

Sommaire

Judaïsme, religion et pouvoir politique

Izio Rosenman – *Éditorial* 5

Religion et pouvoir politique

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Des histoires de messies* 9

Dominique Bourel – *Une religion rationnelle : le judaïsme de Moses Mendelssohn*29

En Israël

Raphael Zagury-Orly – *Israël ébranlé par le messianisme politique*37

Sylvaine Bulle et Perle Nicolle – *Le messianisme contre le sionisme*61

Brigitte Stora – *La défaite d'Israël*68

Guid'on Lev – *Entretien avec Michael Walzer : Israël et la Guerre de Gaza* 84

Claude Klein – *État et religion en Israël*95

Culture et Histoire

Jean-Claude Monod – *La démocratie aux limites du théologico-politique*..... 105

Martine Leibovici – *À propos de Langue sacrée, langue parlée, un film de Nurith Aviv* 119

Bernard Kalaora – *L'identité juive retournée contre elle-même* 135

Simon Wuhl – *Sécularisation et tradition du judaïsme : Rupture ou maintien du lien ?* 144

Jean-Charles Szurek – *Simon Wuhl notre ami* 163

Les auteur(e)s de ce numéro 170

Éditorial

Izio Rosenman

Depuis quelques années, on assiste à une remise en question des acquis des Lumières, au profit du retour du religieux, souvent dans sa forme la plus sectaire.

Ce numéro de *Plurielles* est intitulé *Judaïsme, religion et pouvoir politique*. Il part du constat de la montée en force des mouvements religieux messianistes sionistes qui ont dévoyé le sionisme laïque originel et du danger que ce développement représente.

Carole Matheron rappelle que Gershom Scholem et Moshe Idel, bien que de façon divergente, ont souligné la proximité entre les mouvements messianiques et le hassidisme, en raison de leur approche mystique, de leur dimension collective et de la place centrale donnée à une personnalité charismatique, ayant un lien étroit avec les fidèles dans le rapport avec Dieu. L'article aborde ainsi la trajectoire de Sabbataï Tsevi, de Jacob Frank et du Baal Shem Tov, tandis que **Dominique Bourel** montre, *a contrario*, ce qu'a pu être le judaïsme de Moses Mendelssohn, un judaïsme des Lumières prônant une religion de la raison. Il rappelle à ce propos la place centrale que Mendelssohn occupait en tant que philosophe dans le mouvement des Lumières.

En ce qui concerne Israël, **Raphael Zagury-Orly** livre une analyse approfondie de ce néo-messianisme lié à la colonisation des territoires occupés. Il montre comment ses idéologues, et notamment le Rav Kook, se sont appuyés sur une interprétation déformée du messianisme juif, une interprétation qui s'est diffusée dans le public juif aussi bien en Israël qu'en Diaspora, contestant les fondements mêmes du sionisme socialiste et laïque et prétendant réaliser « *une synthèse parfaite entre l'orthodoxie juive, la halacha et un nationalisme ethnocentrique* ». Il fait remarquer que ce mouvement exclut également de *l'être-juif* une grande partie des Juifs laïcs et libéraux en diaspora et utilise la Thora pour en faire « *une arme de guerre* » du mouvement de colonisation et d'occupation des Territoires palestiniens.

Sylvaine Bulle et **Perle Nicolle-Hasid** montrent, elles aussi, comment le messianisme sioniste-religieux qui se développe actuellement dans l'État d'Israël « impose, par sa force et par son exaltation, une recomposition politique et électorale » et par conséquent, une nouvelle construction politique impliquant le dépassement du sionisme séculier porteur de valeurs universelles, qui a été à l'origine de la création de l'État d'Israël.

Brigitte Stora analyse la terrible synchronisation des deux drames que sont la destruction de Gaza par l'armée israélienne et la vague antisémite qui, depuis le 7-October 2023, submerge le monde en recyclant tous les vieux mythes et préjugés antisémites. Elle se demande si la bonne conscience des antisémites, mise à mal par la Shoah, n'aurait pas trouvé dans la politique criminelle de Benjamin Netanyahu, l'argument de sa récente résurrection, soulignant les liens existant entre négationnisme et antisionisme.

Nous avons voulu présenter des extraits d'un entretien du journaliste **Guid'on Lev** avec le philosophe **Michael Walzer**, paru originellement en Israël dans le journal *Haaretz* où, sur la base de sa définition des guerres justes, il étudie le cas spécifique de la guerre à Gaza.

Claude Klein, un des constitutionnalistes les plus éminents d'Israël, étudie, dans un article devenu « classique », la place de la religion en Israël dans les textes législatifs et dans la jurisprudence, de même que son évolution depuis sa création, soulignant notamment la place et le rôle de la Cour Suprême dans la jurisprudence de l'État.

De façon plus générale, **Jean-Claude Monod**, se fondant sur la théorie de la démocratie proposée par Claude Lefort, rappelle que d'après celui-ci, le régime démocratique donne un cadre à l'expression du conflit, contrairement aux régimes autocratiques qui écrasent les différences sous le fantasme de l'Un. Il rappelle aussi que, pour Claude Lefort, s'il y a un résidu théologico-politique dans le régime démocratique, celui-ci réalise en même temps une désintrication du politique et du théologique.

Martine Leibovici, quant à elle, s'est intéressée à la renaissance moderne de l'hébreu et aux enjeux de sa sécularisation en s'appuyant sur les œuvres de la cinéaste Nurith Aviv et sur son film *Langue sacrée, langue parlée*. Elle évoque aussi à ce propos les échanges entre Gershom Scholem et Walter Benjamin.

En effet, la transformation de l'hébreu de langue sacrée en langue parlée par Ben-Yehuda, puis par les immigrants juifs en Palestine, a laissé perdurer dans cette langue une dimension religieuse impossible à séculariser. C'est ainsi que Gershom Scholem dans une lettre à Walter Benjamin exprime la crainte que « les enfants de parents venus d'ailleurs » et parlant uniquement cette langue sécularisée ne témoignent d'une perte définitive d'une dimension de l'hébreu comme langue sacrée.

Bernard Kalaora part de l'ouvrage *De la cour d'Espagne au ghetto italien* de Y. H. Yerushalmi, où celui-ci caractérise le statut des Juifs essentiellement comme celui de marranes, à l'identité déchirée. Il analyse les transformations de cette identité lorsque le sionisme politique réalise son objectif de sauvegarder les Juifs et construit un État avec ses fonctions propres. Il souligne le déplacement du centre de gravité du judaïsme, « de la Loi et du texte vers l'appareil étatique, de la discussion vers la décision, de la pluralité interne vers l'unification nationale, ouvrant la voie, après l'occupation des territoires palestiniens, à l'effritement des forces universalistes à l'intérieur du territoire israélien ». La judéité, autrefois expérience minoritaire et réflexive, tendrait ainsi à être redéfinie comme une identité majoritaire, défensive et exclusive.

Nous rendons un hommage à **Simon Wuhl** décédé il y a un an et demi. Simon Wuhl a fait partie pendant plusieurs années de notre comité de rédaction. Nous déplorons très profondément sa perte. Simon Wuhl était un intellectuel doté d'une créativité remarquable. Il avait consacré ces dernières années, à une interrogation portant sur la judéité et sur son implication dans le monde contemporain. C'était le spécialiste en France de l'œuvre du penseur juif américain Michael Walzer à laquelle il avait consacré plusieurs articles ainsi que son dernier livre : *Michael Walzer et l'empreinte du judaïsme*.

Nous publions ici son dernier article : *Sécularisation et tradition du judaïsme : rupture ou maintien du lien ?*

Dans ce travail il confronte les points de vue de Gershom Scholem et Walter Benjamin avant-guerre, il analyse la position de Michael Walzer ainsi que l'approche d'Amos Oz et de sa fille Fania Oz-Salzberger quant à la place du judaïsme dans le monde sécularisé qui est le nôtre.

Jean-Charles Szurek lui rend un hommage particulier en commentant son dernier ouvrage dont le titre : *Une mémoire personnelle marquée par la Shoah* souligne la dimension de témoignage. Car, dans cet ouvrage, Simon Wuhl écrit son autobiographie et décrit son cheminement intellectuel en les situant à la fois par rapport à l'histoire de ses parents, en particulier celle de son père, et à l'histoire de la Shoah qui a profondément affecté et façonné le cours de sa vie.

Des histoires de messies

Carole Ksiazenicer-Matheron

Dans son avertissement au recueil d'essais de Gershom Scholem *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, Maurice Kriegel expose quelques-unes des pistes que l'on pourrait retenir, selon lui, d'une lecture globale de l'œuvre du grand historien de la mystique juive ; évoquant le « fil rouge de l'histoire juive moderne », il synthétise la thèse générale qui sous-tend l'ensemble de l'entreprise théorique de ce dernier : par-delà la rupture majeure introduite par le messianisme apostat des XVII^e et XVIII^e siècles au sein du judaïsme, qui aurait pu aboutir à un véritable schisme, subsiste un lien de continuité entre le courant apocalyptique et antinomiste (hostile à la Loi) et le hassidisme, qui reste quant à lui dans le giron juif, mais au prix d'une « neutralisation », d'un déminage idéologique en quelque sorte, des potentialités les plus subversives de l'utopie messianique en tant que phénomène collectif. Parallèlement, Scholem soutient la thèse qui consiste à faire des hérésies un soubassement négligé de la modernité politique, dans ses aspects réformistes, voire révolutionnaires. Il introduit par conséquent le concept de laïcisation du messianisme religieux, de conversion sécularisée opérée par la *haskala* (Les Lumières juives), qui métamorphose la radicalité de la rupture messianique en bannière de la modernité, bien au-delà de sa persistance sectaire dans le tréfonds de la conscience collective juive.

Ou pour reprendre les termes de Kriegel : « L'ébranlement est si puissant qu'il entraîne une réaction en chaîne dans le monde traditionnel. Le hassidisme en sort, lui qui adopte la figure du dirigeant charismatique – le chef hassidique, le tsadik, prend le relais du prophète sabbatéen fort de son illumination spirituelle et de son charisme – et “neutralise” en même temps un messianisme devenu suspect une fois qu'il a révélé ses potentialités destructrices ».

Et un peu plus loin :

« Le mouvement des Lumières juives (la Haskalah) a pu étendre son emprise à la faveur d'un détachement à l'égard de la pratique religieuse, légitimé dans un premier temps par le sabbatianisme à partir de sa propre théologie mystique. Le combat des partisans de la Réforme au XIX^e siècle contre la loi talmudique aurait été préparé par celui des sabbatéens, décidés à substituer au talmudisme "ratiocineur" une interprétation mystique des commandements bibliques. Le sabbatianisme polonais de la fin du XVIII^e siècle donne une première formulation du programme, appelé à une longue histoire, de l'autonomisme, territorial ou culturel. Certains de ces courants défendent parfois, contradictoirement, et là aussi en précurseurs, des positions assimilationnistes ».

Cette thèse est liée chez Scholem à une vision puissamment dialectique de l'histoire religieuse dont il fait le miroir et peut-être même la matrice des convulsions de la modernité. C'est paradoxalement à Walter Benjamin qui, contrairement à lui, se convertit au marxisme et à une forme d'hétérodoxie communiste, qu'il confie les premières ébauches, dès 1927, de ce qui deviendra son grand œuvre sur l'itinéraire de Sabbataï Tsevi, le messie mystique.

Certes, cette thèse a été contestée de façon plus récente par d'autres approches, beaucoup moins liées dialectiquement à l'expérience de l'histoire, celle de Moshé Idel, en particulier, autre grand défricheur des textes de la tradition mystique, mais qui prend ses distances avec l'interprétation historienne de son maître et défend une causalité plus strictement liée aux transformations internes, en longue durée, de la tradition mystique, indépendamment ou parfois même contre les logiques historiques mises en avant par Scholem.

L'objet de cet article n'est pas de prendre position sur cette question très complexe, mais simplement de détailler certaines récurrences entre les différents mouvements, afin d'en suggérer les prolongements symboliques, à partir de l'immense travail d'édification historique de Scholem. Comme si ce « fil rouge » évoqué par Kriegel nous conduisait aussi vers l'art, la fiction, l'imagination, en tant que parties prenantes de l'image dialectique liant tradition et modernité, religion et politique.

Continuités

Tout d'abord, messianisme et hassidisme sont étudiés dans une certaine proximité par les historiens. G. Scholem, dans *Les Grands courants de la mystique juive* consacre ses derniers chapitres au mouvement de Sabbataï Tsevi, le messie de Smyrne au XVII^e siècle, cause d'un bouleversement majeur dans le judaïsme ; il conclut par ce qu'il appelle la « neutralisation » du messianisme dans le hassidisme, n'abordant que très peu dans cet ouvrage le mouvement violemment antinomiste de Jacob Frank au XVIII^e siècle. Il lui consacre en revanche un chapitre important que l'on peut lire dans le recueil *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*.

Moshé Idel, qui se situe dans une position d'héritage critique par rapport aux travaux de Scholem, réinterprète à sa façon cette continuité en consacrant également les deux derniers chapitres de son ouvrage *Mystiques messianiques. De la Kabbale au hassidisme. 13^e-19^e siècle* à ces deux courants, qu'il voit dans leur successivité et leur complémentarité : d'une part « Sabbatianisme et mystique » et d'autre part : « Le hassidisme. Messianisme mystique et rédemption mystique ». Pour Idel, c'est plutôt la continuité des pratiques mystiques qui caractérise ce lien entre les différents mouvements.

Tant Scholem qu'Idel, malgré leurs interprétations divergentes, analysent messianisme et hassidisme en tant que phénomènes mystiques, inspirés par une tradition à la fois très ancienne et en constante évolution. Mais ils les présentent aussi en termes d'intentionnalité quasi politique, au plan du devenir collectif. Idel insiste davantage sur la pluralité des modèles et des pratiques, leur insertion dans l'école du mythe et du rite qui en fait à ses yeux des phénomènes plutôt religieux que politiques. Il conteste certaines formes d'essentialisation propres aux analyses de Scholem qui, selon lui, produit une vision avant tout historique, dialectique du messianisme, insistant fortement sur son aspect apocalyptique et contestataire de la réalité sociale. Mais tous deux accordent à ces courants un pouvoir utopique de transformation des cadres de l'existence globale, même quand la rédemption postulée par l'espérance messianique n'aurait pour scène que

la transformation intérieure. Car la dimension collective de l'expérience messianique juive l'éloigne assez radicalement d'une version chrétienne intériorisée et individualisée du salut. La diffusion populaire de la mystique lurianique à partir du XVIII^e siècle en Pologne a selon ces deux auteurs un effet transformateur sur la vie globale des masses juives (la littérature éthique et pénitentielle qui en découle, le *musar*, porte ainsi une vision très critique des hiérarchies traditionnelles).

Pour Scholem, le messianisme juif correspond à ce qu'il nomme « l'expérience en sursis » de la vie historique du peuple juif : mélange d'attente, de tension non résolue vers la restauration d'un passé idéalisé (l'existence nationale de l'Israël antique) et en même temps l'utopie d'un futur assimilé au « monde à venir », dimension inconnaissable de l'existence rédimée lorsqu'elle adviendra à la fin de l'histoire. À travers les coagulations du vécu historique est censé se dérouler un scénario écrit en amont par les textes de la mémoire culturelle en longue durée, sans parler de possibles interférences avec les cultures mitoyennes et l'influence avérée d'autres formations sectaires, en contexte chrétien ou musulman par exemple.

Ainsi les discours messianiques s'insèrent dans une forme d'agentivité plus ou moins explosive politiquement ou plus ou moins intériorisée spirituellement, dans des espaces qui vont de la pure métamorphose individuelle aux mouvements de masse, transformateurs de la réalité socio-historique d'une époque. Leur temporalité est faite d'accélération brutales et de circulations souterraines, sous forme de transmissions générationnelles par les textes et les pratiques secrètes (on note le rôle prépondérant des familles et des groupes sectaires, obligés de mener une existence de marranes à partir de situations de persécution tant interne qu'externe).

Sans oublier les innombrables conflits à la fois personnels et idéologiques au sein de ces mouvements, à l'intérieur du microcosme juif et dans les rapports avec les sociétés globales dans lesquels ils s'insèrent. Dans cette mesure, ces mouvements participent pleinement de la vie politique des juifs en diaspora, et en étroite interaction avec l'espoir de renaissance nationale associé au messianisme traditionnel.

Le messianisme et le hassidisme sont par ailleurs producteurs de nombreux textes en hébreu et en yiddish (et même en polonais pour le mouvement frankiste), en particulier des traités théoriques, doctrinaux, mais aussi des récits hagiographiques, des contes, véritable outil de diffusion de l'enseignement hassidique, déjà caractéristiques de l'approche sabbatéenne de la diffusion de la foi.

Les personnalités et les mouvements: sabbatéisme, frankisme, hassidisme

Pour les trois mouvements les plus importants de la période moderne, le sabbatéisme, le frankisme et le hassidisme, l'influence de départ est indéniablement celle de la tradition mystique: littérature des Palais et de la Merkaba (le char divin), Zohar et kabbale lurianique (développée à partir de l'enseignement d'Isaac Luria en Palestine au XVI^e siècle, transmis par son scribe et disciple Haïm Vital). Avec le mouvement sabbatéen et sa large sphère d'influence, cette forme mystique au départ élitiste commence à se diffuser de façon massive en Italie d'abord et en Europe orientale, principalement en Pologne, ensuite. Sabbataï reste attaché au Zohar tandis que Jacob Frank un siècle plus tard, déjà détaché de la tradition, est plus éclectique et syncrétiste dans sa refondation d'une doctrine personnelle débouchant sur l'appropriation de concepts déformés et subvertis du christianisme (Trinité, Incarnation, culte de la Vierge). Il y a un anti-talmudisme radical chez Frank qui aime à se faire passer pour ignorant et revendique son statut d'homme du peuple, comme Israël Baal Shem Tov, le « fondateur » du hassidisme, et à la différence de Sabbataï Tsevi, qui a bénéficié d'une solide culture rabbinique. Mais le hassidisme évolue sur le long terme et connaît un éclatement des sources et des influences, en liaison avec les différentes écoles et les grands maîtres de la doctrine. De la réputation de « simple homme du peuple » attribuée (peut-être faussement) au Besht (Israël Baal Shem Tov) à la maîtrise érudite de la tradition chez certains tsaddikim (Justes, maîtres de l'enseignement et du mouvement hassidique).

Dans les trois cas, notons la refondation originale de concepts mystiques traditionnels, qui déplacent les différentes appropriations conceptuelles et les adaptent aux visées pratiques des mouvements et à leur devenir historique.

Dans le cas de Sabbataï, l'antinomisme sectaire débouche sur la conversion à l'islam imposée par le pouvoir turc, et la doctrine élaborée en partie par ses disciples, après sa mort, de la « rédemption par le péché », pour justifier sa conversion. Cette dernière est lue par les fidèles comme la descente dans le Royaume du mal (les *kelipot*, les « écorces » kabbalistiques) pour rédimer la communauté des croyants. Le mouvement se poursuit de façon souterraine sous sa forme sectaire et radicale après sa mort et aboutit à une conversion collective en 1683, qui est à l'origine de la communauté des Dönmech en Turquie.

Dans le cas de Frank, la conversion au catholicisme en 1759 en Pologne s'accompagne d'un nihilisme brutal, visant à l'abolition de toute loi contraignante sur l'individu d'exception qu'est censé être le sectaire. Le mouvement se développe entre propension au séparatisme et pratiques d'intégration qui causent l'invisibilisation progressive des croyants dans la société polonaise. Au départ réfractaires revendiqués par rapport à leur communauté d'origine, mais aussi au monde chrétien qui les accueille à contrecœur, les fidèles évoluent vers des formes d'assimilation difficiles à détecter, d'autant que les descendants travaillent à effacer les traces du passé hérétique de leurs ancêtres.

Dans le cas du hassidisme, ces formes de séparatisme au fil du temps aboutissent à une alternative religieuse au rabbinisme traditionnel, par la création d'une sociabilité parallèle s'inspirant d'autres modèles de vie et de pratiques pieuses. Mais le mouvement global reste à l'intérieur du judaïsme, contrairement aux hérésies messianiques qui franchissent le pas de l'apostasie. Cette remarquable longévité du phénomène hassidique, qui existe encore aujourd'hui, a contribué à la création de l'ultra-orthodoxie et de formes contemporaines de religiosité qui ont un poids politique considérable jusque dans l'actualité la plus récente (voir les articles de ce numéro de *Plurielles*).

Ce qui réunit ces trois mouvements c'est avant tout la centralité de la personnalité charismatique et son lien étroit avec les fidèles dans le rapport religieux à Dieu, mais aussi selon une visée proprement holistique, l'idée-force de la mission à la fois terrestre et supra-terrestre de l'élu de Dieu : le messie dans son rapport au *tikkun* (la « réparation » du cosmos divin brisé

par la faute originelle), et le tsaddik comme intermédiaire « pneumatique » entre influx sacré et prières humaines, intentionnalité des fidèles (*kavanot*), et opérations d'union spirituelle avec la transcendance (*yihudim*).

Le fil rouge messianique

Le messie personnel (identifié par un nom ou une appellation comme celle de « fils de David ») sauvant le peuple d'Israël n'apparaît que progressivement dans le judaïsme, ainsi que le démontre Mireille Hadas-Label dans son ouvrage *Une histoire du Messie*, qui complète par une approche philologique et strictement historique l'ouvrage classique, plus philosophique et existentiel, de Gershom Scholem sur le Messianisme juif.

Dans la Bible, le messie est « l'oint » (*mashiakh* en hébreu), celui qui reçoit l'huile consacrée, principalement le prêtre ou le roi. Il n'est au départ doté d'aucune caractéristique surnaturelle ou eschatologique, représentant plutôt une personnalité visant à la droiture et à la justice pour conduire le peuple et l'éloigner de la tentation idolâtre.

Parallèlement à l'évolution historique se développent de puissants courants apocalyptiques qui postulent le bouleversement de l'ordre du monde et la traversée d'épreuves destructrices avant la fin de l'histoire (« les douleurs de l'enfantement du Messie »), en liaison avec les soubresauts politiques, comme la lutte des Maccabées contre la domination hellénistique ou la période décisive du second Temple et de la lutte contre Rome, avec en filigrane la naissance du christianisme antique.

Le messie est relié à l'humanité (« fils d'homme » dans Daniel), mais doté de caractéristiques particulières qui en font un être à part, au-delà de la condition humaine. Il prend part au combat ultime et précède la venue de la rédemption nationale, qui coïncide avec le retour à Sion, puis au fil du temps avec la résurrection des morts, le jugement dernier et la venue d'une ère de paix universelle où règne la connaissance de Dieu et de sa Torah.

Après l'échec des dernières révoltes juives (en particulier celle de Bar Kokhba sous le règne d'Hadrien), à partir du II^e siècle de l'ère chrétienne, les rabbins à l'origine de la codification du Talmud évacuent prudemment la

plupart des références messianiques. Subsistent cependant des signes de la permanence d'une figure du messie, parfois dédoublée, dans certains textes du Talmud et surtout du Midrash (genre homilétique plus populaire, jusqu'au X^e siècle). Les principaux motifs qui se retrouveront dans la mémoire collective et les textes mystiques ou littéraires sont alors formalisés. À côté des motifs liés aux Prophètes et aux Psaumes, s'élabore toute une imagerie messianique dans les *aggadot* (récits du Talmud) et le Midrash : par exemple l'image frappante du messie parmi les lépreux et les pauvres aux portes de Rome, celle du messie souffrant inspiré du Second Isaïe, et enfin le messie fils de Joseph qui meurt dans le combat messianique et annonce la venue du fils de David, dans des textes plus apocalyptiques.

Chez Maïmonide (1135-1204), l'approche législative et rationaliste ramène la figure messianique à une dimension strictement nationale sans aucun élément surnaturel.

Mais le corpus mystique contemporain élabore d'autres alternatives, élargissant l'imaginaire mythologique : par exemple dans le Zohar (XIII^e siècle), l'image du « nid de l'oiseau », censé être la demeure du Messie avant sa révélation, ou celle des « palais » célestes, où le messie attend d'être appelé pour accomplir sa mission terrestre ; se développe parallèlement une intériorisation de la dimension messianique par l'itinéraire individuel et élitiste du mystique, à la manière d'un Abraham Aboulafia, au XIII^e siècle, qui est persuadé d'incarner le Messie. Le modèle messianique se transforme radicalement et prend une teinte aristocratique : le mystique est attaché à faire advenir la rédemption par sa perfection morale, ses pratiques pieuses, souvent extatiques, voire par la théurgie et la magie (« kabbale pratique »).

L'influence de la kabbale d'Isaac Luria, avec sa mythologie de l'exil, de la brisure des vases, de la présence des étincelles divines au sein des *kelipot* (écorces démoniaques) et du tikkun comme réparation au niveau cosmique, historique et individuel n'est plus à démontrer et a été soulignée par les chercheurs, même s'il faut, comme chez Idel, la nuancer en détaillant son influence par un examen historiographique plus attentif aux particularités locales, aux idiosyncrasies messianiques et au détail des temporalités.

On assiste ainsi à la naissance d'un énoncé centré sur la participation humaine essentielle à la venue de la rédemption. Le messie est censé advenir soit dans une «génération entièrement sainte, soit dans une génération entièrement coupable»: la deuxième partie de l'alternative est la brèche par laquelle s'insère la dimension antinomiste des messianismes historiques qui nous intéressent: le sabbatisme et le frankisme.

Sabbataï Tsevi (1626-1676)

L'ouvrage essentiel retraçant l'ensemble de la carrière du «messie mystique» est incontestablement celui de Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi, le messie mystique. 1626-1676*.

Il est né à Smyrne, dans une famille originaire de Grèce, assez aisée, son père est négociant et courtier à l'étranger; lui et les deux frères de Sabbataï seront des fidèles de la première heure. Le jeune homme reçoit une éducation juive traditionnelle, fait une retraite ascétique au début de sa carrière mystique, il est alors influencé par le Zohar plus que par la kabbale d'Isaac Luria. Il commence par accomplir ce qu'il définit lui-même comme des «actes étranges» (en fait des transgressions rituelles, que Scholem interprète comme des symptômes de ses tendances maniaco-dépressives). Il se proclame messie en 1648, mais dans un petit cercle de proches uniquement, et est alors chassé de Smyrne. Il erre dans l'Empire ottoman entre 1651 et 1654: à Salonique, d'où il est à nouveau chassé et excommunié; en 1658 à Constantinople, où il revendique son antinomisme, de nouveau à Smyrne où il s'initie au lurianisme, qu'il quitte pour Jérusalem en 1662, en passant par l'Égypte (chez Raphaël Joseph, riche intermédiaire juif auprès des autorités ottomanes). Il se marie au Caire en 1664 avec Sarah, réfugiée de Pologne et des massacres cosaques, de réputation assez douteuse, peut-être une prostituée. La rencontre avec un jeune mystique, Nathan de Gaza en 1665, est décisive et le persuade qu'il est bien le messie annoncé par les textes, Nathan devient désormais son prophète et l'idéologue du mouvement. Son argument le plus important est que la messianité n'a pas besoin de miracles et que la transformation messianique repose sur la croyance des fidèles. Sabbataï se proclame à nouveau messie en mai 1665 et le moment

est alors favorable à une extension massive du phénomène de la croyance, nouant dès lors les dimensions religieuses et politiques de façon étroite.

La nouvelle se propage rapidement, alimentée par toutes sortes de rumeurs empruntées à un fonds folklorique et légendaire. Il est malgré tout expulsé de Jérusalem et soumis au *herem* (excommunication) des rabbins.

Son antinomisme s'attache principalement à la modification des fêtes et la transformation de la liturgie, il prône par exemple la consommation, interdite, de graisse animale. Ses attitudes excentriques le poussent à un cérémonial transgressif, comme son mariage mystique avec la Torah. Les rumeurs enflent sur le retour des dix tribus perdues qui s'apprêteraient à marcher sur la Mecque. Nathan annonce la rédemption pour 1666 : les dernières phases du tikkun mystique débouchent sur des revendications bien plus politiques, comme la certitude d'enlever son pouvoir au Sultan sans aucune arme et par le seul pouvoir du chant et de la prière extatique.

Alep, Safed, Damas : toutes les villes où il se montre connaissent des phénomènes de foule et d'extase collective, Il institue un nouveau calendrier, se fait appeler Amirah (Notre Seigneur), tandis que l'arrêt de toute activité économique caractérise le comportement des fidèles, jusque dans les lointaines villes d'Amsterdam ou d'Allemagne. Il ose proférer publiquement le tétragramme et se prétend messie fils de David, car le messie fils de Joseph aurait déjà été tué dans les massacres de Chmielnicki en Pologne en 1648. Des lettres sont envoyées par ses disciples dans toute la diaspora et le mouvement devient mondial, Turquie, Afrique du Nord, Yémen, Londres, Amsterdam, Italie, Pologne, Allemagne, Perse et Kurdistan. Toutes les couches sociales sont touchées, le rôle des femmes est valorisé et leur présence au sein de la liturgie hétérodoxe est amplifiée ; l'enthousiasme religieux est généralisé par le biais des prophéties collectives. Le Messie va jusqu'à opérer la distribution des royaumes terrestres à ses proches, prélude à la rédemption finale, mais le pouvoir ottoman est bien décidé à mettre un terme à la carrière du fauteur de troubles juif : quand il quitte Smyrne pour Constantinople, son bateau est arraisonné et il est emprisonné par les autorités turques. Leur motif : risques de troubles politiques, perturbation de l'économie, juifs qui « redressent la tête » et défilent dans les rues avec des portraits du messie. Enfermé à Gal-

lipoli dans une forteresse, il peut encore y tenir sa cour ; il sacrifie l'agneau pascal (comme si Temple était rebâti), bénit « celui qui permet ce qui est interdit », reçoit des émissaires de toute la diaspora. Il s'entoure d'un luxe royal, abolit les jeûnes de Tammouz et du 9 Ab, mais est finalement dénoncé comme imposteur par Néhémie Cohen, un kabbaliste polonais en visite émissaire ; Sabbataï est alors contraint à la conversion à l'islam pour sauver sa vie. Ses disciples proches et sa femme se convertissent avec lui, il devient fonctionnaire du Palais et musulman le 15 septembre 1666.

La nouvelle de l'apostasie ébranle violemment la diaspora et déclenche des réactions très contrastées : retour à l'orthodoxie et repentance pour la plupart des fidèles désormais désabusés, mais aussi persistance dans l'apostasie et l'autojustification par la création d'une nouvelle mythologie gnostique, chez une minorité de croyants. On assiste alors à la véritable création du phénomène sectaire qui aboutira à la scission de groupes entiers par rapport au judaïsme. Nathan se fait le théoricien de la plongée du messie dans l'abîme pour dégager les étincelles de sainteté de la sphère du mal (illustrée par sa conversion à l'islam) et prêche la nécessaire dissimulation des fidèles, comme dans la situation des marranes. D'après son prophète, le Messie a pris sur lui l'épreuve de l'apostasie et de l'emprisonnement pour sauver le peuple, ou du moins les véritables « croyants ». Nathan voyage pour continuer à répandre la « foi », à Rome puis dans les Balkans. Sabbataï est finalement exilé et termine sa vie en Albanie, où il meurt en 1676 ; Nathan s'éteint à son tour en 1680, infatigable scribe et théoricien de la foi sabbatéenne. La conversion de masse d'un groupe devenu sectaire (les *dönme*) a lieu à Salonique en 1683 et marque le début d'une existence de marranes pour ces musulmans conservant en secret des rites crypto-juifs et revendiquant la nécessité du silence et de la clôture du « for intérieur ».

Pour Scholem, le sabbatéisme ne naît véritablement en tant que mouvement qu'après l'apostasie du messie, obligeant les croyants à une scission entre leur foi et le jugement de l'histoire, qui opère dans le sens de la croyance paradoxale et sectaire : « l'hérésie sabbatéenne est née du refus opposé par de larges couches du peuple juif de se soumettre au jugement de l'histoire ». Et par conséquent, « ils furent enclins, surtout les plus radicaux d'entre eux, à devenir des innovateurs et des rebelles » (*Le Messianisme juif*, p. 150, 151).

La personne du messie reste floue dans le sabbatisme. Scholem l'explique par la personnalité bipolaire de Sabbataï, qui alternait des phases d'excitation maniaque où il occupait le devant de la scène par ses provocations antinomistes, et des phases de dépression, où il avait tendance à s'effacer de façon passive et à laisser l'initiative à Nathan, théoricien profond et modèle de dévouement à la cause.

Face à la personnalité de Jacob Frank par contre, l'historien n'a pas de mots assez durs pour qualifier son absence totale de morale, son désir brutal de domination, ses actes audacieux de manipulation, ne pouvant nier cependant une certaine fascination pour le profond désir d'émancipation de Frank, qui lui fit mettre en jeu sa liberté au service de l'idée de sortie du ghetto. Dans les deux cas, l'aboutissement extrême de ces remises en question de la Loi fut une tendance à sonder le « mystère de la divinité » dans le sens d'une appropriation par le messie de l'essence divine. Tant Sabbataï Tsevi que Jacob Frank en arrivèrent à s'attribuer un caractère divin, transgression majeure de la foi juive, surtout dans sa confrontation avec le christianisme ; ce trait sera poussé à l'extrême dans la théologie frankiste.

Jacob Frank (1726-1791)

Il est né Lejbowicz, en Podolie, dans une région où la secte sabbatéenne est bien implantée, le nom de Frank lui sera donné en Turquie, où il désigne l'étranger, le chrétien. Sa famille originaire de Pologne et déjà imprégnée de culture hérétique s'installe en Moldavie, région de confins et de contacts multiculturels. Le jeune homme est commerçant dans l'Empire ottoman et circule dans toute la zone où s'est formé le sabbatisme, à Izmir, Salonique... Il est marié à Hanna, en 1752, dont le père est vraisemblablement un dirigeant sabbatéen, il est alors déjà converti aux rites sectaires et commence à s'entourer d'un cercle de fidèles. Il retourne en Pologne, où se produit le grave incident de Lanckorona en 1756 (marqué par des pratiques d'orgie rituelle propres aux sabbatéens, mais qui s'accompagnent de façon inédite de l'usage hautement transgressif de la croix chrétienne). En conséquence, le *herem* (excommunication) de Brody tente de freiner l'apprentissage de la kabbale en Pologne. Frank fonde alors la communauté d'Iwanie, et commence à justifier

sa recherche d'une protection politique nécessaire à la survie de la secte. Il en appelle à l'Évêque Dembowski, à Kameniec, et propose une disputation publique, en 1757, contre les rabbins. Cet affrontement théologique au départ aboutit à la condamnation du Talmud, brûlé publiquement, et à de nouvelles vagues de persécution antijuive. La démarche de séduction auprès de l'Église catholique se poursuit en 1759, à Lwow, se concluant par la décision du baptême et s'accompagnant de la dénonciation par les frankistes de prétendus crimes rituels chez les Juifs, scission définitive et sans appel par rapport à la communauté. Le baptême de Frank en 1759 a lieu sous le parrainage du roi de Pologne, il s'accompagne de la conversion d'un à deux milliers d'adeptes environ, où s'opèrent des changements de noms pour les nouveaux convertis appelés « néophytes ». Frank demande un statut de semi-autonomie pour la secte, un territoire où les fidèles pourraient s'installer et vivre entre eux, en renonçant à tout espoir messianique de retour à Sion. Peu après, Frank est dénoncé comme s'étant déjà converti à l'islam en Turquie. Pendant treize ans il est emprisonné à Czestochowa, entretenant malgré tout une cour qui ne cesse de croître et où se formalise sa doctrine hérétique. Celle-ci emprunte aussi bien au christianisme (culte de la Vierge, particulièrement marqué dans ce lieu de pèlerinage marial) qu'à la gnose juive, introduisant l'idée de la Trinité, de l'Incarnation, et d'un messie féminin qui ne serait autre que sa fille Eve. Avec le frankisme, on a affaire à des formes extrêmes de syncrétisme mêlées à un antinomisme radical, un nihilisme abolissant toutes les limitations de la loi, non seulement juive, mais humaine (inceste et licence sexuelle sont prônés). Libéré par les Russes qui conquièrent la ville au moment du premier partage de la Pologne (1772), il s'installe à Brünn en Bohême, dans une partie de sa famille déjà suspecte de sectarisme. Il tente de faire accepter sa revendication d'autonomisme territorial lors de rencontres officielles avec Marie-Thérèse et Joseph II à Vienne. Dénoncé comme escroc, endetté, il est finalement chassé d'Autriche, et s'installe en Allemagne, à Offenbach où il prône une forme de militarisme offensif, rompant avec le quiétisme adopté par l'ensemble du monde juif d'alors. Financé par ses disciples de Varsovie et de Bohême, il s'entoure d'un luxe ostentatoire et le bruit court qu'il pratique l'alchimie dans les caves de son château.

Il meurt en 1791, sa fille lui succède à la tête de la secte, mais la famille, criblée de dettes, est de plus en plus contestée par l'évolution des fidèles et leur détachement de la foi originare pour aller vers davantage d'intégration à la société d'accueil; Eve, le « messie féminin », meurt ruinée et aux arrêts domiciliaires en 1816.

Frank a été le contemporain plus jeune d'une génération d'Israël Baal Shem Tov. La légende veut que ce dernier soit mort à cause des blessures de son âme causées par le frankisme, la conversion et les accusations de crime rituel qui l'ont accompagnée. Cependant, le Besht fait montre d'une relative mansuétude en « déplorant » la conversion de Frank qui l'a soustrait à l'univers juif, alors que les rabbins préféraient évidemment cette solution, qui faisait de la secte un problème chrétien et non plus juif. L'image du membre définitivement tranché ou encore solidaire du tronc est reprise dans un apologue du Besht. On attribue d'ailleurs à ce dernier une proximité de jeunesse avec les écrits sabbatéens et un maître spirituel qui aurait pu faire partie de la secte interdite. On peut voir le mouvement spirituel autour du Besht comme une tentative d'apporter une réponse à l'abîme creusé par les idées hérétiques, particulièrement représentées par de nombreux conventicules mystiques dans sa région de naissance, la Podolie. Mais à la conception de la « crise » historique défendue par Scholem, Moshe Rosman, dans son ouvrage majeur sur le fondateur du hassidisme (notion qu'il conteste d'ailleurs fortement) apporte des réponses plus nuancées. Loin d'être une réaction à la crise historique, en particulier aux massacres du temps du Déluge en 1648, le phénomène hassidique serait davantage dû à la géographie sectaire et à la persistance de la contestation antirabbinique dans ces régions de confins, qui ont vu se multiplier les secousses messianiques.

Israël Ben Eliezer, le Baal Shem Tov, dit le Besht (1698-1760)

Il est difficile de séparer la biographie réelle de la légende (en particulier dans les écrits apologétiques les *Shivhei ha-Besht*, les « Louanges du Besht », 1814-1815). La composition des « louanges » relève essentiellement d'une tradition hagiographique solidement implantée. Buber qui en est l'un des diffuseurs en Occident a plutôt adapté que véritablement traduit les récits

hassidiques (voir l'article de Scholem dans *Le Messianisme juif*). Ces récits se caractérisent par leur approche surnaturelle des exploits et de la personnalité du maître et sont calqués sur des modèles renvoyant aux motifs de la « naissance du héros » et aux biographies de saints.

Les courants rationalistes de l'historiographie juive (Graetz, Doubnov) ont été peu flatteurs pour retracer la figure de celui qui est vu comme le « fondateur » du hassidisme, le décrivant comme un ignorant, un homme simple, inculte, un « sauvage », se caractérisant par des conduites excentriques, un anticonformisme à la limite de la déviance par rapport à l'orthodoxie. On lui attribue la fonction de « baal-shem », de « maître du nom », c'est-à-dire un thaumaturge, une sorte de « chaman », souvent ambulant, qui soigne grâce à des « recettes » populaires, des simples, des amulettes, un rituel emprunté à la kabbale pratique. Lui-même se désigne dans une lettre comme Israël Baal Shem Tov (le « maître du bon Nom »), de la communauté de Medzhybizh (aujourd'hui en Ukraine).

Les travaux de Jean Baumgarten et de Moshe Rosman tentent de restituer une vision plus concrète et exacte du personnage à la lumière de nouvelles sources et de nouvelles approches, dans *Le Baal Shem Tov. Mystique, magicien et guérisseur* du premier, et *A Quest for the Historical Baal Shem Tov* du second.

Tous deux contestent l'appellation de « fondateur du hassidisme » en insistant sur la mouvance pré-hassidique, l'existence de confréries, autour des *kloyz* (les oratoires en parallèle de la synagogue, par exemple à Brody), sortes de conventicules mystiques. La Podolie est une région où sont établis de longue date des crypto-sabbatéens, c'est une zone de frontière, de diversité ethnique, linguistique, religieuse. C'est dans ces régions de marches que les souffrances des populations liées aux insurrections cosaques, aux guerres, aux multiples accusations de crime rituel sont les plus fortes. Mais pour Rosman, le redressement économique et démographique de la région s'effectue dès le début du XVIII^e siècle. La bourgade de Miedzhibozh où s'installe le Besht en 1740 est en plein essor et ce dernier jouit du respect des autorités et de certains privilèges accordés par le *kahal*, le conseil communautaire (l'exemption de la taxe foncière et un logement de fonction par exemple).

Israël ben Eliezer, le Besht, est né le 25 août 1698 à Okopy, non loin de Tluste, dans les Carpates à la frontière de la Moldavie et de la Podolie. Sa jeunesse n'est connue que par la légende. Il serait très tôt resté orphelin, vivant une vie à l'écart de la communauté et proche de la nature ; son premier maître serait le mystérieux rabbi Adam Baal Shem, au sein d'un cénacle peut-être d'inspiration sabbatéenne. Il pratique la réclusion mystique dans une « maison d'isolement » ou au sein de la nature (une caverne, dit la légende), acquiert un savoir médicinal lié aux simples, pratique divers métiers manuels et celui d'enseignant primaire en Galicie. Marié très jeune, il se remarie une seconde fois avec Hanna, sœur d'Abraham Gershon de Kutov qui deviendra son disciple ; c'est la fille d'un rabbin et d'un juge religieux, d'un milieu social beaucoup plus élevé. En 1734 il vit à Tluste en Podolie, dans une auberge tenue par sa femme, en mystique solitaire (il est désigné comme un Juste caché, un *nistar*) dont le guide spirituel, qui lui apparaît sous forme de visions extatiques, est Ahiyah ha-shiloni, un prophète du temps de Salomon. Il écrira plus tard dans une lettre avoir vécu une révélation messianique lors d'une « ascension d'âme », opération mystique liée aux techniques d'extase : il lui a été révélé que le messie viendrait quand son enseignement serait dominant et largement diffusé. En conséquence il se dévoile en 1736, abandonnant son statut de *nistar* et commençant à prêcher en public. Mais il n'a jamais prétendu s'instituer en « guide » de sa génération ni en fondateur d'une nouvelle religion. D'après Rosman et Baumgarten, il est une figure communautaire respectée à Miedzhibozh, désigné comme *Doktor, balsem*, guérisseur et thaumaturge pour les juifs comme pour les non-juifs, une « personne bien connue remplissant un rôle public dans une cité importante, maintenant des relations avec les non-Juifs » (Rosman). C'est donc l'inverse de l'imagerie traditionnelle du mystique schismatique ou du rebelle romantique.

Son premier cercle est constitué par son beau-frère avant son émigration en Palestine, par Zeev Wolf Kutzes et David Purkes, hassidim (dévots) avant la lettre qui l'ont d'abord mal accueilli pour être ensuite parmi ses disciples les plus dévoués, ainsi que par son scribe, Hirsch Tsevi. Les fidèles commencent à affluer alors qu'auparavant, c'était lui qui était itinérant et prêchait dans les bourgades. Il intervient désormais dans les affaires com-

munautaires dans un contexte marqué par la violence antijuive, dans des questions de litiges sur la viande casher. Il a ainsi un contact officiel avec les seigneurs locaux et effectue un véritable travail d'harmonisation sociale. Ses premiers disciples sont Jacob Joseph de Polonoye (l'un des premiers théoriciens de sa doctrine) et celui qui donnera à la secte son essor, Dov Ber de Mezeritch. Bien que moins présent au départ en Lituanie, le hassidisme y est représenté par de prestigieux rabbins : Pinhas de Koretz et Nahman de Horodenka, dont le fils épouse la petite fille du Besht, union dont naîtra Nahman de Bratslav, l'un des grands mystiques du hassidisme. La renommée du Besht grandit dans des cercles de plus en plus larges et on peut dire que l'opposition virulente des opposants (les *mitnagdim*) date d'après sa mort, le 21 mai 1760 : en 1777, la première condamnation officielle est prononcée par les rabbins à Vilna.

Israël Baal Shem Tov laisse peu de documents écrits, son enseignement est volontairement oral, même si des scribes et des proches consignent par écrit ses leçons, qui seront rassemblées avec de nombreuses variantes dans les « Louanges ». Il instaure cependant un régime de piété différent, qui a peut-être au départ été influencé par la tradition sabbatéeenne, mais qu'il « neutralise » de façon à lui faire perdre son tranchant antinomique et apocalyptique.

Le messianisme passe désormais par la ferveur, la foi (*devekut*) et non plus par le tikkun apocalyptique, la contestation violente de l'ordre institué. Il est intériorisé et s'insère davantage dans la tradition mystique individuelle. Cependant, l'évolution historique transforme le hassidisme en un puissant phénomène collectif, dont le poids politique devient de plus en plus apparent.

La prière extatique, à des moments pas forcément fixés par l'ordre rituel, est un marqueur important de la pratique hassidique. La conception matricielle de la doctrine est celle de l'immanence divine, de la compénétration du divin et du mondain. Cela passe par le rejet des mortifications excessives, et l'affirmation du plaisir dans l'accomplissement du service divin (*avoda be gashmiut*). L'idée que « rien n'est vide de Dieu » implique la nécessaire sanctification du profane, son élévation à un rang spirituel supérieur.

L'ascendant personnel du Besht implique un changement de style de la vie religieuse, la légende se développant parallèlement à l'extension de la

foi : nimbe spirituel, révélation surnaturelle, don d'ubiquité, déplacement à une vitesse incompatible avec les critères de la science, don de lire l'avenir, de voir au loin, de lire la physionomie, visions en rêve, savoir mystique incomparable faisant de lui l'égal et le successeur des grandes figures bibliques lui sont alors attribués par une myriade de récits et d'apologues.

Le mouvement touche toutes les couches sociales, l'élite plus urbaine et lettrée comme les couches populaires plus rurales et attirées par les pouvoirs de guérison du thaumaturge. Dans la dernière partie de sa vie, son rayonnement personnel commence à susciter l'éclatement géographique et doctrinal. Le mouvement en formation est renforcé par les persécutions et les attaques, tant des rabbins que des maskilim (partisans des Lumières). Devenu mouvement de masse, il est bientôt incontournable dans le paysage du judaïsme d'Europe orientale. Il s'institutionnalise, obtient une certaine reconnaissance des autorités et s'insère avec force dans la société juive tout entière. Une phase plus tardive du mouvement, appelée « tsaddikisme », est liée à la formation des cours, impliquant des formes de sociabilités spécifiques (pèlerinages, sociétés masculines soudées par le culte de la personnalité du rebbe, liens sociaux alternatifs aux hiérarchies traditionnelles, piétisme religieux dirigé contre l'étude traditionnelle). On assiste dès lors à l'intervention des hassidim dans la sphère politique : par exemple au moment des guerres napoléoniennes, motivant des prises de position opposées des grands maîtres du mouvement (Buber décrit ces enjeux dans son roman historique *Gog et Magog*). Les querelles parfois féroces ont cours entre les différentes écoles, pour des questions doctrinales ou simplement d'influence. Le nouveau modèle d'un pouvoir différent de celui des hiérarchies traditionnelles (les érudits du Talmud, la caste rabbinique, les notables du shtetl) s'installe. Peu à peu l'influence politique des chefs religieux hassidiques caractérise le fonctionnement global et donne naissance à ce que l'on désigne aujourd'hui comme l'ultra-orthodoxie.

Tirer les fils

S'il n'a pas réussi à s'imposer comme une nouvelle foi et provoquer un véritable schisme religieux, le sabbatéisme au sens large a laissé des traces pro-

fondes dans la société juive, bien au-delà de la création de tendances synchrétistes entre les cultes et de la perpétuation de rites étranges et sans doute transgressifs dans de petits groupes sectaires en Grèce, en Turquie, dans les Balkans et même en Europe occidentale... Né dans les mêmes régions de confins, le frankisme et le hassidisme, un siècle plus tard reprennent à nouveaux frais les remises en question formulées à l'époque de Sabbataï Tsevi : lutte diffuse contre l'orthodoxie rabbinique, le prestige de l'étude, le carcan de la Torah qui étouffe l'individu, mais aussi plus globalement activisme pneumatique et exalté contre le manque de débouchés socio-économiques de la minorité juive, privée de véritable agentivité politique malgré le cadre de semi-autonomie religieuse qui caractérise, au moins en Pologne, le fonctionnement communautaire. Si les prémisses des revendications sont teintées d'un légendaire religieux caractéristique de l'attente messianique traditionnelle, les suites de l'effervescence sabbatéenne se déroulent sur la scène politique. Avec la conversion frankiste, ce sont des tactiques de conquête du pouvoir et d'endurance minoritaire qui se mettent en place et transforment en partie le paysage de l'assimilation en Pologne, en Bohême, en Moravie, dont la modernité héritera quelques personnages complexes et passionnants à plus d'un titre : on pense à Junius Frey, anciennement Moses Dobruzka ou Thomas von Schönfeld, ce membre de la famille élargie de Frank à Brünn, qui aurait dû lui succéder à la tête de la secte, mais qui est mort sur l'échafaud révolutionnaire aux côtés de Danton. En Pologne, on prête une ascendance frankiste au grand poète romantique Mickiewicz. La romancière polonaise lauréate du prix Nobel Olga Tokarczuk a consacré dix ans de travail littéraire intense au mouvement frankiste et au personnage à la fois repoussant et fascinant de Frank, dans son magnifique roman *Les Livres de Jakob ou Le grand voyage à travers sept frontières, cinq langues, trois grandes religions et d'autres moindres*. Contrairement à la vision juive très négative du personnage, chez un Aaron Zeitlin par exemple, dans sa pièce *Jacob Frank* écrite en yiddish en 1926-27, l'écrivaine restitue par son imagination foisonnante et son érudition rigoureuse le monde complexe qui donne naissance à un personnage atypique comme celui de Frank ; mais on comprend aussi que le modèle préexiste dans une certaine concrétion bouillonnante de la vie juive, innervée de mysticisme populaire et

privée de représentativité politique, dans un contexte de violents conflits à la fois historiques et sociaux

Le hassidisme quant à lui occupe une place importante dans la littérature juive, dont les dimensions de cet article ne permettent pas de rendre compte. Mais on se souviendra que la littérature yiddish moderne elle-même se réclame d'une double ascendance : les satires antihassidiques de la *haskala*, qui n'en finissent pas de ridiculiser les « dévots », membres de la secte « infâme », accusés de tous les maux et de « l'obscurantisme » rétrograde de la société juive ; mais aussi les contes de rabbi Nahman de Bratslav, moyen privilégié de son enseignement, dispensé oralement en yiddish et restitué en hébreu par un autre Nathan, Nathan Sternharz, son scribe dévoué. Modèles de narrativité cryptique et irrésolue, dont l'influence ne cesse de rayonner, fécondant le symbolisme captivant d'un Peretz, d'un Agnon, d'un der Nister et même, on l'a dit, d'un Kafka. La théologie négative si caractéristique de la modernité ne serait peut-être qu'un des ultimes avatars de ce messianisme aux confins entre religion et politique, débusquant les illusions intramondaines et se heurtant au néant, pierre de touche de la quête mystique, dont les retombées nihilistes peuvent encore se faire sentir aujourd'hui.

Une religion rationnelle: le judaïsme de Moses Mendelssohn¹

Dominique Bourel

Mendelssohn est une figure aussi importante dans l'histoire de la philosophie européenne que dans celle de la pensée juive. En France et en Allemagne, des fondations portent son nom, à Berlin et à Dessau des musées l'honorent et des prix le célèbrent. Il a bien entendu une collection d'études à lui dévolue ainsi qu'à sa famille qui fait partie de l'aristocratie culturelle de la Prusse! Notre pays n'est pas resté à l'écart faisant écho au Comte de Mirabeau qui l'évoquait en ces termes: « Un homme jeté par la nature au sein d'une horde avilie, né sans aucune espèce de fortune, avec un tempérament faible et même infirme, un caractère timide, une douceur peut-être excessive, enchaîné toute sa vie dans une profession presque mécanique, s'est élevé au rang des plus grands écrivains que ce siècle ait vu naître en Allemagne. L'un des premiers, si ce n'est le premier, il a donné à une langue qui n'était même pas la sienne, de la clarté, du nombre, de la grâce, de l'énergie. Les Allemands lui ont décerné le titre de Platon moderne; on lui destine un monument public dans la patrie que ses succès, au défaut des lois, lui ont conquis. Plus remarquable encore par ses vertus que par ses talents, il a influé sur sa nation et peut-être à un certain point sur le pays où le sort l'avait fixé par l'ascendant d'une raison profonde et d'une conduite si pure

1 Cette période et cette figure sont désormais bien travaillées aussi en France depuis la petite dissertation de Moïse Schwab (Paris 1868) grâce aux ouvrages de Jean-Paul Meier, Maurice-Ruben Hayoun, Jean Lederman, Olivier Sedeyn, Jacques Ehrenfreud et l'auteur de ces lignes. Les éditions de l'Observatoire (Paris) annoncent à la fin de l'année 2025 un *Abécédaire de Moses Mendelssohn*.

que le bigotisme et la calomnie ne l'ont même pas ternie... Cet homme, ce philosophe juif mérite quelque curiosité»¹. En effet, il est philosophe reconnu, critique littéraire redouté, traducteur de la Bible et enfin à l'origine d'un effet politique : l'émancipation des Juifs en Europe. Son œuvre – une trentaine de volumes en hébreu et en allemand – désormais achevée sert tous ces domaines, et plusieurs disciplines. C'est aussi ce qui l'a protégé un peu des exégètes pressés et de ceux qui voulaient absolument le faire entrer dans les fourches caudines d'un dix-huitième siècle européen, diffracté dans une autre « bande des quatre » : Montesquieu, Rousseau, Diderot et Voltaire. Il en connaissait d'ailleurs les ouvrages, il a même traduit Jean-Jacques Rousseau, mais il est d'abord un représentant de l'*Aufklärung*, autre chose que les Lumières françaises. Son influence dans le monde juif et même hébraïque est aujourd'hui objet d'études contextualisées par celle portant sur la *Haskala*, les Lumières juives.

Venu de Dessau où il naît en 1729 en Anhalt il s'installe à Berlin en 1743 rapidement une grande métropole intellectuelle. Né la même année que Lessing, qui l'immortalise dans *Nathan le Sage*, il meurt en 1786 comme le Roi de Prusse, Frédéric II soi-disant « Roi Philosophe », mais plutôt judéophobe.

Il publie en 1755 des *Dialogues, philosophiques*, des *Lettres sur les sensations* ainsi qu'une traduction du second discours de Rousseau (1756) puis remporte, devant Kant qui devra se contenter d'un accessit en 1763, le prix de la classe de philosophie spéculative de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin : le texte posait la question suivante : « On demande si les vérités métaphysiques en général et en particulier les premiers principes de la théologie naturelle et de la morale sont susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et au cas qu'elles n'en soient pas susceptibles, quelle est la nature de leur certitude, à quel degré elle peut parvenir, et si ce degré suffit pour la conviction ».

La stupéfaction dépassa bien entendu les cercles académiques allemands, mais c'est son *Phédon, ou sur l'immortalité de l'âme* (1767) qui lui assura son immense

1 H.G. Riquetti, comte de Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs* (...) Londres 1787, rééd. Paris 1968.

réputation européenne dès le XVIII^e siècle, il fut traduit en près de dix langues durant le siècle de sa parution. Il s'agissait d'utiliser le dialogue socratique éponyme pour combattre le matérialisme et l'athéisme très présents à Berlin où on sait que Frédéric avait rassemblé des philosophes. Il fallait aussi démontrer l'immortalité de l'âme à nouveaux frais, utilisant la philosophie allemande de l'époque. Il s'agissait aussi d'un des premiers ouvrages écrits en allemand alors que les penseurs de l'époque publiaient surtout en latin ou en français. Mendelssohn est aussi à l'origine de la création du lexique philosophique allemand. Son style fut très vite apprécié puisque Kant écrivit dans la préface des *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783) : « Il n'est certes pas donné à tout le monde d'écrire avec autant de subtilité et cependant aussi d'attrait que David Hume, ou bien avec autant de profondeur et à la fois autant d'élégance que Moïse Mendelssohn ».

Il est alors au centre de la philosophie allemande de ce milieu de siècle lorsqu'un chiliaste fanatique suisse, Johann Kaspar Lavater, tout surpris de rencontrer une telle âme, lui demanda en 1769, peu ou prou de manière contournée, de se convertir. Ce débat enflamma l'Allemagne et beaucoup prirent le parti de Mendelssohn ! Cela fut bien entendu un choc quasi organique pour Mendelssohn qui mit du temps à s'en remettre. Tout en continuant son travail de philosophe et prosateur, il commence à traduire la Bible, ou plutôt les livres de la Torah. Il ne fallait pas, pensait-il, que ces versions allemandes et les commentaires sur le judaïsme restent uniquement dans les mains des hébraïsants chrétiens, même professeurs et protestants souvent excellents orientalistes de surcroît. Mendelssohn offre une traduction nouvelle en haut allemand avec des lettres hébraïques entre 1778 et 1783, offrant aussi une nouvelle version des *Psaumes* (1783) cette fois en caractères latins. Puisqu'il fallait que les juifs s'intègrent, ils devaient apprendre l'allemand ; pour ce faire, la Bible était un véhicule idéal pour une communauté encore largement orthodoxe. Il fit encore plus, flanquer sa traduction de commentaires, en hébreu, de sa plume et de certains collaborateurs, qu'il n'hésite pas, parfois à morigéner ! C'est aussi son attirance pour l'hébreu qui le fit non attaquer, mais se méfier du yiddish souhaitant écrire soit en hébreu, soit en allemand, mais sans « mélange des langues » qui lui assura une réputation ambivalente dans

l'histoire de la littérature juive ultérieure. Comme d'ailleurs une parole qu'on lui attribua, mais qu'il n'a jamais proférée : « Être juif à la maison et citoyen à l'extérieur », venant en réalité de Gordon.

Son dernier haut fait est sa participation active à la réflexion sur l'émancipation politique des Juifs. Il sera lu, et utilisé par l'abbé Henri Grégoire, Zalkind Hourwitz et l'avocat Claude-Antoine Thiery qui partageront les célèbres prix du concours de l'Académie de Metz en 1787¹. Il collabore de très près avec un haut fonctionnaire prussien Christian Wilhelm von Dohm, *De la réforme politique des Juifs* (1781/1783)². Il montre très clairement qu'il n'est pas question d'abandonner le respect de la loi pour une hypothétique tolérance qui cache mal une volonté de conversion, à plus long terme !

Avant sa mort précipitée, il acheva un traité de métaphysique, *Les heures matinales. Leçons sur l'existence de Dieu* dont une partie voulait sauver son ami Lessing accusé par le philosophe et théologien chrétien Friedrich Heinrich Jacobi de sympathie spinoziste, encore un véritable arrêt de mort. Et comme Lessing, disparu en 1781, l'année de la *Critique de la raison pure*, ne pouvait se défendre, c'est ainsi que naissait une nouvelle polémique, le débat sur le panthéisme qui vit entrer en lice Goethe, Fichte, Hegel, Schelling et tant d'autres. C'en était fait de l'*Aufklärung* et des Lumières, bref de la raison, et c'est le Romantisme qui prenait la place.

Plusieurs textes désormais disponibles en français sont importants pour tenter de résumer sa pensée religieuse : la réponse à Lavater, l'échange avec le rabbin Jacob Emden et l'introduction de la traduction de la Bible, *Or li-netiva, Lumière sur le sentier* (Ps.110,105)³. Et bien entendu *Jérusalem. Pouvoir religieux et Judaïsme* (1783)⁴ qui avait aussi impressionné Mirabeau !

1 Voir l'ouvrage novateur et très riche de Pierre Birnbaum, « *Est-il des moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux ?* », Paris, Seuil 2017.

2 Réédition, Paris, Stock 1984

3 Moses Mendelssohn, *Ecrits Juifs*, trad de l'allemand par Johannes Honigmann, de l'hébreu par René Levy, introduction d'Eli Schonfeld et de ce dernier, *L'Apologie de Mendelssohn*, Lagrasse, Verdier 2018.

4 Disponible en français avec une préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Gallimard, 2007 (or.1982) coll. Folio. 347

«La Jérusalem de Mendelssohn, dont la seconde partie contient des développements très curieux sur la religion juive, ou si l'on préfère, sur la manière dont il la concevait, mérite d'être traduite dans toutes les langues de l'Europe» (cité p. 28).

La correspondance hébraïque de Mendelssohn est fascinante: d'abord avec l'utilisation de cette langue, il ouvre le chemin de la *Haskala* hébraïque ce qui n'était pas une mince affaire. Comment utiliser l'ancienne Écriture, celle de la Bible qu'il continue de croire inspirée, des Talmuds et des *Responsa* pour développer une pensée née avec et dans le monde moderne, sans répéter *ad nauseam* l'opposition (construite) entre Jérusalem et Athènes. On retrouvera le même pari lors de la fondation de l'Université hébraïque de Jérusalem en 1925, où il fallut très vite traduire une série d'ouvrages que les fondateurs lisaient encore dans la langue originale, mais qu'on devait mettre sans tarder à la disposition des nouvelles générations. Parmi les thèmes sur lesquels il échange notamment avec le Rabbin Jacob Emden, une des grandes autorités du temps se trouve celui du noachisme qui est récurrent jusqu'à nos jours. On remarque d'abord la stupéfiante connaissance qu'avait Mendelssohn de la tradition dont il faisait un usage discret dans ses ouvrages «allemands». Ensuite il cite Maimonide, philosophe tutélaire des Lumières et de la *Haskala* qui enseigne que les pieux des nations doivent «accepter les sept commandements noachiques et les accomplir pour la raison que le Saint béni soit-Il, les leur a prescrits dans la Tora; qu'il nous a fait connaître, par le truchement de Moïse, que les noachides en ont de toute antiquité reçu l'ordre». La lettre du 26 octobre 1773 est signée votre humble Moïse de Dessau. Rappelons que les noachides renvoient à Genèse 2,16.

Pour Maimonide: «Quiconque accepte les sept commandements, a garde de les accomplir, est un pieux des nations, il a part au monde qui vient; à la condition cependant qu'il accepte et les accomplisse parce que le Saint, béni soit-Il, les a prescrits (aux noachides) dans la Tora et qu'il nous a fait connaître par le truchement de Moïse que les noachides en ont de toute antiquité reçu l'ordre.» (p. 71-72).

Le passage le plus connu de *La Jérusalem* est le suivant: *C'est vrai, je ne reconnais aucune autre vérité éternelle que celles qui peuvent être non seulement*

compréhensibles par la raison humaine, mais encore exposées et vérifiées par des forces humaines. (...) Je crois que le judaïsme ne connaît pas de religion révélée au sens où les Chrétiens l'entendent. Les Israélites ont une *législation* divine : lois, injonctions, commandements, règles de vie, enseignement de la volonté de Dieu concernant la manière dont ils doivent se comporter pour obtenir la félicité temporelle et éternelle (...), mais on ne nous a pas révélé des doctrines, des vérités salvifiques ni d'axiomes raisonnables universels. L'Éternel nous révéla ces derniers, comme aux autres hommes, en tout temps, par la *nature* et les *choses*, jamais par la *parole* et les *signes écrits* (p. 122-123).

Il est parfaitement conscient de cette nouveauté : « Je crains que cela étonne et semble nouveau et rude à certains lecteurs. On n'a jamais prêté attention à cette différence ; on a pris une législation surnaturelle pour révélation religieuse surnaturelle, et on a parlé du judaïsme comme s'il était simplement une révélation plus ancienne des propositions et doctrines religieuses nécessaires au salut ». Rappelons que les préceptes sont les suivants : interdiction du meurtre, de l'idolâtrie, du blasphème, des relations sexuelles avec des proches parents, de la consommation d'un membre toujours vivant et un devoir, installer un système légal afin de faire respecter les lois. Il établit donc une différence entre des vérités éternelles (nécessaires ou contingentes) et les vérités temporelles, historiques. Pour s'assurer que nous avons bien compris, il souligne : « Je ne crois donc pas que les forces de la raison humaine sont insuffisantes pour la persuader des vérités éternelles indispensables à la félicité humaine, et, en conséquence que Dieu a dû les lui révéler de manière surnaturelle » (p.128). Donc « selon les concepts du vrai judaïsme, tous les habitants de la terre sont appelés à la félicité ; et les moyens pour l'obtenir sont aussi répandus que l'humanité elle-même, administrés avec la même clémence que les moyens pour se mettre à l'abri de la faim et d'autres besoins naturels » (p .129). Sa pensée religieuse fondait aussi une théorie de la tolérance unique à son époque : « Le judaïsme ne se glorifie d'aucune révélation exclusive de vérités éternelles indispensable au bonheur ; il n'est pas une religion révélée dans le sens où on a l'habitude de prendre ce terme. Une *religion* révélée est une chose, une *législation* révélée en est une autre. Son illustration est claire : « La voix qui se fit entendre sur le Sinäï en ce grand jour ne disait pas : "Je suis l'Éternel ton Dieu, l'être nécessaire et autonome qui est toute puissance et omniscience,

celui qui récompense les hommes selon leurs actes dans une vie future.” Il s’agit de la religion humaine universelle, non du judaïsme. (...) » (p.133). Il peut même s’agir de la philosophie. « La voix divine s’écria : “Je suis l’Éternel ton Dieu, qui t’a fait sortir d’Égypte, une maison de l’esclavage”. Une vérité historique sur laquelle la législation *de ce* peuple devait se bâtir, et selon laquelle des lois devaient être révélées : commandements, prescriptions ; mais aucune vérité religieuse éternelle ». (p.134). On ne dit jamais : tu dois croire ou ne pas croire, mais tu dois faire ou ne pas faire. Et les non-juifs doivent respecter des commandements des noachides et seront donc aussi sauvés. Une conséquence est alors évidente : « L’ancien judaïsme n’a pas de livres symboliques, pas d’articles de foi. Personne ne devait jurer sur des symboles, personne n’était assermenté à des articles de foi ; nous n’avons aucune idée de ce que l’on appelle serment religieux et selon l’esprit du vrai judaïsme nous devons considérer pareil serment comme inadmissible. » Et on connaît les différents catalogues proposés par Maimonide, Crescas, Albo, Abrabanel. Aucun n’est plus qu’une description ou un moyen mnémotechnique pour une prière (*Ygdal*). Mais était lancé un débat qui a longtemps occupé (jusqu’à aujourd’hui ?) les penseurs du judaïsme : ce dernier a-t-il des dogmes ?¹

Il propose alors une interprétation de la loi cérémonielle comme « une sorte d’écriture vivante éveillant l’esprit et le cœur (elle est) pleine de sens et provoque sans relâche l’observation et donne lieu et occasion à l’enseignement oral » (p.110).

Ainsi sa pensée religieuse se caractérise par deux moments : les doctrines et les propositions qui sont des vérités éternelles, des vérités historiques contenant le fond du lien national et des prescriptions, lois, préceptes et règles de vie pour le judaïsme. Un dernier *caveat* :

« Et aujourd’hui encore, on ne peut donner à la tribu de Jacob aucun conseil plus sage que celui-ci : arrangez-vous avec les mœurs et dans la constitution du pays où vous vous trouverez, mais tenez inébranlablement à la religion de vos pères. Portez les deux poids aussi bien que vous le pouvez ! ». Et comme

1 Voir une des plus récentes enquêtes de Michah Gottlieb « Does judaism have dogma? Moses Mendelssohn and a pivotal nineteenth-century debate » in *Yearbook of the Maimonides Center for Advanced Studies* (2019) doi.org./10.1515/9783110618839-012.

s'il avait voulu parler à une grande partie de sa famille qui abandonna le judaïsme: « En réalité, je ne vois pas comment ceux qui sont nés dans la tribu de Jacob peuvent se débarrasser de la loi d'une quelconque manière qui soit scrupuleuse ».

Kant a été très impressionné par ce livre ainsi qu'il le confia à un de ses disciples: « Monsieur Friedländer vous dira combien, en lisant votre *Jérusalem*, j'en ai admiré la pénétration, la subtilité et l'intelligence. Je considère ce livre comme la proclamation d'une grande réforme – certes lente dans son instauration et son progrès – qui ne concernera pas seulement votre nation, mais d'autres aussi. Vous avez su concilier votre religion avec une liberté de conscience telle qu'on ne l'aurait jamais crue possible de sa part, et dont nulle autre ne peut se vanter. Vous avez en même temps exposé la nécessité d'une liberté de conscience illimitée à l'égard de toute religion, d'une manière si approfondie et si claire que de notre côté aussi l'Église devra enfin se demander comment purifier sa religion de tout ce qui peut opprimer la conscience ou peser sur elle; ce qui ne peut manquer d'unir finalement les hommes en ce qui concerne les points essentiels de la religion » (lettre du 16 août 1783).

L'année suivante, ils se trouveront encore dans une situation de dialogue en répondant à quelques semaines d'intervalle à la question qui fut un moment cardinal du siècle sur la signification et la pratique des Lumières.¹

C'est en fait une double orthodoxie, au Judaïsme et à la pensée de Leibniz qui fondait une originalité !

Non seulement Mendelssohn sauve l'universalisme sans renoncer à la notion d'élection (Eli Schonfeld), mais encore, il peut harmoniser sans difficulté l'exigence et la fierté de la raison avec la pratique réfléchie et fondée des commandements. C'est encore son message aujourd'hui.

1 *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, textes et commentaires par Gérard Raullet, Paris Flammarion (GF) 1995.

Israël ébranlé par le messianisme politique

Raphael Zagury-Orly

«Tant qu'il y aura encore des otages à Gaza, quelque chose en moi restera captif».

(Omer Wenkart, ancien otage israélien à Gaza)

«Cette responsabilité pour autrui est structurée comme l'un-pour-l'autre, jusqu'à l'un otage de l'autre, otage dans son identité même d'appelé irremplaçable, avant tout retour sur soi».

(Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 202)

Je voudrais parler d'une certaine emprise. Celle du messianisme comme discours de «l'évolution et de la finalité de l'histoire»¹ et, du même coup, comme discours sur la justice, la vie en commun, la responsabilité, la vie et la mort, un discours particulièrement actif dans la vie politique en Israël et dans ce que l'on appelle, par commodité, le monde juif. Le sionisme, me semble-t-il, aurait les ressources de surmonter cette emprise. Cette bataille se jouera dans un avenir politique proche et l'avenir démocratique d'Israël dépendra de la capacité du sionisme à inventer une nouvelle voie politique pour le pays et le monde juif.

Réfléchissons à la manière dont une figure aussi indéterminée² et *disproportionnée* dans la Torah et quelque peu différemment dans la tradition juive orale³, une notion à la ressource ouverte et «indécidable» dans la philosophie juive, en est arrivée à s'incarner dans un concept d'histoire, lourdement métaphysique et à s'imposer dans le contexte politique israélien chargé d'une histoire séculière. Un concept qui est, de surcroît, large-

1 R. Kook, *Les lumières du retour*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 36.

2 Certes il n'est pas indéterminable comme le serait Dieu.

3 Le judaïsme se développe comme religion au-delà des origines bibliques, chronologiquement et métaphysiquement.

ment usé, frelaté et essoufflé, maintes fois déployé dans l'histoire sous différents noms et différentes figures politico-eschatologiques plus ou moins laïcisées. Or, malgré son essoufflement, il continue de dominer un certain discours historico-politique et d'irriguer le champ des tentations politiques en Israël et en diaspora. Et surtout, on continue de penser qu'il ne ressemble à aucune des effrayantes dérives des *idéologies de la fin*.

Essayons de comprendre comment une certaine emprise politique du messianisme, inséparable de la fixation autour d'une figure individuelle, humaine ou quasi post-humaine, s'est emparée de tout un courant du judaïsme actuel en Israël et en diaspora. Comment le rituel de l'onction (traduction française du mot « machach' » qui a donné lieu à « Mashiach' ») des prêtres, des rois ou, dans quelques rares cas, des prophètes, qui a fort probablement cherché à « séparer » (saint) certains personnages bibliques du reste du peuple des Hébreux, pour ainsi dire les introniser, sans en faire des Messies pour autant, a donné lieu à l'idée courante de téléologie messianique.

Il faudrait tenter d'expliquer comment une notion aussi délicate, figure du retrait et de la transcendance dont on ne sait pas et ne devrait peut-être jamais simplement savoir à quel *nom, essence, logique* ou *identité* elle correspond, renvoyant dans sa grande subtilité à une temporalité sans « présent tuteur », monopolise une partie du discours public en Israël, le confisque et le détourne. Comment cette chose innommable ou presque, tournée vers l'avenir et excédant toute présence pleine et stable, en est venue non seulement à se mêler « effectivement » à nos vies, à être « mise à toutes les sauces », mais aussi à régir le quotidien politique de tant de personnes en Israël. Sans rien dire du fait qu'il sert et soutient le projet de transition progressive de Netanyahou vers un régime aux caractéristiques illibérales dont il tente d'assurer la survie en semant la division. Comment une idée qui signifie de façon invraisemblable dans la Torah et dans le judaïsme - pour le dire à la manière d'un Levinas - s'est trouvée et se voit historiquement thématifiée et ramenée dans la course la plus « perceptible » de l'être. Je voudrais non seulement décrire cette situation, dramatique de mon point de vue, pour le pays, pour son avenir, pour la démocratie, pour le monde juif et pour le sionisme et son élan démocratique, mais aussi – en filigrane – essayer d'expliquer comment une telle chose est devenue possible, mieux encore, comment elle en est venue à

prosperer de cette façon, en diaspora et en Israël tout particulièrement. Une certaine accélération de l'incarnation politique du messianisme est flagrante en Israël depuis le 7 octobre.

Il s'agit donc d'expliquer l'avènement d'une prétention de *savoir* de *qui* ou de *quoi* on parle lorsqu'il s'agit du Messie, quel est son mode d'apparition, selon quelles conditions, modalités et exigences il *arriverait* « dorénavant », « prochainement », quand ce n'est pas « rapidement » ou « immédiatement ». Cette question est peut-être plus grave et plus urgente pour l'État d'Israël et pour les Juifs, mais elle concerne de façon moins évidente tous les Chrétiens du monde, ainsi que les Musulmans et tous les peuples d'Orient.

La réduction messianique

La question du messianisme s'impose indéniablement aujourd'hui dans le débat interne à la société israélienne, que l'on se revendique d'une approche traditionnelle juive (sioniste ou pas), ou bien d'une approche laïque, critique et démocratique (sioniste ou pas). Celui que l'on appelle le public « libéral » en Israël se voit entraîné dans une controverse qui lui paraît souvent absurde. De mon côté, je crois que cette question doit être posée et débattue publiquement. Toute interrogation sur l'actualité et l'avenir d'Israël devra immanquablement se confronter à cette grande idée juive au destin universel, qui a refait surface de manière accélérée ces dernières années en diaspora et en Israël.

Il suffit d'engager la recherche ou la réflexion sur la question messianique pour se rendre compte à quel point le terrain est miné par le délire historial, l'hallucination du « moment historique », la surinterprétation des « étapes », des « époques » et surtout des « tournants » historiques, par la réappropriation « sacrée » du devenir historique, par la tentation de l'idolâtrie et l'affect sectaire d'un certain judaïsme, par une conception de Dieu et du Messie contenus dans l'histoire, une certaine *Schwärmerei* diraient les philosophes allemands. Mais dès que cette question est abordée, c'est aussi celle de la détresse de l'israélité qui doit être pensée : on se tourne vers le messianisme aussi par désarroi et sentiment d'impuissance. Du même coup, c'est aussi la question du refus arabe, de la non-intégration et du non-accueil sans cesse renouvelés des Juifs dans cette région qui leur est tout, sauf étrangère – faut-

il encore le rappeler? – qui est posée. Cette question est liée à l'impérialisme arabo-musulman et à la place démesurée de la question palestinienne dans le débat public international et donc à l'histoire de l'expansionnisme chrétien dans la région et à sa relation au judaïsme. Dès qu'il s'agit de messianisme, on touche très vite à l'illusion mystico-politique.

Je souhaiterais, en me revendiquant d'une approche juive, explicitement sioniste-démocratique et critique, et force est de reconnaître, clairement accablée ces jours-ci, montrer comment l'on peut ressaisir cette idée qui travaille en profondeur le judaïsme et le sionisme et se distancier de la plupart des réappropriations et des détournements politiques et historiques en leurs noms. Le sionisme dit « libéral » peut et doit marquer une distance nette et sans réserve avec le sionisme-religieux et ses tentations théologico-historiques qui autorise l'idée d'un processus rendant effectif et manifeste le soi-disant messianisme juif.

Mon effort consistera en une certaine reprise de l'idée messianique en la séparant du biais par lequel le Messie est « effectivement présent » dans l'histoire. Il s'agit de penser une messianicité détachée de l'idée d'un devenir soi-disant tangible du sionisme comme événement religieux. Cela devrait donner une messianicité¹ incapable d'embrasser l'idée d'un Messie. Comment donc cette idée rebelle à toute objectivation historique, défiant « l'ordre ontologique² » de la présence, le discours de l'être, de l'étant et de ses ten-

1 Phénomène multidimensionnel, le messianisme aborde les questions de la philosophie de l'histoire et de sa fin, du droit et de la politique, de la violence et de la paix éternelle, de la tradition et de sa rupture. Jacques Derrida, qui a longuement réfléchi aux relations entre philosophie et histoire, a proposé de remplacer la notion surdéterminée et onto-théologico-politiquement chargée de *messianisme* par une conception plus complexe de la *messianicité*, dénuée de toute connotation religieuse et dogmatique explicite, et donc de la comprendre comme un concept essentiellement philosophique et hyper-critique.

2 Contrairement à ce que pense Benjamin Gross dans sa préface à la traduction du Rav Kook en français : « dans la Torah, point de thématique ni d'essai de définition, mais des expériences vécues qui donnent à penser (...). C'est là que se révèle ce que l'on pourrait appeler un *ordre ontologique* (c'est nous qui soulignons), une concrétude différente de la réalité naturelle, un appel impératif à une idéalité normative ». R. Kook, *Les lumières du retour*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 12.

tations d'immanentisation¹, nous regarde, nous concerne, nous sollicite et nous interpelle – nous Israéliens, nous sionistes, nous Juifs et nous non-Juifs – plus que jamais. Comment penser les dangers qu'ils constituent pour la démocratie, mais aussi ses ouvertures vers un autre à-venir politique. Il en va ici de la messianicité comme ce qui pourrait conditionner une autre politique, un autre rapport à l'histoire. Il faut réaffirmer l'idée de messianicité avec beaucoup de subtilité en tentant de la transformer radicalement.

Le sionisme est peut-être héritier du judaïsme en ce sens-là : il ne reçoit pas le messianisme comme un objet donné, dans l'ordre d'une tradition déterminée, mais travaille à le déplacer, à le transformer, à le renouveler. En constituant une des tentatives – pas toujours consciente – de penser le politique comme risque de l'infini – inquiétude du pas-encore, de l'inaccompli – le sionisme s'est ouvert à une pensée juive messianique sans messianisme et sans Messie, insuffisamment assumée et affirmée dans et par le sionisme politique et historique et totalement refoulée et réprimée aujourd'hui par le messianisme sioniste-religieux. Ce que nous entendons ici sous le mot de *messianique* ne saurait s'identifier, sans se trahir, aux figures emblématiques d'une onto-théologie déterminée historiquement. Or, tout discours sioniste devrait s'ancrer à la fois dans la tradition religieuse juive (avec et malgré les tensions que l'on connaît avec la démocratie, la modernité et entre les religions monothéistes, entre l'éthique et le politique), dans l'histoire de la philosophie et dans l'expérience historique des juifs et des « nations », comme dit la Thora. Il devrait montrer chaque fois comment ces « espaces » se radicalisent dangereusement autour du messianisme et comment le rapport à la messianicité (sans messianisme) permet aussi de les penser autrement, de se rapporter autrement au temps, à l'histoire, au politique, à l'éthique, quand ce n'est pas carrément d'autoriser une pensée hyper-critique.

Énonçons de manière très schématique une série de réductions à laquelle procède l'idéologie dite du *messianisme sioniste-religieux* aujourd'hui, avant

1 Au-delà de telle ou telle tentative de thématization maimonidienne (douzième des treize articles de foi) : « Je crois d'une foi entière à la venue du Messie, et même s'il tarde, j'attendrai chaque jour sa venue. »

de décrire son arrière-plan métaphysique. Celle-ci déclenche une infinité de réductions, dont celle la messianicité elle-même :

- La réduction du sionisme démocratique à une simple étape nécessaire et dépassable dans et par l'ordre messianique de l'histoire.
- La réduction de la messianicité à une métaphysique de l'histoire, à la conjonction ou la correspondance entre messianisme et événements dans l'histoire.
- La réduction de l'idée de révélation à ce qui se montrerait dans l'histoire, au dévoilement, à l'accès, à la « vulgaire » clarté du visible.
- La réduction de l'idée de rédemption à la régénérescence et à la résurrection.
- La réduction du « choix de la vie » à une modalité sacrificielle de la persévérance dans l'être.
- La réduction de l'idée de Messie à une forme incarnée, figure de la présence, dans l'histoire.
- La réduction de Dieu et de la messianicité à des « objets » dont on prétend « faire l'expérience » en termes de présences et d'immanences.
- La réduction de l'événement messianique à-venir à la quête spirituelle de « mon exister » dans la quiétude et la consolation et du même coup à une forme d'oubli de la socialité et de l'espace public.
- La réduction de la dia-chronie radicale du temps messianique – résistant à la synchronisation de la réminiscence et de l'anticipation – aux modes de la représentation et de la thématization.
- La réduction de la politique messianique d'Israël à la puissance, à la souveraine grandeur de l'Empire¹.

Le jeu dangereux du gouvernement de Netanyahou et des siens

Il faut essayer d'expliquer ce qui se joue derrière l'alliance entre le Likoud, les partis orthodoxes, le sionisme religieux (les trois blocs qui constituent le gouvernement israélien actuel) et la dégradation affolante, persistante,

¹ Est-il même utile de remarquer ici que la vocation d'Israël n'a jamais – au grand jamais – été impériale, mais éthico-politico-sociale, pour ainsi dire ? Depuis quand un « peuple de prêtres » souhaite-t-il faire empire ?

quotidienne de la démocratie en Israël, le mépris des institutions politiques issues du sionisme historique et la menace de ce front sur le droit.

Voici un cadre très général de la situation, du statut du religieux en Israël. Il permettra d'expliquer les dégâts du messianisme pour l'avenir de la démocratie et d'Israël tout court.

Nous assistons de manière accélérée à une incontestable neutralisation du démocratique par la frange orthodoxe du sionisme religieux et par une partie de l'ultra-orthodoxie non-sioniste, avec le soutien opportuniste, ouvert et manifeste du Likoud. En effet, l'espace politique démocratique israélien (séparation des pouvoirs, liberté de la presse, indépendance de la Cour suprême et des institutions culturelles et universitaires) se trouve accaparé, réapproprié et détourné par des mouvements allant de l'ultra-orthodoxie séfarade ou ashkénaze au sionisme religieux (de la façon la plus combative et ardente qui soit) – malgré les nuances et différences entre ces mouvements. Entre l'engagement frénétique du sionisme religieux envers le politique et l'affirmation d'intérêts des communautés orthodoxes non sionistes et autrefois apolitiques (ce qu'on ne peut plus dire de la même façon aujourd'hui)¹, l'espace politique israélien se trouve de plus en plus commandé par un ordre religieux et surtout messianique nettement opposé à la préservation de l'exigence démocratique dont se réclame le sionisme des fondateurs. Celui qui consiste à inventer en permanence des possibilités nouvelles de normes et de règles pour faire face aux questions, problématiques, dilemmes et situations concrètes de la vie d'une société multiple, moderne, actuelle.

La distance se creuse aujourd'hui de plus en plus entre le monde juif se revendiquant du judaïsme orthodoxe et le sionisme démocratique. En effet, la formule qui aura longtemps organisé la plupart des discours sionistes de gauche comme de droite : « État juif et démocratique », est aujourd'hui explicitement malmenée, quand elle n'est pas honnie et exécrée, comme si

1 D'une certaine façon, l'ultra-orthodoxie « israélienne » demeure toujours apolitique. Elle continue de refuser les risques et les contraintes de l'espace politique démocratique moderne, jusqu'à un certain usage de la violence. Cependant, elle fait clairement de la politique politicienne aujourd'hui. Met-elle un pied dans la vie politique telle qu'elle s'exprime dans la démocratie israélienne ? Difficile à dire pour le moment.

l'idée même de démocratie représentait une certaine menace pour ce qu'ils nomment « le monde de la Torah » ou l'« identité juive ».

Comme si la démocratie dissimulait soit l'intention de se retourner contre les Juifs, soit une incapacité foncière à les protéger. Comme si, donc, la seule possibilité politique pour Israël était de se méfier de la démocratie et de ne puiser son orientation que dans la contestation des institutions qui en émanent et qui permettent sa continuité. La conséquence n'est rien de moins que désastreuse : le judaïsme se voit désormais – quotidiennement et publiquement – dissocié de la démocratie. Le démocratique serait étranger, lointain – il appartiendrait aux autres, aux non-Juifs, aux Européens, aux naïfs. « Nous Juifs » (et de moins en moins « nous Israéliens ») « aurions » notre culture politique à nous, notre langue politique propre et surtout nous serions appelés à un destin historial : notre messianisme. J'insiste sur les conséquences désastreuses : il nous faudrait « *décider* » entre le judaïsme supposément étranger à la démocratie et la démocratie supposément anti-judaïque. Inutile de préciser qu'à des questions posées sous cette forme « ou bien ou bien », la démocratie israélienne et le sionisme historique ne peuvent apporter aucune réponse rassurante pour quiconque, pour aucune des deux attentes.

En revanche, le retour à « nous-mêmes » est décrit dans des termes non démocratiques : il faudrait revenir à « nous-mêmes », à nos valeurs propres, penser à nous-mêmes d'abord, et pour cela il nous faudrait aussi nous méfier de la démocratie et de ses représentants occidentaux. Ne pas penser « à nous-mêmes d'abord » vaut trahison. On bafouerait notre identité profonde au profit d'un être-démocratique abstrait et universel et étranger.

On ne comprend rien au bouleversement (je dis bouleversement pour ne pas dire *crise* toujours passagère et surmontable dans le cadre démocratique) que traverse Israël si on n'aborde pas la situation par la question de l'importance qu'a prise le sionisme religieux et sa figure tutélaire (quasi messianique elle-même d'ailleurs) du Rav Kook dans la vie politique israélienne – devenue la seule et unique référence politique et religieuse aujourd'hui, de ce mouvement. Ce bouleversement est clairement accentué par la situa-

tion politique dans la région et le rejet mondial du sionisme – qui n’a rien d’objectif ni de rationnel – de nos jours. L’idée circule en effet en Israël, de plus en plus, qu’il est impossible d’y vivre normalement, entouré de haine et d’hostilité, sans une certaine foi, ancrée dans une téléologie historique, capable de surmonter des traumatismes difficilement compréhensibles. L’incompréhension, l’épuisement et la lassitude des Israéliens sont devenus le terreau de ce messianisme, et par voie de conséquence d’une certaine politique de la terre brûlée : puisque tout le monde est « contre nous », puisqu’une partie importante des élites occidentales s’allie désormais au récit décolonial palestinien, il ne nous reste que le repli sur un nous « imaginaire » que nourrit le nationalisme religieux. La tentation grandit de quitter l’espace politique sioniste et ses dilemmes éthico-politiques¹, de sortir de l’historicité de l’histoire pour entrer dans la dimension messianico-historiale. Il devient de plus en plus évident qu’il sera difficile de maintenir une stabilité et une vivacité démocratique dans un état de guerre permanent. Les ennemis extérieurs d’Israël ont très bien compris cette dynamique. Entre le messianisme religieux israélien et l’alliance entre les islamistes et la gauche radicale occidentale – et désormais l’extrême droite américaine – le sionisme est pris dans une difficulté sans pareille.

On ne comprend pas grand-chose au ralliement du Likoud de Netanyahou au sionisme religieux et à l’ultra-orthodoxie sans connaître l’arrière-plan messianiste qui s’est emparé de la vie politique israélienne de manière accélérée depuis le retour de Netanyahou au pouvoir. On ne comprend pas que des partis « sionistes » admettent et cautionnent l’« exemption du service militaire » pour des milliers de jeunes orthodoxes au moment où des milliers d’autres jeunes gens du même âge se trouvent sur le front, se battent,

1 Avec le sionisme, le monde juif entre activement dans le concret du politique. Il se trouve exposé comme jamais auparavant aux problématiques qui façonnent l’espace public israélien. De nouveaux enjeux socio-politico-économiques et théologiques émergent. Je pense au rôle de l’identité nationale en démocratie, à la définition de ce que constitue un peuple à l’aune de la rencontre de différentes communautés nationales et religieuses, à la nécessité d’une sécularisation plus ou moins active dans la construction d’une démocratie juste et égalitaire, du statut de la femme, des non-citoyens, des minorités, du genre, de l’écologie, mais aussi et aujourd’hui plus que jamais, à la nécessité de trouver des solutions à la situation dramatique des Palestiniens.

« reviennent muets de la guerre » (W. Benjamin), quand ils ne perdent pas brutalement leur vie. On ne comprend pas grand-chose à l'acceptation de cette « loi » par le gouvernement et le sionisme religieux malgré l'incompréhension et le sentiment d'abandon énormes qu'engendre – à un moment de guerre – la non-égalité devant la loi dont bénéficient les jeunes *haredim* (ceux qui « craignent » Dieu)¹.

Le moteur de la révolution dite « juridique » ultra-conservatrice actuelle en Israël est la conception messianique qui domine les milieux de l'ultra-droite religieuse. Les quelques laïcs qui la soutiennent le font soit par opportunisme soit par goût de l'autoritarisme. Ce changement de régime à l'œuvre est fondé dans une idéologie messianique antidémocratique (qui intervient dans le système éducatif) financée par les impôts du public libéral, des citoyens israéliens actifs et laïcs. De cette idéologie naît le Forum Messianique Kohélet en 2012, un think-tank ultra-réactionnaire, constitué en grande partie par des Juifs américains, qui souffle à l'oreille du Premier ministre et de son gouvernement. Cette idéologie entraîne et justifie des passages à l'acte violents, racistes, dans les territoires palestiniens. Elle produit la pensée des étudiants du rabbin Dov Lior que sont Itamar Ben Gvir (ministre de la Sécurité intérieure), Bezalel Smotrich (ministre des Finances) et leurs amis profondément hostiles à la démocratie parlementaire : Simcha Rotman, Amihai Eliyahu et autres... De là provient aussi le concept central de « l'âne du Messie » : les sionistes libéraux participeraient inconsciemment et souvent contre leur gré à l'avènement du Messie et seraient en ce sens « l'âne du Messie » (car selon une certaine tradition juive le Messie arrivera sur un âne).

1 Le problème que soulèvent les communautés ultra-orthodoxes est leur absence d'intégration à la société israélienne et au monde réel. Elles vivent déconnectées de la réalité socio-économique et politique du pays. Leur existence est rythmée par les « miracles d'Hachem et l'étude de la Torah ». Le sionisme est né à beaucoup d'égards en rébellion contre ce concept même. L'avenir du monde juif ne peut être pensé sans la prise du risque de sa réalisation politique et de sa sécularisation. Prendre le risque de sa réalisation politique signifie pour le judaïsme ne pas se percevoir ou se concevoir telle une religion repliée sur elle-même, mais pénétrer activement dans la concrétude politique actuelle et s'exposer entièrement aux questions qui façonnent et constituent l'espace public avec toutes les interrogations qui lui sont relatives et qui les supposent.

L'idéologie messianiste est en train de devenir aujourd'hui la métaphysique derrière ce grand athée qu'est Benjamin Netanyahu. Elle critique la prétendue naïveté démocratique, quand ce n'est pas sa « décadence » ou sa « déchéance » morale et politique, qui serait incapable d'arrêter le déchaînement de la violence.

Quatre combattants de l'unité d'élite Givati ont été tués lors de la nuit du 10 au 11 juin 2024. Onze d'entre eux étaient grièvement blessés ; le Premier ministre israélien le savait parfaitement, les membres de sa coalition le savaient parfaitement, mais ils ont « célébré » avec jubilation, exultation et mépris pour les familles endeuillées l'adoption par leur coalition de la loi d'exemption du service militaire des étudiants des *yeshivot*. On doit se poser la question : *n'y a-t-il pas de l'in-sacrifiable pour ces messianistes ?* N'y aura-t-il jamais un désastre in-sensé ? Injustifiable ? « Inutile », pour parler comme Levinas ?

Je ne peux m'empêcher de penser au cri du père de l'ex-otage Elkana Bobbot, quelques minutes après la publication par le Hamas d'un film de son fils, ayant déclaré le 29 mars 2025 : « Sortez dans les rues pour moi, criez mon cri ! ». Ce cri, comme tous les autres cris des proches des otages, s'est heurté à la surdité des milieux messianiques. Aucun cri ne rompt la trame prétendument messianique de l'histoire, cet autre nom pour l'unité essentielle et nécessaire de toutes choses et la persévérance d'un sens unique et profond de l'histoire. Dans ces milieux, il n'existe désormais aucune responsabilité ni aucune écoute pour l'autre. Rien n'empêche l'écroulement ou l'affaissement de la justice dans la justification de la souffrance du prochain – « source de toute immoralité... », comme le disait E. Levinas dans *La souffrance inutile*. La mort des autres cesse désormais de susciter l'empathie, elle cesse de faire question, de susciter l'éveil de la responsabilité pour devenir quelque chose à dominer, à surmonter. Ce que Levinas nomme la « responsabilité du survivant »¹ est absolument absent des cercles messianiques. Pour ne rien dire ici de « la culpabilité du survivant »² censée la suivre. C'est probablement trop leur demander.

1 E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 26

2 *Ibid*, p. 21

Des mois durant, nous avons assisté au silence coupable des membres du gouvernement devant les interpellations quotidiennes des Israéliens, des familles des otages encore à Gaza, pire encore, à leur vulgaire mépris étalé au grand jour.

Quelque chose du geste sioniste « premier » doit être rappelé ici, car il met le doigt sur la puissante logique de « justification » œuvrant dans un certain judaïsme traditionnel-orthodoxe. En effet, celui-ci promet toujours à l'histoire la survenue d'une certaine bonté et bienfaisance au-delà du mal vécu, du malheur et des blessures, du deuil et de la déchirure. Au fond, le sionisme libéral et de gauche s'est insurgé contre la possibilité même d'inscrire les souffrances dans l'histoire dans un récit auto-justifiant. Tout se passerait comme s'il exigeait du judaïsme (surtout après la Shoah) un face-à-face avec la singularité des catastrophes historiques elles-mêmes en marquant *chaque fois* une certaine halte, dès qu'il s'agirait de les intégrer dans le déploiement d'un sens messianique généralisé de l'histoire.

Aujourd'hui, ce sont les rabbins du sionisme religieux qui mettent en place une infinité de stratégies de justification de la souffrance, présentant nombre de perspectives pour entrevoir dans celle-ci, essentiellement injustifiée et absurde et apparemment arbitraire, une signification et un ordre. Peut-être pas nécessairement par embarras devant l'absence de Dieu dans les catastrophes, mais peut-être aussi parce qu'il y aurait une incapacité de lier l'espérance messianique à une absence de télos et à l'indétermination de l'à-venir.

Qu'est-ce qui fait halte au mouvement de l'histoire? Qu'est ce qui rend impossible la réalisation du sens historique? Ce sont ces innombrables vécus à même ces corps exposés à l'événement historique singulier, là où leur corporéité se voit fragilisée et mutilée avant toute rationalisation, bouleversant l'ordre de l'histoire. Se confronter à la nudité irréductible du corps humain, c'est d'abord et avant tout apprendre à dire l'inassumabilité de la souffrance, puis c'est marquer le fond insensé de la douleur pour la signifier autrement que comme un ressort et une essence de plus de l'histoire. C'est ce que Levinas, nous le savons, nomme « l'inutilité de la souffrance » et qui, pour lui, oblige et contraint l'histoire à se déployer autrement : c'est-à-dire messianiquement. Mot qui prend ici un sens tout autre que celui que lui

donnent le Rav Kook et le sionisme dit religieux. Messianicité comme se retournant en responsabilité pour les autres, morts ou vivants.

Faut-il rappeler ici que le sionisme s'est élaboré en exil sur fond de destruction radicale et d'injustifiable avec le projet politique de ne jamais transformer les vies et les morts singulières et les événements irremplaçables du vécu humain en moments généralisables historiquement ou historiquement? Le sionisme s'est formulé au moment où le travail de deuil juif traditionnel – tout comme le travail de deuil en général – ne suffisait plus. D'une certaine manière, le sionisme émerge quand les Juifs refusent d'incorporer, d'intérioriser les Juifs morts de la violence antisémite. Quand les Juifs comprennent que l'achèvement messianique et son intériorisation de la souffrance ne viendront jamais. Le sionisme émerge quand on ne peut plus persévérer dans l'existence avec sa logique coutumière d'intériorisation de « nos assassinés » qui ne seront plus simplement des disparus. La responsabilité politique au cœur du sionisme ici est capitale: elle donne accès à une idée de renaissance culturelle et nationale sans l'oubli qui accompagne traditionnellement toute renaissance, et sans l'habituelle mise au passé du travail du deuil. Cela plonge dans un grand embarras le judaïsme ultra-orthodoxe qui voudrait que les souffrances des pogroms soient commémorées dans le cadre des rituels, au même titre, par exemple, que la « destruction du temple », qui voudrait que l'on invoque le divin de la même manière et que l'on s'adresse au très haut dans les mêmes termes, catastrophe après catastrophe. Mais pour le sionisme (révolutionnaire en ce sens), il y aurait une manière nouvellement politique de parler aux morts, et surtout de les laisser nous parler, d'être obligé par eux, qui impliquerait une forme de réinvention politique pour un judaïsme israélien.

« Faire de la politique » : le sionisme s'y consacre comme aucun autre courant issu du monde juif. Il engage une reconfiguration radicale de la politique de la mémoire et de la commémoration¹, se lance dans l'historicité de l'histoire. Il met en œuvre un engagement tout autre envers les morts passés et les

1 De ce point de vue, le 7 Octobre marque un tournant : pour la première fois, les morts n'ont pas été reconnus comme les morts de toute la nation. Quelque chose de l'idée de « deuil national » s'est perdu, ne s'impose plus avec la même évidence. Les rites de deuil servent toujours de bon baromètre pour évaluer la cohésion et la solidarité d'une société.

morts à venir, c'est dire un autre rapport à la vie - la mort. Et le sionisme des pères fondateurs tout particulièrement. En effet, celui-ci a tenté d'éviter plusieurs écueils : en premier lieu le théologico-politique, sous ses deux facettes « judaïques » : le messianisme sioniste-religieux et l'apocalyptique diasporique (une forme de salut propre au vécu exilique tragique). Et l'indigénisme, l'abîme infini et sans solution du « nous étions les premiers ».

Ainsi non seulement le sionisme n'attend pas l'événement messianique pour s'émanciper, mais il refuse toute idée de rédemption apocalyptique, de rédemption par la souffrance. L'idée que le Juif est condamné à souffrir éternellement et qu'il y aurait une compensation dans cette peine.

Or, ce qu'on constate aujourd'hui, c'est que plus le désarroi est grand, plus l'idée d'une rédemption par le malheur s'impose, et plus le messianisme politique refait surface. D'ailleurs, en ce sens, le sionisme politique et libéral est peut-être plus juif que tout judaïsme diasporique baigné de culture apocalyptico-rédemptrice (marquée par la culture chrétienne ou sabatéenne). À beaucoup d'égard, le judaïsme post-sioniste diasporique, très à la mode parmi les jeunes générations et parmi de nombreux intellectuels juifs, retourne en fait à l'idée d'une rédemption apocalyptique, alors que le sionisme politique est plus attentif que jamais à l'idée d'un tragique sans rédemption. Pour lui, aucune souffrance juive n'est acceptable. Le post-sionisme diasporique réitère les analyses apocalyptiques de la vie juive en diaspora, redevenues nécessaires pour le maintien de la vie juive en exil : « nous souffrons, mais nous sommes purs de toute expérience de violence institutionnalisée et frontale ».

Ainsi, on ne comprend pas grand-chose à la montée des violences quotidiennes en Israël sans la prise en considération du phénomène messianique. Il explique l'indifférence des tenants de cette idéologie à la souffrance de certains Israéliens et à celles d'une partie des Palestiniens, et il explique la déconnexion morale dont font preuve les membres sionistes-religieux de la coalition gouvernementale.

C'est cette idéologie qui explique les explosions de joie, l'enthousiasme sacrificiel donnant un sens aux 1500 assassinés, ainsi qu'aux otages à Gaza, aux plus de mille soldats tués depuis le début de la guerre, aux milliers de blessés (sans compter les handicapés), probablement des dizaines de milliers de

post-traumatiques, atteints profondément psychologiquement, aux 68 000 personnes ayant été déplacées, ayant perdu leurs maisons, parmi lesquelles 42 % sans emploi, aux dizaines de milliers de petits commerces fermés, aux industries qui ont quitté le pays ou se sont simplement évaporées, à l'exode d'une partie de l'intelligentsia et des forces vives économiques, à l'absence de tourisme... Ajoutons à ce sombre tableau une image terriblement dégradée d'Israël à l'étranger, une perte de soutien sans précédent dans le monde démocratique, des poursuites judiciaires contre les leaders israéliens et probablement contre des officiers de l'armée dans un avenir proche...

Dans certains milieux (sionistes religieux et orthodoxes), on parle ouvertement de « miracle », de « salvation », plus que jamais depuis le 7 octobre. Manifestement – dans ces milieux – on croit assister à l'accélération de l'histoire. Alors que les combattants, des soldats de réserve sont appelés « sous les drapeaux » pour la quatrième et parfois cinquième fois cette année, Aryeh Deri, le leader de l'ultra-orthodoxie séfarade et Orit Struk, leader du Parti sioniste religieux, parlent des « miracles » que nous verrions tous les jours. À les croire, le grand Israël appellerait à sacrifier la vie des soldats et des soldates. L'autre finalité du messianisme religieux est un état halachique (basée sur la loi juive ultra-orthodoxe) depuis la mer jusqu'au Jourdain. Car pour le sionisme religieux, se loge dans l'histoire concrète d'Israël une puissante modalité sacrificielle : l'histoire s'abîme et se relève de son abîme, s'élève de la « finitude » de ses événements historiques et en même temps, à l'infinité de la promesse d'Israël. C'est une certaine « fin de l'histoire » qui se réaliserait dans le retour des exilés et l'appropriation de la terre d'Israël.

Évidemment cette « fin de l'histoire » ne veut pas dire qu'il n'y aura plus d'événements historiques pour les messianistes, mais bien plutôt que l'histoire ne cesse de se refaire, de se reconstituer, de se renouveler, selon la promesse divine, *dans* et *par* les césures des événements historiques toujours momentanées, épisodiques, temporaires.

Pourquoi ce gouvernement a-t-il tant attendu pour signer un accord négocié pour le retour des otages ? Beaucoup d'otages assassinés auraient pu revenir vivants et être parmi nous aujourd'hui. La libération des otages, comme cela est évident pour quiconque connaît un tant soit peu le terrain, ne pouvait

être obtenue par des moyens militaires. Les actions du gouvernement visaient bien plus à réaliser la vision messianique d'Israël et à saper la démocratie qu'à sauver les otages. Le public libéral se mobilise régulièrement pour défendre le pays, dans l'armée, sur le terrain socio-économique plus que quiconque, mais il est cyniquement exploité dans le but de l'autodestruction du mode de vie démocratique d'Israël. Les laïcs et les libéraux n'ont jamais été aussi affaiblis. Les institutions démocratiques non plus. Après deux ans d'un cauchemar grandissant, nous arrivons au moment de vérité. Devons-nous continuer notre routine et perdre tout ce qui nous est cher, ou devons-nous nous engager plus en avant dans la contestation démocratique?

Comment en sommes-nous arrivés là? Est-il nécessaire de citer les mots d'Itzhak Rabin, ministre de la défense pendant l'accord dit de « Jibril » dans le cadre duquel ont été échangés 1151 prisonniers palestiniens contre 3 otages israéliens : « Nous avons la ferme volonté de ramener tout otage à la maison, en vertu de ce que nous sommes, en vertu de notre attachement à la démocratie, en vertu de notre engagement à l'égard des familles et de la souffrance que vivent les familles, une souffrance morale que personne ne peut et ne doit ignorer, bien plus d'ailleurs si cette personne occupe un poste clé au sein d'un gouvernement. Nous devons finalement payer un lourd tribut. »

Comment est-on donc passé de ces mots de Rabin au plus grand mépris, au dédain sans nom des membres de la coalition gouvernementale à l'égard des familles des otages et des victimes du 7-octobre? À une forme de sadisme du type « ils l'ont bien mérité ces gauchistes... » auquel nous avons assisté quotidiennement à la Knesset ou encore, face au cri de Ayala Metzger¹ : « on vous entend bien trop, sortez ! bye bye et pas au-revoir » de Smotrich. Ce dernier et ses complices ne cachaient plus leur volonté de chasser tout ce qui rappelle les victimes et leurs familles, de s'assurer que les morts passés ne reviennent pas hanter l'espace public israélien pour réclamer justice. Le sionisme religieux est devenu la première instance dénégatrice du traumatisme israélien. Alors que des enfants, des personnes âgées, des soldates et des soldats sont morts dans les tunnels creusés sous Gaza,

¹ Épouse de Yoram Metzger enlevé le 7 octobre et assassiné en captivité.

que sont devenus ces mots d'ordre qui ont toujours accompagné la vie civile en Israël : « On n'abandonne jamais un soldat », « On n'abandonne aucun Israélien à l'ennemi » ?

D'où vient l'accusation perpétuelle d'infidélité et de trahison qu'on entend avec de plus en plus de violence en Israël à l'égard du camp libéral ? Changer le nom de la guerre d'« Épées de fer » à « Guerre de résurrection », qu'on pourrait traduire aussi par « Guerre de relève » (*Tekouma*) n'est pas un simple geste sémantique, mais une tentative délibérée de Netanyahu et de son gouvernement de remodeler la conscience publique. Cette décision cherche à occulter la réalité traumatisante du 7-octobre et de la guerre qui le suit en la présentant comme nécessaire à la poursuite de la « renaissance », de la « régénération nationale ». Ainsi, le public est poussé à croire que la guerre est une étape naturelle dans le processus historique. La perte, la douleur et la catastrophe sont niées dans ce processus. Le sionisme politique s'était imaginé et conçu autour de l'idée de responsabilité sur fond de perte sans rédemption. Aujourd'hui, celle-ci est visée par ce messianisme nationaliste.

Le gouvernement a imposé le nom de « Guerre de résurrection » en cherchant à détourner l'attention de ses échecs et de ses omissions dans la gestion de la catastrophe. Au lieu d'engager le travail critique de la conduite sécuritaire du gouvernement et des forces de sécurité, le « nouveau nom » décrit la guerre comme faisant partie de la lutte historique du peuple juif en lui donnant une inflexion de victoire et de réussite. Il s'agit d'une tentative de façonner une mémoire collective qui justifie les mesures militaires et politiques du gouvernement. Sans rien dire de son refus de permettre une commission d'enquête indépendante qui ne pourra éviter de relever les manquements du gouvernement ni la compromission des proches de Netanyahu avec le Qatar et l'argent versé par celui-ci au Hamas.

Sur le plan politique, Netanyahu en profite en assurant sa position de leader dans cette lutte, tout en étouffant les critiques sur les échecs qui ont conduit au 7-octobre. La langue devient un outil de contrôle de la sensibilisation du public, tout en réduisant le sentiment d'échec et le prix réel que paient de nombreuses familles. La guerre est utilisée pour atteindre les objectifs de survie de Netanyahu : échapper à la justice, à la colonisation, à l'annexion et à l'écrasement de la contestation civile, démocratique et sioniste.

La figure du Rav Kook

Le sionisme religieux impose un certain « jargon de l'authenticité » dans le débat public israélien : entre « vrai » et « faux » Juif, entre « plus » Juif et « moins » Juif, Juif « plein et rempli » et Juif « vide et superficiel », Juif « auprès de lui-même » ou en « accord avec lui-même » et Juif « sécularisé, profane et profanateur » pour ainsi dire, éloigné de ce qu'il serait réellement et en profondeur. Par ailleurs, ce sont les fondateurs du sionisme (les pionniers et la nomenklatura socialiste et libérale), ceux que l'on appelle les « Telaviviens », qui se voient accusés d'approximation, d'être des Juifs partiels, et pire, d'avoir fondé le pays sur des assises étrangères importées des Lumières européennes, et pour ainsi dire inappropriées. Ils seraient des « Juifs honteux ».

Héritier de la *Haskala* (Lumières, version juive), mais déjà au-delà de ses limites rationalistes, le sionisme socialiste et libéral, est vilipendé par les néo-sionistes religieux prétendant réaliser une synthèse parfaite ou une réconciliation absolue entre l'orthodoxie juive, la *halacha* et le nationalisme ethnocentrique, dans les termes du kookisme : Dieu d'Israël, Eretz Israël (la terre d'Israël) et Am Israël (le peuple d'Israël) unifiés. Ce sionisme religieux du Rav Kook fait « médiation de tout »¹. Or, ce ne sont pas seulement les Israéliens laïcs et libéraux qui se retrouvent écartés de cette définition puriste de l'identité juive, c'est aussi toute une culture politique pragmatique, un rapport à l'histoire et à l'humanité, une responsabilité infinie pour l'histoire juive, une certaine idée des morts passés et des morts et des vies à venir, qui se voient mises au pilori. C'est aussi une grande partie des Juifs laïcs et libéraux en diaspora qui sont exclus de l'être-juif – sans qu'ils le comprennent encore. Leur engagement auprès du sionisme politique aujourd'hui est urgent.

Le sionisme religieux dans son accaparement de l'armée et de l'éducation nationale a réussi à répandre l'idée en Israël que l'histoire concrète de l'État d'Israël rencontrerait effectivement la temporalité messianique. Tous les événements historiques, heureux ou malheureux, les pires catastrophes qui auront rythmé l'existence de cet État. 1948, la guerre d'indépendance et l'instauration de l'État

1 Blanchot sur Hegel, ce à quoi Blanchot ajoute, ce qui résonne étrangement après le Rav Kook : « seul le judaïsme est la pensée qui ne médiatise pas ». M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 104.

; 1967, la victoire de la guerre des Six Jours, la réunification de Jérusalem, mais aussi les échecs des accords d'Oslo et du processus de paix en général, l'assassinat de Rabin et désormais avec une exaltation des plus douteuses le 7-octobre, ou encore, le retour de Trump au pouvoir, se lisent à l'aune d'une « promesse » téléologique centrée sur l'éclosion, donnée d'avance, prédéterminée, de l'avènement d'une vérité propre à soi, notre auto-réalisation accomplie.

En vérité, pour ce courant dit religieux du sionisme qui fut marginal pendant de nombreuses années après la fondation de l'État, la réalité, le devenir historico-politique et la temporalité messianique n'ont jamais été distincts l'un de l'autre. Et lorsque l'« histoire » a poussé ces deux pendants indissociables à une séparation (émancipation, sécularisation, démocratie), celle-ci n'aura été que contingente, accidentelle et de simple apparence. Certes, cette dialectique ne saurait éviter les moments de crise, les catastrophes et les malheurs dits de l'histoire que le Rav Kook, la figure tutélaire de ce mouvement, ne manque pas d'interpréter à sa manière : elles sont passagères, de simples phénomènes transitoires. Dans les termes exaltés du préfacier du Rav Kook en français, Benjamin Gross : « Aussi est-ce finalement dans l'adhésion à l'irrépressible mouvement de l'Histoire (avec la majuscule ici) que le Rav Kook tente de dépasser les antinomies systématiques »¹. Toujours est-il que la dialectique présupposée de sa réflexion sur l'histoire, portant sur les césures, sur les cassures dans l'évolution « fondamentalement » positive du judaïsme, commande de les traiter comme des « accidents empiriques » ou des « déclin temporaires », « transitoires », « passagers » qui ne viennent jamais contredire l'« essence vitaliste » de l'histoire juive, du déploiement toujours « ascendant » et déjà réalisé du judaïsme, voire du sionisme, du judaïsme essentiellement sioniste désormais. Mieux encore (ou faudrait-il dire bien pire encore) la beauté majestueuse des lois du déclin est célébrée. Ils ne viennent jamais contredire la « messianicité d'Israël » fondamentalement et toujours déjà réparatrice². Tout se répare en lui-même et par lui-même. Cette

1 R. Kook, *Les lumières du retour*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 66

2 « Toutes les forces de l'univers, y compris les plus négatives, participent en réalité au processus de réparation : la volonté qui anime le monde est une Volonté orientée vers le bien ». *Ibid*, p. 44 Ou encore : « (...) toute faute est ontologiquement appelée à se réparer, comme toute dégradation dans le processus cosmique est ontologiquement promise à la restauration ». *Ibid*, p. 65.

«essence vitaliste», cette «réparance» – néologisme visant à dire que cela ne cesse de se réparer organiquement – ne sauraient être interrompues. En d'autres mots, aussi «attentive» à l'événement traumatique soit-elle, la logique messianique entend toujours transformer et convertir l'événement en un moment passager, à traverser pour l'outrepasser¹. Tout ce qui paraît contredire le télos divin, l'orientation décidée pour Israël et pour l'humanité par les «cieux», par «la libre volonté divine»² (que des Juifs, bizarrement, prétendent comprendre) relèverait de l'événement épisodique, de l'empiricité vulgaire – autrement dit, du non-événement. Un télos anhistorique de l'histoire, à la fois transhistorique et historique, donne lieu à la plus violente surdité aux événements historiques et aux souffrances des vies mutilées et détruites - qu'ils engendrent eux-mêmes. Les morts passés et à venir, les souffrances, les traumas ne marquent plus un cran d'arrêt, n'interrompent ou ne suspendent pas véritablement la marche de l'histoire dite messianique et l'avènement de son «royaume».

Cette histoire prétend s'animer depuis la mort. C'est un mouvement qui irait de la mort à la vie, de la finitude à l'infinité. La vie *persévérerait* dans son identité à elle-même jusque et y compris, dans la mort. En ce sens, la mort (les souffrances) comme contradiction fondamentale de la vie fournit, enrichit, accomplit le déploiement de la vie elle-même. Ce qui veut donc dire que la vie retourne auprès de la vie depuis ce qui anéantit la vie, ou encore que la vie revient auprès de la vie en passant dans et par la mort. L'histoire messianique est en ce sens ce qui réussit à incorporer, à approprier la mort et donc ainsi à relever la mort dans ce que nous pourrions également comprendre, en élargissant bien au-delà de ses bordures le concept freudien, comme un «travail du deuil» accompli et consommé. La vérité historique se trouve calquée ici sur tout un discours sacrificiel capable de vaincre et de surmonter la mort.

Pour la première fois dans l'histoire du judaïsme, vitalisme et téléologisme se fondent l'un dans l'autre de manière aussi ordonnée, harmonieuse, né-

1 Nous sommes ici aux antipodes du messianique comme marquant la « plaie de l'inchèvement » pour parler comme W. Benjamin – comme situant l'événement messianique quelque part dans l'in-cicatrisable, dans ce qui ne se laisse pas relever, comprendre ou annuler dans le récit de l'incarnation ou du déploiement de dieu dans l'histoire.

2 R. Kook, *Les lumières du retour*, trad. franç. B. Gross, Paris, p. 44

cessaire, sans réserve et avec une confiance totalement aveugle. Pour la première fois dans l'histoire du judaïsme, ils se nourriraient l'un l'autre, se signifieraient l'un par l'autre, auraient *une* source commune. Or tout enchaînement de la téléologie messianique marque un déchaînement tout particulier de la violence. Voici comment une pensée du « devenir permanent du jaillissement de la vie »¹, une « interdépendance générale »² de la vie et de la mort, bascule dans la plus violente logique sacrificielle. Voilà le mouvement infini qui souligne l'unité de la vie (et de la mort) et partant, lui confère cette sorte de puissance supposée indestructible par le Rav Kook et qui serait le propre de l'Esprit du judaïsme. Ce qui est détruit se répare, se restaure, en se détruisant ou dans sa destruction même.

Ainsi, pour tout un mouvement du judaïsme orthodoxe aujourd'hui, se voulant à la fois orthodoxe et moderne, les catastrophes ne sont jamais à concevoir uniquement comme des *moments négatifs*, comme une simple impasse, mais aussi, et en même temps, comme cet instant qui – dynamique – ouvre à la possibilité d'opérer un *retournement*, une transformation hors du négatif et vers une résolution positive, une certaine conversion, une certaine « guérison »³, un certain horizon thérapeutique⁴, en tous cas, une logique de la « conciliation ».

L'événement catastrophique du 7 octobre (mais cela est vrai de tout autre événement passé) ne peut être approché que selon deux modalités (inséparables) : ou bien il participerait de l'eschatologie messianique ; il la réaliserait pour ainsi dire ; il serait – depuis 1948 de manière « flagrante » – sur la voie de sa complétude ; ou bien il annoncerait sa réalisation. À aucun moment pour le sionisme religieux (cela est aussi vrai pour les Loubavitch) la logique messianique ne ferait signe vers une pensée de l'événement qui excéderait nécessairement cette logique binaire ou son alliance dialectique historico-essentielle. Rien, strictement rien ne peut suspendre, interrompre ce temps historique essentialisé, divinisé.

1 *Ibid*, p. 37.

2 *Ibid*, p. 39.

3 *Ibid*, p. 76.

4 *Ibid*, p. 77.

Ce qui signifie que les «accidents empiriques» (la Shoah et désormais le 7-octobre) ou les «événements empiriques» (la création de l'État, les différentes guerres) rythmant l'histoire du peuple juif ne se seront produits que depuis la ressource pleine et entière de cette essence qui ne cesse de se justifier, regagner en légitimité et en puissance, revenir à elle-même. Surtout, ils n'empêcheront pas l'eschatologie messianique de triompher tôt ou tard. Non seulement ils ne sont jamais pensés en dehors de la «présence divine» dans le monde, mais ils marquent, chaque fois de plus belle, son «retour» dans l'histoire. Ainsi, pour le Rav Kook, il n'y a rien en dehors de la manifestation de Dieu dans l'histoire, rien qui reste en dehors de sa prise et de son emprise messianique, et ainsi rien qui puisse interrompre son dévoilement dans et par l'histoire. Une histoire qui n'en finit jamais d'incorporer les événements historiques dans son récit messianique. Ce récit se veut à la fois sioniste (politique, moderne) et travaillé par des motifs hautement théologiques tels que le salut, la rédemption, le sacrifice. Qu'est-ce que cela signifie onto-théologiquement? Cela signifie que cette logique serait déjà arrivée, sa structure (dans sa complétude) se serait déjà présentée. Quand survient la catastrophe, elle est pensée en fonction de ce qu'elle n'a pas encore réalisé, accompli, effectué, et donc en fonction d'une histoire déjà achevée. Cela est aberrant d'un point de vue historique et théologique quand on connaît un tant soit peu le Judaïsme pour lequel l'événement messianique n'est jamais l'avènement de ce qui a déjà été.

Inutile au fond de revenir sur toutes ces phrases qui scandent le texte du Rav Kook et qui illustrent le point culminant de l'histoire, à savoir la réalisation politique et sioniste de ce que l'on appelle désormais le «messianisme» juif. Il suffit de remarquer qu'au point le plus critique, au centre même de la catastrophe la plus terrible, gît toujours ce que le Rav Kook appelle le «retour», le «repentir» ou encore l'«amour», c'est-à-dire, la «lumière existentielle du monde de l'unité où toute chose s'intègre dans une entité, l'illumine aussitôt. Dans l'interrelation générale, il n'y a plus de mal, car le mal se joint au bien pour l'accommoder et bonifier encore l'excellence de sa valeur». Le mal s'intégrera toujours «dans un ensemble organique»¹.

1 *Ibid*, p. 49.

On s'abandonnerait – une fois n'est pas coutume, chez les Juifs aussi désormais – à l'amour, au monde, au cosmos, à l'univers, à la terre, en n'étant plus sur ses gardes? Si tout cela est nécessairement « pour de bon », Dieu, ou le Messie d'ailleurs, n'ont plus de sens.

Aujourd'hui les messianistes accusent les libéraux de penser selon des catégories européennes non juives, mais force est de constater que le nationalisme messianique est nourri de lectures du romantisme allemand et européen, de notions d'amour et de réconciliation propres à la pensée chrétienne, des théories nationalistes et du projet de souveraineté proprement européen qui diffère radicalement de celui du sionisme.

Ainsi, le Rav Kook énonce l'effectivité annoncée d'une réconciliation entre Dieu et son peuple dans et par le déploiement historico-politique du sionisme dans lequel toute interruption ne témoignerait que d'inadéquations fâcheuses qui seront comblées tôt ou tard dans le devenir historique. Pour le Rav Kook et ceux qui se revendiquent de son courant, le camp libéral participerait déjà et malgré eux¹ à cette réalisation messianique du judaïsme (qui s'étendra progressivement à l'humanité tout entière). Les implications politiques de cette dialectisation, de cette immanentisation de Dieu ou du divin, sont politiquement désastreuses. Ce messianisme doit être contextualisé et radicalement démystifié. Il faut le faire dans le débat public israélien au nom d'un autre judaïsme. Il s'agit de montrer en quoi le sionisme peut, au nom d'une autre messianicité, une messianicité indéterminée, peut-être encore, se dire, s'écrire ou se penser.

Nous observons une incapacité grandissante à résoudre les problèmes juridico-socio-économico-politiques de la société israélienne, mais également de la question palestinienne, oubliée dans sa dimension historique et humaine et

1 Au début du sionisme les rabbins sionistes-religieux n'étaient pas ce qu'on appelle aujourd'hui des « messianiques ». Ainsi le rabbin Raines a même soutenu l'idée de créer un État en Ouganda. C'est clairement le Rav Kook qui a introduit le messianisme idéologique (réduction du judaïsme à un messianisme historiquement incarné) dans le discours sioniste et religieux. Assez vite, pour des raisons d'opérativité ou de fluidité conceptuelle, de contexte idéologique mondial (téléologies marxistes, naissance des nationalismes), de détresse profonde de la condition juive, son approche s'est imposée pour devenir seule et exclusive dans le sionisme religieux.

aussitôt renvoyée à un conflit et à un imaginaire théologiques. On assiste par exemple à une popularisation grandissante d'arguments théologico-politiques justifiant la pérennisation du contrôle des territoires. Cette concurrence théologique entre l'islam et le judaïsme, ce renforcement du discours théologique des deux côtés, engendre une situation politiquement insoluble.

Or, s'il est vrai que Netanyahou paralyse beaucoup d'Israéliens dans la peur, de nombreux Israéliens font preuve de lucidité, de courage et de faculté à se renouveler. J'insiste pour le dire ici : c'est pour cela que nous devons bâtir une alliance entre Juifs libéraux et démocrates en diaspora avec ceux d'Israël qui ont tant besoin de ce soutien. Si on a tellement raison de s'élever contre l'essentialisation d'Israël par l'extrême gauche européenne, qu'attendons-nous pour nous élever contre celle qu'effectue de la manière la plus vulgaire le sionisme religieux ?

Ce n'est pas le moment de sortir de l'histoire, ce que souhaitent le sionisme religieux et l'extrême gauche antisioniste en fantasmant une entrée messianique dans l'histoire. C'est le moment d'y entrer. Cela veut dire aussi aller à l'affrontement. Les antagonismes au sein de l'espace politique israélien inauguré par le sionisme sont infinis, en voie de multiplication, et à venir : quelle constitution ? quelles frontières ? quel statut pour la religion, les minorités, les non-Juifs, les femmes ? Le sionisme a projeté le monde juif dans l'espace politico-historique : il serait temps de s'y confronter.

Il est tout aussi urgent de se rappeler qu'il n'y a jamais d'appropriation parfaite, absolue, propre et pure d'une simple origine. La rage et la jalousie sont inhérentes à tout fantasme d'appropriation et risquent de se retourner contre celui qui prétend réaliser ce fantasme. Il est aisé de percevoir où nous précipitent les imprécations exaltées du « chez-soi », de la langue propre, de la fascination pour l'appropriation de la terre, du lieu, et du retour à ce que, supposément, nous étions « avant ». C'est très précisément ce qui guette aujourd'hui certains courants religieux et messianiques du sionisme. Les grandes avancées démocratiques et sociales du sionisme sont littéralement en voie de destruction par ces courants.

Le messianisme, contre, tout contre le sionisme

Sylvaine Bulle et Perle Nicolle-Hasid¹

Le messianisme religieux est une partie intégrante du sionisme en Israël. Au sein de celui-ci, il se détache par sa volonté de dessiner et de planifier un Grand Israël au-delà des frontières actuelles de l'État hébreu au risque de faire oublier d'autres aspects spirituels ou politiques de la doctrine sioniste. En d'autres termes des groupes messianiques, mi-religieux, mi-politiques, s'imaginent en pionniers d'une révolution sioniste et religieuse à même de « réformer toute la nation » en vue d'un « bouleversement social et spirituel » (Sedan, 2014). Plus de judaïsme, moins de sionisme : cette expression pourrait être le mot d'ordre en particulier de certains courants messianiques à l'influence de plus en plus prégnante sur le monde politique israélien et sur la vie quotidienne.

Le messianisme sioniste-religieux que nous allons examiner ici impose par sa force et par l'exaltation, une recomposition politique et électorale et par conséquent, une nouvelle construction politique en Israël. Dans sa complexité actuelle, il présente un paradoxe. Il conflictualise toujours plus, à travers la présence de colons juifs habitant dans les avant-postes de Judée Samarie ou encore à travers la marche vers le Mont du Temple, son rapport au sionisme politique et étatique en cherchant à le modifier ou à s'en extraire. Dès lors, il implique des luttes politiques contre le sionisme sécularisé et contre le sionisme étatique qui avait dominé ce courant jusqu'en 2005. Mais il suppose également des engagements plus ou moins extrêmes, affirmant un nationalisme juif exclusif, ignorant les entités non juives et non religieuses, qui se traduit aussi par des gestes politiques violents. Dans

1 Respectivement Professeure de sociologie, Laboratoire d'Anthropologie du Politique-EHESS-CNRS) et (Post-doctorante en sociologie, Harry. S Truman Research Institute, Hebrew University of Jerusalem).

un contexte où la démocratie israélienne est fragilisée et instable, notamment depuis le 7 octobre 2023, ce sont ici le renouvellement des pratiques et des grammaires du messianisme religieux qui sont à analyser.

La révolution sioniste religieuse et ses hybridations

Le messianisme en Israël se trouve entre les mains de différents courants qui se positionnent différemment par rapport à la religion, telle qu'elle a pu être chosifiée ou réifiée à travers l'État-nation (messianisme sécularisé et moderne), ou au contraire pensé indépendamment de structures étatiques (messianisme revivaliste). Qu'ils soient assimilés au sionisme religieux ou attachés à la constitution d'un royaume juif indépendamment de l'État, ces courants se chevauchent et différents bricolages spirituels et sémantiques existent. Quelles en sont les caractéristiques ?

Historiquement, le messianisme sioniste-religieux est syncrétique. La théologie des rabbins Kook a popularisé une vision téléologique selon laquelle l'État Juif serait à la fois le vecteur et l'incarnation de la rédemption juive, son gouvernement devant alors être considéré comme celui du Royaume juif actuel au sein duquel le peuple juif va maintenant progresser vers sa rédemption collective. Ce syncrétisme politico-religieux a caractérisé plusieurs générations de religieux-sionistes israéliens qui, se portant volontaires pour les unités militaires les plus dangereuses, s'impliquant politiquement et socialement à tous les niveaux de la société israélienne, et participant dans certains cas aux coalitions gouvernementales (même avec des partenaires de gauche, jusqu'aux années 90), faisaient ainsi preuve de leur implication spirituelle dans le projet de renaissance du peuple juif en terre d'Israël. Depuis les années 70, la dévotion spirituelle et la ferveur messianique sioniste-religieuses sont couplées à un nationalisme croissant, avec l'installation de centaines de milliers de colons idéologiques en Cisjordanie (et Gaza jusqu'en 2005). Ces colons nourrissent une vision exaltée selon laquelle leur retour aux terres ancestrales de Cisjordanie (notamment aux villes de Hébron, Naplouse et Jéricho) et à Jérusalem-Est sont des avancées vers la salvation juive et la rédemption humaine. À cet égard, les conquêtes territoriales consécutives à la guerre des Six Jours, puis à celle de 1973 ont contribué à asseoir l'idéal encore non achevé d'un Grand Israël et d'une vision téléologique vouée à se défaire

des partis sécularisés et modérés. Le désengagement d'Israël de Gaza en 2005 et le démantèlement des colonies qui s'y trouvaient marque une rupture dans cette exaltation messianique, et a été perçu par les sionistes-religieux comme une trahison politique et une crise spirituelle. Une des conséquences est leur volonté de s'accroître et de renforcer leur mainmise territoriale en Cisjordanie afin d'imposer par la force l'irréversibilité de l'avancée rédemptrice.

Des alliances multiformes

Quels que soient leurs dimensions (réaliste ou eschatologique) et leurs ancrages (en Israël et dans les Territoires), la dimension téléologique de ce messianisme colonisateur s'appuie sur l'entrisme politico-religieux et les alliances politiques des colons, favorisés par un système politique fragile et extrêmement instable depuis 2019. La promotion d'un sionisme religieux, nationaliste et de plus en plus radical, prônant notamment le dépassement du sionisme étatique et sécularisé, a gagné en visibilité grâce aux alliances entre différents partis religieux et de droite au sein des dernières coalitions gouvernementales. La place prise par les colons ultranationalistes, et celle des anciens partis religieux sionistes devenus sionistes religieux (comme Otzama Yehudit) assurent une forme d'entrisme et d'entrepreneuriat radical au sein même des instances gouvernementales du pays, avec un désir accru de contrôle, notamment de la police et du système judiciaire, pour établir une mainmise sur l'État. Cette influence grandissante des partisans du Grand Israël permet d'afficher un projet théologico-religieux incluant l'annexion des Territoires Palestiniens, voire de Gaza.

Dans ce paysage politique renouvelé, certains religieux se tournent ou se rapprochent également des partis ultra-orthodoxes – politiquement et religieusement – en raison notamment de leur rejet de l'aspect moderne du sionisme étatique, mais également parce que certaines franges ultra-orthodoxes sont en quête d'israélisation. Finalement, des partis de droite comme le Likoud, au nouveau sionisme religieux des ultra-orthodoxes, de multiples rapprochements et alliances sont visibles entre différents groupes, avec en leur cœur, un nationalisme qui exclut toute reconnaissance collective des Palestiniens.

De nouveaux royaumes en pratique. Occuper, défendre, s'étendre

Dans ce contexte, le messianisme juif en Israël se trouve au croisement de nouvelles orientations, mais aussi de formes d'expression entre, d'une part, les modernes réalistes s'appuyant sur l'État et, d'autre part, les revivalistes qui militent pour des formes de vie séparées de l'État national, dans la mesure où celui-ci n'incarne pas assez symboliquement et religieusement la rédemption juive. Pour ces derniers, minoritaires, la véritable rédemption ne pourra se réaliser qu'en dépit de l'État d'Israël, avec son remplacement par un nouveau royaume juif.

Les colons messianiques qui ont pris le contrôle des partis religieux sionistes traditionnels (Katzman, 2020) et qui cherchent à s'accroître dans un projet d'annexion et d'occupation de la Cisjordanie représentent la tendance réaliste. Ils cherchent à s'affranchir à la fois de l'État, perçu comme une entrave à leurs interventions en Cisjordanie et d'un sionisme porteur de valeurs universelles séculières. Certaines communautés de colons, souvent relativement jeunes et installées dans les avant-postes de Cisjordanie, font de leur messianisme un mode de vie. Plutôt que de s'adonner à des rêves de rédemption future, ils s'attachent, parfois dans des démarches particulièrement violentes vis-à-vis des Palestiniens qu'ils côtoient, à affirmer leur pouvoir localement, à vivre leur spiritualité individuellement, à vivre leurs espoirs immédiatement dans des royaumes de l'ici-bas. Beaucoup se vivent être le simple « produit de leur génération sur la terre d'Israël » (Nicolle-Hasid, 2019) et participent à l'expansion du projet colonialiste non pas en raison d'une centralité théologique, mais dans un positionnement post-messianique et matérialiste. Leur dévotion à leur terre n'est plus une dévotion à l'idéal spirituel de la terre d'Israël biblique ni à la vision politique du Grand Israël, mais plutôt une manifestation concrète de leur ancrage local, qui peut aller de pair avec une reconnexion au divin. Ce type de messianisme de « l'ici-bas » que l'on trouve dans d'autres situations (Bulle 2025) se traduit par la méfiance et l'éloignement des colonies reconnues par l'État israélien, jugées trop « bourgeoises », et par l'adoption d'un mode de vie souvent rural, frugal, à l'écart, en réaction au visage moderne et de plus en plus technologique du sionisme d'État.

Cette volonté de messianisme « pratique » anime également d'autres groupes sionistes-religieux – notamment ceux qui se réclament partie du monde « toranique-nationalistes » (Torani Leoumi). Les « noyaux toraniques » (Garinim Toraniim) se voient en représentants de la nouvelle élite religieuse-sioniste, désinhibée et intégrée dans le paysage social israélien, pour mieux amplifier la portée de son message messianique. Quand les colons sionistes-religieux s'emploient à judaïser les collines et les terres de Cisjordanie, ces groupes s'attachent à judaïser les villes israéliennes. Ces communautés s'installent aux cœurs de villes souvent libérales parfois mixtes (comme à Jaffa ou Lod, des villes marquées historiquement par la coprésence judéo-arabe), avec pour objectif de redessiner l'espace public israélien. Dans ces quartiers mixtes, mais également à Jérusalem-Est, des velléités d'intimidation des populations arabes palestiniennes se multiplient, notamment sous l'influence d'idéologues suprématistes.

Parmi les colons visés plus haut, distinguons également les militants dits « jeunes des collines ». Ils incarnent une double opposition – à la fois au judaïsme exilique et au sionisme, qu'il soit laïque ou religieux. La spiritualité nouvelle qu'ils élaborent est revivaliste, elle doit s'ancrer dans un nouveau temps – celui du rejet de l'exil – et un nouvel espace – celui de la terre d'Israël. Fortement inspirée par la pensée hassidique et certaines influences New-Age (Persico 2014), elle tend à les faire renaître en Juifs ancestraux, purifiés des corruptions de l'exil et ancrés sur leur terre. Contrairement aux colons sionistes-religieux qui évitent pour la plupart les conflits avec les autorités israéliennes, les « jeunes des collines » s'émancipent du sionisme d'État et des institutions séculières pour revendiquer une autonomie politique et rêver à l'avènement d'un royaume juif théocratique. Dans leurs communautés isolées, ils développent une contre-culture, qui célèbre sa violence comme salvatrice puisqu'elle sert leur mue en nouveaux juifs ancestraux et signale leur revendication d'être « hors l'État ».

S'ils se veulent à part, ces « jeunes des collines » partagent avec les autres courants militants du sionisme-religieux un militantisme croissant pour la reconstruction physique du Temple juif de Jérusalem (en lieu et place des mosquées sur le site), parfois inspiré de diverses visions prophétiques apocalyptiques et de mystique kabbalistique. Ce déplacement du messianisme,

« hors de l'État », mais incarné par la reconstruction du Temple, offre l'opportunité d'un nouveau souffle messianique – revivaliste – en ressuscitant les institutions juives d'avant l'exil, en reforgeant la relation mythique entre le peuple juif et le divin, en réancrant le Judaïsme physiquement à Jérusalem. Ce type de militantisme peut cependant être qualifié comme politico-religieux dans la mesure où il convoque une violence inhérente et entretient une conflictualité avec l'État. La montée de groupes de colons sur le site est à la fois un acte de rébellion politique contre l'État d'Israël qui n'autorise pas la prière juive en raison de l'application du statu quo sur le Mont du Temple (aujourd'hui administré par le Waqf, l'organisme religieux musulman dépendant de la Jordanie) et un acte d'émancipation spirituelle.

Messianisme et antisionisme

À l'issue de ce panorama, deux points particuliers nécessitent d'être soulévés. Le premier interroge la possibilité d'une convergence entre l'antisionisme européen (croissant depuis la guerre en cours à Gaza depuis 2023) et certains des messianismes évoqués ci-dessus. Il est remarquable que le messianisme, en recadrant le sionisme et sa forme État moderne, aboutisse à un rejet symétrique à celui de l'antisionisme décolonial européen. En effet, alors que les messianismes placent le Grand Israël au cœur de la réalisation téléologique du Royaume des Juifs, l'antisionisme européen s'appuie lui sur la reconnaissance exclusive de la légitimité palestinienne et l'effacement de l'identité d'Israël en tant qu'entité politique et réelle. Ils sont donc sur la même trajectoire d'opposition à l'étatisme juif. Pour les premiers, Israël ne saurait être décrit comme un État racine et demeure un corps étranger flottant dans les eaux moyen-orientales. Pour les seconds, la terre d'Israël (et non pas l'État d'Israël) est la seule matrice possible de vie, l'État juif ne permet pas d'incarner le processus rédempteur juif. Dans les deux cas, il s'agit de surmonter l'étatisme israélien.

Un second point d'analyse se dessine. Si la dynamique messianique tend à s'imposer comme une idéologie prédominante au sein du monde sioniste-religieux, avec une influence sans précédent sur la politique israélienne, elle est favorisée par l'influence de l'évangélisme américain, qui manifeste

ouvertement son ambition de jouer un rôle dans la réalisation de l'alliance biblique, depuis la région de Gaza jusqu'à la Cisjordanie. Le messianisme juif résonne dans les sphères chrétiennes évangélistes, en particulier américaines. La terre de Dieu étant indivisible, des liens ont été forgés entre les sionistes chrétiens et juifs défendant Israël dans la perspective eschatologique et apocalyptique de la Fin des temps. Ce type d'alliance, favorisée par l'influence américaine est aujourd'hui au cœur du devenir territorial d'Israël et des Territoires Palestiniens, incluant Gaza.

Qu'il s'agisse du devenir de la Cisjordanie et de Gaza, de l'antisionisme européen croissant, des velléités d'imposer la souveraineté exclusive du peuple juif au sein même de l'État d'Israël ou encore de l'évangélisme occidental, les futurs des peuples palestinien et israélien sont en prise avec de tels phénomènes religieux et politiques. Ils conditionnent plus que jamais l'avenir politique de la région.

Références

Bulle, S. 2025, « Des visions contrastées de l'effondrement. Le cas d'une zone à défendre », *Condition humaine / Conditions politiques* [En ligne], 6 | 2025, mis en ligne le 25 septembre 2024, consulté le 13 mai 2025. URL : <http://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=1506>

Katzman, H. (2020). The Hyphen Cannot Hold: Contemporary Trends in Religious-Zionism. *Israel Studies Review*, 35(2), 154-174.

Nicolle-Hasid, P. (2019). Beyond and Despite the State: Young Religious Settlers' Visions of Messianic Redemption, *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, 16: 116-143.

Persico, T. (2014). Neo-Hasidic Revival. Expressivist Uses of Traditional Lore. *Modern Judaism, A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 34(3): 287-308.

Sedan, E. (2014). Shitat Elkana: Et Lakum veLaasot [The Elkana method: it is time to act]. Youtube (Bnei David Mechina). <https://www.youtube.com/watch?v=B0Vfva45N5Y>

La défaite d'Israël

Brigitte Stora

Il est encore bien difficile d'écrire aujourd'hui alors que le désespoir, l'effroi et la mélancolie se disputent nos âmes meurtries. Comment parler de ces deux années de dévastation intime que, depuis le 7 octobre 2023, nous sommes si nombreux à partager ?

Bien sûr, l'arrêt des bombardements meurtriers et la restitution des otages et de leurs dépouilles, bien qu'inachevés, constituent un immense soulagement. Nous savons pourtant que le chemin de la justice et de la réparation sera long et douloureux.

Sur son chemin gisent hélas! des milliers de morts innocents que rien ne ramènera.

Des blessures profondes, des solitudes abyssales ont désormais balaféré les noms qui nous étaient chers, comme Israël et le sionisme.

L'effroyable chiffre des morts civils de Gaza et la vague antisémite mondialisée nous ont plongés dans une sorte de solitude et de désolation collectifs.

Depuis plus de deux ans, nous assistons pétrifiés à une saisissante synchronisation des haines : la violence d'une parole criminalisant les Juifs du monde, les agressions verbales et physiques, l'ostracisation des étudiants juifs sur les campus français et américains, l'expulsion d'enfants en Espagne et en France jusqu'à l'assassinat de Juifs aux États-Unis, en Angleterre et ailleurs sont devenues banales, voire justifiées.

Et dans le même temps, nous regardons, impuissants, le long calvaire des Palestiniens de Gaza, les déplacements, les villes réduites en ruines, la faim, le froid, le dénuement et surtout l'horreur de ces dizaines de milliers de civils, tués par les bombardements de l'armée israélienne.

Beaucoup trop tiennent là, tels des fanions de supporters, leur propre justification, leur bonne conscience. En miroir.

Pour les uns, ce qui se passe à Gaza relèverait de la légitime défense, le reste ne serait que propagande du Hamas. Pour les autres, Gaza c'est Auschwitz, ni plus ni moins.

C'est au nom de « la lutte pour la Palestine » que certains justifient la haine antisémite. C'est au nom de cette haine antisémite que Netanyahou poursuit à Gaza sa guerre d'annihilation.

La symétrie de ces postures révèle d'une même indécence morale, d'une même défaite éthique.

Nul ne peut consentir à ce que ces drames se répondent, se justifient, ou pire : s'annulent l'un l'autre.

Adorno disait que l'antisémitisme, c'était « la rumeur qui court à propos des Juifs », force est de constater qu'elle galope de nouveau à travers le monde. Partout il se dit de nouveau que les Juifs, « dominants, assoiffés de sang, spoliateurs des peuples, poursuivent leur œuvre pour assujettir le monde ». Cette langue, fort ancienne, continue de se parler à l'insu souvent de ses locuteurs, ignorants de l'histoire de l'incroyable imaginaire qui continue de la porter.

Et nous ressentons toujours ce vertige devant cette réalité implacable : un tout petit peuple fort de 14 millions d'âmes demeure l'obsession de centaines de millions d'autres humains. Aujourd'hui comme hier, et c'est encore plus douloureux, surtout malgré hier.

L'éternelle innocence des antisémites

Israël, mais aussi les Juifs « fauteurs de guerre » et désormais « génocidaires » responsables du chaos planétaire, sont de nouveau en tête du hit-parade de la haine mondiale. Leur disparition serait nécessaire à la restauration de la communion universelle. Les mots qui avaient permis leur destruction sont ceux-là mêmes que l'on emploie avec toujours autant d'innocence.

Des penseurs comme Gérard Bensussan, dans son livre *Des sadiques au cœur pur* ou Éva Illouz dans son essai *Généalogie d'une haine vertueuse* ont insisté à juste titre sur cette dimension de l'innocence des antisémites.

L'historien de la Shoah, Saul Friedlander avait lui aussi évoqué l'antisémitisme « rédempteur » des nazis, confondu, de manière apocalyptique avec une mission eschatologique, une rédemption universelle.

La rédemption et l'innocence sont régulièrement revendiquées par l'antisémitisme contemporain, elles sont pourtant au cœur de tout discours antisémite et depuis longtemps.

Le mot « antisémitisme » lui-même porte dans le nom bancal qu'il s'est lui-même inventé, l'alibi de la « légitime défense » ainsi que sa propre dérobade, l'antisémitisme n'agit pas, il réagit à l'immense faute des Juifs. Si les Juifs sont coupables, les antisémites ne sauraient être qu'innocents.

Mais après la Shoah, l'innocence des antisémites fut plus difficile à revendiquer. On se souvient de Bernanos écrivant en 1944 : « Ce mot [antisémitisme] me fait de plus en plus horreur, Hitler l'a déshonoré à jamais. »

L'honneur et l'innocence des antisémites n'avaient-ils pas été définitivement mis à mort à Auschwitz ?

Et la conscience du consentement européen au génocide juif n'était-elle pas ce fardeau décidément trop lourd à porter dont il faudrait bien un jour s'affranchir ?

Il semble bien que nous soyons arrivés à ce moment de l'histoire où le délestage et l'affranchissement triomphent pour le plus grand bonheur des antisémites.

Dire que les Juifs sont d'éternels coupables ou mieux que cette fois, ils le seraient « vraiment » n'a rien de nouveau non plus.

L'actualisation permanente de la « faute aux Juifs », plus seulement déicides, mais aussi à l'origine de la Révolution française, du capitalisme ou du communisme, etc., relève elle aussi de l'histoire de l'antisémitisme.

Les Juifs, contrairement aux fantasmes antisémites, sont des gens comme les autres, sans doute encore plus depuis la création de l'État d'Israël qui consti-

tue désormais une nouvelle donne. Israël n'est plus seulement, même s'il l'est resté, le nom honni d'un peuple sans terre ni armée. Il est aussi depuis 48, le nom d'une souveraineté nationale, d'un État, qui comme tout État doit pouvoir répondre de ses actes, dont beaucoup sont condamnables.

L'occupation inique des territoires palestiniens, la violence des colons, le gouvernement Netanyahu désormais allié à des suprémacistes messianiques sont des actes concrets dont la nécessaire dénonciation ne relève pas de l'antisémitisme.

Celle-ci, pour rester politique, ne saurait emprunter l'imaginaire ancestral de l'antisémitisme. Celui de l'essentialisation, d'une criminalisation d'un peuple et d'un État, décrétés coupables, encore une fois de leur propre existence.

Mais la violence, sans équivalence dans l'histoire d'Israël, que cet État a déployée dans la guerre de Gaza, fournirait-elle l'ultime alibi ?

L'« innocence » des antisémites mise à mal par la Shoah aurait-elle trouvé cette fois enfin dans la politique criminelle de Netanyahou, l'argument de sa récente résurrection ?

L'obsession de la Shoah

Les massacres de Gaza demeureront une tache indélébile sur le nom d'Israël, et l'atrocité des pogroms du 7 octobre qui les a déclenchés ne saurait les justifier.

La nécessaire solidarité avec une population en détresse s'impose et il faut espérer que nombre de ceux qui y sont engagés le sont pour de justes motifs.

Mais nul ne peut ignorer les discours antisémites récurrents qui colonisent cette solidarité ni l'asile inespéré que cette cause leur a offert. Quitte à la sacrifier.

Pour les antisémites, il s'agit moins de parler du malheur réel des Palestiniens que de la Shoah. Encore et toujours.

C'est de leur propre histoire avec les Juifs qu'il s'agit : une histoire de sang, de meurtre et d'abandon. L'histoire d'une extermination qui a eu lieu grâce au consentement du monde.

La culpabilité occidentale vis-à-vis de la Shoah comme du colonialisme a trouvé dans ce conflit l'occasion d'effacer l'ardoise de sa double dette. C'est encore et toujours d'elle qu'elle parle, en réduisant les autres à de simples symptômes de soi.

Depuis fort longtemps déjà, des deux côtés du spectre, les peuples israélien et palestinien ont été condamnés à soulager les mauvaises consciences. À leur corps défendant, souvent, dans la complicité parfois, ils furent transformés en alibis, en slogans et en fantasmes, pour leur plus grand malheur.

La Shoah est bien sûr au cœur de l'impardonnable, elle est cette tache, cette souillure sur l'histoire de l'Europe, de l'Occident et de l'humanité.

Et les Juifs furent ces messagers de l'effroi, apportant au monde encore une fois cette mauvaise « nouvelle », celle de l'illusoire « rédemption ».

Les Juifs sont : « *des gens que l'on déteste encore plus "depuis Auschwitz. À cause d'Auschwitz."* » écrivait Kertész.

On le sait, il n'y a rien de plus lourd à porter que ce qu'on ne se pardonne pas, rien de plus haïssable que le rappel d'une dette.

Or le discours antisioniste qui met au centre de ses griefs et de ses arguments le lien supposé coupable entre Israël et la Shoah s'inscrit directement dans cette dénonciation de la dette. Et c'est en cela qu'il est antisémite.

L'antisémitisme du rejet de la culpabilité » (*Schuldabwehr-Antisemitismus*), très étudié en Allemagne, est désormais le nouveau visage de l'antisémitisme.

La mémoire de la Shoah obsède les antisémites qui, dans un mouvement paradoxal, ne cessent de la dénoncer tout en reconduisant sa centralité.

Comment ignorer à quoi leur passion a conduit le monde ?

« Avant Auschwitz, l'antisémitisme pouvait encore passer pour une opinion. Après Auschwitz, il est devenu une participation au meurtre. »

L'antisémite d'après la Shoah est donc devenu ce meurtrier condamné à retourner sur les lieux du crime, pour en effacer la trace. La remise en question de la Shoah, par sa négation ou sa relativisation, est désormais la condition de l'antisémitisme contemporain ; un antisémitisme encombré

du crime, cherchant plus que jamais à s'en affranchir, à se laver de la dette et de la culpabilité en la retournant contre ses victimes.

Et c'est une blessure supplémentaire qu'il inflige aux Juifs, à l'origine de l'effroi que nous ressentons, car il n'y a plus aucun discours antisémite qui semble pouvoir se passer de la référence à la Shoah.

La victoire du négationnisme

La violence particulière de l'antisémitisme actuel vient de cette proximité avec le négationnisme dont il est désormais le passage obligé. Jamais, depuis ces deux dernières années, la frontière n'a semblé aussi ténue.

Le négationnisme d'après-guerre fut d'abord porté par l'extrême droite fasciste. Il fallait alors pouvoir continuer à haïr les Juifs sans l'ombre et la tache des chambres à gaz.

L'acharnement déployé à gommer le crime témoignait lui aussi à son corps défendant, de son ampleur et de l'immensité de la faute.

Son discours accusait les Juifs d'avoir inventé le génocide pour mieux dominer le monde. C'étaient eux, en réalité, les bourreaux, à l'origine de la guerre, alors que les vraies victimes étaient le peuple allemand.

La principale séduction de ce discours résidait dans le formidable affranchissement de la culpabilité européenne, mais aussi dans un vrai soulagement : cette catastrophe n'avait peut-être pas eu lieu.

« L'inexistence des "chambres à gaz" est une bonne nouvelle pour la pauvre humanité. Une bonne nouvelle qu'on aurait tort de tenir plus longtemps cachée. » écrivit Faurisson en 1978.

Cette version des « vraies victimes allemandes » du génocide resta longtemps cantonnée dans les marges des cercles fascistes.

Tout allait changer lorsque ce même discours et sa même logique remplacèrent les Allemands par les Palestiniens. Et lorsque la « domination juive mondiale » prit le nom d'un pays réel et d'un nom propre « Israël ».

On a sans doute sous-estimé le rôle de l'antisémitisme stalinien, puis celui de l'ultra-gauche, qui allait mobiliser des thèmes tiers-mondistes et anti-impérialistes dans son discours négationniste. Garaudy s'en réclamait et plus encore que son prédécesseur Faurisson, cet ancien stalinien allait nouer de manière indéfectible négationnisme et antisionisme à travers son livre devenu best-seller : les « mythes fondateurs de la politique israélienne ».

Une mémoire coupable

Le négationnisme relativiste de Garaudy et de ses héritiers n'avait plus à contester l'existence des chambres à gaz, il suffisait de minimiser et de relativiser la Shoah, tout en insistant sur la sournoiserie de cette mémoire décrétée coupable.

Une nouvelle énonciation antisémite s'exprimait à l'ombre du même imaginaire, colonisant chaque fois davantage de nouveaux territoires de l'humiliation. Le nationalisme arabe, nombre de discours anticoloniaux, Nation of islam, les ayatollah, les islamistes, Dieudonné et tant d'autres allaient reprendre cette rhétorique garaudyenne.

Dans une fidélité d'énonciation, ce discours négationniste et antisémite disait que les Juifs, fidèles à leur dessein hégémonique, auraient fait de leur malheur l'instrument moral de leur asservissement des peuples.

L'objectif étant de prendre la place des authentiques « damnés de la terre » en occultant les autres malheurs comme le colonialisme et l'esclavage. Mais aussi de délégitimer la domination occidentale, à travers son fer de lance, l'État d'Israël, dont la naissance elle-même participerait de cette entreprise criminelle.

Cet énoncé, devenu l'évangile antisioniste, s'appuie toujours sur une même vision du monde antisémite, la mémoire de la Shoah étant la dernière ruse du complot juif.

L'historien Enzo Traverso n'a pas hésité à écrire les mots « religion civile de l'holocauste », au service, selon lui, de l'ordre politique et moral de l'Occident.

Il n'est plus ici question d'histoire, mais d'un récit en passe de devenir dominant.

La création de l'État d'Israël ne fut pas ce lot de consolation, généreusement offert par la culpabilité occidentale, pourtant introuvable après la guerre. Cette version, à l'instar du regard colonial si bien décrit par Frantz Fanon, parle à la place des premiers concernés. Elle dépossède les Juifs et le sionisme de leur propre agentivité, de leurs propres rêves, de leurs propres combats.

Israël n'est pas né grâce à la Shoah, mais malgré elle. Et s'il existe un lien entre les deux, il se situe d'abord du côté de l'impossibilité morale, après la Shoah, d'en appeler à la destruction d'Israël. Auschwitz demeurant le principal obstacle à la délégitimation d'Israël.

L'antisionisme, surtout celui de la gauche, a dû ainsi adopter une posture acrobatique. Il fallait pouvoir se draper de vertu en se réappropriant l'histoire et le drame des Juifs, comme d'une arme contre eux...

Depuis le début de son histoire jusqu'à aujourd'hui, tout discours négationniste est antisioniste, et si l'inverse n'est pas aussi vrai, il n'en demeure pas moins qu'une part importante du récit antisioniste, de ses mots et de son imaginaire a été grevée par le discours négationniste. Né dans les cercles de l'extrême droite fasciste après la guerre, passé par le tamis de la propagande antisémite stalinienne sous couvert d'antisionisme, le négationnisme fut largement diffusé dans les discours du nationalisme arabe puis par l'islamisme avant de devenir mainstream dans la gauche radicale.

Nous en sommes là.

C'est bien sous le masque antisioniste, « cette trouvaille miraculeuse qui permet d'être antisémite sans en avoir l'air » selon les mots de Vladimir Jankélévitch, et dans sa forme relativiste et « garaudyenne » puis « dieudon-niste » que le négationnisme aujourd'hui triomphe.

Lorsque le discours du fascisme est repris, y compris par ceux qui promettaient de le combattre, c'est qu'il a déjà gagné. Or c'est bien sur la question de l'antisémitisme qu'encore une fois la chose a dérapé.

Il est assez vertigineux de constater l'actualité des mots qu'Hannah Arendt, écrivit en 1944: « Il n'y a guère d'aspect de l'histoire contemporaine plus irritant et plus mystérieux que le fait que, de toutes les grandes questions politiques non résolues de ce siècle, *ce soit ce problème juif apparemment petit et insignifiant qui ait eu le douteux honneur de mettre en marche la machine infernale entière.*

L'impardonnable

Le retour de l'antisémitisme, dont l'Europe et l'Occident s'étaient crus guéris, apparaît autant comme une défaite collective que comme une honte intime.

On a longtemps cru que la condamnation du nazisme, dont l'extermination des Juifs fut l'acmé, était un ciment de la démocratie, le fondement de l'antifascisme ainsi qu'une protection pour les Juifs.

Il faut hélas en faire le constat: ce cycle s'est achevé, la mémoire de la Shoah fait désormais partie du grand procès contre eux. Elle est devenue une arme contre Israël et les Juifs.

Ce lien ouvertement revendiqué constitue une passerelle de légitimation, tel un sauf-conduit vers le triomphe du négationnisme.

Ce nouveau discours antisémite, intimement lié au souvenir du crime qu'il ne cesse de brandir tout en l'abolissant, constitue une violence sans pareille contre les Juifs.

De toutes les accusations qui ont jalonné l'histoire de l'antisémitisme, la rumeur négationniste est certainement l'une des plus abjectes et des plus révoltantes. Or c'est bien au quotidien que nous y sommes confrontés. Les massacres bien réels commis par le gouvernement de Netanyahou, l'utilisation inouïe de la pénurie alimentaire comme arme de guerre, le chiffre effarant des morts civils ont presque immédiatement été avalés, ensevelis derrière un autre récit. Celui du négationnisme et de son avatar relativiste.

Gaza serait Auschwitz, les Juifs du monde entier seraient des « génocidaires ». Ces mots et cet imaginaire, brandis tels des slogans dans l'espace

public, s'inscrivent désormais sur les maisons des Juifs, leurs voitures, leurs plateaux-repas, les murs des synagogues, les lieux de commémoration, les stèles d'enfants d'Izieu. Ils constituent un permis de haïr, d'ostraciser, de tabasser voire de tuer.

La Shoah est omniprésente à travers, mais aussi, à la place du drame réel des Palestiniens.

Dénoncée comme hégémonique et coupable, à l'image de ceux qui l'ont subie, les antisémites ne cessent de proclamer l'urgence de se délester de cette mémoire encombrante. Définitivement coupable.

Le mot « génocide » lui-même, fort d'une longue accusation contre Israël et les Juifs, ne vise pas ce qui se passe à Gaza, mais la nature profonde, l'essence intrinsèquement criminelle d'Israël dont la naissance serait confondue avec un péché originel.

Faire disparaître Israël

Comment « tenir tête », comment dénoncer l'antisémitisme si présent dans tout ce conflit sans pour autant réduire tout entière la tragédie du Moyen-Orient à cet acteur maudit ?

On ne peut qu'être accablé par l'instrumentalisation indécente de ce fléau par la propagande israélienne.

La lutte contre l'antisémitisme est devenue l'argument majeur de la guerre destructrice menée à Gaza.

Les Palestiniens, plus déshumanisés que jamais, seraient devenus les « nouveaux nazis ». Et contre cet ennemi, coupable, selon la propagande israélienne, d'avoir inspiré la Solution finale, il ne saurait y avoir de pitié.

C'est bien le souvenir de la Shoah que le gouvernement de Netanyahou, le plus à droite, le plus corrompu et sans doute le moins « sioniste » de l'histoire d'Israël, mobilise comme jamais.

Pourtant l'antisémitisme n'est pas ce simple alibi brandi par la droite israélienne, il ne fut pas non plus périphérique dans une juste lutte de « résistance ».

Le 7 octobre 2023 fut pensé, conçu et élaboré dans la volonté de susciter une vague mondiale d'antisémitisme. Et ce, à travers ses deux conditions; la disqualification de la mémoire de la Shoah et la délégitimation de l'État d'Israël.

Aidé en cela par la politique criminelle du gouvernement israélien, cet objectif du Hamas a été atteint, sans doute bien au-delà de ses espérances.

Dans le beau livre d'Amir Tibon *Les Portes de Gaza*, l'auteur, un jeune journaliste de *Haaretz*, raconte l'enfer du 7 octobre, plusieurs heures enfermés dans son abri avec sa compagne et leurs deux bébés jusqu'à ce que son père, un ancien général à la retraite, les libère...

Ce récit hallucinant est entrecoupé d'un autre, celui de l'histoire d'Israël. Il nous parle de l'architecte du 7 octobre, Yahia Sinwar, de sa cruauté, mais aussi de son intelligence, tragiquement sous-estimée par l'hybris et le mépris israélien envers les « Arabes ».

Emprisonné de longues années dans les geôles israéliennes pour le meurtre à mains nues d'opposants palestiniens, le dirigeant du Hamas a mis à profit cette retraite pour comprendre, étudier son ennemi, afin de mieux pouvoir l'abattre. Il a appris l'hébreu, jusqu'à traduire en arabe les livres de stratèges militaires israéliens et de penseurs sionistes. Mais il s'est aussi, et c'est plus troublant, nourri de l'histoire de la Shoah.

Comment frapper l'ennemi en plein cœur? Comment détruire son invulnérabilité en le touchant précisément au cœur de sa blessure?

Le 7 octobre fut son œuvre, ce massacre fut perpétré selon les modalités d'un ancien pogrom.

Il s'agissait de montrer au monde, mais d'abord aux Juifs, qu'ils n'avaient pas de terre à eux et que la vulnérabilité de leur existence tenait dans la précarité, voire l'illusion de tout refuge.

Et c'est bien Israël en tant que foyer national juif qui fut éclipsé durant ces terribles heures.

En regardant les ruines et la dévastation, Amit Halevi, secrétaire du kibboutz Be'eri ravagé, pensa : *“De quoi s'agit-il? D'un quelconque pogrom en Lituanie? ... «J'ai l'impression que l'État d'Israël a cessé d'exister».*

Be'eri à l'instar des autres lieux martyrs, ne fut pas ce petit kibboutz d'Israéliens humanistes, tombé lors d'une guerre, mais ce shtetl livré à la folie meurtrière du pogrom.

Tsahal, l'armée juive qui se nomme “défense” et qui fut longtemps l'argument majeur de l'alya, avait manqué à l'appel.

C'était inouï.

Le 7 octobre, pour les Israéliens comme pour les Juifs du monde, un mur s'effondra. Ce mur qu'Israël était censé avoir construit entre le passé et le présent juifs. Et derrière le mur, il y avait les pogroms et la Shoah.

Les fiers Israéliens redevinrent ces Juifs vulnérables, abandonnés à la violence du monde.

Tel était l'objectif : abolir le temps, faire régresser les Israéliens au statut de Juifs, les renvoyer au temps de leur précarité existentielle, dérober sous leurs pieds le tapis même de leur existence.

Et c'est précisément cela que tous les Juifs du monde ont ressenti : le sol qui se dérobe, comme un vertige une chute.

La suite aussi, les dirigeants du Hamas l'avaient prévue et assumée.

La riposte violente d'Israël, sa vengeance décuplée par la culpabilité de l'impuissance. On sait aujourd'hui que les responsables politiques, plus préoccupés par leurs propres turpitudes, tout comme par l'annexion de plus en plus violente de la Cisjordanie n'avaient pas écouté les alertes, avaient méprisé les signaux.

Mais il fallait aussi se venger d'une autre impuissance, celle millénaire qui avait permis la Shoah. Par la force du traumatisme, de l'angoisse ancestrale et de la propagande, Tsahal devint bien plus que l'armée de défense d'Israël, elle prit le nom de la résurrection d'une résistance armée qui avait manqué contre le nazisme. Un glaive contre les hâisseurs de Juifs qui, bien plus que l'éternel Amalec, avaient pris le visage de Hitler et parlaient en arabe...

La vengeance violente d'Israël s'est ainsi doublée de la vengeance juive qui n'avait pas eu lieu après la guerre et qui sembla enfin trouver là matière à un déploiement posthume.

Tel fut aussi ce piège tendu par le Hamas qui savait quelle foudre, le gouvernement le plus violent de toute l'histoire d'Israël allait jeter sur leur propre peuple.

C'était là un prix auquel ils avaient consenti. Le prix d'une autre victoire ; faire haïr les Juifs et Israël, les pousser à la faute jusqu'à ce que ce pays et ce peuple soient les plus détestés, les plus condamnés, les plus boycottés, les plus délégitimés de toute la planète.

Les dirigeants israéliens, par leur folie destructrice, leur ont offert cette victoire. Car jamais dans son histoire, Israël n'avait tué autant.

La guerre contre le Hamas s'est bel et bien muée en guerre contre les Palestiniens ; des dizaines de milliers de morts palestiniens fondent aujourd'hui un autre linceul, celui de l'honneur d'Israël.

Le Hamas vainqueur ? Et si l'antisémitisme avait gagné ?

L'antisémitisme a accompagné l'histoire des Juifs, même la Bible évoque cette haine ancestrale : « à chaque génération, ils se lèveront ». Pourtant malgré la longue litanie des persécutions et pogroms, les Juifs ont continué d'exister. Mieux, ils forment aujourd'hui un des plus anciens peuples qui, malgré la dispersion et les destructions, a survécu à la disparition des empires.

Pendant des siècles, les Juifs ont étudié, enseigné, créé, inventé, élevé des enfants. La force et la résilience de la vie juive, de sa pensée, de sa spiritualité, de ses actions, résidaient en cela ; l'hostilité du monde ne devait pas les déterminer. L'antisémitisme ne dictait pas sa loi.

Après la guerre, et de façon spectaculaire, ce désir de vie prit la forme d'une résurrection. Malgré la Shoah ou peut-être contre elle, les Juifs continuèrent de s'engager dans le monde,

Ni Hitler ni l'antisémitisme ne devaient avoir le dernier mot.

Israël et le sionisme ont incarné plus que tout autre, cette insoumission au destin du malheur que d'autres avaient fixé pour les Juifs.

Contrairement aux réécritures de l'histoire en cours, Israël n'est pas né d'un désir de vengeance, mais d'une revanche de la vie sur la mort.

Longtemps en Israël, le souvenir de la catastrophe était enfoui ; il ne fallait plus parler les langues de l'exil, frappées du malheur de la "diaspora", il fallait s'inventer d'autres noms, ne plus être penchés des heures sur des livres de prières, se redresser, labourer la terre. Il n'était pas question qu'Israël, son nom et son peuple poursuivent son existence à l'ombre d'une judéité meurtrie et menacée.

Israël, par ses réussites technologiques, artistiques, scientifiques et surtout démocratiques, redonna aux Juifs une fierté, la demande de changement de patronymes subit une baisse spectaculaire après les victoires militaires d'Israël.

À l'instar des autres peuples dominés, les Juifs n'avaient plus à demander l'autorisation d'exister.

Et, même si leurs ennemis les renvoyaient chaque fois à cette mémoire du malheur, ni les Juifs ni Israël n'avaient décidé d'y consentir. Partout sur terre, ils étaient déterminés à écrire leur propre histoire qui n'était pas celle de l'antisémitisme.

Mais nous vivons désormais dans un autre effroi, un changement complet de paradigme, Israël a décidé de se comporter comme si l'antisémitisme le définissait, à rebours de toute son histoire, y compris de l'histoire du sionisme, trahissant ainsi une éthique juive, qui avait survécu au nazisme.

La mémoire de la Shoah, longtemps tenue à distance, est désormais centrale dans l'identité israélienne. L'écrivain israélien Yishai Sarid, dans son livre *Le Monstre de la mémoire*, dénonce cette emprise, « une puissance délétère, une force de hantise qui le ronge et s'installe en lui pour le posséder ».

On ne saurait ici énumérer ici les étapes de ce processus qui a vu l'horizon s'obscurcir, la peur triompher de l'espoir. Les échecs des processus de paix,

la menace iranienne, la montée des fascismes, de l'islamisme, des identitarismes et des suprémacismes partout dans le monde, ainsi que l'explosion de l'antisémitisme ont pavé ce chemin.

Le messianisme national religieux, désormais au pouvoir en Israël, ainsi que l'érosion démocratique d'un pays devenu un État d'occupation d'un peuple, proposent désormais la peur et la vengeance comme programme politique. À l'instar, faut-il le rappeler, des violences identitaires qui, partout dans le monde, se déchaînent.

Les pogroms du 7 octobre ont enflammé l'angoisse ancestrale des Israéliens et celle des Juifs du monde. Ils furent conçus pour raviver la mémoire de la Shoah. Une mémoire que dans le même temps, les antisémites du monde entier ont décrétée hégémonique et coupable et finalement "périmée" par les massacres de Gaza...

La Shoah est devenue l'affaire des Juifs, une affaire louche comme à leur habitude.

À l'heure où les mémoires subissent la même réification que les produits marketing, où la place désormais enviable de victimes est partout convoitée et où l'envie de se délester du passé rencontre l'air du temps du consumérisme, il se murmure partout que la mémoire de la Shoah, désormais juive et coupable, serait devenue obsolète.

Et qu'il serait temps de nouveau de déloger les Juifs de leur nouveau monopole, celui de la douleur.

Dans la guerre des images et des imaginaires, Israël a aussi perdu la bataille. Tant il semble qu'il ne sache pas quelles sont les forces à qui il a affaire. L'aveuglement pro-Trump du pouvoir israélien, sa conversion idéologique en bras armé de la défense de l'Occident chrétien menacé de nouvelles "barbaries" semblent témoigner de ce tragique égarement.

Dans cette confusion où l'orgueil israélien a dramatiquement sous-estimé l'intelligence de son ennemi, Netanyahu a lui aussi contribué à brouiller la mémoire de la Shoah.

La droite israélienne, à rebours de toute l'histoire juive en a fait, elle aussi une mémoire coupable, celles des vaincus, des "diasporiques", contre laquelle se dresse un Israël impitoyable.

En substituant le plus "Plus jamais ça" pour l'humanité en "Plus jamais ça" pour les Juifs, elle a donné à ses pires ennemis des alibis inespérés.

Le ciblage de cette mémoire, décrétée coupable tant par ceux qui la contestent que ceux qui s'en réclament est une catastrophe pour notre humanité commune.

Car c'est bien le souvenir de la Shoah et l'appel à la responsabilité du "plus jamais ça" qui furent au fondement de l'antifascisme, mais aussi de la construction européenne. Plus largement il a renforcé l'exigence d'égalité, l'aspiration démocratique et le refus de la haine, de toute haine. Les combats antiracistes et anticoloniaux d'après-guerre y ont également puisé les arguments de leur légitimité. À partir d'une mémoire commune et en partage.

L'appel permanent au délestage de cette mémoire est devenu le slogan et la signature de l'antisémitisme contemporaine. Il est peut-être bien aussi l'un des signes les plus patents du fascisme qui vient.

Entretien avec Michael Walzer

Gid'on Lev

Israël et la Guerre de Gaza

Extraits de l'article paru dans le journal israélien *Haaretz* du 4/01/2026

Lors de cet entretien, Michael Walzer, spécialiste américain de l'éthique de la guerre et sioniste convaincu, déclare aux Israéliens qu'après la destruction de Gaza par le gouvernement de Benyamin Netanyahou, une introspection est essentielle. Il explique comment la guerre juste menée par Israël à Gaza s'est transformée en guerre injuste.

Au printemps 1967, le jeune philosophe Michael Walzer parcourut les États-Unis, dénonçant avec passion la guerre du Vietnam partout où l'on voulait bien l'écouter. Puis éclata la guerre des Six Jours – et le professeur de Harvard défendit l'attaque israélienne avec la même ferveur.

« Certains trouvaient cela incohérent », se souvient-il, « et je voulais expliquer qu'il existe des guerres justes et des guerres injustes. Mais j'ai constaté qu'il y avait peu de littérature disponible sur le sujet. Les derniers à s'y être intéressés étaient des philosophes chrétiens du Moyen Âge, et leurs théories n'étaient enseignées que dans les universités catholiques. »

Walzer entreprit de travailler sur une version laïque cette réflexion qui examinerait les circonstances justifiant ou non la guerre. Cette décision bouleversa sa vie et fit de lui l'un des penseurs politiques les plus influents des cinquante dernières années, ainsi que la plus grande autorité mondiale en matière d'éthique de la guerre.

« J'ai travaillé sur le sujet pendant dix ans », confie-t-il à *Haaretz* lors d'une conversation marathon de trois heures, à l'occasion d'une récente visite en

Israël. Walzer a lu, dit-il, d'innombrables textes de philosophie catholique et d'histoire militaire, et, afin d'approfondir ses connaissances, il s'est entretenu avec de nombreux soldats. « Je me suis intéressé à ce domaine même si je n'ai jamais servi dans l'armée », explique-t-il d'un ton presque contrit. « J'étais trop jeune pour la Corée et trop vieux pour le Vietnam. »

Son livre, *Guerres justes et injustes*, a été publié en 1977. « J'étais un jeune militant de gauche », dit-il, « et à ma grande surprise, quelques mois après sa parution, l'ouvrage a été ajouté à la liste des lectures obligatoires de l'Académie militaire américaine de West Point. Depuis, j'y ai été invité à de nombreuses reprises. »

Il n'est pas évident qu'un ouvrage de philosophie universitaire puisse avoir une telle influence.

« Wittgenstein a dit un jour que la philosophie ne change rien au monde, et il avait raison. Mais mon argumentation sur les guerres justes est devenue partie intégrante du droit international, et elle influence aussi la façon de penser des soldats. Des officiers de l'armée américaine m'ont confié avoir emporté mon livre avec eux en Irak. »

Pouvez-vous expliquer brièvement ce qui rend une guerre juste ?

« Le plus important, c'est la légitime défense. C'est le principe fondamental qui justifie l'entrée en guerre. À cela s'ajoute l'intervention pour mettre fin à un massacre. Par exemple, l'invasion du Cambodge par les Vietnamiens pour stopper les Khmers rouges était justifiée. Il est important de distinguer la guerre préventive de la guerre préemptive. La première est déclenchée par la simple crainte d'une attaque ; elle est donc plus hypothétique. La seconde est entreprise lorsqu'on sait qu'une attaque est imminente, sans aucun doute, et qu'on frappe le premier. C'est ce qui s'est passé en 1967. »

La guerre contre le Hamas était-elle juste, selon vos principes ?

« Il ne faut pas oublier que la guerre visait aussi « l'Axe de la résistance » iranien. Pour la plupart des Israéliens, le conflit se concentrait sur Gaza, mais il s'agissait d'une guerre sur plusieurs fronts, incluant une frappe contre

l'Iran. Cette frappe était justifiée, car l'Iran participait à l'attaque conjointe contre Israël. Israël a eu de la chance que l'attaque n'ait pas été coordonnée – peut-être parce que le Hamas craignait une fuite. Si elle avait été menée simultanément de trois directions, avec les armes fournies par l'Iran, elle aurait été extrêmement dangereuse pour Israël. Il est important de s'en souvenir. »

Sans surprise, Walzer affirme sans équivoque que la guerre lancée par Israël après l'attaque du 7 octobre était parfaitement justifiée.

« Après une telle attaque, tous les pays du monde entreraient en guerre », affirme-t-il. Mais avec le temps, des questions ont commencé à se poser. « Il existe une distinction éthique importante entre la justification de la guerre – ce qu'on appelle en latin *jus ad bellum* – et la justification morale de la manière dont elle est menée – *jus in bello*. Entrer en guerre était juste ; ensuite, les choses se sont compliquées. »

Walzer pèse ses mots. « Je suppose que les Forces de défense israéliennes ont combattu loyalement au début de la guerre », dit-il. « Mais il n'est pas facile de lutter contre une milice qui se dissimule au sein de la population et utilise des boucliers humains. Les règles établies stipulent qu'après avoir identifié une cible militaire, la partie attaquante doit en évaluer l'importance et le nombre de civils qui seraient touchés, puis déterminer si la valeur de la cible justifie de tuer ce nombre de personnes. »

Existe-t-il un ratio accepté ?

Non, car ce ratio dépend de l'évaluation de la cible. C'est donc très problématique. Cependant, les armées ont tendance à établir des règles concernant un ratio de pertes justifié. Lors des précédentes opérations à Gaza, un tel ratio existait, et selon les médias, de hauts gradés israéliens ont déclaré que, dans le conflit actuel, Israël l'avait modifié pour justifier le massacre de davantage de civils. Il m'est difficile d'être précis à ce sujet depuis New York, mais lors des bombardements de la dernière phase de la guerre, il semblait qu'aucune évaluation n'ait été effectuée. Ce que les gens ont vu à la télévision américaine, c'était par exemple un immeuble de six ou sept étages qui s'est entièrement effondré après un bombardement. Puis un por-

te-parole de Tsahal est apparu et a déclaré qu'une unité d'observation du Hamas se trouvait sur le toit. Tous ceux qui ont vu cela se sont dit : cela ne justifie *pas* la destruction de 40 appartements. Les attaques semblaient disproportionnées, comme si elles visaient à rendre Gaza inhabitable. »

Parallèlement à ses critiques de la conduite d'Israël, Walzer souligne que le recours aux civils par le Hamas à Gaza était sans précédent. Il explique que l'une des questions les plus importantes en matière d'éthique de la guerre concerne le degré de risque que les soldats doivent accepter afin de minimiser les dommages causés aux civils.

« Quand on parle aux soldats, ils évoquent souvent la prise de risques pour réduire le nombre de victimes civiles. Mais à Gaza, il y a eu une double instrumentalisation des civils, chose inédite.

D'abord, le Hamas a intégré ses hommes à la population civile : hôpitaux, écoles, appartements familiaux. Mais au-delà de ça, il y avait aussi la ville souterraine. On les appelait des « tunnels », mais c'était en réalité une véritable ville.

« Il y avait trois niveaux, certains ventilés, ce qui nécessitait des pompes et de l'électricité. Et tout cela était protégé par la ville au-dessus. Je n'ai rien trouvé de semblable dans l'histoire militaire.

C'est une nouvelle forme de guerre, et il m'est difficile de déterminer quelles sont les règles et quels risques les soldats doivent prendre. Dans un tel cas, ceux qui portent la plus grande responsabilité ne sont parfois pas les généraux ou les conseillers juridiques qui approuvent les guerres, mais les personnes directement sur le terrain. »

« Dans différentes armées, à différentes époques, de nombreux soldats ont tenté de combattre selon des principes moraux, et les plus importants sont les officiers sur le terrain », explique Walzer.

« Certaines unités combattent avec bravoure, d'autres avec barbarie, et cela dépend pour beaucoup de l'âge de l'officier. Non seulement de sa moralité, mais aussi de son sang-froid. Au Vietnam, lors des massacres, c'était généralement le résultat de la panique de jeunes officiers. J'ai parlé avec un officier israélien dont l'unité, lors d'une précédente opération à Gaza, recherchait des entrées de tunnels. Il m'a dit que ces entrées dissimulaient

toujours un piège, une embuscade, et il a ajouté : « Si le commandant garde son calme et sa maîtrise de soi, il parvient généralement à sortir ses hommes du piège sans l'aide de l'artillerie ou de l'aviation – qui entraîne la mort de nombreux civils. » »

« Mais le piège le plus grave de cette guerre ne concernait pas seulement les unités sur le terrain, mais l'ensemble de Tsahal et Israël tout entier.

« Le Hamas a planifié une attaque à laquelle Israël ne pouvait répondre sans tuer des civils, détruire des habitations et déplacer des populations », explique Walzer.

« C'est une caractéristique commune des guerres asymétriques – des guerres entre une armée de haute technologie et une organisation de basse technologie. Cette dernière se dissimule parmi les civils, et l'armée en tue un grand nombre. Il y a eu une série de guerres asymétriques, à commencer par la guerre d'Algérie. Toutes furent des désastres.

« Le Hamas était particulièrement efficace pour s'infiltrer dans la population civile, et la mort et la destruction faisaient partie intégrante de son plan.

Israël n'avait d'autre choix que de tomber dans ce piège, mais lorsqu'on tombe dans un piège, il faut bien réfléchir à la manière d'en sortir. »

« C'est l'armée qui tue le plus et elle perd la guerre si elle n'extermine pas la population, comme l'ont fait les Russes en Tchétchénie ou les Sri Lankais contre les Tamouls », poursuit-il.

« Mais on ne peut agir ainsi que si personne ne s'en soucie. Les Français, les Américains, les Israéliens ne peuvent pas se permettre cela, car le monde entier les observe. Le Hamas a su s'infiltrer efficacement au sein de la population civile, et la mort et la destruction faisaient partie intégrante de sa stratégie. Israël n'avait d'autre choix que de tomber dans ce piège, mais lorsqu'on tombe dans un piège, il faut bien réfléchir à la manière d'en sortir.

On peut tenter de le contourner par la politique et la diplomatie – comme l'ont recommandé des membres de Tsahal et de l'administration améri-

caine – ou on peut s'en sortir par la force, ce qu'a choisi de faire le gouvernement israélien. »

C'est ainsi que vous comprenez le choix des dirigeants d'Israël ?

« Le traumatisme du 7 octobre a engendré une réaction rhétorique débridée, appelant à la vengeance et aux massacres indiscriminés.

« Des personnalités politiques israéliennes de premier plan ont affirmé qu'il n'y avait pas de civils innocents et que tout le monde devait être tué. Le choc et le traumatisme de l'attaque ont créé une rhétorique qui sera utilisée contre Israël dans tous les débats futurs sur la conduite de la guerre et sur la question de savoir si un génocide a eu lieu. »

Ces réactions se sont également répercutées sur le terrain, explique Walzer. « Cela a engendré des problèmes moraux qui auraient dû être traités, mais ne l'ont pas été. Sur les réseaux sociaux, des vidéos horribles montraient des soldats se vantant des crimes de guerre qu'ils avaient commis. Il s'agissait sans doute d'une minorité, mais cela illustrait un relâchement de la discipline au sein de l'armée. Parallèlement, la violence des colons s'est intensifiée jusqu'à des... » – hésite-t-il – « pogroms, sous le regard passif de la police et de l'armée. Des témoignages crédibles faisaient également état de mauvais traitements infligés aux détenus. Le refus d'autoriser l'accès à la Croix-Rouge était une erreur, même s'il était motivé par la volonté de faire pression sur le Hamas pour qu'il autorise les visites aux otages. »

Le problème éthique le plus grave, selon lui, était le siège imposé à Gaza. Là encore, il adopte une position mesurée mais ferme.

« Il s'agissait d'un siège partiel, avec des interruptions, mais il représentait néanmoins une part importante de l'effort militaire israélien, et constitue peut-être l'aspect le plus crucial du débat sur la justification de la guerre : la responsabilité d'Israël quant à la situation médicale et nutritionnelle des habitants de Gaza. Après l'attaque du 7 octobre, de nombreux Israéliens, et de nombreux Juifs à travers le monde, ont cru qu'Israël n'avait aucune responsabilité, compte tenu des célébrations organisées à Gaza suite à l'attaque. Mais c'était une erreur. »

Pourquoi serait-ce une erreur de penser ainsi ? Après tout, le Hamas est censé être responsable des habitants de Gaza.

« Imaginez la structure d'un siège. On encercle une ville, on bloque les approvisionnements, puis on attend. Les habitants, affamés, font pression sur leurs dirigeants, et c'est ce qui, historiquement, a conduit ces derniers à accepter des négociations ou à capituler. Mais ce scénario présuppose un lien moral ou politique entre les habitants et leurs dirigeants. Or, un tel lien n'existait pas entre le Hamas et la population de Gaza, et les décideurs israéliens le savaient.

« C'est l'une des principales raisons pour lesquelles le Hamas a été si largement condamné. Ses dirigeants voulaient tuer des Juifs, mais ils voulaient aussi que les Juifs tuent des Palestiniens. Les massacres à Gaza faisaient partie de leur plan. Par conséquent, le siège était une erreur politique et, plus grave encore, moralement répréhensible. On ne peut en aucun cas le qualifier d'opération militaire. »

Mais si les dirigeants des Gazaouis ne se soucient pas d'eux, pourquoi Israël le ferait-il ?

« Aussi étrange que cela puisse paraître, dans une guerre asymétrique, le bien-être de la population civile incombe à l'armée de haute technologie. D'abord, parce que les morts civiles constituent un atout pour l'ennemi. Même si le Hamas a volé une partie du carburant et de la nourriture et en a tiré profit, il a davantage profité des destructions causées par le siège. Un haut commandant de l'armée américaine en Afghanistan a déclaré : "Plus nous tuons de civils, plus nous risquons de perdre la guerre."

« C'est un élément stratégique à prendre en compte. Mais il y a aussi le fait que celui qui cause des destructions doit se soucier des victimes innocentes et sans défense de l'autre côté. Et Israël ne l'a pas fait. Israël entendait qu'il n'y aurait aucun soulagement aux souffrances avant une "victoire totale" – une victoire impossible et à laquelle personne, pas même Tsahal, ne croyait vraiment. »

Walzer, né dans le Bronx à New York, a longtemps été considéré comme un ami inconditionnel d'Israël. Le 7 octobre, il a réagi avec choc et colère, convaincu qu'une riposte militaire ferme était justifiée et indispensable. Il l'a d'ailleurs déclaré au journal

Haaretz en novembre 2023.

« Dès le début de la guerre, j'ai insisté sur la responsabilité du Hamas, et pas seulement pour l'attentat du 7 octobre », déclare-t-il aujourd'hui. « Aux États-Unis, certains ont condamné l'attaque, puis ont écrit sur la guerre comme si le Hamas n'y avait pas participé et que seule l'armée israélienne était présente sur le champ de bataille. »

Y a-t-il eu un moment précis où votre vision de la guerre a changé ?

« Lorsque Joe Biden et ses conseillers sont venus voir le Premier ministre Netanyahu et lui ont dit : "Vous avez causé suffisamment de dégâts, vous pouvez maintenant poursuivre la lutte contre le Hamas par la voie diplomatique". En tant que spécialiste des questions de guerre et de morale, je peux affirmer qu'au moment où une voie politique existait pour vaincre le Hamas et libérer les otages, la guerre est devenue injuste.

« La volonté de gagner alors qu'il était impossible de gagner sans détruire Gaza était criminelle. Les guerres sont parfois nécessaires, mais elles doivent avoir une fin et un but. Votre gouvernement a refusé de s'engager sur un quelconque but, si ce n'est la conquête de la bande de Gaza et l'expulsion de la totalité ou de la quasi-totalité de ses habitants – alors qu'une meilleure issue était possible.

« Je m'exprime aujourd'hui en tant qu'Américain ayant voté pour Biden et l'ayant admiré. Le 8 octobre, avec une lucidité et une conscience morale remarquables, Biden a pris position aux côtés d'Israël et des Juifs comme aucun président américain ne l'avait fait auparavant. Il a déployé des porte-avions et formé une coalition pour défendre Israël contre les missiles. Et il avait un plan pour mettre fin à la guerre – au moins un an avant que Donald Trump ne s'en inspire. Bien sûr, le plan de Biden n'était pas parfait, celui de Trump non plus. Tous deux comportent des risques. »

[...]

« J'admire la société civile israélienne qui est descendue dans la rue pour exiger la libération des otages et la fin de la guerre », a déclaré Walzer. J'admire ceux qui se rendent dans les territoires [occupés] pour protéger les Palestiniens des agresseurs. »

Mais la guerre, a-t-il déclaré, « est une œuvre collective », et les citoyens israéliens « doivent reconnaître leur responsabilité dans les destructions et les massacres à Gaza. Bien sûr, il faut aussi saluer le courage des soldats face aux difficultés de la guerre. Il y a lieu d'être fier, mais aussi de se sentir coupable des injustices commises en votre nom. La réaction internationale sera probablement unilatérale et injuste. C'est pourquoi, pour l'avenir d'Israël, il est essentiel que vous meniez votre propre introspection », a-t-il conclu, presque suppliant. « Faites-le bien. »

[...]

Walzer a écrit 27 livres et plus de 300 articles. L'un de ses ouvrages, *Le Paradoxe de la libération*, paru en 2015, est particulièrement pertinent aujourd'hui. Un des phénomènes politiques les plus marquants de ces dernières décennies est l'abandon, par des peuples opprimés ayant conquis leur indépendance par la modernisation et la démocratisation, de la démocratie et de la laïcité après une période de prospérité plus ou moins longue, pour se tourner vers des voies religieuses et antidémocratiques. Dans ce livre, Walzer s'efforce de comprendre les raisons de ce phénomène.

Son explication est la suivante : bien que les mouvements de libération aient combattu les occupants européens, leurs dirigeants étaient eux-mêmes des personnes formées en Occident – des laïcs qui aspiraient à instaurer des régimes démocratiques. Or, les peuples qu'ils cherchaient à libérer étaient traditionnels et résolument non européens. Avec le temps, la population nouvellement indépendante voterait démocratiquement pour des partis religieux, marginalisant ainsi les fondateurs de l'État et les dépeignant comme des élites perfides, déconnectées des aspirations du peuple. Dans son ouvrage, Walzer s'intéresse au passage de la libération laïque au fondamentalisme religieux, un processus qui s'est déroulé en Israël, en Inde et en Algérie. « L'argument principal du livre est que les libérateurs étaient engagés dans deux combats : contre le pouvoir colonial et contre leur pro-

pre société traditionnelle », explique-t-il. « Nehru a combattu à la fois les Britanniques et le système des castes. Le FLN marxiste en Algérie a lutté contre les Français et contre l'islam. Quant au sionisme, il revendiquait l'indépendance nationale et le rejet de l'idée de diaspora, c'est-à-dire, en réalité, le rejet du judaïsme tel qu'il avait existé pendant 2 000 ans. » Voici le paradoxe de la libération selon Walzer : la libération ne se limite pas à l'affranchissement du joug du conquérant colonial, mais concerne aussi les conceptions ancestrales de soi-même – et les deux sont incompatibles. Si la libération nationale est acquise, la libération séculière non seulement échoue, mais conduit à un fondamentalisme plus extrême encore qu'avant l'indépendance, précisément en raison de l'attaque brutale contre les fondements traditionnels et religieux du peuple.

Comment les premiers dirigeants sionistes auraient-ils dû agir ?

« Apparemment, il n'y avait d'autre choix que de rejeter des aspects importants de la vie en diaspora, mais ce rejet était excessif. Pendant plus de deux mille ans, l'existence en diaspora a permis de préserver une vie nationale sans territoire ni souveraineté. C'est un accomplissement qui aurait dû être respecté et intégré au mouvement sioniste. Certains ont essayé. Bialik, par exemple, a créé un recueil de contes *midrashiques*.

« Rétrospectivement, il aurait fallu reconnaître la valeur de la diaspora. Cela aurait facilité l'immigration *mizrahi* (orientale), plus traditionnelle. Mais j'admets que cela n'aurait pas été simple. »

Une critique formulée à l'encontre de votre ouvrage est que la théorie que vous présentez n'est pas universelle et que, dans les pays chrétiens ayant accédé à l'indépendance, un tel renversement de situation ne s'est pas produit. Pensez-vous que le judaïsme recèle une tendance à l'extrémisme ?

« En France, après la Révolution, il y a eu une réaction catholique. Même chose en Allemagne : le pays a d'abord accueilli les Lumières avant de basculer dans l'extrémisme. Mais il se peut que le protestantisme soit plus ouvert à un gouvernement libéral que le catholicisme, l'islam et le judaïsme. Ceux qui prétendent avoir un lien direct avec Dieu sont les plus dangereux, tandis que le protestantisme a eu tendance, tout au long de l'histoire,

à se fragmenter en de nombreux courants. D'ailleurs, le judaïsme a connu le même sort, devenant une religion aux multiples branches : haredi, réformée, conservatrice. Cette fragmentation a finalement joué en sa faveur. »

Il semble que, dix ans après la publication du « Paradoxe de la libération », la situation dans les pays que vous avez examinés ne se soit pas améliorée.

« C'est exact. En Algérie, le FLN, s'opposant au fanatisme islamique, a instauré un régime militaire autoritaire, contrairement aux aspirations des leaders de la lutte de libération. En Inde, le nationalisme hindou a gagné en puissance. Et en Israël, on observe un régime plus religieux et plus à droite, notamment parce que Netanyahu a intégré des extrémistes au gouvernement. »

Peut-être Netanyahu n'est-il pas responsable de ce processus, qui, selon votre livre, se serait probablement produit de toute façon, comme ce fut le cas dans d'autres pays.

« Je pense que pour l'État d'Israël, Netanyahu est un très mauvais dirigeant. D'abord, à cause de ses incitations à la haine contre Rabin et de son opposition à la fin de l'occupation et à la coexistence avec les Palestiniens. Il a systématiquement sapé tous les efforts. Il a approuvé ou financé les colonies et formé des coalitions avec des personnalités très extrémistes, tant sur le plan nationaliste que religieux. La réaction religieuse contre la libération nationale laïque se serait produite de toute façon, mais Netanyahu joue un rôle majeur dans son succès politique. »

État et religion en Israël¹

Claude Klein

Le thème de l'affrontement entre la religion et l'État en Israël commence à être relativement connu et il suffit sans doute de le présenter à travers quelques rappels de ses données fondamentales². On pourra ensuite s'attarder plutôt sur les enjeux et les développements les plus récents³.

Le sionisme politique, apparu à la fin du XIXe siècle, s'était voulu laïque. Il se situait résolument dans la lignée du nationalisme moderne, dont tous les spécialistes ont toujours montré qu'il ne se concevait qu'à travers un phénomène de laïcisation de la société.

Au moment de la création de l'État, on parle surtout d'un État des Juifs⁴, non d'un État juif. C'est pourquoi l'attention se porte alors sur la possibilité offerte à tous les Juifs qui le désirent de pouvoir venir s'installer librement en Israël⁵ et d'y acquérir la nationalité israélienne. C'est là l'essence de la loi du retour de 1950 suivie de la loi sur la nationalité de 1952.

1 Article publié auparavant dans la revue *Pouvoirs*, N°72, p 7-16, 1995. C'est un des articles qui embrasse le mieux la problématique. Publié avec l'accord de l'auteur.

2 Je me permets de renvoyer le lecteur à quelques-unes de mes publications sur ce sujet : *Le Caractère juif de l'État d'Israël*, Paris, Cujas, 1977 ; *Le Droit israélien*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 1990 ; ainsi qu'à mon article « L'inextricable cas d'Israël » paru dans la revue *Le Genre humain*, n° 23, consacré au thème « Le religieux dans le politique », Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 81.

3 Cet article doit évidemment être lu en parallèle avec quelques-uns des textes de ce même numéro, en particulier ceux du juge Aharon Barak et de David Kretzmer.

4 Voir ma traduction du livre fondateur du sionisme politique, *L'État des Juifs de Théodore Herzl*, avec la postface sur le sionisme, Paris, La Découverte, 1990 : en particulier, la discussion sur la traduction exacte du titre de cet ouvrage dont l'original *Der Judenstaat* signifie bien un État des Juifs et non, comme cela fut souvent traduit en français ou en anglais, L'État juif : plus récemment, en France, il est devenu de bon ton, notamment dans la presse, de parler de l'« État hébreu ».

5 Sur quelques exceptions à ce principe (les réserves), voir *Le Caractère juif de l'État d'Israël*, *op. cit.*, p. 69-80.

En vertu de la loi du retour (article 1er), « chaque Juif peut librement s'installer en Israël », de même, en vertu de la loi sur la nationalité, toute personne qui a immigré en vertu de la loi du retour acquiert automatiquement la nationalité israélienne. Tels étaient les fondements de l'État des Juifs.

C'était vouloir compter sans le poids de la tradition religieuse juive, composante fondamentale de l'être juif et de la conscience collective juive. Dès la création de l'État d'Israël, la question se posait de manière éclatante, alors même qu'une formule de compromis était avancée.

La formule magique du statu quo

La tradition politique israélienne a longtemps voulu faire reposer la formule de compromis imaginée à l'époque sur une notion quasi mythique de statu quo. Celle-ci avait été formulée dans une lettre de David Ben Gourion, adressée aux dirigeants du parti orthodoxe Agoudat Israël en juin 1947¹ (soit, avant même la création de l'État). Pour s'assurer les bonnes grâces des milieux orthodoxes, le futur Premier ministre garantissait le respect du statu quo (c'est-à-dire des solutions en vigueur dans la société juive mandataire) dans les trois domaines principaux suivants: respect du Chabbat comme jour de repos (pour les Juifs), respect des règles concernant le statut personnel, respect de l'autonomie du réseau d'enseignement religieux.

De fait, cette formule revient depuis cette date comme un véritable leitmotiv de la vie politique israélienne. Il n'est pas un accord de coalition où elle n'ait figuré, depuis la création de l'État, qu'il s'agisse, avant 1977, des accords autour du Parti travailliste ou, depuis 1977, des accords autour du Likoud (1977-1992).

L'accord signé entre le Likoud et trois partis religieux en août 1981 comportait au total 83 articles. L'article 42 affirmait hautement le maintien du statu quo, mais tous les autres articles (82 au total) formulaient des avantages ou des concessions faites par M. Begin à ses trois partenaires religieux. Il est vrai qu'il s'agissait là d'un exemple extrême, tant par l'ampleur des concessions et avantages consentis aux partis religieux que par le contraste

¹ Texte français in *Le Caractère juif...*, *op. cit.*, p. 120.

entre ceux-ci et l'essence de la formule de statu quo¹. Cependant, il était clair qu'il ne s'agissait guère que d'une formule destinée à dissimuler les difficultés sur le chemin des accords de coalition.

Vers la fin des années cinquante, puis au début des années soixante, éclataient quelques grandes affaires, aussi pittoresques que spectaculaires, qui devaient permettre à la législation, mais surtout à la jurisprudence, de déterminer quelques grands principes.

De quelques grandes affaires et de leurs conséquences

Le problème le plus connu à l'étranger est certainement celui de la définition du Juif. La question qui est juif ? a passionné l'opinion publique du pays pendant très longtemps, jusqu'à ce qu'une solution relativement claire soit adoptée.

Parmi ces affaires, il faut citer le célèbre cas du frère Daniel Rufeisen, tranché par la Cour suprême en 1962. Né en Pologne de parents juifs, Daniel Rufeisen, qui sauva de nombreux Juifs pendant la guerre, se convertit au catholicisme et entra au Carmel. Il s'installa ensuite au couvent du Carmel en Israël et finit par demander le bénéfice de la loi du retour ainsi que la nationalité israélienne sur cette même base. Le refus du ministre entraîna le recours devant la Cour suprême, qui rejeta la requête. Pour la Cour suprême, un Juif converti ne saurait être considéré comme Juif au sens de la loi du retour².

De ce fait, en 1970, après qu'une nouvelle affaire eut défrayé la chronique³, le législateur adopta une définition qui se voulait relativement restrictive, mais qui, en même temps, renfermait une mesure singulièrement libérale.

1 Voir des traductions françaises de quelques accords dans *Le Caractère juif...*, *op. cit.*, p.174-178.

2 *Idem.*

3 Il s'agit de l'affaire Shalit. Dans cette hypothèse, un Juif israélien, ayant épousé une femme non juive à l'étranger, demanda à faire inscrire les enfants nés de ce mariage comme « Juifs » du point de vue de l'appartenance ethnico-nationale (c'est là l'une des inscriptions requises par la loi, avec la religion et la nationalité : ainsi on peut être de nationalité israélienne, d'ethnie arabe et de religion musulmane ou chrétienne).

D'une part, est désormais considéré comme Juif « celui qui est né de mère juive, ou qui s'est converti au judaïsme, et qui n'appartient pas à une autre religion »¹. D'autre part, le bénéfice de la loi du retour est désormais étendu au conjoint, aux enfants ainsi qu'aux petits-enfants d'une personne juive².

Bien d'autres affaires pourraient être citées. On en indiquera ici très rapidement quelques-unes :

- les débats sur le respect du Chabbat par la compagnie aérienne El Al : depuis 1979, cette compagnie cesse ses vols plus de 60 jours par an (à noter que l'aéroport international de Lod fonctionne normalement, les compagnies étrangères étant autorisées à décoller ou atterrir) ;
- les nombreux débats sur l'interdiction de la viande de porc et ses dérivés³ ;
- les nombreux débats sur la possibilité de déroger à la rigueur des règles sur le repos hebdomadaire ;⁴

1 Bien des questions restent ouvertes : mais il a été jugé de manière persistante que la notion de conversion au judaïsme, au sens de cette loi et pour ses besoins, n'était nullement limitée à la conversion dite « orthodoxe », extrêmement difficile à obtenir. Sur la base de cette disposition, sont écartés les « Juifs pour Jésus ».

2 L'idée était de permettre l'accueil comme nouveaux immigrants, avec tous les droits, des conjoints, enfants et petits-enfants de Juifs. Idée prémonitoire s'il en fut : la vague d'immigration de l'ex-URSS a permis à Israël d'accueillir 450 000 personnes (le pays compte actuellement 5 100 000 habitants) depuis 1989, alors même qu'il semble avéré qu'environ 30 % au moins de ces immigrants ne sont pas juifs. Au cours d'une première vague – de 1969 à 1974 –, près de 200 000 immigrants étaient venus de l'ex-URSS.

3 L'évolution est en elle-même significative. Il existe une loi qui interdit l'élevage du porc dans le pays, sauf dans une petite zone de Galilée, proche de Nazareth, où vivent des Arabes chrétiens (car les musulmans ont aussi milité pour cette interdiction). En revanche, la viande de porc et ses dérivés sont commercialisés dans la plupart des villes du pays, malgré des interdictions formulées par des arrêtés municipaux non respectés (pour que ces arrêtés puissent intervenir, il avait fallu adopter, en 1956, une loi d'habilitation autorisant les municipalités à agir en cette matière). Les milieux religieux ont renoncé à faire voter une loi générale d'interdiction de la commercialisation de la viande de porc.

4 En 1987, un juge de paix de Jérusalem avait relaxé un propriétaire de cinéma, accusé d'avoir enfreint le règlement municipal sur la fermeture hebdomadaire de tous les établissements (cafés, restaurants, théâtres, cinémas). Le juge avait considéré l'interdiction comme excessive (manquant de reasonableness au sens du droit anglais). Malgré l'intervention d'une loi d'habilitation en décembre 1990, la vie locale s'en trouva profondément transformée : nombreux sont désormais les établissements ouverts le jour du Chabbat, dans la ville sainte.

– les polémiques sur les exemptions du service militaire accordées à des jeunes gens orthodoxes, fréquentant les institutions talmudiques supérieures;¹
– la question du mariage, sans doute la plus grave sur le plan des principes, ne fait pas cependant l'objet de controverses aussi vives. La loi a établi l'exclusivité du mariage religieux: pour les Juifs, cela signifie que les mariages entre Juifs et non-Juifs ne sont pas possibles. De fait, ces mariages, s'ils sont conclus à l'étranger, sont valables en Israël: d'où la solution dite «cyprïote». Un couple qui, pour la raison invoquée, ne peut se marier en Israël pourra le faire à l'étranger: Chypre, par sa proximité et sa souplesse administrative dans cette matière, constitue l'une des destinations les plus commodes et les plus usitées.

On remarquera que la question scolaire ne se situe pas au cœur de ces débats: la solution trouvée a consisté à établir un réseau d'écoles publiques laïques (maternelles, primaires, secondaires) et un deuxième réseau d'écoles publiques religieuses.

Cependant, aujourd'hui encore, au gré des circonstances, il peut arriver qu'une affaire vienne agiter l'opinion publique. Au moment où ces lignes sont écrites (septembre 1994), la classe politique est secouée – une fois de plus – par le débat constitutionnel et ses diverses implications.

Le débat constitutionnel et le problème religieux

Dans une très large mesure, les principaux éléments de ce débat apparaissent dans l'article du juge Aharon Barak. Il convient cependant d'y ajouter quelques éléments qui permettront de mieux comprendre la problématique du débat constitutionnel et religieux.

L'État d'Israël passe – avec le Royaume-Uni – pour l'un des derniers États sans véritable constitution écrite.² Cependant, ainsi qu'Aharon Barak le

1 Cette polémique est très vive. Rappelons que le service militaire israélien est très lourd (trois ans pour les hommes plus un mois par an jusqu'à l'âge de cinquante et un ans) ; par ailleurs, le nombre de ces exemptions n'a pas cessé d'augmenter. A l'inverse, l'exemption pour les femmes religieuses (vingt et un mois de service) n'est guère contestée.

2 Sur ces questions, on peut se reporter à mon article « Les problèmes constitutionnels de l'État d'Israël. Le contrôle de la constitutionnalité des lois », *Revue du droit public et de la science politique*, Paris, 1969, p. 1105-1125.

montre dans son article, la situation n'est plus aussi claire qu'elle l'était il y a une dizaine d'années. D'une part, la Cour suprême a fermement affirmé son pouvoir de contrôle à partir de quelques très rares dispositions « rigides » contenues dans les lois fondamentales.¹

Puis, assez soudainement, à partir de 1992, à la faveur de deux lois fondamentales votées presque à la sauvette², le débat constitutionnel s'est complètement focalisé sur la question des droits de l'homme.

En effet, il existait jusqu'en 1992 un ensemble de neuf lois fondamentales, portant sur les principales questions généralement couvertes par une constitution³ : l'absence de dispositions sur les droits de l'homme et les libertés publiques n'en apparaissait que plus clairement. Or, précisément, au fur et à mesure que la Cour suprême affirmait davantage son pouvoir⁴, les partis religieux manifestaient plus fortement leur opposition à l'adoption de principes supra-législatifs. De tels principes, à l'évidence, étaient de nature à mettre en danger une grande partie de la législation religieuse.

On a vu⁵ comment la loi fondamentale sur la liberté professionnelle, du fait de sa grande rigidité constitutionnelle, a donné naissance à une jurisprudence très audacieuse de la Cour suprême. La Knesset s'empressa d'amender

1 En particulier l'article 4 de la loi fondamentale sur la Knesset qui, en disposant que les élections se font au scrutin « proportionnel, national, égal et secret » et en protégeant cette disposition, a permis le développement d'un véritable contrôle de la constitutionnalité des lois (à l'origine uniquement en matière électorale).

2 Il s'agit des deux lois fondamentales sur la liberté professionnelle et sur la dignité et la liberté de la personne humaine. Ces lois furent votées in extremis par la législature issue des élections de 1988, alors que la discipline de parti ne fonctionnait plus. Au cours de ces mêmes semaines « folles » de mars-avril 1992, la Knesset adopta le principe de l'élection du Premier ministre au suffrage universel, destiné à entrer en vigueur aux élections de 1996 (à moins que celles-ci ne soient avancées).

3 Ces lois fondamentales étaient les suivantes : la Knesset (1958) ; les terres d'Israël (1960) ; le président de l'État (1964) ; le gouvernement (1968 : cette loi fondamentale sera remplacée par une nouvelle loi adoptée en 1992 et dont l'entrée en vigueur a été différée) ; le budget de l'État (1975) ; l'armée (1976) ; Jérusalem : capitale d'Israël (1980) ; le pouvoir judiciaire (1984) ; le contrôleur de l'État (1985).

4 Voir l'article de Françoise Dreyfus, p. 61.

5 Dans l'article d'Aharon Barak, voir note de la page 20.

la loi fondamentale sur la liberté professionnelle, de manière à permettre la prise en compte des valeurs juives et démocratiques de l'État, ce qui, en d'autres termes, revient à autoriser la mise en œuvre de certaines limitations à l'exercice de la liberté professionnelle reposant sur des motifs tirés des « valeurs juives ». En l'occurrence, il s'agit bien ici de motifs religieux¹.

Un deuxième amendement, intervenu au cours de ce même mois de mars 1994, est – au moment où ces lignes sont écrites – au centre d'une sorte de tempête juridico-politique. Un nouvel article a été ajouté à la loi fondamentale sur la dignité et la liberté de la personne humaine, ainsi conçu :

« Les droits fondamentaux de l'individu en Israël sont basés sur la reconnaissance de la valeur de la personne humaine, de la sainteté de la vie, de la liberté. Ces droits sont respectés dans l'esprit des principes de la Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël. »

Dans la réalité politique israélienne, ces quelques lignes prennent une signification hors du commun. En comprendre la raison permet de fournir une clef pour l'appréhension de la réalité des rapports entre religion et politique².

La référence à la Déclaration d'indépendance représente une innovation spectaculaire. Jusque-là, ce texte de trois feuillets, qui proclamait l'indépendance de l'État d'Israël le 14 mai 1948³, n'avait pas été considéré comme ayant une quelconque valeur juridique supra-législative⁴.

1 Cet amendement permit l'adoption d'une loi restreignant l'importation de viande congelée à la seule viande cachère (ce qui, quelques semaines auparavant, avait été jugé contraire à la première version de la loi fondamentale).

2 Un aspect quasi anecdotique de cette affaire réside dans le fait que cet ajout passa inaperçu des partis religieux, alors même qu'il était voté dans le cadre de l'amendement à la loi fondamentale sur la liberté professionnelle destiné à leur donner satisfaction par ailleurs, ainsi qu'il est relaté *supra*.

3 Il porte la signature des 37 membres du Conseil du peuple autoproclamé, comportant des représentants des principaux partis et des organisations juives de la Palestine mandataire. Texte dans *Le Caractère juif de l'État d'Israël, op. cit.*, p. 153.

4 Le parallèle avec la problématique de la valeur juridique de la Déclaration des droits de 1789 (ainsi que celle du Préambule de la Constitution) en droit constitutionnel français est saisissant.

Or, ce texte, outre des rappels historiques symboliques, ainsi que l'indication de la mise en marche du processus constituant, comporte la mise en place de principes directeurs pour le nouvel État ; il est ainsi conçu :

« L'État d'Israël [...] sera fondé sur la liberté, la justice et la paix selon l'idéal des prophètes d'Israël ; il assurera la plus complète égalité sociale et politique à tous ses habitants, sans distinction de religion, de race ou de sexe ; il garantira la liberté de culte, de conscience, de langue, d'éducation et de culture ; il assurera la protection des lieux saints de toutes les religions et sera fidèle aux principes de la Charte des Nations unies. »

Dans la mesure où ces quelques phrases sont destinées à acquérir une pleine valeur juridique, supra-législative, on peut imaginer l'usage d'en faire. De fait, il recèle ainsi une véritable bombe à retardement dans l'équilibre politico-religieux israélien, puisqu'une grande partie de la législation religieuse est ainsi potentiellement menacée¹.

Les partis religieux ont donc immédiatement entamé une campagne visant à annuler cet amendement. À défaut, ils cherchent à obtenir la « stabilisation » de la législation religieuse, c'est-à-dire sa protection globale contre tout contrôle de constitutionnalité. C'est là, en tout cas, le prix qu'ils entendent faire payer à M. Rabin pour leur entrée éventuelle dans son gouvernement².

La question qui doit être posée, en manière de conclusion, me paraît être celle de savoir s'il existe une corrélation précise entre la place du phénomène religieux dans la vie publique (telle qu'elle s'exprime par exemple dans la législation) et les nécessités politiques à court terme, c'est-à-dire les problèmes de coalition. En d'autres termes, demandera-t-on, est-il possible de faire reposer ce qui dans une perspective laïque française apparaît comme relevant de la pure coercition religieuse sur la seule arithmétique de

1 Ainsi de la législation en matière de mariages et divorces.

2 Le gouvernement de M. Rabin, dans sa formation de septembre 1994, ne repose que sur une très étroite majorité de 2 voix (la majorité absolue est de 61 voix). L'entrée dans la coalition du parti ultra-religieux Shas, qui est négociée depuis de longues semaines, pourrait lui faire gagner 6 voix : en allant trop loin cependant dans ses concessions aux religieux, les travaillistes et M. Rabin peuvent perdre les 12 voix du bloc de gauche Meretz...

coalition ? Il était admis depuis très longtemps que nul gouvernement ne pouvait être établi en Israël sans qu'il s'associe à des partis religieux¹ ; cette donnée pourrait suffire par elle-même à expliquer l'emprise du phénomène religieux. On sait aujourd'hui que les choses sont loin d'être aussi simples. C'est ainsi qu'il y eut des périodes de « grande coalition »² entre les deux grands blocs (Likoud et travaillistes qui, ensemble, atteignaient 90 sièges sur 120) : nul n'a imaginé à cette période une dérégulation religieuse. Ce même phénomène se vérifie sous le gouvernement Rabin investi en 1992. Il nous semble donc qu'il faille distinguer entre deux tendances : l'une sur le court terme, l'autre sur le long terme.

À l'évidence, dans le court terme, celui qui relève de l'exacte mesure de la force électorale, le « pouvoir religieux » (ou « pouvoir des religieux »), peut se mesurer de manière très précise. C'est ainsi que, dans une coalition où la présence religieuse n'est pas arithmétiquement requise, celle-ci, lorsqu'elle intervient malgré tout, s'obtiendra au prix de concessions minimales, si ce n'est sur la base du respect de ce qui a déjà été acquis. À l'inverse, lorsque l'apport de sièges est nécessaire, les concessions peuvent paraître impressionnantes.

Dans l'optique du long terme, les choses sont différentes. On peut, à mon sens, dégager deux axes en apparence contradictoires :

Le premier axe voit se mettre en place un système que l'on pourrait qualifier de double société. Une société ultra-orthodoxe, qui gagne du terrain en milieu religieux, qui semble être en phase d'enfermement sur elle-même. Ce phénomène est d'autant plus intéressant qu'il s'accompagne, partiellement tout au moins, d'un mouvement de radicalisation politique, d'engagement dans le camp ultra-nationaliste. À l'inverse, la société laïque se coupe de plus en plus de cette forme de nouveau ghetto qui apparaît ainsi en Israël.

1 Historiquement, il est vrai que presque tous les gouvernements depuis la création de l'État ont compris des partis religieux, qu'il s'agisse soit de la période d'avant 1977 (période de l'hégémonie travailliste), soit après l'arrivée au pouvoir de la droite cette même année. Les trois courtes périodes de coalition sans partenaires religieux sont les suivantes : un peu moins d'un an en 1958-1959, six mois en 1974 (premier gouvernement Rabin) et une période qui débute en 1993 (date à laquelle le parti orthodoxe Shas a quitté le gouvernement Rabin établi en juillet 1992).

2 De 1984 à 1988.

Le deuxième axe peut apparaître en contradiction avec quelques-unes des hypothèses qui viennent d'être émises. En effet, on voudrait avancer l'idée que la majorité du pays¹, tout en se démarquant des éléments les plus orthodoxes, ne milite guère pour l'introduction d'une laïcisation totale. La revendication d'une séparation entre la religion et l'État, souvent formulée, vise surtout une dépolitisation du clergé, c'est-à-dire du rabbinat². Elle vise également certains aspects considérés comme particulièrement « rétrogrades »³. Enfin, il n'est guère d'observateurs pour ne pas souligner l'apparition d'un mouvement de retour aux sources, non pas dans le sens de l'intégrisme signalé plus haut, mais dans celui d'une recherche d'une culture judéo-hébraïque trouvant ses racines dans la Bible et le Talmud, tout en s'ouvrant au monde moderne.

Cette démarche n'est pas toujours dépourvue d'ambiguïtés ou de contradictions : elle permet cependant de comprendre certains traits étonnants de la vie politique israélienne.

1 Compte tenu des structures de la religion juive, il est difficile de formuler des statistiques précises quant au pourcentage de Juifs pratiquants. On soulignera que si 15 % à peine des électeurs votent pour des partis religieux, près de 25 % tiennent à envoyer leurs enfants dans des écoles (publiques) religieuses ou dans les écoles orthodoxes qui sont en dehors du réseau de l'État (mais subventionnées).

2 Il existe, bien entendu, un rabbinat d'État, ainsi qu'un système de tribunaux rabbiniques. L'élection des rabbins est à forte connotation politique (le corps électoral comprend d'ailleurs 49 % de laïcs : en fait des élus locaux ou nationaux).

3 Ainsi de certains empêchements au mariage entre Juifs (Cohen et femme divorcée, règle du lévirat, etc.).

La démocratie aux limites du théologico-politique

Jean-Claude Monod

La démocratie moderne ou contemporaine a développé un rapport au pouvoir distinct à la fois de celui qui a pu exister dans nos sociétés sous les monarchies absolutistes et de celui qui est apparu, au XX^e siècle, avec les régimes totalitaires, - aussi bien en ce qui concerne le rapport des citoyens au pouvoir qu'en ce qui concerne la relation au pouvoir des *détenteurs* du pouvoir d'État lui-même. Ces deux dimensions permettent de caractériser des *formes* politiques, selon un concept élaboré par Claude Lefort, qui s'est particulièrement intéressé à ce qu'il appelle la « mise en forme » du politique, qui est toujours une « mise en sens », - une opération *symbolique*.

Le grand retentissement de la pensée de Claude Lefort tient sans doute à ce que l'auteur de *L'invention démocratique* a réalisé ce travail philosophique avec une acuité particulière, et a créé un certain nombre de concepts qui sont devenus « classiques » pour aborder la « différence » de la démocratie moderne par rapport à d'*autres formes* politiques : « désincorporation » du pouvoir, pouvoir « sans corps », sans corps désigné d'avance pour l'occuper ou le détenir, pouvoir qui devient donc un « lieu vide », « inappropriable » par quelque individu ou groupe, occupé seulement transitoirement, pouvoir dont les « fondements » même ne cessent d'être interrogés, sous l'effet d'une « dissolution des repères de la certitude », forme politique qui ne cherche pas à résorber en elle-même tout « conflit » et toute « division » sociale mais à donner expression au conflit et à dissiper le fantasme de l'Un majuscule, d'une société tout entière unifiée sous l'égide d'un État lui-même régi par un parti unique et par un dirigeant suprême, un « egocrate ».

On a égrené ici quelques-uns des thèmes et des concepts les plus fameux de la réflexion politique de Lefort, et cet article entend revenir à la fois sur un moment essentiel dans leur conception et conceptualisation et sur un

angle d'approche de cette « histoire » longue des formes politiques : l'angle du « théologico-politique », qui est inséparable – pour des raisons sur lesquelles je vais revenir – d'une réflexion sur « l'image du corps » projeté au plan politique, et sur l'analyse de processus d' « identification » et de « division », d' « incorporation » et de « désincorporation ».

Ce moment, et cet « angle » spécifique, sont ceux qui marquent *une série* d'articles fondamentaux de Lefort, rédigés dans les mêmes années : « Droits de l'homme et politique », paru dans la revue *Libre* en 1979, « L'image du corps et le totalitarisme », paru en 1979 dans la revue *Confrontation*, tous deux repris en 1980 dans le recueil *L'Invention démocratique*. Et « Permanence du théologico-politique ? », avec un point d'interrogation (c'est important), paru en 1981 dans la revue *Le Temps de la réflexion*, repris en 1986 dans *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*.

Ce dernier texte est particulièrement dense et, il faut bien le dire, difficile, à tel point qu'on ne sait pas exactement ce qu'il faut en conclure quant aux rapports entre la démocratie et, donc, « le théologico-politique ». Et j'aimerais creuser un peu cette difficulté, avant de revenir sur ce qu'elle peut induire quant à l'interprétation par Lefort du rapport entre société et État, et sur les ressources critiques, toujours actuelles, de la pensée de Lefort.

La difficulté de lecture et d'interprétation de l'article « Permanence du théologico-politique ? » tient, me semble-t-il, à ce que Lefort entend penser *deux choses à la fois* : d'une part, il nous invite à reconnaître pleinement ce qu'il appelle « *l'aventure de la désintrinsication* » entre le politique et le religieux dans la modernité, à prendre la mesure de ses conséquences ; et, d'autre part, il souligne le fait que la philosophie ou, écrit Lefort, « la pensée philosophique », doit aussi « préserver une *différence (...)* » qui « n'est pas à la disposition des hommes ; qui n'advient pas *dans* l'histoire des hommes et ne saurait s'y abolir ». Quelle est donc cette mystérieuse « différence » qui « n'advient pas *dans* l'histoire » et qui semble alors presque faire écho à la « différence ontologique » de Heidegger, comme condition d'une « ouverture au monde » voire *du* monde qui reste cependant irréductible à tout « étant » mondain ? Le « mystère » s'épaissit avec une référence immédiate à l'objet même de la religion, de « toute » religion, dans une formule très dense :

« Que la société humaine n'ait d'ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, cela, à sa manière, toute religion le *dit*, de même que la philosophie, et avant elle, quoi que dans un langage que celle-ci ne peut faire sien »¹ .

Cette « ouverture sur elle-même » que la société « aurait » donc mais seulement parce qu'elle serait elle-même « prise » dans une ouverture « qu'elle ne *fait* pas » semble renvoyer à toute la série des concepts « privatifs » que Lefort utilise pour saisir une *condition* de la politique moderne, démocratique : la conscience d'un « foyer *immaîtrisable* » qui suscite dans la démocratie la revendication de nouveaux droits ; l'idée d'un pouvoir « *inappropriable* », d'une division « *indépassable* », d'un écart « *impossible* » à combler entre le réel et le symbolique, etc. L'incursion dans ce que Lefort désigne comme « le labyrinthe théologico-politique »² est une façon de sonder cette « limite » et cette « ouverture », en allant alors « entendre » quelque chose que la religion a pu / a su *dire*, même s'il ne s'agit pas de le redire *dans la langue de la religion*, mais bien, strictement, de la philosophie. Et même si, surtout, par-là, il ne s'agit pas de dénier à la séparation de la religion et de la politique sa légitimité, bien au contraire.

Mais alors, quelle importance, quel enjeu y a-t-il à vouloir préserver l'idée de cette « ouverture » ou de ce « travail de l'imagination qui met en scène un autre temps » ? Pourquoi Lefort s'est-il engagé dans le « labyrinthe théologico-politique » ? C'est cet enjeu et cette « situation » limite du théologico-politique que j'aimerais essayer d'approcher. Mon hypothèse est que la problématisation par Lefort du théologico-politique mêle trois niveaux, non sans tension parfois : un plan historique sur les modes de figuration théologico-politique où il s'agit de suivre les transformations de ces modes de représentation de l'Un et du Multiple, notamment de l'image du corps, du corps du roi et de la nation, *mais* aussi de saisir la « désincorporation » démocratique, le « pouvoir sans corps » ; un plan quasi ontologique sur « l'ouverture » de la société à elle-même, la non-clôture, « l'écart » entre le réel et le symbolique qu'il s'agit de penser et de « préserver » (et cette approche ontologique, comme je le notais, éveille des

1 p. 24.

2 p. 59.

échos à la fois de Heidegger et de Lacan, Lacan qui lui-même s'inspirait de Heidegger); et enfin une thèse politique, selon laquelle la tentative contemporaine pour *résorber entièrement* cet écart, et par là pour « en finir » avec une certaine dualité théologico-politique, peut donner lieu au totalitarisme, comme tentative pour « faire corps » sur un autre mode – avec en fait une attention essentiellement dirigée vers la figure bolchévique, « stalinienne » et post-stalinienne, du totalitarisme ; mais comme on va le voir, la « désymbolisation » peut suivre aussi une autre pente, moins spectaculaire, celle dans laquelle le pouvoir devient *réellement* vide en tant qu'instance symbolique du collectif, se trouve « privatisé ».

Attardons-nous sur chacun de ces niveaux. Le premier niveau implique de lire et de relire les *historiens* du XIX^e siècle et du XX^e siècle qui se sont passionnés pour les modes d'*incarnation* et d'incorporation du pouvoir royal, depuis les « théologies politiques » médiévales jusqu'au souverain absolutiste, mais aussi à ceux qui ont abordé la *rupture* moderne, démocratique, justement comme rupture avec l'incarnation royale et désincorporation des individus : citons quatre noms essentiels pour Lefort à ce titre : Michelet, Tocqueville, Marx et Ernst Kantorowicz.

Il serait trop long de parcourir toutes ces approches et ce que Lefort recueille de chacune, on opérera seulement quelques rappels rapides, en commençant chronologiquement par la fin. L'incursion de Lefort dans le labyrinthe théologico-politique semble liée à la réception de l'ouvrage magistral d'Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, sous-titré *A Study in Medieval Political Theology*. La traduction française de *Les deux corps du roi*, ne paraîtra qu'en 1989, mais Marcel Gauchet, qui était alors en contact et en discussion avec Lefort, publie en 1981 un très long article, dans la revue *Le Débat*, sur le livre de Kantorowicz: « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique »¹.

1 Les différences subtiles dans la lecture de Kantorowicz se font plus âpres dans la discussion sur les droits de l'homme, avec l'article de Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » (*Le Débat*, 1980, n°3, p. 3-23), en miroir de l'article décisif dans lequel Lefort avait répondu à la même question lors de rencontres organisées par la revue *Esprit*, « Les droits de l'homme sont-ils une politique ? ».

Le contenu de l'ouvrage est aujourd'hui célèbre, Kantorowicz y montre comment le schème de l'incarnation, la « christologie », a nourri l'image d'un corps individuel qui, en tant que « corps mystique », peut « incorporer » le corps de tous les fidèles, « incarner » donc la multitude, ce qui peut se transposer aussi bien vers le corps collectif de l'Église que vers le corps individuel (mais « double ») du *Roi*. Kantorowicz permet d'appréhender *l'histoire longue* des modes de figuration du pouvoir à travers « l'image du corps », un corps saisi à travers le schème théologique fondamental du « *double* corps », mortel et immortel, physique et « mystique », terrestre et divin.

Ces analyses pouvaient faire écho, chez Lefort, à sa longue fréquentation des historiens français du XIXe siècle qui n'avaient cessé de méditer sur le mystère de « l'incarnation » royale après l'événement de la Révolution française et cette sorte de rupture symbolique radicale qu'a représenté la mise à mort du Roi. Lefort remarque la tendance d'historiens pourtant républicains ou libéraux comme Michelet ou Tocqueville à aborder ce passage de l'Ancien régime à la démocratie moderne, à travers ces événements, comme un événement quasi-« religieux ».

De là une certaine ambivalence de Michelet par rapport à ce qu'il nomme pourtant « le ridicule mystère de l'incarnation monarchique ». D'un côté, Michelet y voit un régime politique qui prétend se fonder sur *l'amour*, l'amour du peuple pour son roi, l'amour des sujets. Or au plan politique et juridique, cela implique de laisser la voie libre à « l'arbitraire » des relations personnelles et des « humeurs » du roi. Lefort aurait pu citer ici Hegel, qui parlait de « l'arbitraire du cœur » par opposition au Droit, à la loi. Cette place centrale de l'amour attendu des sujets à l'égard du roi fait-elle communiquer l'institution monarchique avec le christianisme ? Cela ne fait aucun doute pour Michelet, qui estime que toutes les institutions d'Ancien régime étaient dérivées du christianisme.

Pourtant, d'un autre côté, Lefort voit à l'œuvre chez Michelet un certain « transfert » des caractères sacrés attachés au roi vers la Nation, le Peuple. C'est un trait fréquent des théories de la sécularisation, qu'elles « compensent » en quelque sorte le retrait « institutionnel » du christianisme, après la rupture avec l'Ancien régime, par un « transfert » de schèmes ou de notions vers

les nouvelles instances de légitimité – républicaine, nationales, etc. Chez Michelet, cette sacralisation d'une instance séculière, en l'occurrence... la France même, est particulièrement directe : « La France a continué l'œuvre romaine et chrétienne. Le christianisme avait promis, et elle a tenu. L'égalité fraternelle, ajournée à l'autre vie, elle l'a enseignée au monde, comme la loi d'ici-bas. Cette nation a deux choses très fortes que je ne vois chez nulle autre. Elle a à la fois le principe et la légende, l'idée plus large et plus humaine (...). Ce principe, cette idée, enfouis dans le Moyen Age sous le dogme de la grâce, ils s'appellent en langue d'homme, la fraternité »¹. Voilà l'historien républicain transformé en évangéliste de la France – ce qui n'est pas si rare à vrai dire... La même chose se retrouve chez Quinet, et avec un autre lyrisme chez Victor Hugo.

Si Michelet analyse d'une façon assez forte la théologie politique de l'incarnation monarchique, Tocqueville, de son côté, capte avec plus d'acuité le processus démocratique de « désincorporation » : la société moderne est une société d'individus qui ne pensent plus leur qualité par référence à des « ordres » sociaux distincts, comme dans la « société d'ordre » d'Ancien régime ; la société est en principe et en fait plus mobile, ses repères ne sont plus fixés d'avance ; l'exigence d'égalité est inséparable de cette « dissolution », qui a quelque chose d'irréversible, même pour un aristocrate, mais lucide, comme Tocqueville. Lefort ajoute à l'analyse l'idée que cette dissolution des ordres entraîne par réaction des entreprises visant à « ré-incorporer » les individus dans des « corps » unis, et souvent unis par exclusion, ajoute Lefort, au vu de deux grandes entreprises de réincorporation, l'entreprise nationaliste et l'entreprise totalitaire².

En un sens, les penseurs du XIXe siècle se trouvent face au problème de « l'individu » séparé de la communauté, séparé de « l'Un ». Tocqueville comme

1 Michelet, *Le Peuple*, 1846, Flammarion, 1974, p. 228-229, cité par Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, p. 253.

2 Ce que Kantorowicz aussi avait pointé, notamment dans des textes recueillis en français dans l'ouvrage *Mourir pour la patrie et autres textes* (trad. fr., PUF, 1984) où il évoque la reprise et la « défiguration » des théologies politiques dans leur reprise contemporaine, en particulier : nationalistes et fascistes (« la patrie ne meurt jamais »).]

Marx thématisent cette séparation, que Marx attribue à l'action « corrosive » de la bourgeoisie par rapport à tous les liens prétendument « naturels » ou « sacrés », auxquels elle substitue partout le rapport juridique, contractuel, commercial – « le froid paiement comptant ». On peut se demander si Marx peut être inclus dans ce cadre de la réflexion « théologico-politique » de Lefort. On remarque que ces interrogations « théologico-politiques » coïncident chronologiquement, chez Lefort comme d'ailleurs chez Gauchet - mais avec des conclusions inverses -, avec une réflexion sur le caractère politique ou non des *droits de l'homme*. Lefort se penche surtout sur la critique marxienne des droits de l'homme, qui intervient dans le texte de jeunesse, « Sur la question juive », et qui se traduit en effet par une mise en cause de la « séparation de l'homme d'avec la communauté », ou de ce que Marx appelle le « dualisme » de la société bourgeoise : « dualisme » entre le citoyen abstrait et le membre concret d'une société civile différenciée et inégale, « dualisme » entre la société et l'État. Or ces « dualismes » font de l'État démocratique moderne (bourgeois) le véritable « État chrétien » sécularisé, selon Marx. La dualité du Ciel et de la terre est « réalisée » ou « sécularisée » en dualité de l'État et de la société civile.

Lefort estime que dans le mouvement de cette interprétation, Marx est amené à vouloir « réaliser » une unité qui risque d'emporter la « différence » entre l'individu et la communauté : il ne voit les droits proclamés par la Révolution de 1789, les droits de l'homme, que comme l'expression de « l'illusion politique », de l'illusion du citoyen abstrait découplé du membre de la société civile comme lieu des inégalités ; mais il manque, par là, ce qui fait des droits de l'homme autre chose que des « droits de l'homme égoïste », comme il dit, de l'individu privé, séparé, propriétaire ; il est amené à méconnaître la nature relationnelle et « sociale » des droits de réunion, d'expression, qui ne peuvent pas être des « droits de l'homme isolé » puisqu'ils impliquent une inter-subjectivité, une relation entre les hommes. Or le traitement de ces droits comme « formels » ou « bourgeois » aura de lourdes conséquences dans l'histoire des régimes se réclamant de Marx ou, plus précisément, du marxisme-léninisme.

La relecture de *Zur Judenfrage* de Bruno Bauer par Lefort a un contexte précis. L'article, repris dans le recueil *L'invention démocratique*, est au nombre des interventions liées à une actualité, une période – disons entre la

fin des années 1970 et le début des années 1980 – très dense en événements majeurs: en particulier les contestations sociales qui ont émergé dans les pays de l'Est dits socialistes ou « démocraties populaires », notamment en Pologne avec le syndicat *Solidarnosc*, syndicat d'obédience pour une bonne part « chrétienne » dans un pays se réclamant du marxisme-léninisme mais où les syndicats étaient interdits. Cette contestation s'effectue, pour une part, *au nom des droits de l'homme*, ce qui incite Lefort à revenir sur la critique par Marx des droits de l'homme et sur les limites de cette critique ; et cette contestation mobilise donc à la fois un référent « démocratique » et un référent « chrétien », comme c'est aussi le cas de certains dissidents en URSS et en Tchécoslovaquie.

De là la mention et la question qui apparaissent aussi vers la fin de « Permanence du théologico-politique » : dans la faille d'une certaine décomposition des régimes dits socialistes de l'Est, observe Lefort, « ce qui fait retour, c'est en même temps que les aspirations démocratiques la foi ancienne, la foi chrétienne ». Ce « retour » est aussi une des interrogations qui sont à l'origine de ce texte, visiblement. Néanmoins, Lefort ajoute une question très importante. « Ne serait-ce pas se tromper toutefois que de croire que les nouveaux liens qui se tissent entre l'opposition démocratique et l'opposition religieuse témoignent de l'essence démocratique du christianisme ou de l'essence chrétienne de la démocratie ? Ne perdrait-on pas le sens de l'aventure qui se jouait au XIX^e siècle avec leur désintrication ? »¹ Il me semble que Lefort s'oppose par là à une tendance de l'époque à poser cette équivalence, à construire ces liens d'essence entre démocratie et christianisme, même chez des auteurs proches un temps de lui, comme Pierre Manent ou, en un sens, Marcel Gauchet et sa théorie du christianisme comme « religion de la sortie de la religion ». Ces relectures ont tendance à minorer des conflits importants pour la genèse de la politique moderne, et à nous faire manquer quelque chose de cette « aventure de la désintrication » entre le religieux et le politique, selon cette formule de Lefort déjà citée, et si marquante à mes yeux comme désignation d'une certaine expérience, ouverte, exaltante et périlleuse, de la modernité démocratique.

1 Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? » in *Le Temps de la réflexion*, ..., p. ; repris dans *Essais sur le politique*, Seuil,

Certes, ce n'est là qu'un aspect de la réflexion sur cette situation. Lefort revient également à de nombreuses reprises, dans différents textes réunis notamment dans *L'invention démocratique*, sur le lien intrinsèque entre le totalitarisme stalinien et post-stalinien et la volonté de résorber « l'écart » entre le réel et le symbolique, mais aussi entre société civile et État. Dans l'article « Staline et le stalinisme », il note à propos du régime stalinien : « il n'y a pas d'écart entre (...) le pouvoir d'État et la société. La notion d'une société civile s'efface »¹. Néanmoins cet effacement ou cette abolition de la société n'est jamais réellement possible : Lefort souligne aussitôt qu'il décrit « une forme politique », qui ne peut jamais « coïncider avec la réalité ».

Mais le projet est structurant, et il fonctionne à travers ce que Lefort décrit, en des termes qui seront repris par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe en un tout autre sens, comme « la *chaîne des identifications* – entre Peuple, Prolétariat, Organe dirigeant, Staline » – identifications qui permettent une « réduction à l'Un » par « l'opération d'un médiateur : le Parti ». La dualité société / État est ainsi combattue par une opération qui ramène l'ensemble des domaines (loi, économie, culture, science même...) sous la tutelle de l'État.

Le paradoxe de l'histoire des régimes se réclamant de Marx est évidemment que celui-ci prônait le dépérissement de l'État et l'horizon d'une auto-organisation de la société. Ce qui a permis ce renversement, c'est assurément la doctrine de la dictature du prolétariat, elle-même détachée de l'exemple historique de la Commune de Paris qui avait été modèle pour Marx, au profit d'un schéma dialectique dans lequel il faut paradoxalement maximiser l'État pour le faire dépérir. Lefort rappelle littéralement l'interprétation de la doctrine de la dictature du prolétariat lancée par Staline en 1934 : « Le dépérissement de l'État se produira par le renforcement maximum du pouvoir de l'État » ; ce que Lefort commente en ces termes : « le plus haut degré de puissance de l'État coïncide avec une indivision de la société et de l'État »².

Deux observations : la mention de « l'écart » est intéressante, parce que la notion a eu aussi une histoire théologico-politique dont je ne suis pas sûr que Lefort ait alors conscience.

1 *Ibid.*, p. 129.

2 *Ibid.*, p. 125.

Un article de Dominique Colas publié en 1991 (donc une dizaine d'années après les textes que nous commentons ici) dans la revue *Le Genre humain*, « Le fanatisme, histoire d'un mot », attire l'attention sur la critique, par le théoricien de la réforme protestante Melanchthon, du « *fanatisme* » (Melanchthon introduit semble-t-il le mot dans la langue française) en tant, justement, qu'il chercherait à résorber entièrement *l'écart* ou « l'intervalle » (c'est le terme qu'utilise Melanchthon) entre la Cité de l'homme et la Cité de Dieu, et de faire advenir celle-ci dans ce que Melanchthon appelle, précisément, la « société civile ».

Certes, on a là affaire à une autre dualité que la dualité société / État, mais on peut reconnaître la mise en place d'un certain schéma critique qui défend « l'écart » et la dualité contre la tentative de réalisation de l'Un théologico-politique dans une Cité d'où ceux que Melanchthon appelle les « fanatiques » veulent exclure toute trace de division, - et d'abord, bien sûr, de division spirituelle, d'hérésie.

Lefort récuse, certes métaphoriquement, la volonté de faire tomber sur la cité « le jugement dernier ». Mais si l'on écarte ainsi les figures théologico-politiques du fanatisme et du totalitarisme, la défense de « l'écart » entre le symbolique et le réel, et de la différence entre État et société civile, ne reviennent-ils pas à renoncer à une transformation sociale profonde, « radicale » ?

Quand Ernesto Laclau reprit de Lefort ce thème de l'écart entre le Réel et le Symbolique dans le sens d'une mise en garde contre le fantasme d'un « dépassement » de toute figure de chef politique, ou du politique comme tel, Slavoj Žižek lui reprocha un renoncement au projet révolutionnaire comme tel.¹

Lefort assumait l'abandon d'une forme de « révolutionnarisme » si celui-ci implique de réinvestir le fantasme du peuple Un, restauré dans une pure indivision (généralement après la désignation inévitable des « parasites » du nouveau corps politique unifié : les « ennemis du peuple »).

1 Voir notamment les contributions respectives d'Ernesto Laclau et S. Žižek dans J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Après l'émancipation*, trad. fr. Philippe Sabot, Seuil, « l'ordre philosophique », 2017 (traduction de *Contignecy, Hegemony, Universality*, 2000).

Cela ne veut nullement dire, me semble-t-il, qu'il faille renoncer *a priori* et en toute circonstance à l'idée de révolution pour Lefort : celui-ci a d'ailleurs soutenu les révolutions démocratiques de l'Est, et il aurait sans doute été prêt à défendre des révolutions rendues nécessaires par des situations de confiscation oligarchique du pouvoir – l'idée même d'« invention démocratique » interdit d'exclure *a priori* l'idée que cette invention implique parfois une révolution.

En outre, Lefort semble parfois embarrassé à l'idée d'embrasser, par défaut, le *réformisme*, et il défend plutôt un horizon d'*autonomie* qui serait favorisé par les mouvements sociaux ; son évocation peut sembler annoncer certains développements de mouvements « autonomes » contemporains, comme les Zones à Défendre (ZAD) : ainsi parle-t-il d'« espaces gouvernables par ceux qui les peuplent », de « nouveaux modèles de représentativité », de la « transformation de la société par des mouvements attachés à leur autonomie » plutôt que par des « partis qui ont vocation au pouvoir »¹. Mais cette autonomie reste « relative », Lefort ne souscrivant pas à un horizon de pure « auto-organisation de la société » débarrassée de tout pouvoir – car on revient alors à un fantasme de l'Un.

Quelques rappels et quelques remarques conclusives. La première remarque consiste à observer que le thème du « lieu vide », de la démocratie comme forme politique caractérisée par un « vide de fondation », est sans doute le point qui a le plus marqué dans cette réflexion, en partie théologico-politique, de Lefort. Ainsi Paul Ricoeur salue-t-il cette idée tout en estimant qu'on peut opposer à l'idée d'un « vide de fondation », qui caractériserait selon Lefort la démocratie, celle d'une « multi-fondation »² : la démocratie moderne n'aurait certes pas *un* fondement unique, mais plusieurs fondations issues, notamment, des Lumières, y compris dans leur dimension de critique des autorités religieuses, mais une autre fondation persisterait à côté, celle d'un certain héritage juridico-moral venu des religions abrahamiques et valorisant, sans doute, la « personne ».

1 Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », in *L'invention démocratique*, p. 80.

2 Paul Ricoeur, *La Critique et la conviction*, Calmann-Lévy, 1995, p. 162 et suiv.

Cette opposition est intéressante, mais en ramenant la problématique de Lefort aux seuls concepts du « vide de fondation » et de « lieu vide », elle laisse dans l'ombre d'autres dimensions de la réflexion de Lefort. S'il insiste sur la « désintrinsication » du religieux et du politique comme constitutive de la démocratie moderne, Lefort fait bien place, en un sens, à *certain*s héritages théologico-politiques, - comme le moment de la constitution de l'État de droit, que Lefort situe, comme on l'a vu, au croisement entre une certaine subordination du pouvoir royal à des commandements et des préceptes de bon gouvernement juridique de provenance, pour une part, chrétienne, pour une part romaine. La présentation de Ricoeur expose aussi à une mésinterprétation de l'idée de ce « lieu vide », car bien sûr, il ne s'agit pas de dire que le pouvoir d'État n'est pas *de facto* « occupé » par des individus et des groupes qui l'utilisent parfois à leur seul profit, ni qu'il devrait être vide au sens où une vision ultra-libérale pourrait souhaiter que l'État ne soit plus « gouverné » par quiconque, mais soit, en quelque sorte, placé en pilotage automatique, par une sorte de « gouvernance » cybernétique. Il s'agissait bien pour Lefort de dégager une « logique » démocratique distincte de la logique monarchique comme de la logique totalitaire. Néanmoins, la mise en cause, par Lefort, de la *dénégation de la division* sociale dans le totalitarisme, visait *aussi* cette tendance lorsqu'elle s'exerce dans le cadre d'une vision libertarienne ou ultra-libérale - certes avec des effets moins dramatiques mais potentiellement destructeurs au plan social et économique. Postulant une pure auto-organisation de la société, de telles conceptions cherchent à faire du pouvoir non pas un lieu *symboliquement* vide mais un lieu *réellement* vide, suggère Lefort : en ce sens que les *individus* qui l'occupent ne paraîtront œuvrer *qu'en tant* qu'individus ou groupes « *privés* », au service d'intérêts privés¹. « La privatisation des groupements, des individus, de chaque secteur d'activité s'accroît », notait Lefort en 1980.

Cette perception trouverait certainement à s'appliquer, aujourd'hui, à des formes politiques disons néolibérales – avec des gouvernements qui sont souvent perçus par une bonne partie de la population comme – suivant une formule de ce texte de Lefort - « une faction au service d'intérêts

1 C. Lefort, « La logique totalitaire » (1980), repris in *L'invention démocratique*, ici p. 95.

privés »¹. Le risque existe toujours, et aujourd'hui plus que jamais, d'une « appropriation » de l'autorité *publique* par des groupes purement privés. On notera au passage que dans cette page, comme dans d'autres textes, à côté de l'idée du « lieu vide » que « ceux qui exercent l'autorité publique ne sauraient prétendre s'approprier », Lefort mentionne ici « l'image de la *souveraineté populaire* » ; il rappelle le fait, certes évident en principe mais beaucoup moins en pratique, que la démocratie est intrinsèquement liée à l'idée que « la légitimité du pouvoir se trouve dans le peuple ».

Il me semble important, aujourd'hui, de ne pas occulter cette *autre face* de sa vision de la légitimité démocratique, car même si celle-ci n'a pas fait l'objet d'une élaboration spécifique par Lefort lui-même, l'auteur de *L'invention démocratique* faisait bien place à la souveraineté populaire – citons l'article de 1980, « La logique totalitaire » : « La démocratie allie deux principes apparemment contradictoires : l'un, que le pouvoir émane du peuple ; deux, qu'il n'est le pouvoir de personne. Or elle vit de cette contradiction. »².

Certes, l'analyse de la logique totalitaire et en particulier du stalinisme est sûrement un des aspects les plus marquants de la réflexion de Lefort, qui donne lieu à ses concepts originaux de « lieu vide », de « désincorporation du pouvoir », etc. Mais le risque d'une lecture exclusivement *focalisée sur l'étude du totalitarisme* et du stalinisme est de faire oublier cet *autre versant* de la démocratie - la légitimité populaire, la souveraineté du peuple... - Lefort n'a *pas* éclairé ces dimensions d'une manière profondément nouvelle mais il faut souligner qu'elles *trouvent bien place* dans sa pensée de la démocratie.

Il importe de le rappeler face à une certaine tendance néolibérale à « défaire le démos », à placer toute une dimension de la politique, économique en particulier, hors de portée en quelque sorte de la volonté populaire, et, à travers la soumission des gouvernements à des instances non-élues, comme des agences de notations, à vider de contenu la légitimité populaire.

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

La dernière observation serait une question : après tout, on peut se dire que si le projet stalinien d'indistinction entre pouvoir d'État et société a bien été totalitaire, il existe une version tout à fait opposée à ce projet, un projet quasi inverse : non pas soumettre entièrement la société à l'État, mais libérer entièrement la société de l'État. La « dualité » serait alors bien surmontée, mais, disons, dans un sens anarchiste (ou du moins « anétatique ») ou, éventuellement, « libertarien ». Or ne peut-on penser que la notion de « démocratie sauvage », lorsqu'elle est employée positivement par Lefort, pointe dans une direction anarchisante ? Une lecture « anarchiste » de la « démocratie sauvage » de Lefort n'est-elle pas légitime et peut-être, aujourd'hui, féconde ?

Le thème de la « démocratie sauvage » est notoirement instable chez Lefort, revêtant parfois – le plus souvent – un sens positif, parfois – dans des textes tardifs, comme *La Complication* – un sens négatif. Je ne me prononcerai pas sur la fécondité de l'interprétation anarchisante, car après tout on peut juger des interprétations aussi à leurs effets, à ce qu'elles permettent intellectuellement et pratiquement, et ces effets sont encore ouverts. En revanche, on peut s'interroger sur la consistance philologique d'une interprétation intégralement positive de ce motif. Lefort note dans *L'invention démocratique* : « Qui rêve d'une abolition totale du pouvoir... »

En revanche, quelque chose de la « démocratie sauvage » vient positivement empêcher la démocratie de se figer dans une figure d'ordre ; et il s'agit moins alors d'opposer un pôle anarchisant à un pôle institutionnel de la démocratie que de rappeler que les institutions démocratiques ont dû leur existence à des insurrections et des révolutions, ou, comme l'écrit Lefort, que « la démocratie s'est instituée par des voies sauvages »¹.

1 *Ibid.*, p. 28.

De l'insécularisable au cœur de la sécularisation

À propos de *Langue sacrée, langue parlée*, un film de Nurith Aviv

Martine Leibovici

Filmer la parole est un livre consacré à l'œuvre cinématographique de Nurith Aviv. Il est fait d'entretiens avec la réalisatrice et de « Commentaires » écrits pour la plupart par les femmes et les hommes de pensée qu'elle invite depuis des décennies à dialoguer avec elle lors de la projection de ses films. Un « Document » est inséré à la fin de l'ouvrage, la lettre de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig, *À propos de notre langue. Une confession*. Écrite en 1926, elle fut retrouvée en 1985 dans les archives de l'historien, puis traduite, publiée et commentée la même année par Stéphane Mosès. Comme l'écrit Hélène Cixous, à propos du film *Langue sacrée, langue parlée*, cette lettre « Nurith la connaît. Elle l'a accompagnée, mais vous n'en voyez pas la trace apparente dans le film, elle ne la cite pas, mais elle est quelque part là, tout le temps »¹.

Scholem s'était engagé très jeune dans le sionisme en Allemagne et avait été atteint dans les mêmes années par le « virus »² d'une passion pour la Kabbale et la mystique juive. Lorsqu'il émigra en 1923 en Palestine mandataire, le rêve de Ben-Yehouda de « Résurrection d'Israël et de sa langue sur la terre des Pères »³, avait commencé à devenir réalité, soutenu par l'activisme acharné de ce rêveur : le congrès sioniste de La Haye (1907) avait adopté l'hébreu comme langue officielle du mouvement, on le parlait dans les rues et l'« actualisation » ou la « sé-

1 H. Cixous, in N. Aviv, *Filmer la parole*, éd. établie par C. Buchbinder, M. Dautrey et N. Georges-Lambrichs, Paris, Exils, 2025, p. 98.

2 G. Scholem, *De Berlin à Jérusalem. Souvenirs de jeunesse*, trad. S. Bollack, Paris, Albin Michel, 1984, p. 167.

3 Eliezer Ben-Yehouda, « Le rêve traversé », in *La renaissance de l'hébreu*, trad. et édition G. Haddad, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrach », 1998, p. 64.

cularisation» de la langue sacrée était en cours. Le ton de Scholem dans sa lettre à Rosenzweig est apocalyptique et prophétique. La «sécularisation» (qu'il écrit entre guillemets) n'est qu'une «expression toute faite», un mot vide qui empêche les locuteurs de se rendre compte de la force explosive dont les mots issus de la langue sacrée sont lestés. Comme si le rêve de Ben-Yehouda pouvait devenir cauchemar, pas à la «génération de transition» de Scholem, mais aux générations suivantes. Scholem le précise à la fin de sa lettre, la puissance contenue dans les mots de la langue n'est autre que la voix de Dieu. Cette voix allait revenir et se faire «entendre à nouveau»¹ d'une façon anarchique. N'étant désormais plus canalisée par les textes ou les formes figées et répétitives de la liturgie, ni par le fait que les échanges profanes avaient lieu dans une autre langue, elle allait se retourner de façon vengeresse contre ceux qui, en profanant la langue sacrée, ont arasé toutes les barrières de protection. À l'époque de cette lettre jamais publiée, l'avenir de l'aventure sioniste était indéterminé, ainsi que la forme que prendrait ce retour vengeur. Cette lettre «resurgit», écrit Derrida, telle une voix d'outre-tombe en 1985², «à un moment de l'histoire d'Israël qui rend plus sensible à cette imminence de l'apocalypse»³. L'angoisse devant cette imminence n'a jamais cessé, elle n'a même jamais été aussi prégnante de nos jours depuis le 7 octobre 2023. Si, s'adressant à Rosenzweig, Scholem confesse une déception, un «découragement profond»⁴ à l'égard de la façon dont la concrétisation accélérée du sionisme après la Déclaration Balfour était mise en pratique, il ne faut pas s'y tromper, il était radicalement opposé à le caractériser comme un mouvement messianique. Ainsi, à l'époque où, peu après la guerre des Six jours, on commençait à parler du *Gush Emunim* en Israël, il déclarait que «chaque fois qu'on introduit le messianisme en politique, les choses se gâtent. Cela ne peut mener

1 « Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig. A propos de notre langue. Une confession », trad. S. Moses, in *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1985, 60/1, p. 83. En ligne : < https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1985_num_60_1_2366>

2 G. Scholem est décédé en 1982.

3 Jacques Derrida, *Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan*, Paris, Galilée, 2012, p. 15. Il s'agit d'une conférence prononcée par Derrida en 1987.

4 S. Mosès, « Langage et sécularisation chez Gershom Scholem », *Archives de Sciences sociales des religions*, op. cit., p. 137. En ligne : <https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1985_num_60_1_2367>.

qu'à la catastrophe»¹, et cette dernière remarque nous fait irrésistiblement penser au messianisme politique d'extrême droite qui a le vent en poupe aujourd'hui en Israël et ailleurs. Ce qui en revanche est en arrière-plan de sa lettre à Rosenzweig est son intérêt précoce pour «la théorie mystique de l'essence du langage»², objet central de ses échanges avec Walter Benjamin qui le préoccupera sa vie entière. C'est sur fond d'un tel intérêt que le membre actif du *Brit Shalom*³ pouvait commencer sa lettre ainsi : «il existe un autre danger, bien plus inquiétant que la nation arabe et qui est une conséquence nécessaire de l'entreprise sioniste : qu'en est-il de l'«actualisation» de la langue hébraïque?»⁴

La question de la langue au cœur de la sécularisation sioniste du judaïsme

Dans *Les yeux de la langue*, Derrida insiste sur l'étrange dispositif linguistique de cette adresse de Scholem à Rosenzweig qui traite de l'hébreu en allemand, une langue étrangère «véhiculaire», mais «néanmoins [langue] maternelle des deux correspondants». C'est en allemand qu'il est en effet question de *Verweltlichung* (sécularisation), dégradée en «*Säkularisierung*», terme d'origine latine qui a toujours une connotation péjorative dans la philosophie allemande. Derrida rappelle que, dans ce contexte, la sécularisation prend son sens à partir des «valeurs platonicienne puis chrétienne qui interprètent le monde selon l'opposition de l'ici-bas et du là-bas, du monde sensible et du monde spirituel»⁵. Du point de

1 « La menace du messianisme. Entretien avec David Biale » (1980), trad. C. Aslanov, in *Scholem, Cahiers de L'Herne*, 2018, p. 94. Le Gush Emunin (Bloc de la Foi), mouvement fondamentaliste d'extrême droite, émergea en 1974 pour soutenir l'implantation des colonies juives en Cisjordanie.

2 S. Mosès, « Langage et sécularisation... », *op. cit.*, p. 86. Voir aussi dans cet article, la discussion orageuse entre Scholem et Rosenzweig à propos du sionisme et de la langue hébraïque; *ibid.*, p. 87-89.

3 Le Brit Shalom, « Association pour la paix », a été fondé en 1925 à Jérusalem par des intellectuels majoritairement juifs allemands (Arthur Ruppin, Martin Buber, Gershom Scholem, Judah Leon Magnes, Hugo Bergman, Hans Kohn). Il prônait l'entente entre Juifs et Arabes; une vie en commun et une égalité des droits politiques sur la terre d'Israël dans un État binational.

4 G. Scholem, « A propos de notre langue. Une confession », *op. cit.*, p. 83.

5 J. Derrida, *op. cit.*, p. 30 & 72. Sans être en mesure d'y répondre, du fait de son « incompétence », il pose cette question importante : « que peut-on traduire, dans l'hébreu sacré

vue politique, il faudrait ajouter avec Claude Lefort, l'importance de l'incarnation, c'est-à-dire "la figure du médiateur homme-Dieu", le corps du Christ symbolisant l'union entre l'homme et Dieu et entre l'homme et l'homme. Cette figure survit dans l'Église, puis dans le dispositif complexe des deux corps du roi, mortel et immortel, le corps immortel étant transmis d'un souverain à l'autre à la mort du premier¹. Des travaux récents montrent pourtant que la pensée politique moderne doit beaucoup plus qu'on ne le croit à une réinterprétation des sources juives². Il n'en reste pas moins que, quels que soient les transferts "des croyances qui [...] entretiennent le mystère de l'incarnation dans l'image sacrée du Peuple [...] de la Nation", une "désintrinsication historiquement advenue du religieux et du politique" s'est produite à l'orée du XIX^e siècle, à l'occasion de ce que Lefort appelle avec Tocqueville, la "révolution démocratique" advenue pour ce qui concerne la France dans le sillage de la Révolution française. Insister comme le fait Lefort sur le caractère historique de ce phénomène, c'est remarquer que le religieux dont le politique s'est désintrinsicué n'a pas été le "religieux en général, mais [le] religieux chrétien"³.

On pourrait, certes, montrer qu'à la faveur de cette désintrinsication un espace proprement politique dénué de toute référence à un fondement hors du monde a pu se libérer et que, d'un pays à l'autre, des citoyens juifs ont pu s'engager dans le champ politique ou occuper des fonctions dans l'État, malgré le développement de l'antisémitisme pendant tout le XIX^e siècle, qu'il faudrait d'ailleurs analyser

ou dans la sémantique qu'il enjoint, par *Verwertlichung* ? Quel est l'équivalent juif pour l'opposition sacré/mondain, sacré/séculaire, etc. ? Y en a-t-il un ? » (*Ibid.*, p. 73).

1 Voir Ernst Kantorowicz, « Les deux corps du roi », in *Œuvres*, Paris, coll. « Quarto », Gallimard, 2000.

2 Cf. Eric Nelson, *La République des Hébreux. Les sources juives et la transformation de la pensée politique européenne*, Paris, Le Bord de l'eau, 2022. Cette transformation est surtout venue des milieux protestants. Concernant la monarchie, ce livre restitue, entre autres, tout ce qu'a donné à penser aux « républicains talmudiques » protestants, le passage « Samuel », dans lequel les Hébreux viennent demander un roi à Samuel, remettant en cause l'idée de la royauté de Dieu comme interdisant d'adorer les rois (cf. le chapitre 1). Cependant, quelles que soient les interprétations de l'institution monarchique dans la Bible, la figure du roi terrestre ne comprend aucune dimension d'incarnation du divin.

3 Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, 2001, p. 319, 285 & 279. Sur ce texte, voir dans notre volume l'article de Jean-Claude Monod.

en lien avec les différents décrets d'émancipation juridique et politique des Juifs qui se sont échelonnés en Europe de 1791 à 1917. C'est dans ce contexte qu'est né le sionisme moderne, dont une bonne partie des acteurs pensaient et agissaient dans le cadre de la modernité politique. La fondation de l'État d'Israël en a hérité, dans la mesure où les lois n'y sont fondées ni sur une transcendance, ni même sur la législation thoraïque et peuvent être modifiées par des pouvoirs humains. Si la Cour suprême peut être saisie par des instances rabbiniques, leurs requêtes ne sont pas examinées à une telle aune. Comme l'écrit Claude Klein : « Toutes les références au droit religieux doivent, pour être applicables en droit positif, être adoptées par le législateur 'laïque', c'est-à-dire la Knesset »¹. On ne peut ignorer cependant la prégnance de schèmes issus de la Bible hébraïque dans les représentations sionistes. Il suffit de lire la Déclaration d'indépendance de 1948. D'un côté les « principes fondateurs » de l'État d'Israël sont la liberté, la justice et la paix », « l'égalité de droits sociaux et politiques [accordés] à tous ses citoyens sans distinction de croyance, de race ou de sexe », ainsi que « la pleine liberté de conscience, de culte, d'éducation et de culture ». Certes liberté, justice et paix sont référées à l'enseignement des prophètes d'Israël, mais ils ne sont fondés ni en Dieu, ni sur l'autorité de la Thora et rejoignent l'universalité terrestre des droits humains comme l'égalité et la liberté de conscience. Mais, d'un autre côté, toute la Déclaration est traversée par la thématique du retour et de la renaissance à une terre ancestrale dont la mémoire a été transmise par la Bible, mais une Bible sécularisée, car envisagée comme un document historique, scindé de ses interprétations chrétiennes sans être pourtant référé à son statut de parole divine. Ben-Yehoudah s'inscrit entièrement dans cette perspective : pas de résurrection de la langue hébraïque sans retour à la « terre des pères ».

De ce point de vue, la sécularisation sioniste du judaïsme est un cas intéressant de sécularisation d'un religieux autre que le christianisme, étranger à toute perspective d'incarnation du divin par l'entremise d'un médiateur homme-dieu. La lettre de Scholem va au cœur de son caractère le plus singulier et même unique : l'hébreu, une langue antique conservée pendant des siècles dans les livres et la liturgie, est redevenu une langue vivante².

1 Claude Klein, *La démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997, p. 229-230.

2 De fait, si l'hébreu a probablement cessé d'être parlé vers la fin du II^e siècle de l'ère chrétienne, il a aussi toujours servi de langue littéraire et été utilisé dans des échanges verbaux et

Si le préfixe re- insiste dans le vocabulaire sioniste - retour, renaissance et même révolution – ressusciter désigne plus spécifiquement la réactualisation de l'hébreu¹, comme s'il revenait à la vie après être resté des siècles durant dans un état intermédiaire entre le mort et le vivant. Dès lors, si la renaissance de l'hébreu suppose une initiative de retour à l'hébreu ancien pour l'adapter à un usage profane, Scholem évoque un retour possible *de* l'hébreu sacré et par-là du sacré lui-même. D'où la pensée du « spectral et de la hantise qui, selon Derrida, obsède la confession » de Scholem² : avec l'hébreu, quelque chose revient de soi-même indépendamment de l'intention et des représentations des locuteurs. Scholem appelle voix de Dieu ce qui revient ou risque de revenir. Expression mystérieuse qui nous inciterait plutôt, nous laïques, à nous détourner d'une telle mise en garde.

L'idéologie de l'hébreu moderne et la teneur insécularisable de l'hébreu sacré

Dans *Langue sacrée, langue parlée*, Zali Gurevitch³ mis à part, tous et toutes sont des sabras, comme la réalisatrice elle-même. Si Haïm Gouri⁴, né en 1923 à Tel-Aviv, appartient à la première génération des locuteurs de l'hébreu, les autres, nés juste après la guerre de parents venus d'ailleurs comme N. Aviv, pourraient être ces enfants supposés ne plus connaître d'autre

épistolaires entre Juifs. Comme l'écrit Yaakov Bentolila, l'enjeu de l'hébreu moderne a surtout été « d'ajouter une dimension orale à une dimension littéraire », c'est-à-dire d'en étendre l'usage à tous les besoins de communication d'une société et surtout qu'il devienne une « langue vivante naturelle », une langue dite maternelle. Dans cette perspective, le rôle de la Haskala, dès la fin du XVIII^e siècle, a été déterminant. (« La résurrection d'une langue morte : le cas de l'hébreu moderne », *Culture*, 6(1), p. 20.< <https://doi.org/10.7202/1078438ar>>)

1 Comme l'indique Y. Bentolila, le mot hébreu qui désigne son « retour sur la scène des langues vivantes [est] “tehiyya” qui veut dire aussi bien “résurrection” que “revitalisation” » (*Ibid.*, p. 19).

2 J. Derrida, *op.cit.*, p. 60

3 Zali Gurevitch, né en 1949 en Californie, poète et essayiste.

4 Haïm Gouri (1923-2018), né dans une famille originaire d'Odessa, poète, journaliste, traducteur et réalisateur.

-langue qui préoccupent Scholem¹. Le sionisme partageait avec d'autres nationalismes l'ambition politique d'unification linguistique, mais il visait aussi à rassembler sur un même territoire des Juifs venus d'une multitude de pays. Dans *D'une langue à l'autre*, le film qu'elle a réalisé juste avant, N. Aviv évoquait en prologue le schème courant de «l'homme nouveau parlant, pensant et rêvant seulement en hébreu» et explorait le refoulé des autres langues, et par là du passé diasporique, qui faisait retour dans ce monolinguisme institué. Dans *Langue sacrée, langue parlée*, les écrivains et les poètes qui, comme celles et ceux de l'autre film parlent de leur langue hébraïque, nous apprennent surtout comment l'hébreu sécularisé s'est heurté et continue de se heurter à ce qu'on pourrait appeler une dimension sacrée insécularisable. Le double effacement de la culture diasporique «d'abord par la Shoah, puis par la culture sioniste hébraïque» évoqué par Michal Govrin² croise certains enjeux de *D'une langue à l'autre*. Mais *Langue sacrée, langue parlée* concerne le retour d'un autre type de refoulé qui insiste au cœur même de la langue parlée par tous. Il habite la réalisatrice, durablement impressionnée par la lettre de Scholem qu'elle a lue et relue sans jamais être certaine de la comprendre tout à fait. Cependant, au travers de la polyphonie des paroles qu'elle recueille, à la faveur d'un dispositif cinématographique unique³, on comprend que l'hébreu sacré n'a disparu ni de l'espace israélien, ni de la langue moderne elle-même. Il retentit toujours et les femmes et les hommes du film, particulièrement sensibles en tant qu'écrivains et poètes à la dimension de la langue, vivent à son contact une expérience de proximité et d'étrangèreté qui vient inquiéter l'hébreu moderne qu'ils parlent et écrivent.

1 Ce sont eux qui «devront payer le prix de ces retrouvailles que nous leur avons préparées» (G. Scholem, *Ibid.*).

2 Michal Govrin, romancière, poète et metteuse en scène de théâtre, née en 1950, d'une mère survivante de la Shoah et d'une famille paternelle émigrée dans les années 1930.

3 Sur ce point, voir par exemple les remarques d'Aimé Agnel dans *Filmer la parole* (*op. cit.*, p. 114-115) ; pour H. Cixous il est question d'une «poétique du film» (*op. cit.* p. 102), Mais il y en aurait bien d'autres dans ce livre.

La sécularisation de la langue sacrée est allée de pair avec le déploiement de ce qu'on pourrait appeler, avec Ytzshak Laor¹, une « idéologie de l'hébreu » moderne. H. Gouri, qui intervient en premier dans le film est de la première génération d'enfants pour qui l'hébreu a été la seule langue parlée. La Bible, « figure de proue du retour laïc à Sion », a été le livre avec lequel il a grandi et il se souvient des visites des lieux aux noms bibliques organisées pour les élèves. « Œuvre sacrée traduite en toutes les langues », la Bible était devenue un « livre de géographie ». À la différence de H. Gouri, Y. Laor a reçu l'hébreu moderne en héritage, mais il lui est parvenu « emballé avec beaucoup de verbiage ». Dans son éducation, la renaissance de cette langue était présentée comme le rêve enfin réalisé de toutes les générations précédentes. Si aujourd'hui ce « verbiage » lui apparaît comme une mystification, c'est que la présentation de la Bible comme « source exclusive de notre hébreu » en revenait à exclure l'hébreu rabbinique et le Talmud, « cet immense poème existentiel qui constitue le judaïsme » selon M. Govrin, une telle exclusion renvoyant au rapport négatif longtemps entretenu par le sionisme avec la *Galout*. Dans *D'une langue à l'autre*, Haviva Pedaya², qui interviendra aussi dans *Langue sacrée, langue parlée*, évoquait la politisation du vocabulaire hébraïque que le sionisme surcharge de significations, et qui paradoxalement « appauvrit la langue ». Elle donne comme exemple le mot « purification » (*tahorah*), lié rituellement à la propreté, à la beauté, l'immersion ou l'intégrité, mais qui peut être employé dans l'« affreuse » expression « purification du territoire ». Ou encore, selon Roy Greenwald³, le mot *bita'hone* qui dans la Bible veut dire confiance et devient sécurité en hébreu au sens militaire du mot.

Les écrivains, poètes et musiciens du film *D'une langue à l'autre* évoquaient la façon dont ils retrouvaient dans leur travail artistique la présence en eux des diverses langues de leurs parents émigrés – mais pas seulement puisqu'un poète et une actrice palestino-israélien.es s'y expriment aussi.

1 Ytzak Lahor, né en 1948, romancier, poète et critique littéraire au quotidien *Haaretz*. Toutes les citations du film proviennent des sous-titres.

2 Haviva Pedaya, née en 1957 dans une famille de kabbalistes originaire d'Irak, poète, romancière, chercheuse et professeure d'université.

3 Roy Greenwald, poète et universitaire.

Dans *Langue sacrée, langue parlée*, l'hébreu ancien fait autrement ressentir sa persistance et de diverses manières. Issu d'une famille originaire du Maroc, Shimon Adaf¹ l'entendait à la synagogue, alors que pour H. Pedaya c'est la vie quotidienne de sa propre famille venue d'Irak qui retient toujours quelque chose d'un espace judéo-arabe étranger à la distinction profane / sacré, tant la « musique de la poésie liturgique accompagne la vie » du matin au soir. Pour eux deux, l'émigration de leurs parents alla de pair avec le refoulement de cette part traditionnelle essentielle à leur expérience. Les voies par lesquelles les autres sont comme tombés sur l'hébreu rabbinique ou liturgique sont diverses. M. Govrin, élevée dans une famille « en apparence sans lien avec la tradition », évoque « les livres immenses, mystérieux, aux lettres serrées, à la mise en page étrange » de la bibliothèque familiale. Appelés tout aussi mystérieusement Talmud, c'est un « tunnel dans le temps » qui s'est ouvert pour elle avec au bout ses « grands-parents inconnus ». Roy Greenwald, lui, se souvient de la synagogue de son enfance pieuse et de la « sensation orale » de l'hébreu sacré, alors que c'est le travail d'écriture de Y. Lahor qui l'a délibérément fait revenir à l'hébreu rabbinique qui avait été « jeté par-dessus bord ». Michal Naaman², quant à elle, retrouve, grâce aux recherches de son frère, une autre façon de lire les récits bibliques qui « construi[sen]t l'origine comme étrangère », alors que la langue sacrée lui parvient comme un « document fragmenté dont des morceaux ont disparu ».

Au-delà d'une démarche qui va à rebours de l'idéologie sioniste de l'hébreu, c'est la façon dont les protagonistes de *Langue sacrée, langue parlée* témoignent d'un insécularisable propre à ce qu'avec Walter Benjamin on pourrait appeler la « teneur » de la langue hébraïque ancienne³ qui perdure dans la langue moderne. Ce film nous permet d'approcher l'expérience tout à fait unique de sécularisation du religieux à laquelle le sionisme a

1 Shimon Adaf, né en 1972, poète et auteur.

2 Michal Naaman, née en 1951, peintre.

3 Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », trad. M. de Gandillac *et alii*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 248. La « teneur » d'une langue est la façon dont elle vise le monde. Elle se transmet à l'occasion de la communication linguistique, comme une « résonance » (p. 249) ou une « tonalité affective » (p. 256) incommunicable, dont le traducteur cherche à faire entendre l'écho.

donné lieu. Si l'hébreu sacré de la Torah n'est pas parlé, ce n'est pas seulement parce qu'il est écrit, tout comme le Talmud des rabbins, mais aussi parce que dans la liturgie ses versets sont lus à haute voix, « sans cesse répétés, inchangés » (R. Greenwald), comme les mots des prières. Comme le dit H. Pedaya, l'hébreu sacré est une « langue de l'écoute », où l'on ne perçoit pas seulement du sens, mais une vocalisation et même une musique qui n'est pas celle de l'hébreu moderne. Lorsqu'enfant S. Adaf l'entend pour la première fois à la synagogue, les mots le « frappent, bruissent dans l'air, éclatent comme le tonnerre », traversent le corps, comme s'il illustrait ce que Scholem appelle la « force du sacré » de la langue hébraïque¹. La langue moderne est devenue langue maternelle et lorsque, enfant, R. Greenwald a appris à lire à haute voix les versets de la Thora, ses mots étaient comme ceux d'une langue étrangère, celle du « Père, Très Haut dans les cieux ». L'étrangèreté ne venait pas d'une difficulté de compréhension – tout locuteur de l'hébreu moderne comprend le sens des versets bibliques –, mais de la « sensation orale » des versets mis en bouche, de leur façon de solliciter les organes du corps très différente de celle que provoque l'hébreu moderne. L'officiant judéo-arabe chantant debout devant un coffre évoqué par H. Pedaya, intimement imprégnée par la tradition juive messianique dont elle est une spécialiste renommée, est l'image de ce couplage voix-écrit propre à la langue sacrée.

C'est ce qu'explore G. Scholem, des années après sa lettre à Rosenzweig. La pensée religieuse du judaïsme – et la tradition mystique en particulier – n'a cessé de méditer l'énigme de la parole de Dieu, voix perceptible « à travers le médium du langage humain ». Sans résoudre l'énigme, l'image étrange du *Sefer Yetzirah* – la création du monde par Dieu au moyen de lettres qu'il « grave dans le *pneuma* – le mot hébreu *ruah* signifi [ant] à la fois “air” et “esprit” » – nous permet de l'approcher². Les lettres sont adaptées à la mor-

1 G. Scholem, « A propos de notre langue... », *op. cit.*, p. 84.

2 G. Scholem, « Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage » (1970), trad. T. Peil, Paris, Allia, 2018, p. 11&39. Le *Sefer Yetzirah* (Livre de la création) est le texte le plus ancien de la tradition mystique juive. « Pour les kabbalistes, la mystique du langage est en même temps une mystique de l'écriture. Tout parler est dans le monde spirituel en même temps un écrire, et toute écriture est un discours en puissance destiné à être prononcé » (ibid., p. 58).

phologie humaine, chacune étant fixée aux cinq organes de la bouche. À l'inverse, chaque fois que de l'hébreu sacré est proféré par un être humain, c'est comme si la voix de Dieu se faisait entendre à travers lui. Un moment crucial de *Langue sacrée, langue parlée* est celui où la chanteuse-comédienne Victoria Hanna interprète ce passage du *Sefer Yetsirah* avec une intensité saisissante. On la voit, magnifique visage filmé de face, prononcer ces lettres une à une, les gestes de ses longues mains désignant au fur et à mesure les organes auxquels elles correspondent, mais surtout V. Hanna fait résonner la puissance rythmée non d'un rugissement, mais d'une voix articulée en phonèmes non signifiants par eux-mêmes, mais susceptibles d'une infinité de combinaisons, ouvrant alors « infiniment à l'interprétation »¹, comme l'écrit Scholem. Cette voix traverse le corps de celui ou celle qui psalmodie et elle nous touche, même nous (moi) qui ne comprenons pas l'hébreu. Cette expérience est centrale à l'expérience du judaïsme traditionnel. Dès lors, n'est-ce pas cette voix, cette oralité qui est insécularisable lorsqu'elle retentit dans la liturgie, prononcée et chantée par l'officiant ?²

Mais Scholem écrit aussi que « la force du sacré semble souvent nous parler », à nous (pas à moi) les locuteurs de l'hébreu moderne, « dans cette "langue [pourtant] avilie et spectrale", dans ce "volapück fantasmagorique" »³ ? Dans le film, Ronit Matalon⁴ parle de « strates » et R. Greenwald parle de « couches » d'hébreu. Il dit qu'elles « coexistent dans un seul et même hébreu » et se brouillent dans sa bouche : « les mots au lieu d'être dits en prière, inchangés, deviennent parlés : la langue des versets devient politique, la Bible devient politique et le politique devient Bible ». Un même mot passe de la prière au langage politique, d'une connotation à l'autre. La langue poétique des versets de la Bible ou celle de la prière ne sont pas les seules couches d'hébreu ancien dans l'hébreu moderne, il y a aussi l'hébreu de la Mishna ou celui du Talmud, avec en plus l'araméen. Dans les termes de S. Adaf, l'ancien et le nouveau sont intimement noués, selon l'image

1 *Ibid.*, p. 113.

2 Il est très beau que dans *Langue sacrée, langue parlée*, ce soit une femme qui nous transmette cette expérience.

3 G. Scholem, « Une lettre inédite... », *op. cit.*, p.84 & 83.

4 Ronit Matalon (1959-2017), romancière, essayiste, journaliste.

du fond et de la surface: « ce qui donne profondeur à mes poèmes, c'est bien cette langue planant tel un esprit, l'Esprit saint planant au-dessus de l'abîme¹. Et si je l'élimine, j'élimine aussi ma langue, je tue mon hébreu ».

Littérature et politique

La lettre de Scholem est structurée par de fortes oppositions. Le « volapück » et la « langue avilie et spectrale » s'opposent « aux mots bourrés de sens » de la langue sacrée². Cette opposition est aussi celle du sacré/pur et du profane/impur, ou encore, selon la lecture de Derrida, de la langue originaire non conceptuelle, non instrumentale, non technique, dont l'essence est le Nom, langue pleine par opposition à une langue formalisable, technique et vide³. Mais ce qu'on entend dans le film de N. Aviv va au-delà de cette déploration. Ainsi M. Naaman considère que, si l'ignorance de l'héritage culturel donne lieu à des dégradations de la langue sacrée, et si H. Gouri lui-même dit son inquiétude devant l'« appauvrissement de la langue » liée à la victoire de l'hébreu, dont il se réjouit cependant, la contrepartie inattendue en est une réinvention permanente, une créativité, une nouvelle liberté. La réussite incontestable du sionisme d'avoir en si peu de temps fait de l'hébreu une langue parlée et vivante, lance aussi cette langue dans une aventure qui va au-delà des intentions de ses promoteurs. L'hébreu, déclarait le poète Salman Masalha⁴ dans *D'une langue à l'autre*, « appartient à quiconque le parle et quiconque l'écrit ». Il a certes été imposé par le nouvel État aux Arabes palestiniens, mais ceux-ci l'ont acquis et il est aussi devenu leur propriété :

1 S. Adaf rejoint sans le vouloir le vocabulaire de Scholem. Voir à ce sujet, « L'abîme et le volcan », le premier chapitre des *Yeux de la langue* de Derrida.

2 G. Scholem, « Une lettre inédite... », *op. cit.*, p. 83.

3 *Ibid.* Sur ces oppositions, voir J. Derrida, *op. cit.*, p. 55-76. Dans tout ce passage, Derrida renvoie à l'article de S. Mosès qui rappelle comment ces catégories – en particulier « Le langage est nom » (G. Scholem, « Une lettre inédite... », *op. cit.*, p. 84) – ont été inspirées à Scholem par les écrits de jeunesse de Benjamin (S. Mosès, *op. cit.*, p. 90-91). Concernant Scholem, Derrida montre que ces oppositions se déconstruisent elles-mêmes, dans la mesure où au fond il n'y a pour lui qu'une langue, la sacrée qui est avilie et dégradée.

4 Salman Mahala, né en 1953 dans la ville arabe de Al-Maghar en Galilée, poète, essayiste et traducteur.

«L'hébreu n'appartient plus aux Juifs [...] il appartient à cette région, comme l'arabe et d'autres langues sémitiques».

Si d'une manière générale, l'exploration poétique et littéraire des protagonistes de *Langue sacrée, langue parlée* se heurte à une idéologie de l'hébreu qu'ils critiquent, aucun ne veut revenir à une langue pure de toute contamination puisque tous et toutes écrivent en hébreu moderne et y tiennent par-dessus tout. Ils insistent plutôt sur les ouvertures que permet cette langue *altneu*, lorsqu'elle est mise au travail par la littérature ou la poésie. En ce sens, ce que nous fait découvrir *Langue sacrée, langue parlée* est aussi une réponse à la non-prise en compte par Scholem de l'espace littéraire ou de la fiction, d'une «révélation [possible] faisant face au processus menaçant de la sécularisation» que note Michal Ben-Naphtali¹. Les écrivains et les poètes du film de N. Aviv se situent, chacun et chacune à sa manière, au point de rencontre entre langue sacrée et langue parlée. Pour Edgar Keret² c'est une tension qui le passionne, celle entre «d'une part, la langue biblique ou talmudique, sacrée, châtiée et d'autre part, la langue de la rue, parlée, rugueuse». Pour Y. Lahor la rencontre des couches d'hébreu est conflictuelle, elles ne coexistent pas. Entre un passage écrit en langue moderne et un autre qu'il rédige en hébreu rabbinique il faut un temps d'arrêt au lecteur pour reprendre sa respiration, car il doit passer d'un rythme à l'autre. De son côté, Ronit Matalon tisse les «strates» d'hébreu, en allant et venant du sacré au profane, et même en les frottant l'un contre l'autre, jusque dans une même phrase. «On ne juge pas, déclare-t-elle les mots, phrases ou expressions qu'on utilise d'après leur origine, mais selon leur sonorité, leur usage, leur sens». Quant à H. Pedaya, elle a dû en passer par une période de mutisme avant que, dans l'hébreu moderne de sa poésie, des paroles issues d'une fécondation par l'hébreu ancien viennent au jour, comme si une gestation s'était effectuée en silence pendant cette période et que le coffre clos qui était en elle s'était ouvert, le même que celui de l'offi-

1 Michal Ben-Naphtali, «Scholem, Derrida and the literary space», in *Derrida today* 8.2 (2015), p. 139. Du moins dans la lettre de 1926, car, comme M. Ben-Naphtali le signale, les textes que Scholem a écrits ensuite sont plus dialectiques, comme le suggère aussi la fin de «Le nom de Dieu...». En ligne: www.eupublishibg.com/journal/drt.

2 Edgar Keret, né en 1967, écrivain et cinéaste.

çant judéo-arabe. Pour le poète Zali Gurevitch, la « merveille » de l'hébreu moderne est précisément la possibilité qu'il donne d'être « complètement moderne, actuel, expérimental et de retourner vers l'archaïque [afin] d'atteindre un nouveau commencement ». Comme l'écrit M. Ben-Naphtali : « La parole poétique ne préserve-t-elle pas la totalité des usages séculiers du langage tout en les transformant en art ? La poésie et la prose impliquent une relation active au langage dans laquelle l'aveuglement ou le vide ne s'appliquent plus, mais au contraire la possibilité métaphorique de révéler de nouveaux trésors dans ce qui a été figé par des surcharges rhétoriques ou liturgiques ; le pouvoir de jeter un pont entre des mots qui sont apparemment séparés par un abîme béant. »¹

La façon dont les écrivains et les poètes de *Langue sacrée, langue parlée* évoquent leur travail d'écriture dessine en filigrane les capacités politiques de la littérature dans le contexte contemporain. C'est E. Keret qui le dit le plus nettement. La langue sacrée parle des racines ancestrales des Israéliens, du patriarche Abraham. Mais, ajoute-t-il, « il s'est passé des choses depuis ». Pour lui, fils de survivants de la Shoah, ces racines sont lointaines et la « tension entre l'argot et la langue sacrée, ces sauts, ses cahots » soulève des questions sur le lieu, sur le collectif, perpétuant ainsi une « position mi-dehors mi-dedans ». Ces questions sont aussi celles de M. Naaman, pour qui la liberté des locuteurs de l'hébreu moderne envers la langue, « doit nous apprendre à être plus libres, à nuancer cette revendication et d'une appartenance à ce lieu [...] à rappeler qu'il y a toujours eu de l'étrangèreté ». Le regard rétrospectif de Z. Gourevitch sur les différentes périodes de renouveau de la poésie hébraïque ne lui fait pas découvrir une langue pure de toute influence étrangère, c'est au contraire à chaque fois une telle influence, grecque, perse, musulmane, est-européenne, etc. qui a fait naître un hébreu poétique nouveau. Et cette aventure n'est pas terminée. De son côté, l'écart qu'E. Keret a pris par rapport à l'identité israélienne l'a fait se tourner vers les écrivains de la diaspora (Sholem Aleichem, Bashevis Singer et Isaac Babel) caractérisés par « un humour juif qui déconstruit, non par

1 M. Ben-Naphtali, *op. cit.* p. 149.

volonté de détruire ou par rage, mais par curiosité ou empathie». L'écart pris par R. Greenwald est passé par un déplacement géographique (ce qui est aussi le cas de M. Govrin) à l'occasion duquel il a découvert dans le yiddish pour lequel il s'est pris d'amour, une autre articulation du sacré et du profane. Le divin habite dans les lettres hébraïques du yiddish, mais il «savait faire vivre un carnaval de mots, prendre un terme hébraïque de la Bible et le coiffer d'une casquette slave, le châtrer, le coiffer, le transformer». L'hébreu, dit-il avec force, «représente la parole de Dieu et le yiddish la parole de Ses petits Juifs, les fidèles». M. Naaman opère à sa manière un type comparable d'articulation alternative du sacré et du profane, voire du Nom de Dieu lui-même, dans les titres qu'elle donne à certains de ses tableaux. Dans l'un, elle redouble la lettre Waw du YHWH imprononçable pour le rendre prononçable, dans un autre *Way-Hi-Or*, elle découpe en syllabes le *Waheyi Or* de l'acte de la création pour en faire un acte de soupir, «*Way*, le *oy way*, ce soupir juif, le *Hi*, les pleurs et le *O*, le "ou bien, ou bien"».

La part d'insécularisable subsiste cependant. Même chez Orly Castel-Bloom¹ dont les premiers livres étaient délibérément écrits en hébreu courant où des mots nouveaux qui sonnent bizarrement ne cessent d'être inventés. Mais on ne sait jamais. Si Dieu existe, elle a tenu par précaution à donner des noms bibliques à ses enfants, «pour qu'en cas de malheur – Dieu nous garde», s'il leur arrivait quelque chose, elle pourrait Lui dire qu'elle a respecté les noms. Dernière intervenante du film, O. Castel-Bloom fait clairement droit à la sensation apocalyptique, à la possibilité – «Dieu nous garde» – qu'Israël n'existe plus. Les noms bibliques continuent d'être reçus en héritage, aussi fragmenté soit-il. Le reconnaître, le mettre au travail dans l'écriture, n'induit cependant pas la nostalgie d'un fondement théologique du type de celui que voudrait imposer un messianisme politique à la *Gush Emounin*. Scholem n'est d'ailleurs pas indemne d'une telle nostalgie. Pour lui, comme l'écrit M. Ben-Naphtali, «le langage est la propriété de l'Autre absolu [...] Dieu servira toujours de garantie, en tant que signifié ultime du sens et ne laissera jamais personne délier la boucle théologique». Mais demande-t-elle «que se passe-t-il quand la notion d'un Dieu souverain tout puissant devient une figure vulnérable, sujette à la division?», une division

1 Orly Castel-Bloom, née en 1960, romancière.

opérée par l'écriture. Quand Paul Celan écrit la prière du « Loué sois-tu, Personne (*Niemand*) »¹, il s'adresse à un « non-nom vide qui prend la place de la divinité et traverse tous les langages, toutes les théologies politiques ». Un silence qui, arrivant à un certain moment de l'histoire, ouvrirait la possibilité « de rassembler un peuple, une communauté, autour d'une expérience de mutisme plutôt qu'autour de la vocifération de la réussite ou de la victoire ». Ces réflexions de M. Ben-Naphali sur l'espace littéraire qui dépassent la perspective de Scholem, n'éclairent-elles pas aussi les propos des écrivains et des poètes auxquels N. Aviv donne la parole dans *Langue sacrée, langue parlée?*

¹ Paul Celan, « Psaume », trad. M. Broda, in *La rose de personne (Die Niemand's Rose)*, éd. Le nouveau commerce, 1979, p. 38-39.

L'identité juive retournée contre elle-même ou la tentation mortifère des origines

Bernard Kalaora

Il arrive que la lecture d'un livre produise un effet singulier : non celui d'un savoir accumulé, mais celui d'une inquiétude lente, presque morale, qui s'installe. *De la cour d'Espagne au ghetto italien* agit de cette manière. Ouvrage d'érudition exigeante, issu d'un long travail d'historien sur les archives, les textes et les trajectoires intellectuelles, il s'inscrit pleinement dans l'histoire sépharade, marquée par l'expulsion d'Espagne et du Portugal, les conversions forcées et les migrations successives à travers l'Europe et le bassin méditerranéen.

Yerushalmi place au cœur de son enquête la condition marrane : ces Juifs convertis en apparence, chrétiens en public, juifs en secret, dont l'existence même met en crise toute définition simple de l'identité. De l'Espagne inquisitoriale à l'Italie des ghettos, puis vers l'Empire ottoman ou d'autres terres d'accueil, le livre retrace une chaîne de déplacements contraints où l'identité ne se transmet plus par continuité, mais par dissimulation, traduction et recomposition. Yerushalmi ne cherche ni à reconstituer une généalogie continue ni à proposer une synthèse identitaire. Sa motivation est ailleurs : comprendre comment une tradition survit lorsque ses cadres sociaux, politiques et religieux sont brisés, et comment la diaspora sépharade invente, dans l'exil et la contrainte, des formes inédites de fidélité.

L'ouvrage ne propose jamais une identité juive stabilisée ou définissable une fois pour toutes ; il expose au contraire une succession de situations concrètes dans lesquelles l'identité se défait, se déplace et se recompose sous contrainte, au fil des persécutions, des conversions forcées et des exils

successifs. En ce sens, le livre relève autant de l'histoire intellectuelle que d'une réflexion sur la mémoire : il s'interroge sur ce qui se transmet quand la transmission est empêchée, sur ce que devient l'identité lorsqu'elle ne peut plus s'adosser ni à un territoire, ni à une institution, ni même à une pratique collective continue.

Yerushalmi ne raconte pas une continuité paisible : il suit des existences inquiètes, prises entre conversion forcée, dissimulation rituelle et déplacements successifs. Au cœur de l'ouvrage se tient une figure centrale, celle de Fernando Cardoso – qui deviendra Isaac Cardoso après son retour public au judaïsme – dont Yerushalmi reconstitue patiemment l'itinéraire intellectuel, spirituel et géographique. Chrétien nouveau par nécessité, lecteur des textes juifs par fidélité secrète, puis penseur juif revendiqué dans l'exil, Cardoso ne cherche pas à « retrouver » une origine pure : il tente de comprendre ce qui subsiste lorsqu'une tradition ne peut plus se transmettre ouvertement. Chez lui, la mémoire passe par des lectures obliques, des citations cryptées, une érudition inquiète qui remplace la pratique collective rendue impossible. L'identité n'est plus héritage direct, mais travail intellectuel et moral sous surveillance.

Yerushalmi insiste également sur la géographie éclatée de cette mémoire, qu'il restitue avec une précision presque topographique. Madrid et les grandes villes de Castille ne sont déjà plus des lieux habitables : elles deviennent des espaces de dissimulation, de surveillance et de peur, d'où l'on fuit moins pour trouver un refuge que pour différer la persécution. Venise apparaît alors comme une étape ambiguë : lieu d'accueil relatif, de circulation des livres et des idées, mais aussi espace strictement borné par le ghetto, où la protection se paie d'un enfermement juridique et symbolique. Dans cette géographie italienne de l'exil, Vérone occupe une place plus discrète mais significative : ville de passage, moins institutionnalisée que Venise, où certains marranes et familles sépharades trouvent un abri provisoire, au prix d'une invisibilité accrue et d'une intégration fragile, avant de reprendre la route. De là, pour nombre de familles sépharades et marranes, le déplacement se poursuit vers l'Empire ottoman – Salonique, Istanbul, Smyrne – où s'inventent d'autres formes de coexistence, moins fondées sur l'assimilation forcée que sur une pluralité impériale tolérée.

Mais cette dispersion n'est pas seulement spatiale ; elle est aussi conceptuelle. Chaque déplacement géographique entraîne un déplacement du rapport à la Loi, au langage, à la communauté. Dans les écrits philosophiques de Fernando Cardoso, cette trajectoire migratoire se traduit par une pensée de l'identité comme discontinuité assumée. L'identité juive n'y apparaît jamais comme une substance transmissible en ligne droite, mais comme une épreuve de l'intellect et de la conscience, façonnée par l'exil répété, la traduction culturelle et la nécessité constante de discernement entre ce qui peut être dit, tu ou caché.

Cardoso ne cherche pas à définir ce qu'est « être juif » en soi. Il s'interroge sur les conditions de possibilité d'une fidélité sans pratique visible, d'une appartenance privée de rites publics. Dans ses écrits, tels que les restitués Yerushalmi, la méditation sur la Loi occupe une place centrale, mais elle est profondément déplacée : la Loi n'y apparaît pas comme un code de prescriptions à appliquer, mais comme un principe de pensée, un appel à l'interprétation continue. Cardoso revient à plusieurs reprises sur l'idée que la Loi ne disparaît pas lorsque l'observance devient impossible ; elle change de régime. Privée de ses formes collectives et rituelles, elle se replie dans l'étude, la lecture, la discussion intérieure. La Loi survit alors comme exigence intellectuelle et morale, comme discipline du jugement, obligeant le sujet à interroger sans cesse le sens du texte et les conditions de son actualisation. Être fidèle à la Loi ne signifie plus obéir à des commandements visibles, mais maintenir vivant un rapport critique au sens, à la justice et à la vérité.

Dans cette perspective, Cardoso insiste sur le fait que l'interprétation n'est pas une trahison de la Loi, mais son mode de survie. La lecture devient un acte éthique : lire, c'est discerner, peser, comparer, résister aux évidences imposées. Être juif se définit alors moins par des signes extérieurs que par une manière de lire et de raisonner, par une vigilance intellectuelle face aux dogmes, qu'ils soient religieux ou politiques. L'identité ne se donne pas à voir ; elle se pratique dans l'écart, dans l'exercice silencieux d'une fidélité sans garantie.

De même, lorsqu'il réfléchit à la conversion forcée, Cardoso ne la traite pas comme une rupture ontologique, mais comme une situation tragique

où l'identité se dédouble. Le chrétien public et le juif intérieur coexistent sans jamais se résoudre. Cette tension, loin d'aboutir à une essence cachée, produit une identité instable, inquiète, toujours en excès sur ses formes visibles. L'identité juive se constitue ainsi dans l'écart, dans l'impossibilité même de coïncider pleinement avec soi.

Dans cette perspective, l'identité juive se forme dans l'entre-deux : entre langues, entre fidélités, entre loyautés contradictoires. Elle circule dans les livres, les correspondances, les raisonnements plus que dans les territoires ou les signes. Elle n'est jamais donnée comme une essence, mais comme une question intellectuelle et morale sans cesse relancée : comment penser la Loi sans communauté ? comment transmettre sans visibilité ? comment demeurer fidèle sans garantie collective ?

C'est en ce sens que, chez Yerushalmi, la question de l'identité ne se pose jamais seule. Elle est indissociable de la transmission empêchée, de l'exil comme condition durable, et du soupçon permanent que toute définition close de soi – toute identité trop assurée – porte en elle une tentation mortifère. Ce soupçon apparaît comme l'un des fils les plus tendus et les plus actuels du livre.

Chez Fernando Cardoso, tel que le reconstruit Yerushalmi, la quête des origines est d'abord une nécessité vitale. Elle surgit dans un monde où l'identité juive est traquée, dissimulée, parfois retournée contre elle-même. Dans l'Espagne et le Portugal de l'Inquisition, puis dans la diaspora sépharade qui s'étend de l'Italie aux terres ottomanes, la question n'est pas « qui suis-je ? », mais « comment continuer à être, sans disparaître ? ». L'identité y est mobile, rusée, plurielle ; elle se transmet par fragments, par gestes, par récits à demi voilés. Elle est ouverture forcée, circulation contrainte, bricolage existentiel. C'est précisément cette dimension qui apparaît comme constitutive d'une tradition juive profonde : non pas l'essence, mais le déplacement ; non pas la clôture, mais la relation. L'identité y prend la forme d'une question adressée au monde, et non d'une réponse définitive. Dans cette perspective, la quête des origines n'est jamais un retour pur, encore moins une reconquête territoriale ; elle est un travail de mémoire inquiet, une fidélité sans sol fixe.

Or c'est là que le trouble commence.

Car cette quête, transposée dans le contexte contemporain de l'État-nation juif, change radicalement de nature. Elle cesse d'être un mouvement d'ouverture pour devenir, de plus en plus, un instrument de fermeture. Là où le sionisme des origines – nourri des Lumières, du socialisme et d'un horizon universaliste – cherchait à répondre à l'insécurité radicale des Juifs par l'émancipation politique, on assiste aujourd'hui à une transformation profonde, lente et cumulative, dont les causes sont à la fois lointaines et récentes.

Lointaines d'abord, car la création même d'un État juif a introduit une tension inédite dans l'histoire juive : le passage d'une identité façonnée par la diaspora, l'interprétation et la minorité, à une souveraineté territoriale fondée sur la force, le droit et la frontière. Cette mutation a déplacé le centre de gravité du judaïsme, de la Loi et du texte vers l'appareil étatique, de la discussion vers la décision, de la pluralité interne vers l'unification nationale. Ce qui, au départ, relevait d'une protection politique face à l'antisémitisme européen a progressivement pris la forme d'une normalisation nationale, exposant l'identité juive aux mêmes dérives que les autres nationalismes.

Plus récentes ensuite sont les causes liées à l'enchaînement des conflits, à l'occupation prolongée des territoires palestiniens, et à l'effritement des forces universalistes à l'intérieur même de la société israélienne. L'échec du processus de paix, la montée des courants religieux-nationalistes, et la banalisation d'un état d'exception permanent ont transformé l'identité en ressource politique. Elle n'est plus seulement un héritage ou une mémoire, mais un outil de mobilisation, de légitimation et de disqualification de l'autre.

À cela s'ajoute un contexte géopolitique plus large : le recul des idéaux universalistes à l'échelle mondiale, la montée des régimes autoritaires, et la réhabilitation d'identités closes présentées comme remparts contre l'insécurité. Dans ce paysage, l'État israélien n'échappe pas aux logiques de son temps. La judéité, autrefois expérience minoritaire et réflexive, tend à être redéfinie comme une identité majoritaire, défensive et exclusive. Elle est alors mobilisée comme justification, non plus seulement de la protection des siens, mais de l'exercice d'une domination durable.

Il ne s'agit ni de nier l'histoire de la persécution, ni de minimiser le traumatisme constitutif de la Shoah, ni d'ignorer l'horreur absolue des massacres perpétrés par le Hamas. Qu'un État ait le devoir de protéger sa population ne fait guère débat. Ce qui pose problème est d'un autre ordre : le mécanisme par lequel l'horreur subie se transforme progressivement en justification morale de la domination et de la conquête.

L'événement traumatique, lorsqu'il est absolutisé, cesse d'être seulement un fait historique ou une mémoire douloureuse ; il devient un principe politique. La souffrance passée n'éclaire plus l'action présente, elle la sacralise. Toute critique est alors disqualifiée comme une atteinte à la mémoire des victimes, toute limite perçue comme une trahison. L'horreur, au lieu de fonder une exigence éthique universelle – « plus jamais ça, pour personne » – est retournée en permis d'agir : puisqu'on nous a fait cela, tout devient légitime pour empêcher que cela ne se reproduise. C'est dans ce basculement que la rhétorique de l'essence s'installe. L'identité juive est invoquée non plus comme histoire plurielle et inquiète, mais comme substance homogène, indiscutable, investie d'un droit supérieur à la violence. La colonisation de la Cisjordanie et la destruction massive de Gaza ne sont plus seulement présentées comme des choix stratégiques contestables, mais comme des nécessités existentielles, presque métaphysiques, inscrites dans une identité collective menacée.

Or ce processus produit un effet paradoxal et destructeur : il alimente précisément l'antisémitisme qu'il prétend conjurer. En confondant judaïsme, État et violence, en faisant de toute critique de l'action israélienne une attaque contre les Juifs en tant que tels, le pouvoir autoritaire fabrique les conditions de son propre récit victimaire. L'antisémitisme latent – bien réel, ancien, jamais disparu – trouve là un terrain de réactivation, tandis que l'État se pose en rempart indispensable contre une hostilité qu'il contribue en partie à nourrir. Dans ce cercle fermé, l'accusation d'antisémitisme devient une arme politique. Elle permet de disqualifier toute opposition interne, toute voix critique juive ou non juive, toute protestation éthique, en les assimilant à une haine des Juifs. Ce mécanisme est caractéristique des régimes autoritaires contemporains : l'État se présente comme l'incarnation exclusive de l'identité blessée, et toute contestation est dénoncée comme une menace existentielle.

La logique est celle d'un pouvoir qui se nourrit de l'insécurité qu'il entretient, et qui transforme la mémoire du crime en ressource de gouvernement.

C'est cette dérive – perçue avec effroi – qui marque le passage d'une mémoire tragique à une politique de la force, d'une identité inquiète à une identité armée. Non seulement elle trahit l'héritage éthique issu de l'histoire juive, mais elle enferme l'avenir dans une spirale où la violence appelle la violence, et où l'accusation d'antisémitisme, à force d'être instrumentalisée, risque de perdre sa portée morale tout en laissant prospérer les haines qu'elle prétend combattre.

Ce glissement n'est ni accidentel ni inédit. Il a été identifié de longue date par des penseurs et des écrivains juifs eux-mêmes, inquiets de voir le nationalisme juif adopter les formes les plus sombres des nationalismes européens. Dès le milieu du XXe siècle, des figures comme Hannah Arendt mettaient en garde contre le risque qu'un État fondé sur une identité close substitue à la condition diasporique – fragile, mais inventive – une souveraineté obsédée par la force, la frontière et la logique ami/ennemi. Dans un autre registre, Jean Améry rappelait que la mémoire de la persécution, si elle cessait d'être interrogée, pouvait se retourner en dogme et perdre sa portée éthique.

Plus près de nous, cette inquiétude traverse l'œuvre d'écrivains israéliens contemporains. Chez David Grossman, notamment, la violence n'est jamais pensée comme une fatalité historique, mais comme une dégradation morale progressive qui altère à la fois celui qui la subit et celui qui l'exerce. Ses romans et ses essais décrivent une société travaillée par la peur, où la menace permanente finit par justifier l'endurcissement, l'aveuglement et la perte de toute empathie pour l'autre. Grossman n'oppose pas une innocence à une culpabilité, mais une responsabilité éthique à la tentation de la fermeture.

Dans cette lignée, des historiens ont également joué un rôle décisif. Les travaux de Yosef Hayim Yerushalmi eux-mêmes ont montré combien la mémoire juive s'est construite moins comme un récit de puissance que comme une interrogation permanente sur la transmission, l'exil et la discontinuité. D'autres, comme Zeev Sternhell, ont analysé les glissements idéologiques par lesquels le sionisme, initialement pluriel et socialiste, a pu se reconfigurer en nationalisme exclusif.

Ces approches, parfois très controversées, convergent néanmoins sur un point essentiel : elles rappellent que la judéité s'est historiquement constituée comme une expérience critique du pouvoir, attentive à ses abus et à ses dérives, et non comme une sacralisation de l'État ou de la force. Elles soulignent ainsi le risque qu'il y a à transformer une histoire de vulnérabilité et de dispersion en identité de puissance close sur elle-même.

Ce qui apparaît aujourd'hui, avec un malaise croissant, c'est une instrumentalisation de la victimisation. La souffrance passée, bien réelle, est convoquée pour suspendre toute critique présente. L'argument devient circulaire : parce que l'on a été victime, on ne pourrait être mis en cause ; parce que l'on agit au nom des Juifs, les actes seraient nécessairement défensifs ; parce que l'ennemi est déclaré barbare, toute réponse deviendrait légitime. Or cette logique est précisément celle que l'histoire juive avait appris à redouter.

Il y a là une inversion tragique : l'identité, au lieu d'être une mémoire ouverte sur l'universel, se fige en forteresse. Elle cesse d'être récit pour devenir frontière. Elle ne se transmet plus comme question, mais comme injonction : injonction à l'adhésion sans réserve, à la loyauté sans critique, à la reconnaissance d'une menace permanente qui rendrait toute objection suspecte. L'identité n'est plus proposée comme héritage à interpréter, mais imposée comme norme à défendre ; elle ne sollicite plus la responsabilité individuelle, elle exige l'alignement. En ce sens, l'injonction identitaire fonctionne comme un dispositif de clôture morale, qui transforme l'appartenance en obligation politique et la mémoire en instrument de discipline.

Il ne s'agit pas ici d'un jugement, encore moins d'une leçon à donner. Il s'agit d'une position d'héritier inquiet. Inquiet de voir une quête des origines — historiquement liée à l'errance, à la traduction, à la coexistence et à l'inachèvement — se transformer en justification d'un pouvoir brutal, indifférent à la souffrance de l'autre. Inquiet aussi des conséquences à long terme de cette dérive sur l'État juif lui-même, désormais marqué d'une trace durable dans le regard des nations démocratiques, où la référence à l'universalisme et au droit se trouve gravement entamée.

Cette inquiétude s'étend également aux Juifs de la diaspora, pour lesquels

Israël a longtemps constitué moins un État réel qu'un horizon imaginaire, une utopie possible, une maison future pensée sans obligation d'y habiter. À mesure que l'identité d'État se durcit et que la violence se normalise, ce lien imaginaire se fissure. Israël devient plus difficilement pensable comme promesse, comme refuge symbolique ou comme accomplissement différé. C'est alors tout un pan de l'imaginaire juif moderne — fait d'espérance politique, de réparation historique et de projection morale — qui se trouve fragilisé, voire brisé.

Peut-être est-ce là, finalement, l'enjeu éthique le plus aigu : savoir si l'on peut rester fidèle à une tradition de l'exil une fois installé dans la souveraineté. Savoir si la mémoire peut encore être un lieu de responsabilité, et non un arsenal. Savoir si l'identité juive peut demeurer une question adressée à l'humanité, plutôt qu'une réponse armée contre elle.

Le livre se referme sans offrir de conclusion définitive. Tel est sans doute l'un de ses apports majeurs. Ouvrage savant, rigoureux dans son érudition, *De la cour d'Espagne au ghetto italien* ne se contente pas d'éclairer un passé révolu ; il fournit des instruments intellectuels pour penser le présent. En montrant que l'identité juive s'est historiquement constituée dans la discontinuité, l'interprétation et l'inquiétude, Yerushalmi invite à mesurer ce qui se perd lorsque l'identité se ferme, se substantifie et se transforme en doctrine d'État. Plus que dans les ruines ou les frontières, c'est peut-être dans cette fidélité — ou cette infidélité — à une tradition critique de l'ouverture que se joue aujourd'hui l'avenir moral du judaïsme.

Janvier 2026

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 originare 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 Sinai 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 décloisonner 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.

Simon Wuhl, notre ami (1940-2025)

Jean-Charles Szurek

C'est au dernier livre, et le plus personnel, de Simon Wuhl, publié quelques mois avant sa mort, qu'est consacré cet article. Le lecteur intéressé par son œuvre trouvera ici, à la fin, la liste de ses ouvrages principaux. Mon intention n'était pas d'en traiter.

J'ai côtoyé Simon Wuhl durant quelques années au comité de rédaction de *Plurielles* mais ce n'est qu'à la lecture de son dernier livre, autobiographique, que j'ai pris la pleine mesure de l'infinie tristesse qui a inauguré et marqué son existence. Livre intitulé *Une mémoire personnelle marquée par la Shoah. Le judaïsme culturel en héritage*.

De son père, il n'a connu que la fin, telle que la lui a racontée «à satiété» Rébecca, sa mère, dès son adolescence. Simon et Rébecca font partie des miraculés du Vel d'Hiv. Une note de la préfecture de police du 13 juillet 1942 précisait que les enfants des femmes de moins de deux ans, «nés après le 1^{er} juillet 1940», seraient épargnés. Or, Simon était né le 24 août de cette année.

Ce livre est une double quête, sur son père, et sur lui-même. Et sur les liens qu'il pouvait tisser entre une jeunesse douloureuse, marquée par la Shoah, et un environnement non juif occupé à autre chose. «Je vivais une contradiction à la limite du supportable, où la Shoah présente partout autour de moi et en moi était complètement effacée, voire ignorée par la société française [...] cette contradiction s'accompagnant d'une barrière dans mes

rapports avec le monde non juif, au lycée par exemple, où nul, excepté les Juifs, n'avait conscience des événements survenus une dizaine ou une douzaine d'années auparavant seulement».

Il évoque une deuxième contradiction, celle de l'appartenance à une culture juive dont il ne possédait pas le savoir – Rébecca ne lui avait pas transmis les linéaments d'un judaïsme même laïque –, et dont il se sentait cruellement séparé.

Ce livre expose donc une double plongée dans le temps, une double exigence : celle de trouver, comprendre, l'histoire de son père Isacher, qu'il ébauche avec les éléments dont il dispose, y compris la fiction, et celle d'exposer comment il a construit son identité juive laïque. Qu'est-ce qu'être juif ? ne cesse-t-il d'interroger tout au long de sa vie.

Qui donc était Isacher et quel est, quel peut être l'héritage de Simon, un héritage forcément transmis par sa mère, car la majeure partie de sa nombreuse famille n'était pas revenue des camps ? N'ont survécu que Rébecca et le plus jeune frère d'Isacher, Shimshon, installé en Israël en 1946.

Simon avait près de 50 ans quand Rébecca lui montra des lettres – cinq en tout – qu'Isacher lui avait écrites, la première depuis Drancy (le 21 juillet 1942), les quatre autres depuis le camp de Jawiszowice, l'un des camps de travail d'Auschwitz. Ces lettres, envoyées durant l'année 1943, étaient adressées à la concierge de l'immeuble où avaient habité les Wuhl. Rébecca ne les récupéra qu'après la guerre. La dernière lettre date du 18 juillet 1943. On ne sait comment Isacher est mort. Simon partage l'idée de Bruno Bettelheim que l'absence de deuil, commune à des centaines de milliers de Juifs, fait que « l'enfant renferme l'événement dans une cage de fer intérieure, sans possibilité d'exprimer ses sentiments, ce qui est nécessaire pour surmonter la douleur de la disparition ». « Aussi, écrit-il, à la lecture tardive de ces quelques cartes postales, j'ai pu entrouvrir ma cage de fer ».

À partir des souvenirs de Rébecca et de Shimshon, Simon put approcher l'histoire de son père. Isacher et Rébecca avaient rejoint le mouvement sioniste de gauche et militaient à l'Hachomer Hatzair, Isacher dans sa ville polonaise (Sambor) et Rébecca dans la sienne (Przemysl). Il n'y a pas de photos d'Isacher, à part quelques photos de groupe où l'on perçoit « de grands yeux noirs

au regard intense» qui ont une ressemblance, d'après Simon, avec ceux de Franz Kafka. À chaque fois que Simon croisait le visage de Kafka, il pensait inmanquablement à son père. La famille d'Isacher était religieuse et traditionaliste, mais la jeune génération rejoint le mouvement de sécularisation qui a caractérisé une part notable de la jeunesse juive avant la guerre. Toute la famille disparut dans la tourmente. Seul Shimshon survécut et, comme beaucoup de survivants isolés et sans repères, il gagna la Palestine encore mandataire.

Rébecca habitait dans un shtetl presque entièrement juif, situé à la périphérie de Przemysl, ville frontière avec l'Ukraine aujourd'hui. À 16 ans, elle aussi rejoignit un mouvement de jeunesse socialiste, rompant avec un père hassid. Le yiddish était sa langue maternelle et elle éprouva, en France après 1945, des difficultés avec le français comme beaucoup de Juifs polonais plongés immédiatement dans le travail à façon. Quelle ne fut pas la surprise de Simon lorsqu'il assista en 1987 à une conversation en yiddish entre Shimshon et sa mère où celle-ci s'exprimait avec précision et clarté – un parler volubile, vital, vrai.

Isacher est venu en Palestine en 1929 avec un groupe d'amis de Sambor ; il fut affecté à un kibboutz au sud de Tel-Aviv. Rébecca gagna ce kibboutz quelques mois plus tard. Ils s'unirent rapidement, écrit Simon, militants enthousiastes « pour l'établissement du socialisme sur la terre d'Israël en Palestine ». D'emblée, Isacher fut confronté à un dilemme : fallait-il recruter des travailleurs arabes dans les kibboutz ? Hostile à toute discrimination, Isacher souhaitait d'autant plus associer les Arabes au processus productif du kibboutz qu'il percevait la révolte de 1929 comme grosse d'un nationalisme appelé à se développer. Il décide alors de rejoindre la mouvance communiste qui regroupait Juifs et Arabes, mais, ce faisant, il est en butte à la fois aux Britanniques et à la Histadrout qui ne voulaient pas des communistes. Traqué par la police, il n'eut d'autre choix que de partir. C'est d'ailleurs le cas d'un certain nombre de militants juifs communistes polonais et non des moindres, Leopold Trepper par exemple. Rejoignant le Parti communiste palestinien, Isacher avait rompu avec le sionisme. Mais le sectarisme de ce parti, dirigé depuis Moscou, ne lui convenait pas et il gardait toujours, d'après Rébecca, une attention bienveillante pour le sionisme démocratique (il avait quitté la Pologne pour cela) et la culture yid-

dish incarnée par le bundisme. Il est sûr que Rébecca, venue en Palestine pour construire une vie en kibboutz, voyait d'un mauvais œil le cheminement pro-communiste d'Isacher. Toujours est-il que le couple, attiré par l'expérience concrète du Front populaire, décide de partir pour la France à l'automne 1936 après leur mariage. D'où Simon tire-t-il toutes ces informations sur les choix de son père? D'une part de Rébecca, mais celle-ci ne les distillait que parcimonieusement, d'autre part, de son imagination.

L'on ne sait guère comment le couple a vécu depuis l'arrivée en France jusqu'à la première arrestation d'Isacher en 1941. Il a sûrement traversé la grande précarité qu'ont connue les Juifs polonais, communistes ou non, dans ces années-là : de nombreux témoignages l'attestent, notamment celui documenté par Ivan Jablonka sur ses grands-parents. Mais Simon ne cherche pas les traces parentales qu'a repérées Jablonka, il expose le contexte (la montée de l'antisémitisme, du fascisme, etc.) s'appuyant notamment sur les écrits de Marc Bloch ou de Michel Winock. Peut-être aurait-il trouvé des traces dans les archives de la Préfecture de police? J'aurais aimé lui poser ces questions. On sait qu'Isacher a effectué un travail administratif au Comité Amelot, qui dépendait de l'OSE. Des réseaux d'entraide clandestins ont fonctionné alors au sein de ce comité : Isacher est arrêté en mai 1941 et envoyé au camp de Beaune-la-Rolande dont il s'évadera. Il faisait partie du premier contingent de Juifs étrangers internés dans les camps du Loiret, celui dit du « Billet vert ». Simon Wuhl ne nous dit pas dans quelles circonstances cette arrestation s'est déroulée ; manifestement Rébecca ne le lui a pas dit.

Grâce au *Mémorial de la déportation des Juifs de France* établi par Serge Klarsfeld en 1978, Simon put apprendre que son père avait été emmené du camp de Drancy vers Auschwitz le 22 juillet 1942 dans le convoi n°9. « Serge Klarsfeld, écrit-il, est comme moi le “fils d'un déporté assassiné à Auschwitz, ayant lui-même échappé par miracle à la rampe de Birkenau”. Aussi, je peux imaginer le traumatisme qu'il a dû surmonter pour mener un tel travail à son terme. » Comme tant d'autres Juifs, Isacher ne pouvait imaginer que les femmes et les enfants pussent être déportés

Rébecca et Simon ont été pris en charge par les réseaux d'entraide (Comité Amelot et OSE) et cachés chez l'habitant en zone Sud mais les souvenirs

de Rébecca étaient flous : elle ne put indiquer laquelle de ces organisations les avait secourus. Peut-être le Comité Amelot où Isacher avait été recensé ? J'imagine donc Rébecca, écrit Simon, complètement désemparée et en pleurs, ne sachant que faire de son bébé de deux ans, frapper à la porte du 36, rue Amelot.

Ce que Simon a pu obtenir de la mémoire de sa mère, c'est qu'il avait été très malade en 1942/1943 et qu'il avait effectué plusieurs séjours dans des établissements hospitaliers. En 1945, la mère et l'enfant rentrent à Paris.

Après la guerre, Rébecca n'était pas en mesure d'élever Simon. Il passera six ans dans trois maisons d'accueil affiliées au Bund (au Mans, au sanatorium de Brunoy et au foyer d'enfants connu sous le nom de « Champsfleure » à Maisons-Laffitte). Ce furent des années difficiles malgré les efforts déployés par les responsables de l'orphelinat pour surmonter les angoisses de ces enfants juifs. Il n'a aucun souvenir des deux premières (« [ces souvenirs] demeurent enfermés dans ma cage de fer »). En se tournant vers ces années de la petite enfance, Simon écrit : « Je ne parviens pas à me voir autrement que comme un enfant profondément triste, voire dépressif, incapable de ressentir de la joie ou le moindre désir, même pas celui de voir ma mère qui venait me rendre visite de temps en temps le dimanche ». Il pense qu'il était dépositaire, probablement inconscient pendant l'enfance, d'un fardeau qui l'a longtemps paralysé. C'est à neuf-dix ans, pense-t-il, au foyer de Champfleure, que sa vie a démarré. C'est là qu'il eut un premier contact avec la culture yiddish. Il précise qu'il eut alors une sorte de brusque « révélation » intime d'une rencontre avec sa propre culture, avec Sholem Aleichem notamment et son héros *Tévyé le laitier*.

À l'été 1951, Rébecca décida d'emménager avec son fils dans un petit appartement rue Charlot dans un quartier « à forte concentration juive ashkénaze après-guerre » (Simon). Durant neuf ans, il n'avait pratiquement pas vécu avec sa mère. La coexistence ne fut certainement pas facile, Simon le laisse peut-être entrevoir. Nombreux sont les cas de ce type, tout comme la difficile sortie de guerre pour ces femmes juives, souvent veuves. L'ap-

partement était froid, il n'y avait qu'un poêle (dans le salon) et un point d'eau (dans la cuisine). Chaque semaine, la mère et le fils se rendaient aux bains-douches municipaux. C'est en sociologue que Simon décrit leurs conditions d'existence. Dépourvue de véritable métier, Rébecca travailla à la vente de vêtements de confection sur le marché du *Carreau du Temple*, activité épuisante : « Elle se levait à 5 heures du matin tous les jours excepté le lundi ». Elle n'était jamais épanouie, avec des moments de dépression et de pleurs. Les fêtes juives n'étaient pas marquées. Rébecca disait : « Après la Shoah, je n'ai pas le cœur à célébrer quoi que ce soit ». (Elle ne disait probablement pas « Shoah », mais « Hurbn »). Elle n'avait plus le goût de vivre.

Mais elle se décida pourtant à introduire un homme dans leur vie, un homme que Simon, qui avait quatorze ans alors, détesta d'emblée, qu'il a toujours vouvoyé, bien que cet homme fût lui aussi un rescapé, originaire de Galicie, et un ancien des Brigades internationales. Simon connut un début difficile, mais un enseignant sut suffisamment le motiver pour l'aider à le propulser dans l'excellence. Simon gravit dès lors différents échelons scolaires puis universitaires après avoir quitté la maison. Après un doctorat en physique en 1966, il bifurqua vers les sciences sociales, exerçant une activité de chercheur et d'expert reconnu (politique de la ville, politique sociale notamment).

Puis, il fit en quelque sorte retour sur son identité juive, en travaillant la question du judaïsme culturel auquel il consacra des publications importantes, notamment dans *Plurielles*.

Simon Wuhl, un esprit très rigoureux

Devenant (ou devenu ?) un homme libre, Simon garde cependant toujours une forte culpabilité à l'égard de sa mère d'autant que la relation avec son compagnon s'est dégradée. « Un jour, écrit-il, au début du printemps 1970, son compagnon avait rompu un silence de quinze années par un coup de fil à 7 heures du matin : Rébecca avait fait une tentative de suicide en se jetant par la fenêtre [...] du 3^e étage de l'appartement de la rue Charlot ». Elle tomba sur une verrière et en réchappa.

La culpabilité n'abandonna jamais son fils.

Pour conclure, cette citation de Simon :

«J’imaginai, avant d’aborder l’écriture de mon livre, que la confrontation sans détours avec les conditions du destin tragique de mon père me laisserait submergé par l’angoisse de l’impuissance. Considérant le temps qu’il m’a fallu, non pour m’extraire de l’emprise insurmontable des conséquences de la Shoah, mais pour la tenir au moins quelque peu à distance, je préférerais laisser enfermer la tragédie d’Isaïe dans la “cage de fer”, au plus profond de moi. Je craignais que l’ouverture brutale de la boîte provoque des effets incontrôlables en me plongeant dans cette sorte d’état dépressif qui m’était familier dans mon enfance et une partie de ma jeunesse.

Or, c’est l’inverse qui s’est produit : en reconstituant non seulement les faits, mais également les idées, les espoirs et les engagements qui ont donné un sens si riche à la brève existence de mon père, j’ai l’impression apaisante de retrouver ma place au sein de mon histoire familiale ; et, par cet intermédiaire, de m’inscrire dans la grande Histoire pluraliste du peuple juif».

Livres de Simon Wühl

Sur l’emploi, l’exclusion, la justice sociale :

Du chômage à l’exclusion ?, Syros, 1991

Les Exclus face à l’emploi, Syros, 1992.

Insertion : Les politiques en crise, PUF, 1996 et 1998.

L’Égalité. Nouveaux débats, PUF, 2002.

Discrimination positive et justice sociale, PUF, 2007.

Sur le judaïsme :

Pour un judaïsme culturel, Éditions Le Bord de l’Eau, 2013

Modernités juives et laïcités, Éditions Le Bord de l’Eau, 2015

Michael Walzer et l’empreinte du judaïsme, Éditions Le Bord de l’Eau, 2017.

Les auteurs de ce numéro

Dominique Bourel, directeur de recherches au CNRS, a été directeur du Centre de Recherches français de Jérusalem. Il est l'auteur notamment de *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004. *Martin Buber, Sentinelle de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2015.

Sylvaine Bulle est sociologue. Domaines de recherche : Relations intercommunautaires, sociologie des conflits (Israël, Palestine), sociologie d'Israël - Sociologie de l'État et des sans-États. Affiliation actuelle : Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC) Laboratoire d'anthropologie critique interdisciplinaire (LACI) Centre de recherche français de Jérusalem (CRFJ). Dernière publication : *La boussole de la démocratie et du commun. Mémoires en jeu, 2025, Après, avec et malgré le 7 octobre, Hors-série, p. 99-103.*

Anny Dayan Rosenman a été maître de conférences de littérature et de cinéma à l'Université Paris-Diderot. Elle travaille sur les écrivains juifs de langue française. A publié : *Le survivant, un écrivain du XX^e siècle* (édité avec Carine Trévisan) Textuel 2003 ; *La guerre d'Algérie dans la mémoire et l'imaginaire* (édité avec Lucette Valensi) Ed. Bouchène, 2003 ; *Les Alphabets de la Shoah, Survivre, témoigner, écrire*. CNRS éditions, 2007, puis poche, Biblis, 2013 ; *Piotr Rawicz et la solitude du témoin*, (édité avec Fransisca Louwagie) Ed. Kimé, 2013.

Claude Klein a été professeur à la Faculté de droit de l'Université hébraïque de Jérusalem où il a dirigé l'Institut de droit comparé, et dont il a été doyen ainsi que deux écoles de droit. Il a servi comme conseiller à la commission des lois de la Knesset. Il est l'auteur de nombreux livres sur le système juridique israélien, notamment : *La démocratie d'Israël*, Le Seuil, 1997. *Le Cas Eichmann, Vu de Jérusalem*, éd. Gallimard, 2012.

Bernard Kalaora est socio-anthropologue attaché au Laboratoire d'anthropologie politique (UMR 8177, CNRS-EHESS). Il est professeur honoraire de l'UPJV d'Amiens et a été chargé de mission au SRETIE, service de recherche du Ministère de l'environnement et conseiller du Conservatoire du Littoral. Dernier ouvrage: *La forêt salvatrice: reboisement, société et catastrophe au prisme de l'histoire*, juin 2016, Champ-Vallon (285 p)

Carole Ksiazenicer-Matheron est maîtresse de conférences émérite en littérature comparée de l'Université Sorbonne Nouvelle. Elle est spécialiste de littérature yiddish. Elle a publié notamment *Déplier le temps : Israël Joshua Singer. Un écrivain yiddish dans l'histoire*, Classiques Garnier, 2012. Elle a traduit plusieurs classiques de la littérature yiddish en français.

Martine Leibovici est maître de conférences émérite en philosophie (Université Paris-Diderot). Elle a publié notamment : *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire* (Desclée de Brouwer, 2008), *Autobiographie de transfuges. Karl-Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (éditions Le Manuscrit, 2013), et avec Anne-Marie Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt* (Kimé, 2017). Elle a coordonné, avec Aurore Mréjen, un *Cahier de l'Herne* consacré à Hannah Arendt (2021).

Jean-Claude Monod est Directeur de recherches au CNRS et enseignant à l'École normale supérieure de Paris. Ses travaux portent sur la philosophie allemande post-hégélienne, en particulier sur la question des rapports entre politique et religion(s), et les interprétations de la modernité. Dernier ouvrage : *L'Art de ne pas être trop gouverné*. Éditions du Seuil, 2019).

Perle Nicolle-Hasid Post-doctorante en sociologie, Harry. S Truman Research Institute, Hebrew University of Jerusalem.

Izio Rosenman est rédacteur en chef de la revue *Plurielles*. Il a été directeur de Recherche au CNRS en physique et psychanalyste. Il est président de l'Association pour un Judaïsme humaniste et laïque (AJHL). Il a traduit de l'hébreu le livre de Yaakov Malkin *La foi athée des Juifs laïques*, éd. El-Ouns, 2002, et a coordonné le numéro de la revue *Panoramiques, Juifs laïques. Du religieux vers le culturel*, éd. Arléa-Corlet (2002). Il a participé au volume collectif coordonné par Françoise Ouzan : *Postwar Jewish Displacement and Rebirth, 1945-1967*, ed. Brill, 2014.

Brigitte Stora est journaliste, auteure de documentaires et de fictions radiophoniques (France-Culture et France-Inter). Sociologue de formation, elle a soutenu en 2021 à l'Université Denis-Diderot-Paris7, une thèse intitulée : *L'antisémitisme : un meurtre du sujet et un barrage à l'émancipation ?* Elle a publié un essai : *Que sont mes amis devenus : les juifs, Charlie puis tous les nôtres*, Ed. Le Bord de L'eau, 2016. Dernier ouvrage : *L'antisémitisme, un meurtre intime*, Le bord de l'eau, 2024.

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche émérite au CNRS, spécialiste des questions judéo-polonaises. Il a notamment publié *La Pologne, les Juifs et le communisme*, Michel Houdiard éd., 2012 et codirigé *Les Polonais et la Shoah. Une nouvelle école historique*, CNRS éditions, 2019. Dernier ouvrage : *Gabriel Ersler, des Brigades internationales aux prisons soviétiques, l'autre Orchestre Rouge*, Hermann, 2023.

Nadine Vasseur a longtemps été productrice à France-Culture. Elle est l'auteur d'une dizaine de livres parmi lesquels *Simone Veil, vie publique archives privées* (Tohu-Bohu, 2019), *Je ne lui ai pas dit que j'écrivais ce livre*, (Liana Levi, 2008), *36 rue du Caire, une histoire de la confection*, (Librairie Petite Égypte, 2019). Elle dirige depuis 2014 le festival *Vino Voce* de Saint-Émilien.

Simon Wuhl (Décédé), était sociologue et universitaire, dans les domaines de la sociologie du travail et de la sociologie politique. Il avait été professeur associé à l'Université de Marne la Vallée et au CNAM. Il avait écrit plusieurs livres sur les questions de justice sociale, notamment, *l'Égalité, Nouveaux débats* (PUF, 2002) et *Discrimination positive et justice sociale* (PUF, 2007). Il est l'auteur de trois livres sur le judaïsme, notamment : *Michael Walzer et l'empreinte du judaïsme* (Le Bord de l'Eau, 2017)

Raphael Zagury-Orly enseignant à Institut Catholique de Paris, directeur de programme au Collège International de Philosophie (Paris), membre associé, CRAL - UMR 8566 (CNRS/EHESS), membre fondateur des Rencontres Philosophiques de Monaco - www.philomonaco.com. Dernier ouvrage : *Le dernier des sionistes*, éd. Les liens qui libèrent, 2021, et (avec Joseph Cohen) *L'adversaire privilégié*, ed Galilée, 2021.

Sommaire des numéros précédents

PLURIELLES N°2

Editorial – *Notre devoir d'ingérence*

Interrogations

Me Théo Klein – *Quel avenir pour les Juifs de France ?*

Histoire

Alexandre Adler – *Immigration et intégration des Juifs en France*

Actuelles

Pour une carte du racisme en France – *un projet, une interview*

Dossier – le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

Annette Wiewiorka – *Le Ghetto de Varsovie, la Révolte*

Extraits de textes sur les ghetto de Varsovie

Poèmes

Peretz Markich – *Lévi, sculpteur sur bois
Les amants du ghetto*

Isaïe Spiegel – *Donnez-moi la mémoire, La dernière fois*

Hirsch Glik – *Nous sommes là (Chant du ghetto de Varsovie)*

Paul Celan – *Fugue de mort*

Nelly Sachs – *O nuit*

David Sfar – *Jours de crainte*

Réflexion – Chajka Grosman – *Cinquante ans après*

Politique

Après un an de gouvernement Rabin – Interview de Gavri Bargil

Culture

Anny Dayan-Rosenman – *Romain Gary, une judéité ventriloque*

Hubert Hannoun – *Maïmonide fils et père de l'Histoire*

Rolland Doukhan – *Emission de radio – Au carrefour de trois anniversaires*

Souvenir

Albert Memmi – *Hommage à Maurice Politi, un ami disparu*

Critique d'œuvres

Martine Timsit – *G. Weiler, La Tentation Théocratique – Israël, la Loi et le Politique*

Evelyne Dorra-Botbol – *Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra*

PLURIELLES N° 3

Izio Rosenman – *Éditorial : Un horizon de paix*
Actuelles – Théo Klein – *Le judaïsme français, déclin ou renaissance*

Dossier – Le nouveau dialogue judéo-arabe

Itzhak Rabin – *Un discours humaniste*

Hirsh Goodman – *1973-1993 – from war to peace*

André Azoulay – *Les vertus du dialogue*

Dr Ciella Velluet – *Une visite à l'O.L.P. à Tunis – les questions de santé*

Violette Attal-Lefi – *La Tunisie au miroir de sa communauté juive*

Lucette Valensi – *Tunisie – Espaces publics, espaces communautaires*

Droits de l'homme

Gérard Israël – *Immigration et solidarité*

Culture

Annie Goldmann – *La fascination de la femme non-juive dans l'œuvre d'Albert Cohen*

Anny Dayan-Rosenman – *A propos de « Moi Ivan, Toi Abraham »*

Alain Penso – *Lorsque la télévision traite de l'Histoire*

Brèves

PLURIELLES N°4

Izio Rosenman – *Éditorial : Mémoire, violence et vigilance*

Dossier – Lire la Bible

Erich Fromm – *une vision humaniste radicale de la Bible*

Avraham Wolfensohn – *L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps*

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin – *Qui est Dieu ? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques*

Jacques Hassoun – *Joseph ou les infortunes de la vertu*

Henri Raczymow – *Le dit du prophète Jonas*

Annie Goldmann – *La Bible au cinéma*

Études

David Horovitz – *Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz*

Ernest Vinurel – *La Solution finale – Juifs et Tziganes*

Claude Klein – *Une constitution pour Israël ?*

Anny Dayan-Rosenman – *Albert Memmi, un judaïsme à contre courant*

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF

Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi – *Juif laïque – impossible ?*

Jean Liberman – *Le réveil du judaïsme ex-soviétique*

Gérard Israël et Adam Loss – *Le CRIF et l'évolution des communautés*

La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Izio Rosenman – *Éditorial : Terrorisme et paix*

Dossier – identités juives et modernité

Albert Memmi – *Sortir du Moyen-Age*

Egon Friedler – *L'expérience des Lumières – la Haskala*

Francis Grimberg – *Identités juives et citoyenneté française*

Jacques Burko – *Propos subjectifs d'un juif français athée*

Izio Rosenman – *Juifs et Arabes, rythmes d'intégration*

Sylvia Ostrowetsky – *Égaux, semblables, identiques*

Enquête – *Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue ?*

Études

Hubert Hannoun – *Lévinas, un homme responsable*

Gershon Baskin – *Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien*

Calev Ben Levi – *Qui a écrit la Bible ?*

Itzhak Goldberg – *L'admirable légèreté de l'être – Marc Chagall*

Blaise Cendrars – *Portait de Chagall (poème)*

Critiques et notes

Rolland Doukhan – *L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun*

Paule Ferran – *Dieu-dope de Tobie Nathan*

Hubert Hannoun – *Un protestant analyse le monde juif*

Sylvia Ostrowetsky – *Notes sur un voyage à Moscou*

Littérature

Rolland Doukhan – *Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (Nouvelle)*

Yehouda Amichai – *Poèmes de Jérusalem*

PLURIELLES N° 6

Izio Rosenman – *Éditorial : Inquiétudes*

Dossier – juifs parmi les nations

Julien Dray – *Exclusion et racisme en France*

Michel Zaoui – *Négationnisme et loi Gayssot*

Yaakov Malkin – *Juifs parmi les nations*

Élie Barnavi – *Demain la paix ? Oui !*

Maurice Stroun – *Aux origines du conflit israélo-arabe*

Violette Attal-Lefi – *Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps*

Elisabeth Badinter – *Les dangers qui nous guettent*

Simone Veil – *Française, juive et laïque*

Dominique Schnapper – *Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes*

Études

Doris Bensimon – *La démographie juive aujourd'hui – maintien ou déclin*

Adam Loss – *Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive*

Martine Leibovici – *La justice et la pluralité des peuples*

Yehuda Bauer – *La Shoah est-elle comparable aux autres génocides ?*

Littérature

Rolland Doukhan – *L'arrêt du cœur*

Cinéma

Violette Attal-Lefi – *Woody Allen dans ses quatre dimensions*

Résolution du 6^e Congrès

PLURIELLES N°7

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé – *Judaïsme et hellénisme*

Jacques Hassoun – *Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme*

Les Septantes

Mireille Hadas-Lebel – *La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive*

Delphine Bechtel – *La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish*

Yossi Chetrit – *L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord*

Itzhok Niborski – *Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?*

Haïm Vidal-Sepiha – *Langue et littérature judéo-espagnoles*

Charles Dobzynski – *Le Yiddish langue de poésie*

Langues et traces

Régine Robin – *La nostalgie du yiddish chez Kafka*

Kafka – *Discours sur la langue yiddish*

Henri Raczymow – *Retrouver la langue perdue. Les mots de ma tribu*

Jacques Burko – *Emprunts du Yiddish au polonais*

Marcel Cohen – *Lettres à Antonio Saura*

Passage des langues

Marc-Henri Klein – *La Tour de Babel l'origine des langues. Du religieux au mythe*

Kafka – *Les armes de la ville*

Rolland Doukhan – *Ma diglossie, au loin, ma disparue*

Haïm Zafrani – *Traditions poétiques et musicales juives au Maroc*

Albert Memmi – *Le bilinguisme colonial*

M. Zalc – *Le yiddish au Japon*

Études

Shlomo Ben Ami – *Après les accords de Wye Plantation où va-t-on ?*

Lucie Bollens-Beckouche – *Les femmes dans la Bible*

Dominique Bourel – *Moses Mendelssohn, fondateur d'un judaïsme moderne et ouvert*

Anny Dayan Rosenman – *Entendre la voix du témoin*

Egon Friedler – *L'intégration des Juifs en Argentine vue des écrivains juifs*

Michael Löwy – *Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin*

Olivier Revault d'Allonnes – *La loi de quel droit ? A propos d'Arnold Schoenberg*

Nahma Sandrow – *Isaac Gordin, un maskil créateur du théâtre yiddish*

Littérature

Berthe Burko-Falcmann – *Le chien du train (nouvelle)*

Anonyme – *Romances judéo-espagnoles*

Wisława Szymborska – *Encore (Poème)*

Antoni Slonimski – *Élégie pour les villages juifs (Poème)*

Evgueni Evtouchenko – *Babi Yar (Poème)*

Document

Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques

PLURIELLES N° 8

Izïo Rosenman – *Éditorial : Un engagement vers les autres*

Dossier – Les juifs et l'engagement politique

Hubert Hannoun – *Barukh Spinoza, rebelle politique*

Jacques Burko – *Les juifs dans les combats pour l'indépendance polonaise au XIX^e siècle*

Henri Minczeles – *Engagement universaliste et identité nationale : le Bund*

Alain Dieckhoff – *Le sionisme : la réussite d'un projet national*

Henry Bulawko – *Bernard Lazare, le lutteur*

Jean-Jacques Marie – *Les Juifs dans la Révolution russe – présentation*

Jean-Charles Szurek – *En Espagne... et ailleurs*

Arno Lustiger – *Quelques notes sur l'engagement des Juifs dans la guerre d'Espagne*

La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne

G. E. Sicho – *Frantisek Kriegel, l'insoumis*

Anny Dayan Rosenman – *Albert Cohen, un Valeureux militant*

Lucien Lazare – *La résistance juive dans sa spécificité*

Anny Dayan Rosenman – *Des terroristes à la retraite. Une mémoire juive de l'Occupation*

Gérard Israël – *René Cassin, l'homme des droits de l'homme*

Jean-Marc Izrine – *Une approche du Mouvement libertaire juif*

Charles Dobzynski – *Dialogue à Jérusalem [Extrait]*

Charles Dobzynski – *On ne saurait juger sa vie*

Astrid Starck – *Lionel Rogosin un cinéaste contre l'apartheid*

Rolland Doukhan – *Daniel Timsit. Entretien à propos de Suite baroque. Histoires de Joseph Slimane et des nuages de Daniel Timsit*

Allan Levine – *Un Rabbin, avec Martin Luther King dans la lutte pour les droits civiques*

Question à David Grossman

Études, poésie, essais

Lazare Bitoun – *Juifs et Noirs au miroir de la littérature*

Eveline Amoursky – *Mandelstam : l'identité assumée [Extrait]*

Huguette Ivanier – *Une éthique pour notre temps, Lévinas ou l'humanisme de l'Autre*
Charles Dobzynski – *Le mot de la fin*
Rachid Aous – *Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de la tradition chantée judéo-arabe*
Le "judéo-arabe" langue ou culture ?
Annie Goldmann – *La deuxième guerre mondiale sur les écrans français*

Livres reçus

Ephémérides

Rolland Doukhan – *Le fil du temps*

PLURIELLES N°9

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – les juifs et l'Europe

Daniel Lindenberg – *Europa Judaica ?*

Yves Plasseraud – *Etats-nation et minorités en Europe*

Alain Touraine – *Nous sommes tous des Juifs européens*

Elie Barnavi – *Le Musée de l'Europe à Bruxelles*
(Interview Violette Attal-Lefi)

Michael Löwy – *La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe*

Michel Abitbol – *Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité*

Diana Pinto – *Vers une identité juive européenne*

Henri Minczeles – *Le concept d'extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XX^e siècle*

Jean-Charles Szurek – *Jedwabne et la mémoire polonaise*

Joanna Tokarska-Bakir – *L'obsession de l'innocence*

Daniel Oppenheim – *Dans l'après-coup de l'événement*

Nicole Eizner – *Juifs d'Europe. Un témoignage*

Jacques Burko – *Les juifs et l'Europe*

Critiques - recensions - études

Hugo Samuel – *Poèmes*

Rolland Doukhan – *Extrait de L'Autre moitié du vent (extrait)*

Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva – *Ossip Mandelstam. Écho*

Mikael Elbaz – *Paria et rebelle : Abraham Serfaty et le judaïsme marocain*

Daniel Oppenheim – *Le Royaume Juif (Compte rendu)*

Rolland Doukhan – *Les rêveries de la femme sauvage (c. r.)*

PLURIELLES N°10

Izio Rosenman – *Éditorial -- Kaléidoscope*

Dossier – Israël-diasporas – interrogations

Jacques Burko *Je suis un Juif diasporiste*

Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d'Amos Oz et David Grossman

Daniel Oppenheim – *Passé et présent, idéal et réalité*

Ilan Greilsammer – *Gauche française, gauche israélienne regards croisés*

Cinéma israélien/Cinéma Juif – la quête d'une identité Mihal Friedman

Corrine Levitt – *Juifs et Américains – une communauté intégrée*

Denise Goitein-Galpérin – *Albert Cohen et l'Histoire – son action politique et diplomatique*

Jean-Charles Szurek – *Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire*

Olivier Revault d'Allonnes – *Être Goy en diaspora*

Quatre portraits – Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron

Interviews – *Vous et Israël. Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haïm*

Régine Robin – *Henri Raczymow*

Études, textes, critiques

Rachid Aous – *Laïcité et démocratie en terre d'Islam – une nécessité vitale*

Françoise Carasso – *Primo Levi, le malentendu*
 Michèle Tauber – Aharon Appelfeld, ou la
 mémoire des langues
 Itzhak Goldberg – *Petit lexique de Chagall*
Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite
 de Cyrille Fleischman
 Daniel Oppenheim – *Trois jours et un enfant,*
d'Abraham B. Yehoshoua
 Chantal Steinberg – *Gilda Stambouli souffre ;*
Paula Jacques ne la plaint pas

PLURIELLES N°11

Izio Rosenman-*Editorial – Voyages imaginaires,*
voyages réels

Dossier – Voyages

Daniel Oppenheim – *Éthique du voyage. Rêver,*
partir, retrouver l'Autre, se retrouver
 Carole Ksiazenicer-Matheron – *America,*
America – Récits juifs du Nouveau Monde
 Rolland Doukhan – *L'Amérique*
 Catherine Dana – *En attendant l'Amérique,*
(extrait)
 Marie-France Rouart – *Le Juif errant vu lui-*
même. Ou l'avènement d'un autre Narcisse. Etre
“Entre” pour être au “centre”
 Albert Cohen – *Les Valeureux (extrait)*
 Jacques Burko – *L'histoire des voyages des trois*
Benjamin
 Haim Zafrani – *Les lettrés-voyageurs*
 J. Béhar-Druais et C. Steinberg – *Joseph Halévy,*
un savant voyageur (1827-1917)
 Régine Azria – *Prédicateurs, cochers et*
colporteurs...
 Henriette Asséo Tsiganes d'Europe – *Les*
impasses de l'extraterritorialité mentale
Études, textes, critiques
 Milner Philippe Zard – *L'Europe et les Juifs. Les*
génalogies précieuses de Jean-Claude

Olivier Revault d'Allonnes – *Un voyage manqué*
dans la littérature

Nicole Eizner – *Voyage immobile en Israël*
 Hélène Oppenheim-Gluckman – N. Perront :
Etre Juif En Chine (c. r.)
 Nicole Eizner Danielle Bailly (coordonné par) –
Traqués, cachés, vivants, (compte rendu)
 Jean-Charles Szurek – Irena Bozena et Puchalska
 Hübner *Un homme insoumis, (compte rendu)*
 Chantal Steinberg – *Amos Oz, Ni exil, ni royaume,*
(c. r.)

PLURIELLES N°12

Izio Rosenman – *Éditorial – interroger,*
transmettre, être fidèle ou infidèle ?

Dossier – Fidélité-infidélité

Daniel Lindenberg – *Le franco-judaïsme entre*
fidélité et infidélité
 Henry Méchoulan – *Fidélité et infidélité chez les*
Juifs d'Espagne
 Marc-Henri Klein – *Sabbataï Tsvi, Messie*
Marrane
 Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas*
très marrante)
 Ariane Bendavid – *Spinoza face à sa judéité, le*
défi de la laïcité
 Martine Leibovici – *Mendelssohn ou la fidélité*
au-delà de la rationalité
 Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image,*
infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?
 Edwige Encaoua – *Le judaïsme laïc est-il*
transmissible ? Entre fidélité et infidélité,
réflexions pour une mouvance juive laïque
 H. Oppenheim-Gluckman – *Fidélité vivante ou*
figée
 Henri Meschonnic – *Fidèle, infidèle, c'est tout*
comme, merci mon signe
 Jacques Burko – *Traduire des poètes ?*

Nathalie Debrauwère – *L'infidèle chez Edmond Jabès*

Philippe Zard – *Le Commandeur aux enfers. Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Isaac Bashevis Singer, la fiction de l'infidélité*

Daniel Oppenheim – *Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers*

Textes

Rolland Doukhan – *Le contre sens*

Essais et critique

Daniel Dayan – *Information et télévision*

Rolland Doukhan – *Va, vis et deviens de Radu Milhaileanu*

Jean-Charles Szurek. Alexandra Laignel-Lavastine – *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo*

Chantal Steinberg – *Aharon Appelfeld : Histoire d'une vie*

PLURIELLES N°13

Izio Rosenman – *Sortir du ressentiment ?*

Dossier – le ressentiment

Catherine Chalier – *Le ressentiment de Caïn*

Rivon Krygier – *Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme*

Rita Thalmann – *La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich*

Paul Zawadski – *Temps et ressentiment*

Janine Altounian – *Ni ressentiment, ni pardon*

Seloua Luste Boulbina – *L'ascétisme – une maladie érigée en idéal*

Andrzej Szczypiorski – *Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu*

Jean Beckouche – *Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview) Physicians for Human Rights-Israel*

Daniel Oppenheim – *Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade*

Michel Zaoui – *Réflexions sur l'affaire Lipietz*

Michèle Fellous – *Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance*

Études, textes, actualité

Philippe Zard – *Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou*

Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image – infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*

Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*

Daniel Lindenberg – *Giflés la réalité – en France aussi ?*

Gilberte Finkel – *Entretien sur Israël aujourd'hui*

Notes et comptes rendus

Jacques Burko – *L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice*

Jacques Burko – *Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais*

Jean-Charles Szurek – *En mémoire de Nicole Eizner*

Jean-Charles Szurek – *Danielle Rozenberg, L'Espagne contemporaine et la question juive*

Anny Dayan Rosenman – *Berthe Burko-Falcman, Un prénom républicain*

PLURIELLES N° 14

Izio Rosenman – *Editorial*

Dossier – Frontières

Emilia Ndiaye – *Frontières entre le barbare et le civilisé dans l'Antiquité*

Catherine Withol de Wenden – *Les frontières de l'Europe*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Frontières ashkénazes*

Riccardo Calimani – *Le ghetto – paradigme des paradoxes de l'histoire juive*

Zygmunt Bauman – *Juifs et Européens. Les anciens et les nouveaux...*

Henry Méchoulan – *Les statuts de pureté de sang*

Sophie Hirel-Wouts – *Traces marranes dans La Célestine de Fernando de Rojas*

Régine Azria – *Communauté et communautarisme*

Philippe Zard et Nathalie Azoulai (Entretien) – *La frontière invisible...*

Marita Keilson – *Lauritz – Entre Amsterdam et Jérusalem – Jacob Israël de Haan...*

Philippe Zard – *De quelques enjeux éthiques de La Métamorphose*

Daniel Oppenheim – *Variations sur la frontière – Iouri Olecha et Georges Orwell*

Anny Dayan Rosenman – *Aux frontières de l'identité et de l'Histoire – Monsieur Klein...*

Ilan Greilsammer – *Réflexions sur les futures frontières israélo-palestiniennes...*

Études, textes et actualités

Denis Charbit – *En Israël, la gauche aux prises avec le sionisme*

Philippe Velilla – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007*

Rolland Doukhan – *La faute de la mariée...*

Chams Eddine Hadeb-Benfatima – *Dibbouk et Dom Juan...*

Jean-Charles Szurek – *Jan Gross, conscience juive de la Pologne...*

HOMMAGE A JACQUES BURKO

Izio Rosenman, Jean-Charles Szurek....

COMPTES RENDUS

Chantal Steinberg – *Alaa El Aswany, Chicago...*

Chantal Steinberg – *Orly Castel-Bloom, Textile...*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*

PLURIELLES N° 15

Izio Rosenman – *Éditorial : Les pères juifs, pas assez ou trop présents ?*

Dossier – Les Pères Juifs

Entretien avec Jean Claude Grumberg – *À propos de Mon père. Inventaire*

Jean-Charles Szurek – *La Guerre d'Espagne, mon père et moi*

Michel Grojnowski – *Je me souviens*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *En quête du père – devenirs de la disparition (Paul Auster, Patrick Modiano)*

A. Dayan Rosenman – *Romain Gary – au nom du père*

Pierre Pachet – *Le père juif selon Bruno Schulz*

D. Oppenheim – *Etre fils, être père dans la Shoah et après*

Sophie Nizard – *Les pères juifs adoptifs sont-ils des mères juives ?*

Sylvie Sesé-Léger – *Sigmund Freud, un père*

H. Oppenheim-Gluckman – *Le meurtre du père*

Mireille Hadas-Label – *Mariages mixtes – matrilinearité ou patrilinearité*

Théo Klein – *Conversation imaginaire avec Isaac*

Textes et essais

Jean-Yves Potel – *Anna Langfus et son double*

Anna Langfus – *De la difficulté pour un écrivain de traduire en fiction la tragédie juive*

Samuel Ghiles Meilhac – *Une diplomatie de la mémoire ? Le rôle du CRIF dans l'affaire du Carmel d'Auschwitz*

Philippe Velilla – *Barack Obama, les Juifs et Israël*

Les sionismes et la paix – *Une table ronde*

Recensions

Ch. Steinberg – *Le village de l'Allemand de Boualem Sansal – un village planétaire ?*

PLURIELLES N° 16

Izio Rosenman Edito – *Les Juifs d'Amérique d'hier à demain*

Dossier – Il était une fois l'Amérique juifs aux États Unis

Françoise S. Ouzan – *Le judaïsme américain en question – transformations identitaires et sociales*

Histoire, sociologie, politique

Shalom Aleikhem – *Note de présentation*

Shalom Aleikhem – *Deux lettres de Rosh Hashana*

Carole Matheron-Ksiazenicer – *Abe Cahan, une vie en Amérique*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Freud et l'Amérique*

Jacques Solé – *L'apogée de la prostitution juive aux États-Unis vers 1900*

Rabbin Stephen Berkovitz *Le mouvement « reconstructionniste » du judaïsme américain*

Nicole Lapierre – *L'histoire de Julius Lester*

Lewis R. Gordon – *Réflexions sur la question afro-juive*

Célia Belin – *Street face à l'AIPAC : quand David s'attaque à Goliath*

Littérature, cinéma, musique

Daniel Oppenheim – *Lamed Shapiro, du Royaume juif à New-Yorkaises*

Alan Astro – *Deux écrivains yiddish au Texas*

Rachel Ertel – *Le vif saisi le mort : sur Cynthia Ozick*

Guido Furci – *Fictions d'Amérique – Goodbye, Columbus ou le bonheur d'être juif*

Anissia Bouillot – « *The other kind* » : à propos de l'œuvre de James Gray

Nathalie Azoulai – *La question juive dans Mad Men*

Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal – *Radical Jewish Culture*

Vie et témoignages

Henri Lewi – *Incertitudes américaines*

Nadine Vasseur/Alan Sandomir – *Détective dans la NYPD*

Nadine Vasseur/Marc Marder – *Un Américain à Paris*

Textes

Philippe Velilla – *L'internationale conservatrice et Israël*

Rachel Ertel – *Sutzkever – Lumière et ombre*

Notes de lectures

Chantal Steinberg – *L'horizon de Patrick Modiano*

Jean-Charles Szurek – *Henri Minczeles, Le mouvement ouvrier juif. Récit des origines*

PLURIELLES N° 17

Figures du retour retrouver, réparer, renouer

Izio Rosenman. Editorial – *À la recherche d'un monde perdu*

George Packer – *David Grossman, l'inconsolé Retours à soi*

Alain Medam – *Retours sans retours*

Rabbin Yeshaya Dalsace – *Entretien*

Philippe Zard – *De Révolution en Révélation : impasse Benny Lévy*

Gérard Haddad – *Ben Yehouda et la renaissance de l'hébreu*

Carole Ksiazenicer-Matheron, A l'est d'Éden : *nouvelles du retour et de l'oubli chez I. J. Singer*

Fleur Kuhn – *Melnitz de Charles Lewinsky ou les revenances du roman historique*

PLURIELLES NUMÉRO 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Catherine Fhima – *Trajectoires de retour ou ré-affiliation ?*

Edmond Fleg et André Spire

Martine Leibovici – *Quelques aller-retour au cœur de l'œuvre autobiographique d'Assia Djebar*

Après la catastrophe

Daniel Oppenheim – *Se retrouver*

Anny Dayan Rosenman – *Primo Levi : La Trêve, un impossible retour ?*

Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman, *Les Disparus de Daniel Mendelsohn*

Alain Kleinberger – *Welcome in Vienna : retour sans exil ?*

Michal Gans, *Survivre ou revivre dans l'après Hurban ?*

Sandra Lustig, *Revenir vivre en Allemagne après la Shoah*

Hélène Oppenheim-Gluckman, *Entretien avec Jean-Claude, un Juif polonais*

Jean-Charles Szurek – *Le retour de Yaël Bartana en Pologne*

Céline Masson – *Les changements de nom dans la France d'après-guerre*

Textes, essais et critique

Marius Schattner – *Vu d'Israël : entre la place Tahrir et l'avenue Rothschild*

Philippe Velilla – *L'internationale progressiste et Israël*

Henri Minczeles – *Souvenirs*

Chantal Wolezyk-Steinberg, – *Ce que le jour doit à la nuit de Yasmina Khadra*

Jean-Charles Szurek – *L'heure d'exactitude : histoire, mémoire, témoignage d'Annette Wieviorka et Séverine Nikel*

PLURIELLES N° 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Izio Rosenman. Editorial

Littérature

Berthe Burko-Falcman – *Absence*

Ewa Maczka-Tartakowsky – *La littérature à défaut d'histoire*

Nadja Djuric – *Psaume 44 de Danilo Kis*

Fleur Kuhn – *D'un Je à l'autre, les langages d'André Schwarz-Bart*

Barbara Agnese – *Sur Marlene Streeruwitz*

Histoire collective

Le mythe de Massada d'après Nachman Ben Yehuda Aryeh Barnea, Les dangers du paradigme de Massada

Anny Bloch-Raymond, *L'occultation de l'esclavage (bonnes feuilles)*

Frédéric Abecassis, *Les Juifs dans l'islam méditerranéen*

Guideon Meron et Oded Chalom – *Moche Shapira; Tristesse sur le lac de Tibériade*

Daniel Oppenheim – *Écrire pour transmettre l'expérience de la barbarie et s'en déprendre*

Alain Blum et Marta Craveri *Passés nationaux ou histoire européenne : deux approches historiennes de l'histoire du stalinisme*

Françoise Blum *et al.* – *Génocides et politiques mémorielles. Mémoires du Rwanda*

Histoires individuelles

Alain Medam – *Figures en fugue*

Berthe Burko-Falcman – *Un cheval pour pleurer*

Jean-Charles Szurek – *En lisant Ivan Jablonka*

Lucette Valensi – *Mes langues maternelles, plus d'autres*

Carole Ksiazencier-Matheron – *Traduire*

Marc Sagnol – *Évocations de Galicie. D'Ustrzyki Dolne à Wjynitz*

Anne Geisler-Szmulewicz – *Un combattant pour la Liberté, Jacquot Szmulewicz, immigré, juif et résistant*

Henri Cohen-Solal et Dominique Rividi – *Jeunes à risques, que font-ils dans Beit Ham ?*

Izio Rosenman et H. Oppenheim-Gluckman – *Entretiens avec Élie Wajeman*

Cinéma

Claude Aziza – *Rencontres judéo-chrétiennes dans le péplum*

Guido Furci – *Le livre de La grammaire intérieure au prisme du cinéma*

Essais

Martine Leibovici – *Une critique radicale du sionisme à partir de l'histoire juive diasporique ? À propos de Judith Butler, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt*

Jean-Charles Szurek – *Quelques réflexions sur l'article de Martine Leibovici*

Eva Illouz – *Le prix de Judith Butler*
Politique

Philippe Vellila – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2012*

Recensions

Chantal Wolezyk – *Le Club des incorrigibles optimistes (Jean- Michel Guenassia) et Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patate (M.A. Schaffer et A. Barrows)*

PLURIELLES N° 19

Intellectuels juifs

Itinéraires, engagements, écritures

Izio Rosenman – *Éditorial – Intellectuels juifs*

Izio Rosenman – *Rabi, un intellectuel engagé*

Charles Malamud – *Pierre Vidal-Naquet*

Richard Marienstras – *Moïse et l'Égyptien*

Marie-Brunette Spire – *André Spire*

Antoine Coppolani – *Albert Cohen et la Revue juive*

Sandrine Szwarc – *Les colloques des intellectuels juifs*

Héloïse Hermant – *Refus des Lumières : les penseurs du retour face au danger de dissolution de l'identité juive*

Jean-Claude Poizat – *Intellectuels juifs français et la modernité*

Le cas Finkielkraut

Jean-Charles Szurek – *Enzo Traverso et Alain Finkielkraut, intellectuels nostalgiques*

Carole Matheron – *Abe Cahan : un intellectuel juif dans le melting pot américain*

Martine Leibovici – *Hannah Arendt, ni Juive d'exception, ni femme d'exception*

Daniel Oppenheim – *L'expérience de la barbarie par l'intellectuel et l'éthique du témoignage selon Jean Améry*

Michaël Löwy – *De quelques intellectuels juifs radicaux aux USA et en Europe*

Pierre Pachet – *Les intellectuels juifs en Union soviétique dans les années 1980*

Boris Czerny – *Une identité de papier : le cas de l'intellectuel juif soviétique Shimon Markish*

Konstantin Gebert – *Un intellectuel juif en Pologne – entretien avec Jean-Yves Potel*

Judith Lindenbergl – *“Dos poylishe yidntum” (1946-1966) : histoire et mémoire d'une collection au lendemain de la Catastrophe*

Fleur Kuhn-Kennedy – *Mark Turkow et sa “communauté imaginée” : l'activité éditoriale comme engagement intellectuel*

Dominique Bourel – *Buber et la politique*

Denis Charbit – *Intellectuels israéliens : sur l'engagement politique de AB Yehoshua*

Hors-dossier – Textes

Philippe Zard – *Meddeb le sage*

Daniella Pinkstein – *Le temps des miens : de Moriah à Budapest*

Philippe Vellilla – *En attendant Marine Le Pen*

Rachel Ertel – *Khurbn : l'homme chaos*

PLURIELLES N° 20

DIALOGUE

Izio Rosenman. *Éditorial – Dialogue*

Dialogue des religions et des cultures

Franklin Rausky. *Le dialogue judéo-chrétien. Une mutation révolutionnaire*

Martine Leibovici – *Philosophie et révélation biblique selon Leo Strauss : un dialogue limité*

Anny Dayan Rosenman – *Laurent Munnich (entretien). Akadem, une cartographie de la vie culturelle juive en France ?*

Quel dialogue après les génocides

Joël Hubrecht – *Après un crime de masse, comment la justice peut-elle relancer le dialogue ?*

Cécile Rousselet – *Dialogue entre bourreau et victime dans Vie et destin de Vassili Grossman*

Jean-Yves Potel – *Du dialogue avec les nazis*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Grand-père n'était pas un nazi*

Monique Halpern et J.-C. Szurek – *Un étrange dialogue*

Fleur Kuhn-Kennedy – « *Écoute, mon ami, ce qui se passe ici* ». *Autour de Zalmen Gradowski et du témoignage comme espace d'interlocution*

Anny Dayan Rosenman – *Répondre à la puissante voix des morts. Le dialogue dans l'œuvre d'Elie Wiesel*

Guido Furci et Fleur Kuhn-Kennedy – *Dialogues en résistance dans See You Soon Again de Bernadette Wegenstein*

Dialogue et société civile

Daniel Oppenheim – *Construire et habiter l'espace du dialogue et de l'hospitalité*

Julien Cann – *Givat Haviva, un lieu de dialogue.*

Entretien avec Yaniv Sagee

Rahel Wasserfall. *Le CEDAR (Communities Engaging Difference and Religion) – une méthodologie pour un vécu dans la différence. L'inconfort social comme source de connaissance*

Daniel Oppenheim – *Dialoguer avec les adolescents au sujet du terrorisme*

Brigitte Stora et Philippe Zard – *Le sujet qui fâche (entretien)*

Psychanalyse

Gérard Haddad – *Les critères du dialogue et leur application à la psychanalyse*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Dialogue entre cinq générations*

Actualité

Philippe Velilla. *Menaces contre la démocratie israélienne*

PLURIELLES N° 21

La peur, hier et aujourd'hui

Izio Rosenman – *Édito*

Russell Jacoby – *Peur et violence*

Martine Leibovici – *Peur et sentiment d'invulnérabilité dans Masse et puissance*

Delphine Horvilleur – *La peur dans la tradition juive*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Trauma et destructivité ?*

Daniel Oppenheim – *Peur et terreur*

Brigitte Stora – *Même pas peur ! Les chiens, les Justes et Spartacus*

Jean-Charles Szurek – *Le retour de la peur en Pologne*

Lydie Decobert – *Les ressorts de la peur dans le cinéma d'Alfred Hitchcock*

Guido Furci – *La peur dans Badenheim 1939 d'Aharon Appelfeld*

Guila Clara Kessous – *Qui a peur du Grand méchant Dieu ?*

Yaël Pachet – *Mon père n'avait pas peur d'être juif*

Hors dossier

Philippe Velilla – *Contrainte religieuse et contrainte politique en Israël*

Gilberte Finkel – *Kaleidoscope*

Sylvie Halpern – *Talmud à la sauce sud-coréenne*

PLURELLES N° 22

Juif visible / Juif invisible

- Izio Rosenman – *Édito*
Mireille Hadas-Lebel – *Les juifs dans le monde hellénistique romain*
Danny Trom – *l'État-gardien, État de l'Autre*
François Rachline – *Juif, ou l'autre en soi*
Emmanuel Levinas – *Le judaïsme et l'Autre*
Brigitte Stora – *Le juif et l'Autre, une identité en péril*
Gérard Israël – *René Cassin, un homme et les droits de l'homme*
Nadine Vasseur – *Les nôtres et les autres*
Yann Boissière – *Se reconnaître dans l'Autre : devenir rabbin*
Martine Leibovici – *Entre autres. Quelques déclinaisons juives de la relation insider/outsider*
Michèle Tauber – *L'Autre dans la littérature israélienne moderne*
Philippe Zard – *Anatomie d'un embarras. En lisant la poésie politique de Mahmoud Darwich*
Francine Kaufmann – *L'Autre dans la vie et l'œuvre d'André Schwarz-Bart*
Guido Furci – *Retour sur Philip Roth : « Eli le fanatique » et son Autre*
François Ardeven – *Pascal et les Juifs*
Gérard Haddad – *Lacan et « ses » juifs : une longue histoire*
Simon Wuhl – *Les foyers de la haine antisémite en France*
Daniel Oppenheim – *Le regard sur les hommes et sur le monde d'Isaac Babel*

PLURELLES N° 23

Les Juifs dans la modernité

- Izio Rosenman et Anny Dayan Rosenman – *Éditorial*
Alessandro Guetta – *L'Italie et la « voie juive vers la modernité »*
Ariane Bendavid – *Adopter et adapter, l'appel de la modernité chez les Juifs*
Simon Wuhl – *De Simon Dubnov à Michael Walzer – des penseurs juifs face au modèle français de laïcité*

- Ilan Greilsammer – *Israël et modernité*
Léa Veinstein – *Une impossible métamorphose : réflexions sur Kafka et la modernité juive*
Itzhak Goldberg – *L'École de Paris, une avant-garde juive ?*
Yolande Zauberman – *À propos du film M – entretien avec Monique Halpern et Jean-Charles Szurek*

- Anny Dayan Rosenman – *Moi Ivan, toi Abraham de Yolande Zauberman*
David Biale – *Héritage*
Rachel Ertel – *Les vies, les morts, les résurrections d'Avrom Sutzkever*
Carole Ksiazenicer-Matheron – *Témoigner par la poésie : modernités chromatiques chez Avrom Sutzkever*
Claude Mouchard – *Avrom Sutzkever témoin*
Guillaume Métayer – *La poésie d'Avrom Sutzkever ou le temple du souffle*
Martin Rueff – *Éblouissant, dans le règne de la nuit*
Anny Dayan Rosenman – *Notre ami Rolland Doukhan*
Rolland Doukhan – *Le contre-sens (nouvelle)*

- Norbert Czarny – *Choisir le costume – introduction à l'œuvre d'Eduardo Halfon*

PLURIELLES N° 24

Juif visible / Juif invisible

- Izio Rosenman – *Éditorial*
Livia Parness – *Le sens (impré)visible de l'invisible : le cas du marranisme portugais*
Chantal Meyer-Plantureux – *Le Juif au théâtre au XIX^e. La Belle époque de l'antisémitisme*
Sylvie Lindeperg – *Vie et destin des « images de la Shoah ». Cécité, invisibilité, hyper-réalité*
Paul Salmona – *Une note de bas de page dans le « Malet et Isaac ». Invisibilité des Juifs dans l'histoire de France*
Lola Lafon – *L'ineffaçable. Sur l'invisibilisation d'Anne Frank (entretien avec Brigitte Stora)*
Evelyn Torton Beck – *La politique d'invisibilisation des femmes juives dans le féminisme américain*
Emmanuel Levine – *Levinas et les formes de l'invisibilité juive*
Rivon Krygier – *Visibilités juives : entretien avec Philippe Zard*

Léa Veinstein – *Un regard sans paupière. L'invisible chez Kafka*
Cécile Rousselet – *L'invisibilité de l'esclave et du Juif chez André Schwarz-Bart*
Anny Dayan Rosenman – *Romain Gary. Une judéité affichée et voilée*
Itzhak Goldberg – *On n'y voit rien - L'invisible abstrait : Kandinsky et les autres*

Céline Masson – *Retrouver le nom caché*
Nadine Vasseur – *Changement de nom*
Carole Ksiazenicer-Matheron – *Un questionnaire au temps de Vichy...*
Jean Charles Szurek – *Romuald Jakub Weksler-Waszkinel*
Simon Wuhl. *Universalisme juif et singularité*
Philippe Vellila. *Israël en crise*