

## Traversées du Judaïsme au regard des Enjeux Contemporains (L'Harmattan, 2024)

David Encaoua

Adath Shalom, 16 mars 2024

Je voudrais commencer cette séance, en exprimant ma joie de nous retrouver à la synagogue pour un Beit Midrach d'Adath Shalom, comme au bon vieux temps d'avant la pandémie. Nous avons eu de prodigieuses séances, aussi bien en présentiel qu'en zoom, et je leur dois en grande partie l'inspiration de ce livre. Mon adhésion à Adath Shalom a été un grand moment dans ma vie. Non seulement elle m'a permis de retrouver la chaleur de l'atmosphère familiale de mon enfance, mais encore elle m'ouvrait à une exploration nouvelle de la pensée juive, largement alimentée par les réflexions et les travaux de notre rabbin Rivon Krygier, sans qui ce livre n'aurait jamais pu être écrit. Je le remercie sincèrement. Depuis ma retraite en 2009 de l'université, j'ai poursuivi mes investigations de pensée juive, aussi bien à partir du très vaste domaine qu'on regroupe sous le nom d'*Etudes Juives*, que des textes de la tradition juive dont les traductions en anglais figurent dans Sefaria. Le Beit Midrach d'Adath Shalom a été pour moi un lieu de réflexion particulièrement propice et je remercie Tony Levy et Charly Szlakman pour m'y avoir chaleureusement ouvert les portes. Enfin la création par Patrick Sultan et Dora Sultan du site **Sifriatenou**, pour alimenter une *bibliothèque juive*, m'a permis de m'imprégner d'une très riche variété de travaux. **C'est toute cette littérature qui a constitué mon nutriment et ma source d'inspiration dans ce livre.**

De quoi traite le livre ? Le titre, *Traversées du Judaïsme au regard des Enjeux contemporains*, doit être précisé. Les **Enjeux Contemporains** auxquels il fait référence sont ceux de la profonde division de la société israélienne en deux camps totalement opposés, qui se sont livrés chacun à des manifestations spectaculaires avant l'agression barbare de 2023 et de la guerre en cours. On peut très raisonnablement augurer que les tensions se poursuivront de plus belle après la guerre, car le pays semble au bord du schisme. Comment expliquer ces tensions ? Au-delà des explications en noir et blanc que les médias privilégient, il m'a semblé que ces tensions constituent un élément *structurant et permanent du judaïsme*. Pour le montrer il m'a fallu faire deux longs détours que j'ai intitulé **Traversées du Judaïsme**. Ce sont des **traversées au long cours**, c'est-à-dire des visites de quelques rives, rencontrées lors du mouvement global du judaïsme, aussi bien au niveau de ses thèmes qu'à celui de son histoire. En rendant compte de la variété du Judaïsme et des chemins parcourus, l'ouvrage tente de comprendre la nature et l'origine des tensions qui traversent la société israélienne, par un regard de **l'intérieur même du judaïsme**, et non plus de *l'extérieur*, comme le serait un discours contemporain.

L'hypothèse de base est que le judaïsme est marqué par un **conflit permanent entre religion et politique** dont on trouve des traces dans toute son histoire. Ce n'est pas seulement une opposition fondamentale entre une *Loi de droit divin et une loi d'origine humaine*, c'est une question de fond qui *reste conflictuelle dans le judaïsme*. Cette question masque en effet une divergence de fond, celle des conceptions que retient le judaïsme pour **juger si un acte est juste ou non**. Pour faire bref, disons que deux conceptions opposées se font face. La première privilégie la notion **d'intention** : un acte serait juste s'il part d'une intention de respecter la loi divine. Autrement dit, un acte serait juste

s'il est conforme à ce qu'en dit la codification de la loi divine. La deuxième privilégie la notion de **conséquence** : un acte serait juste si ses conséquences vont dans le sens d'une amélioration du fonctionnement du monde. Autrement dit, un acte serait juste, non selon une codification de la loi divine, ni selon une classification morale à priori du bien et du mal, mais selon ses conséquences prévisibles sur l'ordre du monde dans lequel on vit.

Ces deux conceptions opposées traversent le judaïsme, aussi bien dans ses approches thématiques que dans son histoire telle que contée dans la Bible. D'où la nécessité de présenter quelques *lectures thématiques et historiques*, qui permettent de percevoir la permanence de ce conflit sur la notion de justice et les différentes formes qu'il a pris au cours de l'histoire. En présentant ces *traversées du judaïsme*, mon ambition est en fait limitée. Il ne s'agit pas de faire œuvre d'historien, ni de philosophe ou d'érudit juif, toutes qualités que je ne possède pas, mais plus simplement de jeter des *passerelles* ou des *balises* entre diverses perspectives, comme points d'appui pour éclairer les fortes tensions internes à la société israélienne.

Questionner ***l'origine interne de ces tensions au sein de la société israélienne à partir de lectures distinctes du judaïsme***, me paraît devoir s'imposer pour au moins deux raisons. D'une part, il est important de comprendre pourquoi et comment la crise contemporaine en Israël est l'héritière d'un conflit permanent dans le judaïsme, entre les deux conceptions de la justice qui viennent d'être rappelées. D'autre part, si la division de la société en Israël connaît aujourd'hui un certain répit, durant la guerre actuelle contre le mouvement terroriste à l'origine de l'agression barbare du 7/10/2023, il paraît très vraisemblable que lorsque la guerre sera terminée, ressurgiront les questions que se posent non seulement l'ensemble du corps social israélien, mais aussi l'ensemble des juifs dans le monde.

Mon plan est le suivant. Après un très court prologue illustrant le conflit entre *religion et politique* qui apparaît dans la Bible hébraïque, je présenterai très brièvement les deux types de traversées esquissées dans l'ouvrage, en insistant sur les conclusions qu'on peut en tirer. Dans une troisième partie je développerai plus longuement l'analyse des tensions en Israël.

### **Prologue : Illustration du conflit entre religion et politique dans le judaïsme.**

Dans le livre I de Samuel, le conflit entre autorité divine et gouvernance humaine apparaît clairement. Les Hébreux, déplorant le manque d'autorité des Juges qui gouvernent le pays après la conquête de Canaan, vont trouver le juge Samuel pour lui demander de mettre à leur tête un roi, *comme c'est le cas des autres pays*, ajoutent-ils en sous-entendant que c'est peut-être ce qui fait la force de leurs ennemis, les Philistins. Dépité, Samuel leur dit qu'ils disposent déjà d'un roi, c'est D.ieu, et que s'ils venaient à mettre un homme à la place de l'autorité divine, ils n'en seraient que plus déçus, voire meurtris. Mais ses avertissements ne servent à rien. Les Hébreux insistent et le prophète Samuel sollicite l'avis de D.ieu qui suggère de satisfaire cette demande, sans vraiment l'acquiescer semble-t-il. La réponse de D.ieu, que je cite ici, est en effet plutôt ambiguë (I Samuel, 8 : 7) : "*Cède à la voix du peuple, fais ce qu'ils te disent ; ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi-même dont ils ne veulent plus pour leur roi*". Cette réponse, qui peut paraître à priori ambiguë, a suscité nombre de commentaires talmudiques. L'un d'eux, dans le TB Sanhédrin (2 b), fait débattre deux sages. Le premier, Rabbi Yohanan dit que la nomination d'un roi est un commandement divin, et en tant que tel, il constitue un idéal d'organisation politique. Le second sage, Rabbi Neharia affirme qu'il

n'en est rien, que c'est simplement une concession que fait D.ieu face à la colère des Hébreux et, qu'en tout état de cause, la royauté ne saurait constituer un idéal politique. On pourrait s'arrêter là, mais un détail historique prouve la permanence de ce débat. Plus d'un millénaire et demi après, ces deux avis fort différents se retrouvent sous la plume de deux géants de la pensée juive, distants d'à peu près trois siècles, Maïmonide (1138-1204) et Abravanel (1437-1508). Considérant que la loi divine cherche à établir la justice sur terre, et que la loi séculière des hommes sert à sécuriser l'ordre social au sein de groupes humains diversifiés, Maïmonide en déduit qu'une organisation politique adéquate est nécessaire, et qu'il faut la séparer de l'autorité religieuse. Pour Maïmonide, la royauté paraît être une structure politique convenable à condition que le roi ait toutes les qualités requises pour reconnaître l'importance et la supériorité de la loi divine, en somme que le roi soit en même temps un philosophe et un prophète ! Autant dire, la perle rare ! De son côté, Abravanel exècre toute forme d'organisation politique, notamment la royauté qu'il accuse de tous les maux, et à laquelle il préfère une organisation politique décentralisée du type de celle qui existait en son temps à Venise. Cet épisode montre clairement que le conflit entre religion et politique dans le judaïsme ne date pas d'aujourd'hui. Il serait apparu dès que le pouvoir s'est déplacé d'un leadership spirituel d'ordre divin vers un leadership institutionnel, c'est-à-dire qu'Israël se soit constitué en une nation, dotée de souveraineté politique sur son territoire. Mais ce sont alors les deux conceptions de la justice qui se sont affrontées et continuent de le faire, celle qui définit la justice selon l'observance des commandements divins et celle qui appréhende la justice selon les conséquences qu'elle induit sur le fonctionnement du monde.

### 1. Première traversée du judaïsme : diversité de ses lectures

Sans prétendre le moins du monde à l'exhaustivité, sept lectures du judaïsme sont proposées. Chacune exprime une approche du judaïsme, sans qu'aucune d'elles n'exclue totalement les autres. Une brève synthèse peut être présentée, en mentionnant à chaque fois les auteurs les plus représentatifs.

**Première lecture : le respect de l'Alliance du Sinaï.** La lecture orthodoxe du judaïsme accorde à *l'Alliance du Sinaï* entre D.ieu et le peuple hébreu, un rôle historique précurseur et essentiel : c'est l'acte premier qui scellerait le lien entre le peuple Hébreu et D.ieu. Plus précisément, cet événement implique la rencontre entre deux ordres distincts, le *divin* et le *national*. Derrière cette alliance, se fonde le triptyque *Torah-Peuple-Terre*. L'Alliance du Sinaï aurait transformé l'ensemble hétérogène des exilés de l'empire Egyptien en un *peuple uni*, en le dotant à la fois d'une *terre promise* et d'un *texte fondateur - la Torah* - censé représenter l'infrastructure intime, conceptuelle et sociale, propre au *nouvel ordre* que le peuple des Hébreux est invité à mettre en place.<sup>1</sup> La pensée orthodoxe contemporaine représentative de cette lecture centrée sur l'Alliance du Sinaï, serait celle de feu le rabbin anglais Jonathan Sacks (1948-2020), auteur de plusieurs ouvrages

---

<sup>1</sup> Pour illustrer ce point, Judah Hallévi (1075-1141) distingue dans son œuvre maîtresse "*Le Kuzari*", l'inspiration divine propre au judaïsme, de la conception aristotélicienne de D.ieu. Le D.ieu d'Aristote serait le Créateur de l'univers, qui serait néanmoins indifférent au sort réservé à Ses Créatures, tandis que le D.ieu du judaïsme serait des plus soucieux de ce qui leur arrive. Le judaïsme permet ainsi de passer d'une conception d'un D.ieu *indifférent* à un D.ieu *bienveillant*.

en anglais, dont deux au moins méritent d'être cités : *Covenant and Conversation* (5 volumes) et *The Home we Build Together*.

La question lancinante est alors la suivante : un *Etat juif* doit-il conformer sa gouvernance politique à cette lecture théologique ? La réponse de la Torah n'est pas évidente, même si quelques indications sont éparpillées de ci, de là, comme par exemple la *nécessité de séparer le fonctionnement de la justice du fonctionnement de l'exécutif*, suggérée à Moïse par son beau-père, le prêtre Madianite Yitro. La justification qui en est donnée est que, non seulement cette séparation conduit à une plus grande efficacité dans l'application de la justice, mais surtout qu'elle assigne à la justice un rôle très spécifique, celui de parvenir à un **compromis acceptable par chacune des parties du litige**. D'avantage donc qu'une stricte application du droit, le rôle de la justice dans cette conception serait de maintenir la stabilité sociale par la recherche de **compromis sociaux viables**, ce à quoi la justice doit aboutir. C'est pourquoi, dans la Torah, la notion de **compromis** est essentielle pour parvenir à une **société juste**. Mais, comme cela a été rappelé plus haut, la notion de justice est-elle-même loin d'être consensuelle. Si elle se confond avec la conformité à la loi divine, selon beaucoup de rabbins orthodoxes, elle prend un sens différent selon le rabbin Eliezer Berkovits (1908-1992) : un acte est jugé juste, non pas selon que son intention est conforme ou non à une prescription divine, ou selon qu'il satisfait ou non un code moral en vigueur, mais plutôt selon la désirabilité de la conséquence attendue de cet acte.

#### **Deuxième lecture : unification de l'idée nationale et de l'idée divine selon le Rav Kook.**

A la lecture théologique précédente, *s'ajoute, plus que ne se substitue*, une lecture *théologico-politique* par le Rav Abraham Isaac Kook (1865-1935). Sa position tranche avec celle de la plupart des rabbins orthodoxes de son époque. Loin de considérer qu'il ne faut pas accélérer l'accès à la terre d'Israël par la création d'initiatives humaines, comme semble le suggérer la *Michna des Trois Serments* qui restreint la montée en Israël<sup>2</sup>, le Rav Kook encourage les juifs à rejoindre les colonies agricoles en Palestine. En se montrant favorable aux thèses sionistes qui émergeaient à son époque, le Rav Kook défendait une perspective nouvelle concernant les générations du retour, injustement méprisées par une idéologie rigoureuse et étriquée. Il décrivait les principes qu'il estimait devoir être au fondement d'une société juive, en questionnant le rapport entre le **religieux** et le **politique**. D'après lui, le lien entre les prescriptions religieuses et les institutions de l'organisation politique doit être fort, mais ce lien ne saurait être invariant dans le temps. Le Rav Kook estimait ainsi que **l'inspiration humaine** pour créer un Etat juif a été une **condition nécessaire, mais non suffisante**,

---

<sup>2</sup> La Michna des trois serments (hébreu : מדרש שלוש השבועות) qui figure dans le traité Ketouvoth traite de la décision d'un mari qui pourrait forcer son épouse à aller vivre en terre d'Israël. Cette Michna appelle à ne pas revenir en force (*en muraille*, dit le texte) en terre d'Israël. Elle est au cœur d'un débat théologique entre diverses factions du monde juif orthodoxe, certains y voyant une condamnation sévère du projet de rejoindre la terre sainte avant que Dieu ne le décide. Dans la Guemara, tous les Rabbis ne sont pas d'accord. Ceux qui plaident à l'encontre d'une alya accélérée, citent à l'appui de leur opinion trois versets séparés du Cantique des Cantiques (2:7, 3:5 et 8:4): "Je vous en conjure, ô filles de Jérusalem, par les biches et les gazelles des champs : n'éveillez pas, ne provoquez pas l'amour, avant qu'il le veuille. Je vous en conjure, ô filles de Jérusalem, par les biches ou les gazelles des champs : n'éveillez pas, ne provoquez pas l'amour, avant qu'il le veuille ! Je vous conjure, filles de Jérusalem, n'éveillez pas, ne provoquez pas l'amour avant qu'il le veuille".

pour l'instauration d'une **société juste** selon les prescriptions de la Torah. C'est donc par un **lien indéfectible entre le projet divin et l'idée de nation**, que devait se constituer une **société juste** selon lui. On voit là se dessiner le projet qui sera repris avec beaucoup de conviction par son fils, le Rav Yehouda Kook (1891-1982), dans la promotion du courant dit du **sionisme religieux**, à savoir que la laïcité initiale dans le projet sioniste, ne constituait qu'une **étape transitoire pour l'avènement futur d'une ère messianique**, qui serait l'aboutissement d'un véritable Etat Juif. Au fond, selon cette lecture, la création politique de l'Etat d'Israël, en tant que résultat d'initiatives humaines, ne serait que le **coup de pouce** nécessaire pour que se réalise enfin le **projet divin**. C'est évidemment une position loin d'être consensuelle en dehors du cercle des sionistes religieux. De très nombreux penseurs juifs, dont Yeshayahou Leibovwitz, (1903-1994) se démarquent nettement de cette position.

### Troisième lecture : conjonction de la raison et de la foi.

Les deux lectures précédentes du judaïsme partent du principe que la Torah serait la parole divine révélée oralement à Moïse dans le Sinaï. Se trouve ainsi posée l'existence de deux Torah, la *Torah écrite (Torah ché Bé-Mikhtav)* et la *Torah orale (Torah ché Béal'Pé)*. Quelles frontières entre les deux ? La réponse orthodoxe est qu'il n'en existe aucune : toutes deux auraient une *origine divine*. Il n'en demeure pas moins que la Torah orale a finalement reçu une version *écrite* par des Rabbis, à partir du 2<sup>ème</sup> siècle de l'ère courante, faisant émerger des œuvres humaines qui ont acquis une sacralité aussi grande que le Texte des cinq livres de la Torah (*Houmach*). Ces œuvres comprennent entre autres la *Michna*, les deux *Talmuds* et une immense collection de textes constituant le *Midrach*. Un des mérites du mouvement Massorti est de ne pas avoir fui les multiples questions qui se posent. Notamment, de quelle Torah parle-t-on quand on parle de judaïsme ? Même si les *textes rabbiniques* sont apparus sous forme écrite quelques millénaires après la révélation du Sinaï, ils se réclament d'une inspiration divine, ce qui accroît *l'exigence prescriptive des commandements*.<sup>3</sup> Par ailleurs, une autre réalité est venue bouleverser la teneur du débat. La *critique biblique* qui s'est développée depuis le 19<sup>ème</sup> siècle, conteste la chronologie que présentent les livres de la Torah écrite elle-même, en affirmant qu'ils émanent d'auteurs différents et qu'ils ont été écrits à différentes dates. Autrement dit, la Torah écrite serait elle-même une œuvre humaine ! Ce n'est pas le lieu ici de revenir sur cette critique biblique, sinon pour dire qu'elle ne constitue nullement une remise en cause de l'édifice du judaïsme, comme l'a très clairement montré Rivon Krygier, ainsi que d'illustres penseurs juifs avant lui, comme *Franz Rosenzweig* (1886-1929), *André Néher* (1914-1988) et *Louis Jacobs* (1900-1968). Loin de dénier toute validité à la critique biblique, ces penseurs vivent néanmoins la construction humaine du corpus biblique *comme exprimant un mouvement de Dieu vers l'homme*. La **coopération avec l'homme** serait ainsi privilégiée par rapport à la **coercition sur l'homme**.<sup>4</sup> Des penseurs du courant massorti, tels que *Zacharias Frankel* (1801-1875), *Solomon*

<sup>3</sup> Pour illustrer, le Talmud (Sanhedrin, 99a) interprète de façon stricte les paroles des versets du livre des Nombres (15 : 30-31) : "*toute personne qui aurait péché de propos délibéré, sera retranchée du milieu de son peuple, car elle est coupable d'avoir outragé la parole de l'Éternel*. Par exemple une personne qui prétendrait que la Torah n'est pas venue du ciel serait exclue de la communauté ! On voit combien une telle interprétation ouvre la voie aux pires condamnations, dont celle d'exclusion pour hérésie.

<sup>4</sup> Une citation de Rivon Krygier est utile à rappeler : "*Si le vocable Torah est effectivement entendu comme la sagesse informelle et intemporelle émanée de Dieu, et ensuite saisie et déclinée par les divers capteurs humains que sont les Prophètes et les Sages à travers les générations, cela s'inscrit parfaitement dans un*

Schechter (1847-1915), et Abraham Joshua Heschel (1907-1972), se situent largement autour de cette ligne de pensée.

#### Quatrième lecture : tension du judaïsme entre particularisme et universalisme

Un débat de fond a traversé et traverse encore le judaïsme : il oppose les **identitaires** aux **universalistes**. Les premiers voudraient que les principes de la Loi Juive, c'est-à-dire la *Halakha*, servent de *critère identitaire* aux juifs. Les seconds s'opposent à cette conception qu'ils considèrent comme l'expression du joug redoutable de la religion, et prônent plutôt une conception plus *universaliste* du judaïsme. Dans son ouvrage "*Israël et l'Humanité*", Elie Benamozegh (1822-1900) penche sans conteste en faveur d'une *conception universaliste de D.ieu*. De plus, le grand Tanna du 1<sup>er</sup> siècle, Rabbi Yishmael, déduit du verset (Exode, 19, 2) : "*Ils campèrent dans le désert*" l'argument selon lequel : "*La Torah a été donnée dans un lieu libre. Car si la Torah avait été donnée dans le pays d'Israël, les Israélites auraient pu dire aux nations du monde « Vous n'y avez aucune part ». Mais maintenant qu'elle a été donnée dans le désert publiquement et ouvertement dans un lieu libre pour tous, quiconque voulant l'accepter pouvait venir l'accepter*". Un argument fort différent est présenté par le philosophe juif du 12<sup>ème</sup> siècle, Yéhouda Halévy (1075-1141), dans son œuvre maîtresse, *Le Kuzari*. En acceptant la Torah, les Hébreux se seraient avérés être les seuls *porteurs génétiques de la capacité d'en comprendre le sens et de le respecter*. C'est difficile à prouver, mais c'est gratifiant ! Pour sa part, le Rav Dov Baer Joseph Soloveitchik (1903-1993), un des plus grands penseurs de la Halakha, estime que l'expérience fondamentale religieuse, celle de la rencontre entre le divin et l'humain, se situe dans la *sphère privée* et non dans la *sphère publique*. Cette rencontre serait d'abord *subjective* avant de se transformer en un *processus d'objectivation collective* par l'observance des commandements. Finalement, ce débat peut se résumer par la question fondamentale et récurrente du *comment on est juif*, soulevée par l'historien du CNRS, Ron Naiweld : "*Est-ce l'éthique de l'individu qui détermine son identité en tant que juif, ou bien est-ce son appartenance nationale, c'est-à-dire sa dimension ethnique ?*" En première analyse, disons que la prédominance *ethnique* a été le fait du *judaïsme rabbinique*, tandis que la prédominance *éthique* a été privilégiée dans le *judaïsme biblique*. Il n'en reste pas moins que la question de *l'identité juive, éthique ou ethnique*, ne cesse de traverser le judaïsme encore aujourd'hui.

#### Cinquième lecture : Logique ou piété dans l'enseignement du judaïsme ?

On sait combien l'enseignement et la transmission sont importants dans le judaïsme. Se pose ainsi la difficile question de savoir comment transmettre ? Est-ce au nom d'une *tradition de piété* bien établie, ou est-ce au nom d'une *rationalité logique* ? C'est une question assez conflictuelle. Dans une conférence au séminaire des étudiants juifs à Zurich en 1957, Léon Askénazi (1922-1996) comparait les modalités d'enseignement en Israël de la pensée juive dans deux types d'institutions, les *yeshivot*, fréquentées par les étudiants religieux, et les *départements d'Etudes Juives* à l'Université Hébraïque de Jérusalem, fréquentés indépendamment des convictions religieuses. Il formulait des critiques véhémentes et forts différentes, vis-à-vis de l'enseignement dans ces deux types d'institutions. Dans

---

*schéma dynamique dans lequel l'homme est partie prenante d'une Révélation progressive et permanente, sans cesse décryptée et élaborée sur la manière dont il convient d'entendre la notion de Torah céleste.*" (Rivon Krygier, Les mystérieux contours de la Torah révélée : du Talmud à Maïmonide, *Pardes*, 2010/1, pp. 47-48)

**la yeshiva, la piété l'emporte sur la réflexion**, pour ne pas dire s'y **substitue**. Le principe est de croire absolument et à priori que tout ce qu'on étudie a une *valeur sacrée*. Mais, comme le dit Manitou, *la piété la plus extasiée ne peut remplacer la connaissance lucide et claire*. De plus, et ce point doit être souligné, lorsque *l'intelligibilité est mise de côté, il devient impossible de saisir vraiment ce qui se passe dans le monde réel dans lequel on vit*. Ce qui expliquerait le radicalisme de certains orthodoxes en Israël aujourd'hui. Par contre, à l'université et plus particulièrement dans les **départements d'Etudes Juives**, les œuvres du corpus accompagnant la Torah, sont étudiées avec beaucoup de rigueur, comme des objets scientifiques, mais elles sont dénuées pour autant de toute spiritualité. Pour Manitou, il ne s'agirait là rien de moins que d'une approche *ethnographique* qui laisse de côté toute *compréhension de la quête divine*, qui animait les auteurs du patrimoine juif traditionnel. Finalement, ce double réquisitoire d'un grand maître contemporain de la pensée juive, paraît accablant, en ce sens qu'il est difficile de parler d'une unité retrouvée entre *croissance et connaissance* dans l'enseignement du judaïsme, ne serait-ce que parce que la connaissance requiert nécessairement un recours à l'histoire, alors que la croissance est souvent présentée hors histoire.

### **Sixième lecture : dogmatisme des 13 Articles de Foi de Maïmonide**

L'identité juive a connu un tournant significatif à partir des 13 Articles de Foi de Maïmonide. Ce tournant a été exploré en profondeur par un auteur contemporain israélien, peu connu en France, Menachem Kellner, dans deux ouvrages importants, *Must a Jew Believe Anything? Dogma in Medieval Jewish Thought*. D'après Kellner, les 13 Articles de Foi de Maïmonide représenteraient un **tournant théologique significatif dans le judaïsme**. Avant eux, la foi juive consistait à **croire en un Dieu bienveillant**, mais après eux, le judaïsme se présentait comme une *théologie* où l'identité juive consiste à **croire que** les affirmations sur *l'existence, l'unicité de Dieu et l'origine céleste de la Torah*, sont constitutives du judaïsme, donc à la base d'un système de croyances obligatoires. Si on n'y adhère pas, on devient passible d'une condamnation *d'hérésie*, voire même *d'exclusion* de la communauté. Selon Menachem Kellner, si les 13 Articles de Foi sont apparus sous la plume du grand Maïmonide, c'est que les défis posés à la fois par l'Islam, le Karaïsme et la Chrétienté rendaient quasi obligatoire à son époque la mise par écrit d'une *sorte de théologie juive*. Mais, aujourd'hui, où les orthodoxes accusent encore les autres courants du judaïsme d'hérésie, c'est une grave condamnation à la base d'une rupture des plus dommageables.

### **Septième lecture : Science du Judaïsme (Wissenschaft der Judentums)**

Une lecture du judaïsme, autre qu'exégétique, est réalisée par ce qu'on appelle aujourd'hui les *Etudes Juives*, qui se développent dans les grandes universités de par le monde. Elles sont les héritières d'un mouvement important en Allemagne au 19<sup>ème</sup> siècle, connu sous le nom de *Science du Judaïsme* (en allemand *Wissenschaft des Judentums, WdJ*). L'un de ses précurseurs, Léopold Zunz (1794-1886), poursuivait un double objectif : i/ faire sortir le texte talmudique de la salle d'étude juive traditionnelle, pour le faire entrer dans le monde de la connaissance scientifique ; ii/ faire connaître au monde, la part importante qu'il doit au judaïsme, par tout ce que ce dernier a apporté au monde (sa culture, sa philosophie, son humanisme et son rôle précurseur dans les principes politiques modernes). En un mot, il fallait définir une *nouvelle identité juive* pour servir d'étendard à

la communauté, menacée d'assimilation.<sup>5</sup> Mais une approche *historico critique* ne signerait-elle pas la fin de la *piété* ? Pour Céline Trautmann-Waller, historienne française contemporaine et auteure d'une importante étude sur Léopold Zunz et la *WdJ*, la réponse est négative : "*la reconstitution historique du passé, tout en cherchant à être scientifiquement rigoureuse, offre des possibilités de renforcer les liens avec la tradition, même si cela se faisait d'une nouvelle manière. Tout l'effort de la science du judaïsme allait être consacré à démontrer la **part du judaïsme à l'universel***". La naissance d'un nouvel objet scientifique signifiait l'entrée dans la littérature juive par le biais de l'étude historique et de l'analyse textuelle critique. C'est comme si la *science du judaïsme* cherchait à atteindre une forme de sacralisation différente de celle de la littérature rabbinique, en cherchant des fondements historico-logiques du judaïsme.

Au total, deux conclusions peuvent être tirées de cette traversée thématique du judaïsme. La première et la plus importante est que le judaïsme n'est ni un bloc monolithique, ni une pluralité disparate d'opinions sans aucune cohérence entre elles. A la lecture orthodoxe selon laquelle le judaïsme serait né de l'Alliance de Dieu et du peuple Hébreu dans le Sinaï, il convient d'ajouter – mais non pas de substituer – d'autres lectures mettant plutôt l'accent sur l'importance de la perception humaine de la parole divine, l'ouverture du cœur et de l'esprit qu'elle promeut, et la conscience morale qu'elle véhicule. La deuxième conclusion porte sur une lecture de l'Alliance du Sinaï différente de celle que privilégie l'orthodoxie. Après avoir observé que les penchants de l'homme pouvaient être destructeurs, alors même que l'humain aurait été créé à l'image de Dieu, la Torah fait part d'une transformation notable. Au-delà de son rôle de Créateur de l'Univers, Dieu se serait fait promoteur d'alliances avec les hommes, les patriarches d'abord, Noé ensuite, puis tout le peuple Hébreu. L'alliance avec l'humain lui serait apparue comme un moyen bien plus efficace que la coercition, pour obtenir le concours de l'homme à la marche du monde.

### **Epilogue judéo-philosophique : Transcendance vs Immanence**

Pour conclure cette traversée thématique, un épilogue judéo-philosophique, inspiré du livre de la philosophe Sophie Nordmann, *Phénoménologie de la Transcendance*, paraît des plus utiles. Tout autant que le judaïsme, la philosophie cherche à détruire les idoles. Reste à savoir que sont les idoles. Le *dogmatisme* paraît être un bon candidat, aussi bien pour la philosophie que pour le judaïsme. Le *dogmatisme*, c'est l'énoncé d'une *vérité unique*, qui se voudrait immuable et indépendante de tout cadre historique spatio-temporel. La question se pose donc : comment poser une limite aux ambitions hégémoniques et despotiques de la vérité unique ? Sur le plan philosophique, le visage du dogmatisme serait celui qui affirme "*il n'y a rien qui ne soit déjà dans le monde*". Selon cette affirmation, le monde contiendrait sa propre raison d'être, sans qu'il ne soit nécessaire de sortir du monde pour l'appréhender et la comprendre. Sur le plan philosophique, cela revient donc à dire que l'entendement ne requiert que le champ de *l'immanence*, c'est-à-dire celui qui affirme que *tout est dans le monde*, comme dirait Spinoza. Or ce champ consiste à ne penser que ce dont on peut faire l'expérience, et comme on ne peut expérimenter que ce qui est dans le monde, *l'immanence* implique donc l'impossibilité logique et phénoménologique de ce que pourrait être un extérieur du monde. Il importe alors à la philosophie de créer un *garde-fou* contre *cette forme de*

---

<sup>5</sup> Un nom plus familier que celui de Zunz dans cette même mouvance est celui de Solomon Munk, traducteur du Guide des Egarés (Moré Névoûkhim), qui a été professeur au Collège de France.

*dogmatisme*. Ce *garde-fou*, ce serait le champ de la **transcendance**, entendue comme ce qui est d'un **ordre autre que le monde**. Ce champ doit avoir sa part dans l'entendement pour que le dogmatisme de l'immanence n'ait pas le dernier mot. C'est là l'objectif que Sophie Nordmann assigne à la philosophie sans recourir pour autant à la métaphysique. Cet objectif s'applique-t-il également au judaïsme ? Une réponse affirmative paraît pouvoir être donnée, à ceci près que, si sur le plan philosophique le *principe de transcendance* ne recourt pas à l'idée de D.ieu, sur le plan du judaïsme, l'idée de D.ieu est indépassable. Elle fait de l'alliance avec D.ieu autant un *événement psychique* qu'une *aventure théologique*. Cependant, le judaïsme a fondamentalement besoin de renouveler sans cesse le sens de cette alliance. Il y va ainsi du maintien de sa vitalité. Or, c'est à l'homme qu'incombe le soin d'assurer cette vitalité. *L'homme est ainsi contraint à une veille permanente pour ne pas céder au dogmatisme idolâtre*. Comme on l'a vu, cette veille a pris des formes diverses dans le judaïsme, signe fondamental du rejet du dogmatisme.

## 2. Deuxième traversée du judaïsme: découpage selon les âges historiques

Dans un important travail collectif exposé dans l'ouvrage *The Blackwell Companion to Judaism*, (Alan Every-Peck et Jacob Neusner, eds. John Wiley & Sons, 2003), l'historien américain contemporain Jacob Neusner a réuni un ensemble de contributeurs, avec pour objectif de distinguer les *différents âges* qu'aurait connus le judaïsme. Sans être véritablement de nature scientifique, la notion d'âge renvoie simplement à la mise en évidence d'un ou de plusieurs traits spécifiques à chaque âge. Une attention extrême est accordée au *contexte social* de chaque âge, notamment aux relations entre institutions religieuses et politiques. Dans son histoire globale, le judaïsme est ainsi présenté comme le résultat d'une *combinaison de croyances et d'actes*, les croyances renvoyant à ce qu'on désigne par l'*Éthos*, et les actes renvoyant à ce qu'on appelle l'*Éthique*, c'est-à-dire les valeurs morales qui sous-tendent les actes. Enfin, les relations entre les groupes sociaux renvoient à ce qu'on appelle l'*Ethnos*. Ainsi, *Ethos*, *Ethique* et *Ethnos*, seraient les trois composantes essentielles pour rendre compte de **l'histoire globale du judaïsme**. Cinq *âges successifs* ont été ainsi distingués.

**Le premier âge** couvre la période du *Premier Temple*, imaginé par le roi David et construit par son fils Salomon. Cet âge serait celui d'une nation dotée d'une souveraineté politique et territoriale, sur une terre qui lui a été promise. Mais l'histoire de cette nation n'a pas conduit à la constitution d'une *entité monolithique*. Dès le départ et juste après le règne du roi Salomon, un schisme s'est produit sous le règne de son fils Roboam, divisant le royaume initial en deux royaumes distincts, celui d'*Israël* (*Samarie*) au nord et celui de la *Judée* au sud avec Jérusalem comme capitale. Cette division aurait eu une origine *politique*, certaines tribus, menées par le séditieux Jéroboam, s'étant rebellées contre la *fiscalité excessive*, introduite par Salomon et maintenue par son fils Roboam, pour financer la construction du Temple. Ensuite, une *rivalité religieuse* s'est imposée entre ces deux royaumes. Voyant que le temple de Salomon implanté à Jérusalem, capitale du royaume du sud, attirait nombre de fidèles venant du royaume du nord, celui-ci en prit ombrage et des temples alternatifs furent construits au nord, présentés dans la Bible comme des *alternatives idolâtres à la religion juive*. L'histoire des doctrines religieuses et des modes de gouvernance politique des deux royaumes, durant le Premier Temple, constitue ainsi le **premier volet du judaïsme biblique**, exposé dans différents livres de la Bible Hébraïque. Cette histoire s'est poursuivie jusqu'à la destruction du Premier Temple en -756 par l'armée du Perse Nabuchodonosor, traduisant une perte de souveraineté des Hébreux sur leur propre terre.

**Le second âge** est celui du *Second Temple*, rebâti moins d'un siècle après la destruction du premier. Cette seconde période se déroule en Israël, mais sous la domination de trois empires étrangers successifs: *perse, grec et romain*, hormis une courte période d'indépendance *Hasmonéenne*. C'est une période où coexiste une grande diversité doctrinale, incluant différents courants : *pharisiens, saducéens, esséniens, samaritains* et en fin de période, *judéo-chrétiens*. Cette *diversité doctrinale* est une caractéristique importante du **deuxième volet du judaïsme biblique**, dont les livres d'Ezra et de Néhémie rendent compte. Le Second Temple sera détruit par l'empire romain en l'an 70 de l'ère courante, en même temps qu'il prive les Juifs de leur souveraineté politique.

**Le troisième âge**, voit le jour après la destruction du Second Temple. Il s'étend sur à peu près six siècles jusqu'aux invasions arabes des 6<sup>ème</sup> et 7<sup>ème</sup> siècles. Il est caractérisé par la production d'une immense littérature, émanant d'une multitude de rabbins, *Tannaim, Amoraim* et bien d'autres encore. Cette littérature a acquis assez vite un niveau de sacralité aussi grand que celui de la Torah écrite. La religion juive s'est trouvée ainsi nanti d'une double fonction, *identitaire* d'abord, puis *régénératrice*, sous l'inspiration de plusieurs générations de Rabbis. Leur *inspiration*, d'ordre spirituel et religieux, a puisé ses sources dans la compilation écrite de la Loi Juive – la *Michna* - écrite sous la plume de Rabbi Yéhouda ha-Nassi au 2<sup>ème</sup> siècle de l'ère courante. Cette période, dite de la **formation du judaïsme rabbinique**, a été le théâtre de deux événements majeurs. D'une part, la canonisation des textes sacrés, réalisée au 2<sup>ème</sup> siècle de l'ère courante, formant la *Bible hébraïque* (Tanakh). D'autre part, la transmission orale qui avait cours jusque-là, s'est muée en une immense œuvre écrite, sous l'influence d'une *inspiration que la tradition considère comme étant divine*. Mais, comme on pouvait s'y attendre, le passage de la transmission orale à l'écrit n'a pas été neutre. Il a contribué à la rigidification des normes religieuses antérieures. A défaut d'une refondation nationale, cette période a donné lieu à une profonde **refondation doctrinale**, à partir d'une réélaboration de la Loi Juive (Halakha) telle que transcrite dans la *Michna* au 2<sup>ème</sup> siècle.

Le **quatrième âge**, celui du **judaïsme post-rabbinique**, serait celui d'un *double repli* des communautés juives, à la fois **territorial** par l'exil, et **doctrinal** par un recentrement autour de la tradition rabbinique antérieure. Cet âge **post-rabbinique**, qui s'étend depuis le 7<sup>ème</sup> siècle jusqu'à l'émancipation des juifs au 18<sup>ème</sup> siècle, serait donc celui de la **consolidation doctrinale et identitaire autour de l'acquis théologique** de la période précédente. Les communautés sont restées assez fidèles aux coutumes religieuses formant la *tradition juive*. Elles ont subi maintes persécutions, dont les massacres de 1391 en Espagne, qui ont précédé d'un siècle l'édit d'expulsion de 1492. De grandes œuvres de philosophie et de pensée juive, en Europe et en Orient, ont vu le jour durant cette période.<sup>6</sup> D'intenses débats intellectuels et doctrinaux ont eu lieu durant cette période. Par ailleurs, une très importante littérature d'exégèse de la Torah et du Talmud a été produite en France par Rachi (1040-1105). Cette période de **consolidation doctrinale**, se trouve ainsi doublement caractérisée, d'abord par un très fort attachement à la littérature rabbinique antérieure, puis par la production d'une nouvelle littérature philosophico-théologique, illustrant de manière notoire combien la pensée unique est étrangère au judaïsme.

---

<sup>6</sup> Parmi les multiples auteurs, figurent Saadia Gaon (882-942), Judah Hallévi (1075-1141), Ibn Ezra (1089-1167), Maïmonide (1138-1204), Gersonide (1288-1344), Hasdaï Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1380-1444), Isaac Abravanel (1437-1508), et bien d'autres encore.

Enfin, **le cinquième et dernier âge** serait celui des **ruptures**, notamment celle de l'unité doctrinale qui avait prévalu jusque-là. La première rupture s'est ainsi manifestée après les mesures d'émancipation et l'émergence des Lumières Juives (Haskala) de Moses Mendelssohn (1729-1786), qui ont cherché à faire sortir les juifs du ghetto physique et mental où ils étaient enfermés. Mais d'autres ruptures ont suivi, parmi lesquelles l'émergence de courants alternatifs à l'orthodoxie, dont le courant *libéral*, le courant *massorti*, et le courant *néo-orthodoxe*, dont l'un des pères fondateurs a été Raphaël Samson Hirsch (1808-1888) en Allemagne. Enfin, *dernière rupture mais non des moindres évidemment*, le projet sioniste a vu le jour à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle sous la plume de Théodore Herzl (1860-1904), avec pour aboutissement, une cinquantaine d'années plus tard, la création de l'Etat d'Israël en 1948.

Trois constats peuvent être retenus de cette très brève traversée historique.

1. *Premier constat* : le judaïsme a montré une extraordinaire capacité à trouver des solutions originales pour **s'adapter aux transformations sociales et politiques** qui ont jalonné son histoire. Cette capacité d'adaptation, qui a pris chaque fois une forme nouvelle, est une **force motrice considérable du judaïsme**, que l'on peut désigner comme étant **l'inspiration** dont il fait preuve, en développant des voies nouvelles pour surmonter les difficultés qu'il subit. En voici une illustration. Le judaïsme biblique s'est construit sur l'idée grandiose qu'a eue Moïse pour transformer l'énorme diversité humaine constituée par les exilés d'Egypte, en une nation unifiée autour d'une mémoire collective nouvelle, à savoir faire participer chacun et chacune à la construction d'un sanctuaire itinérant – *le Michkan* – servant de réceptacle à la parole divine, pour accompagner les exilés dans leur itinérance désertique. Le Michkan devenait de la sorte la mémoire vivante de D.ieu, que véhiculait le peuple Hébreu. Cette unification par la constitution d'une mémoire commune a plus ou moins bien marché jusqu'à la destruction du Second Temple par l'empire romain<sup>7</sup>. Le *judaïsme rabbinique*, qui a succédé au *judaïsme biblique*, a ensuite constitué une *voie nouvelle*, en substituant à la lutte armée contre l'empire romain, l'étude infinie de la parole divine. Cette dernière inspiration s'avère donc fort différente de celle dont a fait preuve le judaïsme biblique : ce que requérait Rabbi Yohanan ben Zakkai du futur empereur romain Vespasien, c'était fonder une école à Yabne, afin de perpétuer la culture traditionnelle et assurer la survie du judaïsme, en dépit de la perte irrémédiable du Temple.

2. *Deuxième constat* : un important contraste apparaît entre le **judaïsme biblique** des deux premiers Temples, et le **judaïsme rabbinique**, initié par Yohanan ben Zakkai, après la destruction du Second Temple. Ce contraste est particulièrement crucial concernant le lien **religion - politique**. Dans le **judaïsme biblique**, la question de la *gouvernance politique et militaire* s'est posée avec d'autant plus d'acuité que le pays était entouré d'innombrables ennemis. L'unité politique et religieuse se trouvait ainsi réalisée. Le système politique était relativement décentralisé entre les différentes tribus et l'économie restait essentiellement agricole et pastorale. De plus, dans le judaïsme biblique, les victoires militaires contre les Amalécites, les Moabites et les Edomites, sont restées gravées, comme des faits glorieux, appuyés par l'intervention divine. Enfin, tout au long de la période du

---

<sup>7</sup> Incidemment, on ne peut éviter la question que certains posent de nos jours : ce qui a été une source d'inspiration dans le passé, peut-il encore jouer un rôle important aujourd'hui ? Autrement dit, est-il justifié de songer aujourd'hui à l'édification d'un Troisième Temple, ou n'est-ce que du fétichisme idolâtre ? Le roman de Yishaï Sarid "*Le troisième Temple*" illustre bien combien ce retour fétichisé vers un passé, loin de constituer une véritable inspiration, peut être porteur d'une véritable catastrophe.

royaume unifié, la nation a été très réceptive aux cultures des pays voisins, ce qu'atteste l'accueil dans la cour du roi Salomon, de nombre d'étrangers, Philistins, Crétois, Hittites et Ismaélites, entre autres. Salomon a ouvert pendant son règne, des routes commerciales venant d'Arabie, d'Inde, d'Afrique et de Judée. Il édifia également un réseau d'alliances étrangères.<sup>8</sup>

Dans le **judaïsme rabbinique**, privé de Temple, s'est développée une tout autre idée : celle que l'étude de la Torah et l'observance des commandements, revigorés par la *Michna* et le *Talmud*, devaient constituer les *armes de la résistance* face aux empires étrangers sous la domination desquels était le peuple juif en terre d'Israël. Au fond, c'est là que se situe vraiment la plus forte différence entre le **judaïsme biblique** et le **judaïsme rabbinique**. Le premier cultive l'idée d'un **D.ieu qui aide Son peuple à triompher de l'adversité, lorsque ce peuple applique la justice**, au sens où celle-ci apporte des améliorations au fonctionnement du monde. Le second cultive l'idée d'un **D.ieu qui demande qu'on se rapproche de Lui par la prière, et l'étude**.<sup>9</sup> Ce ne sera donc plus la *puissance physique* de D.ieu qui sera mise en avant par les Rabbis, mais bien plutôt la *portée intellectuelle et la valeur morale de Sa parole*. Cela devait permettre aux orphelins du Temple de se rapprocher de D.ieu.

3. Enfin, un *troisième contraste* entre le **judaïsme rabbinique** et le **judaïsme biblique** doit être noté. Alors que le **judaïsme biblique** offre essentiellement un **récit national**, incluant l'histoire des événements, des institutions politiques et religieuses, le **judaïsme rabbinique**, est d'un tout autre ordre : il n'est plus question de récit historique mais bien plutôt d'une approche intellectuelle et spirituelle conduisant les orphelins du Temple à se doter d'une intériorité suffisamment forte, pour résister psychiquement à la catastrophe nationale. Ainsi, le **judaïsme rabbinique**, confronté au nouveau contexte historique de perte de souveraineté politique, a su faire preuve d'une grande **inspiration**, mais c'est une inspiration très différente de celle présente dans la Bible. Elle a amené les Rabbis à substituer au récit historique de leur vécu ou de leur époque, une recherche du sens de la parole divine, accordant de la sorte tout le poids à la **tradition juive**, en renforçant les règles.

---

<sup>8</sup> On ne peut manquer de relever la manière dont la Bible illustre les vertus nécessaires à la gouvernance politique, en rappelant le mémorable échange entre D.ieu et Salomon, au cours d'un rêve nocturne. D.ieu demande à Salomon d'exprimer ce qu'il souhaite (I Rois, 3 : 5-9). Le jeune Salomon répond : "*Je suis un tout jeune homme, et ne sais comment gouverner..., il te faudra donner à ton serviteur un cœur intelligent, capable de juger ton peuple, sachant distinguer le bien du mal*". D.ieu lui répond alors (I Rois, 3 : 10 – 13): "*Parce que tu as fait une telle demande, parce que tu n'as demandé ni de longs jours, ni des richesses, ni la vie de tes ennemis, que tu as seulement demandé l'intelligence afin de savoir rendre la justice, j'acquiesce à ton désir : je te donne un tel esprit de sagesse et d'intelligence*". Le sens éthique de la justice est ainsi fortement présent.

<sup>9</sup> De plus, alors que la figure centrale du judaïsme biblique est celle de Moïse, hautement glorifiée, rien de tel n'a fonctionné dans le judaïsme rabbinique. Yohanan ben Zakkai, celui auquel le judaïsme rabbinique doit sa naissance, n'est pas parvenu rétrospectivement à la notoriété de Moïse. Dans la négociation entre Yohanan Ben Zakkai et le futur empereur de Rome, il n'était nullement question d'obtenir le retour des Judéens sur leur terre, sous la menace potentielle qu'en cas de refus, D.ieu interviendrait contre les Romains, comme Il est intervenu contre les Egyptiens. Autrement dit, dans le judaïsme rabbinique, la revendication ne porte plus sur la constitution d'un nouvel ordre national. Plus simplement, la revendication a consisté à obtenir le droit de construire un centre d'étude où le peuple découvrirait une nouvelle manière de connaître et vénérer D.ieu, autrement que par les sacrifices dans le Temple, et sans attendre que des signes extérieurs de Sa puissance ne se révèlent au grand jour.

Toute la question aujourd'hui est de savoir quel nouvel équilibre entre religion et politique doit prévaloir dans l'Etat indépendant d'Israël. Autrement dit, comment accéder à une nouvelle conception de l'être juif, compatible avec la restauration de l'Etat d'Israël ? Anticipant sur ce qui va suivre, nous montrons que ni le retour vers le passé, ni le déni de toute tradition, ne sauraient constituer une solution à ce très difficile problème. Les visions de deux camps qui s'affrontent en Israël, *tournent le dos au réel* dans lequel le pays est plongé, chaque camp défendant becs et ongles sa propre conception, alors que la préoccupation du réel consisterait à trouver un **compromis viable entre inspiration nouvelle et tradition ancienne**. Le constat dont il faut partir pour analyser ce conflit, est que s'il existe une conscience juive commune, elle serait *dogmatique*, chez les religieux, et plutôt *énigmatique* chez les laïcs.<sup>10</sup>

### 3. Un enjeu contemporain : la crise de société en Israël

La crise sociale récente en Israël a eu pour catalyseur un projet de réforme institutionnelle proposé par la nouvelle coalition gouvernementale, issue des élections de 2022, pour réduire sensiblement les prérogatives de la Cour Suprême, au motif que le pouvoir des juges empiéterait sur les pouvoirs exécutif et législatif, empêchant le gouvernement d'agir au nom du mandat électif qui l'a porté au pouvoir. Mais, très vite, il est apparu que le conflit juridique était loin d'être le seul motif de la crise de société en Israël. Le conflit s'est trouvé en fait alimenté par tous les autres motifs qui tournent autour du *conflit entre les deux conceptions de la justice*.

i/ Le premier camp regroupe tous ceux qui retiennent la conception théologique de la justice. Ils ne voient dans l'idéologie sioniste conçue par Théodore Herzl qu'une étape transitoire, un préalable en quelque sorte à l'avènement d'une ère de rédemption, c'est-à-dire **une ère messianique**, où le projet divin triompherait sur terre. Ils appellent de leurs vœux l'intervention de la puissance publique pour réaliser un double objectif : d'une part, appliquer strictement la Halakha, et en faire la seule loi permise pour un *Etat Juif* ; d'autre part, élargir progressivement les frontières territoriales établies en 1948, afin de parvenir à une étendue aussi large que celle à laquelle avait accédé le royaume de David. Leur mouvement est donc double, religieux et nationaliste. Leur inspiration intellectuelle trouve sa source chez le Rav Abraham Isaac Kook.

ii/ Le deuxième camp regroupe tous ceux dont la conception de la justice est centrée autour des conséquences des actes politiques. Ils ne veulent pas entendre parler de tradition juive, estimant qu'elle fait peser sur le pays un joug insupportable. Ils pensent pouvoir s'en détacher en **substituant à l'identité juive une simple identité nationale**. Leur lecture de l'Alliance du Sinaï est

---

<sup>10</sup> Le caractère énigmatique de la conscience juive chez certains citoyens en Israël s'exprime par le souhait maintes fois revendiqué, que le pays redevienne un *Etat normal*, c'est-à-dire un pays comme les autres. Mais, la normalité est-elle une caractéristique juive ? Yoram Hazony, auteur d'un ouvrage important "*L'Etat Juif, sionisme, post-sionisme et destins d'Israël*", en doute : "*La tâche de nombreux intellectuels en Israël a été d'entreprendre une ère de normalité... de nous extirper du syndrome de la Shoah, du syndrome de la fondation de l'Etat, du syndrome de la bataille pour la survie, pour nous amener dans un espace où nous pourrions respirer normalement.*" Respirer normalement, c'est-à-dire comme les autres peuples, le grand cri est lâché ! C'est ce qu'on pourrait appeler une *conscience juive pour le moins énigmatique*. Peut-on concilier ces deux types d'aspiration, si opposés à priori, d'un côté être un Etat comme les autres, et de l'autre côté être un Etat Juif, pour faire sortir l'Israël souverain d'aujourd'hui de l'impasse sociale qu'il connaît ?

fondamentalement différente de celle des orthodoxes : Elle serait à leurs yeux, bien plus porteuse de *valeurs éthiques*, que d'une *validité historique* proprement dite. Cela les conduit à penser qu'ils sont les véritables détenteurs des *valeurs morales du judaïsme*. Pour le dire autrement, à leurs yeux **l'éthique prévaut sur l'ethnique**. Deux figures historiques inspirent ce courant : celle d'*Ahad Ha'am*, nom de plume d'Asher Hirsch Ginsberg (1856-1927), opposant originel au sionisme politique de Théodore Herzl, et promoteur d'un sionisme culturel et spirituel ; et celle de *Martin Buber* (1878-1965), philosophe et historien du Hassidisme, qui a cherché toute sa vie à concilier l'idéal de la Torah avec une vie juive en harmonie avec celle des occupants arabes de cette terre.

Non seulement cette division en deux camps met l'existence du pays en danger face à ses ennemis extérieurs, mais elle est porteur d'un risque **d'implosion interne**. On ne peut alors éviter de poser la question embarrassante suivante: de quel judaïsme s'inspirent les partisans du premier camp, que pour simplifier on peut désigner comme étant sionistes religieux ? Est-ce du *judaïsme rabbinique* qui a prévalu après la destruction du Second Temple, et où toute souveraineté politique avait disparu pour ne laisser place qu'à un renforcement considérable de la tradition religieuse, ou est-ce du *judaïsme biblique* pendant lequel existait un Etat guerrier indépendant comme dans l'Israël contemporain ? La réponse est qu'ils puisent vraisemblablement dans les deux versions du judaïsme, sans voir que ce syncrétisme est à la fois erroné et dangereux. Car, depuis l'âge des ruptures, ce qu'on appelle la *tradition religieuse* a perdu une part de sa prééminence historique pour ne conserver qu'une prééminence théologique. Dès lors elle ne peut plus servir de *ciment identitaire*, alors que l'objectif à atteindre devrait être celui de l'unité nationale (klal Israël).

Comment parvenir aujourd'hui à un **compromis** où la notion d'un **Etat Juif et Démocratique** ne serait pas une utopie ? Ce n'est pas du tout simple. Quelques principes, issus des deux traversées précédentes du judaïsme, peuvent néanmoins être suggérés.

1. *Premier principe* : il s'agit d'abord de retrouver une **conception du judaïsme qui ne soit pas monolithique**. Prenons comme exemples *les questions fondamentales du Qui est Juif et Comment le devient-on ?* Ce sont des marqueurs symboliques des tensions sociales en Israël. Alors que la question de l'identité dans le judaïsme biblique est quasiment liée à celle de *l'émancipation*, qu'elle soit *individuelle* (exemple : Abraham) ou *collective* (exemple : sortie d'Egypte),<sup>11</sup> elle s'est profondément transformée pour devenir une source de divergences profondes. David Ben Gourion y a été confronté et a cru en la possibilité d'un **compromis**, connu sous le nom **d'accord du statu quo de 48**, accordant aux dirigeants religieux du parti orthodoxe antisioniste, *Agoudat Israël*, tout un lot de concessions majeures, dont le monopole des tribunaux rabbiniques sur l'état civil, l'exclusivité du mariage religieux en Israël, les critères de conversion au judaïsme, l'autonomie des programmes dans le système d'éducation religieuse, la dispense de service militaire pour les étudiants des académies religieuses, etc. Ces concessions ont permis, bon an mal an, que le *statu quo entre religieux et laïcs*, soit maintenu. Mais aujourd'hui, à la faveur d'élections emportées par une coalition de libéraux, d'orthodoxes et d'ultranationalistes, ces concessions font l'objet d'une forte contestation par beaucoup de citoyens israéliens. La société israélienne se divise entre, d'une part, ceux pour qui

---

<sup>11</sup> L'historien Israélien Shaye J.D. Cohen a montré que ces questions se posaient dès la période biblique où être juif signifiait simplement habiter la Judée. Shaye J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, 1999.

l'approche Halakhique de la *filiation matrilineaire* tient lieu d'identité juive à faire approuver par l'institution rabbinique orthodoxe, et d'autre part, ceux pour qui *l'éthique individuelle* commande à chacun son affiliation. Le prochain gouvernement devra donc trancher entre les prérogatives respectives du *droit civil* et du *droit religieux* pour réaménager le *statu quo* de 1948, en proposant une *forme nouvelle de relation entre le divin et l'humain*. Au lieu de se polariser sur la *valeur sacrée* de cette relation, au point de la faire apparaître comme une nécessaire soumission, c'est une nouvelle relation de *coopération entre le divin et l'humain*, à la *Tikoun Olam* en quelque sorte, qu'il faut privilégier, sachant que *la coopération est plus fructueuse que ne l'est la pure coercition*. C'est là tout le programme auquel s'était déjà attaché Ahad Ha'am.

2. *Deuxième principe* : il concerne le **traitement qu'un Etat Juif doit réserver à l'étranger**. C'est loin d'être une question simple. On sait combien est permanent dans la Torah l'injonction biblique "*Souviens-toi que vous avez été esclaves en Egypte*".<sup>12</sup> Mais le **devoir de mémoire** ne consiste pas seulement à se souvenir des épisodes victimaires ou des épisodes glorieux. Il s'exprime également par le devoir de respecter le non juif en Israël, non seulement pour se souvenir que le statut d'étranger a été celui du peuple juif lui-même, mais surtout pour ne pas reproduire ce que le peuple juif a subi lui-même. De ce fait, la Torah interdit absolument toute **forme de dualisme** qui voudrait que les **juifs soient associés au bien** et les **arabes, associés au mal**. C'est donc à une conception théologique, tournant le dos au discours national-religieux, qu'il est fait appel. Mais, aussi juste que soit ce principe de rejet du dualisme, fondé sur une conception de la justice préférant l'éthique à l'ethnique, le problème est qu'il est difficile à respecter lorsque certains arabes, notamment ceux qui commettent des attentats, se déclarent vouloir éradiquer les citoyens juifs d'Israël. Dans ces conditions, il paraît utile de rechercher des moyens concrets de réduire les obstacles au principe du dualisme. *Tout ce qui contribue à ne pas haïr l'autre doit être mis en œuvre*. Par exemple, il serait important que le système d'éducation publique, regroupant juifs et arabes dans différents territoires, se diffuse. Israël pourrait ainsi s'assurer que l'enseignement que reçoivent les jeunes des communautés que les organisations internationales considèrent toujours comme étant des réfugiés, ne diffuse pas la haine de l'autre. Tous les moyens pour que l'enseignement de la haine ne soit plus la norme dominante au sein de la jeunesse palestinienne, devraient ainsi être mis en œuvre. De plus, un judaïsme ouvert devrait pouvoir se targuer d'intégrer dans ses principes, l'expérience de *l'inversion des rôles*, c'est à dire se mettre à la place de l'autre.<sup>13</sup> En tout état de cause, il nous faut affirmer, haut et fort, qu'un **traitement juste** du litige israélo-palestinien, selon une conception de la justice qui privilégie les conséquences des actes à leur intention, permettrait vraisemblablement de réduire les tensions sociales à l'intérieur de la société israélienne.

3. *Troisième principe*. Il concerne le **statut de la Loi Juive (Halakha)**. La Halakha est considérée par beaucoup d'orthodoxes comme étant immuable, les codes la régissant étant eux-mêmes jugés éternels, car issus de la Torah orale d'inspiration divine. Dès lors, il ne serait pas permis, selon les orthodoxes, d'adapter la Halakha aux impératifs historiques et aux connaissances nouvelles que la société engendre. Mais d'une part, cette conception est erronée, selon la Torah elle-même, comme

---

<sup>12</sup> Yosef Hayim Yerushalmi recense dans son livre "*Zakhor, histoire juive et mémoire juive*", cent soixante-neuf occurrences de l'impératif du verbe Zakhor !

<sup>13</sup> Les récits de la Genèse nous invitent à cette inversion des rôles en nous montrant que différents personnages, hors de l'alliance, tels Hagar, Ismaël ou Esaü, ont toujours été sous la protection divine.

l'illustre par exemple l'épisode des filles de Zelophehad (Nombres, 27 : 3-4), qui montre que Dieu prend en compte les heureuses suggestions que l'humain apporte parfois à la loi divine. D'autre part, il ne s'agit pas simplement d'adapter la Loi Juive aux contingences historiques, mais bien plus de l'appliquer en prenant en compte l'objectif d'équité qu'elle se doit de respecter. Ceux qui prônent l'immutabilité de la Halakha, dans la lignée des codes juridiques médiévaux, doivent comprendre que non seulement, ils méconnaissent l'histoire, mais surtout qu'ils mettent gravement en péril la société israélienne, traversée par de multiples questions concrètes, telles que le traitement du droit matrimonial, les lois sur le divorce, le statut des femmes, les lois de l'adoption, etc. De nombreux penseurs, parmi lesquels Eliezer Berkovits, ont tenté de préciser quelques critères pour éviter que la Halakha, ne devienne une pièce de musée que l'on fossilise, comme si on risquait de la perdre. Retenons notamment le critère de la **priorité éthique**. Une conception dynamique de la Halakha devrait avoir ce critère fondamental en tête. Les laïcs pourraient ainsi envisager d'un œil moins hostile, la Loi Juive. En tout état de cause, tout ce qui contribue à **revitaliser la Halakha** devrait contribuer à réduire les tensions sociales en Israël.

4. *Quatrième principe*. C'est celui du **contrôle de l'exécutif par la Cour Suprême**. Les faits sont suffisamment connus pour ne pas devoir être rappelés en détail. L'Etat d'Israël ne s'est pas doté d'une constitution écrite, car ni les religieux, ni David ben Gourion ne la voulaient, pour des raisons différentes, David ben Gourion craignant qu'elle ne divise le pays et les religieux estimant que la Torah constituait la constitution suprême. Pendant tout un temps, les lois en vigueur votées à la Knesset, étaient applicables tant qu'elles ne contredisaient pas les *lois dites fondamentales*, votées cependant à la Knesset selon les mêmes modalités de vote que les lois ordinaires. En 1995, la Cour Suprême décidait qu'une loi votée en 1992, intitulée *Dignité Humaine et Liberté*, devait être considérée comme étant fondamentale, avec un statut quasi-constitutionnel. Dès lors, la Cour Suprême est devenue plus active et ses décisions ont constitué une vaste jurisprudence protectrice des libertés civiles, religieuses, de parole, de réunion, de la presse, etc.

Deux points de vue s'affrontent. Les uns pensent qu'au *nom de la démocratie*, il faut limiter le pouvoir des juges pour laisser aux politiques la responsabilité d'appliquer les mesures pour lesquelles le peuple les ont élus. Les autres pensent exactement le contraire : sans un véritable *contre-pouvoir de la justice*, la démocratie politique n'est qu'un leurre. Le débat sur l'étendue de ce contre-pouvoir n'a pas cessé de s'envenimer. La position nuancée de l'essayiste Israélien Micah Goodman<sup>14</sup> est intéressante à rappeler : Si le péché originel d'Aharon Barak a été d'avoir violé *l'équilibre en octroyant trop de pouvoir à la Cour Suprême*, la proposition du ministre de la Justice actuel, Yariv Levin, pêcherait en sens inverse. *Elle contreviendrait également à l'équilibre des pouvoirs*, en faveur de la Knesset cette fois. Sans entrer dans le détail de ce débat, le rabbin Massorti Israélien, David Golinkin, président émérite de l'Institut Schechter des Etudes Juives à Jérusalem, a cherché ce que l'on pouvait en dire de l'intérieur même du judaïsme. Pour cela il a réuni un ensemble de faits historiques, permettant de penser qu'un contre-poids judiciaire se trouvait déjà présent dans le judaïsme antique. On ne peut donc qu'espérer que la tension entre les deux positions antagonistes servira à trouver un meilleur équilibre entre le pouvoir exécutif, et le pouvoir judiciaire. A nouveau, cela aurait l'immense avantage de faire reculer l'instabilité au sein de la société israélienne.

---

<sup>14</sup> Micah Goodman, *The wondering Jew, Israel and the search of Jewish identity*, Yale University Press, 2020

Pour conclure, ce très beau verset du Deutéronome (16, 20) : "*C'est la justice, la justice assurément que tu poursuivras, si tu veux te maintenir en possession du pays que l'Eternel, ton Seigneur, te destine*". Ce verset résume l'essentiel, à savoir qu'une manière de réduire les tensions au sein de la société israélienne est de retrouver le sens véritable que le judaïsme accorde à la notion de justice (michpat en hébreu). Toute la question est là, on ne saurait être plus clair !

Pour conclure, permettez-moi de citer deux ouvrages récents plaidant largement en ce sens. L'un est celui de notre rabbin Rivon Krygier, " Si Dieu sait l'avenir, sommes-nous libres d'agir ? ", consacré à la manière de concilier omniscience divine et libre arbitre humain. Je ne reviens pas dessus, sinon pour renvoyer à la note de lecture de cet ouvrage que j'ai présentée dans Sifriatenou. L'autre ouvrage est celui de l'essayiste israélien Micah Goodman, "Catch-67, the Left, the Right, and the Legacy of the Six-Day War", consacré aux conséquences désastreuses de la victoire éclair d'Israël dans la guerre des Six jours de 1967. L'issue de cette guerre a conduit non seulement à une profonde rupture des orientations politiques, mais également à l'émergence d'une alliance électorale entre orthodoxes et ultranationalistes politiques. De la notion initiale de foyer national juif, fondé sur la liberté, la justice et la paix, assurant une égale dignité à tous ses citoyens, quelle que soit leur religion ou leur identité, on passait ainsi à une représentation nationaliste où l'identité juive se conjugait avec la domination territoriale. La vision ethnique l'emportait alors sur la vision éthique, conduisant au basculement des opinions au sein de la société israélienne. La pensée de Zacharias Frankel (1801-1878), l'un des pères du judaïsme Massorti, exprime fort bien cette idée : "Il faut résister aussi bien à l'autodéification de la raison qu'à la bigoterie qui obscurcit la lumière divine. En un mot, il faut rejeter, à l'aide de la lumière de l'esprit, tant l'incroyance que le dogmatisme".

K les juifs, l'Europe et le XXIème siècle : commentaire d'Aaron Barack sur le procès intenté par la CIJ à la demande de l'Afrique du Sud

Cet Israël qu'il a contribué à créer et à fortifier, un Israël attaché à l'État de droit au niveau national et international, se voyait déjà sous attaque avant les massacres du Hamas. Et aux yeux de Barak, il ne semble pas faire de doute qu'une partie de ces attaques se poursuit à l'intérieur de l'État, lorsque les membres d'extrême-droite de la coalition de Netanyahou – dont il faut rappeler avec insistance qu'ils ne siègent pas au cabinet de guerre, et ne sont donc pas décisionnaires dans cette guerre – en appelant haut et fort – peut-être d'autant plus fort qu'ils se savent objectivement impuissants sur le terrain de la politique extérieure – à des actes contre les Palestiniens qui relèvent de ce qui est défendu au nom de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide.

- **L'inspiration est une force motrice du judaïsme qui permet de s'adapter aux nouvelles circonstances par un passage de l'ancien vers du nouveau : Illustrations**
  - Transformation de la stratégie divine : d'une fonction initiale de Créateur de l'univers à la fonction de promotion d'alliances avec l'humain
  - Idée de faire participer toute la collective à la construction du Michkan dans le Sinaï, après l'Alliance du Sinaï (Vayikahel)
  - Universalité des Dix Paroles comme fondements de l'éthique
  - Transformation d'un D.ieu présent physiquement en tant que faiseur de miracles (sortie d'Egypte), en un sujet de Parole, apte à pérenniser le judaïsme après la destruction du Second Temple.
  - Résistance des Mitnagdim menés par le Gaon de Vilna aux initiatives exubérantes et à la lecture du judaïsme par les Hassidim menés par le Baal Chem Tov : D.ieu n'est pas le monde !
  - Projet sioniste de création d'un Etat Juif, qui ne repose pas explicitement sur une intervention divine, mais sur l'observation que l'émancipation n'a pas mis fin à l'antisémitisme et ses ravages
- **La tradition est une force motrice du judaïsme, en tant que pôle de référence, nourri par la mémoire instruite de la Loi**
- Passage du *judaïsme biblique* au *judaïsme rabbinique* : d'une préoccupation nationale à une préoccupation religieuse où la tradition prenait le dessus sur l'histoire
  - La *tradition* a été le liant fondamental qui a permis au judaïsme d'exil de survivre pendant deux millénaires. Mais elle a beaucoup de mal à conserver ce rôle dans l'Etat d'Israël
  - Sur le plan intellectuel, la *tradition* a reçu ses lettres de noblesse dans des œuvres philosophiques de la plus grande importance, mais en même temps elle a contribué à transformer des croyances en des dogmes (13 articles de foi de Maïmonide)
  - La *tradition* s'accompagne d'une approche qui se veut *messianique*, mais qui a beaucoup de mal à s'imposer dans le monde moderne
  - Comment la tradition est intervenue dans la pensée des premiers Tannaïm comme par exemples, Hillel et Shammaï, Yishmael et Akiva, ainsi que Maïmonide et Crescas, Baal Shem Tov et Gaon de Vilna
  - La tradition a voulu faire de la Loi Juive (Halakha) une œuvre immuable, ce qui a provoqué de nombreuses réactions opposées
  - Enfin la tradition s'est opposée à la critique historique de la Bible sans prendre la peine d'y apporter une réponse convaincante, à laquelle se sont attachés des philosophes juifs.

- **Le conflit entre tradition et inspiration, c'est-à-dire entre le recours à une conception immuable et le recours à un futur, imaginé et construit, est consubstantiel au judaïsme**
  - Immanence vs transcendance
  - Le conflit entre tradition et inspiration est la forme que prend la relation théologico-politique, selon qu'elle met l'accent sur l'incompatibilité ou la complémentarité entre les deux réalités que sont la religion et la politique
  - Quelques épisodes de ce conflit dans l'histoire juive
  - Le conflit contemporain entre les deux fondamentalismes en Israël
  - Comment en sortir ? Ni le messianisme, ni l'exaltation de la terre, ne peuvent permettre de sortir de l'impasse. Mais en même temps, l'abandon de toute tradition juive au profit d'une identité qui ne serait que nationale serait une perte considérable pour le judaïsme.
  - Le messianisme juif est une source d'inspiration, mais pas tel que le conçoit la vulgate rabbinique qui instrumentalise en quelque sorte la notion en laissant entendre que si TOUT le peuple se repent, cela accélérera l'advenue du Messie. La véritable notion de messianisme est celle qui porte en elle, une espérance, et donc une attente qui est elle-même source de vie.
  - La construction d'une nouvelle conscience nationale d'être juif en Israël s'impose d'autant plus que le pays a retrouvé son indépendance nationale, ce qui lui permet de ne pas se reposer sur l'espérance messianique, mais ce qui exige néanmoins qu'il développe une nouvelle source d'inspiration.
  - With this in mind, we turn to the Western Europe of the late 19th century. There, Jewish success in society was made manifest, but the Jews were seen as "others." As the historian Robert Wistrich tells us, the year 1848 heralded an era of emancipation for the Jews of the city; they sought, much as Jews did in America, to advance themselves as much as possible through education. The response to this enormous influx of Jews into the academic and professional life of Vienna, Wistrich writes, was the rise of Jew-hate: Though Vienna had emerged as the largest Jewish city in the Austrian half of the empire and as a dynamic, creative center of Jewish life, the success story had already been somewhat tarnished by the strength of political anti-Semitism in the city since the 1880s. The mass exodus to Vienna had opened up a new world of secular modernity and unprecedented opportunities to thousands of Jews, but in its wake it also brought new problems of identity and the ominous rise of a raucous mass politics, one of whose primary vehicles was Judeophobia.

Une caractéristique importante de la période rabbinique a consisté en une clarification de la notion de pouvoir divin. Avant cette clarification, D.ieu était associé aux événements de la sortie d'Égypte.

Autant dire que le pouvoir divin était largement associé à son aide physique miraculeuse pour sortir de l'oppression. Pour restaurer le judaïsme après la perte du Second Temple, il fallait donc trouver autre chose. Au lieu de penser que le silence de D.ieu signifiait que Son pouvoir devenait inopérant, ce qui aurait été la plus cuisante défaite pour le judaïsme, les Rabbis, et au premier chef d'entre eux Rabbi Yohanan ben Zakkai, ont pensé tout autrement. Ils ont déplacé la notion de pouvoir divin, en lui conférant un statut relevant de l'esprit plutôt que de la force physique, voire même du miracle.

Plus précisément, ils ont pensé qu'une nouvelle vision du rôle de D.ieu s'imposait. Elle consistait à faire entendre qu'on se rapproche de Lui par l'étude et l'inspiration et qu'il fallait pour cela organiser de nouvelles activités, sur les terres d'accueil. Cette perception a probablement inspiré Yohanan ben Zakkai, qui a eu recours à un subterfuge pour sortir de Jérusalem assiégée, rencontrer le général Romain Vespasien et obtenir de lui l'autorisation de construire un centre intellectuel à Yabné pour étudier la Torah.

Avant d'en venir au livre proprement dit, deux mots sur mon itinéraire. Je suis né dans une famille juive d'origine hispano maghrébine qui a compté en son sein des rabbins, des juges rabbiniques et quelques érudits. Ce n'est pas le lieu ici d'en faire le portrait, que j'ai esquissé par ailleurs dans un article publié dans la Revue française de généalogie juive, Généalo-J, en 2018. Dans mon enfance, j'ai bénéficié d'un environnement religieux assez strict, alimenté par l'enseignement talmudique et midrachique de mon père, qui réunissait tous les samedi après-midi, des membres de sa communauté, séances auxquelles j'assistais tout jeune enfant. Une anecdote que je rapporte dans l'introduction du livre, montre l'évolution de mes croyances. Après ma bar mitzva, je me suis livré à une ou deux transgressions en me demandant à chaque fois si le ciel allait me tomber sur la tête. Voyant que ma pratique religieuse devenait vacillante, mon père n'essaya pas de réagir par des récriminations. Il me dit simplement : "Je vois que tu deviens un peu plus apikouros (qualificatif que les observants utilisent à propos des moins observants), mais au moins garde toujours le plaisir de l'étude". Je ne le remercierai jamais assez de ce conseil que j'espère ne pas avoir trop trahi.

Après des études de Mathématiques et d'Économie qui m'ont conduit à devenir professeur des universités, j'ai consacré toutes mes années de carrière universitaire à la recherche, l'enseignement, la publication et l'encadrement doctoral. En 2009, après une quarantaine d'années à l'université et un CV bien rempli, j'ai pris ma retraite et c'est tout naturellement que je suis retourné à ma passion de jeunesse, à savoir l'exploration de la pensée juive.

C'est là un projet ambitieux dont je perçois combien il peut sembler démesuré, voire même téméraire, car impossible à satisfaire pleinement. Comment en effet résumer plus de deux millénaires de travaux et d'existence historique?

Né en Lituanie en 1865, il étudie à la Yéchiva de Volozine, créée par le Rav Haïm de Volozine, disciple du Gaon de Vilna. Il exerce les fonctions de rabbin dans différentes villes Lituanienes, puis monte en Israël en 1904 où il prend la direction spirituelle de la communauté juive de Yafo.

Dans deux de ses ouvrages, *Maamar Hador* et *Orot*, commentés par Benny Gross dans un livre que je recommande (*Les défis du destin Juif*),

En fait, deux conceptions de D.ieu ont prévalu dans l'histoire du judaïsme, comme cela est apparu dans le débat du 18ème siècle qui a opposé les Hassidim aux Mitnagdim. Les Hassidim, sous la houlette du Baal Shem Tov, privilégiaient l'immanence divine, c'est-à-dire l'idée que D.ieu est partout présent, sur les plans spatial et temporel, donc à tous les moments de la vie et dans toutes les manifestations de la nature. Les Mitnagdim, dont le Gaon de Vilna, récusait cette conception et insistaient plutôt sur la transcendance divine, selon laquelle D.ieu et le monde ne se confondent absolument pas. Ce débat n'est pas que philosophique. Il affecte profondément l'orientation de la pensée juive.

Finalement, à la question de savoir qu'est-ce que le judaïsme, la grande sagesse des Rabbis des six à sept premiers siècles de l'ère courante est d'avoir perçu que la réponse ne saurait être unique. De manière conséquente, les divers courants du judaïsme apportent des réponses différentes, et sans vouloir les détailler ici, les principaux points de différence portent sur les questions suivantes :

i/ Quelles parts respectives du divin et de l'humain dans l'histoire de la Torah ? Texte entièrement révélé pour les uns, texte composite écrit par différents auteurs à différentes périodes, pour les autres.

ii/ Quel sens donner à la Révélation et à l'Alliance du Sinaï, notamment quelle signification attribuer à la notion de peuple élu ?

iii/ Quelle conception doit-on retenir de la Loi Juive (Halakha) ? Entité immuable et intangible, parce que révélée par D.ieu pour les uns, ou ensemble de lois, ouvert à discussion et adaptation pour les autres, du fait du rôle des hommes dans sa construction et son interprétation.

iv/ Quelle lecture du texte matriciel de la Torah privilégier ? Lecture littérale et indépassable (Peshat) pour les uns, car il s'agit d'un texte d'origine sacrée. Ou lecture ouverte à l'interprétation (Drach) pour les autres, comme l'ont illustré les multiples débats, midrachiques et talmudiques, initiant à chaque fois des points de vue nouveaux (Hidouchim) ?

Les textes de la tradition juive ont été de puissants catalyseurs de la vie juive durant la très longue période d'exil géographique et politique qui a suivi la destruction du Second Temple, et la consolidation de la tradition juive s'est beaucoup alimentée des textes rabbiniques.

Concilier ces deux grandes valeurs s'impose aux citoyens de l'Etat d'Israël s'ils ne veulent pas être les témoins d'une catastrophe nationale aussi dramatique qu'a été le schisme, qui s'est produit deux millénaires auparavant, entre les deux royaumes de Judée et d'Israël.

De quand date cette vision de la Loi Juive dont se réclament certains adeptes de la tradition ? Selon Eliezer Berkovits, ce serait à partir de la mise par écrit de la Torah orale, c'est-à-dire de la codification de la Loi Juive (Halakha) dans la Michna au cours du 2ème siècle de l'ère courante. Cette codification a été poursuivie plus tard, dans des codes juridiques que certains considèrent comme devant être intangibles, ce qui a conduit à brider la diversité conceptuelle initiale du judaïsme. En fait, s'il est possible de parler d'un Dieu de l'Histoire, c'est que l'alliance qu'il a contractée avec les Hébreux, à peine sortis de la servitude, est une leçon adressée aux humains pour qu'ils fassent vivre Son message, avec intelligence et adéquation, c'est-à-dire dans les différentes circonstances historiques qu'ils traversent. Zacharias Frankel (1801-1878), l'un des pères du judaïsme Massorti exprime fort bien cette idée : "Il faut résister aussi bien à l'autodéfinition de la raison qu'à la bigoterie qui obscurcit la lumière divine. En un mot, il faut rejeter, à l'aide de la lumière de l'esprit, tant l'incroyance que le dogmatisme".

Par ailleurs, il convient de ne pas oublier que l'unité du judaïsme dans sa multiplicité, telle que conçue par des générations de Sages, semble avoir été rompue à plusieurs reprises. Par exemple, au Moyen-Âge, la transformation des croyances traditionnelles et des pratiques juives, en un credo théologique, initié par les 13 articles de foi de Maïmonide, a fait du judaïsme, selon les termes d'Henri Atlan, une "religion dotée d'une théologie", à l'instar du christianisme et de l'Islam. Les contraintes historiques et politiques de cette période ont évidemment joué un rôle notoire dans la création de ces Articles de foi, mais le poids de la tradition, ainsi que l'assurance que donne le sentiment de défendre des textes sacrés contre l'intrusion de la modernité, expliquent que les divergences initiales entre tradition et inspiration se soient largement renforcées après ces articles de foi, au lieu de se réduire.

Aujourd'hui, après trois quarts de siècle d'existence, les tensions autour du projet initial de Théodore Herzl, éclatent au grand jour et menacent la stabilité du pays. La thèse principale défendue dans l'ouvrage est que ces tensions dans la société israélienne, sont éclairées par la mise en évidence du conflit inhérent entre les deux forces motrices, mais néanmoins souvent antagonistes dans l'histoire du judaïsme, à savoir la tradition et l'inspiration.

, Elle agit sur le comportement des juifs de deux manières. D'abord par des directives qui conditionnent les devoirs de chacun, au nom de la vérité de la Loi dont la tradition se réclame. Ensuite, par un travail d'analyse des textes fondamentaux du judaïsme, diffusé à grande échelle à travers le monde.

La seconde force du judaïsme, toute aussi importante, émane de

La tradition juive, se nourrit tout à la fois du narratif biblique, de la pensée rabbinique, des codes de Loi juive (Halakha) et d'une littérature philosophique médiévale qui a essayé d'arbitrer entre foi et

raison, l'inspiration humaine a su adapter le judaïsme aux différentes réalités de son histoire, en accordant une confiance absolue à la capacité humaine de trouver des solutions originales et adaptées aux transformations historiques. Cette inspiration se réclame d'une

. comme cela a été dit plus haut, ces deux forces motrices du judaïsme ne sont pas totalement indépendantes l'une de l'autre : leur destinée est de s'alimenter mutuellement. Mais la et, aujourd'hui encore, les deux forces motrices sont en opposition frontale en Israël, menaçant la stabilité du pays. Les tensions dans lesquelles se débat l'État d'Israël de nos jours se traduisent en effet par un conflit entre deux fondamentalismes, l'un se réclamant de la tradition juive et l'autre consistant à refuser une identité fondée sur la religion, c'est-à-dire à dénier l'autorité dont celle-ci se réclame, et à promouvoir une aspiration à plus de démocratie, sachant que pour ces citoyens, cette aspiration doit être la source d'inspiration de l'État d'Israël. Les lignes de démarcation entre ces deux fondamentalismes dépassent toutefois le conflit entre religion et laïcité. Tous les religieux ne rejettent pas la nécessité de recourir aux forces vivifiantes de l'inspiration pour renouveler la conscience et le contenu de l'être juif. Tous les laïcs ne rejettent pas la nécessité de conserver une certaine fidélité mémorielle, à défaut de cultuelle, à la tradition juive.

Les citoyens de l'Etat d'Israël pourront-ils et sauront-ils faire face à ce conflit entre ces deux fondamentalismes, pour parvenir à un compromis acceptable et souhaitable ? Selon une conception qui s'appuie sur la Torah elle-même,

Cela peut être illustré par les débats entre les deux écoles de Hillel et Shammaï. Elles n'étaient pratiquement d'accord sur rien, mais même auréolées toutes deux de l'autorité divine, les Sages ont décrété que le point de vue de l'École de Hillel l'emportait sur celui de l'école de Shammaï, pour la simple raison que ses disciples étaient à l'écoute des arguments développés par ceux de la seconde école, ce qui permettait de considérer qu'ils étaient plus respectueux du point de vue adverse.

La Torah ne cesse d'enseigner que la coercition a été accompagnée de meurtres, de transgressions et de récriminations. L'évènement nouveau a été celui où le peuple hébreu, libéré de son asservissement en Egypte, a accepté une alliance avec le divin, pour construire une nation unie et avisée, à laquelle le projet divin l'invitait.

De plus, et c'est peut-être là que les divergences entre les courants du judaïsme se font le plus sentir, les approches ne diffèrent pas seulement sur le plan doctrinal, elles sont également différentes sur les questions identitaires et de société qui régissent la vie juive: Qui est juif ? Comment le devient-on ? Quelle place les femmes doivent-elles avoir dans la liturgie ? Quelle(s) langue(s) sont permises dans les prières ? Quelles règles en matière de conversion, de mariage, de divorce ? Quels enseignements doivent être assurés dans les écoles religieuses ? L'identification à la terre ne

relèverait-elle pas de l'idolâtrie ? Toutes ces questions ont été les nutriments dont s'est nourri l'ouvrage.

Je remercie Patrick de m'y avoir intégré non seulement comme contributeur, mais également comme auteur d'un ouvrage, pour lequel il a lui-même écrit une intéressante note de lecture.

Pour comprendre l'origine des tensions qui ont prévalu dans la société israélienne avant les événements dramatiques du 7 octobre 2023, les médias ont parlé de démocratie contre théocratie, ou d'ultra droite contre ultra gauche, ou encore de laïcité contre religion, voire même de Cour Suprême contre Conseil des Sages de la Torah. Toutes ces expressions retenues dans la presse, ont une part de vérité, mais une part seulement. Car ces visions, en noir et blanc, me paraissent un peu courtes. Il me semble en effet que les tensions qu'a connues Israël, à la veille du 7 octobre, constituent en fait un élément structurant dans le judaïsme qui a de fortes chances de se poursuivre après la guerre actuelle. Questionner l'origine de ces tensions pour mieux les comprendre me donc paru s'imposer comme une nécessité. Et c'est une explication issue de l'histoire même du judaïsme, que l'ouvrage propose. La crise contemporaine serait l'héritière d'un conflit qui a toujours été présent dans le judaïsme, et qui porte sur le lien entre politique et religion. Comment concilier des institutions religieuses, chargées de mettre en œuvre la loi juive, considérée par les traditionalistes comme étant d'origine divine, donc immuable, avec des institutions civiles, chargées d'assurer la gouvernance politique, au nom de règles humaines ? Loi de droit divin versus loi d'origine humaine leur coexistence a été problématique, pour ne pas dire conflictuelle, aussi bien dans les thématiques que dans l'histoire du judaïsme. De plus, cette tension est d'autant plus forte que le lien précis entre politique et religion, n'est pas vraiment explicité dans la Torah.

Ces tensions apparaissent dans des lectures différentes du texte matriciel. Certaines accordent une prééminence absolue à la religion, d'autres à l'éthique et par voie de conséquence aux normes auxquelles doit satisfaire la gouvernance politique. Le brouillage du lien entre ces deux notions, religion et politique, n'aide pas à y voir plus clair.

Cet Etat, né de l'inspiration humaine qui a prévalu dans l'élaboration du projet sioniste, ne repose ni sur une intervention divine, ni sur l'attente d'un messie rédempteur. Il a été fondé sur l'observation d'un réel bien tangible, à savoir que ni l'émancipation, ni l'assimilation ne parvenaient à mettre fin à l'antisémitisme et à ses ravages. L'inspiration sioniste initiale dont ont fait preuve Théodore Herzl et les visionnaires qui l'ont accompagné, a connu de nombreux obstacles, avant de se transformer à son tour en un post sionisme contemporain où s'affrontent deux conceptions opposées, celle d'un retour vers le passé, proposée par les sionistes religieux, et celle d'une adaptation du pays aux contraintes géopolitiques de la modernité, en rejetant plus ou moins toute tradition religieuse.

Democracy and Security, 2:169–200, 2006

Copyright © Taylor & Francis Group, LLC

ISSN: 1741-9166 print / 1555-5860 online

DOI: 10.1080/17419160600954441

Democratic Values and

Education for Democracy in

the State of Israel

Eran Halperin<sup>1</sup> and Daniel Bar-Tal<sup>2</sup>

<sup>1</sup> School of Political Science, Haifa University

<sup>2</sup> School of Education, Tel Aviv University

Throughout the existence of the State of Israel, democracy has been perceived by both leaders and citizens as one of the fundamental values making up the moral foundation for the state's existence. Yet, repeated infringements against essential democratic values and foundations have made evident that Israeli democracy faces a momentous test. In addition, various studies of public attitudes toward democracy have found that in many cases, the basis of support for democracy in general, as well as for the fundamental values of democracy, are not at all stable.

The central argument of this article is that in examining attitudes of early leaders of the state toward democracy, we can identify the roots of the same problems and deficiencies evident in the culture of Israeli democracy today. Furthermore, in our view the attitudes of the state's founders, as well as the attitudes and conduct of the leaders after them, have substantially contributed to the lack of consistent emphasis on education for democracy by the Israeli education system. Consequently, over the years a significant gap has developed between Israelis' perceptions of their country as a democratic state and the actual un-democratic conduct of the state and its citizens. In light of the above, the first part of this article reviews the state of education for democracy in Israel over the years, emphasizing the attitudes of leaders and decision-

makers in these areas in different periods. The second part presents a review of the problems and deficiencies with which Israeli democracy struggles today. Following this is an examination of public attitudes toward democracy and democratic values, emphasizing the attitudes of Israeli youth in these areas. In conclusion, we find a relationship between the general long-term failure of education for democracy and the condition of Israeli democracy today. Likewise, we offer a number of suggestions and ideas for correction and improvement in this area of education for democracy in the State of Israel.

## INTRODUCTION

“Democracy is the worst form of government except all the others that have been tried.” (Winston Churchill)

Address correspondence to Eran Halperin, School of Political Science, University of Haifa, Israel. E-mail: eranh75@hotmail.com

The central argument of this article is that in examining attitudes of early leaders of the state toward democracy, we can identify the roots of the same problems and deficiencies evident in the culture of Israeli democracy today. Furthermore, in our view the attitudes of the state’s founders, as well as the attitudes and conduct of the leaders after them, have substantially contributed to the lack of consistent emphasis on education for democracy by the Israeli education system. Consequently, over the years a significant gap has developed between Israelis’ perceptions of their country as a democratic state and the actual un-democratic conduct of the state and its citizens

(Pour conclure cette très brève esquisse d’une traversée thématique du judaïsme, il me paraît tentant de parler du judaïsme en termes de découvertes fondamentales, dessinant un cadre général approprié pour aborder la diversité de ses conceptions. Trois découvertes fondamentales sont à mettre au compte du judaïsme. La première est celle d’un D.i.e.u Un, créateur de l’univers, dont l’apprentissage par Abraham est au cœur de la Genèse. Il s’agit bien d’une découverte et non d’une invention, car ce qui était découvert existait bien avant la découverte. Abraham est parvenu à se penser lui-même comme faisant partie d’un tout, dont il était impossible d’avoir la maîtrise absolue : Abraham peut croire sans voir, et cette croyance se déploie tout au long de l’histoire du judaïsme. C’est le principe même de la transcendance sur lequel je reviens plus loin. La deuxième découverte est associée à une idée cruciale pour l’humanité, à savoir celle d’une responsabilité partagée pour la constitution d’un code moral commun, nécessaire à la vie en société. Dans le judaïsme, la morale

fonde le droit, à l'inverse de ce qu'on observe communément. Aussi banale qu'elle soit, l'idée d'un code moral commun est non triviale et elle constitue le domaine privilégié de la philosophie politique, même si la conception moderne de cette discipline pense avoir évacué l'idée de Dieu, en tant qu'instance mobilisatrice de ce code moral commun. Je recommande vivement à ce propos le livre récent du philosophe Bruno Karsenti : La place de D.ieu. La troisième découverte est que la consolidation d'un code moral commun pour une société ne peut se faire sans le développement d'une confiance mutuelle. Cette notion nous est familière, mais son origine est difficile à cerner. On peut dire, de manière prosaïque, que dans le judaïsme, cette confiance (émouna en hébreu) est née au cours de l'Alliance avec D.ieu, à laquelle les hébreux auraient répondu Na'asé vé Nichma'h (Nous ferons et nous entendrons). Levinas est explicite dans l'une de ses Quatre Leçons Talmudiques, en affirmant que "la confiance est une structure psychique où l'on ne s'enquière pas d'abord du contenu de ce que l'autre dit, mais d'abord de sa demande d'écoute comme sollicitation". C'est ainsi que cette alliance, à l'origine d'une mise en confiance, a conduit à la mise en commun d'une représentation d'un Créateur bienveillant qui affirme solennellement que "l'être humain n'a pas le droit d'utiliser la vie d'autrui comme moyen de parvenir à ses propres fins !")

Au total, ce bref condensé des âges du judaïsme, illustre l'extraordinaire capacité d'adaptation du judaïsme à des environnements variables dans le temps et dans l'espace. Cette capacité a résulté du jeu de deux forces motrices importantes et complexes, à savoir l'inspiration et la tradition. Alors que l'inspiration juive se nourrit de l'idée fondamentale que rien de ce qui arrive aux juifs n'est irrémédiable ou irréversible, la tradition juive se nourrit de l'idée, tout autant fondamentale, que la Torah et toute la littérature qui l'accompagne sont des réalités immuables et indépassables auxquelles tout juif doit se rattacher. De subtils atermoiements entre inspiration et tradition n'ont cessé d'avoir lieu tout au long de l'histoire.

Dès le livre de la Genèse, et cela est répété dans le Deutéronome, la distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel existe dans la bénédiction que consacre Jacob à chacun de ses fils. A Juda, Jacob promet le sceptre et l'autorité (Genèse 49, 8-10). A Levi, il confie les toumim et ourim du pouvoir sacerdotal (Deutéronome, 39 : 8). Mais la distinction ne s'arrête pas là.

Faut-il n'enseigner dans les écoles juives, d'obédience religieuse, seulement la Torah et les textes d'interprétation rabbinique qui l'accompagnent, ou faut-il ouvrir l'enseignement aux matières profanes ? La question est largement débattue en Israël. A nouveau, le Rav Yossef Dov Baer Soloveitchik, grand penseur juifs du 20ème siècle, titulaire d'un doctorat en philosophie et éminent orthodoxe moderne, invite à une large ouverture aux disciplines profanes. Mais, la question essentielle reste de savoir comment on enseigne le judaïsme.