

Résumé

L'identité juive.

La tradition rabbinique, dont les origines restent obscures, se définit par la relation étroite qu'elle affirme entre le texte sacré et la vie pratique. Elle confie donc au commentaire l'adaptation en même temps que la perpétuation de l'autorité religieuse. Cette structure suppose l'existence et l'autonomie relative de spécialistes de la lecture, qui ne sont pas des prêtres investis de droit divin, ni une caste, mais qui, sans appartenir à un groupe privilégié, se distinguent par l'étude et par le livre. Ainsi le hassidisme, au Moyen-Age, est une forme originale de piété, qui n'est ni hérétique, ni soumise à une hiérarchie, et qui ne se constitue pas non plus en association cénobitique. La Kabbale est née vraisemblablement dans des milieux lettrés de ce genre, en Provence. Dans le judaïsme, la mystique la plus hardie n'a jamais que revivifié, qu'elle l'ait voulu ou non, l'autorité de la tradition. Le rabbin exerce, dans cette société où la science joue un rôle distinctif, et dont le degré le plus bas est désigné par «l'ignorance», des fonctions de direction morale et de juge. L'activité intellectuelle apparaît ainsi dans l'histoire du judaïsme comme un facteur essentiel à la conservation du groupe. La valeur du capital culturel détermine jusque dans le cours du 19e siècle la structure interne des communautés et le rôle de certaines grandes familles.

Abstract

The Jewish Identity.

The Rabbinical tradition, whose origins remain obscure, is based on the close relationship it asserts between the sacred text and practical life. It therefore relies on commentary in order to adapt and also perpetuate religious authority. This structure presupposes the existence and the relative autonomy of specialists in reading, who are neither priests invested with divine right, nor a caste, nor members of a privileged group, but who are distinguished by study and book-learning. Thus the Hasidim, in the Middle Ages, practised an original form of piety which was neither heretical nor subordinated to a hierarchy, and did not form a monastic association. The Kabbalah probably arose in scholarly circles of this kind, in Provence. In Judaism, the boldest mysticism has only ever revived the authority of the tradition, deliberately or not. In a society in which science plays a distinctive role and whose lowest degree is referred to as «ignorance», the Rabbi is a moral guide and a judge. Intellectual activity, in the history of Judaism, can thus be seen as an essential factor in maintaining the group. Until well into the nineteenth century, the distribution of cultural capital determined the internal structure of communities and the role of certain great families.

Zusammenfassung

Die jüdische Identität.

Die rabbinische Tradition, deren Ursprünge im Dunkel verbleiben, ist durch die von ihr selbst behauptete enge Beziehung zwischen heiligem Text und praktischem Leben definiert. Der Auslegung ist somit sowohl die Adaptation wie die Perpetuierung der religiösen Autorität anheimgegeben. Diese Struktur setzt das Bestehen und die relative Eigenständigkeit von Spezialisten der Lektüre voraus, die weder mit Gottes Recht belehnte Priester sind noch eine Kaste bilden, die keiner privilegierten Gruppe angehören und sich doch durch das Studium und das Buch von den anderen unterscheiden. So stellt der Hassidismus während des Mittelalters eine originale Form der Frömmigkeit dar, die, weder häretisch noch einer Hierarchie unterworfen, sich ebenfalls nicht als zönotische Gemeinschaft konstituiert. Die Kabbala ist vermutlich aus gebildeten Kreisen dieser Art in der Provence hervorgegangen. Im Judentum hat jede noch so kühne Mystik stets nur, ob gewollt oder nicht, die Autorität der Tradition wiederaufleben lassen. In dieser Gesellschaft, in der Wissen eine distinktive Rolle spielt und «Ignoranz» dessen niedrigste Stufe bezeichnet, hat der Priester das Richteramt und das der moralischen Führung inne. Geistige Tätigkeit erscheint damit in der Geschichte des Judentums als ein wesentlicher Faktor zum Erhalt der Gruppe. Bis in das 19. Jahrhundert hinein bestimmt der Wert des kulturellen Kapitals die innere Struktur der Gemeinschaft ebenso wie die spezifische Rolle einiger grofier Familien.

entretiens avec
gershom scholem*

l'identité juive

Parce que Gershom Scholem est le fondateur d'une science du judaïsme qui est simultanément une contribution capitale à la constitution de l'identité juive, l'interroger sur son œuvre et sur les intentions qui sont à l'origine de son œuvre, c'est contribuer à la fois à l'histoire sociale des sciences sociales et à l'histoire du judaïsme et de la constitution de l'identité juive. La problématique même de l'auteur des *Origines de la Kabbale* est enracinée dans sa biographie : son existence et son œuvre conjuguent une intention scientifique et une intention politique. Juif, il s'efforce d'établir une histoire de la culture juive : le sujet est dans l'objet, l'objet est dans le sujet. L'adéquation est si parfaite qu'il est vain de demander si l'identité juive est le déterminant ou la fin de l'entreprise de connaissance du judaïsme, s'il faut être juif pour faire l'histoire du judaïsme ou s'il faut faire l'histoire du judaïsme pour être juif, pour se connaître et se reconnaître comme juif et aussi se faire connaître et reconnaître comme tel.

Ainsi l'entreprise de Gershom Scholem pose avec une intensité exceptionnelle le problème de la «vocation» scientifique en sciences sociales : à la représentation objectiviste qui fait du savant un spectateur impartial et aux hypocrisies de la *Wertfreiheit*, Gershom Scholem oppose le démenti de toute une pratique qui suppose et affirme l'investissement le plus total du savant dans un objet qui n'est pas seulement un objet de science : les déterminants de la «vocation» sont inséparablement scientifiques et politiques, tant il est clair que la manière de vivre l'identité juive et la manière de faire l'histoire du judaïsme sont pratiquement indis-

sociables. Comment ne pas voir par exemple que le choix même des objets de recherche ne prend son sens que par référence à ce qu'était la division du travail scientifique, religieux et politique dans le monde juif du moment ? Contre ceux qui, alors que la persécution antisémite, jamais suspendue, attestait suffisamment l'échec de toutes les tentatives d'assimilation, trahissaient leurs dispositions «assimilationnistes» en donnant du message judaïque une vision rationalisée et rationalisante, Gershom Scholem ouvre un nouveau domaine à la connaissance historique en réhabilitant l'irrationnel et en restaurant tout un aspect occulté et même refoulé de la culture juive, la tradition kabbalistique. Mais il s'est défini aussi contre deux tendances qui avaient en commun de s'opposer à la précédente : contre les inspirés qui, comme Buber, font une paraphrase mystique de la tradition et contre l'obscurantisme du culte talmudique, Gershom Scholem a ouvert une troisième voie, la science du mysticisme et de la tradition. Ainsi, par un étrange détour, l'intention rationaliste qui avait conduit à rompre avec la tradition orthodoxe conduit à fonder une nouvelle tradition qui fonde dans la science de la religion une sorte de religion sécularisée. (Ici la comparaison avec l'ambition de fonder une science générale des religions, qui a été celle des durkheimiens et qui supposait un tout autre contexte social, serait très éclairante). Rétablir le lien entre le judaïsme et son passé, offrir aux juifs le moyen de se réapproprier l'héritage des générations antérieures (tout ce par quoi le projet scholemien s'oppose au canaanisme), tout en refusant l'orthodoxie rabbinique, croire dans le judaïsme sans être un croyant de la religion juive («Je ne crois pas à la loi remise à Moïse sur le Sinaï au sens traditionnel»), faire l'expérience d'une sorte de «judaïsme athée», n'est-ce pas réduire la religion juive à l'état de *culture juive* ?

Pareille entreprise, on le voit, était vouée à faire surgir les questions. L'analyse objective du savant s'oppose-t-elle vraiment aux commentaires

*Le texte qu'on va lire est la transcription (établie par Mayotte et Jean Bollack) des réponses que Gershom Scholem a bien voulu donner, au cours de plusieurs rencontres successives, tenues à Paris et à Berlin en juin et en octobre 1978, à un ensemble de questions que Jean Bollack et Pierre Bourdieu lui avaient soumises soit à l'avance, par écrit, soit pendant les entretiens mêmes et qui sont rappelées brièvement ci-dessous.

Scholem dans le champ des études juives

J'ai écrit deux articles sur l'histoire des études juives qui sont le plus souvent confondus par les non-initiés. L'un deux, plus radical, que j'ai écrit dans un moment de rage linguistique, n'existe jusqu'à présent qu'en hébreu ; il est en partie, intraduisible. C'est une réflexion sur la science du judaïsme, que j'avais d'abord intitulée, lorsqu'elle parut en 1943 : «Préface pour un discours d'anniversaire qui n'a pas été prononcé» (le 25^e anniversaire de la fondation de l'Institut des études juives à l'Université de Jérusalem). Mais j'ai trouvé inconvenant d'en exposer le contenu, à savoir la critique très sévère des grands savants du 19^e siècle (elle m'est reprochée de nouveau aujourd'hui par les défenseurs d'une tendance néo-conservatrice ; il existe maintenant des gens qui veulent prendre des distances à mon égard à ce sujet); je me suis dit que devant un public comme celui des bourgeois juifs allemands de Londres je ne pouvais pas parler ainsi de Zunz, Steinschneider et Geiger, les trois grands piliers de la science du judaïsme ; ce furent des fondateurs. J'ai donc rédigé une autre conférence, «La science du judaïsme hier et aujourd'hui» (1959), qui a été publiée dans plusieurs langues, un délayage, où j'ai mis des touches optimistes, que j'ai retirées de la version en hébreu. Les gens bêtes disent : «on peut maintenant lire en allemand ou en français le fameux essai de Scholem». Or je regrette profondément d'avoir dû parler ainsi pour les philistins de l'Institut Baeck de Londres. Pourquoi avoir ravalé devant eux des gens dont l'œuvre m'inspire le plus grand respect, même si leur esprit me déplait profondément ? J'ai fait à peu près comme ceux qui, sans être nazis, acceptaient d'écrire dans *Das Reich*. Le premier article, en hébreu, s'adressait à un public capable de penser différemment. On peut reconnaître d'ailleurs, dans la conférence de Londres, si l'on y regarde de près, que je suis beaucoup moins indulgent que je ne parais. On n'y trouve rien sur l'historiographie de la Kabbale.

La science du judaïsme au sens profane, donc au sens de la science tout court, ne peut se constituer que si l'on ne prend pas les textes comme des textes sacrés. Le reste se trouve sur un autre plan. Car il va de soi que les hommes qui ont fondé cette science, les Zunz (1794-1886), Steinschneider (1816-1907), Graetz (1817-1891), Abraham Geiger (1810-1874), etc., n'ont pas examiné, à quelques exceptions près, la Bible, la Mishnah, le Talmud, sans parler de la Kabbale, comme des textes sacrés, même quand ils étaient des juifs pratiquants ; ils ont appliqué les méthodes de la critique scientifique. Le problème de la philologie du mysticisme est posé dans mes «Dix propositions anhistoriques sur la Kabbale» (*Judaïca III*, pp. 264-271, trad. fse dans *Recherches de science religieuse*, 64, 1976, pp. 279-284). Pour la Bible, il existe une littérature de ce genre. Quatre savants illustres. Samuel David Luzzato (1800-1865), Samson Raphael Hirsch (1808-1888), Benno Jacob (1862-1945) et enfin Martin Buber (1878-1965), ont tenté cette double approche. Mais l'appareil scientifique est souvent plutôt une affectation chez eux. Ils se livrent, comme je l'ai dit dans un de mes écrits, à une «exégèse inspirée assortie de notes» (*pneumatische Exegese mit Anmerkungen*).

Tous ces auteurs sont des apologistes. Des juifs qui ne plaisaient pas avec le judaïsme et disent qu'ils sont juifs. Ils n'ont pas de difficultés avec l'orthodoxie. Luzzato était un ennemi farouche de la Kabbale, au nom du rationalisme. Tout jeune, à l'âge de vingt ans, il écrivit en hébreu un livre contre la Kabbale, l'un des premiers à la combattre. Hirsch évitait le sujet, il avait peur, et on peut diagnostiquer chez lui une véritable kabbalaphobie. C'était, par tempérament, un homme prédisposé au mysticisme, mais il régnait alors en Allemagne, après 1800, un refus massif de la Kabbale, dont j'ai plusieurs fois parlé. Dans son commentaire de la Bible, il n'en est question que dans un appendice, et dans ses fameuses *Dix-neuf lettres sur le judaïsme*, on trouve deux pages très creuses. Ailleurs, la Kabbale est mise entre parenthèses. Il n'utilisait des kabbalistes que ce qui n'était pas kabbaliste. Bruno Jacob, quant à lui, ne voulait rien savoir de la Kabbale. L'attitude de Buber

était ambiguë dès le départ, à moins que mes recherches ne l'aient influencé. Il était beaucoup plus près du mysticisme que je ne le suis. Je pratique l'abstention en ces matières, ce que Buber n'a pas fait ; il prétendit plus tard n'avoir rien d'un mystique, mais contrairement à d'autres, je n'en crois rien.

Ma propre position est parfaitement intolérable pour les gardiens de la tradition sacrée. Ceux-ci condamnent absolument l'attitude historique et y voient une tentative de désacralisation, tandis que les auteurs dont j'ai parlé ont tenté de faire une synthèse, dans une perspective apologétique. Il faut bien leur accorder qu'ils n'étaient pas de simples philologues ; ils avaient une envergure certaine. Luzzato et Hirsch n'étaient nullement insignifiants. Mais ma propre position est très différente. D'où les attaques absurdes dont je suis parfois encore l'objet. Pour les orthodoxes, la méthode historique n'est pas une voie d'accès à la Kabbale, et mes travaux seraient la preuve que je n'y entends rien. D'autres, comme Baruch Kurzweil, disent : «Scholem connaît la Kabbale, mais n'y comprend rien». Dans une lettre à Buber, de 1926, écrite après la parution du premier volume de sa traduction de la Bible, je posais la question : «Comment traduisez-vous la Bible ? Comme la légende du peuple juif ou comme la parole de Dieu ?».

Le problème est différent pour la littérature rabbinique. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas eu de savants pour explorer la littérature talmudique, selon des méthodes critiques, mais rares sont les auteurs qui ont tenté, au cours des dernières générations, de faire une synthèse de l'enseignement talmudique. L'exploration de la Halakha, en tant que phénomène religieux, reste à faire. Il faudrait des gens capables d'approfondir par la philosophie leur savoir talmudique. Sur le plan philologique et critique au contraire, les travaux sont importants. Sur le Midrash et l'Aggadah, il existe de grandes synthèses qui enrichissent la problématique. Je dirais donc, avec certaines précautions, que les problèmes liés à cette tradition ne sont pas encore dominés.

Les auteurs comme Saul Lieberman distinguent dans le talmud des formes littéraires différentes, et par conséquent des couches successives, alors que, pour les rabbins, tout le texte est sur le même plan et ne se différencie que par le point de vue introduit par l'un quelconque d'entre eux. L'idée que l'on a affaire à une matière analysable et que l'on peut lire les textes autrement que selon le *pilpul* est inacceptable et n'est tolérée dans aucune *yeshiva*. Les écrits de Lieberman sont consultés en secret par le directeur d'études, mais celui-ci ne les citera pas dans ses conférences. Ses écrits n'ont pas d'existence, même s'ils sont étudiés pour voir s'ils ne renfermeraient pas tout de même des éléments utilisables.

Mon cas est plus grave. A la différence d'un Lieberman ou d'un Urbach, je ne pratique pas. J'ai bien dû un jour prendre une décision. Était-il plus important pour moi d'observer strictement la loi pour ne pas m'interdire l'accès de certains milieux, par exemple des Kabbalistes, ou devais-je rester fidèle à la raison historique qui me disait que les lois sont sujettes à des changements, etc. ? J'aurais eu moins de difficultés si je m'étais comporté en juif de stricte observance. Je ne l'ai pas fait après mûre réflexion. Je me suis plusieurs fois posé la question. Tactiquement, cela eût mieux valu. Mais, dans le domaine scientifique, je n'aurais pas gagné grand chose. Je me serais épargné beaucoup d'inimitiés si j'avais organisé autrement ma vie privée (chaque juif, dit-on, a son propre *Shulhan Arukh*). Mais d'entrée de jeu, je me suis mis en dehors de la discussion, aux yeux des orthodoxes. La Kabbale pose un problème supplémentaire ; ce que je viens de dire vaut pour la science rabbinique. L'attitude que l'on peut adopter à l'égard de l'histoire juive interfère également, parce que, sur ce point aussi, il existe naturellement de très profondes divergences, sur lesquelles il y aurait beaucoup à dire. Je suis surtout historien, et la position que j'occupe dans le champ des études juives, je l'ai conquise en tant

culturels du célébrant ? Peut-on emprunter à la religion ses concepts et ses catégories pour faire la science de la religion ? Peut-on historiciser vraiment les objets culturels sans historiciser les catégories de l'analyse historique ? Peut-on produire un objet scientifique entièrement nouveau sans produire, du même coup, la question des conditions historiques de sa production et peut-on produire complètement la science de cet objet sans faire entrer dans la connaissance de l'objet la connaissance de ces conditions ?

Qu'il s'agisse de textes religieux, de textes littéraires et philosophiques ou, entre les deux, des textes canoniques de toutes les traditions, la science est confrontée à l'alternative de la célébration et du sacrilège. N'y-a-t-il pas une sécularisation inévitable dans le fait de constituer en culture *historique* un dépôt sacré ? Si l'identité juive est essentiellement religieuse, ou essentiellement liée à une foi religieuse, l'historien de la culture juive ne sacrifie-t-il pas l'intention politique qui était au principe de son entreprise lorsqu'il aborde avec une intention scientifique l'histoire sacrée du judaïsme ? Le problème de la retraduction scientifique d'une tradition sacrée se pose aussi à l'ethnologue, mais le rapport que Gershom Scholem, plus proche en cela des fondateurs de la philosophie, entretient avec son objet n'est pas celui de l'ethnologue qui décrit des croyances et des pratiques auxquelles il reste *étranger*, même s'il leur accorde toute la sympathie possible : soucieux de donner un fondement scientifique à l'identité juive, n'est-il pas conduit à fonder une nouvelle religion rationnelle, à base scientifique ? A ceux qui essaient de «revivifier» la Kabbale, Gershom Scholem objecte, dans un langage très weberien, que la Kabbale qui, dans le passé, «exprimait quelque chose», ne peut plus «répondre d'une manière vitale» aux «questions vitales» du moment. Mais la culture historiquement reconstituée n'est-elle pas encore plus incapable de répondre aux «questions de vie et de mort» ? Est-elle autre chose qu'un rapport *libéré et libérateur* avec la tradition et Gershom Scholem n'est-il pas le fondateur d'une tradition de la liberté (à l'égard de la tradition) et de la discussion perpétuelle, ouvrant des virtualités illimitées, bref compatible avec toutes les formes de l'avenir, et récusant à l'avance toute forme d'orthodoxie ?

Tradition rabbinique et Kabbale

Quelles sont les données historiques grâce auxquelles la culture juive s'est affirmée ? Dans l'état actuel des connaissances, il est impossible de donner une réponse définitive. Ce que l'on peut dire, c'est qu'un processus s'est instauré dans la communauté du Second Temple, dans des circonstances qui restent obscures. Comment ce processus a-t-il pu s'enclencher ? Les spécialistes ont proposé des réponses très différentes, d'Eduard Meyer (1) à Elias J. Bickermann, Fritz Yitzhak Baer ou Saul Lieberman.

1—E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums, Eine historische Untersuchung*, Halle, 1896.

Les questions proposées

Qu'est-ce qu'une tradition ? Qu'est-ce que le commentaire, la lecture, la réinterprétation ? Quelle est la forme particulière que revêt, dans le cas du judaïsme, le rapport entre le lettré et le peuple ? Est-ce que certaines des propriétés du commentaire et de la tradition ne résultent pas du fait que le lettré juif, plus sans doute que son équivalent grec, obéit à des intentions pratiques, temporelles, et que l'exégèse est moins destinée à fonder une connaissance qu'à orienter une pratique et à fonder l'unité d'une communauté en vivifiant et en valorisant une tradition ?

Comment s'est maintenue à travers l'histoire l'identité juive ? Y-a-t-il des invariants de cette longue lutte contre la dissolution dans l'altérité ? La survie de la tradition n'a-t-elle pas été obtenue plus d'une fois, paradoxalement, par une assimilation de l'externe qui n'est pas une assimilation à l'externe ? Comment et en quoi s'affirme la transcendance par rapport à l'histoire dans cette histoire qui semble à chaque moment un simple reflet de l'histoire générale ? Si le seul fondement de cette transcendance réside dans le livre, le message, la croyance, comment renoncer au livre et à la croyance dans le livre sans se condamner à l'alternative de l'identité aliénée, définie par et pour les autres, constituée par le regard extérieur, et de l'auto-affirmation qui risque de n'être jamais qu'une reprise en reflet renvoyant aux non-juifs, comme un défi, l'image qu'ils ont produite ?

L'identité juive est un enjeu de luttes, d'abord entre juifs et non-juifs, et ensuite entre juifs, les débats internes (autour du Sionisme, autour du choix entre Israël et la diaspora, autour de la possibilité d'un Judaïsme athée, etc.) étant inévitablement affectés par le fait qu'ils se déroulent toujours en présence des non-juifs, c'est-à-dire en face de la *possibilité* (ou de la probabilité) du racisme. En sorte qu'on est bien obligé de se demander si le discours scientifique peut faire autre chose que de constituer comme tel le champ des luttes à propos de l'identité juive.

Il est certain que le fait s'est produit. Car la structure qui en a résulté existe dans la Mishnah, dans le Talmud, dans la tradition orale et ses développements que nous connaissons mieux ; elle a autorisé la dialectique perpétuée et entretenue par les porteurs de la tradition, ceux que l'on appelait les «scribes», ceux qui reconnaissent l'autorité du texte et dont l'activité s'exerce dans une continuité. D'où la tradition juive en tant que telle et, à partir de là, s'ouvre la médiation de la discussion, interminable en soi, du dialogue des générations ou à l'intérieur d'une même génération. Je lui opposerais ce que nous appelons la Kabbale, la tradition kabbaliste. Kabbalah signifie

qu'historien doué d'un sens philosophique ou bien, inversement, en philosophe qui avait des connaissances historiques. Voilà ma position.

Les différentes tendances à l'égard de l'histoire juive ne recouvrent pas, quoi qu'on en dise, l'antagonisme entre Israël et la diaspora. Sinon, on en viendrait à dire que l'histoire en Israël est écrite dans un esprit sioniste. Dans mes articles sur la science du judaïsme, j'ai tenu à mettre en garde les auteurs qui seraient tentés d'adopter à tout prix la perspective sioniste. La plupart séparent les domaines, et acceptent à la fois, comme les protestants ou d'autres le font souvent, la tradition et l'analyse historique. C'est la majorité. Mais le camp de l'orthodoxie s'élargit en ce moment, exerçant un attrait sur les jeunes gens aux États-Unis, en France -le même mouvement s'observe dans d'autres religions.

Je voudrais mentionner les travaux d'un non-juif, George Foot Moore, qui fut professeur d'histoire des religions à Yale. Il a écrit, n'étant pas juif, mais protestant écossais et libre-penseur, un *Judaïsme* en trois volumes, l'apologie la plus remarquable du pharisaïsme que nous possédions, sous l'inspiration de Harold Louis Ginsberg (né en 1903) qui fut son maître, un bon talmudiste aussi, mais pas de la classe d'Epstein ou de Lieberman. Son effort pour comprendre le pharisaïsme eut une grande influence ; il occupe une position précise dans l'histoire rationaliste du judaïsme. Sur tous les points, comme l'apocalypse, qui n'entraient pas dans l'univers des libéraux progressistes autour de 1920, il a fait bon accueil à la critique rationaliste, mais il est resté fermé à l'irrationnel, ce qui fait que je ne peux absolument pas me servir de ce livre. Il avait le sens de la Halakhah, de la Mishnah, c'est là son mérite ; il fut le premier non-juif à s'y intéresser -on sait sur quel ton la plupart des théologiens chrétiens en parlent. Mais pour lui, justement, le judaïsme est une religion humaine, une merveilleuse religion rationnelle dans laquelle les éléments étranges sont des survivances, des surplus qui ne touchent pas l'essentiel. Il n'a aucun sens pour les réalités mystiques. Ce sont là des perspectives qui ont été renversées par mes travaux, même si Foot Moore n'y est pas mentionné. Après moi, on ne peut plus parler ainsi.

Extrait de l'entretien.

Indications bibliographiques

L'œuvre de Gershom Scholem a été principalement écrite en hébreu et en allemand. D'une bibliographie immense (un catalogue avec 579 entrées est paru en 1977), on retiendra en premier lieu les livres de synthèse, accessibles (ou s'adressant) à un public de non spécialistes.

Sur la Kabbale :

Major trends in Jewish Mysticism, New York et Jérusalem, Schocken, 1941 (nombreuses réimpressions).

Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin, de Gruyter, 1962.

Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zurich, Rhein-Verlag, 1960 (recueil d'articles).

Von der mystischen Gestalt der Gottheit ; Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zurich, Rhein-Verlag, 1962 (recueil d'articles).

Kabbalah, Jérusalem, Keter, 1974 (une introduction, avec ses contributions à la *Encyclopaedia Judaica*).

Sur une figure centrale de la mystique juive du 17ème siècle :

Sabbatai Sevi-The Mystical Messiah 1626-1676, traduit de l'hébreu, Princeton, Princeton University Press, 1973.

Sur l'histoire de la religion juive, des recueils d'essais : *Judaica*, 3 vol., Francfort, Suhrkamp, vol. 1 : 1963 ; vol. 2 : 1970 ; vol. 3 : 1973.

The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality, New York, Schocken, 1971.

On Jews and Judaism in Crisis ; Selected Essays, New York, Schocken, 1976.

Sur son amitié avec Walter Benjamin :

Walter Benjamin-Die Geschichte einer Freundschaft, Francfort, Suhrkamp, 1975.

La correspondance de Scholem et de Benjamin est parue chez le même éditeur en 1980.

Sur sa propre vie jusqu'à son départ pour Israël en 1923 :

Von Berlin nach Jerusalem, Francfort, Suhrkamp, 1977.

Ont paru en traduction française :

Les grands courants de la mystique juive ; la Merkaba-la Gnose-la Kabbale-le Zohar-le Sabbatianisme-le Hassidisme. Traduction de M.M. Davy, Paris, Payot, 1950.

La Kabbale et sa symbolique. Traduction de J. Bosse, Paris, Payot, 1966 (Petite bibliothèque Payot 255, 1975).

Les origines de la Kabbale. Traduction de J. Loewenson, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

Le Messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme. Traduction de B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

Fidélité et utopie. Essai sur le judaïsme contemporain. Traduction de M. Delmotte et B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1978.

«réception d'une tradition», non pas une tradition au sens de la dogmatique rabbinique, mais au sens d'une prise de position de caractère mystique sur la nature de la Révélation, sur la possibilité d'en formuler le contenu et les conséquences, sur la nature particulière d'une telle science ou d'une telle connaissance, sur son extension totale dans le domaine du formulable ou de l'informulable.

Le commentaire et la réinterprétation permanente

Il faut distinguer naturellement entre ésotérisme et exotérisme rabbinique. Mais ces deux positions ont un point commun : la reconnaissance d'une autorité canonique, d'une révélation objective de Dieu, perçue de plus en plus clairement et de façon toujours plus absolue dans la tradition rabbinique où elle s'est cristallisée et, dans sa partie exotérique même, comme un trésor qui renferme la vérité. La vérité n'est pas à découvrir ; elle est déposée dans l'Écriture. L'Écriture se transforme et, de texte historique et législatif qu'elle était, devient parole sur la totalité des choses dont nous faisons l'expérience et sur la vie que les juifs doivent mener.

Pour le judaïsme, en tant que tradition, l'originalité n'est pas une valeur, car la véritable source est en Dieu. On sait que la notion d'originalité est moderne. Les systèmes traditionnels (et pas seulement le judaïsme), où la société est fondée sur un canon, contestent la valorisation moderne de la novation. Mais, seul refuge de l'«originalité», le texte doit être commenté. La part de l'homme, c'est la transformation de la parole divine en action, à toute époque, par chaque génération ; l'originalité humaine peut s'y manifester. On peut donc dire qu'une certaine forme de créativité demeure au sein de la tradition. Les Prophètes ne pensaient pas qu'ils eussent quelque chose de nouveau à dire : ils pensaient qu'ils étaient là pour exprimer ce que Dieu voulait communiquer à tel ou tel moment ; ils n'avaient rien à dire parce que, depuis longtemps, la nature du bien avait été révélée.

Ainsi il existe pour les juifs une vérité objective. La Révélation, à l'origine, est une totalité qui porte en elle-même son sens. On lit dans la Bible un vers célèbre du prophète Michée : «Dieu t'a dit, ô homme, ce qui est bien» (*Michée*, VI, 8). L'autorité religieuse de l'Écriture est un absolu. Le rapport de la vie à l'Écriture ou de l'Écriture à la vie s'appuie sur l'interprétation ; celle-ci est l'essence de la tradition. Tel est le fondement de ce que nous appelons le rabbinisme et de la dialectique particulière qui le caractérise : se référant à l'autorité qui ne fait jamais défaut à l'Écriture, elle reconnaît en principe aussi que des limites lui ont été fixées par l'Écriture même.

La théorie rabbinique, en effet, c'est que la Révélation, étant la voix de Dieu, doit être mise en relation avec le temps présent, dont les éléments ne cessent de se renouveler, sans que nous puissions les déterminer ou les prévoir, mais que l'expression canonique de ce qu'il convient de dire sur ce monde est déjà formulée. La Révélation ne peut pas être arbitrairement interprétée, on ne peut pas

L'esprit du commentaire

(...)La voie authentique selon laquelle il est possible de reconnaître la vérité n'est pas la pensée systématique mais le commentaire. Cette constatation est très importante pour comprendre le type de création littéraire qui se rencontre dans le judaïsme. La vérité doit être livrée nue dans le texte même dans lequel elle a été couchée auparavant.(...)En tout état de cause, la vérité doit jaillir du texte même. Le commentaire est la forme caractéristique de la recherche juive de la vérité, et le mode d'expression propre du génie rabbinique. Sous l'influence de la pensée grecque, le judaïsme a connu lui aussi des essais et des tentatives de pensée systématique. Mais sa vie profonde se révèle dans le commentaire du texte sacré, si éloigné soit ce commentaire du texte lui-même et si étrangers puissent être ses orientations pour le lecteur critique d'aujourd'hui. Il y a une différence d'attitude frappante entre le respect absolu du texte qui considère que tout est donné dans celui-ci et la présomption, qui tend à imposer la vérité aux textes antiques. Le savant versé dans les Écritures est toujours un commentateur et il réunit toujours en lui ces deux attitudes.

Gershom Scholem, *Le messianisme juif*, pp. 407-408.

lui faire dire le contraire de ce qu'elle dit ; il est impensable d'inverser l'échelle des valeurs, de modifier la définition du bien. Mais par contre, on peut admettre une dialectique à l'intérieur du bien, et c'est cela même le fondement de la dialectique rabbinique. Y a-t-il adaptation à l'histoire ? Comment se fait-elle ? Comment fait-on pour réaliser, conserver la vérité, pour la transmettre ? Toutes ces questions animent et constituent la tradition rabbinique.

L'élève n'était pas encouragé à rajouter quoi que ce soit au recueil des opinions qu'il apprenait de ses aînés. L'originalité, on l'a dit, n'est pas une valeur dans une société religieuse traditionnelle. On ne le répète jamais assez. L'originalité n'intervient qu'indirectement dans le commentaire. Mais il est à mon sens parfaitement exclu qu'on ait directement encouragé l'élève à exprimer un avis, à faire preuve d'originalité. L'élève n'était pas censé y mettre du sien. Il devait savoir ce que les anciens sages, les «Pères», avaient dit. Le maître d'école, celui qui sait enseigner aux enfants, qui sait apprendre à lire, n'est pas le rabbin ; il s'appelle *moreh derekh*. Après leur apprentissage, les élèves pouvaient devenir artisans. Pour ceux qui continuaient à étudier pour devenir des lettrés, c'était une question de sélection, d'inclination (2). L'école supérieure, c'est déjà le *beth hamidrash*. Dans les écoles de Babylone, on n'enseignait que le Talmud,

2—Il existe des livres sur le système scolaire : l'ouvrage de Wilhelm Bousset sur les écoles juives d'Égypte (*Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen, 1915) et un classique en quatre volumes de Moritz Güdemann (qui fut Grand Rabbin de Vienne), l'Histoire de l'éducation et de la culture religieuse chez les juifs (*Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*, Vienne, 1880-1888). L'auteur a fait des recherches sur la manière dont on enseignait dans la Diaspora (son livre garde une grande valeur, même s'il est dépassé de nos jours).

Du refus de l'assimilation à la science des mystiques juifs

Je ne suis pas parti consciemment de ma conviction sioniste, quand je me suis mis à faire des recherches sur le mysticisme juif ; je me sentais simplement poussé à trouver ce que signifiaient la Kabbale et les mouvements qui l'ont précédée ou suivie, dans le contexte de l'histoire du judaïsme et du peuple juif. Mon intérêt n'était pas d'abord déterminé par les considérations qui, dans la suite, au cours de mes recherches, se sont révélées productives. Un non-juif se serait-il consacré à ces recherches pendant toute une vie, avec la même énergie ? Je n'ai rencontré personne qui l'ait fait. De toute évidence, mon engagement dans cette matière n'a pas été lié à la conscience que j'avais par ailleurs de mon judaïsme. Cependant il existait une relation entre l'objet et la personne dans la mesure où j'avais envie de percer le mystère, je voulais comprendre ce qui s'était vraiment passé. C'était donc un objet de mon propre passé.

L'une des leçons de ces recherches, c'est qu'il s'est avéré que l'image de soi que le judaïsme humaniste des Lumières a projetée, à l'époque de l'émancipation, reposait sur une auto-censure qui allait souvent très loin. Cela ressort de mes essais sur l'échec du dialogue entre Allemands et Juifs (cf. in *Fidélité et Utopie*, pp. 79-112). Dans cette censure - pour autant que je comprenne - s'exprimait le souci d'exclure dans le judaïsme les éléments qui contredisaient la position humaniste qui dominait au 18e et au 19e siècle, pour se présenter comme des alliés de la société moderne telle que les juifs la voyaient. Le fait que les grands historiens du 19e siècle rejetaient la Kabbale comme un phénomène irrationnel, est significatif. Ils la ressentaient comme absolument dépourvue d'intérêt ou contraire aux intérêts d'une future société juive éclairée. Si on fait abstraction de ces tendances et qu'on ne considère pas a priori la pensée juive sous l'angle d'un système de valeur, par exemple celui de la pensée rationaliste, mais comme un tout vivant, on s'aperçoit alors qu'il existait des forces très actives, étrangères à cette pensée et dont les savants avaient négligé l'étude.

Mais quand je me suis occupé, d'une manière positive, des contenus rejetés à l'époque des Lumières et de l'émancipation, je l'ai fait en historien, sans dogmatisme. Je ne suis pas kabbaliste, je suis historien. J'admettrais qu'il existe une relation entre l'objet de mes recherches et le sionisme, mais je ne l'admettrais qu'a posteriori dans la mesure où elles ont montré qu'il existait dans le judaïsme une force extrêmement vivace qui ne correspondait nullement aux représentations dominantes et qui était pourtant riche en prolongements. Ainsi mon activité critique et scientifique a contribué à reconstituer la tradition. Par exemple, lorsque j'ai entrepris ces recherches, la signification sociale de ces éléments mystiques n'était pas du tout claire pour moi. J'en ai d'abord entrepris l'analyse philologique et historique. Les aspects sociaux, remarqués, sans doute à juste titre, par plusieurs de mes lecteurs, ne me sont apparus probablement qu'au cours du travail lui-même, à ma propre surprise. Cela est vrai surtout pour l'histoire du mouvement sabbatéen que je n'aurais pas du tout pu m'expliquer au début de mes études ; j'ai plus tard tenté de le faire dans des travaux volumineux, montrant que l'impact de ce mouvement à l'intérieur d'une société qui, comme celle d'Israël, affirme un judaïsme global, est évident. Ce sont là des choses qui sont apparues au cours seulement de mon travail, mais que je n'avais nullement prises en considération ou même visées d'abord. Beaucoup de ces faits ne m'ont pas moins surpris que mes lecteurs. Je tiens à dire cela. Je dirais que je parlais d'intérêts personnels. Que dans ces intérêts se cachent des réalités dont on n'est pas conscient, c'est évident en général. L'aspect le plus important pour moi a été que les juifs pouvaient comprendre plus profondément à travers la tradition mystique leur propre situation historique, ce qui a de quoi surprendre. Les symboles utilisés par les mystiques, qui ont joué un rôle important dans des couches très larges et même populaires du judaïsme, exprimaient indirectement la situation effective des juifs dans le monde. Cela est vrai de la Kabbale

espagnole, de la Kabbale lurianique, des hérétiques sabbatéens et même, bien que d'une manière plus restreinte, des Hassids du 18e siècle, dont l'orientation est tout autre, même si elle est profondément pénétrée par la Kabbale, de tous ces mouvements dont le rôle important dans l'histoire du judaïsme avait été sous-estimé.

Extrait de l'entretien.

L'enfance berlinoise

Mon oncle était plutôt un original ; l'opposition entre lui et ses frères, c'est moins dans les discussions idéologiques, qui, visiblement, avaient eu lieu bien avant mon adolescence, qu'elle est venue frapper mes oreilles, que les vendredis soir, où il employait en abondance des solécismes et des expressions juives, et l'accueil mitigé qu'elles rencontraient chez certaines personnes de l'assistance semblait justement l'inciter à poursuivre ses productions de judaïsme linguistique. La petite bourgeoisie juive employait beaucoup ces expressions dans la génération de mes parents : c'était encore quelque chose de tout à fait naturel en privé. Mais en public, presque personne n'en laissait échapper. Mon oncle, dans les réunions du vendredi soir, les lançait comme des mots de ralliement. Dans son appartement, la boîte destinée à collecter l'argent du Fonds national juif pour l'acquisition de terres en Palestine était accrochée à un endroit bien en vue. Les paris qu'il faisait avec ses frères, si c'était lui qui gagnait, étaient généralement honorés par une pièce d'un mark jetée dans la boîte.

Le mode de vie des juifs assimilés qui fut celui de mon enfance était déjà passablement perturbé. Ainsi je suis tombé d'un façon assez extraordinaire sur le portrait de Theodor Herzl, le fondateur du mouvement sioniste, que j'ai longtemps gardé au mur de ma chambre à Berlin et à Munich. Notre famille, déjà du temps de mes grands-parents, où la confusion commença à s'installer, fêtait Noël : nous avions les rôtis de lièvre ou d'oie, l'arbre de Noël décoré, que ma mère achetait au marché de Noël de l'église St Pierre, et la grande distribution de cadeaux pour les domestiques, les parents et les amis. On prétendait que c'était une fête populaire allemande et que nous ne la fêtions pas en tant que juifs, mais en tant qu'Allemands. Une tante qui jouait du piano exécutait pour la cuisinière et pour la femme de chambre «Douce nuit, sainte nuit». J'acceptais très bien tout cela quand j'étais petit, et c'est en 1911, alors que je venais de commencer à apprendre l'hébreu, que j'y ai pris part pour la dernière fois. Le portrait de Herzl se trouvait sous l'arbre, dans un cadre noir, et ma mère me dit : «Puisque tu t'intéresses tellement au sionisme, nous avons cherché pour toi ce portrait». Depuis, je quittais la maison le jour de Noël.

Chez mon oncle au contraire, on ne fêtait évidemment pas Noël, mais Hanouka, la fête juive des bougies, à laquelle l'Église a emprunté celle de Noël. Cette fête, qui doit son origine à la victoire des Macchabées, rebelles aux tentatives d'hellénisation du roi de Syrie (donc à l'assimilation) et à la purification du Temple de Jérusalem, vidé de ses images de dieux hellénistiques, ne prit un rôle vraiment de premier plan que grâce au mouvement sioniste. On organisait le soir de Noël un soi-disant bal des Macchabées - surtout au profit des nombreux célibataires, garçons et filles, qui ne voulaient pas participer à la fête de Noël chez leurs parents - invention curieuse à laquelle, comme à bien d'autres qu'on a plus tard appliquées en leur nom, les Macchabées auraient bien eu quelque chose à redire. Lorsqu'un jour, pendant la guerre, je suis venu chez mon oncle pour Hanouka et que j'ai demandé aux filles qui leur avait donné leurs beaux cadeaux, elles m'ont répondu : «C'est le bon père Hanouka qui nous les a apportés». Mon oncle faisait aussi régulièrement une apparition chez nous pour Hanouka, et pourtant nous n'allumions pas les bougies et nous ne chantions pas le chant rituel hébreu qui est si populaire ; il nous apportait, non sans ironie, un paquet de pains d'épice et, au lieu du gâteau de Noël que nous aimions, un pain de sabbat tressé et saupoudré de pavot.

G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, pp. 36 sq., 41-43.

rien en dehors des commentaires que l'on était autorisé à discuter. On ne pouvait dire : «je refuse de reconnaître l'autorité de la Mishnah». Ce qu'on pouvait dire, c'était : «ce que Rabbi un tel a dit ne me paraît pas bon».

La loi et l'innovation

Bien sûr les lettrés eux-mêmes pouvaient ne pas suivre les coutumes, mais la communauté les suivait. L'autonomie des lettrés par rapport à la tradition talmudique leur donne la possibilité, le droit, selon la tradition juive, de statuer; d'établir des statuts (*taqanah*). Quand une communauté en était d'accord —une communauté ou bien les rabbins d'un pays—, on constituait une assemblée de notables —ce n'est pas un *Sanhedrin*, ce type d'assemblée n'existant plus (le dernier *Sanhedrin* date de l'année 70 de notre ère, l'institution disparaît avec la destruction du Temple). Il y a une trentaine d'années, on a tenté en Israël d'en reconstituer un, mais cela a échoué, parce que chaque orthodoxe a plus orthodoxe que lui; c'est là le problème de l'orthodoxie moderne : la tendance hyper-orthodoxe empêche d'introduire des réformes essentielles.

Au moment de la destruction du Temple, il n'y avait pas de texte; la tradition rabbinique se forme plus tard, dans les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, à l'époque tannaïtique ou talmudique, lorsque se constitue un corpus. Elle n'est bien établie que vers l'an 500 après J.C. (le Talmud de Jérusalem date du 4^{ème} siècle, celui de Babylone du 5^{ème}). La tradition talmudique a été codifiée, par l'écriture ou par la mémoire, dans les écoles talmudiques de Babylone et de Palestine. Plus tard encore, les innovations s'introduisent, au moyen d'une *taqanah* ou d'une réinterprétation. La *taqanah* n'est pas post-talmudique; dans le Talmud même, on trouve des *taqanoth*. Quand un problème difficile se pose et que deux voies se présentent, on peut s'en sortir par une nouvelle interprétation de la tradition.

On pouvait réinterpréter la tradition sans qu'il y eût conflit. Certes, les réinterprétations forcées donnent lieu à des controverses. Mais la deuxième possibilité était la promulgation d'une *taqanah*, d'un décret pour une disposition qui n'est pas couverte par la *halakhah* et dont le Talmud ne parle pas. Un décret, pour être valide, devait être accepté par la communauté juive ou par les juifs d'une région. On peut proclamer une *taqanah* pour une communauté particulière et on l'enregistre dans des *Résolutions de séance* (les «protocoles» de la communauté); ce ne sont que les résolutions et non le compte-rendu des débats. Beaucoup de coutumes, dont les conditions n'ont pu être prévues, s'instaurent. La vie est imprévisible. *Minhag* est une coutume enracinée dans une contrée; on dit *minhag Israël torah*, «la coutume d'Israël fait loi». Les *minhagim* sont plus nombreuses que les *halakhoth* (il y a des coutumes que tout le monde accepte, par exemple d'ajouter une prière au rituel). Toutes ces coutumes sont inscrites dans les registres des communautés. Nous en possé-

dons un grand nombre. Parmi les plus célèbres, ceux des communautés juives portugaises, d'Amsterdam ou de Hambourg, sont rédigés en espagnol ou en portugais (les juifs venus d'Espagne sont souvent appelés «portugais») (3). Nous possédons tous les registres de la communauté de Poznan sur plus de trois cents ans. La plupart sont écrits en hébreu, quelques-uns en espagnol ou en yiddish (comme les livres du Nord de l'Italie, car la plupart des juifs de ces régions venaient d'Allemagne).

Il pouvait se faire qu'un problème d'importance essentielle surgisse. Le plus célèbre concerne la monogamie. Le judaïsme n'a pas interdit la polygamie en Orient. Les juifs étaient plus ou moins monogames, mais il n'y avait pas de loi; la Bible est muette à ce sujet. De nombreux passages de la Bible supposent la monogamie, mais il va sans dire que la polygamie existait, et elle existait en particulier chez les juifs établis dans les pays islamiques par adaptation au contexte social. Les juifs des pays d'Afrique du Nord, de Perse, de Syrie ou de Turquie pouvaient pratiquer la polygamie dans certaines limites; les juifs du Yémen jusqu'à nos jours avaient souvent deux femmes. Mais la société chrétienne n'admet que la monogamie; dès lors les juifs se trouvaient confrontés à ce problème : que faire avec la tradition talmudique qui admet la polygamie (bien qu'elle ne fût pas très fréquente, car elle pose des problèmes économiques et sociaux) ? C'était un problème majeur; les chrétiens critiquaient et méprisaient «ces» juifs avec leurs femmes. Alors, comme on ne peut pas réinterpréter la loi qui disait bien qu'on pouvait avoir plusieurs femmes, on fit une *taqanah* qui fut acceptée par tout le monde. Elle donna lieu à un accord écrit, passé notamment entre quelques communautés célèbres de juifs d'Allemagne, comme Worms, Spire, Mayence (plus anciennes que Francfort, la plus célèbre des communautés juives d'Allemagne). Ces trois communautés très anciennes, très célèbres —pas très peuplées— font une *taqanah* acceptée par tous les juifs ashkenazes. Ce sont les *taqanoth* de *Shum* (Spire, Worms, Mayence) (4). Ces «statuts» pour les communautés des pays chrétiens obligent les juifs ashkenazes à abandonner la polygamie. On avait interdit une chose permise par la loi.

La direction rabbinique de la vie quotidienne

Le rabbin sait répondre aux questions de la vie quotidienne : «puis-je faire ceci ou non, puis-je manger ceci ou non ?». Cette direction inclut la jurisprudence, mais ne se limite pas à elle et concerne l'ensemble de la vie de la communauté, de sa vie quotidienne. C'était là la définition de

3—La coutume de Hambourg a été traduite du portugais en allemand par A. Cassuto avant la Première Guerre Mondiale. Pour les *Résolutions de séance* des juifs aragonais, voir les travaux de Jean Régny (Paris, 1911—1920).

4—Il s'agit des *taqanoth* du rabbin Gershom de Worms du début du 11^e siècle. Les lettres du mot *shum* reprennent les initiales des trois villes concernées.

l'homme qui avait l'autorité rabbinique : il peut trancher dans le domaine du rituel et trancher dans les affaires civiles (5). C'est pourquoi les juifs sceptiques disaient eux aussi, comme les ménagères : *never go to ask a rabbi, he always says no*. On doit en savoir plus pour pouvoir dire oui. Tous les ignorants savent dire non. Mais pour dire oui, il faut s'y connaître. Le rabbin sage est un type idéal, mais tous les rabbins n'étaient pas sages. Ils se combattaient mutuellement. La littérature rabbinique est issue de leurs querelles. Ce sont les «réponses». Un rabbin donne une réponse, là-dessus on va en consulter un autre et toute une correspondance s'ensuit. Ce genre commence au 8ème siècle et se poursuit jusqu'à nos jours, entre rabbins ou même entre les rabbins et les autres. Ces discussions se déroulent à l'intérieur de la communauté, mais la plupart du temps entre les communautés, de ville à ville. Et cette littérature apporte beaucoup à la connaissance de la vie intérieure et aussi à celle de la vie en société. En effet, elle traite de cas concrets qui sont très exactement spécifiés. L'histoire de la société juive se trouve proprement dans ces quelque quinze cents volumes. Pour bien comprendre le phénomène, en relation avec les autres civilisations, il faut voir que la position des intellectuels est ici très spécifique dans la mesure où ils administrent la pratique de la vie quotidienne. Ce n'est pas que le séparatisme n'existe pas, mais en général il n'a pas sa place, si ce n'est dans des cas tout à fait concrets, lorsque le folklore, la tradition populaire se trouvent en conflit avec la tradition rabbinique (comme dans certaines communautés d'Orient ou d'Europe).

Dans la période, après le trou des siècles obscurs où l'autorité rabbinique se réaffirme — à partir du 9ème siècle en Allemagne et, en France, sûrement à partir du 10ème —, cette autorité rabbinique se trouve confrontée à des pratiques étrangères. C'est vrai aussi pour l'Orient. La documentation est riche. Les gens font exactement le contraire de ce que l'autorité rabbinique aurait permis. L'alternative pour les rabbins était ou bien de supprimer ces coutumes superstitieuses, quand ils le pouvaient, ou bien de chercher des compromis. Il pouvait arriver que la communauté réplique : nous ne pouvons pas vivre selon ce que le rabbin nous dit. Et quand les rabbins voient qu'ils ne parviennent pas à extirper les coutumes, ils doivent trouver le moyen de les réinterpréter, pour qu'elles redeviennent légitimes. L'exemple le plus célèbre se trouve dans la cérémonie du mariage. Selon le rite juif, le marié doit marcher sur un verre. On lui dit : ce que tu fais, tu le fais en souvenir de la destruction de Jérusalem selon le vers des Psaumes : «à l'heure de ma joie, je rappelle Jérusalem à ma mémoire» (je n'oublie pas que

Jérusalem est détruite). C'est là la réinterprétation rabbinique d'une vieille coutume païenne contre laquelle les rabbins luttèrent sans succès : à l'occasion des fêtes, on offrait aux dieux une libation, pour se les concilier. A l'époque chrétienne, les dieux étaient devenus des démons. De nombreuses coutumes antiques ont survécu, transformées, dans la société chrétienne, destinées à apaiser les mauvais esprits, les forces démoniaques. Ainsi apparut dans les communautés juives — nous savons où et quand — une coutume qui veut qu'à l'occasion de chaque mariage le fiancé jette un verre plein de vin contre le mur. De toute évidence, il s'agit là d'une libation apotropaïque. C'est une action parfaitement contraire à l'esprit du judaïsme ; on dit bien dans la Bible qu'il ne faut pas détruire les biens matériels. Les rabbins étaient scandalisés, mais la coutume était trop bien enracinée pour qu'ils puissent la supprimer. Les communautés juives, peu nombreuses, ne comportaient pas beaucoup de membres ; elles n'étaient pas encore enfermées dans les ghettos, qui sont récents — ils datent officiellement du 16ème siècle, lorsque les juifs voulurent habiter autour de la Synagogue. A ce moment, ils vivaient parmi les chrétiens, ce qui rendit l'osmose possible. Quand l'autorité rabbinique se renforça, les rabbins se heurtèrent à l'existence de ces phénomènes. S'apercevant qu'ils ne pouvaient supprimer, par exemple, la coutume de la libation, ils proposèrent de lancer un verre vide. C'est ainsi qu'ils se délivrèrent de la superstition. La pratique fut observée pendant des siècles, chez les Ashkenazes seulement. Au 15ème siècle, quand il apparut qu'on ne pourrait se défaire de la coutume, on ajouta que le verre est brisé en souvenir de Jérusalem.

Le statut du rabbin

Dans la période talmudique, il faudrait déterminer la nature des relations entre lettrés et ignorants, ce qui, bien sûr, ne peut recevoir de réponse simple, en raison des modifications qui interviennent dans ces rapports au cours du temps. Il n'y avait pas d'homogénéité entre les classes chargées d'établir et de perpétuer la tradition et celles à qui la conservation n'était pas échue et que les lettrés voulaient dominer. A l'origine, la relation entre les lettrés et les ignorants, *'am ha'arets*, est déjà fort complexe et nous possédons à ce sujet des études importantes, notamment sur la condition de ceux qu'on appelle ainsi. Le *'am ha'arets* entre dans une catégorie talmudique, qui signifie originellement «paysan», la signification «ignorant» ne s'ajoutant qu'après coup. Il y a deux siècles, dire d'un homme qu'il était un grand *'am ha'arets*, ce n'était pas le flatter. Cela ne signifiait pas que ce personnage habitait la campagne, mais, plus crûment, «qu'il n'était pas capable d'apprendre» (*lernen*), c'est-à-dire d'étudier les sources rabbiniques. Le plus grand compliment que l'on puisse se faire entre juifs est de se dire «tu es capable d'apprendre». Naturellement à l'origine, le terme *'am ha'arets* ne désignait pas les ignorants, c'était un concept sociologique qui servait à distinguer la couche sociale

5—Elle figure dans le diplôme du rabbin qui doit être signé par trois rabbins et où doivent se lire quatre mots sans lesquels il est sans valeur. Il en fut ainsi jusqu'en 1850, ou plus tard en Russie ou en Israël. Ces quatre mots sont : *yoréh yoréh* («il pourra décider»), *yadin yadin* («il pourra juger»). Chez les juifs orthodoxes, un diplôme de rabbin où ne figurent pas ces mots est purement honorifique et n'a aucune valeur pratique dans une communauté de stricte observance.

de ceux qui n'appartenaient pas à la classe des rabbins et qui formaient le peuple juif, les paysans de la campagne. La société juive dans laquelle le judaïsme s'est constitué est une société rurale. Le judaïsme est né dans une société de paysans, qui tirait ses revenus de la production agricole. *'am ha'arets* désignait à l'origine très précisément la population rurale (en français, on peut comparer l'évolution du mot «rustre») (6).

Il fallait connaître les prescriptions fondamentales, autrement on n'était pas pris au sérieux. La définition de l'«ignorant» change avec le cours du temps, avec le niveau de la science juive et l'accroissement de la connaissance du Talmud. A l'origine, l'ignorant est celui qui ne sait ni lire ni écrire, qui ne sait que ce qu'il a appris par cœur. Ensuite l'ignorant est celui qui ne sait que ce que l'on enseigne dans les écoles. Au 18^{ème} siècle, dans les livres que j'ai étudiés — des recueils de sources hébraïques, des textes originaux en hébreu ou en yiddish rédigés pour l'instruction et l'édification des *ba'aleyhabatim*, les bourgeois juifs qui lisaient l'hébreu, sans avoir de compétences talmudiques —, voici ce qu'est un ignorant : c'est celui qui ne connaît que la Bible et Rachi (avec de telles connaissances, à une autre époque, il aurait pu être rabbin). Dans la langue des juifs d'Europe orientale et d'Allemagne, l'ignorant est celui qui ne peut pas «apprendre» (*lernen*). Celui qui peut «apprendre», c'est celui qui sait lire, commenter une page du Talmud sans aide et consulter les commentaires. Celui qui ne sait pas le faire, même s'il connaît la Bible par cœur et même si, à chaque verset, il peut citer l'explication de Rachi, n'est malgré tout qu'un ignorant (d'après une source provenant d'Allemagne, autour de 1720-30).

A l'époque de la constitution du judaïsme, le rabbin ne pouvait pas vivre de son rabbinat, de son titre d'enseignant, de professeur (*rabbanim* ou *hakhamim*, les «sages», le mot de *rabbanim* étant moins employé que celui de *hakhamim* chez les juifs d'Orient et chez les Sefarads). Ce qui caractérise les rabbins, c'est leur connaissance de la loi divine. Et ce savoir ne peut absolument pas leur permettre de vivre. L'organisation actuelle de la communauté juive — qui soutient matériellement ses rabbins — n'apparaît qu'au Moyen-Age et n'existait pas à l'époque que nous considérons. La subsistance matérielle des rabbins est assurée de diverses façons : ils peuvent appartenir à la classe des prêtres qui, avant la destruction du Temple, avait une position économiquement privilégiée. Après la destruction du Temple, le prêtre (*cohen*) ne remplit plus que des fonctions marginales, symboliques, comme par exemple la bénédiction à la synagogue. Ce sont des fonctions qui par elles-mêmes n'apportent aucun revenu matériel, des fonctions honorifiques. Les prêtres peuvent recevoir des cadeaux. Le privilège de la bénédiction n'est pas assorti d'une rémunération. A d'autres fonc-

tions s'attachent des revenus symboliques qui existent encore de nos jours. Ainsi, lorsqu'un juif orthodoxe a son premier fils, il doit le racheter ; l'offrande qu'il fait aujourd'hui remplace les sacrifices humains ou l'animal des temps archaïques. Le prêtre se rend au foyer où l'enfant est né, un mois après sa naissance, et reçoit une offrande symbolique de 18 unités d'une nature quelconque, qui varie en fonction des moyens de la famille et, plus tard, cette somme sera même versée, en général, aux œuvres de bienfaisance (7). Un lettré pouvait donc être issu de la caste des prêtres, cette caste ayant une détermination sociale, se perpétuant de père en fils, sans cependant constituer une caste dans le sens biologique comme aux Indes (ainsi l'exogamie était acceptée sans problème par les prêtres). D'autre part, les rabbins pouvaient être des propriétaires terriens et certains, un assez grand nombre même, étaient riches. Mais pour la plupart, c'étaient des artisans, comme par exemple Yohanan ha-Sandelar (le cordonnier), grand érudit qui vivait au 2^{ème} siècle, ou tel autre érudit célèbre, Isaac ha-Nappah (le forgeron). On peut citer un grand nombre de rabbins qui faisaient un métier de ce genre, et considérer que le milieu social de la classe rabbinique était celui de l'artisanat ou de la propriété rurale. En aucun cas un rabbin n'était un paysan, tout au plus un petit propriétaire. On ne sait pas exactement s'il pouvait s'adonner aux affaires d'argent. C'est un point controversé, de même que dans l'ensemble, la question de la subsistance économique des rabbins à l'époque talmudique, qui s'étend jusqu'à l'an 500, date à laquelle le Talmud est considéré comme rédigé. On trouve dans le livre du Talmud intitulé *Chapitres des Pères* un dicton qui a joué un grand rôle et qui interdit d'utiliser la connaissance de la Torah qu'on possède comme «une hache pour fouir un revenu» (8). Cette sentence est devenue une espèce de loi, qui a longtemps été observée après la consolidation de la tradition juïdique. Il était impensable à l'époque de la *halakhah* que l'on tire profit de la Torah, qu'on soit payé pour la connaissance et l'enseignement de la Torah. Et comme, malgré tout, il était difficile que le chef de la communauté reste lui-même sans revenu matériel, cette loi fut tournée de telle sorte que le rabbin perçût un revenu, non pas pour le temps qu'il passait à l'étude de la Torah, mais pour celui qu'il perdait au service de la communauté, en occupations bêtes. En effet, on attendait du rabbin qu'il s'intéressât aux problèmes quotidiens de la communauté, ce qui malgré tout était considéré comme au-dessous de sa dignité. Plus tard, lorsqu'il y eut des classes où les rabbins enseignaient le Talmud, on attendait d'eux qu'ils passent leur temps à l'étude du Talmud, qu'ils se consacrent à l'étude des commentaires et des commentaires des commentaires, ce que dans la tradition hébraïque

6—Sur le statut de cette couche sociale et sur le terme de *'am ha'arets* à l'époque de la constitution du Talmud, nous possédons un ouvrage de premier ordre : Adolf Buechler, *Der galiläische 'Am-ha'ares des zweiten Jahrhunderts. Beiträge zur innern Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten*, Vienne, 1906.

7—Le chiffre 18 a une valeur symbolique ; la valeur numérique des lettres formant le mot *hai* «vivant» est égale à 8 (*heth*) + 10 (*yod*). Ce nombre passe pour porter bonheur depuis le haut Moyen-Age, parce qu'il est rapporté à la vie. On offre volontiers un don de 18 pièces de monnaie, de 18 fleurs, etc., ou d'un multiple de 18.

8—Pirquey 'Aboth, IV, 7 (*qardom lhpör*).

on appelle «les petites lettres» (9). On attendait donc du rabbin qu'il comprît les petites lettres, qu'il fût en mesure de discuter les commentaires, de dire «un tel a raison, un tel a tort», et qu'il ajoutât son propre commentaire. Et pour ce travail, il n'était pas rétribué. Mais on attendait également du rabbin qu'il fût disponible, qu'il accordât de son temps aux membres de la communauté quand ils venaient le voir, soit pour recueillir ses conseils, soit pour étudier. C'est un professeur, un sage, un maître de la communauté; il est supposé prononcer des discours, aider à faire face aux nécessités quotidiennes et dire ce qui ne va pas. Il y a un mot en hébreu qui dit bien la chose : le revenu que le rabbin tire de ses occupations, autres que l'étude des textes, se dit littéralement «paiement pour l'inutile», c'est-à-dire pour ce qui, au regard de la Torah, est inutile.

Le capital culturel et la richesse

Les Rothschild à l'époque napoléonienne sont riches et soutiennent les indigents, mais, par opposition aux autres grandes familles juives, comme par exemple les Gunzbourg, venus de Saint-Petersbourg, grands mécènes, avec des bibliothécaires à leur service, ou les Hirsch de Gottingue, magnats du cuivre et juifs orthodoxes, ils ne recherchent pas particulièrement l'alliance des intellectuels (10). Ils sont considérés dans la société, ils jouissent d'un grand prestige, et l'on sait que, à l'époque moderne, il est rare que l'on s'intéresse aux intellectuels dans les familles riches. Autrefois, avant l'émancipation du 19^{ème} siècle, les juifs fortunés avaient l'habitude de marier leurs filles à des lettrés. Or la plupart des membres de la famille Rothschild ne

9—«Il comprend les petites lettres» est une manière de dire. «il est capable d'apprendre»; cette phrase n'est pas seulement une métaphore. Le texte commenté est imprimé en gros caractères hébraïques. Ensuite viennent, encore en gros caractères rabbiniques, les deux commentaires majeurs de Rachi et les Tosafistes. Rachi mourut à Troyes au 12^e siècle. Il naquit et grandit à Worms en Rhénanie, où le langage des communautés juives n'était pas l'allemand, mais le français, puisqu'elles étaient originaires de Gaule. On parlait français en Lorraine et sur les bords du Rhin, et, dans les communautés juives, on a parlé d'abord le latin, puis le franc, puis le français jusqu'au 13^e siècle. Quand Rachi trouve dans la Bible un mot rare, pour une plante par exemple, il le traduit en ancien français si bien que son commentaire est très important pour la connaissance de l'ancien français et également de la Bible, pour les philologues en général. Les commentaires plus tardifs sont écrits avec des lettres plus petites. Plus ils sont tardifs, plus il faut y regarder de près. La petitesse des lettres est inversement proportionnelle à l'éloignement dans le temps du commentaire par rapport au texte originel.

10—Un aussi grand savant que Leopold Zunz n'aurait pas souffert de la faim, si les Rothschild avaient pensé à le soutenir. Salomon Munk (1803-1867), né à Glogau (Silésie), le premier membre juif de l'Institut, un très grand savant, spécialiste de philosophie médiévale, professeur de littérature hébraïque et syriaque au Collège de France, était tout près de la mort, lorsque James de Rothschild (celui que l'on connaît par Henri Heine), quand on lui eut représenté l'honneur qui en rejaillirait sur la communauté juive, accepta de financer la grande édition du *Guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, de Maimonide (Paris, 1856-1866).

se sont pas spécialement intéressés à la science du judaïsme. Ils ont préféré les arts, le théâtre, comme Henri de Rothschild (1872-1942), et, plus tard, mais au 20^{ème} siècle seulement, les sciences, la biologie, la biochimie, comme Edmond (1845-1934). Ils sont d'ailleurs animés par l'intention de s'imposer parmi les non-juifs : ainsi ils possèdent une écurie de course. Cela ne se voit pas dans les grandes familles juives. Mais les Rothschild de cette époque ont moins fait que d'autres pour l'intellectualité juive proprement dite, pour la vie intérieure des communautés. Ils ne se sont pas convertis; ils avaient intérêt à rester dans la communauté : en tant que «roi des juifs», un Rothschild non baptisé valait plus qu'un Rothschild baptisé. Une seule branche de la famille Rothschild est restée pratiquante pendant tout le 19^{ème} siècle. Elle n'a pas eu de descendance. Ce sont les Rothschild visés en Allemagne dans de nombreuses anecdotes, en particulier un Wilhelm Karl von Rothschild, le «dernier» des Rothschild de Francfort, mort en 1903 —il n'avait que trois filles dont l'une a épousé Edmond—, un homme extraordinaire, qui n'était pas un savant, bien qu'il fût la proie d'une névrose religieuse (dont on s'est moqué). C'est là un fait remarquable que cette aristocratie qui accorde tant d'importance aux choses intellectuelles : toutes les aristocraties européennes n'avaient que dédain pour l'intellectualité. Chez les juifs, c'est précisément l'inverse. La raison en est que, dans l'histoire, les juifs riches ont toujours été en danger, en général au moment de la succession du prince. Les grandes fortunes sont toujours menacées.

L'histoire des juifs est pleine de ces renversements. Au contraire l'intellectualité semble assurée de durer (elle ne peut être aussi facilement détruite que les biens matériels) et elle est un facteur de conservation. Il est très rare de voir chez les juifs la richesse se maintenir au cours de plusieurs générations. Les riches sont les plus menacés. Les juifs riches sont ceux qui exercent les fonctions les plus dangereuses. Le moyen de se procurer de l'argent était d'en procurer au prince, et ainsi les juifs se mettaient les masses à dos. Ils ne pouvaient pas compter sur la faveur du peuple; ils dépendaient, par la force des choses, pour leur survie, du pouvoir de l'État, soumis toujours soit aux autorités ecclésiastiques, soit au prince, contre le peuple, contre les bourgeois; leur existence était imposée par les princes. Les gouvernants avaient un problème simple : trouver de l'argent. C'est une obligation qui ne rend pas populaire. Les juifs donc devaient remplir cette fonction désagréable. Le prince s'attachait «un juif de cour» (un *Hoffjude*) comme ministre des finances (sans avoir le titre, les juifs exerçaient la fonction) et, s'il en était besoin, le prince pouvait sacrifier le juif. Les juifs étaient fermiers généraux. C'était une fonction extrêmement impopulaire, qui comportait de grands risques, apportant certes beaucoup d'argent, mais le danger était à la mesure des revenus. Ainsi les fortunes s'édifiaient et s'écroulaient, et rendaient les juifs doublement dépendants du prince. Et quand, à la mort du prince, son fils lui succédait, son fils pouvait se faire aimer en faisant pendre le juif de cour. C'est pourquoi, chez les juifs, la fortune n'a

en rien la signification que les antisémites lui donnent, parce qu'elle est extrêmement précaire. Dans cette société, l'activité intellectuelle était un facteur de conservation. Les juifs ont exercé des fonctions de prêteurs surtout à partir du 18^{ème} siècle, mais dans l'Espagne chrétienne, en France et dans le Saint Empire déjà à partir du 12^{ème} siècle. Pas en Italie, où l'on trouvait en Lombardie des chrétiens qui se permettaient de faire de l'argent sans les juifs; mais hors de Lombardie, les juifs étaient les banquiers de l'Europe, parce qu'ils avaient l'argent. L'archevêque de Trèves avait des «agents» juifs (la dénomination n'est pas très précise); en pratique, c'étaient les administrateurs financiers de l'archevêque. Quand l'archevêque, dans sa politique, pour une raison ou une autre avait besoin d'opérer un changement, le juif pouvait disparaître. Cela vaut en Rhénanie, en Allemagne, en France, en Angleterre (tant que les juifs y furent admis, jusqu'à la fin du 13^{ème} siècle), en Espagne. Telle était la situation à l'époque. Nous avons là un phénomène qui dure, du 12^{ème} au 18^{ème} siècle, au moment où se manifeste une continuité d'un autre type chez les juifs. Ces deux continuités peuvent se recouper.

Il pouvait se faire qu'un grand érudit fût en même temps un financier. Cet homme riche était le porte-parole autorisé des juifs auprès des princes. C'était un médiateur, ce qu'on appelle un *shtadlan*; naturellement il jouissait d'un grand prestige dans la communauté. C'est quelqu'un qu'on écoute. On peut citer comme exemple en Alsace : Joselmann (Josef ben Gershon) de Rosheim qui avait la confiance de l'empereur Maximilien. C'était un érudit (pas un grand érudit, mais pas un ignorant non plus). Les juifs avaient besoin d'un personnage comme lui pour intervenir en leur faveur. Les gens de ce rang étaient utiles et on les utilisait, d'où leur autorité dans les communautés. C'étaient les interlocuteurs du prince, de l'archevêque. Abarbanel, le premier ministre des finances de l'Espagne unifiée sous Isabelle et Ferdinand, était en même temps un très grand savant. Leur influence était d'autant plus considérable qu'il s'agissait d'une société semi-féodale. Dans une société féodale, les juifs, s'ils voulaient survivre, ne pouvaient se permettre de maintenir une société différente. Cela va de soi. Ils ne pouvaient pas vivre en présentant à leur entourage le spectacle d'une autre structure sociale. L'administration chez les juifs ne pouvait se distinguer beaucoup, et cela bien que ni la Bible ni l'ancienne tradition rabbinique ne recommandent la société féodale. La Bible n'est pas un document féodal. Dans la structure médiévale, les médiateurs, les *shtadlanim*, étaient des gens importants qu'il était difficile d'attaquer. La plupart des gens avaient besoin d'eux. Pas tous. Le groupe des artisans a toujours été extrêmement fort dans la société médiévale juive, et même chez les juifs en général, notamment chez les juifs d'Orient, parce que les Arabes et les Turcs méprisaient le travail manuel. De ce fait dans la société islamique, l'artisanat était beaucoup plus ouvert aux juifs que dans la société européenne où les corporations leur étaient hostiles. En Espagne, nombreux étaient les artisans; chez les Ashkenazes, ils l'étaient moins à cause des corporations. Le

travail artisanal permet d'échapper à la domination des puissants. L'autonomie des artisans jouait donc jusqu'à un certain degré contre l'organisation féodale des communautés. Cette situation a donné lieu à toutes sortes de problèmes. Et la littérature rabbinique est remplie de ces tensions, qui sont imparfaitement décrites par le terme de «lutte des classes».

Le rabbin dans la communauté

Originellement, les lettrés ne constituent pas une catégorie sociale. Les relations sociales existent cependant entre eux, parce qu'ils se connaissent et se retrouvent dans le lieu où l'on étudie. D'autre part, intervient un autre facteur qu'il n'est pas facile de concevoir de nos jours : il existait des gens, constitués en une caste, qui se consacraient à l'observation stricte de la loi et s'astreignaient à la pureté lévitique (11). Il y avait un groupe social (groupe étant la signification littérale de *haburah*), voué à une discipline dont le caractère irrationnel est évident. Les membres portent le nom de *haberim*, ce sont en quelque sorte les compagnons de cette association. Par définition, le compagnon (*haber*) n'est pas un lettré, mais, en fait, en est un. Les règles qu'il observe constituent en effet la partie la plus complexe des écritures juvées. Ainsi, non seulement leur compréhension, mais également leur application requièrent un certain niveau de connaissance de même qu'un certain type de vie qui les rendent inaccessibles par exemple aux *'am ha'arets*. C'est un choix que l'on fait, une obligation que l'on s'impose à soi-même. La population rurale n'observait pas ces lois, ce qui est important et montre que les *haberim* sont un groupe déterminé socialement et non pas économiquement. Ce sont des gens qui se rendent la religion difficile, qui en appliquent les principes les plus rigoureux; ils ne jouent plus guère de rôle aujourd'hui (12).

Ainsi, on ne peut faire correspondre niveau culturel et structure sociale. Cela est resté vrai, à la différence de ce qui se passait dans l'Église catholique où celui qui pouvait apprendre était soit un clerc, soit un juriste, tous les autres étant des illettrés, et l'empereur même (Charlemagne se donnait du mal pour apprendre à lire à la fin de sa vie), avec les nobles qui ne savaient pas lire, sauf exception (il était au-dessous de leur dignité d'apprendre à lire ou à écrire). Chez les juifs, il n'est pas nécessaire d'être rabbin pour savoir lire, écrire l'hébreu, étudier et comprendre le texte sacré. Dans la population juive, il y a toujours eu une couche considérable de gens qui, sans exercer les fonctions rabbiniques, étaient des lettrés. C'est important pour l'histoire sociale et intellectuelle

11--La dernière partie des 60 traités des six livres ou «ordres» de la Mishnah est consacrée avant tout aux lois de la pureté (*taharoth*).

12--De nos jours, c'est surtout en Israël que l'on voit appliquer ces règles, notamment celles d'un seul traité, le traité de la *nidah*, sur le cycle féminin, qui sert toujours aux juifs orthodoxes de guide dans leur vie sexuelle. Les autres traités n'ont pas de signification concrète.

de la société juive. Les «gens du métier» pouvaient même être des porteurs d'eau. Dans son autobiographie (13), Manès Sperber décrit les pauvres juifs, le prolétariat juif. Ces porteurs d'eau juifs se rencontraient partout en Europe orientale, dans l'ancien empire russe, Pologne, Galicie et aussi en Lituanie, où ils étaient quelquefois de grands talmudistes. Il y avait ainsi une classe intermédiaire entre le peuple et les rabbins, qui, sans exercer de fonctions rabbiniques, avait des connaissances du même genre que celles des rabbins. Quand le rabbin parlait à la communauté, il trouvait toujours parmi elle un interlocuteur capable de discuter avec lui sur le Talmud et de le corriger. Il pouvait très bien s'agir d'un petit artisan sorti de son échoppe. Les communautés juives ont en général compté, même dans les petites localités, un nombre assez important de juifs lettrés qui, sans avoir officiellement leur mot à dire, étaient malgré tout en mesure de discuter avec le rabbin. Mais, à la différence de celui-ci, ils n'avaient aucun droit, n'avaient ni compétence ni autorité juridiques. La société judaïque au Moyen-Age et au début des temps modernes se distingue foncièrement de la société chrétienne parce que son niveau d'instruction est incomparablement supérieur. Et cette culture n'était pas le fait des rabbins seulement. On peut distinguer trois couches : les rabbins, les lettrés, les ignorants.

Le Talmud donne de nombreux témoignages de la tension sociale qui opposait ignorants et lettrés. Beaucoup de rabbins en effet étaient issus de la couche des ignorants. Rabbi Akiba représente la figure idéale du sage (les rabbins se nommaient eux-mêmes plutôt «élèves des sages», *talmidey hakhanim*). Il n'y a rien au-dessus d'Akiba. Or il est issu de la classe des ignorants (il enseignait le Talmud au temps des persécutions d'Hadrien qui, bien qu'il passe d'ordinaire pour un empereur généreux, a mauvaise réputation auprès des juifs). Nous possédons les déclarations d'Akiba, qui rapporte : «lorsque j'étais encore *'am ha'arets*, je disais : donnez-moi un lettré que je le mette en pièces». C'est ainsi qu'il dépeint ce qu'étaient ses sentiments envers les lettrés, avant qu'un jour il n'ait décidé de se mettre à étudier la Torah. Il a épousé la fille d'un riche propriétaire terrien juif. Elle lui avait dit : «je ne t'épouserai que si tu vas apprendre». Et il passa douze années à apprendre durement. A mesure que les rabbins consolidaient leur pouvoir, on vit naître de nombreux courants qui affirmaient leur indépendance. Des sectes apparurent, les Sadducéens, les Esséniens et bien d'autres encore.

Le radicalisme religieux

L'autonomie des lettrés est illustrée par un cas célèbre, la séparation d'un groupe d'hommes dans la communauté. La question a été tranchée négativement dans le phénomène du hassidisme, pour ceux qu'on appelle les *hassidim*. Le *hassid* est un

homme qui ne fait pas seulement ce que la loi lui dit de faire, mais qui en outre s'interdit un grand nombre de choses que la loi lui permet. La double voie de l'exégèse — ou de la décision — facile et de l'exégèse dure (*lequla* et *lehumra*) existe depuis deux mille ans, suivant les besoins du caractère, des circonstances et de la condition. Il s'agit d'un radicalisme religieux, comme je l'ai montré dans «Trois types de piété juive» (14). Les *hassidim* auraient pu être tentés de constituer une association, une compagnie. C'est exactement cela que l'histoire juive n'a pas permis. Les *hassidim* de l'époque médiévale (qui n'ont rien à voir avec les *hassidim* de Pologne du 18ème siècle) sont parfaitement décrits dans la littérature hassidique. Ces *hassidim* du Moyen-Age en Allemagne et en France ne pouvaient pas former des associations comparables aux monastères. Dans la société chrétienne, les radicaux entraient dans les monastères. Les Chartreux voulaient vivre le christianisme dans sa pureté, sans les compromis du christianisme séculier. La société chrétienne a autorisé et même glorifié ces retraites que le judaïsme n'a pas permises. Il a accepté l'absolutisme des *hassidim*, il l'a même glorifié. Dans les textes du Moyen-Age, le terme de *hassid* est un éloge très rare, valant tant pour les femmes que pour les hommes, qui n'implique pas toujours la science rabbinique — que les femmes ne possèdent pas : dans les listes de martyrs trucidés par les croisés, une femme est appelée *hassida gentila*, son mari ne porte pas nécessairement le titre de *hassid*. Mais en aucun cas il n'y eut de communautés hassidiques que l'on pourrait mettre en parallèle avec les monastères. Ceux qui s'en approchent le plus, ce furent, dans l'Italie du 16ème siècle, des groupes d'hommes pieux qui se sont ensuite répandus en Pologne et en Allemagne et qui suivaient une règle rigoureuse, s'imposant de réciter la prière du *shema* au lever du soleil. Autour de 1700, avant le *Ba'al Shem*, il existait une *hebrath hassidim* en Allemagne et en Pologne. Ces gens étaient suspects et en fait ils étaient pénétrés de croyances sabbatéennes. Les rabbins orthodoxes les regardaient avec méfiance ou même les combattaient.

Il existe des associations religieuses qui se constituent pour une action précise, la charité, des prières spéciales, le mariage des filles sans dot. *Hebrah qadishah* est le nom qui désigne une association chargée de s'occuper des morts, *gemiluth hassidim*, celui d'une association qui soutient les pauvres. Tout cela était permis et tout cela a existé et existe, mais il n'y eut pas d'associations de *hassidim*. C'est très intéressant et j'ai été le premier à mettre l'accent sur ce fait. Nous n'avons pas de document rabbinique qui dise expressément : nous ne voulons pas cela ; mais le fait est là. Nous avons les textes de la littérature hassidique, qui fut hautement considérée, dont le plus fameux est le *Livre des hassidim* (*sefer hassidim*, dont l'auteur est Judah le Pieux — *he hassid* — mort à Ratisbonne en 1217) ; dans tous ces livres des *hassidim* écrits en Allemagne du Sud, à Ratisbonne, à Worms, par les

13—M. Sperber, *Porteurs d'eau*, traduction française par D. Cahen, Paris, Calmann Lévy, 1976.

14—«Three Types of Jewish Piety», *Eranos Jahrbuch*, 37, 1969, pp. 331–348.

hommes les plus fameux de ce mouvement, l'association est découragée. On encourage le mode de vie, mais on décourage l'association. Ce sont des documents importants pour la compréhension du radicalisme juif et ce fut là peut-être le phénomène religieux le plus important qui soit arrivé au judaïsme français et allemand depuis le talmudisme que cette spiritualisation de l'intérieur, le dépassement de la tradition, qui ne fut jamais organisée, car on avait le sentiment d'un danger de séparatisme pour la communauté. La séparation n'était encore acceptée qu'à titre individuel. En aucun cas une synagogue ne pouvait se constituer autour de ces gens-là. Le type hassidique existe dans toutes les communautés, mais l'organisation de la vie contemplative manque.

Il y a une exception qui intéresse les origines de la Kabbale. En France au 13^{ème} siècle, peut-être déjà au 12^{ème}, nous savons par des documents que certaines communautés juives admettaient des membres libérés de toute activité pratique (15). Ils se consacrent à la contemplation, à l'étude de la loi. Ce ne sont pas des rabbins, ils ne prennent pas de décisions. Ils peuvent être des *hassidim*. Ce sont des hommes que l'on a choisis pour qu'ils soient là, dans le *beth hamidrash*, pour qu'ils étudient la loi, et que la communauté s'était engagée à soutenir matériellement. Ils étudient la loi, mènent une vie plus ou moins ascétique et ne font rien de ce que font les rabbins. La loi, c'est un terme sans définition précise chez les juifs. La loi, c'est la loi. Elle peut être très abstraite, très concrète, et s'ils étudient les aspects concrets, ils ne se soucient pas de les appliquer. Mais c'est là une sorte d'exception dans le judaïsme français de cette époque. Dans la tradition juive, l'«étude de la loi», *talmud torah*, est une valeur absolue, d'ordre contemplatif. La vie contemplative, *talmud torah*, l'emporte-t-elle sur l'action d'après la loi ? C'est le sujet d'un débat qui apparaît dès l'époque du Talmud. Nous avons des documents qui nous apprennent ce qu'était l'ascétisme de ces hommes, notamment à Lunel. Leur appellation dit ce qu'ils sont. Parfois on les appelle «naziréens». La Bible (4^{ème} livre de Moïse, chap. 6) donne la règle à suivre par celui qui a fait vœu d'être naziréen. Un naziréen a fait un vœu. La mère de Samuel a fait vœu que son fils serait naziréen : il ne doit pas couper ses cheveux ; il applique les lois de la façon la plus sévère, il y a des choses qu'il ne doit pas faire. Mais il n'y a pas de vœu de célibat. Le naziréen n'est pas un célibataire. Pour les juifs, la chasteté est une valeur, mais pas le célibat. Si un homme ne veut pas se marier, c'est son affaire, mais on n'a jamais encouragé personne à ne pas le faire. Les Naziréens sont des ascètes. Dans la France médiévale, on les appela aussi bien *hassidim* que *perushim*. Ce sont des termes qui désignent les Pharisiens dans le Nouveau Testament ou dans les sources talmudiques. Ce sont les hommes qui se sont séparés de la foule pour observer les lois de la pureté. Ils acceptent les obligations les plus difficiles, ne font pas de commerce, ne sont ni cordonniers, ni usuriers,

Torah écrite et torah orale

Le développement que nous considérons ici s'est produit dans le judaïsme à l'époque du second Temple. Il est sans importance pour notre propos de savoir si la torah fut promulguée comme la loi révélée dès les temps primitifs ou seulement plus tard. Mais avec le changement des temps, sous l'influence du monde grec surtout, une vive fermentation se produisit au sein de la communauté théocratique porteuse de la torah. De là est sortie cette réalité historique que nous appelons le judaïsme. Il s'est différencié en face de nombreux autres courants, dont certains très vivants, qui existaient au sein du peuple juif. La tradition fut donc mise en relief avec netteté, comme une donnée religieuse et comme une catégorie de pensée religieuse nouvelle. Les éléments créateurs trouvèrent à s'exprimer par son intermédiaire. La tradition fut érigée à côté de la torah écrite et elle reçut le nom de «torah orale» à partir du premier siècle chrétien environ. La tradition n'est pas simplement l'ensemble du patrimoine culturel dont vit la communauté et qu'elle lègue à la postérité. Elle opère au sein de ce patrimoine un choix, et c'est ce choix qui est mis en relief et revêtu d'une autorité religieuse. Elle déclare que certaines données, certaines paroles ou certaines perceptions sont la torah elle-même et elle établit le lien de celles-ci avec la révélation. Au cours de ce processus, le sens originel de la révélation comme ensemble de propositions unique, positivement établi, clairement délimité, fut objet d'interrogation. Un développement aussi fécond qu'imprévisible, et hautement instructif pour la problématique religieuse du concept de tradition, fut alors inauguré.

Il semble à première vue que la torah écrite et la torah orale sont comme deux données existant parallèlement, et que la révélation relève comme de deux sources différentes : une source qui pourrait être écrite et une source qui, étant une parole vivante, ne pourrait être ou ne devrait être transmise qu'oralement. Mais, le problème ne s'arrête pas là, comme nous allons le voir. Le fond du problème, c'est la tradition orale, dont il est dit au début des *Pirke Avot* dans la Mishnah : «Moïse reçut la torah du Sinai et il la transmit à Josué ; Josué la transmit aux anciens, et les anciens aux prophètes, et les prophètes aux membres de la Grande Synagogue.» Cette Grande Synagogue est l'ensemble des hommes qui, pendant une longue période, à l'époque perse, sont supposés avoir dirigé les affaires de la communauté revenue de l'exil. En fait, ce groupe incertain pourrait bien être une fiction historique, forgée beaucoup plus tard à partir de récits historiques plus récents relatifs à la situation qui régnait en Judée à l'époque qui est décrite dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Bien que l'idée de la «haie autour de la torah» (c'est-à-dire des mesures préventives qui visent à assurer la fidélité à la torah) soit attribuée aux membres de la Grande Synagogue, nous ne saurions assurer que la notion dogmatique de torah orale remonte à l'époque à laquelle ce groupe est supposé avoir existé. En tout cas, la référence à la torah orale est déjà courante au cours du premier siècle avant l'ère commune.

Le contenu et l'extension de cette notion très importante ne furent pas immédiatement déterminés. Quand le judaïsme rabbinique fut établi, elle gagna du terrain. A l'origine, la tradition orale regardée comme torah était restreinte aux statuts et aux ordonnances non contenus dans la torah telle que chacun pouvait la lire. Que Moïse ait reçu la torah, que nous connaissons aujourd'hui sous sa forme écrite, de façon orale et l'ait ensuite écrite, ou bien qu'elle lui ait été dictée pour ainsi dire à partir d'un modèle céleste préexistant, ces deux conceptions étaient considérées comme équivalentes. Elles se rencontrent toutes les deux dans la littérature rabbinique et dans la littérature apocryphe. Beaucoup de dispositions furent mises en circulation au cours des âges et on les appelait : «Halakhah donnée à Moïse du Sinai.» Mais le champ d'application de cette «Halakhah» s'étendit peu à peu. Tout ce qui fut matière à discussion pour les scribes et, après eux, dans les Académies, que ce soit dans le domaine juridique, historique, éthique ou homilétique, tout vint alimenter de façon fructueuse la tradition, qui

15—Cf. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. J. Loewenson, Paris, Aubier, 1966, pp. 244 sq.

devint ainsi un lieu de recherches spirituelles extrêmement vivantes.

Je viens de mentionner les « scribes ». Ce sont les scribes qui ont, les premiers, posé la question du rapport de la torah orale avec la torah écrite. L'Écriture était devenue peu à peu l'objet d'une interprétation toujours plus précise, visant à fonder exégétiquement les conséquences qu'on en tirait : c'est ce qu'en hébreu on appelle le Midrash. Dans le Midrash, la torah orale n'est plus simplement mise en parallèle avec la torah écrite. On cherche à la faire dériver et à la déduire de l'Écriture. Par torah orale, on entend alors l'élucidation des vérités, des propositions et des contenus livrés de façon directe ou concomitante par la révélation. De ce travail est né un nouveau type d'homme religieux. Au cours de l'histoire des religions, ce type d'homme a suscité autant d'admiration que d'incompréhension et de mépris, et ceci non sans raison. Pour l'exégète, la révélation n'est pas qu'un événement unique et bien déterminé mais plutôt une somme inépuisable de richesses, qu'on n'a jamais fini d'explorer et d'étudier : « Tournez-la et retournez-la encore et vous verrez qu'il y a tout en elle. » En visant à fonder la tradition dans la torah et à montrer qu'elle en découle, ces exégètes ont été les premiers à manifester une attitude à la fois créatrice et réceptive. Ils sont des maîtres parce qu'ils ont su comment tirer parti des données reçues. Ils ont fait jaillir de la tradition religieuse une donnée véritablement neuve et qui fut revêtue d'une dimension religieuse : le commentaire. Car la révélation a besoin d'un commentaire pour pouvoir être correctement comprise et appliquée. Telle est l'idée religieuse, bien loin d'être évidente, qui a donné naissance à l'exégèse biblique et, avec elle, à la tradition juive qui en procède.

Une semblable loi intérieure de développement de la révélation se rencontre de même en toute religion qui reconnaît l'autorité d'une révélation. Le processus que nous allons analyser ici est donc d'un intérêt général pour la phénoménologie de la religion. Il se rencontre de façon particulièrement vigoureuse et conséquente dans le cas du judaïsme et ceux qui y ont contribué y ont porté toute leur attention. C'est pourquoi la réflexion sur les problèmes que nous abordons ici est si éclairante et si stimulante.

Gershom Scholem, *Le messianisme juif*, pp. 401-403.

mais sont entretenus par la communauté. Ces hommes sont très près des *hassidim*. C'est peut-être dans ce milieu qu'il faut chercher les origines de la Kabbale (16), car nous pouvons prouver que certains de ces hommes étaient parmi les premiers kabbalistes que nous pouvons identifier, alors que la plupart sont anonymes. Mais il faut répéter que ces naziréens constituent une exception.

La tradition orale

Quant à savoir si certaines parties de la Mishnah existaient également sous forme écrite, il n'y a pas d'accord. L'opinion officielle, orthodoxe, est que rien n'a été écrit. La position orthodoxe est que ni la Mishnah, ni le Talmud, ni la Tosefta (17) n'ont été d'abord fixés par écrit, mais qu'ils ont été confiés à ceux qui étaient capables de se remémorer un corpus de cette étendue. Les livres bibliques existaient par écrit, même si on les apprenait aussi par cœur. Pour la Mishnah, il est écrit quelque part dans le Talmud qu'elle ne fut pas écrite : « les choses qui sont confiées à l'oreille, vous n'êtes pas autorisés à les écrire ». L'oralité

Des points dans la Mishnah

La crainte que les choses ne soient oubliées au cours du temps a poussé, comme on l'indique de façon très claire dans les livres, à fixer la tradition orale. En 1770, vivait à Francfort un des plus grands rabbins d'Allemagne, nommé Nathan Adler (1741-1800), qui fut le grand-père du Grand Rabbin d'Angleterre, contemporain du philosophe Mendelssohn. Il n'a absolument rien écrit. On le considérait comme un saint. Rien de lui n'a survécu que sa renommée. On raconte qu'il disait : « Je dois obéir au précepte du Talmud : ne pas écrire la loi orale ; grâce à moi elle ne sera pas oubliée et grâce aussi à mes élèves ». Il ne reste de lui que des points inscrits dans un exemplaire imprimé de la Mishnah. Il existe un livre qui prétend décrypter la tradition orale exposée par Adler en interprétant les signes qu'il avait indiqués en marge de son exemplaire ; ce livre est appelé la « Mishnah de Rabi Nathan », qui n'est faite que de points. C'est là un exemple extrême. Il faut écrire pour éviter l'oubli. Ainsi les rabbins se sont mis à écrire. La littérature rabbinique commence après la fixation du Talmud.

Extrait de l'entretien.

de la tradition « orale » est un dogme, ce qui montre qu'il y a eu une période où son caractère divin n'était pas généralement accepté. La discussion même au sujet du caractère divin de la tradition orale n'est pas admise par les orthodoxes. L'opinion traditionnelle dans le rabbinisme, c'est que la tradition est de nature divine et qu'elle équivaut à la loi écrite. De nombreux travaux des dernières cent années ont porté sur la constitution du corpus. La question de la « loi orale » est ouverte.

16—Cf. G. Scholem, *op. cit.*, pp. 213-385.

17—La Tosefta est une version élargie de la Mishnah, le complément, constituant comme un texte parallèle, avec des éléments plus tardifs. Il s'y trouve beaucoup de textes importants qui ne sont pas dans la Mishnah. L'ordonnance est la même, mais l'autorité n'est pas aussi grande. Avec la Mishnah, aucun talmudiste ne pouvait disputer.

La Mishnah a-t-elle pu être transmise par écrit avant d'être fixée définitivement ? C'est là le sujet d'une grande controverse. A-t-on écrit la Mishnah et le Talmud ou ont-ils été confiés à la mémoire de certaines personnes spécialement entraînées pour cela ? Il est évident que le Talmud, déjà, fait une distinction entre les lettrés, les hommes d'esprit qui savent interpréter, et ceux qu'on appelle les tannaïtes — littéralement les dépositaires de certaines traditions —, ce qui n'a rien de surprenant dans une civilisation archaïque. Les Védas ont été transmises très longtemps par des hommes qui les savaient par cœur. Nous savons qu'ailleurs on a conservé des traditions très particulières par la mémoire. Nous ne savons plus ce qu'est la mémoire.

Un homme assistait aux discussions. Quelqu'un disait : «qu'a dit Rabbi Eléazar sur cette question ?». Et l'homme, grâce à sa mémoire infailible, pouvait répondre : «il a dit telle chose». Cela il savait le dire, ne sachant rien par lui-même. On ne lui demandait pas : «qu'en penses-tu ?». Il était là pour représenter la tradition rabbinique de la *halakhah*. Il connaissait la Mishnah par cœur et peut-être même la Tosefta. *Tanna* signifie dans le Talmud : «celui qui peut répéter», à savoir la tradition talmudique. Avant la destruction du Temple, il existait des *sofrim*, des «scribes» ou *grammatistai*. Il est question de *tannaïm* de 70 jusqu'à Judah le Prince. Ces mémoires ambulantes avaient leur utilité pour les vrais savants. Quant à savoir s'ils pouvaient également répéter les discussions qui avaient lieu dans les écoles, il faudrait faire des recherches pour pouvoir répondre.

Identité et utopie

Les traditionalistes pensent qu'un juif qui prend ses distances à l'égard de la tradition s'exclut de l'ensemble. Je tiens cette affirmation pour fautive : elle ne correspond pas à l'existence de l'individu qui se sent et se sentira juif. Pour celui qui abandonne l'unité de la *halakhah* et dit pourtant : je suis un juif dans la totalité du judaïsme, même si je n'adhère pas, dans les conditions actuelles, à cette tradition ou si j'admets qu'elle va peut-être, du moins en partie, se transformer elle-même, le conflit est inévitable, pour lui et pour tous les autres qui sont aujourd'hui la majorité des juifs. La plupart des juifs disent : je suis juif et rien d'autre, je suis un juif, un point c'est tout, sans reconnaître par là qu'ils ont aussi des devoirs envers cette tradition, prise comme *halakhah*, dans leur vie personnelle. La majorité des juifs en Israël ont certainement le sentiment de vivre en tant que juifs et de pouvoir s'y tenir, après les expériences historiques qu'ils ont faites, sans pour autant se sentir obligés de suivre la tradition rabbinique comme une version définitive, unique et contraignante. Ils considèrent que l'identité leur est donnée par l'histoire, se sentant liés par les espoirs d'avenir qu'ils partagent, tandis qu'ils se réservent la liberté d'une évolution et d'un épanouissement autonomes vis-à-vis de la tradition. L'identité de ce juif consiste en ce qu'il vit le

Un judaïsme laïque ?

Q.—Qui est juif ? Comment déterminer le judaïsme d'une personne vivant en Israël ? Par sa foi religieuse seulement ? Son appartenance raciale ? Sa volonté libre, suivant ce que son jugement aura fixé de meilleur ?

R.—Au fond vous demandez s'il peut y avoir un judaïsme qui se passe de «Je suis le Seigneur ton Dieu» ? Eh bien, nous avons pesé ce problème depuis plus de cinquante ans ; depuis les débuts du sionisme, nous nous sommes demandés s'il existe un judaïsme athée ou, plus précisément, un judaïsme pris comme un corps vivant, avec tout un ensemble de phénomènes historiques et d'expériences possédant une signification historique considérable. Est-ce qu'une explication athée des choses est possible ? Alors, qui est juif ? Simplement celui qui donne une interprétation religieuse des phénomènes historiques du judaïsme ? Ce serait absurde. Les phénomènes spirituels qui ont reçu cette interprétation théologique et monothéiste d'un poids considérable ne pourraient-ils recevoir d'autres interprétations qui s'affirmeraient pour s'opposer à elle ? Il se peut qu'elles ne soient pas des valeurs d'avenir et qu'elles disparaissent de la surface de la terre. Il se peut que le Tout-puissant ait raison de cela aussi. Moi-même, je crois en Dieu. Mais je suis un anarchiste de la religion. Je ne crois pas à la Loi révélée à Moïse sur le Sinaï dans le sens traditionnel. Si le Tout-puissant a une réalité, alors le combat même que l'on livre pour croire en lui a quelque chose de grand. C'était ce qu'on pensait lorsque le sionisme s'est constitué, et nous savions fort bien que les problèmes individuels et historiques recevaient également des interprétations non religieuses. Je crois qu'un athée peut être juif, et qu'il peut proposer de manière tout à fait légitime une explication correcte ou incorrecte de nos manifestations historiques. Et, comme je l'ai dit, le seul meurtre est celui que l'on commet dans l'éducation en coupant le lien vivant de l'héritage des générations. Dans ce sens, je suis un anti-Cananéen radical.

Extrait d'un entretien avec Ehud Ben Ezer (in : *Unease in Zion*, E. Ben Ezer ed., New York, 1974, pp. 281-285).

judaïsme dont il a hérité comme capable de se transformer, donc indéfinissable, du fait qu'il comporte encore une part d'utopie. C'est pourquoi il déclare qu'il ne peut pas définir le judaïsme comme on le fait d'habitude. Le judaïsme, c'est justement, comme le montre la recherche historique, quelque chose de si divers qu'il ne peut pas être décrit adéquatement par des catégories immuables, tirées du passé, quand on envisage le présent ou l'avenir.

Le mouvement d'émancipation comportait deux aspects, l'un la disparition finale du judaïsme dans les sociétés non juives, l'autre le maintien du judaïsme en tant que tel sous une forme non encore définie, mais susceptible d'être élaborée unilatéralement. Ces deux tendances sont en conflit dès le départ, même avant le sionisme.

Le nombre de juifs qui ont été perçus comme juifs par leur environnement non juif, mais qui ne voulaient pas se reconnaître comme tels et cherchaient à s'en défendre, est très considérable. Qu'étaient-ils de juif ? Il est difficile de répondre, sauf dans les cas où, de façon visible pour tous ceux qui voulaient voir, il y avait chez eux je ne sais quoi de juif qui était en relation avec la tradition. Si l'on dit qu'une certaine marginalité et le refus de l'état de choses existant les caractérisent, je répondrai que c'est une vue partielle, car je pourrais citer

des juifs qui acceptaient la société telle qu'elle était. Je peux évoquer toute une galerie de conformistes juifs qui ne sont peut-être pas aujourd'hui aussi célèbres que les autres. Naturellement, les juifs allemands, les juifs français étaient dans leur majorité des conformistes.

L'automystification

Ici, je voudrais dire un mot sur le phénomène de l'assimilation, qui a joué un rôle si important à l'époque de ma jeunesse dans la vie des juifs allemands. Des facteurs très différents entraient là en jeu. Un jeune juif au début de ce siècle, s'il n'était pas issu de la minorité rigoureusement orthodoxe, se trouvait en face d'un processus d'effilochement spirituel du judaïsme de plus en plus important. Il y avait là quelque chose d'atmosphérique qui vous pénétrait de l'extérieur ; quelque chose de conscient où le désir d'abdication de soi croisait de façon dialectique celui de dignité humaine et de fidélité à soi-même ; une sorte de rupture consciente avec la tradition juive dont des fragments très disparates et souvent bizarres traînaient encore çà et là, atomisés, et une sorte de glissement qui n'était pas toujours conscient dans un monde destiné à la remplacer. La représentation de ce monde dépendait des conceptions semblables, mais complètement divergentes entre elles, qui régnaient à ce sujet dans l'entourage non juif. L'espoir de l'émancipation sociale qui devait succéder à l'émancipation politique, achevée dans les années 1867-70, c'était en partie un espoir de disparaître à l'intérieur du peuple allemand, et ce sentiment était largement partagé et encouragé par ceux des non-juifs qui, dans le peuple allemand, luttaient pour elle. Cet espoir se trouvait plus ou moins consciemment en opposition avec l'expérience générale du progrès de l'antisémitisme, expérience que seule une pensée purement irréaliste pouvait refuser de prendre en compte.(...)Et pourtant, un élément plus horrible encore venait s'y ajouter, dont n'étaient conscients que ceux qui, soit à la suite d'un choc, soit selon une lente évolution se distancaient de ce phénomène (et bien sûr il y en eut quand même quelques-uns) : c'est le phénomène d'automystification dont la découverte fut l'une des expériences les plus décisives de ma jeunesse. L'absence de jugement de la plupart des juifs pour tout ce qui les concernait eux-mêmes, alors que, pour tout le reste, ils possédaient cette faculté de raisonnement critique et de clairvoyance qu'on a, avec raison, souvent admirée ou au contraire dénigrée chez eux - cette faculté de se tromper soi-même est l'un des aspects les plus importants et les plus tristes des relations germano-juives. L'humour juif était même capable d'articuler cette illusion dans la réalité historique, voire de la percer à jour (et peut-être lui seul rendait-il la situation supportable à la conscience du grand nombre). Les blagues juives qui relèvent de cette catégorie sont légion. Il est certes difficile de lire aujourd'hui de sang-froid les documents les plus remarquables de ce genre d'automystification dans les œuvres de personnalités importantes comme Hermann Cohen, Fritz Mauthner et - c'est là qu'elle est le plus perfide - dans celles de Constantin Brunner, le petit-fils d'un grand-rabbin de Hambourg. Cette littérature a quelque chose d'hallucinant, et le malheur, c'est qu'on pouvait le percevoir déjà à l'époque où on les fêtait encore, pas seulement maintenant où tout est fini. Ce type d'automystification agissait aussi comme une censure - je ne sais si elle était consciente ou inconsciente - dans les publications scientifiques sur l'histoire des juifs en Allemagne. Je me souviens encore maintenant de l'indignation avec laquelle j'ai lu de nombreuses contributions dans la *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, éditée à l'époque par Ludwig Geiger, le fils d'un des trois plus grands savants juifs en Allemagne au siècle dernier, lui-même professeur de littérature allemande à l'Université de Berlin : là, l'auto-censure était proprement méthodique. Mais ce qui est clair en tout cas, c'est qu'une couche importante de la population juive dont je parle ici, ainsi que ses représentants spirituels

et politiques voulaient croire à l'assimilation, à une fusion dans un entourage qui en gros restait à leur égard indifférent, voire hostile. Il est vrai aussi que, jusqu'à un certain point, qu'on apprécie de façon diverse aujourd'hui, l'entourage allemand encourageait et saluait ce processus, cependant que d'autres éléments importants de la population s'estimaient par là-même gênés et troublés. Ces tensions étaient très graves, si l'on en juge d'après une déclaration de Werner Sombart, sociologue et spécialiste d'économie politique très réputé, déchiré entre ses conceptions libérales et antilibérales ; dans cette déclaration qui suscita un intérêt considérable parmi les juifs, lorsqu'elle fut publiée en 1912 et largement diffusée, il affirmait qu'il ne fallait pas supprimer l'égalité juridique ni l'émancipation des juifs dans la forme, mais que ceux-ci devraient volontairement n'en faire aucun usage, surtout dans la vie publique. C'était là, encore avant la première guerre mondiale, un avertissement plus alarmant que tous ceux qui venaient du côté pangermaniste et directement antisémite.

G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, pp. 38-41.

Il y a eu beaucoup de juifs qui voulaient absolument s'évader et qui en partie y ont réussi. Les chances de dissolution dans l'entourage étaient d'autant plus grandes que les juifs étaient moins nombreux. Un groupe de juifs pouvait disparaître au Danemark, en Suède, chez les Papous, que sais-je ? Il était possible qu'un groupe qui n'était pas trop important - et les chiffres jouent là un rôle - voulût et pût se dissoudre. Certains voulaient, mais ne pouvaient pas. Par exemple, les juifs allemands voulaient renoncer à leur identité juive en assez grand nombre - même si ce nombre était moins considérable qu'on ne le suppose, qu'on l'a volontiers affirmé. Ceux qui voulaient ont réussi quand ils ont eu de la chance. Il y a beaucoup de juifs qui ont disparu en tant que juifs et qui se sont dissous dans la société non juive. Cela s'est fait au Moyen-Age, de façon répétée, par des baptêmes. On ne doit pas oublier que dans chaque génération le nombre des juifs a diminué par des conversions à l'islam et au christianisme, et cela justement dans les milieux où l'on avait une conscience plus forte de soi-même. Cela ne date pas du 19^{ème} siècle, même si la chose y était devenue plus visible parce qu'on continuait, plus qu'au Moyen-Age, à considérer ensuite les juifs comme juifs, pas toujours, mais très souvent. On savait que Johann August Wilhelm Neander (1789-1850), le célèbre théologien protestant et historien de l'Église, était juif, né David Mendel ; on n'a jamais oublié qu'il l'était, tout comme Mendel de Göttingen ou de Hambourg. On l'a oublié pour d'autres ; pour Friedrich Julius Stahl (1802-1861), né Jolson, l'auteur de l'idéologie du parti conservateur allemand, il faudrait d'abord rappeler qu'il était juif. Le seul idéologue d'envergure du conservatisme strict était un juif.

Si l'on se demande quel était leur rapport objectif avec leur propre tradition, on ne peut répondre qu'en saisissant les formes définies du passé. Certains personnages importants furent perçus comme des talmudistes, même s'ils n'avaient pas la moindre idée du Talmud. On voit comment des gens furent reconnus comme juifs par la société non juive, où ils voulaient agir et où ils ont agi : ils étaient jugés selon des structures qui pour cet entourage caractérisaient traditionnellement

les juifs. Ce n'était pas le concept utopique, qui est ouvert, mais certains traits de la tradition telle qu'elle se présentait autour de 1800. Il pouvait arriver qu'ils ne fussent pas reconnus comme tels car ils n'avaient rien de spécifiquement juif. Ils étaient légion les gens chez qui on ne pouvait pas reconnaître nettement une conscience ou une structure façonnée par la tradition juive. Les grands théoriciens du marxisme, qui étaient presque tous des juifs, à l'exception de Plekhanov, en Russie, en Hongrie, en Allemagne, ont été sentis comme des juifs –et persécutés. En philosophie,

l'exemple le plus célèbre est celui de Simmel (1858-1918) qui était reconnu par tout le monde, sauf par lui-même, comme un juif. On voyait en lui le prototype du talmudiste qui tourne et retourne les choses, qui fait preuve d'une faculté de jouer avec les catégories qu'on attribuait traditionnellement aux grands talmudistes, avec l'intention de les dénigrer. Il y avait naturellement beaucoup de juifs qui n'avaient pas ce trait distinctif et qui ont disparu. Il existait donc une manière d'être juif qui n'était pas vécue par les sujets eux-mêmes.