tout à fait exacte, on peut se demander si un plus petit commun dénominateur de cette nature suffit pour faire le lien. Pire, l'expérience de trente années[3] prouve que ce culte du souvenir risque à chaque instant d'être confisqué par des théologies suspectes qui caricaturent, dirait-on, les fondations mêmes du judaïsme classique. Certains n'en viennent-ils pas à concevoir l'Election comme un destin incomparable dans l'horreur à tout autre et qui donnerait des «droits» ? De même, l'Unicité de Dieu devient l'unicité de la Shoa. Mais cessons là cette énumération blasphématoire[4]. Jamais l'identité juive, pour qui la Mort est impure par définition, n'avait choisi un tel terrain pour se perpétuer. Il est obscène, et vain, de chercher un «sens» à ce qui ne peut pas en avoir. Les théologies ou philosophies de la Shoa, très diverses dans leurs conclusions, sont insensé, donc indécentes, et pathogènes, en particulier en Israël, pour les jeunes générations. En France, la passion rétrospective anti-vichyssoise balance entre le registre seulement agaçant du grotesque («découvertes» quotidiennes de faits connus par les historiens depuis toujours) et le franchement odieux (procès fait au peuple français composé dans sa totalité de «pétainistes», de délateurs) . Puisque nous sommes dans le chapitre des religions séculières, il faut évoquer aussi cet attachement inconditionnel à Israël, parfois systématiquement entretenu par des aventuriers politiques et qui tient également de cache-misère à un désarroi profond. Les Juifs résidant en France ont vécu, ou sont les enfants de gens qui ont vécu deux traumas : la «désémancipation» de 1940, et le repli forcé des Juifs algériens sur la France en 1962. Pour compliquer le tout, certains ont choisi l'engagement communiste. La désillusion est venue plus ou moins tard, mais le besoin de croire n'est pas toujours éteint. Une fêlure s'est donc insinuée dans leur attachement profond, inconditionnel, à la République française et aux valeurs universalistes. Depuis, dans ces mémoires blessées, sont survenus des transferts d'allégeance évidents. Ainsi le patriotisme tricolore s'est-il souvent mué en une sorte de «jacobinisme» pro-israélien, ou le stalinisme flamboyant en adhésion sans faille aux thèses du «Grand Israël»...

---

[1] Georges Friedmann, *Fin du peuple juif ?*, Paris, Gallimard, 1965.

[2] En hébreu, littéralement : «Ceux qui descendent». Désignent en Israël ceux qui quittent le pays par opposition aux 'Olim, «ceux qui [y] montent».

[3] Tout cela a commencé, comme le montre Jean-Michel Chaumont (cf. note 9), en 1967, aux Etats-Unis. Il n'y a pas de lien avec la guerre des Six Jours de cette même année.

[4] Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer sur ce sujet au livre remarquable de : Jean-Michel Chaumont, *La Concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1997.

L'ère du vide

En réalité, la prolifération de ces cultes de la Mémoire, que nous avons évoquée dans le premier chapitre, et l'israélocentrisme agressif traduisent surtout un vide sidéral. Ce problème concerne évidemment les sociétés occidentales dans leur globalité. Partout les «lieux de mémoire» prennent la place des pèlerinages d'autrefois. Mais, dans le cas des Juifs, la leçon entendue était la suivante : la vie l'emporterait finalement sur la mort. Jérusalem détruite serait rebâtie. L'œuvre interrompue des martyrs tombés pour la sanctification du Nom serait continuée par leur postérité. Mais que veut-on «rebâtir» à Auschwitz ? Comme le fait remarquer judicieusement Jean-Michel Chaumont (qui cite lui-même plusieurs rabbins ou penseurs), l'insistance de certains à ne pas vouloir laisser «christianiser» Auschwitz ou la Shoa pose une question : qu'est-ce qu'Auschwitz, ou la Shoa, purs de toute «récupération», «judaïsés» ? On touche à l'absurde, ou à l'ignoble. Répétons-le : il est vain d'espérer que l'identité juive se soutiendra longtemps de mémoriaux et de musées de l'Holocauste qui, aux Etats-Unis en tout cas, prennent parfois l'allure de «Disneyland» de l'horreur. En Israël, Yeshayahu Leibowitz avait déjà dénoncé cet état de fait. La jeunesse est éduquée dans une obsession d'événements macabres, images à l'appui, dont des démagogues se proposent ensuite de lui expliciter le «sens» au nom d'équivalences meurtrières du type «Arafat égale Hitler», rappelant les lignes de démarcation d'avant 1967, «frontières d'Auschwitz» *(sic),* et autres équations de la même farine. Mais cette jeunesse vit dans un tout autre monde, dans un Moyen-Orient dont on se garde bien, et pour cause, de lui donner les clés. Ainsi l'enseignement de l'arabe, langue de tous les pays voisins d'Israël, reste le parent pauvre des programmes scolaires. Or, la majorité de cette jeunesse israélienne a des parents «orientaux» (donc plutôt au bas de l'échelle sociale) qui n'ont pas été touchés par le génocide, et dont ce n'est pas l'histoire. En revanche, leur histoire, leur culture ne sont pas évoquées par la «religion civile» israélienne. Ils n'apparaissent que comme éléments d'une culture populaire ou d'un folklore, appréciés et adoptés, certes, par les autres Israéliens. Mais qui pourrait soutenir que la Mimouna[1] des Marocains, les chants yéménites sont comparables en dignité à ce qui touche spécifiquement les ashkénazes*, célébrés à longueur de manuel ou d'émission télévisée comme les «bâtisseurs» du pays, comme les Victimes absolues d'«Amalek»[2], vivier de Prix Nobel ? Il y a là comme une «Élection dans l'Election» - profondément dommageable à une «fusion des communautés» dont l'Etat se réclame officiellement. D'où des retours de bâton imprévus de cet endoctrinement morbide : sur fond de tensions communautaires, non seulement on trouve sur les murs ou dans les toilettes publiques des inscriptions «Ashke *nazis*» *(sic),* croix gammées à l'appui, mais on entend parfois dire aussi qu'Hitler avait finalement ses raisons... tout comme sous d'autres cieux. Notons à ce propos qu'en France, on constate également, accompagné d'un délire «mémoriel», certes moins officialisé, un surinvestissement des affaires touchant à la Shoa, le régime de Vichy ou le «négationnisme», par des militants très jeunes qui introduisent, en l'absence souvent de tout ancrage à un récit familial, des simplifications et des exagérations faisant le jeu des négationnistes. Il est vrai que les enfants ou petits-enfants des victimes, lecteurs d'Elie Wiesel, compensent souvent eux aussi leur absence totale d'héritage juif par la virulence anti-vichyssoise, qui tourne dans certains cas limites à la francophobie. Ces péchés contre l'esprit vont parfois de pair avec un soutien inconditionnel aux pires excès anti-palestiniens en Israël, au nom du sempiternel «le monde entier est contre nous».

Notre passé est-il notre avenir ?

Quant aux «retours au judaïsme», dont on nous a rebattu les oreilles depuis une vingtaine d'années, il faut aussi les prendre *cum grano salis,* avec la distance, un peu ironique, nécessaire. Souvenons-nous de la repentance des marranes de l'âge baroque, de leur «retour» *(teshuva) à* la Tradition, à la religion de leurs pères. Nous avions vu (chapitres I et IV) à quel point, une fois embarqués, la question du **retour «à quoi ?»** devenait un casse-tête, sans réponse qui puisse s'imposer absolument, pour autant qu'on ait affaire à une intelligence exigeante. C'est un peu de nouveau la même chose, à ceci près que la réponse n'engage pas, en général, toute l'existence. Une citation un peu longue du livre d'Heinrich Graetz, l'un des plus illustres historiens juifs du judaïsme, nous fait sentir à quel point la situation a peu changé en un siècle et demi : «Que ne nous a-t-on pas présenté sous le label judaïsme depuis que ce dernier est un objet d'analyse pour la pensée discursive ! Le judaïsme est tantôt l'expression accomplie de la pensée spéculative, une sorte d'hégélianisme préformé qui traverse tous les aspects dialectiques, et tantôt il est précisément aux antipodes de la pensée *a priori,* c'est-à-dire une révélation *a posteriori* de dogmes particuliers qui ne contredisent la raison qu'en apparence. Mais on n'en est pas resté là puisque certains considèrent le judaïsme comme une pure religion de l'esprit ayant des visées éthiques et ne dépassant guère le cercle d'un rationalisme quotidien et domestique, tandis que d'autres en font une initiation de mystagogue à une existence contemplative, une religion de l'immortalité préparant la vie dans l'au-delà»[3]. Ces lignes n'ont pas pris une ride. Elles illustrent bien le fait que la difficulté à tenir un discours objectif sur les Juifs et tout ce qui les concerne ne date pas d'hier.

Sur la question d'un «retour» au judaïsme religieux, voyons la situation telle qu'elle se présente en France. Il n'existe pas, bien entendu quelque affiliation que ce soit qui porterait, de façon sûre et reconnue, le label «judaïsme religieux», ou «de stricte observance». On peut cependant constater la présence de plusieurs courants :

a) la néo-orthodoxie, dite «francfortoise», qui remonte à Samson-Raphaël Hirsch* (1808-1888) ; elle est particulièrement puissante à Strasbourg ;

b) l'ultra-orthodoxie qui se rattache, soit à des courants «lithuaniens» hostiles au hassidisme, (dont l'actuel grand rabbin de France, Joseph Sitruk, est proche), soit, dans une version encore plus dure, aux «Satmariens» (du nom d'une ville de Transylvanie dont la congrégation est originaire) des *Netoré Qarta*,* pour qui le sionisme est une invention du Malin, et un blasphème effroyable (il se substitue à Dieu), ce qui a provoqué, et provoquera encore, selon eux, de terribles mal-

---

[1] Fête spécifique aux juifs marocains, à l'issue de Pésah (la «Pâque» juive qui commémore «la sortie d'Egypte»).
[2] Peuple dont parle la Bible, devenu le symbole de l'antisémitisme éternel. «Souviens-toi d'Amalek !»
[3] Heinrich Graetz, *La Construction de l'histoire juive*, Paris, Le Cerf ; 1992.

heurs ;

c) le messianisme des Loubavitch, issus de la tendance dite «Habad» du hassidisme, qui attendent la résurrection du Rav Schneersohn, décédé en 1994 et déclaré «Messie» de son vivant ; tout en s'opposant au sionisme, les «Frabad» s'opposent à l'évacuation des territoires occupés d'«Eretz-Israël*» ; on peut considérer cette secte, dynamique et missionnaire entre toutes, comme curieusement proche de certaines formes de sabbatéisme ;

d) le courant simplement orthodoxe, difficile à faire rentrer dans les catégories précédentes - il vient d'un autre univers - qui perpétue la tradition du XIXe siècle «israélite» français. Sans se déclarer jamais pour la «Réforme*» du judaïsme, ce courant, surtout alsacien à l'origine (avec des apports «allemands»), était d'une grande humanité dans l'application de la *Halakha** ; il fut hégémonique jusque vers 1980 dans les instances consistoriales, et est aujourd'hui en plein recul ; mais des «électrons libres» comme l'ancien grand rabbin René Sirat et Gilles Bernheim, aujourd'hui rabbin de la synagogue de la rue de la Victoire, en sont, d'une certaine façon, des héritiers légitimes ;

e) le courant «conservateur*», originaire des Etats-Unis, fait actuellement une petite percée ; il prône une adaptation de la *Halakha** au monde moderne et des valeurs universalistes ; il évoque davantage Menassé Ben Israël qu'aucun autre courant de la Synagogue ;

f) on peut en dire autant, mais en tenant compte d'un révisionnisme plus impétueux (femmes rabbins, conversions plus faciles), du courant «libéral*», proche de certaines thèses de ce que fut le «franco judaïsme» (voir chapitre II) ; il s'adresse d'ailleurs surtout aux élites.

LA CONFUSION DES LANGUES

Dans cette énumération, nous n'avons pas évoqué quelques courants minoritaires, aux frontières du simple «groupe d'études» (pour lire le Talmud*, étudier la Kabbale) et d'une sorte de «renouveau charismatique» à la juive. Comment savoir dans ces conditions où est le «vrai judaïsme» auquel il faudrait «retourner» ? Quand de vieux communistes juifs ont fait teshuva, ils ne se sont pas posé ce genre de question. Fils de familles pieuses, dans la Pologne ou la Roumanie du début de ce siècle, ils ont remis les phylactères comme on leur avait appris à le faire dans leur enfance. La situation actuelle est bien différente. On se croirait parfois revenu comme par enchantement dans l'Amsterdam d'Uriel da Costa et de Menassé. Même la kashrut (conformité des aliments aux lois de la pureté et de l'abattage rituel) est un enjeu disputé. Des juifs tunisiens nés en France, recrutés par les «missionnaires» Loubavitch, revêtent le caftan et le chapeau de fourrure à queues de renard. Il y a aujourd'hui une tendance de certaines factions religieuses à exclure du peuple juif les juifs non observants, ou même les juifs qui observent la loi autrement qu'elles-mêmes. En Israël même, la situation est très embrouillée, et cette confusion a des effets jusqu'en France. Mais il existe aussi des autorités à mi-chemin entre le champ religieux proprement dit, et le pouvoir intellectuel. Avec la grande figure d'Emmanuel Levinas, les Juifs de France s'étaient donné un magistère indiscutable, dont le prestige, bien au-delà des milieux juifs, rejaillissait agréablement sur eux. Mais la philosophie de Levinas, ouverte sur de nombreuses interprétations, ne saurait réconcilier vraiment les factions qui s'en réclament. Il ne suffit plus aujourd'hui de réitérer la concordance maimonidienne entre le Logos grec et la Parole du Dieu biblique.

LES HÉRITIERS DE MAIMONIDE

L'ombre de Maimonide ne cesse pas pour autant de hanter le judaïsme contemporain. Sa position, comme nous l'avons déjà dit (chapitre II), est celle d'un «outsider-insider» du judaïsme religieux. Même les ultra-orthodoxes les plus fermés à toute culture «profane», acceptent dans leur canon ce médecin rationaliste qui écrivait en arabe et considérait Aristote sur un même plan que Moïse. Il a tenté de mettre fin à l'anarchie du talmudisme, avec son *Mishné Tora* («Répétition de la Loi»). Il a échoué. Menassé a tenté la même entreprise : «hellénisation» de la tradition juive, «monothéisation» du monde. Spinoza les a conceptuellement vaincus tous deux... Mais s'il est sans doute vain de vouloir ressusciter le maimonidisme et le menasséisme sur le plan théorique, l'inspiration éthique qu'on peut en tirer, par contre, reste des plus actuelles, contrebalançant les tendances ethnocentriques et judéo-centriques qui existent bel et bien dans la Tradition. Les discours doucereux bien connus des Tartuffe en kippa sur le thème de l'altruisme et de l'amour du prochain n'y changeront rien. Signalons que cet esprit «universaliste» et menasséen animait des rabbins de Palestine, et non des moindres, sous le Mandat britannique. On a peine à croire que Moshé Amiel - l'homme qui écrivait : «La part d'internationalisme dans le judaïsme n'est pas seulement l'aboutissement mais le concept de base de notre idéologie, notre alpha et notre oméga [...] Il n'y a pas de falsification plus grande que de réduire le judaïsme à un nationalisme vulgaire et simpliste» - ait *été* le grand rabbin de Tel-Aviv ! On mesure le chemin parcouru (certains esprits malintentionnés diront : «en marche arrière»). Heureusement, il y a encore aujourd'hui des rabbins de cette trempe, dignes héritiers de leurs grands prédécesseurs, Menassé, Maimonide, le grand rabbin Maurice Liber. Mais leur combat n'est pas facile, en raison d'un rapport de forces défavorable, et les «laïques», qui ont souvent leur petit côté «paroissial» à eux, l'ignorent trop souvent.

LA SOURCE RUSSE

Beaucoup d'intellectuels ressentent actuellement, et c'est normal, la nostalgie des grands rêves collectifs que le génocide a anéantis et que la fascination du communisme avait rejetés dans l'oubli. Il faut rappeler (c'était notre point de départ) qu'à la fin du XIXe siècle, sont nés simultanément plusieurs grands mouvements dans ce qu'on appelait alors la «rue juive». Le sionisme était peut-être le plus flamboyant, le plus «médiatique» d'entre eux, comme nous dirions maintenant, mais il avait beaucoup de concurrents. Tous ces mouvements étaient ancrés dans le terreau fertile du «populisme» russe[1]. Le sionisme politique, conçu par des juifs «occidentaux», avait des racines multiples. Mais en Russie, où se trou-

[1] Mouvement politique de la jeunesse intellectuelle russe, dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Il s'agissait, dans une démarche quasi mystique, «d'aller au peuple» (Narod) pour partager sa vie et réveiller sa conscience. Les «narodniki» exercèrent une grande in-

vait le gros de ses troupes, il ressemblait beaucoup, depuis ses premières manifestations (prépolitiques) dans les années 1880, à son environnement slave. Les jeunes intellectuels juifs «allèrent au peuple» du *Shtetl*,* adoptèrent son «jargon» (le yiddish) dans un mimétisme patent avec leur génération. Ceux qui partirent vers la Palestine, les «Amants de Sion*» et le «Bilu*», le firent également dans un esprit populiste, ascétique et communautaire. Ceux de la «Deuxième Alya*» également, avec un esprit antireligieux en sus. Ces générations populistes ont façonné le visage de l'Israël séculier, utopique, celui de Tel-Aviv et des kibboutzim*.

LES VRAIS ENJEUX DU «CENTENAIRE»

La révolution marrane avait posé les fondements de la modernité juive. La révolution juive russe du XIXe siècle tentera de les stabiliser. Tel est le sens de «l'année 1897». Dans la période 1860-1880, l'exception russe semblait reprendre la grande route de l'Emancipation. Après 1881, ce monde est à la croisée des chemins (voir chapitre II, «L'Exode en Amérique») et la masse démographique critique étant largement dépassée, le rêve messianique reprend... avec Darwin et la sociologie positiviste comme nouvelle Kabbale. N'insistons pas sur le *Bund* socialiste dont nous avons déjà parlé ; rappelons simplement qu'il fut longtemps hégémonique dans la jeunesse juive de l'Empire russe, et que le sionisme sera au mieux un brillant second jusqu'en 1939, derrière ce représentant authentique des «masses» juives. Mais personne, même parmi ses mémorialistes passionnés (comme Henri Minczeles), ne songe à ressusciter le *Bund,* encore moins le Yiddishland*», un «pays» dont les couleurs sont plutôt le rouge de l'internationalisme que le «bleu-blanc» du sionisme. Mais les choses sont complexes, comme toujours. On le voit dans *Maintenant ou jamais,* le bouleversant recueil de nouvelles de Primo Lévi sur les partisans juifs des forêts : le cri «L'an prochain à Jérusalem !» fait bien partie des mots de passe du «Yiddishland». Mais ce dernier, même si le yiddish, devenu une sorte de «langue sacrée», est aujourd'hui étudié avec ardeur, ne revivra pas.

UN OXYMORE : LE «NATIONALISME ÉTHIQUE»

Le «diasporisme» revient en force. Il se présente souvent, à la suite de Doubnov* qui reste, avec le *Bund,* sa grande référence, comme un «nationalisme éthique». Mais un nationalisme peut-il être éthique ? C'est toute la question ! Hannah Arendt, pourtant tentée par le sionisme jusque vers 1942, a rompu avec lui, parce qu'elle n'acceptait pas «l'idéologie sectaire et le réalisme à courte vue»[1] des sionistes. Quarante ans plus tôt, un des inspirateurs d'Hannah Arendt, Bernard Lazare, pensait, comme Doubnov*, que les juifs ne pouvaient compter que sur eux-mêmes. Mais il les voyait à présent comme les «soldats de la justice et de la fraternité». Il leur donnait comme mission, explicitant ce qui était peut-être la pensée secrète d'un Menassé Ben Israël, de «judaïser» le monde, entendons de le rendre plus conforme à la morale des Prophètes. Dans ces conditions, une idée aussi élevée du retour des Juifs en Palestine ne pouvait que se heurter au «sionisme diplomatique» de Herzl et à ses inévitables compromissions (qui allaient assez loin, il faut bien le dire). Voici une expression de la fureur de Bernard Lazare : «Le prophète moderne [il s'agit bien entendu de Herzl] réunit des parlements et fait de la diplomatie d'opérette. Hier ils ont mis les Juifs aux pieds de l'Empereur Guillaume ; ils les agenouillent aujourd'hui devant le Sultan ; demain ils les coucheront à plat ventre devant le Tsar, et nous aurons le beau et grand spectacle d'esclaves léchant le fouet du maître»[2]. Il y avait autant d'incompatibilité entre le sionisme de Lazare et celui de Herzl qu'entre le socialisme du jeune Péguy et celui de Jaurès. Laissons à chacun sa part de vérité...

DE RENAN À DOUBNOV

Doubnov*, qui ne risquait pas, pour sa part, la tentation de «lécher le fouet du maître» tsariste a lui aussi une très haute idée de l'éthique juive universaliste. Puisqu'il considère Spinoza comme le représentant le plus accompli de cette dernière, il lui faut donc supposer que l'auteur du *TTP* ne se serait pas séparé de la communauté, s'il avait su que l'on pouvait être «un juif national» sans croire. «Mais les temps n'étaient pas mûrs»... Les hésitations du texte de Doubnov[3] concernant Spinoza, que nous révèle sa traductrice Renée Poznanski, montrent qu'il n'est pas facile d'annexer, de façon posthume, Spinoza au nationalisme éthique. Mais peut-être est-ce le concept de «nationalisme éthique» qui fait problème. Il s'agit sans doute d'une sorte de «cercle carré»... Ainsi nous pouvons constater que Doubnov est un lecteur enthousiaste des *Prophètes d'Israël* de James Darmsteter. Mais admettrait-il le patriotisme français (non le nationalisme !) de l'iraniste ? On sait qu'il n'en est rien. Selon lui, l'«assimilation» est un crime. Le nationalisme de Doubnov, comme celui de Menassé (ou de Lazare), comprend une composante «missionnaire». Mais comment s'accomplira cette mission lorsque les Juifs, dotés d'écoles, d'universités dans leurs langues (hébreu et yiddish) cultiveront leur... spécificité ? Comment être à la fois universel et particulier ? La religion traditionnelle avait une réponse. L'Election est un article de foi, autour duquel s'organise logiquement un système de préceptes et de rites. Mais pour des athées, il y a là une difficulté que les réformateurs allemands et autres *maskilim*[4] galiciens n'avaient pas à affronter, puisque leur devise était : «Sois Juif à la maison, et homme au-dehors». Sauf à supposer qu'il y ait chez l'être humain juif un «gène» universaliste et éthique, les gens comme Doubnov qui veulent «un juif à plein temps» sont dans une certaine difficulté logique. Cette difficulté ne leur est pas propre. Le concept de «Nation spirituelle» vient en droite ligne de Renan. Il n'est pas le seul à se tourner vers l'auteur

---

fluence sur la jeunesse intellectuelle juive et imprimèrent leur marque sur toutes les idéologies nouvelles de la «rue juive» : sionisme, mais aussi, Bund, «autonomie nationale-culturelle», «yiddishisme». Les partis révolutionnaires russes du XXe siècle, dont le bolchevisme, sont aussi leurs héritiers.

[1] Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Agora, 1993.

[2] Pro Armenia*, 1903, cité d'après Nelly Wilson, op. cit., chap. I, p. 328.*

[3] Simon Doubnov, *op. cit.,* chap. I.

[4] Pluriel de l'hébreu *maskil*, qui signifie : adhérent de la Haskala*.

de *Qu'est-ce qu'une nation ?*[1] ; un «sioniste spirituel» comme son ami Ahad Ha'am* s'en inspire également pour penser l'étrange Nation sans territoire. Or les «concepts» de Renan sont suffisamment plastiques pour pouvoir être interprétés par la gauche démocratique dans un sens «républicain» et contractuel, mais aussi (Barrès, Maurras, le fascisme italien) dans le sens d'une mystérieuse volonté antérieure à tout contrat. A partir du moment où il reprend cette théorie, Doubnov n'échappe pas à son équivocité. Il s'agit de savoir en effet ce que sont les juifs, si on ne veut pas les définir - ce que l'on fait en Occident - comme les fidèles d'une religion parmi d'autres («Français israélites», «Allemands de confession mosaïque», etc.), ni comme une nation ethnique qui doit rejoindre son pays, ce qui est le cas des sionistes. Doubnov répond que les Juifs ont un droit historique à habiter l'Europe, qu'ils en sont en quelque sorte «membres fondateurs», mais qu'ils doivent y avoir le droit d'y développer leur culture propre, à commencer par leurs langues et leur mémoire. Mais en fait, il les enferme à son tour dans une identité, alors que, dans une société démocratique, l'individu doit avoir le droit de choisir la sienne. Aujourd'hui, sous le nom de «droit à la différence», de «multiculturalisme», les thèses de Doubnov sont réinventées par des intellectuels d'autres communautés sans territoire. Connaissent-ils seulement son nom ? Dans le monde juif, où l'on parle de plus en plus ouvertement de «postsionisme», elles suscitent un regain d'intérêt. Mais les apories demeurent...

UNE NATION PROLÉTAIRE ?

Pour sortir de l'impasse du «nationalisme éthique», beaucoup ont pensé à conjuguer socialisme et nationalisme juif. Le socialisme n'est-il pas l'universel en acte ? Il suffit alors de se faire reconnaître, en tant que «Nation sans territoire», donc «nation prolétaire», dans la grande famille internationaliste et ouvrière. Malheureusement pour les marieurs, cette synthèse se révèle particulièrement instable à l'épreuve des faits. Elle pose le problème de ce que peut bien être le nationalisme d'une nation sans langue commune, ni territoire, et dont, au surplus, une bonne part des adhérents supposés n'ont pas le sentiment d'appartenance à une collectivité nationale. Il faut donc inventer ce qui manque : une langue (le yiddish littéraire avec Jitlovski[2], Nathan Birnbaum[3] et bien d'autres, l'hébreu, avec Eliezer Ben Yehuda[4]) ou un territoire. On peut aussi tabler sur la mission des Juifs qui en fait le peuple porteur de certaines valeurs essentielles pour l'humanité toute entière. On en revient ainsi à une version sécularisée de l'Election. Cette stratégie discursive, qu'on retrouve aussi dans d'autres nationalismes qui ont poussé sur un terreau religieux aux résonances émotionnelles fortes («messianismes» slaves en particulier, mais aussi nationalismes arabes ou indous), consiste tout bonnement à réinjecter dans un projet politique les mots de la foi. C'est toute l'histoire des idéologies politiques juives dont nous commémorons le premier siècle d'existence publique.

LES MOTS POUR LE DIRE

Ce sont, en effet, des mots clés du vocabulaire messianique le plus traditionnel *(Yeshua, Ge'ula, Qibbutz Galuyot, Tzion, Eretz Avoteynu,* à savoir «Salut», «Rédemption», «Rassemblement des exilés», «Sion», «Terre de nos Pères») qui ont été «décontextualisés» par la *Haskala** puis par la «palestinophilie» présioniste des années 1880 et 1890, comme les mots de la Tora par le franco-judaïsme de Salvador ou de Darmsteter. On trouve le premier modèle de ce détournement sémantique intentionnel chez Moses Hess*, révolutionnaire allemand devenu «protosioniste». Le fait que Hess se réclame de Spinoza est d'autant plus intéressant que l'auteur du *TTP* suggère lui-même ce «décodage» (qui n'est donc plus un «détournement», avec la condamnation morale qui s'attache à cette idée) des mots de la Tradition dans un vocabulaire politique moderne. Mais il y a des cas où la rhétorique de l'emprunt à des fins nationalistes devient une véritable politique du prophétisme.

SPIRITUALITÉ POLITIQUE : «DEUXIÈME ALYA» ET «NOUVELLE HALAKHA»

Chez Nathan Syrkine[5], nous trouvons une synthèse rarement attestée entre l'idée de l'hébraïsme comme message universaliste et la revendication nationale. Comme toute sa génération, il a sucé le populisme russe avec le lait de sa mère. Comme elle, il s'est révolté contre «la maison du père et la synagogue du rabbin». Il s'est tourné vers les Prophètes, après Marx, ou Kropotkine. De ce point de vue, il ne diffère guère d'un Doubnov, d'un Ben Yehuda. «écrit-il dans l'éditorial du premier numéro de sa revue *Hashahar,* est l'obstacle principal, barrant au peuple juif l'accès à la culture, à la science, à la liberté». On ne saurait être plus clair... Aussi Syrkine ne critique-t-il le «juste-milieu» d'un Ahad Ha'am* qui n'adhère plus à la foi des ancêtres, mais se réjouit, pour des motifs «nationaux», que d'autres continuent à la pratiquer. La révolution prolétarienne, explique-t-il, combat résolument la religion, alors que les libéraux bourgeois la «tolèrent», la mettent entre parenthèses dans des buts politiciens (attirer à eux les croyants). Mais la position de Syrkine n'a rien à voir avec celle d'un «bouffeur de rabbin» primaire. Sa culture biblique et talmudique est immense, et c'est sur la base de cette culture et d'«une certaine idée du judaïsme» qu'il bâtit sa théorie. Contrairement aux socialistes sionistes d'inspiration

---

[1] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, préfacé et édité par Joel Roman, Agora, 1991.

[2] Hahn Jitlovski (1865-1942) : écrivain et philosophe, né en Russie ; il fut successivement «populiste», «territorialiste*», «sioniste», et même, un moment «compagnon de route» des communistes ; mais la promotion du yiddish comme langue de culture et pôle d'une nouvelle identité juive autonome fut la grande affaire de sa vie.

[3] Nathan Birnbaum (1864-1937) : né en Galicie, journaliste et dirigeant politique, fut successivement nationaliste, sioniste «yiddishiste», puis rejoignit à la fin de sa vie le parti ultra-orthodoxe Agudat-Israël*. C'est lui qui, semble-t-il, employa pour la première fois le mot «sionisme» (1892).

[4] Eliezer Perlman (1858-1922) : né en Russie, d'abord populiste, devient ensuite sioniste, et prend le nom d'Eliezer Ben Yehuda. Sa vie a été vouée à la renaissance de l'hébreu comme langue vivante, préalable pour lui de toute renaissance nationale. Il commença à parler uniquement en hébreu «moderne» avec sa famille, dès 1889.

[5] Nathan Syrkine (1865-1924) : né en Russie, «territorialiste*» puis «sioniste». Il liait la renaissance nationale du peuple juif à une mission prophétique parmi les Nations.

marxiste, comme le jeune Ben Gourion ou Ber Borokhov[1], il justifie la nécessité d'un Etat juif, non pas sur l'«impossibilité» de la survie juive en Diaspora «démontrée» par le matérialisme historique, mais sur la mission universaliste du judaïsme qu'il conçoit à la manière des grands penseurs du franco-judaïsme ou de la *Wissenschaft.* C'est d'ailleurs à un héritier de cette dernière, Moses Hess*, qu'on le rattache généralement en oubliant peut-être d'autres sources. Dans son livre très intéressant sur *L'Héritage de Nathan Syrkine,* Eliahu Biletzki signale une préface de Syrkine à une traduction de Giuseppe Mazzini en yiddish. Des intellectuels juifs russes que tout séparait par ailleurs, Zeev Jabotinsky* et Doubnov*, appréciaient aussi beaucoup Mazzini, et rêvaient à une «nouvelle Jérusalem» comme ce dernier à la «Trois Rome». Un autre dirigeant sioniste de gauche, Berl Katzenelson[2], pensait, comme plusieurs de ses camarades de la «Deuxième Alya*» (les quelque deux mille jeunes gens arrivés de Russie entre 1904 et 1907), que leur travail de reconstruction de la Palestine juive était l'équivalent d'une nouvelle *Halakha*,* qui un jour ou l'autre serait codifiée. Il disait également que cela s'inscrivait dans une tentative grandiose de «forcer le Messie à venir». Des propos qu'on entend aujourd'hui dans le camp des intégristes du *Goush Emounim...*

Forcer la main de Dieu

Le sens profond du débat restait en effet le suivant : ou bien l'on veut que la fin de l'histoire juive arrive, on veut la voir vite arriver, et on la fera arriver de force, s'il le faut par l'usage «théurgique» de la Kabbale, à Smyrne, dans l'Arkansas ou dans l'Israël moderne. Ou bien on renonce à cette idée. Certains n'y ont manifestement pas renoncé. Si on lit attentivement les déclarations de l'assassin de Rabin et du petit milieu de «fous de Dieu» qui l'entourent et ont armé sa main, on comprend que la question de la restitution ou non de la Cisjordanie n'est peut-être pas leur plus grand tourment (bien qu'elle revête évidemment pour eux une importance très grande). Le fond de leur pensée, c'est le refus de la «normalisation» d'Israël, de sa banalisation, de son «américanisation». C'est l'opposition absolue avec le sionisme herzlien qui resurgit, et derrière, ce que représentait peut-être le sabbatéisme. Le peuple juif doit rester différent, muré dans son Election et sa Solitude. De ce point de vue, l'état-de guerre permanent, la haine inextinguible que les voisins portent à Israël, loin d'être un fardeau à supporter, est une bénédiction ; Rabin et Pérès, avec leur «Nouvel Orient» reposant sur les instincts hédonistes, devaient donc être éliminés, chassés du pouvoir, à n'importe quel prix. Tant pis pour le sionisme laïque, les rabbins américains férus de sciences humaines, les «juifs laïques» à la française et leur rêve à tous d'être un peuple comme les autres. Impossible d'écarter ce discours effrayant comme un simple «délire». Il n'est pas étranger à certains éléments qui font, que cela plaise ou non, *aussi* partie de la Tradition.

L'avenir d'Israël

Il est bon de commémorer les événements qui ont marqué l'histoire universelle. Mais il faut que le cœur y soit. La modestie des manifestations publiques à l'occasion du centenaire du sionisme, l'absence presque totale de réactions (pour ou contre, peu importe) sont des signes qui ne trompent pas. Personne ne suppose plus un avenir à une idéologie qui a rempli sa fonction historique, et qui n'est même plus celle qui joue un rôle moteur dans l'Etat d'Israël.

C'est de ce dernier qu'il faut manifestement partir. Il est une réalité, dont on ne voit pas, à moyen terme, qui pourrait la mettre sérieusement en danger. Mais c'est une réalité complexe qui ne correspond pas aux mythes qui l'ont recouverte, mythes sionistes ou antisionistes... Aussi y a-t-il tout à craindre du tout commémoratif qui va se mettre en marche, pour aboutir au point d'orgue du 14 mai 1998 (ou du 14 Adar 5758, selon le calendrier hébraïque). A cette date, en effet, l'Etat d'Israël aura cinquante ans. Mais on ne saura pas encore si cet Etat, qui n'a toujours pas de Constitution écrite, a vocation à devenir un Etat de droit pleinement démocratique et sécularisé ; ou un Etat «à l'orientale», mêlant, comme tous ses voisins, religion et nationalité, citoyenneté et «statut personnel» fondé sur la Loi de Dieu, et non sur celle des hommes ; ou s'il doit encore continuer à naviguer entre ces deux voies, comme il le fait depuis un demi-siècle. Cette situation n'est pas née par hasard. David Ben Gourion et ses compagnons, fondateurs de l'Etat, étaient des socialistes incroyants, des nationalistes séculiers. Mais pour ne pas briser l'«unité du peuple juif», ils avaient accepté, pour une période indéfinie, un compromis avec la synagogue, laissant à cette dernière, en gros, le domaine de l'état civil et un secteur scolaire propre. La définition de «qui est juif» était, en revanche, laissée dans une prudente indétermination, quelque part entre la Halakha* et l'auto-affirmation identitaire. Or, la pratique politicienne (nécessité pour tout gouvernement de marchander les voix des partis religieux) et la logique même de l'idée sioniste[3], qui vit entièrement sur une symbolique tirée de la Tora* et du Talmud*, ont conduit à déplacer le curseur toujours davantage en faveur des exigences des rabbins (des rabbins orthodoxes, les seuls qui aient une existence légale). Le formidable paradoxe est que, pendant ce temps, la société israélienne s'est sécularisée, en particulier chez les ashkénazes* originaires d'Europe. Mais simultanément, les clivages sociaux et culturels se sont accentués. Il existe une affirmation identitaire de la religiosité traditionnelle chez les Juifs orientaux, toujours victimes (malgré des progrès indiscutables en ce domaine) de réelles inégalités. Aujourd'hui, par un renversement paradoxal qui a souvent été souligné ces dernières années, Israël est plus en danger - il ne l'est guère, du moins à moyen terme - qu'une Diaspora qui vit le plus durable âge d'or de son histoire. Ce n'est pas par hasard, pour prendre ce seul exemple, si les Juifs américains préfèrent se dire en «Dispersion» (Diaspora, littéralement) qu'en «Exil»

---

[1] Ber Borokhov (1881-1919) : né en Russie, un des chefs du parti *Po'alé-Tzion (*«sionistes-ouvriers»). On lui doit une théorie, dite du «sionisme prolétarien», selon laquelle le peuple juif présente en Exil une structure sociale «pathologique» : peu d'ouvriers et de paysans, beaucoup d'artisans, de commerçants, d'intellectuels. C'est ce que Borokhov appelle la «pyramide inversée». Il faut que le peuple juif ait un pays pour remettre la pyramide sur sa base, et pouvoir connaître... une lutte des classes «normale».

[2] Berl Katzenelson (1887-1944) : né en Pologne, dirigeant travailliste, proche de David Ben Gourion, une des personnalités les plus respectées du Yishuv.

[3] Comme nous l'avons vu plus haut, le sionisme, quelque «laïque» qu'il se veuille parfois, perdrait toute raison d'être si, d'aventure il abandonnait la symbolique, à force charge émotionnelle, qu'il titre de la Tora, du Talmud et transforme à sa guise ; il ne serait plus alors qu'un «territorialisme*».

(Galut* en hébreu) et se comparent volontiers aux Juifs de Babylonie (Irak actuel) qui furent pendant un millénaire la plus prospère des communautés juives et le centre spirituel et intellectuel du judaïsme mondial. Mais le judaïsme américain, où la jeunesse se montre parfois plus attirée par le «New Age» ou les idéologies de campus que par son propre héritage, n'est pas «Babel». Actuellement, pour les mouvements afro-américains, le Juif, c'est souvent le méchant, la «victime concurrente». En France même, en dépit des déclarations «politiquement correctes» de ses porte-parole, beaucoup de Juifs reproduisent, ni plus, ni moins, l'arc-en-ciel moral et politique de leurs concitoyens. Certains voteraient même Le Pen... D'autres franchissent le pas. Cela n'a rien que de très «normal». Ce qui, par contre, peut susciter l'agacement, c'est le rappel constant de sa judéité, par tel ou tel intellectuel médiatique, comme si elle conférait à ses propos une autorité plus grande. S'il y a une «éthique» juive, il faut démontrer effectivement son utilité pratique. Sinon, il n'y a aucune supériorité morale de principe à être juif, ou rescapé des camps de concentration. Un intellectuel cambodgien aurait-il le droit de dire n'importe quoi parce qu'il est passé par les camps de «rééducation» de Pol Pot ? Il faut redire calmement qu'Auschwitz ne «révèle» rien du destin des Juifs. Auschwitz est un non-sens monstrueux qui concerne plutôt les bourreaux. Si on veut comprendre le destin du peuple juif, il faut revenir, non à Nathan de Gaza, cela dit sans offenser personne, mais à Spinoza. L'histoire du peuple juif est intelligible, et nous n'avons pas encore forgé tous les outils de son intelligence. Il ne s'agit pas, pour autant, de revenir à une explication par l'économique et le social, chère aux bons vieux marxistes de notre jeunesse[1]. L'histoire juive est déterminée par des grandes idées, nées à l'occasion de grandes commotions historiques que nous avons appelées catastrophes, par une analogie, qui vaut ce qu'elle vaut, avec les théories de René Thom. Mais elle connaît aussi des «catastrophes» au sens vulgaire du terme. Les choses, parfois, tournent très mal. Et ce n'est pas toujours la faute de l'Autre, du «goy*». C'est le devoir des intellectuels - plus urgent aujourd'hui que le «devoir de mémoire» - d'empêcher dans la mesure de leurs moyens que les «derniers des Barbares» réussissent dans leurs folles entreprises. Nous avons à présent à réinstaurer la communication entre Juifs - ces derniers se «parlent» de moins en moins entre chapelles opposées -, et la communication entre les Juifs et les Autres. Avec les chrétiens, cela va beaucoup mieux. Avec les bouddhistes, pas de problème... Mais avec l'islam, avec les Arabes ? Il manque un Traité des autorités théologiques et politiques à notre temps.

[1] *Abraham Léon,* La Conception matérialiste de la question juive*, Paris, EDI, 1972*.

GLOSSAIRE

On trouvera ici, appelés par un astérisque (*) :

1. des mots, souvent hébreux et araméens, non explicités dans le texte ;

2. des personnalités mentionnées dans le texte, dont l'importance justifie un développement plus long qu'une simple note.

(Pour en savoir plus, se reporter au *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Le Cerf-Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1996.)

Agudat Israël : parti politique né en Autriche-Hongrie à la fin du XIXe siècle pour défendre les intérêts des ultra-orthodoxes. L'Agudat-Israël refuse le sionisme sur le plan des principes religieux, mais fait partie de la coalition gouvernementale actuelle en Israël.

Alya : mot hébreu signifiant littéralement : «montée» ; désigne pour un juif le fait de «monter» (d'immigrer) en Eretz-Israël* (Palestine) . Deuxième Alya : vague d'immigration de Russie (et du Yémen) entre 1904 et 1907, pépinière de pionniers et de futurs «Pères Fondateurs» de l'Etat d'Israël.

Amants de Sion : groupes apparus en Russie après 1880, ayant pour but l'émigration en Palestine. On emploie parfois aussi l'expression : «Palestinophiles».

Ashkénaze : désigne à l'origine (Xe siècle), d'après un toponyme biblique, les Juifs originaires de la Gaule du Nord (France d'oïl et Rhénanie). Renvoie aujourd'hui aux Juifs originaires d'Europe centrale et orientale et à leurs descendants. Voir Yiddish*.

Bilu : acronyme hébreu d'un verset biblique : «Maison de Jacob, levons-nous, et mettons-nous en route».

Conservateur (Judaïsme) : mouvement religieux fondé en Allemagne au milieu du XIXe siècle. Aujourd'hui, le courant le plus important, numériquement et intellectuellement, de la judaïcité nord-américaine. Les conservateurs se veulent une voie moyenne entre la rigidité du judaïsme orthodoxe* et l'abandon des marqueurs de l'identité juive (hébreu, lien avec Eretz-Israël*) par le judaïsme réformé*. Longtemps absent de la scène juive française, le courant conservateur y fait actuellement son entrée.

Eretz-Israël : dans la tradition juive = «Terre d'Israël», promise par Dieu à la descendance de Jacob (de son autre nom, Israël). Correspond à la Palestine (nom d'origine grecque), sans que ses frontières soient clairement établies. On rappellera ce mot d'Itzhak Rabin : «La Tora* n'est pas un cadastre».

Galut : en hébreu = «exil». Désigne la condition du peuple d'Israël chassé de sa terre. La *Galut*,* concept théologique, n'est pas la *Diaspora,* terme grec qui veut dire simplement «dispersion» et qui s'applique, de nos jours encore, à bien d'autres peuples (chinois, arménien, libanais, etc.).

Goy : en hébreu = «Nation», par extension : personne non juive.

Halakha : en hébreu, littéralement, «marche», «démarche». C'est la «voie» que doit suivre le peuple juif, s'il veut vivre selon la Loi divine. Cette dernière a été exposée dans la Tora*, la «Loi écrite». Mais la Loi écrite nécessite interprétations et éclaircissements. Ces derniers ont *été* recueillis de la bouche des sages et consignés dans la *Mishna** puis le Talmud*, qui forment le corpus de la Loi orale. Voir *Shulhan Arukh*.*

Haskala : en hébreu, littéralement «civilisation», désigne en fait la forme juive des «Lumières» ou de *l'Aufklàrung.* En Allemagne, ce mouvement fut un puissant facteur d'assimilation des Juifs à la culture allemande ; en Europe orientale, par contre, la *Haskala* contribua à la renaissance de la culture hébraïque et prépara le terrain à tous les mouvements d'«auto-émancipation» apparus à la fin du XIXe siècle.

Historiens (nouveaux) : on rassemble sous ce sigle plusieurs historiens qui révisent les «mythes fondateurs» du sionisme et des origines d'Israël. On peut citer parmi eux Benny Morris (*Aux origines de la question des réfugiés palestiniens,* Tel-Aviv, 1988). D'autres chercheurs, comme Tom Seguev *(Le Septième Million,* Llana Lévi, 1993), ont montré, contrairement à toutes les idées reçues, que les Juifs de Palestine avait attendu longtemps avant de prendre la mesure du génocide, et que l'accueil aux rescapés avait été traumatisant pour ces derniers, accusés de «lâcheté» ou de «passivité».

Hurb(a)n : en hébreu = «destruction», «ruine» (forme yiddish* : *hurbn) ;* désigne le génocide nazi. Voir Shoa*.

Karaïte : courant du judaïsme apparu au IXe siècle en Orient. Les Karaïtes refusent toute addition à la Loi écrite, et par conséquent n'accordent aucune valeur au Talmud*. Aujourd'hui, ils sont réduits à quelques milliers d'individus, en Israël et en Crimée.

Kibboutz : commune agricole ou industrielle fonctionnant selon des principes égalitaires et collectivistes, apparue (sous l'influence des idées marxistes et populistes russes) au moment de la Deuxième *Alya*.*

Libéraux : Voir Réforme*.

Mishna : corpus des discussions entre docteurs de la Loi dits Tannaïm, aux IIe et IIIe siècles.

Mitnagdim : en hébreu = «opposants». Désigne les adversaires des hassidim.

Netoré Qarta : en araméen = «Gardiens de la Cité». Désigne des groupes ultra-orthodoxes* très opposés au sionisme et à l'Etat d'Israël, vivant à Jérusalem.

Orthodoxie : courant du judaïsme contemporain (on dit aussi, plus justement «néo-orthodoxie»), né en Allemagne vers 1820, à l'initiative en particulier de Samson-Raphaël Hirsch* (1808-1888), rabbin de Francfort, auteur des *Dix-neuf Epîtres sur le judaïsme* (trad. française, Le Cerf, 1981). Intransigeant sur la question du Talmud* et de la critique biblique, la néo-orthodoxie accepte cependant le monde moderne et la culture occidentale, jusqu'à un certain point. Tel n'est pas le cas de l'ultra-orthodoxie (voir chap. IV, le paragraphe sur le *Hatam-Sofer)* qui prône, dans tous les domaines, une séparation radicale entré Juifs et non-Juifs.

Réforme : courant du judaïsme né en Allemagne vers 1820. Il préconise au départ un abandon du Talmud*, de la langue hébraïque et des références à Eretz-Israël*. Le courant «réforme», qui s'implante aux Etats-Unis, reviendra sur ces positions extrêmes, sans cesser d'être en pointe sur des questions sensibles. En France, il n'y a pas de courant réformé, mais un courant libéral* qui lui ressemble sur des questions comme la place du féminin dans le judaïsme (chez les libéraux et les réformés, il y a des femmes rabbins).

Samaritains : descendants d'une secte juive de l'Antiquité, dernier reste des «Dix Tribus perdues» de l'ancien Royaume d'Israël. Il ne reste aujourd'hui que quelques dizaines de Samaritains, principalement à Naplouse (Cisjordanie).

Séfarades : du toponyme biblique «Sefarad», nom hébreu de l'Espagne ; les séfarades sont les descendants des Juifs expulsés d'Espagne et du Portugal à la fin du XVe siècle. On appelle parfois abusivement «séfarades», tous les Juifs non ashkénazes.

Shoa : terme biblique, signifiant en hébreu «catastrophe», qui a supplanté, à partir du film bouleversant de Claude Lanzmann *(Shoah,* 1985), l'ancien terme *Hurban *,* peut-être plus approprié, pour désigner le génocide nazi des Juifs, entre 1941 et 1945.

Shtetl : terme yiddish*, signifiant «bourgade», devenu le symbole de la vie juive d'avant 1939 en Europe orientale. Voir «Yiddishland*».

Shulhan 'Arukh : en hébreu, littéralement, «table dressée». Codification de la *Halakha** rédigée à Safed (Palestine), au XVIe siècle par Rabbi Yosef Karo. Elle est considérée par le courant ultra-orthodoxe* comme définitive, et aussi sacrée que la Tora* ou le Talmud*.

Sicaires : groupe zélote extrémiste, partisan de l'assassinat systématique des fonctionnaires romains et de leurs «collaborateurs» juifs. Voir Zélote*.

Talmud : en araméen = «étude» ; désigne la compilation, dite aussi *Gemara,* des docteurs de la Loi tardifs (du IVe au VIIe siècle). La compilation des docteurs de Palestine est appelée «Talmud de Jérusalem». Celle des docteurs de Babylonie (Irak actuel) est appelée «Talmud de Babylone». C'est elle qui fait autorité aujourd'hui. Voir *Shulhan 'Arukh*.*

Territorialiste : partisan d'une solution de la question juive par l'obtention d'un territoire où les Juifs pourront se rassembler et vivre en sécurité.

Tora : en hébreu = «enseignement». Désigne la Loi de Moïse, telle qu'elle est «consignée» dans le Pentateuque (les cinq premiers livres de l'Ancien Testament). La Tora est le fondement même du judaïsme normatif.

Yiddish : à l'origine, mélange de «moyen-haut-allemand» (allemand médiéval) et d'hébreu, langue parlée par les ashkénazes*. Le yiddish avait en 1939 huit à neuf millions de locuteurs.

Yiddishland : territoire de l'ancien Royaume de Pologne au XVIIe siècle, devenu la «Zone de résidence» russe pour sa plus grande part. C'est par ce nom que les juifs originaires d'Europe centrale et orientale désignent avec nostalgie l'espace imaginaire de la misère et de l'épopée juives, liée à la langue, à la littérature et au folklore yiddish.

Zélotes : parti juif de l'époque de la révolte contre Rome (66-70 ap. J.-C.), partisan de l'indépendance et adversaire des «hellénisants». Voir Sicaires*.

PERSONNALITÉS

Aar HA'AM (1856-1927) : publiciste né en Russie, un des phares de la vie culturelle juive à Odessa, s'installe plus tard en Palestine. Militant de la renaissance nationale juive, il mit la renaissance *culturelle* au centre de ses préoccupations. Son activité fut à la fois encyclopédique, philosophique et politique. Il fut le vrai mentor des premiers sionistes russes, en particulier par sa position d'éditorialiste de grandes revues en langue hébraïque. Il joua également le rôle de Cassandre, mettant en garde contre une colonisation de la Palestine sans véritable idée directrice, puis contre l'«oubli» des habitants arabes de la même Palestine, et enfin contre une conception purement diplomatique et humanitaire du sionisme, indifférente aux valeurs juives spécifiques (d'où le nom de «sionisme spirituel» qu'on donne parfois à sa théorie). Le conflit d'Ahad Ha'am avec Herzl (voir chap. III) était donc inévitable.

DOUBNOV, Simon (1860-1941) : publiciste né en Russie, le plus grand historien juif du peuple juif après Heinrich Graetz*. Son histoire monumentale, traduite partiellement en français (Histoire moderne du peuple juif, Le Cerf, 1992), réhabilite les juifs russo-polonais que Graetz avait exclus, le sabbatéisme, le hassidisme, le yiddish*. Mais comme Graetz, Doubnov admire l'âge d'or de Sefarad*, modèle d'une synthèse réussie de la fidélité au judaïsme et de la civilisation la plus avancée, en l'occurrence la civilisation gréco-arabe. **Il** est le véritable maître de l'historiographie du peuple juif au XXe siècle. Pour les aspects proprement politiques de l'activité de Doubnov, voir le chapitre V (à propos du «nationalisme éthique» qu'il emprunte à Herder et à Renan). A la fin de sa vie, Doubnov, sans jamais devenir sioniste, salue les aspects culturels de la renaissance juive en Palestine (fondation de l'université hébraïque de Jérusalem en 1925, la même année que le YIVO de Wilno). En 1941, déporté au ghetto de Riga, il sera assassiné par les nazis.

GRAETZ, Heinrich (1817-1891) : le plus populaire des historiens juifs du judaïsme du XIXe siècle, proche de la «Science du Judaïsme», ami de Moses Hess* et de Karl Marx. A défendu l'idée, proche de celle du «franco-judaïsme» (voir chap. II), selon laquelle le peuple juif a survécu parce qu'il a défendu certains idéaux en avance sur son temps, et qu'il n'a jamais séparé témoignage religieux et vie «nationale». Il réhabilite la période «séfarade*» de l'histoire des Juifs, considérée par lui comme un «âge d'or», mais n'a que peu d'intérêt pour les «Juifs de l'Est» en raison de leur faible niveau de «civilisation». Ne parlent-ils pas un «jargon» barbare (voir Yiddish*) ?

HESS, Moses (1812-1870) : philosophe et homme politique allemand. **Il** est avant tout connu comme un des représentants les plus importants, bien qu'autodidacte, de la génération des «Jeunes Hégéliens». Il fut même très proche des plus radicaux d'entre eux, dont Karl Marx, qui le surnomma le «Kommunistenrabbi» (le «rabbin des communistes» !) . Plus préoccupé que d'autres du sort de son peuple, il se convainc à la suite de l'affaire Mortara que l'émancipation indivi-

duelle des Juifs ne met pas fin à leurs souffrances. Il publie donc en 1862 un livre, *Rome et Jérusalem*, la dernière question des nationalités. Le nom de Spinoza y apparaît souvent. Ce n'est guère étonnant, car Hess a été toujours un admirateur de l'auteur du TTP dont il se réclamait déjà lorsqu'il éditait ses premières brochures, les signant «Ein Jünger Spinozas» («un disciple de Spinoza»). Comme le dit Michael Löwy, cet opuscule, dont le titre complet est *L'Histoire sacrée de l'Humanité par un disciple de Spinoza* (1837), était «un amalgame étrange entre Spinoza et le Talmud». Hess y annonce une «Nouvelle Jérusalem» et fait l'éloge du peuple juif (c'est plutôt rare parmi les «Jeunes Hégéliens» !) qui a pour vocation de conquérir le monde, non pas par la force de ses bras, comme Rome, mais par celle «de son esprit». Vingt ans plus tard, la même opposition revient dans un livre qui s'intitule Rome et Jérusalem. Mais il s'agit cette fois d'appeler à la restauration nationale des Juifs. Si Rome (la «Troisième Rome» de Giuseppe Mazzini) ressuscite, pourquoi pas, en effet, Jérusalem ?

HIRSCH, Samson-Raphaël (1808-1888) : voir Orthodoxie*.

JABOTINSKY, Zeev (1880-1940) : intellectuel et dirigeant politique né en Russie. Très influencé par la culture italienne, de Mazzini à Labriola, il fait sienne, pour le compte du nationalisme juif, la théorie de l'«égoïsme sacré» des nationalistes italiens. Créateur pendant la guerre de 14-18 d'un régiment juif au sein de l'armée britannique, il prend ses distances avec le sionisme majoritaire, trop timoré à ses yeux. En 1925, il fonde l'Organisation sioniste révisionniste. qui est l'ancêtre de la droite israélienne actuelle (Likoud). Ses partisans choisissent en Palestine la voie de l'action directe, violente. En 1938, il propose, devant les menaces nazies, un plan d'évacuation des Juifs de Pologne.

SA'ADIA (BEN YOSEF) GAON (882-942) : né en Babylonie (Irak), grande autorité spirituelle de l'époque abbasside. «Gaon» (chef) de l'académie talmudique de Soura, il proposa, sous l'influence de la philosophie islamique de son temps, une interprétation philosophique des principes fondamentaux du judaïsme. Son chef-d'œuvre *Emunot We de'ot* (Opinions et croyances) a influencé la philosophie religieuse juive jusqu'à nos jours.

ZUNZ, Leopold (1794-1886) : un des fondateurs de la «Science du Judaïsme» (voir chap. I) et l'un des «pères» de l'historiographie juive. Auteur de nombreux ouvrages de philologie et d'érudition. Il a eu l'immense mérite de rompre avec le carcan théologique d'une histoire juive comme histoire d'un peuple toujours identique à lui-même. Militant des droits civiques, il ne réussit jamais à obtenir une chaire dans une université allemande. Longtemps oublié, il bénéficie aujourd'hui d'une réévaluation qui redonne toute sa place à ce pionnier.

REMERCIEMENTS

Je remercie Olivier Mongin, qui a eu l'idée de ce livre ; Benoît Chantre, sans la rigueur, l'inflexibilité et la patience duquel je n'en serais pas arrivé à bout ; Thérèse Rabiller, dont la compétence et la gentillesse ont permis que ce texte soit rigoureusement établi.

TABLE

Introduction

I. Le peuple juif - Une histoire et une vocation - Une histoire sous surveillance - Les impasses de la mémoire - Pour une histoire juive interactive - Flavius Josèphe et ses prédécesseurs - Traître ou militant ? - Basnage et après - La «Science du Judaïsme» - Une «Tora» de rechange - Théorie des catastrophes - «Renaissance juive» et phénomène marrane - Un judaïsme des catacombes - La conscience malheureuse - Un phénomène persistant - Réévaluation du marranisme - Trois qui firent une révolution.

II. Menassé Ben Israël – Le rappel des Juifs - Un spectre hante l'Europe - La «Jérusalem du Nord» - Philosémitisme - Une nouvelle vie - Dirigeant d'une nation sans Etat - Maimonide et le destin du «messianisme selon les lois de la nature» - Le nouveau désordre mondial en 1648 - A la recherche des tribus perdues - Laisse aller mon peuple - Menasse : «sioniste» avant la lettre ou sanctificateur de la Diaspora ? - Politique de Menasse - Juifs et Anglais - Le jeune Disraeli - La Reforme juive et son projet utopique - De Menasse à la «Haskala» - L'utopie «hébraïste» - Paris, Rome, Jérusalem, ou la question religieuse au XIXe siècle - James Darmsteter - Aux origines mystiques de la «Déclaration Balfour» - L'Exode en Amérique : les Juifs aussi - Justice et vérité, en 1897 aussi - Menassé Ben Israël, premier intellectuel «émancipé» ? - L'éternel marrane - La Mission des Hébreux.

III. Sabbataï Tsvi - La révolution mondiale - Le «trou noir» de l'histoire juive - Histoire de Sabbataï - La révolution de 1665 - Le monde à l'envers - «Peu de personnes y croient, mais beaucoup le souhaitent» - Messianismes - Politique de la Kabbale - Sabbataï et Nathan bouleversent la Kabbale - L'apostasie : Dieu lui-même est marrane - Du «Tigqun» à la Révolution de 1789 - Contre-révolution et clandestinité - Ni Dieu, ni Maître - La Loi du cœur - L'Hébreu nouveau est arrivé - Un dandy, de Vienne à Paris - «Vive le roi !» - Herzl : Sabbataï, plus l'électricité - Georg Lukács, du marcionisme au marxisme - La «Rédemption permanente». Kook père et fils.

IV. Barukh Spinoza - Le maillon faible - L'enfance d'un philosophe - A l'école dé Van der Enden - Le judaïsme dans un seul pays - La vie exemplaire d'Uriel da Costa - Des Juifs imaginaires – *Le* «herem» - Lire le Pentateuque - Spinoza, les Juifs, et le politique - Comprendre la «théocratie» biblique, 162 - Mort et résurrection de la «République d'Israël» - Des questions sans réponses - Spinoza : «Benedictus, maledictus ?» - Spinoza, précurseur de la «Haskala» ? - Un patriote ? - La Cabale des dévots - Un docteur de la Loi ? - Un kabbaliste secret ? - L'envers du spinozisme : le «judaïsme intransigeant» du «Hatam Sofer» - Bernard Lazare et Marcel Mauss - Nous sommes tous des juifs hollandais - L intellectuel ab-

solu - Un peuple comme les autres ? - Demain Spinoza ?

V. Après le sionisme ? - Et maintenant ? - Avant 1789 - Un siècle après - Les antinomies du sionisme - Fin de la Diaspora ? - Les contre-feux - «Ersatz» de religions - L'ère du vide - Notre passé est-il notre avenir ? - La confusion des langues - Les héritiers de Maimonide - La source russe - Les vrais enjeux du «Centenaire» - Un oxymore : le «nationalisme éthique» - De Renan à Doubnov - Une nation prolétaire ? - Les mots pour le dire - Spiritualité politique : «Deuxième Alya» et «Nouvelle Halakha» - Forcer la main de Dieu - L'avenir d'Israël.

Notes
Glossaire
Remerciements