

Sécularisation et tradition du judaïsme : Rupture ou maintien du lien ?

Simon Wuhl

Introduction

À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, Hannah Arendt, dans un texte intitulé «Créer un milieu culturel»¹, proposait des conditions permettant de développer la culture juive dans un contexte de sécularisation des sociétés occidentales, aux États-Unis et en Europe notamment. La sécularisation exprime en effet la tendance des sujets sociaux à développer leurs pensées et leurs actes indépendamment de toute référence religieuse. Il s'ensuit que la religion est devenue une composante importante de la culture, mais ne façonne plus les comportements et les activités spirituelles.

Pour Hannah Arendt, la culture est le produit de la sécularisation de la religion. Elle permet de faire face à la peur de l'oubli consécutive à la rupture des Lumières au XVIII^e siècle, à la peur «d'être dépossédé du passé propre à l'homme, de devenir un fantôme abstrait semblable à l'homme qui a perdu son ombre»². De plus, la culture se caractérise par une ouverture d'esprit, une capacité critique et autocritique, dispositions absentes, selon Arendt, de toutes les religions.

En ce qui concerne les Juifs en Diaspora qui baignent dans une culture qui n'est pas la leur, il est nécessaire dit Arendt de créer un milieu culturel adapté à la sécularisation du judaïsme, «si l'on veut éviter que les talents juifs ne désertent notre communauté sans être capables de les conserver à l'intérieur comme le font les autres»³. Elle propose donc quelques suggestions pour favoriser la création d'une telle ambiance culturelle :

1 Dans Hannah Arendt : *Ecrits juifs*, Fayard 2011, p. 458-462.

2 *Ibid.*, p. 458.

3 *Ibid.*, p. 460.

D'abord, il faut redécouvrir la grande tradition religieuse et métaphysique que des théologiens ont su préserver, tout en l'abordant dans le nouveau contexte de la sécularisation, en s'émancipant de tout impératif relatif au caractère sacré et donc intouchable de cet héritage.

Ensuite, Arendt insiste sur l'importance des écrivains yiddish de talent d'Europe de l'Est qu'il s'agit de sauver de l'enfermement dans un folklore populaire, alors qu'ils ont été empêchés d'accéder à une reconnaissance au-delà du monde juif faute de l'existence d'un milieu culturel notamment.

Il importe de faire place enfin aux écrivains hétérodoxes en conflit souvent avec les autorités religieuses, d'autant plus qu'ils ont joué un rôle précurseur dans le travail d'adaptation de la tradition juive aux nouvelles conditions de réception dans un monde sécularisé.

Et Hannah Arendt de conclure que « le développement d'une culture juive ou son absence, dépendra désormais non pas de circonstances incontrôlables par les Juifs, mais bien de leur propre volonté »¹.

Dans cet article, la thématique du lien entre sécularisation et tradition du judaïsme sera abordée à partir de trois types de questionnements ou de réponses :

- Premièrement, un débat entre Walter Benjamin (1892-1940) et Gershom Scholem (1897-1982) sur la validité du maintien d'un lien à la tradition juive alors que le mouvement de sécularisation paraît inexorable. Il est à noter que ce débat se cantonne au judaïsme religieux, sans envisager comme chez Hannah Arendt, l'existence d'une conception culturelle du judaïsme non soumise à l'impératif religieux.

- Deuxièmement, la proposition de Michael Walzer (né en 1935) pour le développement d'une culture juive sécularisée et « consistante », en prise sur les populations concernées, cette dimension du judaïsme demeurant insuffisamment approfondie à ses yeux, en Israël comme en Diaspora.

- Troisièmement, l'approche d'un judaïsme « par les mots et les textes », présentée par Amos Oz (1939-2018) et sa fille Fania Oz-Saltzberger qui s'inscrivent dans le mouvement de sécularisation et d'émancipation des sociétés modernes, tout en préservant un lien étroit et critique avec les textes fondateurs du judaïsme.

1 *Ibid.*, p. 462.

I- la rupture du lien à la tradition?

Débat entre Walter Benjamin et Gershom Scholem

La tradition juive a-t-elle encore une actualité dans le monde moderne? Ou, au contraire, le fil de la tradition est-il définitivement rompu avec la sécularisation des sociétés modernes, entraînant pour le judaïsme une perte de transmission et de cohésion interne chez les générations successives? Cette question fut au centre d'un échange épistolaire dans les années 1930 entre Walter Benjamin, en exil à Paris, et Gershom Scholem, désormais professeur de mystique juive à Jérusalem. Ce débat, rapporté par Stéphane Mosès¹, est parti d'une interprétation divergente de l'œuvre de Franz Kafka. Pour Benjamin comme pour Scholem en effet, si Kafka ne parle jamais directement du judaïsme dans ses écrits, il constitue bien l'arrière-fond des questions soulevées dans toute son œuvre.

L'interprétation de Walter Benjamin : une perte de sens définitive du message de la tradition juive

Dans un essai sur Kafka, Benjamin remarque l'introduction récurrente chez l'auteur de personnages d'étudiants renvoyant au thème de l'interprétation de l'Écriture biblique dont ils ne comprennent plus le sens : ce sont des disciples, dit-il, qui ont perdu l'Écriture². Pour Benjamin, ces étudiants symbolisent le destin des individus plongés dans des sociétés modernes sécularisées qui ont définitivement rompu les liens avec la tradition juive entendue comme tradition religieuse.

Notons que dans les années 1930, Benjamin avait lui-même rompu avec sa période théologique des années de jeunesse et s'était rapproché des thèses marxistes. Pour lui donc, dans un monde sans Dieu, la rupture avec la référence religieuse est définitive. Cela ne l'empêche pas de reprendre certains concepts fondamentaux issus de la tradition juive religieuse – tels que la Rédemption, le Messie ou le messianisme – et de les recycler dans un contexte profane, voire de transformation révolutionnaire. Ainsi, dans

1 Voir *Temps de la Bible*, éditions de l'éclat, 2011, p. 148-156 et *Figures philosophiques de la modernité juive*, éditions du Cerf, 2011, p. 73-98.

2 Cité par Stéphane Mosès, *Temps de la Bible*, p.148.

ses thèses sur le concept d'histoire, Benjamin sécularise le messianisme tout en perturbant l'orthodoxie marxiste lorsqu'il proclame que « pour les Juifs, chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer »¹. Pour lui, « il n'est pas besoin d'attendre le grand jour final de la Révolution ultime, tout peut s'accomplir à chaque instant »².

L'interprétation de Gershom Scholem : une perte de sens temporaire, mais réversible

Selon Gershom Scholem, l'interprétation des textes de Kafka est différente : s'il souscrit à l'expression d'une rupture avec la tradition religieuse, il souligne néanmoins que les personnages sont perpétuellement en recherche de sens. Tant que cette quête perdure donc, le retour à une reconnexion avec la tradition religieuse est envisageable.

Stéphane Mosès explicite ainsi la pensée de Scholem sur les raisons de la rupture : si le sens des textes traditionnels est devenu inintelligible selon l'historien de la mystique juive c'est parce que nous ne sommes plus capables de le décoder et non parce que ces textes ne signifient rien. Mais précise Scholem, il y a bien chez Kafka « la trace en creux d'une transcendance enfouie » et une recherche centrée sur la *transmission* plutôt qu'une acceptation d'un dépérissement du lien à la tradition³. Cette question est d'ailleurs au cœur de la fameuse *Lettre au père*, de Kafka, sous la forme d'une révolte contre les inconséquences paternelles face à une injonction de fidélité aux valeurs juives alors qu'elles n'ont jamais été vraiment transmises.

Cette crise de la transmission dans le judaïsme, selon Scholem, est liée à la sécularisation qui, à l'orée du XX^e siècle a rendu caduques les conditions mêmes de celle-ci qui s'effectuaient dans l'espace privé de la maison d'étude et, pour une grande part, dans l'univers familial sous le magistère paternel. Rien ne s'oppose à d'autres formes de transmission du message juif, à l'image du monde chrétien qui a su développer des universités diffusant un savoir en lien à la tradition, mais également critique et approfondi quand celui diffusé par l'Église ne suffisait plus.

1 Cité par Stéphane Mosès, *Figures philosophiques de la modernité juive*, p.97-98.

2 *Ibid.*, p. 98.

3 *Ibid.*, p. 76-77.

Nous l'avons dit, lors de cet échange entre Gershom Scholem et Walter Benjamin, la vision sécularisée de la tradition juive n'est jamais envisagée, ne serait-ce que comme l'une des options possibles du lien à la tradition juive. C'est d'autant plus étonnant que, d'une part, Benjamin avait rompu avec sa période théologique, et, d'autre part, des ressources pour une approche culturelle de la tradition juive étaient déjà conséquentes avec des penseurs comme l'historien Simon Doubnov (1860-1941) ou l'écrivain Ahad Ha'Am (Asher Ginzberg – 1856-1927), l'un des pionniers de la pensée sioniste culturelle. Sans parler de l'implantation juive en Palestine mandataire, sous l'égide d'un sionisme sécularisé.

Nous allons donc examiner maintenant les réponses apportées par des penseurs et auteurs séculiers à la question du lien à la tradition juive dans des sociétés sécularisées.

II - Michael Walzer :

Une interprétation culturelle des textes de la tradition juive

Michael Walzer (né en 1935) est présenté aujourd'hui comme l'un des théoriciens américains de la société parmi les plus influents de l'époque contemporaine. Doté par ailleurs d'une connaissance approfondie de l'histoire et de la culture juive, il a toujours revendiqué une interaction étroite entre sa pensée et son enracinement dans un judaïsme sécularisé, ouvert et progressiste. Son interprétation culturelle de la tradition juive étant fortement influencée par un univers familial « intensément juif, séculier, acquis aux idées socialistes et sionistes de gauche »¹.

C'est donc tout naturellement que Michael Walzer, dans ses écrits sur le judaïsme, s'emploie à orienter son interprétation et sa contribution au développement de la tradition dans une perspective culturelle et non religieuse. En particulier, dans son ouvrage paru en anglais, *The Paradox of Liberation*, Michael Walzer s'interroge sur les renversements politiques et sociaux dans des pays comme Israël, l'Algérie et l'Inde, où les mouvements

1 Entretien avec Michael Walzer, dans *Philosophie magazine*, n°40, juin 2010, p. 62

de libération, séculiers à l'origine, ont été remplacés par des forces contre-révolutionnaires et religieuses radicales¹.

En ce qui concerne Israël, Walzer explore deux ordres d'explications pour éclairer les causes de cette régression socio-politique :

Premièrement, la volonté de déconnexion absolue prônée par les sionistes séculiers originaires, avec les habitus culturels des différentes vagues d'immigration qui ont rejoint la terre d'Israël jusque dans les années 1970. Alors que les mouvements religieux, ultra-orthodoxes notamment, ont procédé au contraire à un travail de jonction culturelle avec les nouveaux arrivants.

Deuxièmement, dans le domaine du culturel pourtant essentiel, le sionisme séculier n'est pas parvenu, selon Walzer, à produire un corpus substantiel et modernisé, doté d'une puissance d'évocation équivalente à celle du religieux.

Faiblesse du lien entre sécularisation et tradition en Israël ?

Le mouvement sioniste originaire explique Walzer, imprégné des idées marxistes ou socialistes, s'était donné une double orientation dès sa création en Europe à la fin du 19^e siècle : d'une part, accéder enfin à une pleine souveraineté sur la terre mémorielle du peuple juif ; d'autre part, en interne, débarrasser le Juif de toutes les « tares » physiques et morales inhérentes à la tradition juive de l'exil.

Cette tradition étant considérée en bloc comme l'expression d'une soumission volontaire des Juifs, sous l'influence des rabbins, à toutes les formes de domination qui leur étaient imposées.

Dans cette perspective, les premières décades de l'instauration du sionisme sur la terre d'Israël au début du XX^e siècle – avant la création de l'État en 1948, puis jusqu'à la guerre des Six Jours en 1967 – ont été marquées par une volonté de négation des deux mille ans d'histoire, de tradition et de culture juive en Diaspora : le « sionisme » du Juif nouveau devait remplacer le « judaïsme » assimilé à une mentalité d'esclave soumis en exil. Les deux prin-

¹ Michael Walzer, *The Paradox of Liberation : Secular Revolution and Religious Conterevolution*, Yale University Press, 2015 (non traduit).

cipales manifestations de cet état d'esprit de soumission – véritables maladies de l'exil dans une première vision sioniste – étaient une attitude d'obéissance servile aux lois qui les opprimaient, d'une part, et un état d'esprit de passivité dans l'attente du messie et de la rédemption divine, d'autre part. Certes, les sionistes savaient bien que la culture de l'exil et de l'émancipation en Diaspora était beaucoup plus riche, variée et créative, mais, pour façonner le Juif nouveau, ils se fondaient sur une mentalité de soumission supposée chez une partie des Juifs afin de prôner une rupture radicale.

Ainsi, David Ben Gourion, leader de la gauche sioniste puis fondateur de l'État d'Israël, affichait-il d'emblée la vocation de rupture de l'idéologie sioniste qu'il incarnait : « Le travailleur d'Eretz Israël (la terre d'Israël) diffère du travailleur juif de l'exil (...) Il n'est pas une nouvelle branche greffée sur la vieille tradition, mais un arbre nouveau. » Puis, donnant des instructions pour l'intégration des immigrants avant la création de l'État en 1948, le dirigeant sioniste précisait : « L'absorption implique, à partir de masses - juives déracinées, appauvries et stériles, vivant en parasites dans une économie étrangère et dépendant des autres – de les implanter dans le pays, de les intégrer dans une activité productive, dans l'agriculture, dans l'industrie et les manufactures, et en faire des êtres indépendants et autosuffisants¹ ».

Certains grands penseurs et écrivains de la Diaspora ou même israéliens s'étaient pourtant fortement inquiétés de ce mépris sans discernement affiché par le sionisme à l'encontre d'une tradition répudiée en bloc, alors qu'ils en percevaient toute la richesse, même s'ils n'étaient pas religieux. Micha Berdichevsky par exemple – à la fois en opposition vis-à-vis de l'hégémonie religieuse, mais écrivain très inspiré par les mythes et légendes du judaïsme prémoderne – fustigeait, dès la naissance du sionisme à la fin du XIX^e siècle, son idéologie destructrice de la tradition juive en tant que telle. Et il écrivait, en les évoquant avec amertume : « Ils se sentent tout puissants pour tout changer (...) pour remettre en question toutes les anciennes valeurs (...) Mais s'ils sont les conquérants, je suis le vaincu (...) J'ai parfois l'impression de me détruire moi-même »². Dans le même sens, l'un des premiers et plus importants théoriciens du sionisme, Ahad Ha'am (Asher Ginsberg), déjà

1 *Ibid.*, p.8 et 52.

2 *Ibid.*, p.64-65.

cité, insistait régulièrement à la même époque en Europe, sur l'importance d'une continuité entre la culture juive en Diaspora et celle du sionisme en terre d'Israël. Enfin, Hayim Nahman Bialik, considéré aujourd'hui comme le poète national d'Israël, plaidait-il également pour une continuité, mais en procédant à une réappropriation critique de la tradition juive de l'exil.

Mais c'est l'orientation de David Ben Gourion et des principaux dirigeants de la gauche sioniste qui s'est imposée, avant et après la Deuxième Guerre mondiale, jusqu'à la guerre des Six Jours de 1967. L'absorption des immigrés de la Diaspora était une priorité de la politique du proto-État, puis de l'État. La tâche dévolue aux enseignants, aux travailleurs sociaux et à tous les agents publics de l'intégration fut d'agir dans un esprit de « coercition » plutôt que de « persuasion ». La volonté de désinhiber les Juifs de la Diaspora pouvait certes se comprendre, admet Michael Walzer. Mais la radicalité de la rupture et l'autoritarisme de la méthode ont engendré du ressentiment et même un esprit de résistance qui se manifestait par la poursuite d'une transmission de la tradition au sein de nombre de familles d'immigrés. Cette hostilité latente a préparé le terrain à l'essor d'un renouveau du fondamentalisme religieux, qui a toujours cherché à se connecter avec la base sociale des adeptes d'une tradition millénaire tempérée, mais demeurée en friche.

Par quels enchaînements l'essor du fondamentalisme religieux, devenu actif et conquérant, s'est-il produit ? Selon Walzer, le retournement s'est opéré à l'issue de la guerre des Six Jours de 1967.

Premièrement, après la victoire éclair d'Israël la fraction sioniste des ultra-orthodoxes a interprété la main mise sur des territoires supposés bibliques et sacrés comme un message divin : celui d'une proximité avec les temps messianiques. Il s'agissait désormais pour ces « zélotes » de rompre avec la passivité de l'attente, et d'œuvrer activement en faveur de leur avènement¹.

1 Depuis décembre 2022, certains membres de cette ultra-droite israélienne sioniste et religieuse, quoique minoritaires, sont parvenus à intégrer le gouvernement Netanyahu à la faveur d'un système d'alliance. Après avoir expliqué les conditions d'avènement de ce courant populiste aux relents racistes, le sociologue Danny Trom se demande même s'il pourrait effacer d'un trait « la sagesse politique accumulée par les Juifs le long de leur exil et que le sionisme put, à sa manière, recueillir ». Voir, Danny Trom, « Israël : vers la rupture ? », *Revue K*, 4 janvier 2023.

Deuxièmement, le judaïsme sécularisé, en se banalisant progressivement, n'est pas parvenu à produire une mémoire culturelle suffisamment dense pour se substituer à la puissance référentielle et symbolique forgée au cours des deux millénaires de l'Exil. Ce qui explique la résistance au sein des familles, où de nombreux Juifs immigrés dès l'avant-guerre ont agi comme des « marranes » – à l'image des Juifs convertis de force au catholicisme dans l'Espagne de l'Inquisition qui continuaient à pratiquer la religion juive en secret – en suivant et en transmettant la tradition juive de l'Exil, mais également, celle de l'émancipation en Diaspora.

Troisièmement enfin, un véritable renouveau du fondamentalisme religieux a été largement favorisé par le vide culturel consécutif à la négation de la mémoire juive de l'Exil, d'une part, et à la faiblesse, l'insuffisance de la puissance d'évocation de la culture séculière alternative proposée. Cependant que le fondamentalisme religieux, même s'il avait rompu avec une certaine passivité juive en Diaspora, demeurerait sur de nombreux autres aspects en continuité avec l'esprit de cette tradition millénaire.

Cela dit, la société civile israélienne est très majoritairement sécularisée. Elle ne reviendra pas en arrière sur sa vocation libérale et démocratique qui n'a pas été fondamentalement ébranlée par le conflit permanent et les guerres épisodiques avec des États voisins. D'où une grande opportunité pour les forces vives de la sécularisation en faveur d'une connexion beaucoup plus importante avec la tradition de l'Exil et de l'Émancipation en Israël comme en Diaspora.

Une réappropriation sécularisée de la tradition

Comment réaliser ce programme et renouer avec la mémoire de l'Exil? Comment surmonter la contradiction, en Israël et en Diaspora, d'un judaïsme sécularisé qui, d'une part, a joué un rôle majeur dans l'histoire juive du XX^e siècle alors que, d'autre part, il n'est pas parvenu à produire une culture suffisamment dense et transmissible, tout en occultant en grande partie deux mille ans de tradition juive? Alors que le recours instrumental à l'enseignement biblique est apparu, aux dires de Gershom Scholem notamment, comme un artifice à vocation apologétique, sans continuité avec les réalités de l'époque moderne.

Vis-à-vis du rapport à l'ensemble de la tradition juive – des époques bibliques, médiévales et modernes en Diaspora – Michael Walzer prolonge les réflexions du poète Hayim Nahman Bialik sur la nécessité d'un engagement faisant la part entre les domaines soumis à la critique et ceux susceptibles d'être assimilés au sein de la culture nouvelle, dans un esprit de négociation avec les tenants de la tradition diasporique. Ainsi, seraient soumis à la critique des aspects à priori incompatibles avec une culture sécularisée, tels que l'autorité hégémonique des rabbins, l'incitation à la passivité et à la soumission ou l'inégalité entre hommes et femmes, par exemple. Mais d'autres domaines, qui dénotent une culture particulièrement riche et variée, pourraient parfaitement s'intégrer à une culture renouvelée. C'est le cas, notamment, de nombreuses lois et maximes, des cérémonies et des pratiques, des récits historiques et des fictions, etc. Ajoutons l'appréciation particulièrement admirative de Ahad Ha'am (Asher Ginsberg), lui-même l'un des initiateurs du sionisme sécularisé, pour qui le véritable exploit du judaïsme sécularisé, qualifié de « merveilleux et unique », est d'avoir survécu près de deux mille ans dans la dispersion, sans terre ni souveraineté : « Toute la Diaspora suivait une forme similaire d'existence, dans l'unité malgré la séparation de ses multiples implantations »¹.

Par ailleurs, Michael Walzer signale que dans l'autre sens, certains intellectuels Juifs orthodoxes et ouverts au dialogue, comme David Hartman, ont déjà proposé que ce courant religieux (très important en Israël et qui se distingue fortement du fondamentalisme religieux) intègre les acquis du judaïsme sécularisé en matière de droits humains, mais également de justice sociale et d'égalité dans le contexte de la modernité (égalité entre hommes et femmes et égalité entre citoyens Juifs et non-Juifs en Israël, notamment).

Michael Walzer ne s'est pas contenté de théoriser la nécessité d'une réappropriation critique de la tradition juive, il l'a mise en application, soit, en participant à des initiatives collectives dans ce sens ; soit, à titre individuel, par l'écriture de deux ouvrages sur le traitement de la question politique dans le récit biblique.

Sur le plan collectif, Walzer est l'un des coordonnateurs d'une anthologie concernant la tradition politique dans le judaïsme (*The Jewish Political*

1 *Ibid.*, p.129.

Tradition, Yale University, 2000). Cette initiative est considérée par un critique américain comme l'une des entreprises intellectuelles sur le judaïsme parmi les plus ambitieuses de l'époque actuelle. Il s'agit d'une action de longue haleine qui collecte un grand nombre de textes sur ce thème, portant sur toutes les périodes du judaïsme depuis les premiers temps du récit biblique jusqu'à l'époque contemporaine. Surtout, elle associe un grand nombre de penseurs issus d'une pluralité de disciplines académiques et d'orientations idéologiques, chargés de commenter ces textes à partir de leur propre regard. Pour Walzer, plus l'esprit du commentaire apparaîtra comme vivant et ouvert à la discussion démocratique, plus l'impact de cette initiative collective sera important, à l'intérieur comme à l'extérieur du monde juif.

Sur le plan individuel, les deux livres de Walzer sur la politique dans la Bible, correspondent à deux périodes très différentes du récit biblique : *De l'Exode à la liberté* (Calmann-Lévy, 1986), récit de l'Exode et de la constitution morale, juridique et politique du futur État des Hébreux ; et *Dans l'ombre de Dieu. La politique et la Bible* (Bayard, 2016), analyse de l'organisation et du fonctionnement de l'État antique des Hébreux, pendant les quelques siècles de souveraineté de ce peuple, dans un royaume unitaire ou réparti entre deux terres souveraines.

III – Amos Oz et Fania Oz-Salzberger : puissance des textes juifs désacralisés

Le livre *Juifs par les mots*¹, cosigné par l'écrivain israélien Amos Oz (1939-2018) et sa fille, l'historienne Fania Oz-Salzberger, s'inscrit dans le cadre des publications de la fondation juive américaine *Posen*. Agissant depuis une quarantaine d'années à l'échelle internationale, cette institution publie des ouvrages centrés sur le renforcement d'une culture juive, sécularisée et critique. Le livre *Juifs par les mots*, écrit préalablement en anglais pour lui conférer une portée internationale, répond aux finalités de la fondation *Posen*, d'exploration de la centralité des *Écrits juifs* – plutôt que celle biologique du sang – dans le continuum diversifié de l'histoire et de l'identité juive.

1 Gallimard, 2012.

Force historique et splendeur des grands textes juifs sécularisés

Les deux auteurs annoncent d'emblée leur conception du judaïsme : « Nous sommes des Israéliens juifs séculiers (...) Notre identité n'est pas nourrie par la foi ».¹ Mais cela ne signifie nullement poursuivent-ils que l'abandon de l'emprise religieuse conduise à une rupture avec la tradition juive, au contraire : Les grands textes juifs sont les supports principaux de leur lien à la tradition ; ils ont façonné leur construction culturelle et intellectuelle avant d'aborder plus largement la vaste culture non-juive qui s'intègre ensuite au patrimoine du judaïsme.

Plus précisément, pour Amos Oz et Fania Oz-Salzberger, le rayonnement exceptionnel de la Bible ne tient pas à son caractère sacré. Autrement dit, la désacralisation ne supprime pas sa puissance d'attraction, principalement sur deux plans au moins :

D'abord, comme référence majeure, en Occident et au-delà, sur les questions *éthiques* et *juridiques* qui ont marqué les débats politiques autour des valeurs et des principes régulateurs des sociétés au cours de l'histoire : En comparaison de la Bible affirment-ils « aucune autre œuvre littéraire n'a ciselé avec tant d'efficacité un codex juridique, mis en page de manière si convaincante une éthique sociale ».² Sur ce plan, Michael Walzer, dans son livre *De l'Exode à la liberté*³, a illustré par de nombreux exemples la fonction de matrice originaire de référence exercée par la Bible et la Loi hébraïque pour un grand nombre d'acteurs politiques ou sociaux non-juifs au cours du processus historique de constitution des sociétés modernes.

Sur le plan *esthétique* et artistique ensuite, sa splendeur est incomparable et imprègne le lecteur bien au-delà de toute réduction à la seule analyse scientifique, sans la rejeter pour autant. C'est pourquoi la Bible a donné naissance à d'innombrables autres livres. Ainsi, même si les scientifiques et les découvertes archéologiques mettent en cause à raison le faste des règnes des rois David et Salomon par exemple, ou démystifient la question des

1 *Ibid.*, p. 17.

2 *Ibid.*, p. 20.

3 Michael Walzer, *De l'Exode à la liberté. Essai sur la sortie d'Égypte*, Calmann-Lévy, 1986.

miracles comme faits avérés, « sa production littéraire [de la Bible] se révèle à la fois grandiose et miraculeuse. Cela au sens pleinement séculier »¹.

Puissance des Écrits juifs et liens générationnels

Que l'on ait une approche religieuse ou séculière des textes juifs, ce qui a permis la transmission du judaïsme de génération en génération précisent avec force Amos Oz et Fania Oz-Salzberger, ce sont les livres, ceux en relation étroite avec le Livre, la Torah : « Après la destruction du second Temple, seuls les livres conservèrent leur caractère sacro-saint. Rien d'autre. Les rabbins sont seulement humains, les statues et images sacrées même pas envisageables. Très loin de Jérusalem, privés de tabernacles et de *ménorah*, il ne resta que les livres »².

Les Écrits juifs ont joué un tel rôle de séduction et de persuasion, qu'ils ont assuré une grande fidélité au judaïsme de génération en génération, pour les jeunes des ghettos, des shtetel d'Europe de l'Est ou du mellah oriental : « Les siècles coulèrent, ils émigrèrent, ils se déplacèrent, ils fuirent, ils restèrent à la traîne et ils portèrent leurs livres sur le dos »³.

Pour les deux auteurs, il est clair que tous les livres qui concentrent les textes de la tradition juive constituent un patrimoine culturel commun à tous les Juifs. Si leur sens de l'histoire juive provient bien de la Bible, ils ne ressentent nullement le besoin que celle-ci soit légitimée et sanctifiée par la parole de Dieu. *A contrario*, comme il est dit ci-dessus, ils n'exigent pas que le récit biblique soit historiquement pleinement avéré (voir ci-dessous). Et même, point important, les deux auteurs ne souhaitent aucunement se fonder sur des textes sacrés pour revendiquer des territoires conquis, d'après la Bible, par le roi Salomon par exemple : notre héritage proclament-ils, « consiste en quelques jalons géographiques et en une grande bibliothèque »⁴.

1 *Juifs par les mots*, op. cit. p. 20.

2 *Ibid.*, p. 56

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 138.

Lecture culturelle des textes juifs et esprit critique

Pour Amos Oz et Fania Oz-Salzberger, à la différence d'une lecture religieuse, l'approche séculière des textes de la tradition, au-delà du respect mêlé d'admiration, est compatible avec le recul critique, sélectif et clairvoyant : « Nous n'aimons pas tout », reconnaissent-ils, et plus encore, « nous n'attribuons aucune certitude factuelle ni scientifique à grand-chose de ce qui est rapporté. Nous ne nous sentons aucune obligation contraignante envers quoi que ce soit. » Mais ils ajoutent en contrepoint qu'ils découvrent également tant de propos exacts, solides et judicieux qu'ils parviennent à remplacer la foi par l'émerveillement¹.

Revenons, plus précisément, sur l'une des questions parmi les plus sensibles : Qu'en est-il de l'historicité de la Bible hébraïque, de la validité des faits rapportés ? Se peut-il que tout ne soit que pure invention, sortie de l'imagination de plusieurs auteurs ? Pour Amos Oz et Fania Oz-Salzberger, peu importe que les faits et personnages historiques aient vraiment existé – en tout cas dans les formes rapportées par la Bible. Car « *les auteurs existèrent et leur langage exista.* » En tant que lecteurs précisent-ils « Nous savons que ces textes véhiculent des vérités. » ; et, en tant que Juifs « le fait que les Narrateurs furent bien réels nous suffit »².

Une autre divergence importante avec l'approche religieuse concerne la conception même de l'interprétation des textes qui, pour les deux auteurs, doit conserver une grande liberté d'appréciation sans dogmatisme, d'une part, en privilégiant l'ouverture et l'échange avec les auteurs non-juifs, d'autre part. « Privilégiez la découverte et la surprise », conseillent-ils, au lieu de figer le sens de l'interprétation. Et surtout : « Reconnaissez les défauts des textes et des auteurs que vous aimez, et les mérites de ceux qui vous rebutent ».³

Selon Amos Oz et Fania Oz-Salzberger enfin, il est possible de se référer au Talmud, une pure merveille disent-ils, à même de réconcilier parfois une lecture religieuse et une lecture séculière, surtout lorsqu'il rapporte un

1 *Ibid.*, p. 112.

2 *Ibid.*, p. 81.

3 *Ibid.*, p. 34-35.

épisode riche d'enseignements pour la lecture de la Torah comme dans la fameuse controverse autour de « la pureté du four d'Akhnaï ».

Dans ce récit, l'un des Rabbis, se voyant minoritaire dans la discussion, tente de l'emporter en faisant appel à des miracles et même à l'intervention de Dieu. Mais les autres sages sont inflexibles et rejettent tout argumentaire qui ne se fonde pas sur l'interprétation de la Torah, y compris le concours divin. Comme l'explique l'un des sages, la Torah a été donnée au mont Sinaï comme référence pour les conduites religieuses et humaines, et Dieu lui-même doit s'incliner devant la majorité si son interprétation est minoritaire.

Amos Oz et Fania Oz-Salzberger en concluent avec insistance que dans cette leçon lumineuse du Talmud, « la Torah est devenue un domaine humain. Le verdict de la majorité l'emporte sur le Tout-Puissant dans une argumentation érudite. Pas moins. »

Conclusion

De nos jours, la plupart des Juifs, y compris les croyants, vivent leur judaïsme de façon séculière, sans soumettre leur mode de vie et de pensée aux injonctions qu'elles soient religieuses ou d'assignation identitaire. Ils peuvent donc s'assumer comme Juifs de diverses façons, comme croyants, agnostiques ou athées.

Si l'on peut dire que Spinoza (1632-1677) a incarné une manière d'être juif en dehors de l'orthodoxie religieuse, c'est avec le courant de pensée des Lumières juives (*La Haskala*) au XVIII^e siècle que de vastes réformes ont été entreprises pour décroiser le judaïsme et l'ouvrir plus généralement au savoir scientifique et à la culture générale. Cette entrée des Juifs dans la modernité s'est poursuivie au XIX^e siècle par le développement en Allemagne et en France de courants de pensée autour d'une *Science du judaïsme*. Ils transforment les rapports à l'interprétation des sources juives grâce à l'apport des méthodes critiques et des connaissances scientifiques dans de multiples domaines. C'est l'époque également de la naissance en Allemagne du mouvement religieux de la *Réforme*, en rupture avec l'orthodoxie, qui s'emploie à adapter la vie religieuse à la société moderne.

En France, une première synthèse entre judaïsme et modernité théorise au XIX^e siècle l'idée d'une dissolution du judaïsme dans l'idéal de progrès et d'émancipation consécutif à la Révolution française au motif qu'il « réalise la promesse ancestrale du judaïsme ». James Darmesteter (1849-1894), par exemple, prône une assimilation pleine et entière, car le judaïsme serait, pense-t-il, l'une des sources de la pensée révolutionnaire de 1789.

Mais, à la fin du XIX^e siècle, des penseurs juifs, en Allemagne et en France, mettent en question cette pente de disparition du judaïsme. En Allemagne, Martin Buber (1878-1965) et Gershom Scholem (1897-1982), par exemple, incarnent un mouvement de retour aux sources juives dans ce pays, avant d'émigrer en Palestine. En France, le réveil brutal consécutif à l'affaire Dreyfus remet en question, pour des écrivains comme Bernard Lazare (1865-1903) ou Edmond Fleg (1874-1963), la dissolution-assimilation du judaïsme amorcée au sein de l'intelligentsia du franco-judaïsme.

Après la Seconde Guerre mondiale, dans les années 1960, une réflexion collective s'engage au sein des penseurs juifs en France, qui s'exprime autour d'une « école juive de Paris », animée par André Néher (1914-1988), Léon Askénazi (1922-1996) et Emmanuel Levinas (1906-1995). S'adressant aux Juifs religieux et non-religieux, et au-delà à l'ensemble de l'univers culturel en France, il s'agissait de faire vivre ou revivre les textes de la tradition juive en lien avec l'apport des savoirs de la société environnante.

Dès la fin de la guerre en 1946, la création de l'École juive d'Orsay a l'ambition de former des responsables de la communauté par l'acquisition d'une formation académique de haut niveau et d'une étude approfondie des sources de la tradition juive, dans l'esprit de la science du judaïsme. Elle a formé des centaines d'étudiants et d'étudiantes au cours de vingt-trois promotions de pensionnaires. Toutefois, malgré le rayonnement de cette institution non reconnue dans le cadre du cursus académique officiel, le projet remarquable de l'École juive d'Orsay, soutenu par des fonds privés, fut contraint de s'arrêter après le départ pour Israël de son directeur, Léon Askénazi, en 1969¹.

1 Voir Sophie Nordmann, « De la Haskala à l'école juive de Paris : Les lumières juives à l'épreuve de l'émancipation », dans *Le Télémaque*, n° 52, pp. 67-78, mis en ligne sur Cairn.info, 2018.

Par ailleurs, les données de répartition selon le rapport à la pratique religieuse – en Israël, en France et aux États-Unis -, montrent à la fois une évolution importante et pérenne vers la sécularisation du judaïsme, d'une part, et un grand attachement à l'identité, l'histoire et l'éthique juives chez une vaste partie des Juifs séculiers, d'autre part.

Les statistiques rendent compte de cette évolution séculière après-guerre : en Israël, en dépit de leur visibilité récente, les ultra-orthodoxes et les orthodoxes ne représentent que 18 % des Juifs israéliens, tandis que 40 % se déclarent séculiers et 23 % soutiennent un judaïsme réformé, ouvert sur les évolutions de la société (source Pew Research Center, 2016). En France, en 2015, 42 % de Juifs n'étaient pas religieux, 22 % peu religieux et pratiquants, tandis que ceux se déclarant très religieux ne représentaient que 10 % des Juifs (source Statista, 2015). Aux États-Unis enfin, nous le savons, le courant réformé du judaïsme, moderne et en prise sur la société est largement majoritaire, tandis que la rupture avec le religieux progresse rapidement chez les moins de 35 ans.

En ce qui concerne la France par exemple, il existe un monde juif séculier, majoritaire, demeuré très attaché au judaïsme. Mais son identité, pas ou peu nourrie par un enseignement religieux, relève Régine Azria, se résume souvent au soutien à Israël et à la lutte contre l'antisémitisme¹. Plus généralement, Emmanuel Levinas déplorait que, pour des millions de Juifs assimilés à la civilisation ambiante, « le judaïsme ne peut même pas se dire culturel » : il est « une sensibilité diffuse faite de quelques idées et souvenirs, de quelques coutumes et émotions, d'une solidarité avec les juifs persécutés »².

Mais, malgré une visibilité accrue du religieux juif et même un activisme de l'ultra-orthodoxie en Israël, l'observation montre une évolution inéluctable vers la sécularisation juive en Occident, quelles que soient les configurations nationales. Peut-on alors maintenir un lien avec une tradition – certes perpétuellement renouvelée et enrichie – dans une civilisation juive dont le religieux est la source et la référence majeure de sa continuité historique ?

1 Régine Azria, « La sécularisation du judaïsme », dans *Le judaïsme*, 2010, p. 63-83.

2 Emmanuel Levinas, « Judaïsme », dans *Difficile Liberté*, Poche-Albin Michel, 1963 et 1976, p. 47.

Pour Walter Benjamin, nous l'avons vu, la rupture entre tradition juive et sécularisation est définitive, ce que conteste Gershom Scholem. Mais tous deux assimilaient la tradition juive à son inspiration exclusivement religieuse. Et ce, en dépit de penseurs comme Simon Doubnov ou Ahad Ha'am (Asher Ginsberg) par exemple, qui développaient à la même époque une conception de l'identité juive en prise sur l'évolution sécularisée du monde juif.

Les plus grands noms de la pensée juive contemporaine, comme Michael Walzer aux États-Unis, Amos Oz et Fania Oz-Salzberger en Israël, s'inscrivent dans la tradition ouverte par Doubnov et Ahad Ha'am, considérant que la Bible juive, le Talmud et tous les grands textes de la tradition religieuse constituent un patrimoine commun à l'ensemble du peuple juif quels que soient les rapports à la croyance et à la pratique du judaïsme. Ainsi, proclament les auteurs de *Juifs par les mots* : « La religion est une dimension centrale de la civilisation juive (...) [Mais] de la source religieuse se développèrent des manifestations spirituelles qui intensifièrent l'expérience du religieux (...) : Des langues, des coutumes, des styles de vie (...) et une Littérature, un Art, des idées, des opinions. Tout cela forme le judaïsme (...). C'est un héritage vaste et profus »¹.

Nous l'avons vu, contrairement aux deux auteurs israéliens qui n'ont aucune difficulté à se forger une culture juive sécularisée, Michael Walzer insiste sur la nécessité de constituer un solide corpus culturel en prise sur la sécularisation du judaïsme, y compris en Israël. Ce corpus se fonde sur une évaluation critique des textes et des pratiques de la tradition religieuse au départ, en intégrant les éléments compatibles avec une approche séculière et socialement progressiste. Pour Walzer, ce travail doit se faire en liaison avec des représentants religieux. À l'exemple des contacts qu'il entretenait avec le rabbin orthodoxe moderne David Hartman, ce dernier déclarant que les innovations révolutionnaires envisagées par un certain sionisme séculier, dans les domaines de l'égalité, des droits humains et plus généralement de la justice sociale, pourraient enrichir la loi religieuse ainsi que l'orientation du rabbinat.²

1 *Juifs par les mots*, op. cit., p. 233-234.

2 *The Paradox of Liberation*, op. cit., p. 127

Les recommandations de Michael Walzer valent bien sûr pour la Diaspora française également où l'on constate un grand intérêt pour la culture juive chez un public majoritairement non-pratiquant. C'est le cas notamment pour la proposition d'une relecture engagée, critique et plurielle des textes de la tradition juive, religieux ou non, considérés dans leur ensemble comme constitutifs d'un patrimoine commun à tous les Juifs.

Mais, à la différence d'Israël et même des États-Unis où les conditions éducatives et universitaires sont compatibles avec un renouveau des réflexions sur le judaïsme, il n'en est pas de même en France. C'est ce qui ressort d'un colloque important sur *Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national*. Dans sa synthèse, Paul Salmona relève que « dans ce pays, les travaux sur le judaïsme demeurent cantonnés dans un entre-soi en marge des cursus officiels, contrairement à des pays voisins comme l'Espagne et l'Allemagne où des études juives particulièrement dynamiques sont mieux inscrites dans le contexte universitaire »¹. Il s'ensuit, au-delà du domaine de la pensée juive, mais en lien avec son essor, que les enseignants à tous les niveaux de la chaîne scolaire et universitaire sont démunis face à l'enseignement du judaïsme.

Ce constat conduit à une revendication principale d'inscription par les pouvoirs publics du domaine des études juives au sein des programmes officiels d'enseignement et de recherche. Ce qui répondrait à un double objectif : intégrer, d'une part, le judaïsme au sein du récit national, et favoriser, d'autre part, une relance des réflexions sur la pensée juive en l'adaptant aux demandes d'un monde juif français majoritairement sécularisé.

1 Paul Salmona, *Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national*, p. 37-38.