



**HAL**  
open science

## Permanences et mutations dans la société israélienne

Carol Iancu

► **To cite this version:**

Carol Iancu (Dir.). Permanences et mutations dans la société israélienne. Presses universitaires de la Méditerranée, 192 p., 1996, Études juives et hébraïques, 2-905397-36-5. hal-03412924

**HAL Id: hal-03412924**

**<https://hal.science/hal-03412924>**

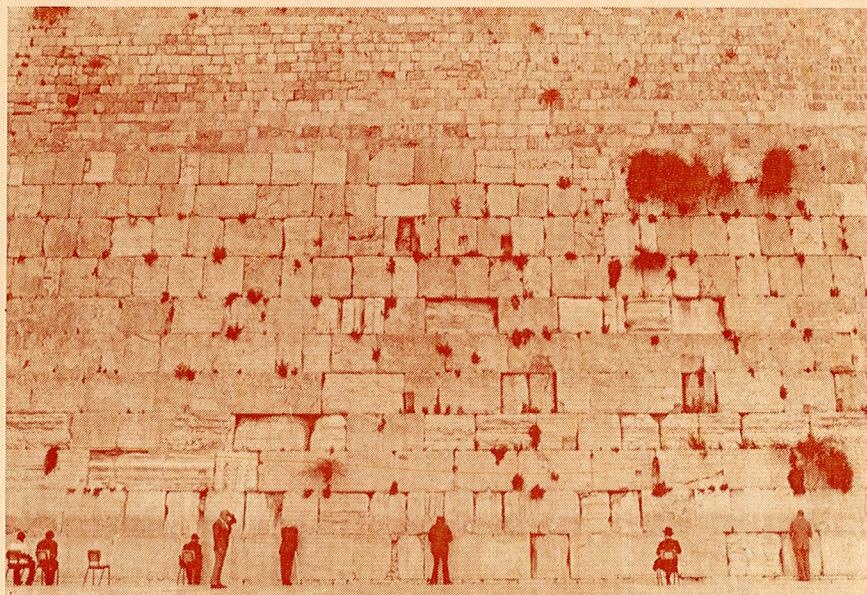
Submitted on 3 Nov 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sous la direction de  
**Carol IANCU**

# **PERMANENCES ET MUTATIONS DANS LA SOCIÉTÉ ISRAËLIENNE**



**CENTRE DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES JUIVES ET HÉBRAÏQUES**  
**Université Paul Valéry**  
**Montpellier**

Sous la direction de  
**Carol IANCU**

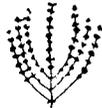
***PERMANENCES ET MUTATIONS  
DANS LA SOCIETE ISRAELIENNE***

# **PERMANENCES ET MUTATIONS DANS LA SOCIÉTÉ ISRAËLIENNE**

**ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL DU  
CENTRE DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES JUIVES ET HÉBRAÏQUES**

**Actes remaniés et enrichis, publiés sous la direction de  
Carol IANCU**

**« Collection Sem »**



**CENTRE DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES JUIVES ET HÉBRAÏQUES**

Cet ouvrage constitue le cinquième volume de la collection

« Sem - Etudes juives et hébraïques »

Dirigée par Carol Iancu et publiée par le  
**CENTRE DE RECHERCHES ET D'ETUDES JUIVES ET HÉBRAÏQUES**  
C.R.E.J.H., Université Paul Valéry, B.P. 5043  
34032 MONTPELLIER CEDEX

Dans la même collection :

1. *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age*, sous la direction de Carol Iancu et Jean-Marie Lassère, Montpellier, 1985.
2. *Armand Lunel et les Juifs du Midi*, sous la direction de Carol Iancu, Montpellier, 1986.
3. *Bleichröder et Crémieux. Le combat pour l'émancipation des Juifs de Roumanie devant le Congrès de Berlin. Correspondance inédite (1878-1880)*, par Carol Iancu, Montpellier, 1987.
4. *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc. Du Moyen-Age à nos jours*, sous la direction de Carol Iancu, Montpellier, 1988.
6. *L'Emancipation des Juifs de Roumanie (1913-1919). De l'inégalité civique aux droits de minorité : l'originalité d'un combat à partir des guerres balkaniques et jusqu'à la Conférence de paix de Paris*, par Carol Iancu, Montpellier, 1992 (Prix de la Fondation culturelle israélienne).

\*\*\*

*L'illustration de la couverture: Le Mur des Lamentations après 1967.*

© C.R.E.J.H, 1996.

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayant cause, est illicite et constitue une contre-façon (art. 2 et suivants du Code pénal). Les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective sont interdites (Lois du 11 mars 1977).

ISBN 2-905397-36-5

ISSN 0990-2813

## INTRODUCTION

*Le présent volume réunit, remaniés et enrichis, les actes d'un Colloque organisé par le Centre de Recherches et d'Etudes Juives et Hébraïques à l'Université Paul Valéry de Montpellier (1). Présidé par M. René-Samuel SIRAT, professeur à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, ancien grand-rabbin de France, cette rencontre universitaire internationale a réuni des chercheurs français, belges et israéliens.*

*« Permanences et mutations dans la société israélienne », telle fut la problématique abordée dans des travaux qui ont couvert une large grille chronologique et qui ont embrassé un caractère pluridisciplinaire. En effet, des exposés historiques ont alterné avec des communications d'intérêt philosophique, sociologique, politique et littéraire... L'ensemble des études a été regroupé en trois rubriques :*

- 1) Le pays d'Israël dans l'histoire des Juifs ;*
- 2) Identité religieuse et messianisme sioniste ;*
- 3) Société et politique en Israël.*

*La première partie s'ouvre avec une présentation du pèlerinage en Israël depuis la haute Antiquité et jusqu'à nos jours, que j'ai essayé de cerner dans sa dimension religieuse et politique. Institutionnalisé dès le Xe siècle avant notre ère, arrivé à son apogée à l'époque du second Temple (VIe siècle av. n.è. - Ier siècle n. è.), c'est après la chute de ce dernier (en 70) que le phénomène pèlerin connaît une mutation radicale. Après la perte de l'indépendance nationale sa physionomie a changé, la tristesse remplaçant la joie d'antan, mais il s'est maintenu et a continué d'entraîner vers le pays de Sion des hommes et des femmes tout au long du Moyen Age et pendant les époques moderne et contemporaine. Le pèlerinage juif a toujours gardé une double coordonnée, religieuse et nationale, la vénération du Kotel de Jérusalem (accessible après 1967) étant sa manifestation la plus éclatante. C'est précisément la ville de Jérusalem qui fait l'objet de la belle recherche de Gérard NAHON basée*

sur l'exploration de fonds d'archives méconnus ou mal connus d'Amsterdam et de New York. Il nous fait découvrir les structures internes des nombreuses yeshivot (trente-neuf) et jette un éclairage nouveau sur l'institution du grand rabbinat en dressant la liste des Richonim le-Sion. Nous apprenons que l'exceptionnel développement de la vie intellectuelle de la ville sainte au XVIII<sup>e</sup> siècle — des centaines d'ouvrages rabbiniques y furent alors rédigés — se double d'un remarquable essor de la population juive (qui a décuplé, passant de 2.000 à près de 20.000 d'après un voyageur allemand), dû principalement à l'immigration. Le siècle suivant voit la Palestine ottomane subir des transformations décisives, grâce au début du « grand retour » des Juifs de l'Est européen, au renouveau de l'agriculture et aux efforts consentis par diverses organisations juives occidentales et notamment l'Alliance israélite universelle. Georges WEILL, auteur de plusieurs articles consacrés à ce sujet, insiste ici sur le rôle du Mikvé Israël et de l'école professionnelle de Jérusalem — créations de l'Alliance — dans la promotion du travail agricole et manuel parmi les Juifs. Il observe les positions de la première organisation juive internationale devant les projets de colonisation agricole dans la perspective de sa doctrine universaliste relative à la « régénération » de l'Orient.

La deuxième partie réunit cinq approches du phénomène religieux et des doctrines sionistes. Francis COURTES nous propose une lecture nouvelle de Hermann Cohen pour évaluer ses rapports avec la religion. Le renouveau de la théologie biblique opéré par ce philosophe est saisi à travers la mission universaliste du peuple d'Israël : « puisse tout le peuple de l'Eternel être composé de prophètes ».

Dans sa réflexion sur « Idéologie et judaïsme », Eliane AMADO LEVY-VALENSI s'attaque à l'antisémitisme de « gauche » et au complexe juif qui tend à accepter la subjectivité de l'Autre comme la véritable objectivité, avec toutes les conséquences politiques que cela implique pour l'Etat d'Israël...

Le messianisme sioniste visant la résurrection d'un Etat juif peut-il se concrétiser ailleurs que dans le pays de Sion ? Certains penseurs le crurent et dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle plusieurs solutions sont proposées en ce sens. Elles furent surtout la conséquence de l'impossibilité de restaurer l'ancienne patrie juive (il y avait tant d'obstacles et d'abord l'opposition des autorités ottomanes), et culminèrent avec la création de la Jewish Territorial Organization (I.T.O.), en 1905, sous la direction de l'écrivain Israel Zangwill qui prit ainsi ses distances avec Theodor Herzl, le fondateur du sionisme politique. Ce sont des « projets territoriaux du début du XX<sup>e</sup>

siècle notamment au Kenya et en Angola » qui nous sont détaillés par Hugues Jean de DIANOUX. Avec raison, il insiste sur le fait que le projet britannique de 1903, connu encore aujourd'hui sous le nom d'Ouganda, visait en fait un territoire qui correspond à l'actuel Kenya. Il enrichit le dossier du projet angolais de 1912 avec la publication en traduction française d'un article du journal de Lisbonne *Diario de Noticias* et d'une lettre inédite du Chargé d'affaires français dans la capitale portugaise. C'est à la pensée sioniste que s'intéresse Alain BOYER : il y perçoit la permanence du but « Eretz Israël », mais aussi une variété de programmes, quant aux orientations sociales, religieuses et politiques, depuis la fin du XIXe siècle et jusqu'à la résurrection de l'Etat d'Israël.

Une nette évolution dans les attitudes du judaïsme libéral américain à l'égard du sionisme et de l'Etat d'Israël est constatée et finement étudiée par Willy J.-L. BOK. Quel chemin parcouru entre 1885, lorsque la conférence rabbinique de Pittsburgh proclama que les Juifs n'étaient plus une nation, mais uniquement une communauté religieuse, n'espérant « ni un retour en Palestine », « ni la restauration de l'Etat juif » et 1976, date d'une déclaration où l'on pouvait lire : « En construisant l'Etat d'Israël, nous assumerons (...) la responsabilité d'assurer sa sécurité et de définir son caractère juif... ».

La dernière partie de ce volume est entièrement consacrée à la société israélienne contemporaine. Maurice KONOPNICKI, tout en retraçant les grandes étapes du mouvement kibboutzique, insiste sur la naissance du « nouveau kibboutz » et la mutation récente d'un monde original, regroupant un peu moins de 125 000 personnes dans 270 villages.

Un long et minutieux examen du consensus politique, de la modernisation étatique et de la culture démocratique a été effectué par Denis CHARBIT. C'est à partir de ses propres clivages et tensions que la société israélienne est appréhendée, et l'auteur n'oublie aucun des faits majeurs qui ont posé ou posent problème : ni la tension communautaire, ni le réveil nationaliste et religieux qui a permis d'un côté l'émergence du Gouch Emounim (Bloc des Croyants) et de l'autre la « palestini- sation » des Arabes israéliens, ni le nouveau positionnement devant le conflit israélo-arabe, avec la parution du mouvement Shalom akhchav (« La Paix maintenant ») préférant la paix aux territoires.

Doris BENSIMON s'attache à mettre en évidence « l'évolution démographique des populations d'Israël » d'après le critère de l'appartenance nationale et

religieuse : Israéliens — Juifs et non Juifs — et Palestiniens des « territoires », après la guerre des Six Jours. Les différences enregistrées du point de vue de la natalité, de la scolarisation et des structures socio-professionnelles expliquent des tensions qui peuvent « dégénérer en révoltes et affrontements ». L'auteur rappelle dans une note que non seulement l'arrivée récente de centaines de milliers de Juifs de l'ex-URSS, mais aussi l'actuel processus de paix sont appelés à entraîner des mutations démographiques.

C'est l'évolution des mentalités à travers la littérature qui fait l'objet de la dernière contribution. Comment les problèmes actuels de la société israélienne se reflètent-ils dans le beau roman de Benjamin Tamouz, *Requiem le-Naaman* ? Les réponses que nous propose René-Samuel SIRAT vont au-delà d'une analyse nourrie de cette œuvre hébraïque dont les personnages appartiennent à quatre générations successives. Il voit dans le roman un vibrant appel pour le retour vers des valeurs qui étaient celles des pionniers, des fondateurs du Yichouv et qui permettront le dialogue avec l'Autre, « afin de retrouver la paix et la sérénité ».

Toute la problématique des « permanences et mutations » n'a pas été développée dans les pages qui suivent, de nombreux pans de la réalité israélienne et notamment les questions économiques et stratégiques n'y trouvent pas leur place. Nous avons l'intention de les aborder dans un prochain ouvrage.

Tel quel, ce recueil, par sa diversité, sa richesse et, pour une très large part, sa nouveauté, est appelé à mieux faire connaître le destin d'un peuple ré-enraciné dans son pays et confronté aujourd'hui aux défis de la paix retrouvée.

C'est un agréable devoir de remercier le Conseil scientifique de l'Université Paul Valéry et le Consistoire israélite de Marseille pour l'aide apportée à la présente publication.

Clapiers,  
24 Kislev 5756 / 17 décembre 1995  
Veille de Hanouca

1. Le Colloque s'est tenu les 18 et 19 avril 1988 à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Etat d'Israël.

## ***I. LE PAYS D'ISRAEL DANS L'HISTOIRE DES JUIFS***

### **PERMANENCES ET MUTATIONS DANS LE PÈLERINAGE EN ISRAEL**

**Carol IANCU**

#### **I. ORIGINES ET CARACTÉRISTIQUES DU PÈLERINAGE A L'ÉPOQUE DU SECOND TEMPLE.**

Le pèlerinage dans l'ancien Israël est une coutume extrêmement ancienne dont le point de départ — si l'on excepte les migrations des patriarches avec leurs lieux sacralisés, Sichem Béthel, Mamré et Beer-Sheva — pourrait être fixé avec l'installation par Josué du Tabernacle et des Tables de la Loi à Siloh. Avec leur transfert à Jérusalem, et la centralisation du culte dans la capitale d'Israël, c'est le Temple qui constitue désormais le pôle d'attraction des pèlerins. Pourtant à l'époque du Premier Temple (construit par Salomon vers 940 av. n.è. et détruit par les Chaldéens en 586 av. n.è.), le pèlerinage n'occupe pas une place décisive dans la vie du Temple et de la ville de Jérusalem. Certes, il est devenu institutionnalisé, lié à des dates précises, c'est ainsi que Josias ordonna la célébration solennelle de la Pâque à Jérusalem en 621. Cependant, hormis les chants des pèlerins contenus dans les Psaumes, dans Isaïe, Michée, Jonas, parmi d'autres livres de la Bible, aucun des événements majeurs de la période royale n'est lié à ce phénomène. Nous ne trouvons pas non plus de prophètes parlant devant de grands rassemblements de foules occasionnés par les fêtes et même le livre de Néhémie qui énumère les devoirs du peuple envers le Temple, ne cite pas l'obligation du pèlerinage. En fait, c'est à l'époque du Second Temple (bâti par les Juifs après leur retour de l'exil de Babylone en 538 av. n.è., agrandi et embelli par Hérode dans les années 20 n. è. et incendié par les Romains en 70 n. è.) que le pèlerinage prend, par-delà sa signification religieuse profonde, sa pleine dimension nationale aussi bien pour les habitants du pays que

pour ceux nés en *Diaspora* (pays de la dispersion). Ces derniers considéraient toujours *Eretz Israel* (le Pays d'Israël) comme leur patrie et chaque visite renforçait en eux le sentiment de leur identité et appartenance nationale, leur insufflant la force nécessaire pour affronter les vicissitudes de la vie en terre étrangère.

A l'époque du Second Temple, le pèlerinage a une signification concrète pour le pèlerin qui emporte avec lui des sacrifices obligatoires ou volontaires, fait monter des offrandes et des prélèvements de dîmes, certains pour les prêtres, d'autres pour lui-même, qu'il ne peut consommer qu'à Jérusalem. Mais, ce qui caractérisait le plus son univers quotidien, c'était sa parfaite intégration dans la célébration du service divin au Temple où il répondait aux bénédictions des prêtres, prenait part aux prières de grâce. Cette participation revêtait un relief particulier les jours des trois fêtes de pèlerinage par excellence (*chaloche regalim*) rappelées dans l'Exode (XXIII, 17 ; XXXIV, 23) et le Deutéronome (XVI, 16) : *Pessah* (Pâque), *Chavuoth* (Semaines) et *Soucoth* (Tentes, Tabernacles), avec leurs prescriptions rituelles spécifiques (la plus célèbre étant le sacrifice de l'agneau pascal) auxquelles il faut ajouter la nouvelle fête de *Hanouka* (inauguration) introduite après la victoire des Maccabées contre les armées d'Antiochus Epiphane (165 av. n.è.), la purification et l'*inauguration* du Temple de Jérusalem, auparavant profané.

A ces occasions, de grandes multitudes de Juifs d'Eretz Israël, comme des pays de la Diaspora, convergeaient vers la Cité sainte pour y passer les fêtes. De véritables « compagnies de pèlerins » étaient régulièrement envoyées par le judaïsme babylonien voisin, le voyage durant habituellement quinze jours sur des routes généralement bien gardées. Les pèlerins affluaient aussi de tout le bassin méditerranéen (Egypte, Cyrénaïque, Rome) ou d'autres régions plus lointaines (Ethiopie, Perse, Asie), en bateau, à dos de chameau ou d'âne, le plus souvent regroupés en caravanes pour être à l'abri des brigands. Ces déplacements réguliers de foules, leur arrivée massive dans la ville de Sion, ont profondément impressionné les observateurs comme le célèbre Philon d'Alexandrie (13 av. n.è.-54 n.è.) lui-même pèlerin, qui rappelle des « multitudes innombrables, des dizaines de milliers, venues des cités sans nombre ».

Le chiffre maximum des pèlerins reste controversé, les témoins nous ayant laissé des évaluations exagérées voire fantaisistes : 600.000 pour Tacite, 2.700.000 pour Flavius Josèphe, 12.000.000 selon une indication du Talmud (*Pessahim*, 64b). Les données avancées par certains historiens se basant sur le nombre de personnes que pouvait contenir le Temple (180.000 participants, 55.000 Hiérosolymites et 125.000

pèlerins) sont considérées comme au dessous de la réalité par la nouvelle école historiographique israélienne, car les cérémonies étaient répétées parfois trois fois pour les groupes qui se succédaient. Toujours est-il que le nombre de pèlerins dépassait de loin celui des habitants réguliers de la capitale.

Toute une série d'activités publiques (affaires administratives et juridiques) et privées (affaires commerciales, impression et copie d'ouvrages) étaient liées directement aux pèlerinages. A la veille de ces rassemblements massifs, surtout à l'approche de la Pâque, de nombreux établissements bancaires voyaient le jour afin de faciliter les échanges, chaque cité battant sa propre monnaie. Chaque pèlerin apportait aussi un don en argent, d'après la convention de Néhémie le peuple avait accepté de pourvoir à l'entretien du Temple avec le tiers de sicle (*chlichit ha-chekele*), en plus des dîmes, offrandes et prémices. La joie qui s'emparait des pèlerins entrant à Jérusalem est mentionnée dans de nombreux Psaumes (à noter les 42, 84 et 122), leur arrivée pour la fête des prémices (Chavuoth) nous est ainsi décrite par le traité *Bicourim* (III, 3-4) (Prémices) de la *Michna* (ensemble de commentaires et interprétations suggérés aux docteurs de la Loi par les textes bibliques depuis les temps les plus reculés et achevés d'être mis par écrit au début du III<sup>e</sup> siècle de l'ère usuelle par le rabbin Yehuda le Saint) :

« Ceux qui habitaient près, apportaient des figes fraîches et des grappes de raisins ; ceux qui venaient de plus loin, apportaient des figes desséchées et des raisins secs. Un bœuf marchait devant eux, les cornes teintes d'or, et couronné d'une couronne d'olivier, et la flûte les précédait et chantait, jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés aux approches de Jérusalem. Aussitôt, ils envoyaient au-devant d'eux des messagers, et couronnaient leurs prémices. Les envoyés des prêtres et des Lévites et le maître des Trésors venaient à leur rencontre, en nombre aussi grand que l'exigeait la dignité des arrivants ; tous les artisans de Jérusalem se levaient sur leur passage et les saluaient des mots : "Frères, soyez les bienvenus". Le chant de la flûte reprenait jusqu'à ce qu'on fût parvenu à la montagne du Temple. Alors chacun, et le roi Agrippa lui-même, mettait sa corbeille sur son épaule, jusqu'à la cour du sanctuaire. Et quand le cortège y entra, on entendait le chant des Lévites : "Je t'exalterai, Seigneur, car des profondeurs tu m'as relevé"».

Il est à souligner que le demi-sicle annuel (*mahatzit ha-chekele* ou *didrachmon*) que tout Juif de sexe masculin d'*Eretz Israël* comme de la Diaspora devait payer au Temple à partir de l'âge de vingt ans, était apporté souvent à l'occasion des pèlerinages. Les peaux des bêtes sacrifiées payaient l'hébergement à Jérusalem et

l'accueil des pèlerins était facilité par les différentes synagogues organisées à partir du pays d'origine, certaines, comme celle édifée par Theodotos, fils de Vettanos, Juif d'origine italienne (probablement sous Agrippa I, 37-44 n.è.) possédant un hospice et des chambres avec l'installation d'eau pour les nécessiteux. La rencontre des pèlerins des pays les plus divers donnait un cachet particulier à la ville, élargissant les horizons de ses habitants, influençant les techniques et les modes vestimentaires. A leur tour, se joignant pour un laps de temps plus ou moins long aux assemblées de fidèles, écoutant des commentaires religieux de la bouche des sages dans les cours du Temple ou dans les marchés de la ville, les pèlerins se ressourçaient, enrichissaient leurs connaissances dans le domaine de la foi, du calendrier festif, des pratiques et des rites, qu'ils transmettaient ensuite à leurs communautés d'origine. Par ces échanges constants, par son ampleur religieuse et nationale, par ses proportions numériques, le pèlerinage au Temple de Jérusalem fut un phénomène sans équivalent dans toute l'Antiquité.

## II. LA MUTATION DU PÈLERINAGE APRES LA DESTRUCTION DU DEUXIÈME TEMPLE.

Après la chute du Temple (en 70) tout cela disparaît, la perte de l'indépendance politique, les terribles massacres et le nouvel exil qui s'ensuivirent, la destruction de la ville et de son sanctuaire, symbole religieux autant que national, causa un terrible traumatisme au sein du peuple juif dont les conséquences se firent ressentir dans tous les domaines de la vie. Si, malgré tout, le pèlerinage continua, aucun de ses éléments constitutifs, présentés plus haut, ne s'y retrouvent, un changement radical a lieu dans ses manifestations, dans tout ce qui faisait sa spécificité.

Quelle est la transformation subie par ce phénomène, véritable institution étatique sous le Second Temple ?

La source première pour mesurer la mutation subie réside dans le Talmud (« Etude », « Enseignement »), vaste recueil en hébreu et en araméen comprenant le texte de la *Michna*, cité plus haut, et de la *Guemara*, ensemble de commentaires du recueil précédent, exposés par les *Amoraïm* (les « Disants ») (219-500), ainsi distingués des *Tanaïm* (« Répétiteurs »), rabbins de la période antérieure (20-219). Il existe deux rédactions : le Talmud de Jérusalem, achevé au IVe siècle en pays d'Israël, et le Talmud de Babylone, achevé à la fin du Ve siècle et avec une *Guemara* huit fois plus étendue. Il ressort de ces vastes corpus, et de la littérature rabbinique

en général que nous ne possédons plus aucune allusion concernant des tentatives pour reprendre le sacrifice des animaux ou les offrandes publiques ou individuelles, notamment le sacrifice de l'agneau pascal. Nous ne possédons aucun témoignage non plus sur le renouvellement du culte à Jérusalem, même pendant la révolte et la brève période d'indépendance sous le règne de Bar Kochba (132-135). *En fait, on ne monte plus à Jérusalem que pour prier* : la visite de la Ville sainte exprime d'abord et surtout la nostalgie pour le Temple détruit.

Certes, le pèlerinage a complètement changé de physionomie, la tristesse prenant la place de la joie d'antan, mais le phénomène en tant que tel persiste et nombreuses sont les mentions dans la branche de la littérature rabbinique qu'on nomme *midrachim* (du mot *darach*, « scruter » : interprétations des textes sacrés qui ne s'en tiennent pas au sens littéral), qui prouvent sa régularité et son étendue. Un *midrach* relatif au *Cantique des Cantiques* l'atteste :

« Israël malgré la destruction du Temple, n'a pas fait cesser les trois fêtes de pèlerinages annuelles ». Une parabole de Rabbi Yochanan sur la différence entre la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste témoigne :

« Ici celui qui veut monter [dans la ville de Jérusalem] monte, dans l'autre Jérusalem, montent seulement ceux qui sont conviés ».

D'autres textes précisent le comportement des pèlerins, notamment l'interdiction de manger la viande, de boire du vin, voire même de jeûner sur les ruines du Temple. En raison même de la spécificité du Talmud, œuvre des rabbins, les seuls témoignages détaillés concernent la visite des sages et de leurs élèves, car seuls les événements liés à leur vie sont consignés dans les récits *hagadiques* (narratifs) ou *halakhiques* (ayant valeur de jurisprudence) du Talmud. Cependant, il n'y a pas de doute que les pèlerins se recrutaient dans les milieux les plus divers.

Les premiers échos de la visite des sages à Jérusalem datent de la génération du Rabbi Yochanan ben Zakai (Ier siècle de notre ère, fondateur de l'académie de Yavné — Yamnia après avoir réussi à s'échapper de Jérusalem avant sa destruction) dont il est question dans *Abot de Rabbi Nathan* :

« Une fois Raban Yochanan ben Zakai sortait de Jérusalem et Rabbi Yehoshua qui est allé après lui, voyant les ruines du Temple dit : "Oh, malheur à nous qu'il est détruit !" ».

De la génération suivante nous est connue la relation du chef du *Sanhédrin* (tribunal, sous le Second Temple, académie rabbinique après 70, établie tour à tour à Yavné, Séphoris, Tibériade...) Raban Gamliel, qui fut en compagnie de Rabbi Josué, de Rabbi Eléazar ben Azaria et de Rabbi Akiba (50-132) : « Encore une fois

ils montèrent à Jérusalem, arrivèrent au Mont Scopus, déchirèrent leurs vêtements au Mont du Temple, virent un renard sortir de l'endroit où il y avait le Saint des Saints et commencèrent à pleurer... ».

Les femmes aussi participaient aux pèlerinages comme il ressort d'un texte relatif à Rabbi Jossé ben Halafta dont la légende nous raconte, par ailleurs, qu'il rencontra un jour le prophète Elie et entendit la *chékhina* (la présence divine) se lamenter sur le Temple détruit. Parmi les grands de la première génération des *Amoraïm* montant à Jérusalem, il faut citer Rabbi Hanina, chef du Sanhédrin de Tzipori (Séphoris) et Rabbi Yehoshua ben Levi. Nous apprenons que les *Amoraïm*, non seulement effectuaient des rondes (rites circumbulatoires) autour de la Montagne du Temple, mais y pénétraient aussi en se déchaussant. Se déchausser, se déchirer les vêtements, tourner autour de l'esplanade du Temple, pleurer et prier sur le lieu du Temple détruit, jeûner, autant d'attributs qui caractérisent le pèlerinage à l'époque talmudique. De tous les exemples que nous possédons et à l'exception faite des périodes où toute présence juive était formellement interdite par le pouvoir romain et byzantin, il résulte que le pèlerinage avait bien lieu à l'occasion des trois fêtes, (*chaloche regalim*), ainsi que les autres jours de l'année. Aucune source juive ne s'attache plus particulièrement au jour de 9 Ab (jour de la destruction du Temple). Ceci met en question les témoignages des Pères de l'Eglise et des divers écrits d'origine chrétienne, selon lesquels on permettait aux Juifs de visiter Jérusalem seulement une fois par an, le jour anniversaire de la chute du Temple (le Commentaire du livre de Sophonie de St. Jérôme de 392 nous apprend qu'ils devaient alors se procurer une autorisation pour pleurer la disparition de leur Royaume et « acheter même leurs larmes... »). Cette croyance erronée a pour origine le fait que pour mieux faire ressortir leur déchéance, on a amplifié le tableau des Juifs pleurant sur les ruines du Temple le jour de sa destruction et, d'autre part, que cette dernière date attirait plus de pèlerins.

Une autre source d'information sur les pèlerinages est constituée par les diverses inscriptions trouvées à l'occasion des fouilles archéologiques. L'une des dernières découvertes est gravée sur l'une des pierres du Mur Occidental de soubassement de l'esplanade du Temple, et l'auteur est un pèlerin du IV<sup>e</sup> siècle (probablement sous le règne de Julien, 362-365). Il s'agit d'un bref extrait du livre d'Isaïe (LXVI, 14) : « Vous le verrez et vous serez dans la joie et vos os reprendront vigueur comme l'herbe ». Ce verset a toujours été interprété comme se rapportant à la rédemption nationale, et le Rabbin Gamliel II (90-118) fut l'un des premiers à avoir introduit dans le rituel de la Pâque des prières pour la restauration de Jérusalem. Cet espoir ne devait

jamais quitter les Juifs, une lettre des chefs de la communauté juive de Galilée adressée en 438 à la communauté d'Égypte et où le pèlerinage est aussi rappelé l'exprime clairement :

« Au grand et puissant peuple juif de la part des prêtres et anciens de Galilée, salut ! Sachez que la fin de l'exil de notre peuple est proche et que toutes nos tribus vont être rassemblées. Voici que les Maîtres de Rome ont décidé que notre cité, Jérusalem, doit nous être rendue. Venez vite à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, car notre Royaume est à portée de main à Jérusalem » (extrait d'une chronique du moine syrien Bar Yoma).

Un pèlerinage important (le chiffre invérifiable de 100.000 personnes est avancé) a lieu au Ve siècle grâce à l'attitude favorable d'Eudoxie (femme de l'Empereur Theodotus II) installée à Jérusalem en 443, mais aucun changement radical n'intervint dans la condition des Juifs, quant à leur statut national et politique. L'espoir de la rédemption nationale est lié au concept de sainteté, son appréhension nous permet de comprendre le courant ininterrompu de pèlerinages juifs après l'époque talmudique et jusqu'à la résurrection de l'Etat d'Israël. Dans la tradition juive, c'est Dieu tout puissant qui représente la sainteté absolue et pour qu'une chose soit sainte, elle doit intrinsèquement être liée à son service. Ainsi, la Terre d'Israël est sainte parce que Dieu l'a choisie, parce qu'elle est la terre de la réalisation de la Loi, où Dieu entra en contact avec son peuple par l'intermédiaire des prêtres dans le Saint des Saints du Temple, la terre à laquelle revient le croyant à travers les siècles et où il souhaite trouver le dernier repos sur le Mont des Oliviers. L'engagement sacré du peuple juif envers sa terre a préservé son individualité à travers les vicissitudes de l'histoire et c'est là qu'il convient de chercher la raison profonde de son retour aujourd'hui sur sa terre. Si le Temple et ses dépendances étaient saints, un lieu peut être aussi saint lorsqu'il contribue au service de Dieu, l'homme se sanctifiant lorsqu'il accomplit la volonté de Dieu. Tant que le Temple se dressait à Jérusalem, c'était lui le lieu saint par excellence, source d'inspiration et endroit idéal pour épancher son cœur. Après sa destruction, la situation change et le besoin s'est fait sentir de chercher d'autres lieux susceptibles de répondre, en partie du moins, à ses aspirations religieuses et où, hormis la synagogue, il pourrait prier. C'est là qu'il faut voir l'origine des « lieux saints juifs », plus précisément des tombeaux, vrais ou supposés des personnages de la Bible, patriarches, prophètes, rois et rabbins illustres. Pourquoi va-t-on visiter les tombeaux ? Le rabbin Hanina, (vers 250) justifie cette pratique dévotionnelle en donnant la réponse suivante : « Pour que les morts demandent pour nous miséricorde ».

### III. DE L'« ALIYAH-LE-REGHEL » A L'« ALIYAH ». LE PÈLERINAGE JUIF DU MOYEN AGE A L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE.

Le terme hébraïque *Aliyah le-reghel*, « montée pour la fête », est utilisée très tôt dans la Bible pour le pèlerinage à Jérusalem à l'occasion des trois fêtes (*chaloche regalim*) *Pessah, Chavuot, Soucot*. Si cette notion a évolué dans le sens de pèlerinage à n'importe quel moment de l'année, elle reste d'abord liée à la Terre d'Israël. Aujourd'hui elle désigne le phénomène du pèlerinage en général. Le terme d'*aliyah*, « montée », définit l'immigration des Juifs de la Diaspora vers Israël. Cette expression a évolué d'un sens religieux vers un sens national et politique au XIXe siècle, avec la parution du mouvement sioniste : immigration dans le sens de ressusciter un Etat juif, la première *aliyah* (vague d'immigration) moderne commençant en 1882 (il y eut cinq grandes vagues d'immigration avant la création de l'Etat d'Israël). De l'« *Aliyah le-reghel* » à l'« *aliyah* », du pèlerinage à la montée et à l'installation en Terre d'Israël, ces deux termes peuvent ainsi résumer l'évolution du pèlerinage juif des temps médiévaux à l'époque contemporaine.

Tout au long du Moyen Age, le pèlerinage juif continue malgré le fait que, dans de très nombreuses circonstances, les pèlerins furent l'objet de mesures vexatoires et discriminatoires, assujettis à de lourdes taxes par les maîtres en place, et malgré les difficultés matérielles inhérentes aux voyages en Terre Sainte. La conquête musulmane (638) voit l'ouverture de la ville de Jérusalem aux Juifs par un accord conclu la même année entre ces derniers et le Second Calife. En effet, soixante-dix familles de Tibériade (où une communauté juive subsista pendant toute la période byzantine) furent autorisées à s'installer dans la partie sud de Jérusalem, d'après un document émanant de la *Guéniza* du Caire (archives, lettres, fragments de livres saints, écrits divers, ensemble caché dans la synagogue de cette ville au XIe siècle et découvert seulement à la fin du XIXe siècle). A Hébron, on a permis la construction d'une synagogue devant l'entrée de la *Grotte de la Makpélah*, où, selon la tradition juive (et musulmane), sont enterrés les Patriarches et leurs femmes. A Jérusalem, les Juifs sont nommés gardiens du Mont du Temple, en échange de quoi ils sont dispensés de la taxe personnelle imposée aux non-musulmans ; ils sont employés comme personnel de service dans les édifices du *Haram* (esplanade du Temple), ou comme artisans (tanneurs, forgerons, teinturiers, potiers, vitriers ...). A partir du IXe siècle nous assistons à l'arrivée des Juifs *karaites* (qui ne reconnaissent que la *Mikra*, la Bible, la Loi écrite et non le Talmud, la loi orale) dont nombre d'entre eux sont originaires de Crimée et du Caucase. Une lettre de leur chef spirituel Sahl ben Mazliah

de la fin du Xe siècle envoyée à la communauté juive d'Égypte confirme la montée accrue de Juifs et l'hétérogénéité de ce peuplement :

« Et sachez que Jérusalem est actuellement un sanctuaire pour ceux qui cherchent un abri, elle console tous ceux qui sont affligés, reconforte les pauvres et les nécessiteux et tous les serviteurs de Dieu viennent à elle, de chaque famille et de chaque ville, et parmi eux des femmes pleurant et se lamentant dans la langue sacrée, dans la langue persane et dans la langue d'Ismaël. Des hommes et des femmes vêtus de sacs et couverts de cendres [...] et vont au Mont des Oliviers, tous ceux qui ont le cœur lourd et en peine ».

Entre le IXe siècle et le XIe siècle, se développe un étonnant mouvement de pèlerinage connu sous le nom d'« Endeuillés (ou Pleureurs) de Sion », des Juifs qui montent à Jérusalem et conservent des coutumes en souvenir de la destruction du Temple. Trois voyageurs de cette époque ont conté leurs périples, Ahimaaz l'Ancien de Venosa (IXe siècle), Pinhas Ha-Cohen de Babylone (vers 1030) et Nasir Khusraw (1047), ce dernier représentant les Juifs byzantins venus visiter les synagogues de Jérusalem.

Des périodes de tolérance voisinent avec celles de fanatisme, comme le règne du plus célèbre des Fatimides, le calife Al Hakim (966-1021), qui détruisit synagogues et églises, déporta Juifs et prêtres de Jérusalem, avant d'infléchir cette politique dans ses dernières années. En 1070, l'invasion seljukide causa la disparition de nombreuses communautés, et la première croisade (1099) eut des conséquences terribles : la population juive des villes fut systématiquement exterminée pendant les premières années de lutte pour la conquête du pays. Après une farouche résistance, les Juifs de Jérusalem qui ne furent pas tués au combat furent brûlés dans les synagogues où ils cherchèrent refuge. Le rabbin d'Alep, Rabbi Baruch bar Rabbi Isaac nous a laissé un tableau saisissant du sort cruel réservés aux Juifs de Terre Sainte comme il ressort du passage suivant :

« ... Comment ont été rejetés les habitants du *Nombril dumonde* [Jérusalem] pour être abandonnés à un peuple étranger dont, la veille, ils ignoraient le langage. Voici leurs maisons livrées aux oppresseurs, et il ne leur reste même pas une hutte dans une melonnière, après que l'épée destinée à frapper la colombe eût été tirée de sa gaine [...] un par ville a échappé au massacre, et deux par famille, les réfugiés sont comme une balle lancée dans un immense pays et ils ont été arrachés du saint lieu pour être déportés dans le désert, en terre étrangère... ».

Dépendant pour leur subsistance de la population indigène, les Croisés changèrent peu à peu de comportement et, au XIIe siècle, nous assistons à la

reconstitution de plusieurs agglomérations urbaines, sauf à Jérusalem, où, jusqu'à la conquête de Saladin, peu de Juifs furent autorisés à résider. Le changement de politique provoqua un véritable essor des pèlerinages (aidé aussi par l'amélioration des voies de communication et des liens commerciaux avec l'Europe méridionale), et du renouvellement du peuplement juif, de nombreux Juifs mettant en pratique le précepte sacré de l'habitation de la Terre Sainte. Parmi les pèlerins les plus célèbres qui arrivèrent alors, il faut citer le poète Yehouda Halévy (1140), le rabbin Benjamin de Tudèle (1167-1169), l'un des plus grands voyageurs du Moyen Age, et Petakhya de Ratisbonne (1170-1180). Ces deux derniers nous ont laissé, hormis la description du pays, une liste détaillée des lieux saints qu'ils ont trouvés dans les diverses régions d'*Eretz Israël* et de l'Orient. D'autres voyageurs ont fait connaître à leurs frères dispersés l'état du pays : leurs relations, rédigées surtout sous forme de missives, décrivent les monuments sacrés, les sépulcres des personnages les plus illustres de l'histoire d'Israël, les lieux réels ou supposés des grands événements historiques.

### **Le pèlerinage de quatre rabbins au XIIIe siècle.**

La relation de Rabbi Samuel bar Simson (dont nous ignorons la biographie), qui, en 1210, fit le pèlerinage en compagnie de Rabbi Jonathan ben David Ha-Cohen de Lunel, le célèbre correspondant de Moïse Maïmonide (1135-1204), de Rabbi Saadiah et de Rabbi Tobiah, est écrite dans un style alerte.

En voici quelques extraits qui permettent de reconstituer la géographie des lieux saints juifs (que nous mentionnons en italique) :

« Nous arrivâmes à *Jérusalem*, du côté occidental de la ville ; nous la vîmes et nous déchirâmes nos vêtements ainsi qu'il nous est prescrit. A ce moment notre tendresse fut excitée, et nous pleurâmes de grands pleurs, moi et le grand Cohen de Lunel. Nous entrâmes par la porte [...] jusqu'à la *Tour de David*, d'où l'on se rend pour se prosterner devant le *parvis du Temple*. Nous tombâmes sur notre face devant la *porte Schacambo*, en dehors de laquelle est le chemin qui conduit à la fontaine *Etham*, maison de bain pour les prêtres. La porte Schacambo est dans la *Muraille Occidentale*. Du fondement de cette muraille, on remarque une espèce de portique assez grand, lequel se trouve dans la base du Temple. C'est par un souterrain que les prêtres se rendent à la fontaine d'Etham, le lieu qui fut jadis une maison de bain. Nous allâmes de là à la *Montagne des Oliviers* [...]. Nous nous rendîmes de là aux eaux de Siloé puis nous allâmes à Hébron. Avant d'arriver à Hébron, nous approchâmes du *sépulcre de Rachel notre Mère*. De ce tombeau, nous allâmes et nous découvriâmes

le *sépulcre de Nathan le Prophète*. Une maison d'étude s'élève sur cette tombe. De là nous allâmes à l'endroit où *Abraham* s'est circoncis. Les Ismaélites honorent infiniment ce lieu qui est un rocher en forme d'un tombeau de trois palmes. De cet endroit, nous arrivâmes à un bel édifice que le roi *Josa* a fait construire. Il est magnifique. De cet édifice nous arrivâmes dans les forêts de *Mamré* et nous y vîmes la demeure d'*Abraham* où était sa tente et l'arbre sous lequel il donna à manger aux anges, qui est vis-à-vis... ».

A Hébron, il visita la grotte des Patriarches :

« Nous descendîmes vingt-quatre degrés, forts étroits, où il n'y avait pas moyen de se tourner ni à droite, ni à gauche. Nous y vîmes le lieu de la maison sainte ; nous y remarquâmes trois monuments. Cette place a été érigée, il y a aujourd'hui six cents ans. Elle est près de la Caverne. Nous nous y prosternâmes et nous demandâmes miséricorde ; puis nous retournâmes à Jérusalem... ».

Tour à tour, l'auteur cite la visite du sépulcre de *Samuel le Prophète* à *Ramathaim*, de *Josèphe le Juste* à *Silo*, de *Rabbi Meïr*, de *Rabbi Yochanan ben Nuri*, de *Rabbi Eliézer bar Siméon* et *Rabbi Kohana* devant *Tibériade*, de *Rabbi Eliézer ben Yacob* à *Lud*, de *Rabbi Hanina ben Harkhenas* à *Safed*, de *Rabbi Jossé ben Pedat* à *Kisma*, de *Siméon ben Yochai*, et son fils *Eléazar* à *Méron*, de *Hillel* (40 av n.è.-10 n.è.) et *Schamaï* (1er siècle av. n.è.), célèbres fondateurs d'écoles, et le prophète *Abdias*, non loin de cette localité, de *Schemayah* et d'*Abtalion* près de *Gouch Halav*... En écrivant cette relation, l'auteur convia ses coreligionnaires d'Europe à se rendre en Terre Sainte.

#### **Du XIVe au XXe siècle, un courant ininterrompu.**

Cet appel semble avoir été entendu car une année plus tard, cent rabbins de France et d'Angleterre immigrent en groupe en *Eretz Israël*, la plupart s'établissent à Acre, certains à Jérusalem. Après l'arrivée au pouvoir des Mameluks en 1250 en Egypte d'abord, en Syrie et Pays d'Israël ensuite, d'antiques communautés purent être restaurées par les Juifs. Un autre pèlerin très célèbre est le rabbin et médecin *Rabbi Moché ben Nahman*, dit *Ramban* ou *Nachmanide* (1194-1270) qui, parti de Gérone, arriva en 1267 à Jérusalem où il fonda une synagogue, la plus vieille de la ville encore aujourd'hui en usage. Avec la conquête ottomane en 1517, cette synagogue fut transformée par les autorités en fromagerie et utilisée comme telle jusqu'à sa restauration après 1967. En 1257, *Rabbi Yehiel* de Paris s'installa à Acre et y créa la *Yeshiva* (Ecole rabbinique) de Paris, mais toute la communauté de la ville fut

anéantie en 1291 par le sultan mameluk Al Achraf Khalil. Rabbi Yehiel nous a laissé un témoignage intéressant sur le pèlerinage à Méron où se trouve la tombe de Rabbi Siméon bar Yochai (IIe siècle n.è.), auteur de la *Kabbale* (« Tradition », ensemble de doctrines mystiques) et une source d'eau : « [...] et là les Juifs et les Arabes se rassemblèrent lors de la fête de Pessah Cheni [deuxième Pâque] pour prier et chanter leurs litanies... et très souvent il n'y a pas d'eau et tandis qu'ils prient, l'eau coule immédiatement... ». Un auteur arabe contemporain Dimashki présente lui aussi (en 1300) ce pèlerinage, faisant remarquer que les Juifs remportent avec eux « l'eau de Meron » jusque dans les pays les plus lointains.

En 1350, le voyageur chrétien Ludoph von Suchem retrace le pèlerinage des Juifs à la Grotte de la Macpélâh à Hébron où les Sarrasins leur permettent de pénétrer moyennant argent. Dans la longue liste des pèlerins juifs illustres il faut rappeler Achtory Ha-Parhi, géographe de Florence, qui séjourna en 1322 à Jérusalem et écrivit le premier ouvrage hébraïque de géographie de la Terre Sainte, *Kaftor Vaferakh*, deux rabbins italiens, Elijah de Ferrare (en 1438) et Ovadia de Bertinoro (en 1488) qui devinrent les chefs spirituels de la communauté juive de Jérusalem.

L'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 amena de nombreux immigrants à Safed en Galilée où nous trouvons l'éminent rabbin Joseph Caro, l'auteur du *Choulkhan Aroukh* (la *Table dressée*), code de la vie religieuse du peuple juif. De même à Jérusalem où les Juifs espagnols construisent, en 1516, la synagogue Elyahou Ha-Navi (« le prophète Elie »). En 1560, un voyageur chrétien du Portugal, Pantales de Aveiro décrit le pèlerinage des Juifs sur la tombe du prophète Samuel, où ils se rendent tous les huit jours pour allumer des cierges, et fait remarquer que ce sanctuaire devenu lieu de pèlerinage commun pour les fidèles des trois religions monothéistes, était alors le seul site de ce genre que les Juifs administraient eux-mêmes. L'un des plus beaux livres de pèlerinages juifs, publié en 1598 et décrivant la visite en Eretz Israël d'un Juif de Casale Montferrate, comprend un nombre impressionnant d'illustrations des lieux saints. Le dessin représentant la grotte de la Macpélâh à Hébron est accompagné d'un commentaire sur le sort des Juifs fréquentant cette région et se voyant refuser par les Arabes l'accès à la grotte. En 1634, Gershom ben Eliézer Ha-Levi de Prague visite le pays et écrit un livre très documenté *Guénilot Eretz Israel* (publié en 1824), et c'est de ce même siècle que datent les célébrations annuelles régulières à Méron le trente-troisième jour après la Pâque (la fête de *Lag be-Omer*). En 1700, le Rabbi Yehouda Ha-Hassid immigre de Pologne avec ses élèves et fidèles et leurs familles (un millier de personnes) et s'installent à Jérusalem. L'immigration des Juifs en Terre Sainte ne cesse pas et, en

1751, le médecin et naturaliste suédois Frédérick Hasselquist estime à quatre mille le nombre des Juifs arrivés cette année là, dont trois cents s'établirent à Safed. Nachman de Bratzlav, l'un des leaders le plus connus du *Hassidisme* (mouvement de piété populaire né au XVIIIe siècle dans les communautés de l'Europe orientale) arriva à Jérusalem en 1798, précédé et suivi par de nombreux autres *hassidim*.

Au XIXe siècle, le pèlerin juif le plus étonnant et le plus assidu fut Moses Montefiore qui visita la Terre Sainte à de nombreuses reprises, la première datant de 1836, la dernière de 1875, alors qu'il avait quatre-vingt-onze ans. Philanthrope et homme visionnaire, il ne s'intéressa pas seulement aux lieux saints mais créa et encouragea nombre d'établissements productifs, exprimant sa foi inébranlable dans la résurrection d'Israël. Un quartier de Jérusalem qu'il aida à édifier hors des murailles de la vieille ville porte son nom et le moulin qu'il fit bâtir peut encore être vu aujourd'hui. Ce XIXe siècle, qui est aussi « le siècle des nationalités », voit la parution du mouvement national juif moderne, le sionisme. Son idéologue, Theodor Herzl (1860-1904), le prophète moderne de l'Etat d'Israël, organisateur du premier Congrès sioniste de Bâle (1897), reste le plus célèbre de tous les pèlerins juifs en Terre d'Israël... La déclaration Balfour (1917) faite par la Grande Bretagne, reconnaissant le droit des Juifs à un Foyer national en Palestine, donne ainsi une base légale aux aspirations nationalistes juives, et l'immigration (l'*aliyah*) sous le Mandat britannique (1918-1948) et jusqu'à la création d'Israël continua malgré l'opposition des autorités illustrée par les Livres blancs.

Le peuple juif a maintenu tout le long des siècles des liens privilégiés avec le pays d'Israël par des pèlerinages et par l'immigration. Ainsi donc l'*aliyah le-reghel*, le pèlerinage stricto-sensu et l'*aliyah*, la montée en Pays d'Israël, sont intimement liés et constituent la spécificité du pèlerinage juif qui a toujours possédé cette double coordonnée religieuse et nationale. Il est remarquable de constater que l'attachement à la ville de Jérusalem, où se trouve le Mur Occidental, dernier vestige (et le plus sacré) du Temple, s'est exprimé d'une façon éclatante dans le mouvement national juif qui tire son nom de la montagne et de la ville de Sion... L'hymne de la République israélienne, chante l'espoir millénaire de retour « en terre de Sion, à Jérusalem ».

#### IV. LE PÈLERINAGE ET LES LIEUX SAINTS EN ISRAEL AUJOURD'HUI.

Le pèlerinage représente dans l'Etat d'Israël et dans le judaïsme en général l'une des manifestations les plus remarquables du sentiment religieux. Aujourd'hui, l'Etat

d'Israël joue un rôle central dans la vie juive et les voyages en Israël, la visite des lieux saints, constituent une dimension supplémentaire d'identification avec la Terre d'Israël. Il convient donc d'énumérer les sites qui ont été sanctifiés par l'histoire et la tradition juive et dont la plupart sont concentrés dans « quatre villes saintes » : Jérusalem, Hébron, Tibériade et Safed.

### **La vénération du *Kotel*.**

C'est à Jérusalem, ville qui, d'après la *Michna*, recèle le plus grand nombre de degrés de sainteté, que nous trouvons le lieu le plus sacré pour les Juifs depuis la destruction du Temple, le *Kotel Ha-Maaravi*, le Mur occidental, appelé couramment le *Kotel*, le Mur. Interdit après la création de l'Etat d'Israël, malgré les accords d'armistice, par les autorités jordaniennes non seulement aux Israéliens mais aux Juifs en général (de n'importe quelle nationalité), le *Kotel* est devenu après 1967 et la réunification de Jérusalem le véritable trait d'union des Juifs d'Israël et du monde entier. On estime à deux cent cinquante mille le nombre de Juifs venus prier au *Kotel* sur une esplanade établie à la suite des travaux de restauration, pour la fête de *Chavouot* (Pentecôte) de 1967. Depuis, chacune des grandes fêtes attire des dizaines de milliers de visiteurs et pèlerins, et ces visites de masse marquent la continuité avec les pèlerinages de l'époque du Second Temple. Chaque fête reflète un climat qui lui est propre, la plus vive en couleurs étant certainement celle de *Soukot* (Tabernacles, cabanes) lorsqu'une grande tente (*souka*) édiflée sur l'esplanade offre aux pèlerins la possibilité d'y prendre leur repas selon des coutumes très anciennes. Le 9 du mois d'*Ab* (juillet-août), jour anniversaire de la chute du Temple, est un temps fort, un jour de jeûne et de prières, et les pèlerins y passent une partie de la nuit et de la journée. Dans la semaine, hormis le *chabat* (samedi), c'est le lundi et le jeudi, lorsqu'on lit des passages de la *Tora* (Pentateuque manuscrit sur parchemin déroulé sur deux axes), que l'office dure plus longuement. Au cycle annuel des fêtes religieuses — *Roch Ha-Chana* (Nouvel An juif), *Yom Kippour* (Jour du Grand Pardon), *Pessah*, *Chavouot*, *Soucot*, pour ne citer que les plus importantes s'ajoutent pour le *Kotel* aussi les fêtes et les dates clés du calendrier national et politique. En effet, le *Yom Ha-Atzmaout* (Jour d'Indépendance), *Yom Ha-Choa* (Jour du souvenir du génocide des Juifs pendant la seconde guerre mondiale), le jour du Souvenir des héros des guerres d'Israël et les cérémonies de prises d'armes (qui se déroulaient auparavant à Massada, cette forteresse près de la Mer Morte qui résista jusqu'en 73 devant les

Romains et où les combattants ont préféré le suicide collectif à l'esclavage romain) sont célébrés sur l'esplanade du *Kotel*.

Le *Kotel* est devenu aussi un lieu privilégié pour la célébration de la *Bar Mitzva*, la cérémonie de la majorité religieuse des garçons à l'âge de treize ans. C'est aujourd'hui un fait très répandu surtout parmi les Juifs orientaux et les familles de touristes arrivés des Etats-Unis et de France. Certaines écoles laïques font venir en bus des classes entières et y organisent des cérémonies collectives de *Bar Mitzva* et de *Bat Mitzva* (majorité religieuse des filles à douze ans révolus).

Lieu public et ouvert par excellence, le *Kotel* reste malgré tout un endroit privilégié de dévotions individuelles. Des petits bouts de papier, des suppliques implorant l'Eternel d'accorder la bonne santé et les moyens de subsistance ou des remerciements pour sa miséricorde sont placés dans les interstices et fissures des grandes pierres du Mur. Symbole de rédemption nationale et de la pérennité d'Israël sur sa terre, le *Kotel* occupe une place privilégiée dans la spiritualité juive et dans le cœur des pèlerins.

### **Les tombeaux des patriarches, des rois et des prophètes.**

Le *Tombeau du Roi David* fut de 1948 à 1967 jusqu'à la libération du *Kotel*, le lieu saint le plus fréquenté de Jérusalem, le centre des pèlerinages de tout Israël. Pourtant, son authenticité est fortement contestée, et son emplacement exact ne nous est pas connu. La tradition juive depuis un millénaire considère le Mont Sion comme la dernière demeure du roi David et de ses descendants, les rois de Judah : Benjamin de Tudèle nous a raconté comment y furent trouvés des tombeaux à la suite de l'effondrement d'une Eglise et de la découverte d'une grotte. Le roi David, fondateur d'un royaume dont il fit de Jérusalem sa capitale, auteur des Psaumes, garde aussi un attrait particulier dans la perspective de la religion d'Israël, car le Messie viendrait de « sa semence », l'expression hébraïque adéquate étant « *Machiah ben David* » (Messie fils de David). Cela explique l'arrivée des foules (des dizaines de milliers avant 1967) lors de la fête de *Chavouot*, l'anniversaire traditionnel de sa mort.

Le *Mont des Oliviers* comprend sur les pentes ouest et sud l'un des cimetières les plus anciens et les plus sacrés du judaïsme, où se trouvent les tombes des prophètes (Haggai, Malachie, Zacharie, les trois derniers prophètes de la Bible, la prophétesse Hulda), des grands prêtres officiants au Temple (Zacharie et la famille des Hezir), des rabbins illustres. Saccagé systématiquement avant 1967, le cimetière du Mont des Oliviers a été restauré depuis. Selon la tradition, ceux qui y sont ensevelis seront les

premiers à se lever le jour de la Rédemption des morts. Les pèlerins s'y rendent régulièrement ainsi que sur le *Tombeau de Siméon le Juste* (Shimon Ha-Tzadik), grand prêtre du Temple, situé au nord de la vieille ville, et à qui on prête la sentence : « Le monde repose sur trois choses : la Torah, le culte et la pratique de la charité ».

Non loin de Jérusalem, à l'entrée de Bethléem se trouve le *Tombeau de Rachel*, mentionné depuis 333 n.è. par le pèlerin chrétien anonyme de Bordeaux, et que Benjamin de Tudèle décrit en détail en rappelant onze pierres représentant le nombre des fils de Jacob et un dôme soutenu par quatre piliers. Les pèlerins affluent toute l'année, et plus particulièrement le 11 du mois hébraïque de *Hechvan* (octobre-novembre), jour anniversaire de sa mort. Selon une croyance populaire, un fil rouge déroulé autour du monument acquiert des propriétés de protection et peut servir comme une sorte d'amulette.

Dans la ville de Hébron, se trouve le *tombeau des patriarches* : Adam et Eve, Abraham et Sarah, Isaac et Rebeca, Jacob et Léah. Les quatre couples peuvent expliquer aussi l'autre nom biblique de Hébron, *Kiriat Arba*, la « Cité des quatre ». La *Grotte de la Macpélah* (ce mot signifie « double » en hébreu et viendrait des deux compartiments qu'elle compte) est devenu, après 1967, l'un des lieux de pèlerinages les plus populaires. Une ville nouvelle, *Kiriat Arba*, a été fondée à la lisière de Hébron, renouvelant le peuplement juif arrêté en 1929 à la suite d'un pogrome. Le tombeau des patriarches, vénéré aussi bien par les Juifs et les Musulmans, représente un point de rencontre mais aussi de discordes et de tensions entre les fidèles des deux religions.

### **Le souvenir des justes.**

La ville de *Tibériade*, bâtie par Hérode Antipas entre 14 et 18 de notre ère, a une riche histoire : après 70, le Sanhédrin y résida et jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle elle servit de capitale ; les sages qui y vécurent et furent enterrés, jouèrent un rôle déterminant dans l'évolution du judaïsme. Les principaux centres de pèlerinage de Tibériade sont les tombeaux de *Rabbi Akiba*, *Rabbi Meir Baal Ha-Ness*, *Rabbi Yokhanan ben Zakaï*, *Rambam* (Maïmonide) et *Moshé Haïm Luzzato*. Rabbi Akiba (50-132) est à la fois l'un des plus célèbres *Tanaïm* et un héros national qui aida Bar Kochba dans sa révolte contre les Romains. Tué par eux pour avoir enseigné la *Torah*, (il est aussi l'auteur d'une méthode d'interprétation des textes sacrés), Rabbi Akiba est l'un des Dix Martyrs dont l'élégie constitue l'une des parties centrales de l'office de Yom Kippour. Sa tombe surmontée d'une coupole est sur un versant de la colline en face de la ville et du lac de Tibériade. Rabbi Meir Baal Ha-Ness (« Faiseurs de miracles ») fut le

disciple du précédent, un des rabbins les plus réputés de la *Michna*, sa tombe se trouve à l'entrée sud de la ville et est devenu lieu de pèlerinage depuis le XIIIe siècle. Rabbi Yokhanan ben Zacaï qui a reconstitué le Sanhédrin à Yavné après la chute de Jérusalem, a sa tombe au centre de la ville, huit de ses disciples sont enterrés près de lui. Le tombeau de Moïse Maimonide (1135-1204) le célèbre auteur du *Guide des Égarés*, de *Yad Hazakah (Main Forte)* œuvre majeure de la théologie juive, parmi d'autres écrits importants, auteur aussi des *Treize principes de la foi* récités à la synagogue, est situé dans le voisinage de celui de Rabbi Akiba, tout comme celle de Moshé Haïm Luzzatto, célèbre kabbaliste du XVIIIe siècle.

La ville de Saféd (Tzfat en hébreu) est la quatrième ville sainte située dans la haute Galilée et appelée la « Cité des kabbalistes » en raison de la place qu'ils tinrent surtout au XVIe siècle. Parmi les centaines de rabbins et de saints qui se trouvent au vieux cimetière de cette ville, c'est la tombe de Isaac Luria (1534-1572) dit Ha-Ari (Ha-Elohi Rabenu Ytzhac, « le Divin Rabbin Isaac »), grand interprète de la Kabbale, avec celles de Rabbi Joseph Caro cité plus haut, de Moïse Cordovero et de son beau-frère Salomon Alkabetz (auteur du poème *Lekha Dodi*, chanté aux offices du vendredi soir).

Parmi les autres lieux de pèlerinages importants en dehors des quatre villes saintes présentées plus haut, il faut rappeler Bet Shearim, en basse Galilée, siège du Sanhédrin après 70, où vécut et est enterré le rabbin Judah Ha-Nassi sous la direction duquel fut achevée la rédaction de la *Michna*, le mont Carmel avec la grotte du prophète Elie, Modiin, où se trouvent les tombeaux des Maccabées, Méron enfin, avec les sépultures de Hillel, Schamaï et Rabbi Shimon bar Yochaï. Ce dernier, résistant à l'opresseur romain, créateur de la doctrine mystique de la Kabbale, tient une place de choix dans l'itinéraire des pèlerins : des dizaines de milliers de personnes arrivent sur sa tombe le 33e jour après Pâque, pour une *hillulah*, exceptionnelle célébration joyeuse du saint, en allumant des feux de joies, en chantant des hymnes à sa gloire, les *Hassidim* procédant à la coutume de la *halaka*, faisant couper les cheveux des enfants de trois ans et jetant les mèches dans le feu.

Dans l'Etat d'Israël, le nombre global des tombeaux attirant des pèlerins est de plus de deux cents.

Aujourd'hui comme tout le long de l'histoire, le pèlerinage lié au Pays d'Israël, possède cette double coordonnée religieuse et nationale, tendu vers le retour des dispersés.

## BIBLIOGRAPHIE

Il manque à ce jour un ouvrage scientifique global sur le sujet. Le lecteur trouvera néanmoins d'utiles renseignements dans les ouvrages et études suivants :

Issaschar BEN AMI, *Haaratat ha-kedochim be-kerev Yehudey Maroco* (en hébreu, « La vénération des Saints chez les Juifs du Maroc »), Jérusalem, Magnes press, 1984.

Teddy KOLLEK et Moshe PEARLMAN, *Pilgrims to the Holy Land. The story of pilgrimage through the ages*, London, Weidenfeld et Nicolsohn, 1970.

Ministère des Cultes, *Guide des lieux saints* (en hébreu), Jérusalem, s.d.

Shmuel SAFRAI, *Ha-Aliyah le-reghel be-yemey ha-bait ha-Cheni* (en hébreu, « Le pèlerinage à l'époque du Second Temple »), Tel Aviv, Am Ha-Sefer, 1966.

M. ISH-SHALOM, *Christian Travels in the Holy Land. Descriptions and Sources on the History of the Jews of Palestine*, Jérusalem, 1979.

Abraham YARI, *Massaot Eretz Yisrael chel olim yehudim me-yemey ha-beynayim ve-ad shivat Tzion* (en hébreu, « Les récits des voyages en Eretz Israël par des pèlerins juifs du Moyen Age et jusqu'au retour à Sion »), Tel Aviv, 1946.

Abraham YARI, *Chloukhey Eretz Yisrael* (en hébreu, « Les Envoyés du Pays d'Israël »), Jérusalem, Mossad Ha-Rav Kook, 1977.

## JERUSALEM AU XVIII<sup>e</sup> SIECLE. RABBINAT ET YESHIVA

Gérard NAHON

### INTRODUCTION.

Rendant une consultation vers 1790, le rabbin hiérosolymite Mordekhai Joseph Meyuhas écrit : « Par la miséricorde divine, dans la Ville se sont ajoutées כל רינה *Kol Rina* (c'est-à-dire en *guématria* : 305) trois cent cinq bancs de Disciples des Sages, et plus encore » (1). Il faut entendre par cette phrase que les *yeshivot* de Jérusalem accueillent ce nombre prodigieux de 305 rabbins titulaires. Nous n'avons pas de liste nominative complète correspondant à ce chiffre. Pourtant, sur une liste de 1758, nous en trouvons 180. Azriel Shohet estime que dans ce nombre de 305 *talmidé hakhamim*, il faut comprendre aussi de jeunes étudiants. Soulignons dès l'abord qu'il s'agit ici de *yeshivot* du type sefarade qui admettent uniquement, et en fonction d'une sélection rigoureuse, des rabbins confirmés: selon la formule d'Abraham Elmaleh : « Les *yeshivot* existant à Jérusalem au temps des *Rishonim le-Sion* n'étaient pas destinées à dispenser un enseignement à des étudiants comme dans la diaspora, mais servaient de centre à de savants rabbins qui y venaient chaque jour pour y étudier toute la journée ou une grande partie, contre un paiement qu'ils recevaient du fond de la *yeshiva* » (2).

Cette « explosion rabbinique » suit et conditionne un essor de la Jérusalem juive sans précédent depuis quinze siècles. Après une période sombre à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, commença en effet pour Jérusalem une période d'immigration et de développement. Nous en voulons pour témoignage, dès 1704, l'invitation faite à David Oppenheim rabbin de Prague : les Ashkenazes de Jérusalem lui offrent la chaire rabbinique de leur communauté. L'immigration s'accrut au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle à telle enseigne qu'en 1749 une *taqqana* fut rendue interdisant aux célibataires entre vingt et soixante ans de venir résider à Jérusalem, une *taqqana* explicitement motivée par un afflux intense d'immigrants (3).

Ce peuple rabbinique implanté en force à Jérusalem produisit une littérature d'une richesse extrême, la littérature la plus abondante qu'ait jamais produite Jérusalem. C'est durant cette période qu'apparut l'institution d'un Grand

Rabbinat autour de *Rishon le-Sion*. Une étude quantitative des centaines d'ouvrages rabbiniques écrits à Jérusalem au XVIIIe siècle reste un desideratum. Par ce trait, Jérusalem diffère radicalement déjà des communautés juives de tous les temps; elle présente a priori une spécificité qui détermine des structures originales dans la législation (*taqqanot* et *haskamot*), dans le gouvernement d'ensemble du *Collelot*, dans ses relations avec la Diaspora. Du fait de déplacements de population en provenance de Safed, d'une immigration continue de la Diaspora, d'un développement intense du pèlerinage, Jérusalem devint la plus peuplée des communautés de la Terre Sainte. Il faut prendre en compte une immigration clandestine de Juifs maghrébins qui s'installaient dans un premier temps dans des villages avant de s'infiltrer dans la Ville Sainte à l'insu de l'autorité turque et du *Collelot* (4). Jérusalem se remplit de savantes *yeshivot*, passant de trois *yeshivot* portugaises d'Amsterdam (*Bet-Yahacob Pereira*, *David Vaz*, *Moïse Franco Drago*) au début du siècle à quelque vingt-neuf, vers la fin du XVIIIe siècle. En fait, nous individualisons quelque 39 *yeshivot* à Jérusalem au XVIIe et au XVIIIe siècle sans pouvoir encore établir qu'elles fonctionnèrent sans interruption pendant ces deux siècles, la plupart n'apparaissant qu'au XVIIIe siècle. Ce sont : le *midrash* de la synagogue *Talmud Tora*, la *Yeshiva* sefearde du *Talmud Tora*, la première *yeshiva* ashkenaze, la deuxième *yeshiva* ashkenaze, le premier *esguer* transféré depuis Safed, le deuxième *esguer* transféré depuis Safed, le *midrash* du *parnas* Isaac Gaon, le *midrash* privé de Jacob Semah, le *midrash* des *Mustaravim*, les *Yeshivot* de David Vaz, de Moseh Franco Drago, l'*Esguer Bet Yahacob Pereira*, la *Yeshiva* d'Abraham Rovigo, *Bet-El*, *Neweh-Shalom-Brit-Abraham*, *Yefaer anavim*, *Haberim maqshivim*, *Kenesset Israël*, *Bet-Abraham*, *Hessed le-Abraham u-biniyan Shelomoh*, *Gedulat Mordekhai*, *Damesseq-Eliézer*, *Maguen David*, la nouvelle *yeshiva* des *Ashkenazes*, *Marpeh la-nefesh*, *Zera Isaac*, l'*Esguer Cardoso* (de Bayonne), *Bet-Aaron*, *Bné-Moshe*, *Bet-Gedalya*, *Abraham Meyuhas*, le *midrash-ha-Hassidim*, *Racaz* (?), *Qedushat Yom Tov*, *Haïm we-Hessed*, celle enfin établie par le bor delais Benjamin de Francia « para gosar de la morada del Cielo » -- pour jouir du séjour céleste -- mentionnée sur son épitaphe au cimetière du Cours de la Marne n° 105 à Bordeaux.

La population juive, avec des fluctuations, passa de moins de 2 000 âmes à plus de 10 000 voire à 20 000, si l'on en croit un voyageur allemand du milieu du XVIIIe siècle (4a). Cette population nombreuse fut constituée, pour une très large part, « régulière », de *Talmidé hakhamim* assujettis à des *taqqanot* parti-

culières, une « Règle », tout en faisant vivre leurs familles. La destruction de la synagogue et la disparition de la communauté ashkenaze firent de Jérusalem à partir de 1721 une communauté exclusivement séfarade en principe tout au moins, l'espagnol y étant la langue courante. Des ashkenazes y subsistent pourtant, dissimulés parmi les sefarades, vêtus à leur manière, priant dans leurs synagogues, étudiant dans leurs *yeshivot*. L'oppression économique de l'administration turque sur cette population largement « conventuelle » à l'activité économique restreinte (pour les talmide hakhamim valait la formule *Toratam omanutam*, la Tora est leur métier) rendit nécessaire l'intervention de la métropole proche et puissante de la « Grande Sefarad », Constantinople.

En 1726, Constantinople créait un organisme spécifique pour appuyer, voire diriger l'administration et les finances de Jérusalem, le *Vaad Peqide Yerushalyim be-Qushta*, le Comité des Officiers de Jérusalem à Constantinople. Amsterdam se chargeait de centraliser les contributions de l'Europe occidentale et du Nouveau Monde. Dans une mesure encore à déterminer, Livourne et Alger remplirent dans l'entreprise d'appui à la Terre Sainte, un rôle parfois décisif. En fonction de ces données, nous nous proposons de présenter ici deux aspects proprement extra-ordinaires de Jérusalem au XVIIIe siècle : son noyau dur, les rabbins, ses organes majeurs, les *yeshivot*.

## I. LA PUISSANCE TUTÉLAIRE DE CONSTANTINOPLE.

### A. Le *Vaad* et son rôle financier.

Comment rendre compte de la coexistence aberrante d'une oppression politique, d'une économie déficiente et d'un intense progrès démographique, institutionnel, intellectuel, littéraire et spirituel ? Dans un livre pionnier, M. Jacob Barnai a développé la théorie d'une prise en main, d'une colonisation, d'un impérialisme de Constantinople sur Jérusalem, les autorités rabbiniques de la Ville Sainte acceptant officiellement cette suzeraineté (5).

Dans les premières années du XVIIIe siècle, les exactions réitérées de l'administration turque contraignirent la communauté de Jérusalem à contracter des emprunts onéreux (à un taux atteignant parfois 25%) auprès de prêteurs arabes. Pour rembourser le capital et les intérêts, des efforts furent consentis en faveur de Jérusalem par les communautés de Vienne, de Prague, de Metz, de Breslau et de Venise. Les créanciers exigeaient un versement de 91.000 piastres en 91 jours et Jérusalem se trouva prise dans un étau (6). En 1723, elle délégua

à Constantinople le rabbin Moïse Bekhar Samuel Meyuhas. Sa mission réussit : la communauté de Constantinople négocia avec la Sublime Porte et obtint un concordat réduisant les créances cumulées à 60.000 piastres remboursables en dix annuités. Le Comité *ad hoc*, le *Vaad Peqide Yerushalayim be-Qushta*, Comité des Officiers de Jérusalem à Constantinople, créé en 1726, établit, avec l'accord de la communauté et de ses rabbins, un impôt d'une *para* par semaine frappant chaque foyer en faveur de Jérusalem, dans et hors de l'Empire Ottoman. Le *Vaad* engagea les communautés de l'Empire et de la Diaspora avec lesquelles il correspondait à s'acquitter de cette contribution. Dès 1728, devant le rendement médiocre de la *para* hebdomadaire, les *Peqidim* établirent en outre un impôt annuel sur les communautés turques et balkaniques. Le *Vaad* acheminait les fonds vers Jérusalem, indiquant leur répartition, contrôlant leur emploi, exigeant des reçus. Le détail de ces opérations nous est connu par la correspondance hébraïque au départ de Constantinople, correspondance dont le manuscrit est conservé à New York, au Jewish Theological Seminary of America (7). Plusieurs chercheurs, ont utilisé ce matériel d'un intérêt considérable pour l'histoire juive globalement considérée. Une édition *in extenso* de ce document capital constitue un *desideratum* urgent.

## B. Le *Vaad* et son autorité.

Le *Vaad*, dispensateur des subsides, faisait adopter des *taqqanot* (institutions) qui lui paraissaient nécessaires au bien-être de Jérusalem. L'autorité communautaire hiérosolymite tirait-elle sa puissance des « Officiers » de Constantinople ? Le préambule d'une *taqqana* rendue au printemps 1781 le dit sans ambages : « En vertu des pouvoirs qui nous sont conférés par les princes, assesseurs, Officiers de Constantinople ... ». On trouve aussi la formule : « En vertu des pouvoirs qui nous sont conférés par le *Kahal* de notre communauté, les *Collelim* de la Ville Sainte de Jérusalem et des pouvoirs qui nous sont conférés par les Princes, et assesseurs, les éminents Officiers de Constantinople ». Certaines *taqqanot* étaient instituées à Constantinople même et imposées sans filtre ou approbation hiérosolymite, ainsi la *taqqana* somptuaire du 20 *adar* I de l'année 5508 (19 février 1748) rendue par le *Bet din* de Constantinople et que les rabbins de la Ville Sainte, sur qui repose la Maison d'Israël (Cf. Juges XVI : 26) רבני עיר הקודש אשר בית ישראל נכון עליהם furent dans l'obligation de proclamer en la synagogue, *coram populo* (8). Les rabbins de Jérusalem devaient en outre s'y joindre officiellement afin que

Constantinople la fasse imprimer et afficher dans toutes les synagogues. Le *Vaad* plaçait aussi ses hommes aux postes-clés de la communauté de Jérusalem et tenait la haute main sur la nomination du *Rab ha-Colel*, le Grand Rabbin, auquel est conféré le titre à connotation messianique de *Rishon le-Sion* (Cf. Isaïe XLI : 27), traduction de la Bible du Rabbinate français : « Moi, le premier, j'ai dit à Sion : Les voici, les voici ! et à Jérusalem, j'ai envoyé un messager de bonnes nouvelles »).

Pour ma part, j'ai utilisé une magnifique suite de registres contenant la correspondance au départ de la Nation juive portugaise d'Amsterdam, registres dits *Copiador de Cartas*, minutes des lettres envoyées principalement aux communautés hollandaises et étrangères (9). Bon nombre de ces lettres étaient adressées aux « quatre cités saintes », Jérusalem, Hébron, Safed et Tibériade, ainsi qu'à Constantinople. Le *Copiador* nous permet de compléter le tableau saisissant broché par M. Barnai, notamment sur le plan des hommes, des dates, de l'expression sotériologique. Il nous suggérerait d'apporter des nuances à ce tableau quant au poids respectif du foyer oriental de Constantinople, et du foyer occidental d'Amsterdam, au sein d'une fédération informelle de communautés de la Diaspora tournées vers Jérusalem.

## II. RABBINAT ET COMMUNAUTÉ (10).

Il existe plusieurs communautés juives dans la Ville Sainte chacune dite *Colel* et disposant de son encadrement particulier. Leur fédération ou *Collelot* constitue une sorte de répertoire pourvu d'autorité et d'importants moyens financiers. En effet, le *Collelot* perçoit des impôts, lève des taxes diverses, délivre des fermes, encaisse des revenus d'entreprises sous tutelle intercommunautaire, bénéficie de legs et reçoit les dons en provenance de la Diaspora. Ce système communautaire est la résultante de trois données majeures : une croissance démographique marquée, une assistance publique coûteuse, un encadrement rabbinique pléthorique. Investi du pouvoir fiscal, le *Collelot* utilise les services de fonctionnaires et d'employés régis par des *Peqidim* ou Officiers. Par ailleurs, le pouvoir des rabbins s'étend aux questions de *halakha*, aux nominations de fonctionnaires religieux comme les *shohatim*, aux autorisations d'imprimer, aux délibérations communautaires, à l'approbation et à la promulgation des *taqqanot* venues de Constantinople. Le rabbinat dispose ainsi des pouvoirs exécutif et législatif. Ajoutons qu'il existe à Jérusalem deux ou trois tribunaux rabbiniques comprenant chacun trois juges ainsi qu'un tribunal

de sept juges, tous composés naturellement de rabbins auxquels appartient comme il se doit le pouvoir judiciaire. Fondamentalement le Bet Din, le tribunal rabbinique possède en fait comme en droit l'autorité suprême à Jérusalem. Vers 1763 le *Rishon le-Sion* régnant le reconnaît explicitement le désignant comme : *Bet Din shel po'ir ha-qodesh asher al pihem kol hitnahagut po'ir ha-qodesh*, « le tribunal de céans, la Ville Sainte, selon lequel (s'accomplit) toute la régence de céans, la Ville Sainte... » (11). On s'interrogera sur la nécessité de tant de tribunaux rabbiniques à Jérusalem. Avons-nous une population déchirée de conflits et de procès, scrupuleuse à l'extrême en matière de *halakha*? Une portion notable des audiences concerne-t-elle des consultations adressées de l'extérieur aux tribunaux vénérés de la Ville Sainte ? En fait, la communauté fonctionnait comme une petite république pourvue d'une large autonomie, administrant pratiquement la fiscalité et la vie économique de ses ressortissants. Les actes d'achat, de ventes, de locations, d'associations et de successions étaient passés devant le *Bet Din*. D'autre part, la réunion dans les murs de la Ville Sainte de cohortes de *Hakhamim*, tous versés dans la *Halakha* ne pouvait que multiplier les jugements et les appels, sans compter les excommunications fulminées avec excès et qu'il fallait bien lever. Sans doute faut-il prendre en compte, tant cette donnée quantitative qu'une donnée *qualitative*, à savoir la sophistication extrême de l'activité des tribunaux rabbiniques. Lesquels tribunaux avaient à défendre leurs prérogatives lorsque des particuliers -- en dépit des *taqqanot* à ce contraire -- portaient leurs litiges devant les cours turques, les *arka'ot shel goyim*. Il y eut semble-t-il des tribunaux « dissidents » composés de *talmidé hakhamim* (savants rabbins) qui s'érigèrent en juges en dehors de l'autorité rabbinique suprême. A leur rencontre fut adoptée le 22 juin 1762 une *haskama* signée par sept rabbins et à leur tête le *Rishon le-Sion*. Cette *haskama* donnait délégation de pouvoir pleine et entière aux *peqidim* pour enquêter et employer les ressources financières du *Collelot* afin de punir sur-le-champ tout individu s'arrogeant une fonction de juge (12).

M. Barnai estime que le pouvoir réel appartenait non aux rabbins qui contresignaient les actes de l'administration du *Collelot*, mais aux *Peqidim* eux-mêmes assujettis à Constantinople. Remarquons d'une part que les rabbins ont la puissance du nombre, d'autre part que la plupart des notables « laïques », les *ba'ale batim* (chefs de famille) et des *Peqidim* (officiers) sont eux-mêmes des rabbins, investissant ainsi le pouvoir et les organes dirigeants. On concédera aux rabbins la puissance du nombre conjuguée à celle du savoir, renforcée

par la disposition de moyens financiers parfois coquets : outre leur traitement, nombre d'entre eux bénéficient de l'allocation d'une *yeshiva*, dite *aspaka* qui assure leur indépendance matérielle.

Par ailleurs, certains rabbins, à l'intérieur du *Collelot*, ont la faculté d'ordonner des dépenses, faculté que dénie généralement à leurs homologues les *parnassim* des communautés de la Diaspora. C'est ainsi qu'en 1767, deux rabbins hiérosolymites Efraïm Nabon et Shem Tov Gabay sont chargés de la mission d'établir effectivement une *yeshiva* nouvelle, *Maguen David* du nom de son fondateur David de Pinto de La Haye. Ces deux rabbins adressent donc leurs propositions aux *Parnassim* d'Amsterdam. Ils expliquent que, sans attendre l'accord d'Amsterdam, ils ouvrent la *yeshiva* en puisant dans la caisse du *Collelot*, précisant qu'en cas de rejet de leurs propositions par le *Mahamad* ou Conseil dirigeant d'Amsterdam, la dépense serait supportée par le *Collelot* (13).

Les rabbins possèdent ainsi un pouvoir financier. Les *Parnassim* d'Amsterdam connaissent parfaitement la « singularité » gouvernementale de Jérusalem. Ecrivant aux responsables de la Ville Sainte, ils emploient la formule appropriée à une situation toute différente de celle d'Amsterdam : « Muy illustres éminentes señores *Parnassim y Peqidim* de los señores *hahamin del kaal kados* de Jerusalem » -- Très éminents messieurs syndics et officiers de messieurs les Rabbins de la Communauté Sainte de Jérusalem, qu'elle soit rebâtie et restaurée bientôt et de nos jours. On ne saurait mieux souligner que les rabbins régissent officiellement le *Collelot*, les *Parnassim* et *Peqidim* leur étant subordonnés.

Les *peqidim* sont nommés par Constantinople à laquelle les *Hakhamin* de la Ville Sainte ont délégué par écrit une large part de leurs attributions. Ils ont la charge des relations avec l'autorité turque locale et des finances communautaires. En 1721 un officier dépêché par Constantinople du nom de Josué Caleb se joignait au bureau de trois ou quatre *Peqidim*. Ce sont en 1740 Meir Benveniste, Elie Rollo, Joseph Samona. Ils sont quatre vers 1750, dont Rahamim Cohen, Elie Samanon ; quatre encore vers 1750 dont le Docteur Isaac de Balasco et Abraham Alhadif. Fortunés, les *Peqidim* jouissent de la confiance du corps rabbinique. Leurs tâches sont réparties comme suit vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le premier *paqid* se charge de la « petite caisse » et des relations avec l'autorité turque. Vers 1745 on lui adjoint six *talmidé hakhamim*. Le second préposé *al ha-quppah*, à la caisse, remplit la charge de trésorier et perçoit la capitation et les taxes communautaires. Il gère les legs et

particulièrement les biens des défunts n'ayant pas d'héritier à Jérusalem et décédés *instestat*, biens qu'une *taqqana* a dévolus au *collelot* (14). Il distribue, de concert avec les rabbins, les allocations individuelles. Le troisième, le chancelier écrit les lettres et tient les registres comptables. Le quatrième assume le secrétariat et la permanence du bureau. Un commissaire aux comptes vérifie la régularité de la gestion : en 1755 le rabbin Israël Bekhar Jacob remplit cette importante fonction. Des commissions d'enquête sont parfois déléguées par Constantinople. En cette année 1755, la commission se compose de trois rabbins. Deux « serviteurs de la cour » -- des huissiers sont au service de cette direction du *Collelot*.

Des fonctionnaires reçoivent aussi leur nomination sur l'intervention de Constantinople. Ce sont les *shohatim* et les employés commis à la vente des marchandises du *Collelot*, le *Gabay* de la charité, les domestiques des *yeshivot*, les scribes, le *Gabay* de la caisse pour l'alimentation des pauvres, des gardiens et des garçons de courses au nombre de sept.

Sur cet ensemble comme sur le *collelot* « règne » le *Rab ha-Collel*, Grand Rabbin ou *Resh Mata*, « Chef de la cité » placé au faite de la hiérarchie rabbinique. A une date encore mal établie du XVIII<sup>e</sup> siècle, on lui confère le titre de *Rishon le-Sion*, Premier vers Sion. Il existe deux catégories de rabbins : les rabbins titulaires, soit d'une fonction dans l'administration ou un tribunal rabbinique, soit d'un « banc » dans une *yeshiva*. Seuls ces derniers disposent d'un revenu assuré. Les autres figurent soit parmi les *ba'ale batim*, les « maîtres de maisons », soit parmi les allocataires inscrits sur un rôle spécial dit *lista* ouvrant droit à une allocation en provenance d'une cité de la Diaspora. De ces *listas* il est fréquemment question dans la littérature hébraïque du temps. L'inscription sur une *lista* conditionne la subsistance de bon nombre de familles. Il faut entendre le terme *lista* par analogie avec celui de liste civile c'est-à-dire rôle du budget. Des problèmes surviennent au niveau de la *haluqat ha-lista*, de la répartition du rôle fixant la part d'argent allouée à un individu inscrit, part déterminée par les notables ordonnateurs de la dépense dans une communauté de la diaspora ayant établi et abondant la *lista*, sur proposition de l'autorité communautaire hiérosolymite. Par la suite, au XIX<sup>e</sup> siècle *haluqa* ou répartition en viendra à désigner, par une extension impropre, le subside même versé à un particulier par le fonds produisant la *lista* annuelle. Aucune de ces *listas* ne nous était connue jusqu'à ma découverte d'un certain nombre de ces documents datant de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les

registres des délibérations de la Nation juive portugaise d'Amsterdam. Entre les rabbins existe à la fois une collégialité, car les *haskamot*, *taqqanot* et délibérations sont collectives, et une compétition très forte.

Pour le premier point remarquons que la *taqqana* du 28 *heshvan* 5497, le 2 novembre 1736, sur la dévolution au *collelot* des biens de défunts n'ayant pas d'héritiers à Jérusalem porte les signatures des rabbins Eliézer Nahum, Israël-Méir Mizrahi, Isaac Arokh, Jacob Ashkenazi, Juda Bekhar, Amram Diwan, Meyuhas Bekhar Samuel, Isaac Zerahia Azulai, Menahem Habib, Obadia-Moïse Guwaqil, Abraham Almosnino, David-Yequthiel Cohen, Nissim-Haim Bekhar, Moïse Mizrahi (15). Au bas de la *hazaqa* des maisons on ne trouve que neuf signatures, celles d'Eliézer Nahum, Israël-Méir Mizrahi, Isaac Arokh, Isaac-Zerahia Azulai, Obadia-Moïse Guwaqil, Meyuhas Bekhar Samuel, Salomon Hadas, David-Yequthiel Cohen et Haïm-Moïse Mizrahi (16).

Au sujet de la compétition, il apparaît à l'évidence que la visée première d'un *talmid hakham*, c'est-à-dire d'un rabbin confirmé par ses pairs réside dans l'obtention d'un « banc » -- en tant que titulaire -- dans une *yeshiva*. Alors seulement, recevant un traitement régulier, la *aspaca*, en principe à l'abri des soucis matériels, il peut étudier à loisir, composer des ouvrages, siéger dans des tribunaux rabbiniques, obtenir une promotion au sein de la *yeshiva*, c'est-à-dire être nommé *mishneh*, assesseur, voire *rosh*. Le mérite, l'âge, les publications, les appuis et les circonstances aidant, il accèdera à la magistrature suprême avec le titre prestigieux de *Rab ha-Collel*, Grand Rabbin de Jérusalem, *Rishon-le-Sion*. Selon certains auteurs, ce dernier titre signifierait *primus inter pares*. Il y avait à Jérusalem, dès la fin du XVIIe siècle tellement de rabbins de profond savoir qu'on dût se résoudre à ne point conférer une prééminence formelle à l'un d'entre eux : pour cette raison on n'aurait pas établi une chaire rabbinique dans la Ville Sainte. Cette théorie apparaît pour la première fois sous la plume de l'éminent et savant rabbin Haïm-Joseph-David Azulay dit le *Hidda* ; elle a été fréquemment reprise par des historiens de Jérusalem. La théorie est séduisante parce qu'elle rend compte de la situation unique de Jérusalem et surtout parce qu'elle se réclame de l'autorité du *Hidda* qui connaissait bien le rabinat de Jérusalem pour avoir grandi dans le sérail (17).

Il convient pourtant de ne pas négliger le commentaire traditionnel d'Isaïe XLI, 27 auquel le titre de *Rishon le-Sion* fut emprunté. Pour ne citer que Rashi : « *Rishon le-Sion, hine hinam* : c'est un premier *roi* qui mettra son cœur sur Sion ; *hine*, c'est bien ce que je dis et -- encore que par lui la

Rédemption ne soit pas parachevée --, c'est lui qui entonnera l'appel : 'Quiconque d'entre vous est de tout son peuple' » (Ezra I, 3). Le choix de ce titre peut être entendu comme une étape nécessaire sur l'itinéraire de la Rédemption. David Kimhi commentait : « le premier qui viendra à Sion depuis l'exil confortera Sion et dira à Sion : voici, les voici tes fils ! ». Le détail sotériologique du verset d'Isaïe tire sa source du Talmud (*Pessahim* 5 a). Il comprend trois éléments : l'éviction d'Esäü, la reconstruction du Temple, l'avènement du Messie. On peut concevoir qu'une telle appellation prend valeur d'augment plutôt de réduction dans la dignité du premier rabbin de la Ville Sainte. La question reste ouverte.

L'histoire de l'institution comporte encore bien des parts d'ombre. Trois problèmes au moins -- en ne comptant pas la signification même du titre -- attendent une solution : 1. la genèse de la fonction et ses premiers titulaires ; 2. la chronologie exacte des « règnes » concernés, spécialement pour la période séparant la mort de Moïse Ibn Habib et l'avènement d'Abraham Yishaqi soit de 1696 à 1708 ; 3. Les mentions explicites du titre *Rishon le-Sion* accolées aux noms des Grands Rabbins de Jérusalem, mentions en fait lacunaires pour nombre d'entre eux *en leur temps*, leur titre gravé sur l'épithaphe.

Sur ces problèmes plusieurs thèses ont été formulées. Ben-Sion Uziel, lui-même *Rishon le-Sion* estimait que l'institution n'est qu'une suite de la *semikha* instaurée par Jacob Bérab au XVI<sup>e</sup> siècle, renvoyant au préalable maïmonidien à la Rédemption (Comment. *Mishna Sanhédrin* 81, 41).

Au cours de l'année 1688 les rabbins *en nombre à Jérusalem* auraient conféré ce nouveau titre à Moïse Galanté. Le même Ben-Sion Uziel considérait le titre comme plus simple que celui de *Rab* (18). A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle déjà Mordekhai Malqi témoignait d'une « attente » d'un dignitaire suprême à Jérusalem הקהל וישיבת ארץ ישראל הוא שיהיה עליכם חכם הקהל « je pense que le rétablissement de la communauté et le peuplement de la Terre Sainte réclame que vous ayez un rabbin de la communauté » (19). Une thèse hyper-critique a été présentée par A. Riveline, thèse selon laquelle une ancienne taqqana avait bien supprimé le titre *Rab* comme l'écrivait Hidda mais que le titre *Rishon le-Sion* ne fut effectivement conféré que vers 1790 (20). Il arriva aussi que des rabbins se servissent du titre sans en posséder la fonction, sans même résider à Jérusalem, tel un Haïm Lévy à Hébron en 1848 (21). Si le choix du *Rab ha-Collel* dépend pour beaucoup de Constantinople, sa nomination formelle et son intronisation dépendent de Jérusalem.

Tous les *Rishonim le-Sion* furent nommés au terme d'une carrière fertile en voyages, en fonctions d'enseignement, de justice et d'administration, en ouvrages publiés à Constantinople, Salonique, Andrinople, Smyrne, Livourne ou Amsterdam. Pour briguer la charge ardemment convoitée, Il fallait présenter un brillant *curriculum vitae*, une abondante bibliographie et naturellement obtenir le *consensus* de ses pairs.

Contrairement à la tradition, le *Rishon le-Sion* est dans ses origines le Grand Rabbin de *toutes* les communautés de Jérusalem et non des Sefarades seulement. Voici les « règnes » rabbiniques de la période:

1. Moïse b. Jonathan Galante (1674-1689),
2. Moïse b. Salomon Ibn Habib ( 1689-1696),
3. Abraham b. Raphaël Rovigo ( 1696 ? -1708 ?),
4. Abraham b. David Yishaqi (1715-1722) (22),
5. Benjamin Ma'ali Ha Cohen (1722-1731),
6. Eliézer b. Jacob Ibn Nahum (1731-1746),
7. Haim Nissim-Haïm Bekhar Moïse Mizrahi (1746-1749),
8. Isaac b. Juda ha-Cohen Rappaport (1749-1755),
9. Israël-Jacob b. Yom Tov Algazi (1755-1756),
10. Raphaël Meyuhas Bekhar-Samuel (1756-1771),
11. Haïm-Raphaël-Abraham b. Asher (1771-1772),
12. Raphaël-Moïse Bulla (1773-1776),
13. Yom Tov b. Israël-Jacob Algazi (1777-1802).

De ces treize rabbinats pour une période de quelque 128 années, deux furent exercés par des titulaires ashkenazes : Abraham b. Raphaël Rovigo et Isaac b. Juda ha-Cohen Rappaport.

Nous manquons de précisions sur les émoluments de ces rabbins. Nous savons seulement qu'Isaac Rappaport recevait de Constantinople un traitement. Il le cumulait sans doute avec celui de Rosh Yeshiva : car nous le trouvons à la tête de la *Yeshiva Bet Jacob Pereira* d'Amsterdam (23). A la vérité, le cumul entre une fonction rabbinique et le rectorat d'une *Yeshiva* paraît la norme à Jérusalem. Au *Rishon le-Sion* en effet appartiendrait de droit la direction de la *yeshiva* par excellence la *yeshiva* hollandaise *Bet Yahacob* fondée par Jacob Pereira, aînée et modèle de toutes les autres. Cinq de nos *rabbanim collelim*, sur une période de quarante-sept ans dirigèrent Bet Yahacob : Il s'agit d' Abraham b. David Yishaqi, d'Eliézer b. Jacob Nahum, de Haim-Nissim-Moïse Mizrahi, d'Isaac b. Juda ha-Cohen Rappaport et de Raphaël Meyuhas Bekhar-

Samuel (24). On envisagera donc sous la perspective d'une conjonction entre rabbinat et *yeshiva* le climat effectif de la vie rabbinique à Jérusalem.

### III. RABBINAT ET YESHIVOT (24b).

La condition du *Rishon le-Sion*, et celle des autres rabbins reste tributaire du « banc » qu'ils occupent dans une *Yeshiva*. Que dire de leur dépendance vis-à-vis de Constantinople ? Certes, des *Yeshivot* sont administrées et financées dans la capitale impériale des rives du Bosphore, mais la *Yeshiva* majeure, celle qui donne le ton, reçoit subsides et directives de la cité des rives de l'Amstel. Le poids d'Amsterdam demeure considérable en la « république rabbinique » de Jérusalem. Qu'on en juge : Eliézer b. Jacob Nahum accède à la charge de *Rab ha-Collel* en 1731, l'année même de sa nomination par Amsterdam au rectorat de Bet Yahacob. La présence d'Amsterdam à Jérusalem apparaît davantage si l'on rappelle que deux *yeshivot* amstellodamoises existèrent avant *Bet Yahacob* bien qu'aucun historien n'en ait soufflé mot : celles fondées par David Vaz et Moïse Franco-Drago (25). Hors de Jérusalem, à Hébron, la famille Péreira entretenait depuis le milieu du XVIIe siècle une autre *Yeshiva* du nom de *Emet le-Yahacob we-Hessed le-Abraham*. Le rôle d'Amsterdam s'accrut encore avec la fondation -- effective en 1767 -- d'une quatrième *Yeshiva* hollandaise *Maguen David*. Sa Règle fut rédigée en portugais par son fondateur, David de Pinto de la Haye, issu d'une famille illustre de Nouveaux Chrétiens revenus au judaïsme dans le courant du XVIIe siècle (26). Les articles de sa Règle, envoyés à Jérusalem, furent mis en forme en hébreu par deux rabbins de Jérusalem Ephraïm Nabon et Shem-Tob Gabay qui les ré-expédièrent pour approbation et traduction en espagnol par le *Mahamad* d'Amsterdam. Cette troisième mouture, couchée en langue vulgaire, devait être contresignée par chacun des rabbins de *Maguen David* et faire désormais autorité. La fondation de cette nouvelle *yeshiva*, proposée par les deux rabbins cités déterminait une création de postes de titulaires de « bancs », bancs qu'obtinrent :

Le *Rosh a-Rab a-mubhac* Ribí Hahim-Jeruhám Wilna,  
 L'éminent señor *Haham a-dayan* R. Efraïm de Jeudah Nabon,  
 L'éminent señor *Haham a-Dayan* R. Sem Tob Gabay,  
 Le *Haham a-Salem ve-a-Collel* Haim Mangli (*sic* pour Ma'ali) ha-Cohen,  
 Le *Haham a-Salem* Jesaya ben Prado,  
 Le *Haham a-Salem* Ishac Sama,

Le *Haham a-Salem* Mordochay a-Levy,  
 Le *Haham a-Meromam* Sabetay Sami,  
 Le *Haham a-Meromam* Hisquiau Banglul (sic pour Bahlul),  
 Le *Haham a-Meromam* Haïm ben Adam,  
 Le *Shamash le Haham a-Meromam* Simon Matalon.

Le premier *rosh* de cette nouvelle *yeshiva* est un ashkenaze fort connu à Jérusalem (28). A sa mort Ephraïm Nabon lui succède. Ce dernier venant à décéder, la fonction est dévolue à son collègue Shem Tob Gabay. Tous avaient organisé les débuts de l'académie et figuraient parmi ses premiers titulaires : une promotion interne a donc fonctionné en leur faveur. Il en fut sans doute de même dans d'autres *yeshivot* de la Ville Sainte. Le *rosh* doit assurer l'observance d'une règle rigoureuse concernant l'étude, la prière et la rédaction d'ouvrages. Sur ce point, un article du règlement de *Bet Yahacob* stipule que le *Rosh* doit engager fortement les rabbins de son obéissance à écrire des livres, sélectionner les manuscrits, les envoyer à Jacob Péreira lui-même à Amsterdam afin qu'il les livre à l'impression.

Au terme *yeshiva* se substitue fréquemment celui d'*esguer*, clôture, terme définissant à merveille une institution « fermée » vouée à l'étude et à la méditation dont nous connaissons par le détail les travaux et les jours (29). Mais le mot -- familier aux sefarades de l'Orient -- ne doit pas faire illusion : nombre des rabbins-pensionnaires parcourent le monde avant d'accéder au précieux banc. On les envoie en tant que *seluhé de rabbanan* -- émissaires des rabbins -- en vue de recueillir des fonds pour Jérusalem et c'est après un long périple, de grands travaux et un cursus ardu dans diverses communautés qu'ils obtiennent le titre envié de rabbin titulaire, de *rosh-yeshiva* voire de *Rishon le-Sion*. Ainsi rencontrons-nous un couple d'émissaires de Jérusalem sur une liste de passagers embarqués à Bordeaux le 2 juin 1773 « Guientof Algaze (*sic*), âgé de 47 ans et Jacob Labet âgé de 41 ans, de haute taille, rabbins de Jérusalem, et le nommé Moïse Raphaël, âgé de trente ans, leur domestique, natif de Jérusalem, pour les transporter à Amsterdam où ils vont faire leur tournée et leur quête ». Leurs signatures en hébreu figurent au bas du document (30). L'un d'eux n'est autre que Yom Tov Algazi qui, quatre ans plus tard, revenu plein d'usage et raison en Terre sainte en 1777, y fut élu *Rishon le-Sion* (31). Il devait régner vingt-six années durant sur cette « république rabbinique » sans précédent dans l'histoire de Jérusalem.

## NOTES

1. Moïse-Mordekhai -Joseph Meyuhas, *Maïm Shaal Responsa*, Salonique 1799, f° 6 a. Cf. Azriel Shohet, « Les Juifs à Jérusalem au XVIIIe siècle », dans *Cathedra* 13 1980, pp. 3-44 (en hébreu, cf. p. 33 n. 161). On se référera pour la situation de la communauté de Jérusalem à la fin du XVIIe siècle à l'ouvrage fascinant de Minna Rozen, *Jewish Identity in the Seventeenth Century. Reflections on the Life and Work of Refael Mordekhai Malki*, translated from Hebrew by Goldie Wachsmann. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1992.

2. Cf. Abraham Elmaleh, *Ha-Rishonim le-Sion*, Jérusalem 1961, p. 10 (en hébreu).

3. Source capitale pour l'histoire de Jérusalem, les *taqqanot* ont été publiées à plusieurs reprises : *Sefer ha-taqqanot*, Jérusalem 1842 et 1883, également Isaac b. Michaël Bedehb, *Qobez ha-yirushalmi*, Jérusalem 1931. Le texte de cette *taqqana* figure dans l'édition de 1842, n° 52, f° 40, dans celle de 1883, n° 53 f° 41 et dans celle de 1931, *Qobez*, f° 51b. Sur les motivations de cette *taqqana*, cf. Raphaël-Meyuhas Bekhar Samuel -- alors *Rishon-le-Zion* -- qui écrit en 1763 dans *Pri ha-Adama* IVème partie, Salonique 1763, *Hilkhot Sebu'ot* f° 20 d-21a, cité dans Abraham Ben-Jacob, *Jérusalem entre les murailles. Pour l'histoire de la famille Meyuhas*, Jérusalem 1977, pp. 303-304 (en hébreu). Cf. J. Bamai « Les *taqqanot* de Jérusalem au XVIIIe siècle comme source pour la connaissance de la société, de l'économie et de l'activité quotidienne de la communauté juive de Jérusalem », dans *Peraqim be-toledot Yerushalayim beshit ha-tequfa ha-otmanit*. Jérusalem 1979, pp. 271-316 (en hébreu).

4. Cf. Raphaël Meyuhas Bekhar Samuel *Pri ha-Adama* IVe part. Salonique 1763.

4a. Sur les voyageurs, cf. M. Ish-Shalom, *Christian Travels in the Holy Land. Descriptions and Sources on the History of the Jews of Palestine*, Jérusalem 1979 (en hébreu). On trouvera l'épithaphe de Benjamin Francia dans G. Cirot, *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais de Bordeaux*, première partie, Bordeaux 1908, pp. 131-132 ; cf. mon article « Un espace religieux du XVIIIe siècle: le premier cimetière des Portugais de Bordeaux » (105 cours de la Marne) (1724-1768) » à paraître dans Daniel Tollet, éd. *La mort et ses représentations dans le judaïsme*.

5. Cf. Jacob Bamai, *The Jews in Eretz-Israel in the Eighteenth Century under the Patronage of the Constantinople Committee Officials of Eretz-Israel*, Jérusalem, 1982 [en hébreu] ; Cf. *The Jews in Palestine in the Eighteenth Century under the Patronage of the Istanbul Committee of Officials for Palestine*, Translated by Naomi Goldblum, Tuscaloosa, The University of Alabama Press 1992. Le présent article doit beaucoup à ce travail.

6. Sur la dette de Jérusalem cf. Amnon Cohen, « Nouveaux documents sur la plainte des dettes de la communauté juive de Jérusalem et de Hébron, au XVIIIe siècle », *Shalem* I 1974, pp. 317-330.

7. New York, Jewish Theological Seminary of America, Ms 0151, Jérusalem, Institut Ben Zvi, Microfilm no 1857.

8. Isaac Rivkind, « Feuilles volantes » dans la revue *Yerushalayim* 1928, pp. 126-132 (en hébreu), cf. Abraham Ben-Jacob, *Jérusalem entre les murs*, pp. 300-302 (en hébreu).

9. Gemeente Archief van Amsterdam PA 334 90 à 96. Cf. Gérard Nahon « Une source pour l'histoire de la diaspora sefardite au XVIIIe siècle, le *Copiadore de Cartas* de la communauté portugaise d'Amsterdam », *The Sefaradi and Oriental Jewish Heritage Studies. The First Congress on the Sefaradi and Oriental Jewry*, éd. Issachar Ben-Ami. Jérusalem 1982, pp. 109-122. J'ai utilisé cette extraordinaire source dans mes articles : « Les rapports des communautés judéo-portugaises de France avec celle d'Amsterdam au XVIIe et au XVIIIe siècle ». *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, 2 Jérusalem 1975, pp. 77-84 ; édition développée dans *Studia Rosenthaliana* X 1976 fasc. 1, pp. 37-78, fasc. 2 pp. 151-188. « Les relations entre Amsterdam et Constantinople au XVIIIe siècle d'après le *Copiadore de Cartas* de la Nation juive portugaise d'Amsterdam », *Dutch Jewish History, Proceedings of the Symposium*

on the History of the Jews in the Netherlands, November 28-December 3, 1982, Tel Aviv-Jerusalem. éd. Jozeph Michman & Tirtsah Levie. Jérusalem 1984. pp. 157-184 ; « Yeshivot hiérosolymites au XVIIIe siècle », *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, éd. Gilbert Dahan. Paris, Picard 1985, pp. 301-326. « Amsterdam and Jerusalem in the 18th Century: the state of the sources and some questions », *Dutch Jewish History. Proceedings of the Fourth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands 7-10 december 1986* Tel Aviv Jerusalem, vol. II, éd. Jozeph Michman. Jérusalem-Assen 1989, pp. 95-116. Ces trois premiers articles ont été réimprimés et complétés par des documents, le dernier a été donné en version française dans mon livre, *Métropoles et périphéries sefarades d'Occident, Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, Collection « Passages » 1993, pp. 95-234 et 419-446.

10. Sur le rabbinat à Jérusalem, on se référera à l'ouvrage classique de A.L. Frumkin et A. Riveline, *Toledot hakhme Yerushalayim*, Jérusalem 1928-1930 ; cf. également J. Barnai « Direction de la communauté de Jérusalem au milieu du XVIIIe siècle », *Shalem* I 1974, pp. 271-316.

11. Raphaël Meyuhas Bekhar Samuel, *Pri Adama*, IVe part. Salonique 1763, ff 20-21.

12. Texte in *Sefer ha-taqqanot*, éd. 1842, n° 57, f° 43b 44a ; éd. 1882 n° 59 ff. 47 b-48 a ; Isaac b.Michaël Bedahb, *Qobes Yerushalmi* Jérusalem 1931f° 54 b, Abraham Ben-Jacob, *Jérusalem entre les murailles*, p. 305.

13. Sur cette *yeshiva* et sa fondation cf. G. Nahon, « Yeshivot hiérosolymites... » art. cité *supra* n. 9, « Amsterdam et la méditation dans les yeshivot hiérosolymites au XVIIIe siècle », Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses, *Annuaire, Résumé des Conférences et travaux*, t. XCV, 1986-1987, pp. 240-249, t. XCV 1987-1988, pp. 221-223.

14. Sur les bijoux, parures, vêtements d'apparat que de tels héritages comportaient parfois et l'obligation de les envoyer à Constantinople, cf. la *haskama* somptuaire du 20 adar 5508 (1748), D. Marcus, *Ha-mevaser*, II, n° 18, 1911, pp. 210-211, Salomon Rozanès, *Histoire des Juifs en Turquie et au Levant*. Sofia 1937, Vème partie, pp. 438-440, Abraham Ben-Jacob, *Jérusalem entre les murailles...*, doc. IV, pp. 300-301 (en hébreu).

15. *Sefer ha-taqqanot*, éd. 1842, f° 27 b-28a ; éd. 1883, f° 28, Isaac Bedahb, *Qobes Yerushalmi* cit. f° 42 b, Abraham Ben-Jacob, *Jérusalem entre les murailles...* pp. 297-298.

16. *Sefer ha-taqqanot*, éd. 1842, n° 55 f° 42 b-43a ; éd. 1883, n° 57 f° 46b-47a, Isaac Bedahb, *Qobes Yerushalmi* cit. f° 53 b, Abraham Ben-Jacob, *Jérusalem entre les murailles...* pp. 298-299.

17. Sur le *Hidda* cf. Méir Benayahu, *Ha-Hidda*, Jérusalem 1959, également Méir Benayahu, éd. *Sefer ha-Hidda*, Jérusalem 1959 (en hébreu).

18. B.Z. Uziel, « Ha-ma'alot I-Yerushalaïm » *Annuaire de Jérusalem* de Brickner 1946, p. 155.

19. A. Elmaleh, *Ha-Rishonim le-Sion*, p. 2.

20. A.L. Frumkin et A. Riveline, *Toledot hakhme Yerushalayim* ; Jérusalem 1928-1930, t. III p. 58 n. 1.

21. A. Elmaleh, *Ha-Rishonim le-Sion*, pp. 17-18.

22. Il quitta sa chaire en 1722 et mourut sept ans plus tard à Jérusalem le 13 *siwan* 5489, 10 juin 1729. Cf. A. Elmaleh, ouvrage cité p. 80.

23. Abraham Ya'ari, « Les yeshivot Péreira à Jérusalem et à Hébron », *Yerushalaïm* IV 1953, pp. 20-28.

24. Nous avons établi cette séquence d'après les registres de la nation juive portugaise d'Amsterdam cités *supra* n.9.

24b. En dépit de l'importance du sujet, les *yeshivot* hiéroslymites n'ont fait l'objet que d'un nombre restreint de travaux notamment de Méir Benayahu, « Pour l'histoire des colléges à Jérusalem au XVIIe siècle », *Hebrew Union College Annual* XXI 1948, pp. 1-28, « Pour

l'histoire du Collège Keneset- Israël », *Yerushalayim* II 1949, pp. 103-131, « La *yeshiva* de Raphaël Emmanuel Ricchi à Jérusalem et son assassinat lors de sa mission en Italie », *Yerushalayim* III 1950, pp. 29-37, A. Shisha « Les taqqanot de la Yeshiva Haverim maqshivim à Jérusalem », *Yerushalayim* III 1950 pp. 20-28, Abraham Ya'ari, « Les yeshivot Péreira à Jérusalem et à Hébron », *Yerushalaïm* IV 1953, pp. 20-28 Menahem Weinstein, « Sur la vie spirituelle et sociale à Jérusalem au XVIIIe siècle », *Chapters in the History of the Jewish Community in Jerusalem*, éd. Y. Ben Porat, B.Z. Yehoshuah, A. Kedar, Jérusalem 1973 pp. 177-178, Sh. Z. Haveline, « Pour l'histoire des Yeshivot de Jérusalem et de ses rabbins à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle », *Shalem* II 1976 pp. 113-192 ; G. Nahon « Yeshivot hiérosolymites au XVIIIe siècle », *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, éd. Gilbert Dahan. Paris, Picard 1985, pp. 301-326 (article réimprimé dans mon livre, *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident, Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem, Paris, Editions du Cerf*, Collection « Passages » 1993, pp. 419-446). « Amsterdam et la méditation dans les yeshivot hiérosolymites au XVIIIe siècle », Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses, *Annuaire, Résumé des Conférences et travaux*, t. XCV, 1986-1987, pp. 240-249, t. XCV 1987-1988, pp. 221-223. A l'exception des miens, ces articles ont été publiés en hébreu.

25. Que j'ai pu découvrir dans un document coté PA 334 19 pp. 277 et 641 aux archives d'Amsterdam grâce à l'obligeance de Dr. Christina-Wilhelmina Pieterse, Directrice et spécialiste de l'historiographie des Juifs portugais d'Amsterdam ; cf. G. Nahon, « Recherches sur les relations intercommunautaires : Amsterdam et la diaspora sefarade au XVIIIe siècle », Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses, *Annuaire, Résumé des Conférences et travaux*, t. LXXXVI, 1977-1978 pp. 240-241 .

26. Sur cette prodigieuse famille cf. I.S. Révah, « Généalogie de l'économiste Isaac de Pinto (1717-1787) », *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris 1966, pp. 265-280, H.P. Salomon « The 'De Pinto' Manuscript. A 17th Century Marrano Family History », *Studia Rosenthaliana* IX 1975, pp.1-62.

27. Sur cette *yeshiva* cf. notre article « Yeshivot hiérosolymites... » cité *supra* n. 8 ainsi que nos conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses. Nous préparons un travail d'ensemble sur sa création et ses premières années.

28. Cf. Méïr Benayahu, « R. Yaaqob Wilna et son fils et leurs attitudes à l'égard du Sabbatisme », *Yerushalaïm* IV 1954 (en hébreu), pp. 203-204. M. Benayahu pressentait que Yeruham Wilna, rabbin d'origine ashkenaze ait pu se mettre au service des sefarades de Jérusalem et en recevoir un traitement. Nous avons découvert qu'il fut nommé *rosh* de Maguen David, ce qui confirme l'hypothèse de M. Benayahu.

29. Cf. Elieser ben Iehuda, *Thesaurus totius hebraicitatis et veteris et recentioris*, t. II, Jérusalem-Berlin 1913, pp. 1135-1136.

30. Archives départementales de la Gironde 6 B 54, document aimablement communiqué par mon regretté collègue et ami Jean Cavignac.

31. « Notre Maître le rabbin Rabbi Yom Tob Algazi qui fut roi à Jérusalem vingt-six années, *Rishon le-Sion Sefer ha-taqqanot* f° 2 a, cf. J. Bamai, *The Jews in Eretz Israël*. p. 186. qui signale l'erreur d'Abraham Elmaleh, *Ha-Rishonim le-Sion* p. 183 plaçant en 1782 l'élection de Yom Tob Algazi.

## « L'ALLIANCE ISRAËLITE UNIVERSELLE ET LA MISE EN VALEUR DE LA PALESTINE OTTOMANE AU XIXe SIECLE »

Georges WEILL

L'attitude de l'Alliance Israélite Universelle à l'égard de la Palestine ottomane reste encore très mal connue, pour diverses raisons : dispersion des sources d'archives conservées à Paris, à Jérusalem et à Istanbul ; absence de mémoires rédigées par les personnalités qui participèrent à son activité ; rareté des monographies détaillées sur les institutions et les hommes ; difficultés inhérentes à un sujet qui nécessite une bonne connaissance des milieux occidentaux et orientaux de l'époque, etc. En outre, la politique de l'Alliance a été quelquefois jugée selon des critères subjectifs, sur la foi d'attaques plus ou moins malveillantes, dont les échos se retrouvent encore dans certains milieux hostiles à l'influence française.

Le souci des dirigeants de l'Alliance, d'une part, et de certains propagandistes, d'autre part, de justifier les choix de leur politique, a longtemps provoqué des malentendus qui ont placé les historiens devant une responsabilité inattendue et quelque peu inconfortable. Cependant, depuis une vingtaine d'années, les études, encore peu nombreuses, qui ont été consacrées à l'œuvre de l'Alliance dans la Turquie ottomane, ont réussi à replacer le débat dans une perspective plus sereine, dépourvue de passion idéologique, et fondée sur une méthodologie plus conforme à la tradition de la recherche historique.

La critique universitaire accorde désormais à l'œuvre de l'Alliance une place honorable dans la construction de la société israélienne contemporaine, sans la dissocier de l'ensemble de son activité dans le monde méditerranéen, démarche qui paraît mieux correspondre à la réalité des faits (1).

Dans l'étude qui va suivre, nous avons souhaité respecter cette orientation en apportant des éléments d'appréciation sur les thèmes qui ont dominé la politique d'intervention de l'Alliance dans la Palestine ottomane, de 1860 à 1918 :

1. La place de la Palestine dans la vision d'ensemble de l'Alliance à l'égard du monde méditerranéen ; 2. Le rôle joué par les établissements d'enseignement, et plus particulièrement Mikveh - Israël ainsi que l'école professionnelle de Jérusalem, jusqu'au début de la première guerre mondiale ; 3. L'attitude de l'Alliance face aux projets de colonisation agricole de la Palestine avant la première guerre mondiale.

## I. LA PALESTINE DANS LA VISION D'ENSEMBLE DE L'ALLIANCE.

### 1. Une conception tributaire de l'orientalisme.

Dans son célèbre ouvrage sur la Palestine paru vingt ans avant la création de l'A.I.U., l'orientaliste Salomon Munk, qui en devint d'ailleurs le président de 1866 à sa mort, en février 1867, définissait cette dépendance de l'Empire turc comme une province vouée « à l'adoration, aux regrets et à l'espérance » (2).

Cette phrase, d'une nostalgie toute romantique, résume parfaitement le sentiment de la quasi-totalité des Juifs de l'ouest européen à l'égard de la Terre Sainte, qui reste pour eux le berceau de leur religion ancestrale, une terre mythique, nimbée de réminiscences bibliques, et où les plus pieux d'entre-eux songent à se faire enterrer un jour ; la formule traditionnelle du retour à Jérusalem reste pour eux essentiellement liturgique, car ils savent que la fin de la Diaspora ne pourra s'effectuer sans de profonds bouleversements politiques auxquels personne n'ose songer, sauf une poignée de visionnaires, que l'on compte aujourd'hui parmi les précurseurs du sionisme : Moses Hess, Joseph Natonek, dont nous parlerons plus loin, Henri Dunand ou l'anglais Laurence Oliphant.

Adolphe Crémieux, lui-même, prompt à évoquer dans de nombreux discours la grande période d'Israël ancien, reste très prudent dans ses allusions à la situation actuelle de la Palestine ; volontiers lyrique lorsqu'il retrace à grands traits l'épopée des patriarches, la construction du monothéisme ou l'existence idéalisée du peuple élu dans la Terre Promise, il se garde de tout ce qui pourrait être considéré comme une revendication territoriale contemporaine.

De ses discours-fleuves aux assemblées générales annuelles, on ne peut réellement extraire que deux citations qui abordent le problème de la Palestine : la première, formulée le 11 janvier 1869, évoque les conséquences futures de la création de l'école agricole de Jaffa ( plus tard Mikveh-Israël ) ; Adolphe Crémieux souhaite que cette terre de Jaffa, « *belle et fertile encore* » qui « *rend au décuple ce qu'elle reçoit* », voie ses produits « *se répandre sans peine dans l'Egypte. Cette distance, que les petits-enfants de Jacob franchirent avec Moïse à travers le désert pendant quarante années, aujourd'hui se parcourt en quelques heures...* ».

Après un hommage appuyé aux progrès de la navigation à vapeur, Crémieux ajoute : « *Comme nos élèves vont travailler dans la joie, comme l'amour de l'agriculture va se propager ! Encore quelques années, et la population juive*

*affluera dans la Terre Sainte. La distance est courte de Jaffa à Jérusalem. Oui, la Jérusalem nouvelle apparaîtra ! [...]. Plus tard, un temple digne du Très Haut appellera, comme dans l'antique Sion, nos descendants aux solennités religieuses... ».*

Peut-être pour ramener à de plus justes proportions cette vision socio-religieuse de la Palestine future, Crémieux se sentit obligé de faire preuve d'un patriotisme plus ardent dans son discours à l'Assemblée générale du 3 février 1870 : après avoir rappelé que les Juifs français et européens sont désormais citoyens de leurs pays respectifs, mais qu'ils restent « *les bienfaiteurs et les protecteurs de leurs frères malheureux, les propagateurs des principes élevés qui doivent les régénérer* », qu'ils aiment leur patrie et qu'« *elle peut compter sur [leur] dévouement sans limite* », (phrase que le procès-verbal note comme suivie de : *Bravo ! Bravo ! Applaudissements prolongés*), il poursuit : « *eh bien ! chaque année, dans la fête commémorative de notre première délivrance, nous disons : « l'année prochaine, nous serons des hommes libres dans la terre d'Israël* ».

« *La Terre d'Israël ! Entendez-vous ? Quel pieux souvenir ! Certes, nous n'avons pas l'idée de rentrer dans Jérusalem, abandonnant la terre sacrée, la patrie que nous adorons, mais Israël, la terre d'Israël, les descendants de ceux qui l'ont illustrée ne l'oublent pas...* » (3).

Ainsi que plusieurs chercheurs l'ont récemment montré, la doctrine de l'Alliance s'est calquée, consciemment ou non, sur la conception littéraire et idéologique de l'orientalisme européen du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle. Comment aurait-il pu en être autrement, alors que les hommes de l'Alliance, élevés dans le respect des valeurs françaises, animés de l'esprit de progrès véhiculé par les courants maçonniques et saint-simoniens, mus par un sentiment de solidarité puisé aux sources vives du judaïsme, s'étaient attelés à la tâche immense de « *régénérer* » les Juifs d'Orient opprimés par l'ignorance, le fanatisme et la misère ? (4).

Cette conception des problèmes de l'Orient peut être jugée, de nos jours, naïve, arrogante et paternaliste : elle n'en était pas moins normale dans le contexte de l'époque ; elle explique en tout cas la stratégie suivie par l'Alliance à l'égard de la Palestine et ce refus systématique — qui lui sera si vivement reproché par la suite — d'envisager la solution du problème juif sous l'angle d'une sorte de messianisme appuyé par la « *Realpolitik* ». Les événements du XX<sup>ème</sup> siècle démontreront que l'Alliance avait eu tort sur ce point, mais l'effort accompli entre temps aura porté

d'autres fruits, non moins bénéfiques, quoique moins spectaculaires que ceux du sionisme politique.

## 2. La Palestine, une réalité à découvrir.

Durant les premières années de sa fondation, sollicitée par d'innombrables appels, individuels ou collectifs, qui lui parviennent d'Europe, d'Afrique du Nord ou des Balkans, l'Alliance n'accorde pas une attention particulière au problème de la Palestine, où aucune intervention urgente ne paraît nécessaire, du moins sous l'angle du statut juridique des Juifs.

En effet, contrairement aux revendications qu'elle va formuler sans relâche à l'égard des pays qui n'ont pas encore accordé aux Juifs l'émancipation civile et politique, l'Alliance se plaît à souligner la tolérance qui règne, depuis peu de temps il est vrai, dans l'Empire ottoman, où le Sultan a accordé, en 1856, les mêmes droits à tous ses sujets, sans distinction de religion.

La création de la jeune société a d'ailleurs reçu un accueil favorable dans certains milieux juifs éclairés de l'Empire ottoman : dès 1863, l'Alliance annonce que deux comités locaux se sont formés, l'un à Jérusalem, l'autre à Jaffa ; lors de l'Assemblée générale du 31 mai 1864, Narcisse Leven, secrétaire de l'Alliance, rapporte qu'un Comité central s'est organisé à Constantinople et que, « grâce à ses efforts, la Société se propage dans toute la Turquie » ; l'Alliance accepte en outre les propositions de J. Altaras, de Marseille et d'Albert Cohn, tous deux sur le point de partir pour l'Orient, de « profiter de (leur) voyage pour fournir toutes les indications qui peuvent intéresser ses rapports avec ses coreligionnaires de ces pays lointains » (5).

Le 27 septembre 1864, J. Altaras, rendant compte de sa mission, annonce qu'il s'est occupé de la création d'écoles et de la propagation de l'Alliance dans les principales villes d'Égypte, de Palestine et de Syrie, mais la suite des *Bulletins* reste muette sur les résultats réels de ce voyage. Quant à Albert Cohn, il ne fera plus allusion à sa propre mission et il faut rechercher jusqu'en 1869 pour trouver mention des institutions charitables — bien connues par ailleurs — qu'il a contribué à fonder à Jérusalem (6).

Cependant, l'Alliance ne va pas tarder à se rendre compte que la Palestine présente une réalité différente de celle des autres provinces de l'Empire turc, non seulement en raison des motivations affectives qu'elle suscite, mais parce que la

situation sociale, économique et écologique y est très particulière. Plusieurs rapports successifs contribueront progressivement à révéler cette « face cachée » de l'antique terre d'Israël où, déjà, rien n'est vraiment comme ailleurs : une population juive peu nombreuse (environ 11.000 âmes vers 1865), considérée comme très pauvre, divisée en nombreuses sectes et ethnies, et entretenue par la *Halucca*, système compliqué d'aumônes, que les Européens jugent comme foncièrement pervers, parce qu'il favorise l'oisiveté. S'y ajoutent : un climat éprouvant, une terre aride, des ressources naturelles rares et mal exploitées, une administration ottomane ombrageuse, tatillonne et inefficace, des voies de communications inexistantes ou peu sûres ; une infrastructure économique archaïque et, ce qui n'est pas moins important, une population indigène de type agnatique et de structure féodale, qui entend faire respecter ses droits acquis (7).

### 3. Une stratégie à l'épreuve des faits.

Les problèmes auxquels l'Alliance devra faire face en Palestine, à la fois sociaux, économiques, religieux, démographiques et bien entendu, psychologiques, vont rendre son intervention plus délicate que dans le reste de l'Empire ottoman. Elle cherchera à vaincre ces difficultés selon sa méthode, à la fois positiviste et saint-simonienne, qui est de ne rien entreprendre sans réflexion ni étude préalable et en fonction de la stratégie qu'elle a élaborée pour l'ensemble des pays d'Orient : - mieux connaître le pays et ses habitants, afin de disposer des données statistiques et psychologiques les plus précises ; - s'appuyer sur des hommes du pays, possédant de l'expérience et, si possible, de l'influence ; - aider en priorité les institutions existantes, si elles poursuivent un but conforme aux idéaux de la Société.

En fonction des résultats obtenus, l'Alliance va élaborer sa propre politique d'action : - fonder des écoles pour propager l'éducation moderne et développer la formation professionnelle ; - favoriser la formation d'élites locales, aidées par le représentant de l'Alliance, de façon à permettre aux communautés de reconstituer leur propre infrastructure civile, religieuse et sociale.

Bien entendu, les événements et les hommes vont se charger de mettre en péril ce savant édifice idéologique : on le verra plus bas, dans le cas de l'émigration en masse des années 1880, ou bien lorsque les représentants de l'Alliance eux-mêmes, en place à Jérusalem ou à Jaffa tenteront d'appliquer une politique moins rigide que celle dictée par Paris (8).

L'Alliance songe d'abord aux jeunes générations : c'est pour elles qu'elle va créer des écoles professionnelles, à Mikveh-Israël et à Jérusalem, puis des écoles primaires dans les principales villes du pays. Mais elle apportera aussi une aide importante aux colonies russes et roumaines de la première Alyah, entorse humanitaire à ses principes de non-colonisation du pays par des adultes sans expérience.

Cependant, la Palestine n'est, pour l'Alliance, qu'un élément de son action : des événements extérieurs, comme les guerres balkaniques, les persécutions en Roumanie et en Russie, les troubles en Iran et au Maroc, le nationalisme exacerbé des Bulgares et des pangermanistes entrent aussi dans le cadre de sa réflexion globale sur la géopolitique du monde juif.

Par contre, l'Alliance ne semble pas s'être rendu très bien compte, à partir de la fin du siècle, de la volonté de changement manifestée par les générations qu'elle avait elle-même contribué à former, et qui se manifestera non seulement en Palestine, mais dans tout le bassin oriental de la Méditerranée et même en Afrique du Nord. En outre, pendant toute la fin de la période ottomane, l'Alliance sera paralysée par deux facteurs sur lesquels elle n'a que peu de prise : sa situation juridique dans le cadre des lois ottomanes, qui la place dans une position ambiguë, surtout après la révolution jeune-turque de 1908 ; d'autre part, les attaques des dirigeants sionistes, qu'elle assimilera à celles des pangermanistes, dans une schématisation hâtive et artificielle destinée à rassurer les autorités françaises, mais qui ne correspond évidemment pas à la réalité (9).

La politique de l'Alliance est donc étroitement limitée, d'une part en raison des contraintes qu'elle s'est imposée à elle-même, d'autre part parce qu'elle se refuse à substituer un idéal national juif au respect du principe de la nationalité locale, en l'occurrence la loi ottomane. En outre, elle se refuse à accepter une autre prééminence que celle du système culturel occidental, progressivement limité, par suite des rivalités européennes qui précèdent les événements de 1910-1914 dans les Balkans, à la culture française. Ces éléments peuvent expliquer, dans une grande mesure, la stratégie suivie par les dirigeants de la Société lors de la création des écoles professionnelles, à Jaffa et à Jérusalem, ainsi que son attitude lors des premiers essais de colonisation agricole.

## II. LE ROLE DES ETABLISSEMENTS D'ENSEIGNEMENT.

### 1. Mikveh-Israël et le renouvellement des méthodes en agriculture.

#### a. La création de l'école de Jaffa.

La disparition des procès-verbaux du Comité Central, que l'on a longtemps cru détruits lors de l'exode de 1940, ne permet pas de dater avec certitude le moment où l'Alliance a commencé à s'intéresser au développement de l'agriculture en Palestine ; un examen attentif des *Bulletins* imprimés, seule collection qui puisse servir actuellement de source officielle, montre qu'il ne s'y trouve aucune allusion à ce thème avant le début de l'année 1866 : dans sa séance du 28 février, le Comité Central décide d'accepter l'offre du grand-rabbin Kalischer, de Thorn, en Hongrie, qui propose une somme de 12.000 francs pour « l'encouragement de l'agriculture parmi les israélites de la Palestine... à condition de ne faire emploi du capital... qu'au moment où d'autres sommes l'auront augmenté ». En attendant, les intérêts de ce capital seront utilisés à ce but sous forme de primes accordées à de jeunes agriculteurs, ou « par d'autres moyens ».

Au cours de la séance du 25 avril 1866, M. Krieger, de Jérusalem, de passage à Paris, rend compte de la situation des écoles israélites dans la Ville Sainte ; il se propose d'instituer un cours d'arithmétique et de « fonder une école d'agriculture » (10). Cette idée, première allusion à la future école de Mikveh-Israël qui sera fondée trois ans plus tard, n'est pas immédiatement reprise par le Comité Central. Au cours de l'Assemblée Générale du 29 novembre 1866, Narcisse Leven, secrétaire de l'Alliance, évoque la suggestion du grand rabbin Kalischer en l'intégrant dans le thème plus vaste de l'aide à l'émigration et de la colonisation de la Palestine :

*« les Israélites de Chabatz, en Serbie, veulent émigrer en Palestine. Mais que faire dans une contrée sans agriculture, sans industrie ? Ses habitants sont dans une misère désolante. La colonisation de la Palestine apparaît comme le seul moyen d'y remédier, mais elle offre de grandes difficultés ; il serait glorieux de les vaincre. C'est une tâche entreprise par une société constituée en Allemagne sous la présidence de M. Kalischer, grand rabbin de Thorn. Cette société n'a qu'un petit capital, et, pensant qu'il serait facile à l'Alliance de l'augmenter, elle l'a mis à notre disposition. Nous avons accepté son offre en nous réservant la faculté d'employer le produit de ce capital à l'encouragement de l'agriculture, sous la forme qui nous paraîtra la meilleure, jusqu'à l'époque où, grâce à la générosité de nos coreligionnaires, ce capital deviendra suffisant à un essai de colonisation. Cette époque est peut-être prochaine si nous sommes secondés par des hommes résolus, enthousiastes, comme*

*le grand rabbin de Thorn et quelques uns de ses coopérateurs, représentés ici même par un rabbin de la Hongrie conduit au milieu de nous par son dévouement à nos frères de la Palestine ».*

En attendant, l'Alliance préfère orienter les candidats éventuels à l'émigration vers les pays neufs, en particulier l'Amérique : *« A l'heure présente, le pays le plus favorable à l'émigration, c'est l'Amérique. Ce grand pays, avec d'immenses étendues de terres, une agriculture, une industrie, un commerce florissants, avec une liberté sans limites, offre d'inépuisables ressources à l'activité de l'homme. C'est en Amérique que tant d'opprimés, tant de malheureux ont trouvé leur salut. Les grandes communautés de l'Amérique ont été formées par des Israélites que l'intolérance religieuse avait chassés de l'Europe. C'est vers l'Amérique qu'il faut diriger ces coreligionnaires à qui leurs pays sont inhospitaliers. L'extrême pauvreté est le plus souvent un obstacle à l'émigration. Aider les émigrants, c'est une œuvre digne de nos coreligionnaires américains ; nous la leur avons proposée »* (11).

Le « rabbin de la Hongrie » dont parle N. Leven dans son discours n'est autre que Joseph Natonek, ancien rabbin de Stuhlweissenburg, dont les théories néo-karaïtes et pré-sionistes avaient fait scandale en Autriche-Hongrie ; Natonek soutenait, par exemple, que les Juifs, dispersés par la Providence divine, étaient désormais appelés à retourner dans leur patrie afin d'« apporter aux peuples de l'Orient les bienfaits de la civilisation », thème classique de l'époque, mais qui prenait une tournure très politique, car il préconisait aussi la création d'un Etat juif. En France, Natonek avait reçu le concours actif et enthousiaste de Moses Hess, ainsi qu'un certain appui auprès d'Albert Cohn et du grand rabbin de Paris, Isidor, tous deux membres influents de l'Alliance. Le rapport Hess-Natonek sur le développement de l'agriculture en Palestine avait été soumis au Comité Central en 1866, mais ne fut examiné que le 3 décembre 1866, quelques jours après l'assemblée générale du 29 novembre. Le Comité Central répondit *« qu'il croit utile de remédier à la misère des Israélites de la Palestine par l'agriculture et de favoriser la création des écoles à Jérusalem et dans les autres villes de la Palestine. Il se déclare prêt à accueillir toute souscription faite dans ce but [...] »* ; il resta muet, par contre, sur les projets d'émigration et de colonisation, qui, manifestement, n'entraînaient pas son adhésion.

Peu découragé par cette réponse évasive, Natonek renouvela sa demande quelques semaines plus tard, proposant cette fois de réunir une conférence à Paris pour encourager la colonisation en Terre Sainte. Dans sa séance du 20 mars 1867,

l'Alliance répondit que cette proposition, « *paraissant faite pour favoriser l'émigration en Palestine, n'est pas d'accord avec la décision du Comité Central qui a pour but unique d'aider le développement de l'agriculture parmi les Israélites établis en Palestine* » (12).

La position de l'Alliance, telle qu'elle ressort des textes, est donc très claire : la jeune société souhaite aider les Juifs de Palestine à sortir de leur profonde misère, en encourageant l'agriculture et en favorisant la création d'écoles primaires ; les habitants de Jérusalem eux-mêmes font appel à l'Alliance, se déclarant « *prêts à se livrer à l'agriculture, si le gouvernement ottoman leur permet d'acquérir des terres* » (13). Par contre, l'Alliance est fermement opposée à tout projet d'émigration et de colonisation en Palestine ; même si elle ne donne pas les motifs de cette attitude, celle-ci peut se deviner aisément, parce qu'elle découle de sa politique générale : ne pas mécontenter le gouvernement turc, n'entreprendre que des projets mûrement étudiés et économiquement viables, donner d'abord à la Palestine des infrastructures solides permettant aux habitants juifs du pays d'améliorer leur condition sociale.

Pendant plusieurs mois, les *Bulletins* de l'Alliance restent muets sur les projets éventuels concernant la Palestine ; on sait seulement, par sa correspondance, que Charles Netter s'est rendu en Syrie et en Egypte.

Le 15 novembre 1867, il adresse au Comité Central une lettre, que nous avons réédité, il y a une vingtaine d'années, dans laquelle il suggère de favoriser l'émigration des Juifs persécutés dans les Balkans et en Perse vers la Palestine, mais avec des méthodes propres à « *préparer les voies à l'émigrant, faciliter ses premiers pas, le suivre dans sa naissante entreprise* ». L'agence centrale d'immigration dont il préconise la création, à la fois agence immobilière, coopérative d'exploitation et de production, banque de prêt, bureau d'aide sociale, etc., est en fait, avec une douzaine d'années d'avance, la structure même de la future *Jewish Colonization Association*, et avec une soixantaine d'années d'avance, celle de l'Agence juive ! (14).

Comme nous l'avons montré il y a une vingtaine d'années, le Comité Central accorda à Charles Netter ce qu'il avait fermement refusé un an plus tôt à Joseph Natonek. Le 2 janvier 1868, il accepta le projet de création d'école, ainsi que la proposition de Netter, faite par l'intermédiaire de M. Erlanger, de se rendre à Jérusalem pour enquêter sur la situation des Israélites et « *étudier les ressources que le travail agricole pourrait offrir aux habitants du pays et à ceux qui veulent s'y établir* » (15). On sait par ailleurs quelles furent les principales étapes de la fondation de Mikveh-Israël :

- février-août 1868 : Séjour de Netter en Palestine ; discours du 3 août au Mont-Sion, au cours duquel il promet aux habitants de Jérusalem de leur fournir du travail.

- 25 décembre 1868 : de Londres, Netter envoie au Comité Central un projet de résolution concernant la création d'une institution agricole en Palestine pour les « *israélites indigènes* » ; examen du projet le 11 janvier 1869 à la fois par le Comité et l'Assemblée Générale. Adoption du projet et du règlement de l'école le 10 février (16).

- 1869 (mars-août) : Londres : Netter tente d'intéresser les notables juifs anglais à son projet, sans grand succès.

Paris : Netter est reçu par Djemil Pacha, ambassadeur de la Sublime-Porte, qui lui remet une recommandation pour le Sultan.

- 1869 (août)-1872 (septembre) : séjour en Orient de Charles Netter ; à Constantinople, il obtient l'accord du grand vizir et du Conseil d'Etat ; à Jaffa, choix du terrain avec l'aide de l'agronome français Boudart ; à Beyrouth, le tribunal impérial accorde la concession du terrain. A Constantinople, Netter obtient un firman impérial (5 avril 1870).

- De fin avril 1870 au 5 septembre 1872 : défrichage du domaine, appelé désormais Mikveh-Israël (1871).

- De 1872 au 2 octobre 1882 : le développement de Mikveh-Israël est, en quasi-totalité, l'œuvre de Charles Netter qui y meurt d'épuisement. Jusqu'à cette date, l'Alliance consacre aux dépenses d'investissement et de fonctionnement un capital de 480.700 francs, alimenté pour environ 50% par des dons et souscriptions, soit 230.000 francs (17).

#### **b. La part de Mikveh-Israël dans le renouveau de l'agriculture.**

Il y a une quinzaine d'années, nous avons dressé un bilan provisoire de l'activité de Mikveh-Israël sous la direction des successeurs de Charles Netter : Samuel Hirsch (1880-1891), Joseph Niégo (1891-1903), et Samuel Loupo (1903-1914) ; nous reprendrons brièvement, en les complétant à l'aide des recherches récentes, les conclusions de cet article.

1. *Nombre des élèves* : le chiffre total des élèves montre une évolution en forme de courbe de Gauss : limité d'abord à une vingtaine, puis à une cinquantaine dans les années 1880, il atteignit la centaine vers 1895, mais fléchit ensuite dans les premières années du XXème siècle : 85 élèves en 1909, 77 en 1910, 74 en 1911 et 72 en 1913.

Les raisons en sont probablement la gestion un peu laxiste de Samuel Loupo, mais aussi le fait que les études, rendues plus difficiles par la hausse du niveau d'instruction générale des élèves et de l'enseignement, ne débouchaient pas forcément sur les professions agricoles, mais sur le secteur tertiaire.

2. *Origine des élèves admis* : malgré le souhait des fondateurs, les Juifs de Palestine n'envisagèrent pas avec un enthousiasme excessif de se consacrer au travail de la terre. Selon une statistique de 1908, concernant l'origine des élèves depuis la fondation de l'école, seulement 38% des élèves venaient de Syrie (Galilée) et de Palestine ; cette proportion s'accrut cependant à partir de la création des premières colonies agricoles, à la fin du siècle, d'autant plus qu'en 1908, il fut décidé de n'admettre que pour une période de deux ans les fils de colons installés en Palestine. Ainsi, de 1909 à 1913, la quasi-totalité des élèves furent recrutés en Palestine, principalement dans les colonies fondées ou prises en charge à partir de 1896, par la Jewish Colonization Association (J.C.A).

Le recrutement extérieur (Russie, Balkans, Turquie d'Europe et d'Asie, Roumanie, Afrique du Nord), qui représentait 42% du total des élèves admis de 1870 à 1908, baissa sensiblement par suite de la création de l'école de Djédeida (Tunisie) en 1895, puis de la ferme-école de Or-Yehuda, en Asie Mineure.

3. *Choix des professions et des pays d'établissement*. L'orientation des élèves vers une profession agricole dans le pays même resta le souci constant des dirigeants de l'Alliance, mais cet effort, qui transparaît dans l'interprétation des statistiques de l'époque, ne fut pas couronné de succès éclatants : l'état économique de la Palestine ne permettait pas encore d'envisager d'y faire une carrière de niveau honorable. Aussi l'émigration des élèves vers l'Égypte, l'Empire ottoman ou l'Argentine fut considérée comme un « succès », même s'ils ne choisissaient pas forcément une profession liée à l'agriculture. Seuls les élèves issus des colonies agricoles marquèrent une préférence pour la Palestine.

Cette tendance se retrouve d'ailleurs à l'issue des études de l'école professionnelle de Jérusalem, comme on le verra plus bas. Les adversaires de l'Alliance, par exemple Arthur Ruppin, mirent en cause l'esprit de l'enseignement, considéré comme « matérialiste » ou trop imprégné de culture française.

Il est de fait que la doctrine de l'Alliance, fondée sur le savoir-faire individuel, ne correspondait pas encore aux structures socio-professionnelles de la Palestine turque, et seul le développement des kibboutzim, animés d'un idéal et d'une règle de vie

communautaire stricte, permit, à partir des années 1920, de fournir un débouché stable aux élèves désireux de s'établir en Palestine. Une réforme importante — décidée par Elie Krause en 1925, c'est-à-dire l'enseignement en hébreu — facilita cette reconversion de l'école.

4. *Techniques agraires.* Ce fut incontestablement dans ce domaine que se marquent les succès de Mikveh-Israël, en raison des investissements considérables consentis par l'Alliance, de la mise à jour régulière des plans de culture, en fonction des progrès de l'agriculture européenne, et de l'expérience acquise par les spécialistes de l'école.

Celle-ci devint peu à peu un grand domaine, bien géré, plutôt axé sur la production des cultures du sol que sur l'élevage, qui ne fut jamais d'un bon rendement avant 1920. Selon les années, et avec des rendements variables en raison des conditions climatiques et de la main-d'œuvre, il produisit des céréales, des légumineuses, du maïs, des plantes fourragères, des fruits, des olives, du raisin et du vin. Les céréales, les oranges et la vigne restèrent longtemps les meilleurs rendements, mais l'école expérimenta aussi de nouvelles cultures, comme l'avocat, et participa au lancement de coopératives de vente.

5. L'action de Mikveh-Israël se manifesta encore dans *d'autres domaines* : conseillers techniques des nouvelles colonies et du gouvernement turc, les enseignants de l'école jouèrent un rôle prépondérant dans la lutte contre les épidémies, les epizooties ou les fléaux naturels, par exemple la déforestation ou les sauterelles. Aussi David Ben-Gourion, qui n'était guère susceptible d'enthousiasmes spontanés, put rendre un hommage marqué à l'œuvre de Mikveh-Israël, peu de temps avant les fêtes commémoratives du centenaire de la fondation de l'école, présidées par Golda Méir en 1970 (18).

## **2. L'école professionnelle de Jérusalem et la promotion du travail manuel.**

### **a. Une création mûrement réfléchie.**

Le programme scolaire de l'Alliance est contenu, pour l'essentiel, dans le discours de Narcisse Leven à l'assemblée générale du 31 mai 1864 ; on y retrouve les thèmes principaux que l'Alliance développera, pendant plus de cinquante ans, pour justifier son action de « *régénération* » des Juifs d'Orient : opposition entre

« *misère et ignorance* » et « *civilisation et progrès* », nécessité de hâter « *le réveil des populations* » et d'agir sur l'âme des jeunes enfants afin de « *préparer la voie aux générations futures*, » lutter contre les préjugés et les « *mauvaises habitudes* ».

L'Alliance soutint d'abord certaines initiatives privées, par exemple en 1867, celle du Dr Blumenthal, fondateur d'une école pour orphelins, déjà très âgé, qui mourut en 1869 ; elle accorda également son appui à M. Krieger, déjà mentionné plus haut, qui, avec l'aide d'un rabbin, avait créé pour les jeunes séfarades une petite école à Jérusalem, où l'on apprenait, entre autre, un peu de français (1868) (19).

Pourtant, si une école de l'Alliance fut fondée à Jaffa dès 1869, pour peu de temps il est vrai, la création d'une école à Jérusalem ne fut envisagée qu'avec un grand luxe de précautions et après que l'Alliance se fut entouré de garanties sérieuses, tant sur le plan financier que dans le domaine des appuis internationaux.

Le 11 décembre 1876, sur la suggestion de l'*Anglo-Jewish Association*, eut lieu à Paris, sous l'égide de l'Alliance, une réunion en faveur des Israélites de l'Orient ; il y fut surtout question de la situation des Juifs dans les principautés danubiennes, en particulier en Serbie et en Roumanie, sujet dont devait débattre la conférence de Constantinople, réunie par les Puissances européennes après la défaite turque devant la Russie. En fait, ce fut au Congrès de Berlin que les résultats les plus éclatants furent acquis en faveur des Juifs. Cependant, la réunion de 1876 avait exprimée le vœu qu'une autre réunion « *délibère sur les intérêts généraux du judaïsme* » ; cette deuxième réunion eut lieu à Paris du 12 août au 15 août 1878. L'un des quatre points inscrits à l'ordre du jour fut « *l'amélioration du sort des Israélites principalement en Palestine, par le travail professionnel et l'agriculture* » ; l'assemblée décida de confier à l'Alliance le soin de former une commission internationale afin « *d'améliorer les écoles israélites en Palestine, d'en créer de nouvelles, de recueillir les orphelins, d'aider à la mise en apprentissage des enfants, à leur établissement ou à leur émigration*. Cette commission devait se charger également de la gestion de l'école agricole de Jaffa (20).

La commission fut composée en mars 1879 par le choix d'une soixantaine de sociétés et de personnalités à qui l'Alliance adressa une circulaire attirant leur attention sur la nécessité de fonder « *avant tout une bonne école à Jérusalem, œuvre devant laquelle nous avons toujours reculé à cause des difficultés qui y sont attachées* ».

A cette école devaient s'ajouter des œuvres d'apprentissage et des orphelinats où se recruteraient les artisans et futurs élèves de l'école de Jaffa (Mikveh-Israel) ; la Halucca, « *vrai et unique fléau du judaïsme palestinien* », pourrait ainsi être

supprimée progressivement, lorsque les nouvelles générations, « *ayant reçu d'une meilleure éducation un plus haut sentiment de dignité et pourvues, grâce à l'instruction professionnelle agricole ou commerciale, d'autres moyens de subsistance, refuseront de vivre d'une aumône... entretenant l'oisiveté et la paresse* » (21).

Un certain nombre de questions étaient posées aux membres de la commission : quelles institutions fonder à Jérusalem ? sur quelles ressources pourrait-on compter ? pouvait-on parer au plus pressé et fonder une école primaire à Jérusalem à condition de disposer des fonds nécessaires (100 à 120.000 francs pour la construction et 30.000 francs pour les frais annuels courants) ? Le Bulletin de 1879 comporta, en outre, un bulletin de souscription « *pour la fondation d'écoles israélites à Jérusalem* », au verso duquel les frais de fondation étaient estimés à 130.000 francs et les dépenses annuelles à 36.000 francs...

Un événement nouveau, qu'on ne saurait qualifier d'imprévisible, mais qui donna un sens nouveau à cette initiative, survint en février 1880 : la mort de Crémieux, à l'âge de 84 ans. L'Alliance lança une souscription pour lui élever un tombeau et décida de consacrer le surplus à une fondation Adolphe Crémieux (3 mars) ; le 8 avril 1880, elle annonça que la fondation servirait à créer des écoles primaires et professionnelles en Palestine, dans la plupart des grandes villes : Jérusalem, Safed, Tibériade, Hébron, Jaffa et Caiffa. Comme en 1879, elle dénonça les abus de la Halucca, mais cette fois avec plus de vigueur, estimant qu'une partie des dons destinés à la Palestine, au lieu de disparaître dans « *un gouffre qui encourage ou fait naître chez les habitants l'indolence naturelle aux populations orientales et supprime le stimulant nécessaire à l'activité humaine...* », seraient mieux employés « *à des œuvres durables qui puissent avec le temps exercer une influence bienfaisante sur l'esprit des Israélites et les préparer à chercher ailleurs que dans l'aumône du dehors des moyens de subsistance* » (22).

De nombreux encouragements parvinrent les mois suivants à Paris : un comité de Londres acheta une maison à Jérusalem ; plusieurs organisations, dont l'*Anglo-Jewish Association* et le *Board of Delegates* de New-York décidèrent de participer à la fondation, qui recueillit des sommes appréciables, jugées pourtant insuffisantes en mai 1881 par le trésorier, Léonce Lehmann, et par le grand-rabbin Isidor (moins de 70.000 francs) (23). Pourtant, la même année, l'Alliance annonça qu'elle était sur le point d'ouvrir l'école de Jérusalem, sous la direction de Nissim Behar : elle

disposait d'une maison et d'un terrain, d'une superficie de 3 000 m<sup>2</sup>, qui pourrait servir de cour de récréation, en attendant d'en consacrer une partie à de nouvelles salles de classe. Le comité de Londres devait contribuer à l'ameublement, à l'achat de matériel, livres, etc., mais les autres dépenses, en particulier la nourriture et les vêtements des enfants, seraient à la charge de l'Alliance (24).

L'école fut ouverte aux garçons seulement, en avril 1882, avec un seul élève — mais il y en eut 50 le mois suivant — et un personnel relativement réduit : deux professeurs à plein-temps (N. Behar et son adjoint, M. Hornstein), deux rabbins, un professeur de turc et d'arabe, un surveillant et un domestique. En septembre 1882, le nombre d'élèves s'éleva à 68 et le budget fut fixé à 16.300 francs ; en même temps, Nissim Behar créa une œuvre d'apprentissage, comprenant 52 apprentis. Le rapport général des écoles, publié à la fin de 1882, relève que l'école marche bien et que « *toute la population de Jérusalem se montre très favorable* » à cette institution (25). En réalité, les choses ne se passèrent pas de manière aussi simple et il existe plusieurs sources qui décrivent les premières années de l'école de Jérusalem.

#### **b. Une histoire qui reste à écrire.**

Les rapports envoyés à Paris par les envoyés en mission ou par les directeurs successifs de l'école, Nissim Behar (1882-1896) et Albert Antebi (1897-1917) n'ont encore jamais été étudiés ; par contre, un certain nombre de ces documents furent publiés par les *Bulletins* de l'Alliance, à intervalles réguliers, et fournissent de nombreux détails sur le fonctionnement de l'école et son développement progressif. Les textes édités font de nombreuses allusions aux difficultés financières ou matérielles ; on y fait également mention du climat psychologique assez particulier de Jérusalem. Mais l'Alliance jugea, à cette époque, plus habile de faire état d'encouragements et non de manifestations sporadiques d'hostilité.

Ainsi, elle se félicita des encouragements spectaculaires donnés à l'école par le grand-rabbin de Jérusalem, Rafael Meir Panigel, en avril 1883, et mit l'accent sur un rapport d'un des membres du Comité central, E. Veneziani, envoyé par le baron de Hirsch pour enquêter sur la situation des colonies agricoles récemment fondées, qui visita l'école en juin 1883. Ce rapport insiste sur la situation géographique des bâtiments, qui sont néanmoins de qualité médiocre, et sur la bonne tenue des élèves « *dont 45 couchent actuellement à l'école, sous des tentes établies le soir sur les terrasses* ». Quant à la centaine d'apprentis admis en deux ans (cordonniers, menuisiers, tailleurs, forgerons, tourneurs en bois d'olivier), on peut raisonnablement les former à forte cadence : « *Vous comprenez que les résultats de l'œuvre sont*

*encore nuls et je crois qu'ils seront très lents à se faire sentir. Mais ce qui constitue un progrès énorme, c'est d'avoir établi l'œuvre d'apprentissage, sans rencontrer d'opposition, de faire luire aux yeux des habitants juifs de Jérusalem un avenir fondé sur le travail manuel, de cultiver le sentiment de la dignité que la désastreuse institution de la Halucca détruit et d'amener graduellement la civilisation dans les masses ignorantes, jusqu'ici rebelles à la culture européenne » (26).*

Quelques mois plus tard, l'Alliance justifie ainsi les fortes dépenses nécessitées par le fonctionnement de l'école : « Nulle part la population israélite n'est plus pauvre qu'à Jérusalem ; dans cette ville, dévorée par la misère et corrompue par la Halucca, toute œuvre d'instruction... doit commencer par être une œuvre de bienfaisance : il faut donner du pain à des élèves qui meurent de faim, un vêtement à des enfants qui grelottent. Voilà pourquoi l'école de Jérusalem coûte 30 000 fr. par an et davantage. Jérusalem valait bien ce sacrifice » (27). Ces considérations sont reprises en 1884 et complétées par un volumineux rapport du directeur de l'école de Damas, venu en inspection, qui ne note aucune opposition à l'école, sauf chez un ou deux visiteurs de passage, lesquels abandonnent vite leurs préventions. Il souligne surtout les avantages climatiques de l'école, située comme l'on sait, hors des murs, l'absence de maladies ou d'épidémies, le système plus rationnel des tables-bancs pour les élèves, l'organisation de l'enseignement primaire et de l'apprentissage, l'attention donnée aux soins de propreté corporelle, à l'hygiène scolaire, à la nourriture, à la discipline, et à la surveillance : « M. Nissim attache avec raison une grande importance à l'éducation physique. Le maniement des outils, les exercices gymnastiques, les promenades, les grandes courses à pied, en donnant aux enfants plus de vigueur, leur donneront aussi une tenue plus digne, et ils n'auront plus cet air soumis, résigné, cette démarche gênée, timide et gauche des Israélites d'Orient » (28). En 1884, le succès remporté par l'école et par l'œuvre d'apprentissage rendit nécessaire des investissements supplémentaires ; l'Alliance chargea Nissim Behar de recueillir des fonds en Europe, en particulier à Londres (où il put rencontrer sir Moses Montefiore) et en Allemagne.

Une autre souscription, lancée en 1888, permit de compléter l'achat d'outillage et de propriétés contiguës au bâtiment de l'école ; le rapport, très complet, publié dans le *Bulletin* de cette année, se concluait, après une mention de la visite du patriarche grec, « premier souverain grec qui ait jamais mis les pieds dans une maison juive », par cette phrase : « chaque ouvrier formé, c'est plus tard une famille arrachée à la misère » (29).

A partir de 1892, les *Bulletins de l'Alliance* publient chaque année une partie importante des rapports annuels qui, avec la correspondance conservée à Paris et à Jérusalem, devraient permettre de mieux connaître le développement de l'école, dont l'enseignement fut réorganisé en 1897. On utilisera également avec profit le résumé historique rédigé par Narcisse Leven en 1917, qui ne fait pas double emploi avec les *Bulletins*, et contient surtout de nombreuses allusions aux difficultés rencontrées par l'Alliance lorsqu'elle décida d'instaurer dans la Ville sainte cet enseignement moderne, destiné à réhabiliter le travail manuel.

Il semble cependant que ni le système économique turc, ni les structures socio-professionnelles d'une population en pleine expansion démographique ne permirent d'assurer, dans le pays, aux élèves de l'école, les débouchés stables pour lesquels ils avaient été formés (30).

### III. L'ALLIANCE ET LES PROJETS DE COLONISATION AGRICOLE. UNE POSITION DE PRINCIPE : LE REFUS DE L'IMMIGRATION MASSIVE.

Si, comme on l'a vu plus haut, le problème du développement de l'agriculture en Palestine ne fut pas abordé officiellement avant le début de l'année 1866, date de l'examen de la proposition Kalischer, celui de l'immigration fit l'objet très tôt d'une prise de position très ferme de la part de l'Alliance : en réponse au Comité de l'Alliance de Jaffa « *qui réclame des subsides pour l'achat de maisons destinées aux pèlerins qui affluent dans la Terre-Sainte...* », le Comité Central fit savoir « *qu'il n'y a pas lieu d'encourager une émigration dans la Terre Sainte, qui ne ferait qu'augmenter le nombre de ses habitants pauvres* » (séance du 30 juin 1864) (31).

Nous avons également cité quelques-unes des réponses de l'Alliance aux diverses offres d'immigration qui lui parvinrent les années suivantes, en particulier la fin de non-recevoir opposée à Natonek le 20 mars 1867 ; le Comité Central ne retint pas non plus la suggestion de Charles Netter concernant une agence centrale d'immigration et ce dernier, tout entier à sa tâche de pionnier, n'aborda plus jamais le sujet par la suite, ce qui ne veut pas dire qu'il en avait abandonné l'idée : preuves en sont les projets de colonisation auxquels il s'intéressa de très près en 1881-1882 ; certains pensent aussi qu'il fut à l'origine de l'intérêt porté à la Palestine par le baron Edmond de Rothschild, mais nous n'avons trouvé jusqu'à présent aucune preuve de cette hypothèse (32).

L'Alliance, par contre, s'en tint fermement à sa doctrine de 1864 en matière de colonisation et d'immigration en Palestine. A titre d'exemple de cette attitude, qui fut jugée avec sévérité par les théoriciens du sionisme politique jusqu'à une époque très récente, on peut citer sa réponse du 16 août 1871 à un groupe d'israélites de Vienne et de Varsovie, demandant une concession de terrain à « l'institution de Jaffa » : « *cet établissement est une école agricole pour les jeunes gens, et non une colonie agricole* » (33). De même, le 10 juillet 1872, le Comité Central, de façon plus explicite, donna son avis sur un appel lancé par la *Société Jischub Israel*, établie à Francfort, « *en faveur de l'œuvre de colonisation de la Palestine* », et qui conseillait « *de faire émigrer dans ce pays les Israélites persécutés ailleurs* » : « *le Comité exprime ses sympathies pour cette œuvre, mais il est d'avis que l'émigration en Palestine ne sera possible que lorsque les émigrés y trouveront des agriculteurs israélites capables de leur apprendre à cultiver la terre. Ce sont ces agriculteurs que l'Alliance prépare à l'école agricole de Jaffa et qui, dans quelques années, pourront rendre de grands services* » (34).

Pendant plusieurs années, on ne retrouve, dans les *Bulletins*, aucune allusion à des tentatives de colonisation de la Palestine ; les publications de l'Alliance rendent compte, assez fidèlement, de l'évolution de la situation à Mikveh-Israël, dont le développement progressif peut également être suivi grâce à la correspondance de Charles Netter. Cependant, il est peu vraisemblable que l'Alliance n'ait pas été informée d'autres tentatives de ce genre et on peut supposer qu'elle les a volontairement passé sous silence jusqu'au moment où, poussée par la nécessité d'une action philanthropique, elle dut intervenir sur le terrain, tout en réaffirmant avec force sa doctrine en la matière.

L'assassinat du tsar Alexandre II le 13 mars 1881 et la décision du gouvernement russe de provoquer les premiers pogroms eurent pour conséquence immédiate la fuite massive de plusieurs milliers de personnes qui se réfugièrent à Brody, petite ville frontière de Galicie autrichienne. Cet événement tragique, dont l'importance pour l'histoire juive contemporaine ne doit pas être sous-estimé, força le judaïsme occidental à poser en termes nouveaux le problème de l'émigration russo-polonaise et à envisager des solutions qui ne soient pas de simples palliatifs. Trois pays furent proposés pour recevoir les émigrants : l'Espagne, les Etats-Unis et la Palestine. La législation espagnole, jugée trop archaïque sur le plan de la tolérance religieuse – l'Alliance réclama, en vain, l'abolition officielle du décret d'expulsion de 1492 – ne permit pas d'envisager cette première possibilité ; les comités juifs américains acceptèrent, sous certaines conditions, de recevoir des émigrants et de chercher à les

intégrer : ce fut le début du peuplement massif aux Etats-Unis, lesquels virent leur population juive doubler tous les dix ans et qui reçurent, de 1882 à 1914, près de deux millions d'émigrants juifs (35).

Les événements russes de 1881-1882 et le renouveau des persécutions en Roumanie provoquèrent également un réveil des mouvements de retour vers la Palestine : les « Amants de Sion » (*Hovevei Sion*), qui se développèrent surtout en Russie et en Pologne, sous l'inspiration de la brochure de Leo Pinsker, *Autoémancipation*, et dont le groupe le plus célèbre prit le nom de « Bilou » ; d'autres comités se créèrent en Roumanie, principalement à Galatz et à Moinesti. Plusieurs centaines d'immigrants, précédés par des délégués chargés de fonder des colonies et d'organiser leur installation, arrivèrent en Palestine. Dès 1878, d'ailleurs, une première colonie agricole avait été fondée au nord-est de Jaffa, à Petah-Tikvah, par de jeunes gens de Jérusalem et de Hongrie, mais les colons, victimes de la fièvre jaune, l'avaient abandonnée en 1881 (36).

Un autre projet, plus ambitieux, conçu par l'anglais Laurence Oliphant, qui avait assisté en partie aux événements de Brody, devait mettre en valeur la rive gauche du Jourdain. L'Alliance refusa de considérer cette proposition autrement que comme « *une généreuse utopie : la seule nécessité de réunir 25 à 50 millions de francs démontre l'impossibilité absolue de la mettre en pratique. Quant aux pauvres israélites russes, qui ont pensé à émigrer en Palestine pour s'y faire agriculteurs, ils n'ont pas réfléchi que la Palestine est un pays pauvre, où il n'existe point de commerce, point d'industrie, point de routes, ni de moyens de communication* ». Le rédacteur de ce rapport insiste également sur la pauvreté des Juifs qui demeurent en Palestine et ne vivent que d'aumônes envoyées du dehors : « *l'arrivée des immigrants ne pourrait avoir d'autre effet que d'y augmenter la misère en y apportant un nouveau contingent de pauvres* ». Ils n'ont pas réfléchi que « *pour faire de l'agriculture, il faut être agriculteur, et on ne le devient pas du jour au lendemain. Il faut une expérience et une pratique de plusieurs années, la connaissance particulière du pays, du climat* ». Il y a bien, conclut le texte, dans diverses colonies agricoles israélites de Russie, un certain nombre d'agriculteurs, « *mais ils ne sont pas suffisants pour diriger des colonies qui s'établiraient au dehors et ils n'ont pas en général, le désir d'émigrer* » (37).

Charles Netter, qui avait participé personnellement durant deux mois, au sauvetage des réfugiés de Brody (octobre-novembre 1881), avait également recueilli vingt-huit enfants, pour la plupart orphelins, afin de les placer à Mikveh-Israël ;

conscient du caractère pernicieux de la question russe, en raison de la mauvaise foi du gouvernement tsariste, il était surtout sensible à ses répercussions sur le plan humain. Les négociations qu'il entama à la fin de son séjour en Europe, avec divers groupes d'émigrés et, comme on l'a affirmé, avec les barons Edmond de Rothschild et Maurice de Hirsch, sont caractéristiques de son réalisme politique et de sa générosité. Mais malgré ses efforts, il ne parvint pas à convaincre le Comité Central de laisser des colons russes s'installer sur le domaine de Mikveh-Israël.

Le 30 août 1882, Charles Netter revint à Mikveh-Israël, où l'avaient précédé un certain nombre de colons russes et roumains que Samuel Hirsch, le directeur, avait accepté d'employer comme ouvriers agricoles ; il s'intéressa immédiatement aux premiers colons russes, installés depuis juillet à Rishon-le-Zion, au sud de Jaffa, et aux projets de colonisation des comités romains à *Rosh-Pinah* près de Safed, mais il mourut le 2 octobre 1882, avant d'avoir vu s'installer une troisième colonie, également d'origine roumaine, à *Samarin* (plus tard Zikhron-Yakov), près de Caïffa (*Haïfa*), et sans avoir pu convaincre le Comité central de l'intérêt des projets de colonisation (38).

Tout en rendant hommage à « *l'esprit de suite et de persévérance* » des colons roumains, le comité central fit remarquer que « *leur préparation agricole [était] à peu près nulle* » et qu'ils ne semblaient pas se douter des difficultés de leur entreprise, qui « *résultant à la fois de leur inexpérience, du climat, de l'état social et économique du pays* ». L'Alliance, dit le texte, suivra « *avec la plus vive sympathie* » les efforts des Israélites pour tourner leur activité vers le travail agricole. « *Il faut seulement que ces efforts soient sérieux, préparés, combinés de telle sorte qu'ils offrent des chances de succès* ». Elle souligna aussi « *les excellents résultats* » que paraissait donner la petite colonie russe installée dans les environs de Jaffa (Rishon-le-Zion).

En même temps, l'Alliance manifesta sa mauvaise humeur parce que quelques groupes d'émigrés russes, « *malgré les avertissements réitérés et l'opposition formelle faite par le Comité Central à tout projet d'émigration en Palestine, se sont rendus dans ce pays. Ils y sont exposés aux suggestions les plus regrettables. Leur misère est grande et ils demandent tous à être rapatriés* ».

Samuel Hirsch, directeur de l'école de Mikveh-Israël, fut chargé de cette opération, qui bénéficia d'une aide internationale importante (39).

Durant l'année 1883, le Comité Central chercha à se tenir informé le plus exactement possible des possibilités de survie des trois colonies roumaines et russes, dont la situation était critique : les habitants de Samarin, en particulier, étaient menacés de mourir de faim. Il se renseigna également sur la qualification profes-

sionnelle des Juifs de Roumanie travaillant dans le secteur agricole, jugée (peut-être un peu hâtivement) comme excellente et estima que « *le projet d'établir des colonies agricoles roumaines en Palestine n'était nullement chimérique* ». Mais il réaffirma, une fois de plus, sa doctrine en matière d'installation massive de colons en Palestine, « *qui exerce un si grand attrait sur toutes les imaginations* ». Ce discours, situé au début de la notice du *Bulletin* de 1883 (1er semestre) consacrée aux « *colonies roumaines en Palestine* » est en fait un véritable morceau d'anthologie, rédigé (comme beaucoup de textes des *Bulletins*) dans un français d'une pureté absolue, suivant les règles cicéroniennes appliquées à la rhétorique oratoire du XIXe siècle. En outre, il est conçu comme étant de portée générale, s'agissant des précautions à prendre en matière de colonisation. A ce titre, il préfigure une autre mise en garde plus précise concernant le cas particulier de la Palestine, publiée quelques mois plus tard, dans le *Bulletin* du 2e semestre de 1883.

Il nous paraît intéressant de faire une rapide analyse de ces deux textes, à la fois sur le plan de la logique interne et de la stylistique.

Dans le premier texte, l'Alliance oppose d'abord les « *tentatives sérieuses* » aux « *tentatives irréfléchies* » : elle se déclare prête à appuyer les premières, *préparées par des hommes compétents, muries et exécutées avec la prudence et la prévoyance nécessaires* », mais « *ne saurait trop prémunir contre les secondes, entreprises à la légère, qui conduisent nécessairement à une catastrophe* ». Elle dénonce ensuite les *illusions étranges* que certains entretiennent sur l'agriculture en rappelant « *qu'on ne s'improvise pas des agriculteurs, même avec de bons instructeurs ; il faut des qualités physiques et morales, des ressources pécuniaires pour toutes les dépenses* », qui sont énumérées dans le détail. Il faut enfin de la *prudence* dans le choix du pays et du terrain et *une étude préliminaire des ressources* pour assurer l'économie et la sécurité des futures colonies. Dans ce résumé, balancé avec soin, des principaux arguments que l'Alliance a développé depuis dix ans sur les difficultés d'une entreprise agricole, on note le choix précis des adjectifs, l'emploi habile de termes abstraits évoquant la rigueur morale, et l'accumulation des détails assimilant la fin du discours à un rapport technique, afin de prouver que le sujet est bien connu de l'auteur (40).

Le second passage est construit suivant le même principe rhétorique ; il est divisé en deux parties précédées d'une brève introduction rappelant qu'il n'existe *aucune œuvre plus difficile* que celle des colonies ; la première partie est consacrée à

*l'Amérique, pays qui présente pour les colons les circonstances les plus favorables, mais où les problèmes d'installation sont pourtant loin d'être négligeables, même après deux ans d'efforts et de dépenses.*

Le rédacteur du texte oppose alors cette situation à celle de la Palestine dont il décrit avec un luxe de détails les caractéristiques politiques économiques, climatiques, zoologiques et juridiques, sans oublier les *intrigues, qui poussent à l'indiscipline et aux récriminations...*, tableau effrayant, propre à donner à réfléchir, même aux plus endurcis ! Ces deux textes se terminent par des conseils de prudence, assortis d'une protestation de bonne foi de l'Alliance, qui suit « *avec un intérêt très vif les expériences actuelles, avant de prendre des mesures pour « encourager de nouvelles colonies et développer une œuvre qui a fait naître de si grandes et légitimes espérances » (41).*

Au début de l'année 1883, l'Alliance chargea E.F. Veneziani, membre du Comité Central, d'enquêter sur les moyens de porter secours aux colons de Samarin. Il fut impressionné par leur détermination et leur courage, estima que la colonie pouvait être viable malgré les énormes difficultés à surmonter, mais déclara qu'il fallait « *absolument, formellement et par tous les moyens qui sont propres en notre pouvoir, enrayer quant au présent toute velléité d'émigration en Palestine et toute tentative, si timide qu'elle soit, de colonisation ».*

« *Mille raisons, affirma-t-il, nous dictent cette manière d'agir : les Comités maladroits, le manque absolu d'expérience agricole et de ressources des émigrants, les sommes énormes englouties, sans aucun résultat, dans les essais tentés jusqu'aujourd'hui. Chaque fois que, dans ces contrées, j'ai eu l'occasion de prendre un bateau, je me suis heurté à de malheureux Juifs, venus ici on ne sait comment, qu'on empêche de débarquer, qui n'ont pas de ressources pour aller plus loin. C'est un spectacle lamentable, et de plus c'est une honte et un scandale de s'apercevoir que ces pauvres gens sont soumis à une exploitation en règle, à la fois par la police et par une société organisée de courtiers, échelonnés le long des ports de cette côte, qui extorquent, en courtages éhontés, les quelques ressources de ces malheureux, et les promènent d'Alexandrie à Beyrouth et vice-versa, avec l'espoir illusoire de les faire débarquer subrepticement, par leur protection. Il est temps que ce drame ait une fin, et à part le soutien que nous devons accorder aux malheureux qui se sont établis jusqu'ici en Palestine, englobés fatalement dans des tentatives de colonisation désastreuses, c'est le seul résultat auquel nous devons chercher à atteindre par tout le poids de notre autorité et toute la pression de notre influence ».*

Les colonies de Samarin et de Rosh Pinah, abandonnées en septembre 1883 par le Comité de Galatz, furent placées sous la surveillance de Samuel Hirsch, directeur de Mikveh-Israël, et prises en charge par « un bienfaiteur généreux » qui assura aussi la survie de Rishon-le-Zion : « l'avenir est uniquement entre leurs mains : il dépend de leur application au travail et de leur bonne volonté » (42).

En 1884, le gouvernement turc prit effectivement des mesures afin d'interdire l'établissement des Juifs en Syrie et en Palestine pour une durée supérieure à 30 jours. Cette mesure n'était que provisoire, mais l'Alliance jugea que c'était un avertissement dirigé contre les comités roumains qui envoyaient imprudemment des colons en Palestine « en laissant à d'autres le souci de subvenir aux besoins des colonies qu'ils avaient établies ». Elle renouvela ses recommandations aux israélites russes ou roumains « contre les espérances trompeuses qui sont encore entretenues chez eux sur la colonisation palestinienne. Pour le moment, toute nouvelle tentative d'établir une colonie en Palestine serait condamnée d'avance et ne préparerait à ceux qui la fonderaient que de cruels déboires » (43).

Les *Bulletins* de l'Alliance restèrent désormais muets sur les projets de colonisation : n'y figurent, ni la fondation de Maskeret Batya (1883), ni l'expansion du mouvement *Hovevei-Zion* (1885), qui fut à l'origine d'une nouvelle série de colonies agricoles ; il faut attendre l'année 1891 pour retrouver une mention de l'émigration en Palestine, liées à l'aggravation de la situation en Russie tsariste, ainsi qu'une allusion à l'établissement de juifs russes, les années précédentes, en Syrie et en Palestine, « où ils se livrent, pour la plupart, aux travaux agricoles ». Le gouvernement turc ferma les ports de Syrie (Jaffa et Beyrouth), forçant les émigrants à retourner à Odessa ou à chercher refuge dans les ports du bassin méditerranéen (Alexandrie, Constantinople, Smyrne, Salonique et même Marseille) où ils furent à la charge des communautés locales, soutenues par l'Alliance « qui est également venue au secours des réfugiés en Palestine. Combien les pauvres émigrants auraient été mieux avisés d'écouter les conseils qui leur étaient donnés de divers côtés de ne pas se rendre en Palestine ! Dans ce pays, la misère des israélites est extrême, les émigrants n'y trouvent guère de travail et s'exposent aux plus grandes souffrances » (44).

Comme l'on sait, ces objurgations restèrent inutiles : ni la fondation de la J.C.A. (1892) et la création de colonies en Amérique du Nord et du Sud, ni l'émigration massive aux Etats-Unis, ni les mesures coercitives du gouvernement turc

n'empêchèrent, à partir de 1896, la création de nouveaux villages en Palestine : ceux-ci bénéficièrent heureusement de l'expérience acquise et ne connurent pas les mêmes difficultés que les précédentes colonies, quinze ans auparavant.

En 1899, l'Alliance protesta vigoureusement contre la psychose qui déferla sur les Juifs bulgares, à la suite de désordres antisémites, provoquant un mouvement d'émigration vers la Turquie et la Palestine : *« la situation en Bulgarie ne justifie en aucune façon cette espèce de panique, et les israélites, méconnaissent leurs véritables intérêts en y cédant. Les émigrants se composent exclusivement de familles pauvres et dépourvues de moyens d'existence ; ils prétendent se vouer à l'agriculture, mais ils sont absolument inexpérimentés dans le travail de la terre, ne l'ayant jamais pratiqué, et leur déception sera grande. Leur laisser croire qu'ils trouveront un appui pour s'installer en Turquie, serait un crime ; on leur doit la vérité. S'ils n'arrivent pas à se tirer d'affaire avec leurs propres forces, ils n'ont guère à espérer de concours d'ailleurs. En tous cas, l'Alliance les a fait avertir à temps qu'ils commettaient une grave faute en quittant leur pays »* (45).

Depuis cinq ans, l'Alliance avait laissé à la J.C.A. le soin d'intervenir en Palestine ; la même année 1899, le baron Edmond de Rothschild décida de confier à l'J.C.A. le contrôle des colonies qu'il patronnait, non sans difficultés financières et psychologiques énormes. Egaleme nt présidée par Narcisse Leven, la nouvelle société introduisit en Palestine des méthodes plus rationnelles d'exploitation, de production et de vente des produits agricoles qui améliorèrent les rendements.

Néanmoins, Leven resta toujours très pessimiste sur l'avenir économique de la Palestine qu'il compara, avec un certain manque d'esprit critique, avec celui du Canada, du Brésil ou de l'Argentine. Il accueillit aussi avec un scepticisme acerbe les premières tentatives de colonisation lancées par le mouvement sioniste, ou plutôt par la *Palestine Land Development* : *« Elle y emploie des sommes qui lui sont fournies par le fonds social qu'alimentent les adeptes du sionisme, lequel est fort loin des conceptions de son ancien chef. Pour Herzl, la colonisation, telle qu'on l'avait faite depuis 1878, n'était qu'un sujet de dédain. Il avait construit le Judenstaat (l'Etat Juif) dans son imagination, avant de lui trouver une place dans un pays quelconque ; il l'avait ensuite situé dans la Palestine, et, n'y pouvant rien faire, il l'avait transporté ailleurs sans plus de succès. Là s'arrêtèrent ses desseins ; après les échecs successifs dans lesquels il usa sa vie, ses adeptes reconnurent qu'il n'y avait rien de mieux à faire, en Palestine, que ce que les colons y faisaient depuis trente ans : semer, planter et récolter »* (46).

Ce texte, rédigé peu de temps avant la mort de Narcisse Leven, en 1915, fut publié en 1920, trois ans après la Déclaration Balfour. La logique interne de la politique de l'Alliance à l'égard de la colonisation en Palestine lui avait fait juger avec sévérité la naissance du mouvement sioniste, dont elle refusait, par principe, les revendications politiques. Sur ce point, elle avait tort : rationalisme et messianisme sont souvent incompatibles... Elle ne parvint pas non plus à imaginer l'émergence d'une nouvelle race de pionniers, prêts à tous les sacrifices, appuyés par d'habiles théoriciens, ayant su assimiler les concepts d'un humanisme social et communautaire très différents du physiocratisme éclairé qui fut, pendant plus d'un demi-siècle, la base de la doctrine universaliste de l'Alliance pour la « régénération » de l'Orient.

## NOTES

1. Avant d'être complété et remanié pour le colloque de Montpellier, cet article avait été présenté, sous forme de communication, au colloque sur « *L'Alliance, le sionisme et Eretz-Israël* », organisé à l'initiative de M. Michel Abitbol, professeur à l'Université Hébraïque de Jérusalem, les 20 et 21 mai 1986 à Jérusalem, par l'A.I.U., l'Institut et la Fondation Ben-Zvi. Je remercie M. Simon Schwarzfuchs, professeur à l'Université Bar-Ilan, dont les suggestions et les conseils m'ont permis de compléter le manuscrit sur de nombreux points concernant l'histoire juive du XIXe siècle.

Le rôle de l'Alliance en Turquie, par exemple, a été mis en valeur par Paul Dumont, dans plusieurs articles qui sont des modèles de méthodologie. Pour la bibliographie récente, voir l'excellente synthèse de Bernard Lewis, *Juifs en Terre d'Islam*, Paris, 1986 (cf. notre compte-rendu dans *Nouveaux Cahiers*, n° 85 (été 1986), p. 68-72). Sur la politique de l'Alliance dans le bassin méditerranéen, voir Laskier (Michaël), « Aspects of the activities of the A.I.U. in the Jewish communities of the Middle East and North Africa, 1860-1918 », dans *Modern Judaism*, mai 1983, p. 147-171. Sur les rapports de l'Alliance avec les Amants de Sion, voir J.-Marie Delmaire, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, Lille, 1990, p. 39-40, 51-76, 122-133, 532-547.

2. Munk (Salomon), *Palestine, description géographique, historique et archéologique*, Paris, 1845, p. 263.

3. *Bulletin A.I.U.*, 1869 (2ème sem.), p. 48-49 ; *Bulletin A.I.U.*, 1870 (1er sem.), p. 35-36.

4. Sur cette nouvelle optique des relations intellectuelles entre l'Occident et l'Orient, voir Albert (Phyllis), « Ethnicity and Jewish Solidarity in Nineteenth Century France », dans *Essays... in honor of Alex. Altmann*, Durham, 1982, p. 249-274, et en français, « Ethnicité et solidarité chez les Juifs de France au XIXe siècle », dans *Pardès*, n°3, 1986, p. 29-53 ; Helphand (Jonathan), « Les liens entre le judaïsme français et Eretz-Israël » (en hébreu), dans *Cathedra*, n° 36 (juin 1985), p. 37-54 ; Weill (G.), « L'Alliance Israélite Universelle et la condition sociale des communautés juives méditerranéennes à la fin du XIXème siècle (1860-1914) », dans l'ouvrage portant le même titre, Jérusalem, 1987, p. VII-LII.

5. *Assemblée générale du 18 juin 1863*, p. 8 ; *Bulletins A.I.U.*, 1863 (dernier trimestre), p.7 et 1864 (octobre), p. 3 et 5.

6. *Bulletin A.I.U.*, 1864 (octobre) p. 12-13 ; *Assemblée générale du 11 janvier 1869*, dans *Bull. A.I.U.* 1868 (2ème sem.), p. 51-52.

7. Sur les connaissances assez subjectives que pouvaient avoir de la Palestine des hommes vivant à Paris, voir notre article, déjà ancien, « Charles Netter ou les Oranges de Jaffa », dans *Nouveaux Cahiers*, n° 21 (1970), en particulier le chapitre II : *La Palestine au milieu du XIXème siècle*. Depuis vingt ans, plusieurs études partielles sont venues compléter l'histoire de la Palestine ottomane, mais il n'existe encore aucune synthèse portant sur le milieu du XIXème siècle.

8. Sur la formation de la doctrine de l'Alliance, voir la bibliographie citée dans nos articles récents : Weill (G.), « Emancipation et humanisme, le discours idéologique de l'A.I.U. au XIXème siècle », dans *Nouveaux Cahiers*, N° 52 (printemps 1978), p. 1-20 ; « L'enseignement dans les écoles de l'Alliance au XIXème siècle », dans *Ibid*, n°78 (automne 1984), p. 51-58.

9. Le problème des relations avec le gouvernement turc est remarquablement traité par A. Rodrigue dans sa thèse soutenue en 1985 à l'Université Harvard, *French jews, turkish jews*, Bloomington-Indianapolis, 1990, 234p.

10. *Bulletin A.I.U.*, 1866 (1er semestre), p. 9 ; *Bulletin A.I.U.*, 1866 (1er semestre), p. 14. On espère la restitution prochaine des originaux disparus, retrouvés en 1992 à Moscou.

11. *Bulletin A.I.U.*, 1866 (2ème semestre), p. 12.

12. *Bulletin A.I.U.*, 1867 (1er semestre), p. 2, 7 et 10.

L'article de E. Namenyi, *Un précurseur du sionisme, Joseph Natonek*, dans *Les Cahiers de l'A.I.U.*, avril 1954, p. 26-28, a eu le mérite de rappeler le souvenir de ce visionnaire malheureux, mais il est très inexact dans le détail des faits. Sur l'influence possible de Natonek dans la décision de Charles Netter de créer une école en Palestine, cf. notre article cité plus haut, note 7.

13. *Bulletin A.I.U.*, 1867 (1er semestre), p. 7.

14. Cf. *Charles Netter ou les Oranges de Jaffa*, article cité, p. 16 et 32-33.

15. *Bulletin A.I.U.*, 1868 (1er semestre), p. 2-4 ; la requête de plusieurs Juifs géorgiens, qui sollicitent l'aide de l'Alliance pour un projet agricole à Jérusalem est renvoyée à Charles Netter (même séance du 2 janvier 1868).

16. *Bulletin A.I.U.*, 1868 (2ème semestre) p. 55-66 ; 1869 (1er semestre), p. 3 et 5.

17. Le détail de ces pourparlers et des premiers défrichements à Mikveh dans notre article cité, *Charles Netter...* p.16-17. Sur les déclarations de l'Alliance concernant le développement de l'agriculture, voir *Bull. A.I.U.*, 1869 (2ème semestre) p. 3, 13-14, 53, 60, 66 et 69. Nombreuses autres allusions dans les *Bulletins* suivants.

18. Weill (G.), « Les débuts de la colonisation en Palestine ; le rôle de Mikveh-Israël de 1870 à 1914 », dans *Aspects du sionisme*, colloque de l'Atelier I.N.A.L.C.O. (1976) », Paris, 1982, p. 78-84. Sur l'expérience plus tardive, mais malheureuse de la ferme-école de Djedeida, en Tunisie, voir : Weill (G.), *Les oliviers de Djedeida*, communication présentée au cinquième colloque « *Maghreb-Mashrek* », Jérusalem, 9-12 avril 1984, qui sera publiée prochainement dans une revue d'érudition.

19. *Bull. A.I.U.*, 1864 (mai), p. 10-11 ; 1867 (2ème sem.), p. 11 ; 1868 (1er sem.), p. 12 ; 1868 (2e sem.), p. 24, 53 ; 1869 (2e sem.), p. 13.

20. *Bull. A.I.U.*, 1876 (2e sem.), p. 12-14 ; 1878 (1er sem.), p. 6 à 10 et 55-63.

21. *Bull. A.I.U.*, 1878 (2e sem.), p. 24 ; 1879 (1er et 2e sem.) p. 22-24.

22. *Bull. A.I.U.*, 1880 (1er sem.), p. 5 à 8, 11 à 13 et 95-99.
23. *Bull. A.I.U.*, 1880 (2e sem.), p. 39-49 : 1881 (1er sem.), p. 33-34 et 41.
24. *Bull. A.I.U.*, 1881 (1er sem.), p. 69-70. « *Le Comité Central espère que pour cette œuvre exceptionnelle, et qui excite à un aussi haut point l'intérêt d'un grand nombre de nos coreligionnaires, il obtiendra le concours moral et pécuniaire de tous les pays. Ils lui sont également nécessaires pour lutter contre les préjugés qui accueilleront la fondation de cette école et pour subvenir aux frais de son entretien. Ce sera la première fois qu'une école israélite s'élèvera dans ces conditions à Jérusalem. Celle-ci sera suivie de la fondation d'une œuvre d'apprentissage. Cette tentative d'apporter l'instruction et les moyens de travail aux habitants israélites de cette ville à laquelle se rattachent tant de souvenirs recevra, sans aucun doute, les encouragements sympathiques de nos coreligionnaires de tous les pays* ».
25. *Bull. A.I.U.*, 1881 (2e sem.), 1882 (1er sem.), p. 33 ; 1882 (2e sem.) p. 23 et 30.
26. *Bull. A.I.U.*, 1883 (1er sem.), p. 37-39.
27. *Bull. A.I.U.*, 1883 (2e sem.); p. 28-29.
28. *Bull. A.I.U.*, 1884 (1er sem.), p. 35-39.
29. *Bull. A.I.U.*, 1884 (2e sem.) - 1885 (1er sem.), p. 36-37 ; 1888 p. 68-73.
30. Nous renvoyons sur ce point à notre article : « L'A.I.U. et la conditions sociale... », cité plus haut, note 4, (p.XLIV-XLV). Voir aussi : Laskier (M.), « Albert Antebi », dans *Peanim*, n° 21, 1984, p. 50-82. Schwarzfuchs (S.), « The correspondance of Nissim Behar... during the Year 1894 », dans *Shalom*, vol. 4, (Yad Ben Zvi), 1984, p. 480-524 (en hébreu, P.J. en français) ; dans ses lettres à Paris, N. Behar évoque à plusieurs reprises les expulsions d'immigrants russes et roumains par le gouverneur turc.
31. *Bull. A.I.U.*, 1864 (octobre) p. 6.
32. Cf. *Charles Netter...* art. cité, p. 25, note 99.
33. *Bull. A.I.U.*, 1871 (2e sem.); 1872 (1er sem.), p. 67.
34. *Bull. A.I.U.*, 1872 (2e sem.), p. 9-10.
35. *Bull. A.I.U.*, 1881 (1er sem.), p. 52-60 ; 1881 (2e sem.), - 1882 (1er sem.), p. 9-27 ; 1882 (2e sem.), p. 10-16 ; 1883 (1er sem.), p. 8-16 ; 1883 (2e sem.), p. 10-21 et 21-24 (colonies agricoles en Amérique) ; 1884 (1er sem.), p. 7, 20-21 et 22-26 (colonies américaines) etc...
- Leven (N.). *50 ans d'histoire*, t. II , p. 404-444 (pogroms et émigration) et p. 445-530.
- Ruppin (Arthur), *Les Juifs dans le monde moderne*, Paris, 1934 p. 50-69 (migrations juives).
36. Margalith (I.), *Le baron Edmond de Rothschild et la colonisation juive en Palestine (1882-1899)*, Paris, 1957, p. 27-29, 33-37, 44-50. Sur les débuts du sionisme en Roumanie, voir C. Iancu, *Les Juifs en Roumanie*, Aix-en-Provence, 1979, pp. 249-255. « L'intérêt pour la colonisation d'Eretz Israël dans la lettre d'un médecin juif de Giurgiu adressée à l'Alliance israélite universelle de Paris (1867) », *Toladot*, Jérusalem, 1976, n° 12-13, p. 24-27. (En roumain et en hébreu) et « Aux sources de l'Etat d'Israël. La Conférence sioniste de Focsani (1882) en Roumanie », in *Hommes, idées, journaux. Mélanges en l'honneur de Pierre Guiral*, Paris, 1988, p. 217-228.
37. *Bull. A.I.U.*, 1881 (1er sem.), p. 54. Levent. II, p. 418.
- Le rêve palestinien de Laurence Oliphant occupa les dix dernières années de sa vie (1878-1888) : il y vit d'abord la solution de la question roumaine, puis, après les pogroms de 1881, celle de la question russe. En 1882, Oliphant et sa femme se rendirent à Brody (avril-mai), puis en Palestine. Ils vécurent

près de Haifa jusqu'à la mort d'Alice Oliphant, en 1886 ; voir Taylor (Anne), *Laurence Oliphant*, Oxford, 1982, p. 187-247.

38. Cf. notre article cité, « Charles Netter... », p. 8 ; Margalith, ouv. cité, p. 50-56.

39. *Bull A.I.U.*, 1883 (1er sem.), p. 15-18.

40. *Ibid*, p. 19-26.

41. *Bull A.I.U.*, 1883 (2ème sem.), p. 25-26.

42. *Ibid*. p. 26. Margalith, ouv. cité, p. 53-61.

Norman (Theodore), *An Outstretched Arm, A History of the Jewish Colonization Association*, London-Boston - Melbourne, 1985, p. 54-56. Veneziani, collaborateur du baron de Hirsch et membre du Comité Central de l'Alliance, est connu pour son activité philanthropique et diplomatique ; sa carrière mériterait une étude particulière.

43. *Bull A.I.U.*, 1884 (1er sem.), p. 26-27.

44. *Bull A.I.U.*, 1891, p. 28-29.

45. *Bull A.I.U.*, 1899, p. 49.

46. Norman (Th.), ouv. cité, p. 58-68, Schama (S.), *Two Rothschild and the Land of Israel*, Londres, 1978 et Leven (N.), *Cinquante ans d'histoire*, t. II, p. 516.

## II. IDENTITE RELIGIEUSE ET MESSIANISME SIONISTE

### HERMANN COHEN ET LA RELIGION

Francis COURTES

« Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite m'oublie, que je perde l'usage de mon côté droit, que ma langue se colle au palais. Que je sois oublié si je manque de mémoire. Que la faute se retourne en guise de châtement. Qu'il m'arrive ce que j'ai fait. Qu'il n'y ait pour tous qu'une règle, comme égaux dans l'humanité ».

Ainsi le chant de l'exilé, qui est au psaume 137, engage à une méditation sur la fidélité, la gratitude, la compassion, la charité et l'unité de la personne : c'est une partie de moi-même qui me fera défaut si je manque à l'une de ces vertus. Pour y conduire Hermann Cohen (1), il a suffi d'une idée simple : celle d'universalité, à laquelle font appel nos moindres raisonnements.

Et cependant, malgré cette grande économie, cette sobriété conceptuelle, la religion de Hermann Cohen n'a pas souvent retenu l'attention des lecteurs.

On connaît, on reconnaît en lui le commentateur de Kant : sa *Théorie kantienne de l'expérience*, avec sa *Fondation kantienne de l'éthique*, sont des ouvrages considérés. Mais déjà on tient à l'écart son *Système de philosophie*, dont les trois volumes correspondent aux *Critiques* de Kant, dont elles respectent l'ordre. Et, enfin, on mentionne à peine son *Concept de religion*, qui est de 1915, et sa *Religion de la raison*, parue au lendemain de sa mort peu après l'armistice de 1918, et publiée une deuxième fois en 1929.

A quoi tient ce double silence qui pèse lourdement sur la partie religieuse ?

A un excès de rigueur dans la laïcité ?

Mais on ne voit rien de tel chez Henri Delacroix, lequel en 1922 dans *La religion et la foi* n'a pas cité Hermann Cohen. Peut-être à des questions de mode, au temps où Chestov donnait le ton, sous l'inspiration de Kierkegaard. Peut-être à un certain souci de la division du travail, au refus de redoubler la gloire d'un seul homme comme philosophe et exégète.

Peut-on, du reste, certifier l'explication d'un fait aussi contradictoire, à la fois banal (l'omission) et unique (le préjudice causé à un certain auteur) ?

Le sage Mendelssohn a dit ce qu'il fallait sur les faits dont la certitude réside dans l'autorité des historiens qui les rapportent (2).

Divers témoignages nous suggèrent que la judéité de Cohen a pu ne pas être indifférente. Le plus clair est celui d'un jeune Juif français, Henri Franck, pour qui en Allemagne il n'existe (en 1911) qu'une université pourvue d'êtres pensants, toute triste et toute petite, « dans la petite ville de Marbourg, où l'on a relégué avec Hermann Cohen tous les professeurs juifs » ; pour les entendre, il faut consentir à quelque chose comme un exil (3).

Encore n'est-ce pas tout. A l'effet dissuasif de cette relégation s'ajoute la concurrence de l'école badoise, dont la malveillance fait pleuvoir les accusations d'irréalisme, de formalisme, qui sournoisement dénoncent dans l'intellectualisme l'absence d'enracinement. Il est vrai qu'en 1902 une thèse sur Fichte (4) lui a repris le mot *undeutsch* (non-allemand) pour qualifier les philosophies de l'histoire pareilles à celle de Mendelssohn.

S'il faut à tant de reprises revenir à Mendelssohn, c'est que les conduites à tenir envers un penseur juif ont été définies en Allemagne pour lui, et celle des Juifs, par lui. Ainsi Martha Cohen, la veuve du philosophe, rappellera qu'il est né voisin de Mendelssohn, tout près de Dessau, à Coswig, mais en précisant que Coswig est, aussi, proche de Wittenberg qui est un haut lieu luthérien : et par là elle se réclame de la tradition allemande, elle marque son intégration ; elle ratifie le projet que Mendelssohn avait publiquement soutenu, celui d'une existence juive dans la société politique allemande. Il le concevait par l'équilibre, c'est-à-dire la séparation, de la constitution civile et de l'instance religieuse ; des rapports que les hommes ont entre eux d'une part, et avec leur Dieu d'autre part ; en bref, de l'Etat et de l'Eglise, ou bien des lois et des croyances, ou des mœurs et des convictions.

« Or il n'est d'autre voie que la persuasion pour améliorer les convictions des hommes, et les mœurs par les convictions ». Faute d'un droit de la vérité sur les biens ou sur les personnes « éduque ton prochain ou bien supporte-le » ; observe comment Dieu lui-même s'abstient en cela de toute violence ; lorsqu'il fait alliance, il propose un contrat, un échange de pratiques, d'où il faut que l'enseignement se dégage sans contrainte.

Telle est la réponse de Hillel à l'insolent païen qui veut toute la loi pendant qu'il se tient sur un pied : « fils, aime ton prochain comme toi-même. Voilà le texte de la loi ; tout le reste est commentaire. Maintenant va et apprends », sans maître et sans

discours, et sans livre, en fils de la terre porteur comme chacun des notions nécessaires. « Les hommes doivent être entraînés aux actions, et seulement incités à la pensée » ; là, un peu poussés ou pressés ; ici, alertés simplement, laissés libres de trouver seuls (5).

Mais avec quels moyens ? Là est le point précis où le message de Mendelssohn attendait le renfort d'un autre philosophe dont la connaissance fut le domaine. L'autodidacte Mendelssohn, bien qu'il fut le cadet de Kant et son admirateur, raisonnait comme les vieux manuels sur lesquels il s'était instruit. Sa réforme s'en prenait à toute la dogmatique, dont la place restait béante.

C'est à Hermann Cohen qu'il revenait d'apporter le soutien théorique, appelé depuis *Jerusalem* en 1781 pour cette fonction indispensable.

Sa compétence exceptionnelle d'historien de la philosophie allait servir le renouveau de la théologie biblique.

C'était la voie tracée par Kant, dont le dernier livre majeur avait porté sur la *Religion dans les limites de la simple raison*. De la part de Cohen, cette constance à le suivre signifiait discipline plutôt que docilité. Kant avait la réputation (principalement depuis Hegel) de léguer à ses successeurs ses problèmes non résolus, nul ne sachant comment faire communiquer entendement et intuition, chose en soi et phénomène. L'œuvre s'achevait néanmoins par une phrase sur la vertu, considérée comme antérieure à la rémission des péchés : il est permis d'y voir un signe, en direction de l'indépassable, proposé comme une méthode pour le traitement des dualités.

En tout cas, c'est dans cet esprit que Hermann Cohen a conçu l'interprétation du kantisme, comme recherche d'une perspective pour une complète mise en ordre. En donnant la priorité au jugement sur le concept, de même qu'au temps sur l'espace, en prenant le calcul infinitésimal comme producteur de l'objet, il a réalisé une lecture unitaire qui tient toujours lieu de modèle, et que même les logiciens reprennent quelquefois à leur compte. Mais plus encore il a posé, pour une proche théologie, de remarquables pierres d'attente : l'unité de l'acte pensant, la totalité de l'expérience, l'idée de principe au-delà des valeurs matérielles, rejoignant le refus biblique de toute espèce d'idolâtrie.

Le titre choisi par Cohen, *Religion de la raison*, confirme cette décision d'exigence radicale. Rencontrer la religion comme une institution dans l'ensemble de la culture n'est pas l'abandonner aux sciences humaines. C'est le déploiement de la conscience qui fait le déroulement de l'histoire, quelle qu'en soit la variété. La

description du contenu singularise éventuellement telle religion parmi d'autres, considérée en tant que *fait* ; l'explication par le contexte fait remonter jusqu'au *facteur* ; mais il faut davantage si l'on doit définir ce qui en elle est religion : il faut alors qualifier le constituant au sein du tout de la conscience, et plus exactement le disqualifier s'il relève de la nature animale ou sociale, individuelle ou partisane.

« La notion de religion doit être mise à nu par la religion de la raison... La religion de la raison traite la religion comme fonction de l'universel dans la conscience des hommes ».

Cette fonction est à saisir au siège de son émergence : « dans la conscience en tant que conscience humaine ». Tant d'insistance à désigner le lieu même de l'origine impose cette conclusion : « du fait que la religion a été définie comme religion de la raison, c'est l'homme qui est posé comme étant son domaine aussi bien que son contenu » (6).

Jusqu'ici c'est le kantien qui parle, selon les formules bien connues de l'impératif catégorique : l'universel dans la maxime, l'humanité prise pour fin (7). Mais, après ces déclarations, pourquoi resserrer l'enquête autour des sources juives ? N'est-ce pas la philosophie qui est la science de la raison ?

Que les textes du judaïsme n'aient pas alimenté la philosophie débutante ne saurait être une objection : les premiers philosophes posent l'homme face au monde. C'est à la fin du cinquième siècle que Socrate le premier lui tendra le miroir pour qu'il se reconnaisse, sans cesser d'être pour autant marqué par la cosmologie.

Si la raison, comme veut Cohen, est l'organon des lois plutôt que des concepts, c'est dans la pensée juive qu'elle apparaît le mieux. En effet, c'est elle d'abord qui donne au mot loi tout son sens, qui avantage l'idée de droit sur le simple rapport des faits, la Halacha (qui est juridique) sur la tradition narrative recueillie dans la Haggada. C'est elle encore dont la prière honore la loi comme un savoir et le savoir comme une grâce, en vertu d'une tradition qui remonte au livre de Job : « c'est le souffle du Tout-puissant qui confère l'intelligence ».

La raison s'étend au-delà de la philosophie comme de la science, quand elle revendique la pureté de sa forme. Au Moyen-Age, chez nous, Rachi (8) l'a définie comme l'acte de conclure une proposition sur la base d'une proposition différente ; persuadé que sans ce lien il n'y a pas de connaissance, il souhaite l'introduire au sein de la Haggada. Le kantien retrouve-t-il son compte dans cette tentative de synthèse entre connaissance historique et connaissance philosophique ?

C'est bien Kant qui a fait la raison indépendante de nos sens, comme connaissance « par principes ».

Si les principes sont ce qui réduit à presque rien la dogmatique, pour développer largement le pouvoir propre de l'esprit, la religion juive est l'état originaire de la raison (9), par la volonté qui est en elle d'être accessible de toutes parts et de ne se refuser à aucun entendement.

Isaïe annonce le jour où le pays sera rempli de la connaissance de Yahvé. Plus précis encore, Jérémie prophétise que, quand la loi sera écrite au fond des cœurs « nul n'enseignera son prochain, ni celui-là son frère » et cependant jusqu'alors personne n'avait rien dit sinon : « connaissez l'Eternel ».

La religion n'est que la raison appliquée à faire sienne (mais totalement sienne) la parole prononcée dans le *Deutéronome* : « écoute, Israël, l'Eternel est notre Dieu et l'Eternel est Un ». Elle l'écoute comme un rapport, c'est-à-dire une invitation à retrouver le propos direct. Celui qui est dit l'Eternel est celui qui a dit *Je suis*, en soulignant qu'il était seul à pouvoir ainsi dire *Je suis*, dont il pouvait faire son nom. Isaïe ne va pas au-delà : « je suis le premier et le dernier » ; il n'est que moi pour avoir l'être.

La figure du buisson ardent le disait par une antiphrase : voilà ce que je serais si je pouvais ne pas être ; la nature n'est pas ; les buissons doivent brûler ; la destruction leur est promise : je la retiens, présentement, pour que tu aies le temps d'y penser, de penser à ma différence, à ma totale altérité. *Je suis* et tu t'efforces de penser moi et l'être, donc de l'être en dehors de moi, en vue d'un rapprochement des concepts en jugement, où l'être devenu mien aura bien de la peine à signifier l'être tout court, plutôt que négation du non-être posé devant toi dans ce buisson.

Le panthéisme est faux, exaltant ce qui n'est pas. Tout aussi faux son compagnon, cet argument ontologique qui non content de séparer l'être le subordonne à autre chose, qu'il majore comme perfection ; il ne prouve rien de plus que l'étourderie des hommes, qui prennent de l'être un peu partout, dans les morceaux de la nature qu'ils me donnent pour concurrents. Ils finiront, au bas de la pente, par faire leurs dieux de ces images, qu'ils brûleront une autre fois. Il n'est rien de plus court que la théologie une fois élaguées ses erreurs.

Plus grave est la distance, ou son redoublement, entre Moïse et Dieu, Moïse et Israël. Si mes concepts (de moi et d'être) m'ont fait perdre l'unité et l'unicité de Dieu, le Tu de Moïse à Israël est un défi à la raison, au vœu d'universalité, les mêmes mots

ne convenant pas au locuteur et à l'auditeur : le *Tu* écoute et Moïse parle, au nom de celui qui dit *Je*.

Cette situation, difficile à décrire, est vécue dans le déchirement, sinon dans la faute et le regret. Comment est-ce dans la parole, dans l'échange par la raison, dont j'ai appris qu'elle est divine, que je m'éprouve séparé, privé de réciprocité, après m'être connu fautif ? Et comment la séparation peut-elle m'être manifestée dans l'existence collective, quand je suis réuni à tous ceux de mon peuple ? Sans doute chacune de ces questions comporte-t-elle une réponse. Mais ces réponses à leur tour seront-elles conciliables ?

Je pourrai dire, par exemple, que l'homme procède en solitaire au développement de sa raison ; et d'autre part qu'un peuple assemblé n'est pas à l'abri de l'égoïsme. Les deux réponses font apparaître une même origine du péché, où l'exclusion paie l'isolement. Mais en dépit de cette convergence, leur ensemble est incohérent : dans le premier cas l'individu consent à un devoir valable pour chacun, dans le second il se dérobe à une certaine communauté. Dans le premier le moi personnel rejoint le moi de l'humanité, qu'il repousse dans le second.

Par une sorte de dérision (qui fait comprendre l'humour juif), c'est l'effort de conscience qui le laisse désorienté, quand la paresse et la passivité le rassurent.

La lecture de Hermann Cohen a peu de chance, elle, de rassurer : ses mots les plus fréquents sont ceux de paradoxe, antinomie, contradiction, et *Widerstreit*, intraduisible (10). Invité à la recherche, au début de sa carrière, par les dualismes dûs à Kant, le voici achevant son œuvre dans ses propres déchirements, au terme de ses analyses.

Pourquoi l'Éternel, un beau jour, se nomme-t-il dieu d'Isaac ? Quel est le sens profond du rituel dans le projet divin ? Moral, social, conjoncturel ? Il n'y a pas eu de sacrifices pendant le séjour au désert. Qu'est-ce que la bonté de Dieu, qui paraît n'être pas le même suivant qu'on le prie ou qu'on le médite ? Qu'est-ce que le fils de l'homme, interpellé par Dieu au cours de la vision d'Ezéchiel ? Sans doute ici faut-il choisir, et expliquer par le contraste entre la mort qui est l'héritage d'Adam et la résurrection promise.

L'espérance est à conquérir, dans la suite des perplexités, une difficulté après l'autre. Une lumière toutefois la guide. La conciliation refusée aux concepts peut apparaître dans l'idée, au bout des tâches privilégiées où le moi de l'homme coïncide avec l'humanité en lui.

Mendelssohn (11) avait insisté sur la promesse de l'*Exode* : « je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée », d'une manière exempte d'orgueil et attentive à la responsabilité ; « nation sacerdotale, cela veut dire nation qui indique toujours, par son institution et sa constitution, par ses lois et actions, destinées et changements, des idées saines et authentiques de Dieu et de ses qualités ; qui ne cesse de les enseigner, les proclamer et les prêcher ; et qui cherche à les conserver, parmi les nations, pour ainsi dire par sa survie ».

Cohen a repris dans le même sens un texte parallèle des *Nombres* : « puisse tout le peuple de l'Eternel être composé de prophètes », en soulignant toutefois l'importance du peuple. La difficulté de former peuple, d'en faire un et de le rester, bien qu'il y ait des riches et des pauvres, cela ne lui échappait pas. C'est même pour cela qu'il voyait dans le sabbat une suspension des différences, une expérience égalitaire, voyant de même dans la loi la dignité de la vie, la sanctification (12) également distribuées : « c'est l'homme seul qui est l'objet et la fin de la loi. Sa moralisation, sa perfection humaine sont le but unique de la loi. Il n'a pas à devenir dieu, ce qu'il doit c'est devenir homme de plus en plus. En toute chose il doit rester homme ».

Le messianisme est un message à l'adresse de l'humanité. Il implique non pas les empires, mais l'indépendance des Etats. « La logique du fait le veut, sans qu'une contradiction puisse s'élever là-contre ».

Ce qu'avait pu être chez Kant la totalité de l'expérience, ou le règne des fins comme troisième expression de l'impératif catégorique, le messianisme l'est pour Cohen : l'idée ultime, indépassable. L'aptitude à être *Mitmensch*, proche par la nature et les aspirations plutôt que par le voisinage en est la première condition, que prolonge l'aptitude à être aussi *Mitstaat*, Etat sociable et non simplement limitrophe. La prophétie de Biléam, il aurait pu la commenter dans le chapitre du courage requis par Dieu de ses serviteurs : car, sans parler de la résistance à l'oppression intellectuelle, il refuse le contresens qui y met une promesse de victoire sur les maléfices. Or elle reste pour lui seulement messianique, glorifiant l'amour, la loi et le pardon.

Qu'il soit permis de répéter la beauté des tentes de Jacob, et des demeures d'Israël parce que c'est vrai simplement, et non pour déplaire à Balaq et au royaume de Moab.

## NOTES

1. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* 2e éd., 1929. La matière de cette paraphrase est empruntée au chapitre *Die Treue*, principalement aux pages 510-511.
2. *Jérusalem*, deuxième partie (trad. Dominique Bourel, p.127 et p.172)
3. Henri Franck, *Lettres à quelques amis* (1926) p.281.
4. Celle d'Emil Lask, reprise au tome premier des *Gesammelte Schriften*. Le mot que nous avons relevé est à la page 238.
5. *Jérusalem*, deuxième partie, principalement aux pages 109, 139, 161.
6. Toutes ces règles d'interprétation sont dans l'introduction et au premier chapitre de la *Religion der Vernunft*. Sur l'homme (et non pas Dieu) comme objet de la loi, voir également les pages 393 et 394.
7. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section.
8. Cité par Cohen p.106 ; mais il faut lire tout le chapitre (pages 99 à 108).
9. *Religion der Vernunft*., p.11
10. Ou encore *Rätsel* (énigme) et *Mysterium*.
11. *Jerusalem*, trad. citée p.160
12. Pages 403 et 404, au même chapitre que la citation suivante.

## « IDEOLOGIE ET JUDAISME »

Eliane AMADO LEVY-VALENSI

### INTRODUCTION.

Le problème des Idéologies a imprégné la culture et lui a posé des énigmes bien avant que ne paraisse mon travail sur l'illusion idéologique (1). Et le malaise continue à subsister. On peut citer pour mémoire l'*Histoire des idéologies* (2) publiée sous la direction de François Châtelet. Son propos, « ambitieux et modeste », est en fait très large car il étend le terme à « l'histoire des mondes divins » jusqu'au VIII<sup>ème</sup> siècle de notre ère et souligne que, bien entendu, il s'agit aussi de notre histoire ; mais le terme n'est peut-être pas suffisamment circonscrit et défini pour qu'un propos analytique puisse en être dégagé. Par ailleurs, et pour sauter à l'actualité, dans le n° 4 de la revue « Passages » (3) que l'on sait passablement « judaïsée » ou judaïsante, le malaise reparaît. Peut-on parler d'une « France enfin désidéologisée » (4). « Les notions de gauche et de droite ont-elles encore un sens » ? Et, sous la plume d'Alain Touraine, comment émerger d'une vie intellectuelle « qui n'en finit pas de se débarrasser de ses passions éteintes et de ses mots lourds comme des chaînes » (5). Si l'on ajoute que « pour le philosophe Gilles Lipovetsky la fin des idéologies ce serait la fin des irresponsabilités » et que les notions de gauche et de droite « existent encore, hélas ! » Mais elles existent comme des repères.

Des repères mous » (6), on se voit confronté à cette problématique qui fut la nôtre et continue de l'être dans la mesure où, par définition on le verra, nous ne chercherons pas une solution qui serait une idéologie de plus, mais au contraire une confrontation permanente avec la réalité concrète dont peut-être l'Israël moderne, malgré ses tentations idéologiques, et le Judaïsme, sûrement, qui en constitue le substratum, conscient ou non, nous fournissent sinon le modèle statique — jamais ! — du moins le schéma dynamique et démystificateur qui, à la limite, serait l'objet de notre quête sans cesse reportée.

## I. L'IDEOLOGIE. SON ESSENCE.

On n'évitera pas le problème de la définition, fût-elle minimale. Qu'est-ce que l'idéologie ? Le mot déjà devrait nous mettre en alerte avec sa reduplication tautologique ou vertigineuse. Que peut-être le logos de l'idée sinon une abstraction à la seconde puissance risquant de nous couper du concret et de nous introduire à un jeu infini d'abstractions plus dogmatiques, parce qu'elles s'en défendent, souvent, que les dogmes auxquels elles s'attaquent ? L'idéologie traduit une nostalgie d'en finir, d'en finir avec le passé parce qu'enfin le jour de gloire est arrivé, le « der des der » (pour la guerre, on le sait !!), la lutte finale quand ce n'est pas la solution finale dont on sait l'odeur de Zyclon II. Les idéologies n'ont pas peur des extrêmes car elles traduisent avec bonne volonté ou diabolisme le désir de se reposer sur ses lauriers, d'avoir trouvé la vérité, la solution, et que les discussions soient closes, à « mon » profit bien sûr. Platon distinguait déjà l'effort infini de la dialectique et l'éristique ou art de la discussion, qui consiste à savoir clore le bec à l'adversaire. Aussi a-t-on mis longtemps à oser y toucher. Jean Baechler, dans son ouvrage « Qu'est-ce que l'idéologie ? » (7) avoue d'entrée sa crainte : il va se heurter à des habitudes de pensée et, de ce fait, être disqualifié d'entrée. On ne saurait mieux cerner le préjugé idéologique.

Elaborant cependant courageusement son propos, il nous dit que toute définition de l'idéologie est « nécessairement arbitraire » et il est impossible de la « cerner de mieux en mieux » car l'objet est subrepticement donné dans la définition elle-même. Toutefois il souligne qu'elle est « un discours lié à l'action politique », que « son degré d'élaboration intellectuelle est libre » — c'est dire qu'on peut arrêter l'analyse quand ça nous arrange — et que l'essence du politique « devant être cherchée du côté des conflits » l'idéologie détermine « une perversion graduée du savoir » (8). On ne saurait mieux dire. On ne saurait mieux cerner ce qui, et on tentera de montrer pourquoi, se fonde sur des oppositions simplistes, on a tort ou raison, c'est blanc ou noir, selon le parti auquel on appartient.

« La paix contre les territoires », formule fascinante et vide, de mise en Israël à l'heure actuelle et qui ne tient pas compte du degré d'aliénation dans lequel les nations ont entretenu deux générations de palestiniens maintenus dans des camps depuis quarante ans, vingt sous « administration » jordanienne, vingt sous administration israélienne avec opposition de l'ONU, comme le rappelait récemment Haïm Herzog (9), chaque fois qu'Israël essaie de résoudre le problème. Le concept du palestinien — victime victimisée contre Israël — est ainsi faussé d'entrée et sert de base à une idéologie fondée sur un jeu de miroirs qui, comme ceux des foires, obstrue toute

possibilité de sortie. Pas étonnant que l'idéologie aboutisse toujours à l'univers concentrationnaire, Auschwitz ou le Goulag, ou camp palestinien plus tempéré — car ils en sortent — mais traduisant toujours la projection dans l'espace d'un système clos de la pensée. L'essence de l'idéologie c'est la fermeture même de la proposition abstraite qui se prend à son propre jeu. Voir l'Euthydème de Platon : ce chien est tien et il est Père, il est donc ton Père. L'interlocuteur en reste coi... et ne sait pas dire pourquoi !

## II. L'IDEOLOGIE ET LES JUIFS.

Que l'on ne s'y trompe pas : nous ne sommes pas encore au terme de notre réflexion sur idéologie et judaïsme. Toutefois on ne peut passer sous silence le lien concret entre les idéologies et les Juifs et il faut bien en comprendre le mécanisme. Les idéologies ont été, dans l'histoire plus ou moins contemporaine, les caricatures d'une espérance. Là où les révolutions se sont toujours voulues ou prétendues pour le bien de l'homme et la victoire définitive des aspirations humaines sur toutes les formes d'oppression. Sauf Hitler qui jouait en clair le jeu de l'oppression de la « race des Seigneurs ». Et comme c'était commode de pouvoir voir en lui et à juste titre l'expression du mal absolu ! Mais les autres révolutions, traduisant une espérance profonde, quoique vague parce qu'elle était trop précise, au niveau des concepts, étaient, sans aucun doute, des messianismes déplacés pour ne pas dire — et pourquoi ne pas le dire ? — trahis.

L'espérance juive s'est toujours réfractée chez les peuples où germait à bas bruit la révolte contre l'oppression. Les peuples se sont toujours un peu pris pour les Juifs de service, *up to date*, enfin dans le coup de l'histoire. Poliakov cite un texte qui date de 1802 où les Français se considèrent comme le peuple de « la nouvelle Loi » comme l'étaient les Hébreux de la loi ancienne (10). On n'en finirait pas de recenser cette nostalgie chez les différents peuples. L'Eglise ne s'est-elle pas définie comme le Nouvel Israël et même *Verus Israël*, renvoyant aussi aux oubliettes un message désormais périmé ?!

Le thème de l'Usurpation d'identité constitue une constante de nos analyses. Hitler en a été l'expression la plus aiguë et la plus caricaturale, substituant l'idée de Race des Seigneurs dans une visée de domination à celle de Peuple élu au service de Dieu et des familles de la terre. Mais face à ce lent et foisonnant processus qui aboutit au pire mais a été ça et là habité de ce que nous appelons l'espérance révolutionnaire,

le Juif a cru se réveiller d'une certaine léthargie. Assimilé, coupé de ses sources, il a cru reconnaître dans ces messianismes sans transcendance son propre message oublié des autres cultures et occulté dans sa propre conscience. C'est pourquoi les Juifs ont été le plus souvent à la tête des révolutions (11) pour en être les premières victimes. La révolution russe est exemplaire de ce point de vue et son caractère déceptif est étroitement lié — symptôme et expression — au fait que les Juifs ont été cou-pés de leur langue, de leur culture et affublés du Birobidjan comme artificielle patrie.

Toutefois, le problème « les Juifs et l'idéologie » mérite qu'on s'y attache davantage afin d'approfondir les sens de cette réflexion. C'est ce qu'a fait Henri Arvon (12) et l'on peut lire en clair dans son petit ouvrage l'histoire d'une déception amoureuse et une des premières tentatives pour en déchiffrer le sens. Oui, les Juifs avaient misé sur la gauche — la droite ayant déjà fait ses preuves. Croyant avoir pu incarner leur espérance messianique refoulée, ils ont, en fait, participé à une certaine trahison du messianisme qu'aucune idéologie ne peut, par définition, contenir. Henri Arvon dit d'entrée dans son chapitre I — Le Glas des illusions — que « rien n'est plus irritant pour le cœur et plus incompréhensible pour l'esprit que la fin brusque et inattendue (13) d'un accord que l'on croyait scellé pour toujours ». Avait-il pris cet accord pour l'Alliance au sens biblique ? L'auteur pourtant aborde les faits. Les Arabes de Palestine sont devenus pour la gauche « les Juifs des Juifs » (C.Q.F.D. !) et l'antisémitisme de gauche « en latence depuis le début de notre siècle... s'est « remis en marche d'un pas allègre » (14).

Et de conclure, de façon presque métaphysique (15) : « On ne chasse le démon qui lui aussi reste invisible... qu'en perçant à jour sa nature véritable ». Il faut, pour l'auteur, reconnaître un antisémitisme de gauche, de discerner les causes et ne pas risquer de discréditer la gauche, au contraire puisque cela circonscrit le problème. Ce à quoi on pourrait lui opposer le cri de Blanchot « comment faire disparaître ce qui a pour essence la disparition ? » (16).

### III. LE PIEGE.

Au complexe antisémite de l'usurpation d'identité correspond un complexe juif. Celui de croire qu'être objectif c'est prendre la subjectivité de son ennemi. A cela répond le remarquable travail de Theodor Lessing édité à Berlin en 1930 au moment de la montée du nazisme. Alors que dans d'autres ouvrages, T. Lessing distingue

entre les non-Juifs qui, cherchant à résoudre le problème du mal, en rejettent la faute sur les Juifs, sur le mode, ajouterai-je, paranoïaque, le Juif cherchant à résoudre ce même problème du mal en prend sur lui la responsabilité, sur le mode schizophrène et autodestructeur. C'est ce dernier point de vue que Lessing développe dans *Der Jüdische Selbsthass*, la haine de soi juive à propos de différents « cas cliniques » qui focalisent le syndrome. Parmi eux Otto Weininger. Parmi eux l'auteur de ce terrible texte (17), traduit plus largement dans « Dispersion et Unité » :

« De même qu'un lépreux ou une personne atteinte du cancer porte cette maladie répugnante cachée sous ses vêtements mais en garde une conscience aiguë... ainsi portais-je la honte et la disgrâce, la faute métaphysique d'être Juif... Il me semble que moi seul doive faire pénitence pour chaque crime que ces gens commettent contre la Germanité. Et je voudrais crier aux Allemands : restez durs... N'ayez point de pitié ! Pas même envers moi ! Allemands vos murs doivent rester à l'abri de toute pénétration. Fermez vos cœurs et vos oreilles à tous ceux qui de l'extérieur supplient qu'on les laisse entrer. Vous, dernière citadelle aryenne (18), restez forts et fidèles. Que l'on détruise par le feu ce nid de guêpes... ».

Chaque fois que je lis ce texte j'observe une minute de silence. Car ce texte est actuel. En 1982, Benjamin Cohen publiait un texte de même ordre sous la rubrique « Publicité » dans *Le Monde*. Coût — si mes renseignements sont exacts — six millions de centimes. L'intellectuel médiocre israélien, partant d'un élitisme à très bon marché, croit que l'on peut s'identifier aux Palestiniens sans voir le mal dont ils souffrent vraiment. Jean Daniel, dans le *Nouvel Observateur*, l'a entrevu : le problème est tel que les deux « ennemis » en présence sont en fait complémentaires. La victoire des Palestiniens serait leur propre destruction. A notre sens, il faut remonter à l'entité philistine, au dialogue entre Abimélec roi des Philistins et Isaac (19), pour comprendre de quoi il s'agit. Gaza, Sichem sont des lieux qui ont une histoire et aucune idéologie ne réduit l'histoire aux slogans — occupation des territoires, la paix contre les territoires, etc. Il y a des faits. Une ONU coupable de la situation présente inextricable qu'il faudra bien aborder patiemment dans le concret. La *Paix Maintenant* c'est l'immaturation politique et philosophique. Rien ne vient qu'à son heure, encore faut-il s'y attaquer par l'analyse des situations concrètes et non à travers des formules qui éludent le tragique, et la vigilance. Entre le populisme, si on veut, du Likoud et des partis dits de droite qui veulent la survie, et l'élitisme à bon compte du Maarakh et de la gauche — gauchiste et gauchie — qui veulent la morale, on peut refuser la disjonction : il n'y a pas pour le peuple juif de survie sans morale

et encore moins de morale sans survie. Nous laissons à la vraie élite des deux camps le bénéfice du doute : le Peuple sait. Le Peuple sent et réagit bien. Mais ni Kahana, ni Y. Leibowitz ne sont au fait de l'histoire qui se joue tous les jours et ne se laisse pas enfermer dans la carcan des mots.

#### **IV. LE POINT CHARNIERE : LES MÉCANISMES ET LES OBJECTIFS DE LA PENSÉE, EN OCCIDENT ET DANS LE JUDAÏSME.**

Le point d'aboutissement de l'histoire, abstraitement isolé de tout son développement, est en fait le résumé de toute une culture. Et l'idéologie est un des sous-produits de la culture occidentale. Nous allons essayer de voir, succinctement, trop succinctement, comment. Il s'agit de tenter de définir sans les isoler les mécanismes et les objectifs d'une pensée, sans jamais, bien entendu, parvenir à des oppositions simplistes. Si le judaïsme a été le refoulé de l'Occident — bien que celui-ci se soit nominalement réclamé de Rome, Athènes et Jérusalem — les oppositions que nous pourrions dégager ne seront jamais radicales et définitives. Il est cependant opérationnel de les désigner.

- La source de la philosophie occidentale est dans la pensée grecque, laquelle s'origine dans l'idéal parménidien :

« Ce qui se peut penser est aussi ce grâce à quoi il y a pensée ».

C'est dire que la source de la pensée est « pensable ». D'où l'idéal de rationalité et de transparence absolues auquel a aspiré Platon, trop philosophe pour en rester là. Ce qu'on appelle le « parricide » du Sophiste est bien la rupture explicite avec l'idéal parménidien. Platon, du reste, définit la philosophie comme une approche permanente de la Sagesse car « être sage » est impossible, on peut seulement le devenir. Voici qui n'est guère « idéologique ». Philon d'Alexandrie affirme que Platon a connu le Judaïsme, ce n'est pas ici le lieu d'en discuter. Il a, en tout cas, été le Philosophe par excellence, tentant de prémunir l'avenir contre les tentations de la pensée discursive se prenant elle-même pour fin.

- La pensée juive s'origine dans le tétragramme ineffable qui désigne l'essence divine. Indicible, imprononçable. Source de tout ce qui se peut penser, cette source absolue de la pensée n'est pas « pensable ». Fondée sur la racine qui désigne l'Être au présent, avec le Yod du futur, elle désigne un temps sans cesse repris et à la charge de l'homme. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob évoqué dans la prière était celui

auquels s'adressait aussi Pascal et non au dieu des philosophes. Ici l'idéal de rationalité est environné d'un halo d'inachevé, d'inaccompli. Une pensée onirique sous-tend et déborde sans cesse la pensée rationnelle. Le Coran, pensée mystique, mystérieuse et onirique par excellence, appelle la Sourate désignant les enfants d'Israël « Le Voyage nocturne ou les Fils d'Israël, » ayant l'intuition profonde qu'il s'agit là d'une essence que l'on ne peut saisir que dans une pénombre propice à l'intuition. Face à la discursivité des langues occidentales (20), la langue arabe implique une autre vision du Monde. Entre les deux, Moncef Chelli cherche un troisième terme. Ce troisième terme existe. Il se situe dans la pensée juive. Face aux rigueurs de la Guemara qui constituent un véritable entraînement pour la pensée discursive, on a le Midrash et le Zohar, pensée associative, tout aussi onirique que le Coran, avec les mêmes procédés, oniriques eux aussi, des temps mêlés et des symboles enchevêtrés — Job et Bileam à la cour du Pharaon, etc...

Si donc la pensée occidentale a remarquablement progressé dans l'univers rationnel, engendrant le pouvoir scientifique et l'adaptation aux géométries de l'espace, comme l'a montré Bergson, la pensée juive, tout en s'adaptant parfaitement à ce monde rationnel, n'a cessé de le déborder. Si Freud s'est comparé à Joseph, comme lui fils de Jacob (21), à propos de l'interprétation des rêves, c'est que malgré sa maîtrise du « scientisme » de son temps, il présentait une autre dimension du réel et vivait dans cette familiarité liminaire avec des significations en émergence. Cette émergence ne cesse de juxter la pensée rationnelle ou pseudo-rationnelle et, si le monde de la science nécessite ce « supplément d'âme » dont parlait Bergson, le monde des idéologies le requiert plus encore, poussant à la limite l'univers des systèmes, projection, on l'a vu, des totalitarismes (22) et des univers concentrationnaires. C'est ici que notre titre trouvera sa justification.

## V. IDEOLOGIE ET JUDAÏSME.

Que les Juifs aient eu maille à partir avec l'idéologie dans le sens ou les sens que nous avons essayé d'indiquer, ne fait que signifier l'émergence de ce que l'on pourrait appeler l'esprit du judaïsme, comme Châteaubriand jadis s'essayait à cerner le « Génie du Christianisme ».

Le judaïsme oppose au monde du tout fait un univers en train d'advenir. Le secret de l'origine nous est soustrait. Le *Sefer Bereshit* — la Genèse — s'ouvre sur la reduplication du Beit, seconde lettre de l'alphabet, le Aleph originel n'apparaît que

réfracté dans le texte. Aux répétitions névrotiques du Temps grec soulignées par Freud, s'oppose la répétition biblique, chaque fois accompagnée d'un *hidoush* ou renouvellement. Le temps n'est ni cyclique, ni déchu, ni coupé en deux. Il n'est pas le temps révolutionnaire qui voudrait remettre le compteur à zéro. Ni les soldats de l'an I, ni le Christianisme, ni Mao n'ont réussi à couper le projet d'une implacable mémoire. Même refoulé, le projet habite l'homme. Toute parole est non pas un monde clos mais une ouverture sur le Monde. Et à la limite on pourra, on devra, définir le Judaïsme comme une anti-idéologie. C'est alors même que j'écrivais cette formule (23), que je tombais sur elle dans le remarquable ouvrage de Lévinas : *Au-délà du Verset*. Que signifie en effet cette formule si ce n'est que toute formulation exige un au-délà et y convie ? Jadis, dans ses premières leçons talmudiques, Lévinas rappelait que selon le Talmud « le véritable sens d'un texte c'est son sens ultime ». C'est dire qu'il n'est jamais en notre possession. Il rappelait aussi que son Maître Chouchani avait coutume de dire devant le Talmud : respectez le Livre fermé. Mais dès que vous l'ouvrez, il est de votre responsabilité d'en poursuivre le Sens. Sens, en français, c'est à la fois signification et direction. Sens, en hébreu, *mashmaout*, c'est sur la racine de l'écoute. « Ecoute Israël », qui mobilise le Juif pratiquant trois fois par jour. Mais pratiquant ou non, croyant ou non, tout homme naît avec une certaine typologie aux entrailles, une certaine phénoménologie qui oriente son propre phénomène. Occidentalisés que nous sommes, nous n'en sommes pas moins immergés dans ce que Ch. Melman, dans ce même numéro de « Passages » que nous avons cité, désigne comme « cet impalpable qu'on appelle l'histoire ». Il le désigne, cet impalpable, comme « pouvoir du symbole », fidèle en ce sens à certains aspects de Lacan et de Freud. Pour nous, cet impalpable qu'est l'histoire nous confronte à quelque chose de plus qui est notre responsabilité.

En hébreu, *aharaiout* c'est sur la racine à la fois d'autrui et du déroulement du temps. Pierre Vidal-Naquet a fort bien lutté dans son ouvrage contre les Assassins de la Mémoire, il n'a pas encore saisi, à notre sens, le lien entre les assassins de la Mémoire et les Assassins du projet. Quelque chose habite l'histoire. Ce quelque chose que M. Blanchot désigne comme l'indescriptible que l'on ne peut ni se rappeler ni oublier « mais que l'oubli retient ». Si nous ne nous y référons pas, nous risquons « de tomber sous l'attrait d'une parole tout à fait extérieure : la pure extravagance » (24). Le langage doit s'ouvrir à un pouvoir autre, hors de l'opposition lumière-ombre.

Ecrire ce serait cela : « donner à entendre » sans rien fermer des conceptualisations étouffantes. Et Blanchot a lui-même centré son entretien infini sur l'Indescriptible,

l'être juif (25) — la Nuit de l'Exode, l'existence pourchassée — ce sont ses termes mêmes, sont à la fois rapport à l'Exil et au lieu, à la dispersion et au Séjour. Entretien Infini parole reportée, renvoyée, jamais dévoyée, qui s'oppose à l'infini aux statismes, strabismes, et aux perversions idéologiques. Et si l'on peut rapporter les hauteurs du texte de Blanchot à une intuition du quotidien, ici en Israël, au-delà des bruits de l'idéologie nés des conflits et engendrant des conflits, peut-être peut-on conclure sur la très simple formule de Charles Szlakmann (26) :

« Il y a là comme espérance du monde ».

Car l'espérance portée et trahie par les idéologies est elle-même judaïque — *Nous de l'Espérance*, écrivait E. Fleg — par là-même qu'elle est inséparable de l'angle d'incidence ouvert sur le réel et qui s'ouvre sans cesse pour renouveler le réel et non pour réduire le réel à une définition blafarde et mortifère qui n'en est que la caricature. Le Judaïsme c'est le réel — *asher bara Elokim laasot* — que Dieu a créé à faire, il n'est jamais fait, jamais advenu, toujours à faire advenir. L'homme « arrivé » n'est nulle part. Fantôme gonflé de lui-même, c'est-à-dire de vent. L'homme est en chemin, au moins depuis Abraham dont la présence affirmée devant Dieu, *Hineni* ; me voici, est par essence anti-idéologique. Le Judaïsme tente de cerner une essence de l'homme, mémoire et projet. Toujours en chemin.

#### NOTES

1. *A la Gauche du Seigneur ou l'anti-idéologie*, Bibliophane, 1987, rédigé en 1982.
2. Ed. Hachette 1978.
3. Mars 1988.
4. *Le Grand débat*, pp. 23-24.
5. *Ibid.*, p. 25.
6. *Ibid.*, pp. 27 et 28.
7. Ed. Gallimard, 1976.
8. *Ibid.*, p. 394.
9. Cf. l'article de Georges Hertz « Cynisme » dans *l'Information Juive* de Mars 1988 qui relate des faits concrets.
10. *Histoire de l'antisémitisme de Voltaire à Wagner*, Calmann Lévy, p. 288.
11. Cf. Les Actes du Colloque « Judaïsme et Révolution », P.U.F.
12. *Les Juifs et l'idéologie*, P.U.F., 1978.
13. Souligné par nous.
14. *Les Juifs et l'idéologie*, pp. 124-125.
15. *Ibid.*, p. 147.

16. *L'Entretien Infini*, éd. Gallimard.
17. Cité brièvement aussi dans *La nouvelle question juive*.
18. Souligné par nous. C'était l'idéologie dans le vent...
19. *Genèse* 26.
20. Cf le livre de Moncef Chelli, *La Parole Arabe*, éd. Sinbad.
21. Le père de Freud s'appelait Jacob.
22. Cf. aussi Lévinas, *Totalité et infini*.
23. *A la Gauche du Seigneur ou l'anti-idéologie*, *op. cit.*
24. *L'Entretien Infini*, pp. 566-567.
25. *Ibid.*, pp. 180-183.
26. *Tribune Juive*, n° 1013.

## **« OÙ RASSEMBLER LE PEUPLE JUIF ? PROJETS TERRITORIAUX DU DÉBUT DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE, NOTAMMENT AU KÉNYA ET EN ANGOLA »**

**Hugues Jean de DIANOUX**

Des prophètes bibliques ont fortement mis l'accent sur Sion, ce qui, en hébreu *Tsion* — d'où la graphie anglaise et allemande Zion —, est le nom d'une colline sur laquelle une partie de Jérusalem et le Temple avaient été bâtis. C'est là la « sainte montagne » (1) qui désigne aussi plus largement Jérusalem en entier, et c'est le lieu prédestiné de la réunion ultime des Nations et le centre pour tous les temps du peuple d'Israël. Le thème majeur de la réunification de ce peuple (et d'une humanité réconciliée) apparaît, ainsi, dans Isaïe qui voit revenir les exilés : « En voici qui arrivent de loin, en voici venir d'autres du Septentrion et de l'Occident, d'autres arrivent du pays de Sinim » (peut-être la Chine ?) (2).

Et, d'Isaïe encore (3) : « Les fils de l'étranger, qui s'agrègent à l'Eternel, se vouant à son culte, aimant son Nom et devenant pour Lui des serviteurs... je les amènerai sur ma sainte montagne, je les comblerai de joie dans ma maison de prières ». Joël (4) voit le rassemblement de toutes les nations dans la vallée de Josaphat, à Sophonie (Cephania) (5) apparaît le retour des dispersés.

Et pour Zacharie, tels sont des oracles : « Fuyez du pays du Nord... car aux quatre vents du ciel je vous ai dispersés ». Et, au jour du rassemblement : « Des nations nombreuses se rallieront à l'Eternel, ce jour-là, et elles deviendront mon peuple » (6).

Alors était déjà apparu le phénomène de la dispersion juive, avec l'exil à Babylone. Plus tard la condition diasporique s'amplifia au milieu des vastes domaines de puissances étrangères conquérantes et impérialistes. A cela il y eut des causes politiques, certes, mais sans doute d'autres, d'ordre économique, déterminées notamment par la pression démographique en une Terre Sainte à la superficie limitée. Au quatrième siècle de l'ère chrétienne, les empereurs romains depuis Constantin étaient défavorables, comme ensuite leurs successeurs byzantins, à la présence en Judée d'une notable population juive, alors que celle-ci avait antérieurement été victime de la prise de Jérusalem en 70 et de la répression du soulèvement de Bar-Kochéba en 135. Les Juifs étaient dès lors répandus partout dans les empires romains d'Occident et d'Orient ainsi que dans celui de l'Iran et parfois même plus loin

jusqu'en Ethiopie, voire en Inde. Et, après Mahomet, ils furent éparés en des pays sous domination musulmane du Maroc à l'Asie Centrale ainsi que jusqu'au Yémen, mais cela presque uniquement en communautés urbaines, car, parmi eux, des paysans étaient exceptionnels (en quelques lieux du Maroc, et les Tates du Caucase). Liés par leur religion, en la *Galouth* (l'exil) ils constituaient une nation, ou ethnie « à base religieuse », en quelque sorte, si l'on peut hasarder ce terme d'après les vocables grecs « *threskos* » (religieux) et « *phylon* » (nation), un « threscophyle » — donc nation dont une religion est la base formatrice et l'élément agrégateur, qu'il se soit agi des adeptes de celle-ci dont les aïeux directs étaient issus de l'Israël biblique ou des descendants de convertis au judaïsme, comme il y en est attesté en Berbérie, voire dans le royaume khazar des bords de la Volga. Tous, ils gardèrent durant des siècles présents dans leur âme et dans leurs vœux (« L'an prochain à Jérusalem ») l'aspiration idéale à se regrouper dans le terroir d'origine de leurs ancêtres génétiques ou adoptés du fait de conversions anciennes. Pourtant, ils s'attachèrent souvent aux divers pays où ils résidèrent parfois longtemps, jusqu'à en conserver, çà et là, et bien qu'en les modifiant quelque peu, les langues après avoir quitté des régions devenues pour eux ingrates. D'où le maintien du judéo-espagnol médiéval dans l'Empire ottoman et celui du judéo-allemand (le *yiddich*) en Pologne et dans d'autres contrées de l'Europe orientale. Mais l'hébreu resta partout étudié et employé dans des œuvres littéraires de caractère surtout religieux.

La dissémination des communautés juives les laissait cependant, surtout dans les territoires de l'ancien grand-duché de Lituanie (Lituanie proprement dite, Biélorussie et Ukraine) du XVI<sup>ème</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, assez proches les unes des autres, comme il en était allé de même dans l'Aragon et la Catalogne médiévales. Mais il s'agissait de noyaux urbains, voire villageois, et sans continuité territoriale. Certaines villes notables et de plus petites localités avaient une population en majorité juive ou avec une forte proportion de Juifs. Tel était le cas, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, de Debdou et de Sefrou au Maroc ; il y avait alors à Salonique près de 70.000 Juifs, plus que de Turcs, de Bulgares ou de Grecs. 35% des habitants de Vilna, la « Jérusalem de Lituanie », étaient Juifs. Encore en 1926, et après les épreuves de la première guerre mondiale et de la Révolution russe succédant à celles subies sous les deux derniers tsars, les proportions du peuplement juif dans des villes de Biélorussie étaient les suivantes : Minsk, 43,6% ; Vitebsk, 45% ; Moguilev 39% ; Bobrouïsk, 50% ; Borissov, 40% ; Polotsk, 39% et à Mozyr, 68%, à Gomel, la majorité (7). Anatole Leroy-Beaulieu avait écrit en 1889 : « En mainte ville de Pologne, de Lituanie, de Petite-Russie, les Juifs sont en majorité. Nombre de

bourgades, des villes même de 20.000, de 30.000, de 50.000 habitants, telles que Berditchef et Balta, sont de sordides Sions où les chrétiens sont perdus au milieu des fils de Jacob, rassemblés de nouveau en corps de nation » (8). Mais nation territorialement lacunaire, puisque ses fragments étaient séparés par des zones rurales peuplées de chrétiens lituaniens, slaves (ou moldaves comme autour de Iassy, cette grande cité surtout juive) et dans lesquelles des agriculteurs juifs n'apparurent guère qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle.

On aurait pu imaginer des « villes libres » autonomes juives, en tel ou tel pays si un prince avait été favorable à leur reconnaissance officielle — mais il n'y eut pas d'exemple car, tout au plus, des souverains plutôt bienveillants comme le furent les rois de Pologne permirent à des communautés juives, après les avoir attirées en leur royaume pour y exercer des activités surtout commerciales, de diriger assez librement leurs propres affaires. Mentionnons aussi l'initiative des grands-ducs de Toscane qui incitèrent des Juifs à s'installer à Livourne en leur accordant des privilèges.

Pourtant, d'« Etat juif », ayant une superficie de quelque importance, avec villes et campagnes environnantes, point, à moins que l'on n'évoque l'Etat khazar, les rois juifs du Yémen (9) et la Kahéna en les faisant ressortir d'un passé historiquement assez nébuleux. La réalisation du retour de Juifs dans leur antique patrie ne fut jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle que très partielle et procédant d'initiatives individuelles. La reconstitution d'une communauté juive en Palestine, après la parenthèse du royaume franc de Jérusalem, daterait du XIII<sup>ème</sup> siècle avec la venue de Judéo-Espagnols, fixés à Hébron, à Jérusalem et à Safed (10). Dès lors se maintinrent ces communautés réputées, vénérées dans tout le judaïsme qui les nourrissait de ses dons pour en faire subsister les membres. Mais le succès d'un établissement supplémentaire à Tibériade au XVI<sup>ème</sup> siècle, à l'initiative du duc de Naxos, Joseph Mendes (Nassi), fut très limité.

Marrane ibérique, ce Joseph Mendes, intitulé Nassi (« prince »), retourné à la religion de ses pères et devenu conseiller et favori du sultan Soliman le Magnifique, poursuivit à Constantinople son projet d'obtenir un territoire de refuge pour les Juifs en Terre Sainte. Il y réussit après avoir antérieurement demandé dans le même but une île au Sénat de la République de Venise (11). Premier « territorialiste » de l'histoire juive des temps modernes, il obtint les ruines de Tibériade (qui fut reconstruite en 1565) et sept localités avoisinantes et, déjà nommé duc de Naxos et des Cyclades par Soliman, il fut institué, par ce sultan, prince d'un embryon d'« Etat juif » (12) qu'après Joseph Nassi, un autre Marrane, Alvaro Mendes (Salomon ben

Yaïch), duc de Mytilène, ne put maintenir (13). Tibériade, détruite en 1660, vit cependant des Juifs y revenir au XVIIIème siècle (14). Les « *arba' aratsot* » (littéralement, quatre terroirs) — ainsi étaient appelées ces quatre vieilles communautés juives de Palestine — végétaient au XIXème siècle. Seule celle de Jérusalem avait une population accrue par la venue de Juifs au seuil de la vieillesse et, après 1870, de Yéménites (15), mais lorsque Theodor Herzl vit la ville sainte pour la première fois en octobre 1898, quatorze mois après avoir, ainsi qu'il l'écrivit, « fondé l'Etat juif à Bâle » (dans l'abstrait) (16), il fut frappé de constater, dans l'enceinte de cette cité, aux trois quarts alors juive, « les mornes vestiges de deux mille ans de dureté, et d'intolérance » (17). Il n'y avait alors qu'environ 50.000 Juifs en Palestine, dont 45.000 dans les villes et quelques 4.500 dans de secteurs ruraux (à cause des récentes « colonies agricoles »).

Mais, un siècle déjà avant le premier congrès sioniste de Bâle, des personnalités diverses, juives ou non, avaient, après le duc de Naxos puis Sabbataï Zevi en 1665 (18) et Spinoza, envisagé la reconstitution d'un « Etat juif » en terre d'Israël ou la réunion de Juifs dans une région proche ou beaucoup plus éloignée de celle-ci. Dans son important ouvrage, *A History of Zionism*, Walter Laqueur a retracé toute une série de semblables vues de l'esprit. Le prince de Ligne conçut en 1797 l'idée de la création d'un Etat juif en Asie Mineure. Bien connue est la proclamation faite durant la campagne d'Egypte par Bonaparte aux Juifs d'Asie et d'Afrique en vue de l'aider à restaurer la Jérusalem d'antan, ce que la fortune des armes ne permit point au futur empereur de réaliser. Le colonel russe Pestel, instigateur du mouvement des « décabristes », en 1825, reprit l'idée du prince de Ligne, cependant que le Juif américain, juriste et écrivain, Manuel Noah, s'enticha du projet de faire, sous le nom d'Ararat, naître un semblable Etat dans Grand Island, une île près de Buffalo, premier exemple imaginaire de territorialisme hors d'Europe (19).

Les années 40 du siècle dernier, marquées par la contradiction entre les effets de la vague du romantisme et ceux du développement du capitalisme industriel, favorisèrent la naissance de « grandes pensées », d'aspect plus ou moins utopistes, orientées dans le sens de la souhaitable genèse d'une société humaine idéale : ce fut l'époque où les Saint-Simoniens, Fourier, Proudhon et Marx inspirèrent leurs premiers disciples. Il n'est pas étonnant qu'en un tel climat intellectuel certains Juifs, comme aussi des Britanniques, fantasment quelque peu sur le thème, alors onirique, mais qui cependant prendra corps un siècle plus tard, d'un « Etat juif ». Walter Laqueur mentionne le fait que le périodique *The Globe* de Londres, en 1839 « publia une série d'articles qui préconisaient la création d'un Etat indépendant en Syrie et

en Palestine et envisageait une colonisation massive par les Juifs » (20). Palmerston se serait intéressé à l'idée, ce qui prouve l'attrait de politiciens anglais pour le Proche-Orient jugé par eux terrain d'action possible, mais aussi un non négligeable effet de trois siècles de lecture attentive de la Bible par des Anglo-Saxons, tant Anglicans que Presbytériens ou Méthodistes, ce qui ne pouvait que les prédisposer à comprendre mieux que les Catholiques romains — sans parler des Orthodoxes — les aspirations du « reste d'Israël ». Et, sur le sol d'Albion, si Disraeli, parvenu à de hautes destinées, n'oubliait pas, dans ses romans, ses ancêtres et leurs rêves congénitaux, il ne fut, certes, pas le seul des Britanniques à songer à un meilleur avenir pour le peuple dispersé. Et, en France, aussi, des penseurs à mettre en parallèle à ceux d'Outre-Manche, doivent être rappelés, s'agissant du même thème : surtout, parce que montpelliérain et issu par son père d'une famille marrane espagnole (21), Joseph Salvador, qui, dans son premier livre, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, se manifesta comme un héraut — littéraire et philosophico-politique — de la création d'un « Etat juif » sur la côte de Galilée (22) ; mais aussi, une vingtaine d'années plus tard, Ernest Laharanne, qui, dans *La Nouvelle Question d'Orient : Empires d'Egypte et d'Arabie ; reconstitution de la nationalité juive* envisageait la recréation d'une Jérusalem nouvelle et libre, centre d'un vaste Etat englobant jusqu'à la Syrie, la Mésopotamie et même l'Anatolie (23), alors qu'à l'évidence elle ne l'était alors point, mais seulement une cité soumise depuis des siècles aux pouvoirs musulmans dont, depuis plus de trois, à celui des Ottomans, à part la parenthèse, récente, d'une occupation par les forces armées du khédive d'Egypte.

D'autres voix, celles-là, juives (alors que Joseph Salvador ne l'était qu'à moitié et qu'Ernest Laharanne ne l'était pas), s'élevèrent, à partir, encore, des années proches de 1840 et dans les deux décennies qui suivirent, et cela en Allemagne, pour se faire partisans d'un « Etat juif ». Le même Walter Laqueur nous rappelle l'existence de deux auteurs anonymes, celui de *Neujudäa. Entwurf zum Wiederaufbau eines selbständigen jüdischen Staates von C.L.K.* (paru à Berlin en 1840) (24) — un « territorialiste », connu seulement par de mystérieuses initiales, qui proposait de créer un tel Etat dans l'Arkansas ou l'Orégon, en somme similaire à cet autre « Etat à base religieuse » (*threscopolie*, faudrait-il dire, d'après le grec ?) celui des Mormons, instauré, peu après, dans l'Utah en 1847 —, puis, dans la même année, celui d'un autre projet, de source non moins anonyme que le précédent, théorisant l'existence d'un vaste « Etat juif » entre le Nil, l'Euphrate et la Cilicie (25).

Plus notable, quoique également d'audience aussi limitée et de réalisation aussi inefficace dans l'immédiat que ce qui vient d'être mentionné, fut l'ouvrage de Moïse

Hess, *Rom und Jerusalem*, paru à Leipzig en 1862. Cet auteur dont le cheminement de la pensée fut, au cours de sa vie, non dépourvu d'étapes contradictoires avec celles qui les avaient précédées et qui, francophile — il était né à Bonn, en 1812, dans la Rhénanie alors française et mourut à Paris en 1875 — se fit, entre autres illusions, celle « que la France, il en était convaincu, aiderait sans doute les Juifs à fonder leurs colonies » (26) et conçut l'Etat juif de ses rêves « nécessaire comme centre spirituel » et « comme base d'action politique », en même temps que « de caractère foncièrement socialiste » et étendu « de Suez à Jérusalem et des rives du Jourdain aux bords de la Méditerranée ». Le rêve est devenu réalité (en tout cas, en juin 1967) et, de ce fait, Moïse Hess prophétisa.

Au moment même où ce dernier, passablement contesté puis ignoré par les siens, écrivait le susdit ouvrage en allemand, le rabbin de Torun (ou Thorn, ville de la Pologne polonaise devenue alors prussienne), Hirsch Kalischer, s'étendait, en hébreu, sur le même sujet dans son écrit, de modeste publicité, *Derichat Tsion* (27), en mettant l'accent sur le retour des « dispersés » en Terre Sainte et non sans s'inquiéter des problèmes que pourraient leur causer, là, la présence d'« Arabes rapaces » (28), ce par quoi l'on voit que, dès 1862, la lucidité d'un rabbin judéo- (et polono-) allemand prévit un état de choses que Theodor Herzl se représenta moins objectivement, dans la brume d'un optimisme dont *Altneuland*, son œuvre de fiction (29), manifeste l'évidence.

A l'époque, les ouvrages qui viennent d'être examinés n'eurent qu'un faible écho, car ce qui l'emportait avant tout, s'agissant des Juifs, dans la France du Second Empire, tout comme en Angleterre, dans l'Empire des Habsbourg et dans l'Allemagne prête à accepter la fusion de ses royaumes et autres souverainetés sous l'égide d'un Deuxième Reich, c'était la tendance à l'assimilation au sein des populations locales. Et même à l'Est, sous le règne du tsar libéral Alexandre II, qui « est considéré comme l'âge d'or de la communauté juive de Russie » (30), il y avait là l'apparition de « ce nouvel esprit de tolérance[qui] fit naître l'espoir qu'un jour les Juifs jouiraient de tous les droits civiques, tout au moins dans la mesure où ces droits étaient compatibles avec l'autorité tsariste » (31). Entre 1860 et 1880, le désir d'assimilation se manifesta chez certains Juifs de l'Empire russe, sans doute parmi ceux d'entre eux (dont le nombre atteignit jusqu'à environ deux cent mille) qui avaient obtenu la permission de vivre dans des villes, surtout Saint-Petersbourg et Moscou, situées hors de la « zone de résidence » imposée à la grande majorité de leurs coreligionnaires (de quatre à cinq millions, en expansion démographique rapide) dépourvus de qualifications (activités commerçantes ou industrielles considérées

comme utiles par l'administration impériale) ou de diplômés universitaires justifiant des exceptions aux dispositions rigoureuses contraignant une vaste masse humaine à demeurer enfermée dans des limites géographiques correspondant à celles des anciennes possessions de souverains de Pologne-Lituanie (donc, entre autres, l'Ukraine). Dans une telle superficie, il n'était même pas admis que les Juifs résidassent partout et ils s'entassaient dans nombre de villes et de localités mineures. Fait singulier, quelques-uns d'entre eux étaient paysans (80.000 selon Walter Laqueur, en 1860) (32). En effet, parmi les idées qui avaient séduit Alexandre Ier au début de son règne, il y avait eu celle de « régénérer le judaïsme par l'agriculture » et cette vue de l'esprit de ce tsar eut pour effet la création sur son ordre de colonies agraires juives dans le sud de l'Ukraine. Nicolas Ier, pourtant autocrate sévère, les maintint et même en autorisa de nouvelles, ce qui, avec le temps, aboutit à ce qu'il y eut encore plus de cinquante mille Juifs vivant de l'agriculture dans l'Empire bientôt menacé de Nicolas II (33). Mais, à côté de cela, il est à noter, d'après Anatole Leroy-Beaulieu, qu'en 1889 et à Kiev, « il n'y a que les Israélites de certaines catégories qui puissent y résider : encore ne doivent-ils habiter qu'en faubourg ». Pourtant Kiev était dans la susdite « zone de résidence ». Et, en outre, selon le même auteur, « Depuis 1858, il leur est défendu de résider à moins de 50 verstes de frontières de l'Autriche ou de la Prusse » (34) ; or, en l'occurrence, il s'agit d'un oukaze d'Alexandre II dont le libéralisme avait des limites.

Ce qui marquait alors la situation générale du judaïsme en Europe occidentale et la condition des Juifs en Russie, c'était certes la passivité du plus grand nombre mais aussi l'espoir de quelques-uns de voir plus largement s'ouvrir la voie d'une intégration possible dans l'ensemble russe dont l'usage de la langue dominante était acquise par eux par préférence au *yiddich* (en attachant peu d'importance à l'adoption de l'ukrainien, du biélorusse, du lituanien, voire du polonais parlés par d'autres sujets du tsar). En tout cas, près d'un siècle après la Révolution française de 1789 et de la concomitante égalité civique accordée aux Juifs français de Bordeaux et d'Alsace ainsi qu'à ceux d'Avignon et du Comtat (en 1791), le judaïsme européen, ayant déjà acquis les pleins droits en plusieurs pays occidentaux, pouvait envisager de parvenir à les obtenir plus à l'Est, en Russie et en Roumanie, même si pour cela il y fallait quelques décennies.

Or un tel espoir, déjà frustré en Roumanie après l'indépendance proclamée en 1877 par le nouvel Etat, le fut plus largement encore en Russie — car, là, la population juive était considérable — par suite d'un événement qui fut une rupture, de grande conséquence, dans l'histoire juive et qui avait été précédé par un symptôme de

mauvaise augure. Le symptôme inquiétant, ce fut la naissance et le développement, vers la fin du troisième quart du XIX<sup>ème</sup> siècle, d'un mythe racial, comme l'exposa en termes succincts (alors que d'autres auteurs, tels que Léon Poliakov, fouillèrent abondamment dans un passé plus lointain pour en déceler des soubassements) le jésuite américain Edward H. Flannery, qui, dans son ouvrage traduit en français sous le titre *L'Angoisse des Juifs* (35), écrit ceci : « L'antisémitisme racial éclata en Allemagne vers les années 1870, d'où il essaima en Autriche-Hongrie et en France, se répercuta en Russie, puis s'apaisa pour atteindre son apogée sous le régime nazi ». Et d'ajouter : « C'est l'Allemagne également qui donna au monde le mot d'« antisémitisme » apparu pour la première fois en 1879, dans l'ouvrage de Wilhelm Marr, *La Victoire du judaïsme sur le germanisme* (36), sombre avertissement d'un raciste allemand annonçant l'hégémonie juive dans son pays » (37). Evidemment l'expression *Antisemitismus* inventée par le même Wilhelm Marr est lourdement pédante, à la germanique, et en outre, elle revêt ce qu'elle signifiait exactement, l'« antijudaïsme » ou « judéophobie », ou encore « misojudie », d'un vocable qui, si on le prenait à la lettre, de par l'accent qu'il met sur une distinction soi-disant raciale mais qui n'est que celle entre langues soit parlées, soit seulement vénérées (l'hébreu et l'araméen, s'agissant des Juifs diasporiques) par divers groupes humains, mettrait en balance (inégalement d'après le théorisateur lourdaut, encore que sans doute lecteur d'Ernest Renan et du comte de Gobineau (38), de son funeste *Antisemitismus*) les Amhariques d'Ethiopie parlant une langue sémitique et les Tziganes dont les divers dialectes sont nettement « indo-aryens », ce qui ne leur valut, certes point, un traitement de faveur en des temps plus récents.

Wilhelm Marr n'était pas le seul idéologue, car il y en eut d'autres (dont Adolf Stöcker et Heinrich Treitschke) qui agitèrent à l'époque des mentalités allemandes durant l'ère des débuts du « Deuxième Reich ». Mais l'ordre y régnait, bien que le germe d'un futur tragique fut aussi perceptible, aux approches de la fin du siècle dernier, dans l'Empire de l'avant-dernier des Habsbourgs d'Autriche, et, avant de plus sombres lendemains, le judaïsme, tant allemand qu'austro-hongrois, continuait à s'orienter dans le sens de l'« assimilation » (39).

La rupture, et de grande conséquence, se produisit, avec une concrétisation pratique, dont fut, çà et là, effectivement victime une partie de la considérable population juive sujette de l'Empire des tsars, mais dont l'ensemble de celle-ci ne manqua pas d'être profondément choquée. Un événement, l'assassinat du tsar Alexandre II le 3 mars 1881, dont des Nihilistes étaient les auteurs, et alors que seulement « quelques jeunes Israélites des deux sexes avaient participé aux

conspirations contre le tsar libérateur (du servage) » (40), préluda à des violences — les « pogroms » — contre des communautés juives, surtout en Ukraine. Anatole Leroy-Beaulieu qui, en 1883, avait si bien tenté d'examiner, pour les critiquer, les motivations et les prétextes des « antisémites » (41) écrivait en 1889 : « Il ne semble pas que les émeutes antisémitiques des débuts du règne d'Alexandre III aient été une explosion toute spontanée des fureurs populaires. Le soulèvement contre les Juifs a été, en partie, le contre-coup de l'agitation antisémitique de l'Allemagne. Ce qui, dans un empire, se bornait à des articles de journaux et à des réclames électorales, aboutit, dans l'autre, à des violences contre les propriétés et les personnes » (42).

En tous cas, après le premier *pogrom* (dans la ville alors appelée Elisabetgrad, le 27 avril 1881) (43), le mal était fait, quand venait à peine de monter sur le trône un tsar par la suite si célébré en France pour avoir favorisé l'alliance franco-russe qu'on nomma à Paris un pont en son honneur, mais qui demeura soumis aux conseils de son ex-précepteur, partisan de la conversion à l'orthodoxie des Luthériens des provinces baltiques, des Catholiques Uniates et, si faire se pouvait, des Juifs d'un vaste Empire (44). La récurrence, durant trois ans, de *pogroms* qui, après s'être atténuée quelque temps, allait reprendre, et plus gravement encore, sous le règne de Nicolas II, fut un élément déterminant sur le sort du vaste judaïsme russe, ukrainien, lituanien et polonais qui, dès lors, se sentit perpétuellement menacé (outre qu'il était l'objet de règlements discriminatoires), cependant que le thème « Où rassembler le peuple juif ? » (en dehors de cette Russie, « prison des peuples ») devenait obsédant.

Ce qui serait intéressant à déterminer, c'est l'attention que les représentants de la France à l'étranger, telle que peut le révéler la correspondance diplomatique figurant dans les archives du Ministère des Affaires étrangères, ont porté, tant sur le sort subi de 1881 à 1917 dans l'Empire russe et, ultérieurement, notamment en Ukraine dans les années troubles au lendemain de la Révolution d'Octobre, que sur les divers projets, sionistes ou « territorialistes » élaborés à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et au début du XX<sup>ème</sup> siècle. Une telle recherche révélerait sans doute, jusqu'à plus ample information, une certaine indifférence « officielle » française pour l'ensemble de la question.

Certes, il est connu que, outre les divers (pré-) « Sionistes chrétiens », surtout anglo-saxons — mais, à côté d'eux, il y eut des Huguenots français — qui se passionnèrent pour « la restauration d'Israël » et dont Paul Giniewski a donné une liste (45), il y eut des penseurs francophones — en l'espèce suisses — qui y songèrent aussi (46) et le même Paul Giniewski ajoute, avec Alexandre Dumas (fils), Flaubert (47). Mais on ne voit pas qu'en France, il ait paru, à l'heure des plus déterminantes,

parce que choquantes, menées « pogromistes », donc en 1882, un ouvrage aussi vigoureux que l'*Auto-Emancipation* de Léo Pinsker et que des initiatives telles que celles de la concomitante création, en Russie, du mouvement des *Hovevé Tsion* et de celui appelé *Bilou*, sans parler de corrélatives, encore que marquées par des motivations assez distinctes, vues de l'esprit, pourtant ultérieurement fécondes, d'Ahad Ha-Am, de Peretz Smolenskine et d'Eliezer Ben Yehouda (Eliezer Perlman) (48), aient été estimées, voire même connues et examinées avec quelque considération, fût-ce de la part du judaïsme français. Néanmoins, c'est à des personnalités remarquables de ce même judaïsme français que l'on doit, sur l'inspiration d'Adolphe Crémieux et de l'Alliance Israélite Universelle, la création en 1870 en Palestine, à l'initiative de Charles Netter (49), de l'école agricole de Mikvé Israël. Et l'on sait le rôle du baron Edmond de Rothschild dans le soutien et l'encouragement d'une « colonisation juive » en terre d'Israël, plus ou moins réussie (à côté d'autres initiatives, notamment dues à des Juifs roumains), mais en tout cas préluant à un avenir plus effectif. Ce fut le temps des « philanthropes » et de ces « barons juifs », richissimes, se penchant sur le sort de frères en judéité victimes de l'ostracisme pesant sur la considérable masse des yiddichophones de l'Europe orientale soumise aux conditions à eux imposées par un tsarisme faisant école jusque dans la Roumanie voisine.

Ces barons, Edmond de Rothschild (50) et Maurice de Hirsch (51), contribuèrent à la création et au soutien de colonies agricoles juives, le premier en Palestine et le second en diverses régions du monde et notamment en Argentine, à la suite de la fondation en 1851 de la *Jewish Colonization Association*, organisme qui, avec le *Baron de Hirsch Fund*, poursuivra l'action de son fondateur après le décès de celui-ci en 1896. Il y eut d'autres initiatives, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, ainsi celles, infructueuses, de David Trietsch qui essaya d'amener des Juifs de Galicie à Chypre, où, dès 1885, une association juive avait acquis le village de Margo (entre Nicosie et Lamaca) et un domaine qui fut vendu en 1927 mais appartenait encore en 1963 aux familles juives Werner et Arnot (Aronovici) (52). Chypre est l'un des emplacements où Theodor Herzl envisagea d'installer des Juifs de Russie et de Roumanie et l'on connaît les efforts que fit, de 1896 à son décès en 1904, le « père de l'Etat juif » pour obtenir des lieux de refuge pour les siens. Il refusa toutefois une offre du Sultan Abdulhamid II concernant la Mésopotamie et il porta surtout attention au projet d'El' Arish (dans la « Palestine égyptienne ») puis accueillit par contre avec faveur l'offre britannique d'un territoire en Afrique orientale en août 1903, juste avant le sixième congrès de Bâle. C'est là le projet trop longtemps connu sous le nom

d'Ouganda, alors qu'en fait la région que le ministre britannique des Colonies Joseph Chamberlain avait proposé à Theodor Herzl ne faisait plus partie, depuis le 5 mai 1902, de l' *Uganda Protectorate*, mais de l' *East African Protectorate*, ce qui correspond à l'actuel Kenya (53). Robert G. Weisbord a consacré un excellent ouvrage à l'étude de la tentative d'établir là une colonie juive (54). Rappelons ici que, dans sa quête de possibles régions de peuplement juif, Herzl fit des démarches en vue d'obtenir des zones d'implantations au Mozambique où le gouvernement portugais, à l'époque, concédait des parties de cette colonie à des compagnies à charte (55) et dans l'« Etat indépendant du Congo » de Léopold II. Ces projets territoriaux n'eurent pas plus de succès que ceux, nombreux, qu'imagina l'esprit fécond d'Israel Zangwill qui créa en 1905 à Londres la *Jewish Territorial Organization*, connue sous le sigle I.T.O. (56).

Les efforts de l'écrivain et intéressante personnalité que fut Zangwill mériteraient d'être rappelés d'une façon chronologiquement détaillée. Il voulut, mais trop tard, reprendre le « projet est-africain » et il porta son attention sur la Cyrénaïque (encore ottomane), sur l'Australie (dont toute la partie occidentale était alors très peu peuplée) et sur d'autres localisations (Canada, Madagascar, Mésopotamie, Mexique, Sibérie, Surinam). C'est ainsi qu'il s'orienta en 1912 vers l'Angola. Devant la menace d'un partage de cette possession par ses voisins coloniaux (allemands et britanniques), le gouvernement républicain de Lisbonne souhaitait voir largement peuplé de colons blancs provenant de pays dépourvus d'intentions colonialistes en Afrique. D'où l'idée de faire appel à des Juifs de Russie qui fut répandue dans les milieux dirigeants lusitaniens sous l'influence, notamment, d'un Juif d'origine russe du nom de Terlo et d'un autre, portugais, appartenant à une famille notable, Alfred Bensaude, directeur de l'école polytechnique supérieure de Lisbonne. Terlo prit contact avec la section de Kiev de la *Jewish Territorial Organization* et c'est ainsi que vint à Lisbonne au printemps de 1912 un juge russe en retraite (seul restant des magistrats juifs de Russie, celui-ci, Jacob L. Teitel, avait été forcé de donner sa démission récemment). Comme ce dernier l'écrit dans ses mémoires (57), la délégation de l'I.T.O. à laquelle il avait pris part avec ses coreligionnaires Rubinstein et Jochelman et que dirigeait Israel Zangwill assista à la séance de la Chambre des Députés portugaise qui en juin 1912 autorisa des concessions individuelles de terres à des colons juifs sur les hauts plateaux à l'ouest de Benguela. Mais cela ne fit pas l'affaire de Zangwill car le gouvernement de Lisbonne ne voulut pas traiter directement avec l'I.T.O. par crainte de l'influence que Londres était censé avoir sur celle-ci, d'autant que le ministre britannique à Lisbonne, Sir Arthur Hardinge, avait sur les instructions

du Ministre des Affaires étrangères, Sir Edward Grey, manifesté pour le projet un intérêt jugé suspect (58). Au demeurant, comme l'indique la correspondance du représentant diplomatique de la France au Portugal, il y eut dans la presse de Lisbonne des réactions caractérisées notamment par l'article du *Diario de Noticias* en date du 29 juillet 1912 (traduit et figurant en annexe avec des reproductions de correspondances diplomatiques : lettre du chargé d'affaires de France à Lisbonne, (Ernest Lacombe de la Tour) au Ministre des Affaires étrangères (Raymond Poincaré) en date du 29 juillet 1912, et envoi par le ministre de la copie de cette lettre, avec commentaire, à l'ambassade de France à Berlin en date du 6 août 1912).

Le projet angolais fut repris par la suite en 1931 par un groupe juif berlinois. Mais sans succès cette fois encore, puis, à un moment de l'histoire marqué par la menace hitlérienne et les incertitudes de la situation en Palestine, de nouveaux projets « territorialistes » furent élaborés notamment par la *Freeland League for Jewish Territorial Colonization*, fondée en 1935 (59). En fait, les seuls territoires juifs constitués hors de la Terre Sainte furent, après la Révolution russe, les centres de colonisation agraire juifs (en Ukraine, surtout), puis, après 1927, le Birobidjan, qui, ayant passé par des évolutions incertaines, ne devint plus, après 1948, qu'un mythe. Ce territoire, cependant, avait été l'un des rares qui eussent été vides ou presque vides, encore qu'habitables, à certaines époques : on ne peut dans ce domaine guère citer aussi que l'Australie occidentale à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et, au lendemain de la seconde guerre mondiale, la Crimée du Nord (sans Tatares) et cette Prusse orientale (sans Allemands) que Lord Moyne, secrétaire d'Etat britannique aux Colonies, avait, pendant la guerre et dès 1941 offerte à Ben Gourion (60).

## NOTES

1. *Joël*, 4, 17.
2. *Isaïe*, 49, 12.
3. *Isaïe*, 56, 6 - 7.
4. *Joël*, 4, 2.
5. *Sophonie*, 3, 20.
6. *Zacharie*, 2, 10 et 2, 15.
7. René Martel, *Les Blancs-Russes. Etude historique, géographique, politique et économique*, Paris, André Delpeuch, 1929, pp. 43-45.
8. Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars et les Russes*, tome III, *La religion*, Paris, Hachette, 1889, p. 614.

9. Maxime Rodinson, *Israël et le refus arabe, 75 ans d'histoire*, Paris, 1968, p. 9.
10. Ilan Halévy, « Sur le Yichouv palestinien » in *Cultures juives méditerranéennes et orientales*, Paris, Syros, 1982, pp. 247-248.
11. Jacob Reznik (J. Ha-Rosin), *Le Duc Joseph de Naxos, Contribution à l'Histoire juive du XVIe siècle*, Paris, Lipschutz, 1936. pp. 78-79 et pp. 130-131.
12. *Ibidem*, p. 132.
13. Béatrice Leroy, *L'Aventure séfarade*, Paris, Albin Michel 1986, p. 157.
14. *Encyclopedia of Zionism and Israel*, edited by Raphael Patai, Herzl Press / Mc Graw-Hill, New-York, 1971, t. II, p. 1117 (article « Tiberias »). Plus loin EZI.
15. Ilan Halévy, *op. cit.*, pp. 251-252. L'auteur, à propos de ces Yéménites, expose que « la sécurité relative dont les Juifs bénéficiaient dans l'Empire Ottoman était préférable à l'instabilité de leur statut sous l'Imamat yéménite » et ajoute « ils ont une liturgie, un rite différent, mais ce sont surtout des gens noirs, différents dans leurs manières du Moyen-Orient du XIXe siècle, très primitifs et les vieux habitants juifs de Jérusalem n'en veulent pas ».
16. *Theodor Herzl's Tagebücher* - Edition traduite en anglais et abrégée de Marvin Lowenthal, Londres, Victor Gollancz 1955, p. 224 (notes de T. Herzl en date du 3 septembre 1897).
17. *Ibidem*, p. 283 (notes en date du 31 octobre 1898).
18. Le meilleur ouvrage sur Sabbataï Zevi est celui de Gershom Scholem traduit en français sous le titre *Sabbataï Tsevi, le Messie mystique 1626-1676*. Paris, Verdier, 1983.
19. Walter Laqueur, *Histoire du Sionisme* (en traduction française, Paris, Calmann-Lévy, 1973, de l'original en anglais, *A History of Zionism*, paru en 1972), p. 57.
20. Walter Laqueur, *op. cit.*, p. 58.
21. Cette origine marrane des Salvador de Montpellier apparaît évidente si l'on note l'existence en 1495 d'un jugement de l'Inquisition d'Aragon « *contra Pedro Salvador, pro causa fidei* » (voir E. Gaullieur, « Notes sur les Juifs à Bordeaux et sur quelques manuscrits de la Bibliothèque de cette ville », in *Revue des Etudes Juives*, t. XI (1885), p. 84). Une partie des archives de l'Inquisition d'Aragon se trouve à présent dans la susdite bibliothèque. Montpellier fut un lieu de refuge, comme Bordeaux, de Marranes dont certains retournèrent à la foi de leurs pères.
22. Sur ce penseur, voir notamment *J. Salvador, sa vie, ses œuvres et ses critiques*, par le colonel Gabriel Salvador, Paris, Calmann-Lévy, 1881, et James Darmesteter, *Joseph Salvador*, Versailles, imprimerie Cerf et fils, 1881.
23. Walter Laqueur, *op.cit.*, p. 64.
24. *Idem*, p. 59.
25. *Idem*, p. 60.
26. *Idem*, pp. 66-67.
27. *Idem*, p. 70.
28. *Idem*, p. 71.
29. Theodor Herzl, *Altneuland*, Berlin, Hermann Seemann, 1902. Traduit de l'allemand et préfacé par Paul Giniewski sous le titre de *Pays ancien, pays nouveau*, Paris, Stock, 1980.
30. Walter Laqueur, *op.cit.*, p. 74.
31. *Ibidem*.
32. *Idem*, p. 72.
33. Henri Solvès, (*L'Etat juif de l'Union Soviétique*, Paris, les Presses d'aujourd'hui, 1982, p. 75)

donne le chiffre de 52.758 Juifs paysans, dont 41.268 dans le Sud de l'Ukraine, 2.385 en Ukraine orientale et 9.105 en Biélorussie, en 1914. Walter Laqueur (*op.cit.*, p. 72) affirme que les Juifs de Russie vivant de l'agriculture auraient atteint le chiffre de 180.000 en 1897. La diminution, constatable en 1914, doit s'expliquer par le phénomène des émigrations.

34. Les deux dernières citations sont extraites d'Anatole Leroy-Beaulieu, *op.cit.*, t. III, p. 624. Le même auteur écrit (*Idem*, p. 628) à propos des Juifs paysans (voir note n°31) : « Cette transformation du Juif en cultivateur, tentée ailleurs par les Israélites eux-mêmes, le gouvernement russe l'a entreprise d'autorité, vers 1810 et 1840. Alexandre Ier, Nicolas Ier surtout, ont fondé, sur plusieurs points, des colonies agricoles d'Israélites. La plupart n'ont guère prospéré. Il est vrai qu'on ne pouvait beaucoup attendre de colonies administratives étroitement réglementées, où l'agriculture était enseignée, à coups de fouet, par d'anciens sous-officiers ». A propos d'Anatole Leroy-Beaulieu, rappelons ici son ouvrage de bonne foi, *Israël chez les Nations*, paru à Paris en 1893 (nouvelle édition, corrigée et complétée, s'agissant du texte et des références, Paris, Calmann-Lévy, 1983), et le fait que son auteur ait écrit (p. 329 de la réédition récente) : « Ce rêve d'un Etat Juif prendra-t-il jamais corps ? Je n'oserais dire non ; si malaisé que cela soit, cela n'est pas impossible ».

35. Edward H. Flannery, *The Anguish of the Jews*, New York, Mac Millan Cy., 1965 ; traduction française par Madeleine King : *L'Angoisse des Juifs, vingt-trois siècles d'antisémitisme*, Paris, Mame, 1969. Citation, *op.cit.*, p. 205.

36. Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judentums über das Germanentum*. Le titre même de cet ouvrage révèle cette « angoisse (*Angst*) allemande », d'un peuple mal assuré de lui-même, qui explique des comportements ultérieurs, allant jusqu'à l'horreur due, en fait, à la peur, après mythisation de fantasmes.

37. Edouard H. Flannery, *L'Angoisse des Juifs...*, *op.cit.*, p. 205.

38. Ex-ecclésiastique celte (breton), transmuté en connaisseur laïc des langues sémitiques et en interrogateur, dans sa *Vie de Jésus* (1864), des origines du christianisme (au moment même où, en France, le « judaïsme libéral », préluda, chez certains Juifs d'Occident, à une « déjudaïsation » aux effets parfois étendus en milieu non juif), Ernest Renan fut passablement admirateur, du moins avant 1870-1871, de la « science allemande » et donc adepte des théories « racistes » qui y étaient en genèse. Le diplomate Gobineau, qui célébra les « Aryens », parce qu'il se croyait d'origine normande et vikingue, rendit cependant hommage aux Juifs dans ses écrits (peu lus à son époque, mais abondamment utilisés par la suite en terres germaniques). Faut-il croire que, comme Gobineau (dont un inspirateur fut le Comtadin, bien oublié, Courtet de l'Isle), Toussenel et Gougenot des Mousseaux ont été autant lus que d'aucuns l'ont soutenu, et que (Walter Laqueur *dixit*, *op.cit.*, p. 46) « le mouvement antisémite (avant le mot) français était antérieur à Marr, Stöcker et Dühring ; il avait une doctrine plus élaborée et d'avantage d'influence » et que « c'était en réalité le pionnier de l'idéologie anti-juive moderne : les antisémites allemands et russes importaient fréquemment leurs idées de Paris » ? *La France Juive*, d'Edouard Drumont, date cependant de 1886, donc de cinq ans plus tard que le livre anti-juif d'Eugen Dühring, *Die Judenfrage also Frage der Rassenschädlichkeit für Existenz, Sitten, und Kultur der Völker* dont la lecture choqua si fortement Theodor Herzl.

39. Tel était aussi le vœu, non seulement, comme il a été indiqué, d'une partie du judaïsme russe, mais aussi du judaïsme roumain. Mais, là, dans le royaume dont l'indépendance définitive fut reconnue aux termes de l'article 5 du traité de San Stefano (mars 1878 d'après le calendrier grégorien), les obstacles à la pleine réalisation de l'octroi des droits civils permanèrent, fort longtemps, et jusqu'en 1918, malgré les efforts entrepris par la diplomatie de divers pays, dont la France et l'Allemagne

impériale dès avant 1878. Voir, à ce sujet, les ouvrages et études de Carol Iancu et, notamment, *Les Juifs en Roumanie (1866-1919). De l'exclusion à l'émancipation*, Aix en Provence, Editions de l'Université de Provence, 1978 et Bleichröder et Crémieux. *Le combat pour l'émancipation des Juifs de Roumanie devant le Congrès de Berlin. Correspondance inédite (1878-1880)*, Montpellier, Centre de recherches et d'études juives et hébraïques, Université Paul Valéry, 1987.

40. Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars...*, *op.cit.*, t. III, p. 615.

41. Dans *Israël chez les Nations* au chapitre « Les Juifs, le Christianisme et les idées modernes » (*op.cit.*, pp. 81 - 103).

42. Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars...*, *op.cit.*, t. III, p. 615.

43. Anny Latour, *La Résurrection d'Israël*, Paris, René Julliard, 1965, p. 33.

44. Dans *Israël chez les Nations*, *op.cit.*, pp. 98, est noté un trait caractéristique du comportement du haut procureur du Très Saint Synode. Recevant une députation de Juifs venant solliciter son appui pour les victimes de pogroms, Pobiédonostef se mit à déplorer devant elle que les Juifs instruits fissent usage de leurs lumières pour « répandre dans le peuple des doctrines funestes ». En fait, Léonard Schapiro (in L. Kochan, éd. *Les Juifs en Union soviétique depuis 1917* [traduction française, Paris, Calmann-Lévy, 1971], introduction, p. 10) a montré qu'avant 1881 le nombre des révolutionnaires juifs n'était pas disproportionné par rapport à l'effectif total de la population juive de Russie, mais qu'il s'accrut par la suite surtout avec la création du *Bund* en 1897.

45. Paul Giniewski, *L'Antisionisme*, Librairie encyclopédique, Bruxelles, 1973, pp. 214 - 215.

46. Jean-Henri Dunant, dans *Une société universelle pour l'Orient*, 1866 et Adam-François Pétavel, dans *Israël peuple de l'avenir*, Paris, librairie de Grassart, 1861. Ce dernier, pasteur neuchâtelois, est aussi l'auteur d'un poème en sept chants, *La Fille de Sion ou le Rétablissement d'Israël*. Paris, E. Dentu, 1868.

47. Paul Giniewski, *L'Antisémitisme*, *op.cit.*, p. 216.

48. Elie Barnavi, *Israël au XXe siècle*, Paris, P.U.F. 1982.

49. Georges Weill, « Charles Netter ou les oranges de Jaffa » in *Les Nouveaux Cahiers*, n° 21 (été 1970).

50. Israël Margalith, *Le Baron Edmond de Rothschild et la Colonisation juive en Palestine 1882 - 1899*, Paris, Marcel Rivière, 1957 ; G. Hirschler, « Baron Edmond-James de Rothschild » in *EZI*, *op.cit.*, t. 2, pp. 966-967.

51. *Le Baron Maurice de Hirsch et le Jewish Colonization Association*, Paris, 1931 ; Samuel J. Lee, *Moises of the World. The Work of Baron de Hirsch*, Thomas Yoseloff, New-York, 1970.

52. Oskar K. Rabinowicz. *A Jewish Cyprus Project. David Trietsch's Colonization Scheme*, Herzl Press, New-York, 1962. Sur les colonies juives de Kouklia et de Margo à Chypre, voir Rupert Gunnis, *Historic Cyprus*, Methuen, Londres, 1936, pp. 285 et 338.

53. « Ouganda ? non, Kénya » par un diplomate français (Hugues Jean de Dianoux), in *Revue Encyclopédique Juive*, n° 48, janvier 1978, p. 1338.

54. Robert G. Weisbord, *African Zion*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphie, 1968.

55. Voir René Pélissier, *Naissance du Mozambique*, Orgeval, Pélissier, 1984, t. I, pp. 127-128-276.

56. Voir Jacques Ben Guigui, *Israël Zangwill, penseur et écrivain (1864 - 1926)*, Toulouse, 1968.

57. Jacob I. Teitel, *Iz moei Jizni*, Paris, Ya. Povolotskii et co., 1925, pp. 215-223.

58. John Marcum, *The Angolan Revolution*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts et Londres, 1975, p. 4 ; Robert G. Weisbord, *African Zion*, *op.cit.*, p. 248.

59. « Territorialism », in *EZI*, *op.cit.*, t. II, pp. 1108-1109.

60. Cité d'après les Mémoires de Ben Gourion par Paul Giniewski qui, dans *L'Antisionisme* (*op.cit.*, p.246), écrit à tort que Lord Moyne était « Ministre des Affaires étrangères de Grande Bretagne ».

#### ANNEXES

*Diario de Noticias* (Lisbonne), 29 juillet 1912

I. Traduction française de l'article « Planalto de Judeia » (Plateaux de Judée) d'Antonio de Campos Junior, paru dans le journal *Diario de Noticias*, Lisbonne, le 29 juillet 1912.

« Je dois maintenant insister de nouveau sur un sujet abordé depuis bien des années en divers journaux et repris ici-même il y a quelques mois. Il y a maintenant en projet une initiative bien méritante de colonisation de l'Afrique portugaise par des gens du Portugal ; mais on se met aussi à parler d'un exode d'Israélites dans les plateaux de l'Angola.

Il serait bon que les efforts et le dévouement conscient du pays inspirent et mettent en route cette initiative patriotique et il serait excellent qu'ici tous réfléchissent aux complications, à la perte de prestige et au danger que pourraient nous causer l'installation de noyaux considérables de Juifs, rassemblés par de nombreux milliers, dans les plateaux convoités de l'Angola, au doux climat et à la terre féconde, comme la Judée perdue de leurs ancêtres.

Entre divers maux possibles, le plus grand serait sans doute qu'ils rêvent là, sous l'influence de nostalgies traditionnelles, d'une nouvelle Judée faite des dépouilles d'un Portugal ingénu, et grâce à l'appui conditionnel des Tudesques du Sud et à l'expectative intéressée des braves nègres, leurs voisins. Cela ne peut pas être. Une Judée facilement absorbable par d'insidieux procédés ou par une prise de possession violente, sous quelque prétexte sophistiqué, serait, pour certaine puissance formidable, une précieuse trouvaille, mais [ce serait] pour nous une très funeste erreur en politique coloniale.

Grande erreur d'improvisation ou de bonne foi infantile qui ne se pourrait jamais corriger. En liseré dans cette [affaire de] vaste concession de terres, on percevrait un indice de la faillite de notre mission historique. Et, dans la conjoncture présente, faillir en Afrique [à cette mission] vaudrait tout autant que la perte des hauts destins de ce « *Portugal majeur* », qui fraya le chemin à toutes les grandes puissances ultramarines de notre temps.

\*

Quand, il y a quelques mois, on préconisa une grande colonisation d'Israélites dans nos très grands plateaux de l'Angola et, par la suite, [la venue d'] un torrent d'or [provenant] des communautés judaïques, cela m'a fait vite souffrir [de constater] ce qu'il y avait [en cela] de rêve ingénu et d'enthousiasme mal-venu. Comme si le Portugal n'avait pas [donné naissance à] des courants d'émigrations, qui maintiennent en divers pays du monde une population coloniale d'un million d'âmes, pour le moins, et elles toutes de cette race qui mit au berceau et créa l'immense Brésil et a contribué aux prospérités de la Californie, de la Guyane britannique, de l'Amazonie et de Hawaï, grâce au labeur vertueux et à la capacité de résistance exceptionnelle de ses paysans pleins de mérites !

Me fait souffrir la divulgation de ce « plan prodigieux » à l'exact moment historique où les

aptitudes coloniales de notre peuple ont été perfidement niées et où certains agents et bruyants partisans d'ambitions spoliatives très puissantes ont donné et donnent encore pour inévitable la rapine pratique de l'Angola, par le moyen de collusion d'actions diplomatiques ou par celui d'agression en armes, dans le style des corsaires du XVII<sup>ème</sup> siècle. J'ai souffert de cette conjoncture et dans des articles ici-même publiés, j'ai fait comprendre pourquoi j'en ai souffert. Est-ce parce que j'ai éprouvé de fanatiques rancunes sectaires contre les Juifs ou à cause d'un manque injuste d'appréciation à l'égard de cette race infortunée, cruellement persécutée, odieusement spoliée, éparse dans toutes les directions du monde, et, en toutes celles-ci, sur la voie montante, âpre et tragique, d'un calvaire dont furent [pour elle] crucifiants les pontifes et les inquisiteurs, les rois et les peuples fanatisés, « pieux bandits » qui volèrent les Juifs avant de les griller vifs ?

[Il n'y a en moi] aucune rancune, aucune répulsion et même pas une ombre de mauvaise volonté contre le peuple juif, intelligent, laborieux, au génie manifeste et [possédant] dans sa tenacité souffrante un admirable pouvoir de résistance. Dans des articles et dans des livres, j'ai prouvé sincèrement qu'aucun sentiment [provenant] d'[une] intransigeance religieuse ou d'aversion raciale pouvait agir en moi contre ces expatriés ; tel que je l'ai été jadis et tel que je le puis, j'ai rendu hommage aux hautes qualités intellectuelles et à la collaboration civilisatrice [à l'humanité] de ce peuple dispersé incomparable.

C'est en raison des intérêts supérieurs, du prestige et de l'intégrité souveraine du « *Plus grand Portugal* » que je me prononce contre la grande colonisation d'Israélites ou de quelques noyaux importants de colons étrangers. En peu d'années, peut-être un demi-million de Juifs dans les plateaux convoités ; en quinze ou vingt [ans], plus d'un million, venant de divers pays grands et puissants. Il y a des millions d'entre eux, en Russie, en Allemagne, en Autriche et beaucoup d'eux, à ce qu'il semble, mais à l'aise.

Mais, dans l'ombre de tant de gens d'une race qui n'a pas de patrie, mais qui a une nationalité d'origine, combien [n'y a-t-il point] de secrets collaborateurs d'un plan arrogamment proclamé dans des journaux et des chancelleries de puissances géantes ?

Si l'on veut défricher les terres vierges, pourquoi préférer [pour cela] le peuple israélite dans l'Afrique du Portugal et précisément dans la province [d'outre-mer] la plus menacée par les voix du monde, et pourquoi ne point demander [pour lui] un lieu d'asile et une installation dans la très vaste Afrique anglaise, française ou belge ?

[Voilà] une préférence singulière [pour l'Afrique portugaise], au moment exact même où des prophètes de mauvais augure d'une forte race prépondérante donnent pour inévitable à très brève échéance l'absorption de notre Angola avec ses grands ports, ses plateaux très fertiles, ses limites tellement espacées au point qu'entre elles pourraient être contenus largement deux fois l'Espagne et presque deux fois l'Empire teutonique ?

Préférence, sans doute, parce que sont meilleures nos terres encore vierges [= nos *sertões*], mais aussi [à la fois] méprisante et généreusement bienveillante à l'égard de notre souveraineté, ou bien [préférence] due [au fait que] l'on considère plus faible et [plus] instable l'action défensive de ce peuple [portugais] que tant de gens laborieux ont répandu dans le monde ?

\*

Il y a quelques mois, on disait que l'exode des Hébreux en Angola serait merveilleux et que le flux de leur or en devises variées rappellerait la très ancienne légende du Pactole. Et pour de telles gens et

pour un tel or, il serait naturel que ceux qui en ont la direction et la possession désirassent, et on a même affirmé qu'ils le désiraient, une concession de territoires de si vaste superficie contiguë que, là, ils pourraient un jour songer à réaliser l'attendrissante utopie d'une nouvelle Judée ! Si toutefois les hypothèses préoccupantes auxquelles j'ai fait allusion étaient absolument dénuées de réalisation et que les concessions territoriales se limitaient à des [secteurs] d'amplitude bien moins grande, un problème politique à la solution embarrassante se résoudrait de la sorte.

On parle maintenant de l'exode concernant exclusivement les Juifs de Russie dans les terres vierges [= *sertões*] de l'Angola, dans le but de fuir les persécutions et les prévisibles massacres [= *pogroms*], exécutés par les populations les plus perversément fanatisées. Des millions de ces privés de patrie sont en danger, devant ce péril. Ils ne peuvent entrer dans les cadres de la souveraineté portugaise, et hors d'eux la Nation ne les accepterait pas. A l'exemple des grandes et hivernales inondations, le torrent submergerait au lieu de féconder.

Il me semble que ce flux devrait se réduire à un courant [d'eau] modéré que l'indispensable intervention de l'Etat canaliserait méthodiquement. Et cela, de pair avec un autre courant, provenant de cette source, de plus en plus important, qui chaque année entraîne dans les deux Amériques et dans l'Archipel *hawaïen* environ, quarante mille Portugais.

Les fermes et les villages de colonisation hébraïque éparpillés entre les fermes et les villages des colons portugais (soit !) ; mais sur le plateau de Huila dans le Bié des noyaux de populations blanche exclusivement portugaise (!).

Si de la sorte on pouvait éviter que dans le torrent sémite se noie le prestige séculaire des *grands blancs* de la brousse [= du *sertão* angolais] et qu'en Europe soit proclamée, encore que d'une manière calomnieuse, notre faillite coloniale. Plateaux de Judée depuis les terres vierges [= *sertões*] de Huila aux terres vierges (= *sertões*) de Malange à la vaste région de la Lunda, cela, non, cela, d'aucune manière (!). Ce serait une erreur énorme d'ouvrir le chemin à de très puissants voraces.

Des travailleurs de la terre, compatriotes de ceux qui ont fomenté la prospérité agricole de l'insalubre Demerara (en Guyane britannique) et ont défriché grâce à leur excellent travail les jachères de l'opulente Californie, doivent être dans ces plateaux de la garde civique, la milice défendant notre intégrité coloniale.

Voilà le danger le plus grave pour ce « *Plus grand Portugal* ». Il ne peut pas y avoir de plateaux de Judée. Les aigles noirs vont criant leurs convoitises au dessus de ces hauteurs que le peuple d'Israël ne pourrait jamais, sans [posséder] nos droits, notre tradition, notre âme et notre sang, défendre d'un cœur dévoué. »

### Commentaire.

Cet article, ainsi intégralement traduit, est typique de la « levée de boucliers » dans la presse portugaise qui se manifesta très peu après que le Parlement de la jeune Première République portugaise eut, à l'unanimité, accueilli avec ferveur le projet d'implantation de colons agricoles juifs en Angola.

Les préoccupations, tant du Parlement que de la presse (donc de l'auteur du susdit article) étaient d'ordre semblable, bien que les représentants du peuple et des journalistes tels qu'Antonio de Campos Junior fussent apparemment entrés en conflit. Le fond du problème n'avait, semble-t-il, rien à voir avec une hostilité à l'égard des Juifs dont, on l'a vu, l'éditorialiste du *Diario de Noticias* loue les qualités en plaignant le sort de ceux de Russie. En fait, et l'allusion aux « aigles noirs » est caractéristique, Antonio

de Campos Junior craint l'éventualité de menées germaniques si des Juifs de langue allemande, *yiddiche*, s'installent, en provenance de l'Empire des tsars, dans les hauts plateaux angolais du Bié à l'est de Benguela. C'est que l'Angola est à l'époque bordé par une colonie allemande, le *Südwest-Afrika* (Namibie aujourd'hui). Et le Mozambique a, alors, une frontière commune avec une autre colonie teutonne, la *Deutsches Ost-Afrika* (devenu par la suite le Tanganyika sous mandat britannique avant de faire partie de la Tanzanie).

Que des implantations de colons juifs, dans lesquelles les parlementaires portugais avaient vu le moyen de peupler d'Européens, supposément assimilables et *lusitanisables*, des secteurs presque vides, aient été jugées, par des journalistes représentatifs d'un nationalisme inquiet, comme éventuellement aptes à devenir des agents de l'Empire colonial de Guillaume II, voilà ce qui explique le ton de l'article cité et l'écho qui fut le sien, ainsi que sans doute celui d'autres, contemporains et similaires, dans l'opinion publique d'un pays mal assuré de la permanence de sa puissance coloniale, d'autant que la première République portugaise devait faire face çà et là à des révoltes d'indigènes et que ne cessaient point les rumeurs de tractations poursuivies entre Berlin et Londres dans la perspective d'un partage des territoires coloniaux lusitaniens.

II. Lettre du Chargé d'affaires de France à Lisbonne au Ministre des Affaires étrangères français.

Lisbonne, 29 juillet 1912

Le Chargé d'Affaires de France à Lisbonne  
à Son Excellence Monsieur R. Poincaré,  
Président du Conseil, Ministre des Affaires Etrangères à Paris.

D'après des informations de presse le Gouvernement Portugais aurait été pressenti par l'Alliance Israélite pour accueillir des délégués qui viendront prochainement à Lisbonne soumettre un plan de colonisation par des Israélites des plateaux de Benguela et Mossamèdes. Cette délégation serait accompagnée par le docteur Pereira do Nascimento, explorateur et naturaliste, qui connaît parfaitement ces régions et en a fait des descriptions dans de récents ouvrages.

D'après les mêmes renseignements, l'Association Israélite aurait reconnu que les plateaux de Benguela et de Mossamèdes offraient, pour des fins que l'on a en vue, des conditions supérieures aux terrains de l'Uganda anglaise et de Honduras, dont il avait été précédemment question.

Le projet à peine ébauché est déjà l'objet de vives critiques et dans un article de fond intitulé « Les plateaux de Judée » le journal « *Diario de Noticias* » met en garde le Gouvernement contre le danger qu'il y aurait à ouvrir les ports « au torrent sémite » dans les possessions africaines portugaises.

Ernest-Jules-Henri Lacombe de la Tour

[Archives du Ministère des Affaires étrangères, in *Correspondance politique et commerciale* 1897-1918, Portugal, volume n°9, f° 13-15]

III. Minute d'une lettre du Ministre des Affaires étrangères français à l'Ambassadeur de France à Berlin.

6 Août 1912

(Mention : Projet de colonisation israélite dans les colonies portugaises de l'ouest africain).

Par une lettre ci-jointe en copie notre chargé d'affaires à Lisbonne m'a fait savoir que le gouvernement portugais a été saisi par l'Alliance israélite d'un projet de colonisation des plateaux de Benguela et de Mossamèdes.

Comme vous le savez les Allemands s'efforcent activement de développer leur influence économique dans les colonies portugaises. Il serait donc intéressant de connaître si les Israélites allemands ont participé au projet de colonisation dont il s'agit. Je vous saurais gré de vouloir bien m'adresser les renseignements que vous aurez pu recueillir à ce sujet.

[Archives du Ministère des Affaires étrangères, in *Correspondance politique et commerciale* 1897-1918, Portugal, volume n°9, f°15]

**Commentaire.**

Il n'apparaît pas que l'Ambassade de France à Berlin ait répondu au Ministre qui s'interrogeait sur la participation possible de Juifs allemands au « projet angolais ».

## PERMANENCES ET MUTATIONS DANS LA PENSÉE SIONISTE

**Alain BOYER**

Le sionisme est multiforme, ce qu'indique déjà le fait qu'on lui ait souvent accolé un adjectif pour préciser ses visées ou son champ d'application (sionisme religieux, sionisme pratique, sionisme socialiste...); il l'est plus encore par une tension permanente entre l'éternel et le temporel. En effet, l'inspiration du sionisme est liée à toute l'histoire du peuple d'Israël (communauté de destin, élection...) débouchant sur les réalisations messianiques et l'eschatologie, tout en s'inscrivant comme projet politique dans le mouvement des nationalités, dans des circonstances politiques déterminées. Et ce projet aboutit à une construction qui mena à la constitution de l'Etat d'Israël dont nous fêtons aujourd'hui le 40e anniversaire. Par son nom même, de création récente (en 1891, par Nathan Birnbaum), le sionisme se rattache aux grands mouvements idéologiques du 19e siècle (socialisme, nationalisme, libéralisme...); en ceci, il est déjà plus qu'un mouvement national, il correspond à toute une vision du monde et tout particulièrement à une conception de la place des Juifs dans le monde et de leur rôle face à la modernité. Aussi échappe-t-il (dans le temps et surtout en portée philosophique) aux limitations de mouvements purement nationaux.

La pensée sioniste est multiforme : son foisonnement permet d'y retrouver les influences de tous les grands mouvements idéologiques contemporains. De plus, elle a évolué : il est possible d'en faire l'histoire (1) et de distinguer différentes périodes aux affrontements caractéristiques. Mais derrière cette diversité, il y a une unité fondamentale dans l'inspiration et le programme : réaffirmer le lien entre les Juifs et la Terre d'Israël, le réactualiser, l'incarner... et ce lieu s'origine, quelle qu'en soit la lecture qui en est faite, dans la Tora d'Israël et dans l'histoire des relations d'Israël avec Dieu, gage de la promesse.

La perspective que nous adopterons ici est, vu notre formation, essentiellement historique. Pour des orientations plus philosophiques, on pourra se référer au débat Elie Ben Gal - Alain Finkielkraut (2).

## I. PERMANENCE ET ÉTERNITÉ DU SIONISME.

Le sionisme est consubstantiel à l'être juif : il est présent durant toute l'histoire juive, dès lors que le lien physique matériel entre le peuple (ou l'individu) juif est rompu. En ce sens, les plus beaux écrits sionistes ne sont-ils pas les Psaumes de la captivité (« Sur les rives de Babylone... Si jet'oublie, Jérusalem... ») ? Comme dans toute histoire d'amour, l'objet de l'amour est sans doute plus présent dans l'imagination et paré de toutes les beautés lorsqu'il est absent (« un seul être vous manque et tout est dépeuplé »...) et qu'on en est séparé par une contrainte extérieure sur laquelle la volonté demeure impuissante. L'amour de Sion existe aussi lorsque le Juif est en *Eretz Israël*, mais il prend d'autres formes et la louange, plus gratuite, se fait moins pressante. Peut-être ceci devrait-il amener à réfléchir sur les expressions nouvelles que le sionisme doit prendre, dès lors qu'a été réalisé l'Etat d'Israël. Certains avaient pensé à une fin du sionisme — ce qui le limitait à un programme politique éphémère, conjoncturel. C'était aussi oublier les Juifs de la « gola » qui ne pouvaient pas — ou ne voulaient pas — profiter de cette possibilité de s'établir en Israël, dans un Etat juif. Mais on a trop souvent limité le sionisme à la répétition de formules anciennes, valables au début du mouvement national : le sionisme, c'était bien pour les parents, voire les grands-parents, mais les jeunes Israéliens qui ignoraient le temps du ghetto ou des pogroms ne comprenaient plus qu'on leur rabâche des histoires de pionniers.

Le sionisme ne doit pas viser seulement à magnifier les réalisations de l'Etat d'Israël *hic et nunc* et à lui apporter le soutien des organisations juives ; il doit être porteur d'un projet d'avenir pour cet Etat qui ne peut en épuiser toutes les potentialités. Le sionisme est aussi un rêve, une utopie ; les sionistes, en particulier les sionistes politiques comme Herzl, ont montré que ce rêve pouvait se réaliser, qu'il suffisait de le vouloir... mais la réalisation, si belle soit-elle, n'épuise pas le rêve qui, certes, doit s'inscrire dans le temps mais vise l'intemporel : quand tout le peuple juif sera installé en *Eretz Israël*... c'est-à-dire dans les temps messianiques, lorsque les nations, aussi, seront appelées à monter à Jérusalem.

Le sionisme est aussi porteur d'éternité en tant qu'expérience personnelle : tout Juif est appelé à faire « *techouva* » (repentance), à revenir à Dieu et à sa Terre, à rompre avec les aliénations telles que l'assimilation, les sacrifices aux idoles, l'oubli de son identité. Et cette démarche personnelle, cette *techouva* doit être aussi bien individuelle que *collective* (« *techouva klalit* » de Kalischer) : elle peut avoir lieu en *Eretz Israël* même, mais la présence physique ne suffit pas pour qu'elle

s'accompagne forcément d'une démarche spirituelle, d'une conscience de la Présence divine (« *ch'hina* »).

Le sionisme est un phénomène doté de permanence dans la temporalité, dans l'histoire — depuis l'appel d'Abraham et la promesse, en passant par l'Égypte et l'exode, la captivité de Babylone, l'attachement de la diaspora méditerranéenne à l'époque du Second Temple montant à Jérusalem pour les fêtes de pèlerinage, le lien mystique entretenu après la chute du Second Temple avec les rites des endeuillés de Sion, la codification des *mitzvot* liées à Eretz Israël, le devoir de l'*aliyah*, l'attente du Messie, avec le souhait répété chaque *seder* pascal, « l'an prochain à Jérusalem »... tout le peuple, toutes les nations sont appelées à se retrouver à Jérusalem pour adorer le Seigneur. Le sionisme ne verra son accomplissement parfait que dans l'eschatologie : c'est une croyance religieuse qui s'inscrit dans le présent et dans le temporel mais qui s'enracine dans l'éternité lorsque le monde sera devenu l'espace de Dieu et que l'humanité entière sera le peuple de Dieu. Cet aspect ne peut être oublié, car c'est sur ce fond que s'inscrivent les projets et les réalisations du sionisme politique qui, à partir d'ici, sera l'objet de notre propos et de notre interrogation historique.

En tant que mouvement national du peuple juif et projet politique, et pour répondre aux thèmes de ces journées, je pense que l'on peut parler de permanence du but, mais d'hésitations sur les fins à court terme, de variations sur les moyens, d'évolution des programmes et des visées, en fonction des circonstances.

## II. PERMANENCE DU BUT.

Le *but*, je dirais même la définition, du sionisme depuis sa constitution en mouvement national juif, avant même le Congrès de Bâle et la création de l'organisation sioniste, est le retour du peuple juif (tout ou partie) en *Eretz Israël*, sa patrie. Mais déjà des questions se posent : qu'est-ce que le peuple juif, ce qui renvoie au « qui est Juif ? », question autrefois résolue sans problème par la Halakha mais dont la réponse aujourd'hui, avec l'émancipation, l'assimilation, les mariages mixtes, les conversions au judaïsme, n'est pas toujours aussi simple... et peut renvoyer à la définition de Ben Gourion « est Juif, celui qui se considère comme tel » (et qui correspond tout à fait à la conception française de la nation, ni religieuse, ni biologique, ni même culturelle... mais contractuelle et subjective).

Se pose aussi le problème de savoir qui bénéficiera du sionisme, quelle partie du peuple juif ? — tous ceux qui ne veulent ou ne peuvent s'assimiler comme le pensait Herzl : les réfugiés, les victimes des persécutions, les rescapés de la *choa*, les

idéalistes ? La loi du Retour ne s'appliquera-t-elle qu'aux Juifs patentés ou à tous ceux qui en feront la demande ?

L'Etat juif qu'envisagent les sionistes aura-t-il un caractère exclusiviste, n'abritant que des Juifs ou fera-t-il place à d'autres populations, en particulier aux populations présentes lors de la création de l'Etat d'Israël, Arabes, Druzes, Musulmans et Chrétiens... ? Malgré certaines tentations de créer un Etat purement juif par la population, l'ouverture a été privilégiée et pas seulement sous la contrainte de la nécessité, mais par conviction profonde. Quelles qu'aient pu être leurs erreurs de jugement sur le problème arabe, les théoriciens sionistes étaient convaincus que l'immigration juive serait bien accueillie et que la population arabe en profiterait, en voyant, grâce à la mise en valeur du pays, son niveau de vie, mais aussi son niveau culturel, s'améliorer nettement. Eretz Israël est d'autre part un concept religieux plus que géographique et très vite les problèmes des frontières du foyer national puis de l'Etat juif se sont posés. Pour les premiers sionistes, il y a coïncidence avec la Palestine, simple expression géographique alors, puisque l'administration turque l'avait divisée administrativement entre plusieurs sandjaks et villayets, et que les limites vers l'Est n'étaient guère définies. Il semble bien toutefois que l'on ait considéré, avant tout, le territoire s'étendant entre le Jourdain et la Mer Méditerranée ; c'est là que furent établies d'ailleurs les colonies agricoles juives avec le sens bien sûr de l'opportunité, mais l'intuition aussi des réalisations futures ; cependant, des projets de colonisation à l'Est du Jourdain furent échafaudés avant même le Congrès de Bâle dont le programme fait référence explicitement à la Palestine.

Le mandat accordé, après la Première Guerre mondiale, à la Grande Bretagne avec mission d'y établir, conformément à la déclaration Balfour, le Foyer national juif, ne se limitait pas au Jourdain et c'est unilatéralement que la puissance mandataire créa le royaume hachémite de Transjordanie. Les plans de partage ultérieurs, la partition de 1947, les lignes de cessez-le-feu, la séparation de la Judée-Samarie et de la bande de Gaza furent des créations conjecturelles reflétant le rapport des forces. Cependant, même les partisans du grand Israël limitent en général leurs visées à la rive occidentale du Jourdain, même s'il y a des projets de fédération Israël-Jordanie.

Mais n'y a-t-il pas d'autres formes de sionisme en dehors d'*Eretz Israël*, de sionisme sans Sion ? En fait, elles sont négligeables et ont seulement l'intérêt de montrer que, sous une forme très laïcisée, le mouvement national juif a pu être conçu sans référence à *Eretz Israël*. On objectera bien sûr le cas de l'Ouganda. Mais il s'agissait alors, pour Herzl comme pour Nordau, d'une solution d'attente

(« *Nachtsyl* ») tant qu'Israël n'était pas accessible... et devant l'urgence d'une solution au problème juif. Il y a certes eu par la suite les territorialistes et les partisans d'une autonomie nationale-culturelle mais aussi politique dans le cadre de l'Europe des « déistes »... preuves que le mouvement national juif avec une laïcisation poussée à l'extrême pouvait s'inscrire dans un cadre territorial autre qu'Eretz Israël. De nombreux théoriciens du sionisme, à commencer par Herzl ou Pinsker, n'ont pas pensé d'abord regrouper les Juifs en Palestine mais ont été à la recherche « d'une terre sans peuple pour un peuple sans terre », en échaffaudant divers projets de colonisation, en Argentine par exemple.

Pourtant, s'il y a des formes de sionisme sans Sion ou dans lesquelles la Sion géographique mais aussi religieuse et mystique ne joue qu'un rôle marginal, tous les penseurs du mouvement national juif ont très vite compris le lien entre le peuple d'Israël et la terre d'Israël et senti qu'un mouvement national de masse ne pouvait se constituer, malgré l'émancipation et la laïcisation, qu'en référence à *Eretz Israël*. Moïse Hess, le socialiste vrai, précurseur de Marx et partisan de Lassalle, l'avait fort bien compris en soulignant la vitalité de l'espoir messianique parmi les masses juives d'Europe Orientale et l'enthousiasme suscité par son ami Armand Lévy annonçant dans les communautés des Principautés danubiennes : « le temps du retour approche » (3). Et c'est bien le mouvement 'Hibbat Zion de Russie et de Roumanie, avec l'œuvre de colonisation soutenue par les sociétés « palestinophiles » d'Occident (n'oublions pas que ce sont alors les Juifs nationaux qui sont propalestiniens !), qui orienta le mouvement national juif vers *Eretz Israël* et obligea le sionisme politique à affirmer que son but était la Palestine.

### III. VARIETE DES FORMULATIONS.

S'il y a permanence dans le but, *Eretz Israël*, il y a une grande variété, une infinité de nuances sur la place qu'occupe *Eretz Israël* dans la théorie sioniste, sur la centralité d'*Eretz Israël*. Cette centralité est fondamentale dans tout le sionisme religieux, de Kalischer ou d'Alkalai au Rav Kook en passant par le Rav Mohilever de 'Hibbat Zion, et Reines, le fondateur du Misra'hi, pour ne prendre que des personnalités historiques. Pour ce courant religieux que l'on retrouve dans toute l'histoire du sionisme, c'est le retour en *Eretz Israël* (liant *aliyah* et *techouva*) qui est même la justification fondamentale du projet politique. Mais ce qui différencie ce sionisme religieux de l'asionisme (de l'*Agoudat Israël*), c'est que ce désir du retour débouche sur une action politique, sur un engagement et sur une volonté humaine, ce qu'ont

(longtemps) refusé les mouvements ultra-orthodoxes. La centralité d'*Eretz Israël* est aussi soulignée, mais sous une forme bien différente, dans le sionisme culturel d'A'had Ha Am, où il s'agit d'édifier, non pas un Etat comme les autres, mais un centre spirituel rayonnant sur toute la diaspora et où la culture juive puisse s'épanouir librement, hors du ghetto, en tournant le dos à l'esprit de la « galouth ». Au contraire, chez Herzl et dans le sionisme politique en général, on ne sent guère l'influence déterminante d'*Eretz Israël*, de même d'ailleurs que l'Etat est un Etat moderne, pour les Juifs certes, mais très peu juif dans son caractère, ses institutions et sa culture. Et les adversaires de Herzl n'ont pas manqué de le lui reprocher...

Chez les sionistes socialistes, l'attachement à Eretz Israël réapparaît mais par une voie détournée, un peu différente du simple lien culturel avec la terre des ancêtres : il s'y ajoute une mystique teintée de tolstoïsme, de la terre comme facteur de rédemption. D'où le rôle libérateur attribué au travail juif, aux travaux agricoles sous une forme collective, dans le cadre de la *kvoutza*, puis du *kibboutz*. Si le but est Eretz Israël, les opinions ont beaucoup varié sur le nombre et la qualité des Juifs appelés à s'y installer. La revendication d'Eretz Israël a pris, suivant les circonstances, des formes très variées, même si en toile de fond, la visée demeure. Pendant très longtemps, le mouvement national juif a réclamé le droit d'établir des colonies. Herzl, dans le *Judenstaat*, a au contraire condamné la colonisation rampante qui ne donnerait pas aux Juifs le pouvoir politique, c'est-à-dire la liberté : dans une conception hegelienne, seul l'Etat peut garantir à une nation des formes d'existence et des assurances convenables. Pourtant le programme de Bâle s'est contenté de réclamer un « foyer garanti par le droit public », et la diplomatie herzlienne a surtout cherché à obtenir une charte de concession, dans le cadre de l'Empire Ottoman. Les sionistes pratiques, à la suite des échecs de la diplomatie herzlienne, ont repris les œuvres de colonisation et constitué le *yishouv* comme force politique autonome dans la Palestine d'avant 1914. Après la déclaration Balfour, les sionistes ont toujours revendiqué la stricte application du mandat dans toute son extension géographique et démographique afin d'écarter les limitations apportées par les livres blancs britanniques, sous la pression arabe, au développement du Foyer national juif.

Le sionisme est une utopie qui peut et doit se réaliser. Le problème de sa définition et de son contenu se posent obligatoirement dans des termes nouveaux lorsque le but est (ou paraît être) atteint. C'est là d'ailleurs que le rêve sioniste est confronté à la réalité et que certains peuvent craindre, devant la nécessité de la défense, les justifications de la raison d'Etat, une trahison de l'esprit juif (ainsi que l'exprime le rabbin Schindler, président de l'Union des congrégations juives américaines dans le

télégramme qu'il a adressé au président Haïm Herzog pour condamner la « répression » dans les territoires occupés à la suite de la « guerre des pierres »).

#### IV. EVOLUTIONS CONJONCTURELLES DES PROGRAMMES ET DES VISÉES.

Si *Eretz Israël* est le but, la diversité des formes de la présence juive réaffirmée n'est pas seulement conjoncturelle. Ce qui est conjoncturel, c'est l'expression institutionnelle de cette présence : charte de concession, mandat et foyer national, partition, annexion et occupation des territoires, restitution du Sinaï... La question est plus fondamentale : il s'agit de savoir quel sera le contenu juif de la structure créée, disons de l'Etat. Sera-ce un Etat comme les autres, un Etat modèle pour ses réalisations sociales, ses structures coopératives, son socialisme humaniste, un phare pour l'humanité en marche vers la libération sociale (avec les limitations de la « réalisation du socialisme dans un seul pays ») comme le disait déjà Moïse Hess, un Etat juif par sa langue hébraïque (à la suite de Ben Yehouda), par sa culture (avec *A'had Ha Am*), un Etat religieux, voire théocratique (pour le Mizra'hi)... Autant de conceptions qui renvoient au double débat « qui est Juif ? » et « quelle est la définition de la judéité ? ». Le sionisme n'est-il que le mouvement national d'un peuple comme les autres ou l'expression même de l'identité juive ? Qu'est ce qui amène les Juifs à s'installer en Israël, est-ce une motivation religieuse ou culturelle, individuelle ou collective, ou est-ce seulement la nécessité de trouver un refuge face aux persécutions ? Le débat ressurgit toujours lorsqu'on cherche à expliquer la réussite du sionisme, la création de l'Etat d'Israël, alors qu'à la fin du 19e siècle le sionisme ne paraissait guère avoir de chance de succès et n'était en tout cas qu'une logique marginale, celle de l'émancipation nationale par rapport aux grands mouvements de l'assimilation ou de l'autonomie culturelle aux Etats-Unis, ou en Europe Orientale, avec le bundisme. Chez les sionistes politiques, l'accent est mis sur l'Etat qui prend une place déterminante, son contenu étant plus important que dans toutes les autres formes de sionisme, au point de susciter la crainte d'un sionisme qui ne serait ni juif, ni libérateur.

Nous ne reviendrons pas sur le débat, toujours actuel, des frontières d'Israël. Un sionisme religieux aura tendance à regarder comme horizon de son projet, même s'il le juge irréalisable et dangereux actuellement, les limites d'un grand Israël. Se posera évidemment le problème du statut des populations non juives incluses à l'intérieur de ses frontières. Un sionisme politique sera prêt à comprendre l'existence possible

d'autres mouvements nationaux. C'est le sionisme culturel d'A'had Ha Am qui a, le plus tôt et de façon remarquable, senti l'émergence d'un problème arabe : la culture des populations arabes de Palestine serait irréductible (inassimilable) à la culture juive. Même si, matériellement, les Arabes profitaient de la présence juive, de la mise en valeur (qui pouvait même susciter une immigration arabe des contrées voisines) le problème culturel et national demeurerait. Les sionistes socialistes, à commencer par Hess, persuadés à juste titre de l'avance technique et sociale de l'Europe de leur époque, ont moins vite senti la possibilité de problèmes de confrontations nationales ... Persuadés que la présence juive, amenant le socialisme en Asie, ferait progresser le socialisme mondial, ils ont souvent négligé la réaction nationale et le rejet culturel des populations arabes, même maintenues sous le joug féodal par l'aristocratie foncière et le clergé, et libérées par la présence juive. Pour les sionistes politiques, peu importe le nombre d'habitants et l'étendue géographique, ce qui compte, c'est l'Etat : il est donc tout à fait possible d'accepter une partition de la Palestine, pourvu que soit créé l'Etat ; à l'intérieur de la zone de souveraineté de cet Etat, il peut très bien y avoir coexistence pacifique et même coopération entre des populations différentes. Pour les sionistes pratiques, la colonisation l'emporte ; il s'agit d'augmenter le plus possible la population juive en Eretz Israël et de créer le maximum de colonies, peu importe le statut juridique du domaine contrôlé par l'Etat juif — c'est souvent la politique du fait accompli. Le révisionnisme, mouvement populaire nationaliste, cherche à valoriser la population juive. Mais son programme se différencie surtout au niveau des moyens. Alors que le sionisme politique avait mis en avant l'action diplomatique, la recherche d'un accord avec les grandes puissances et, au besoin, la négociation avec les populations intéressées, alors que le sionisme pratique développait la colonisation pacifique, le révisionnisme compte sur l'établissement d'un rapport de forces favorable.

Les sionistes ont d'abord conçu le recours à la violence comme moyen de défense des installations juives, des biens et des personnes : la « Haganah » est née des organisations d'auto-défense juives de la diaspora. Avec le révisionnisme, on a une nouvelle théorie de l'emploi de la force : il faut la montrer pour éviter d'avoir à s'en servir. Mais la force peut devenir moyen politique : c'est l'ouverture vers le terrorisme, aussi bien contre les Arabes, que contre la puissance mandataire. Il s'agit de faire peur, pour dissuader (contre-terrorisme), pour amener les Arabes à quitter le pays, pour rendre le pays ingouvernable et contraindre les Anglais à en abandonner la direction aux seules forces capables de le prendre en main et d'assurer l'ordre.

Nous pourrions là aussi, classer les différentes formes du sionisme suivant les moyens préconisés, ou acceptés, pour arriver à la fin commune. Et là aussi, nous trouverions de grands courants qui traversent le sionisme depuis ses origines. En ce qui concerne les visées immédiates, le conjoncturel (c'est-à-dire la situation politique du moment) est beaucoup plus présent. Il s'agit d'adapter la revendication à long terme aux opportunités à court et moyen termes. Mais là aussi, et à chaque étape, nous pourrions retrouver des pacifistes et des jusqu'au-boutistes. Déjà, à l'époque de Herzl, certains se satisfaisaient des divers projets (Chypre, El Arish, Ouganda) suggérés par les grandes puissances, la Grande Bretagne en particulier, comme autant de signes de reconnaissance internationale et comme des solutions provisoires, tandis que d'autres rejetaient tout accommodement et ne réclamaient qu'*Eretz Israël*. Si la déclaration Balfour fut saluée, car elle apportait pour la première fois du concret, l'existence du Foyer national juif, certains sionistes s'aperçurent vite qu'elle garantissait les droits des populations et des communautés indigènes... ce dont d'ailleurs la revendication arabe sut bientôt se servir. Face à la montée des périls, et à la fermeture du pays à l'immigration des Juifs fuyant l'Allemagne hitlérienne, par la puissance mandataire, certains voulurent mener une guerre sans merci contre l'Angleterre en la mettant — par sa complicité objective — sur le même pied que l'Allemagne nazie, alors que la majorité de l'exécutif sioniste décida d'engager la lutte contre l'Allemagne et d'attendre sa capitulation pour régler la question du mandat. Des problèmes identiques se posèrent sur l'acceptation, ou non, du partage de la Palestine par l'O.N.U., sur les diverses lignes de cessez-le-feu imposées par les puissances qui n'apportaient pas la paix mais une simple et souvent illusoire cessation des hostilités, sur l'attitude au sujet des territoires annexés ou occupés, sur la restitution du Sinaï... L'opinion israélienne, je n'insisterai pas sur ce point, a toujours été extrêmement divisée sur l'attitude à court terme, mais, jusqu'à présent, le consensus a été extrêmement solide sur les institutions nationales, la démocratie parlementaire, la liberté d'entreprendre atténuée par des structures coopératives et des contrôles dirigistes, et sur son pilier, l'armée, qui est une armée de citoyens, la nation armée pour défendre son projet. Ce consensus a été possible grâce à la communauté de vision : un Etat juif en Eretz Israël.

Pour revenir au titre de cette conférence, je dirai que la permanence de la visée sioniste (projet, utopie, rêve et idéal à la fois) domine très nettement les mutations qu'au terme de cet exposé je qualifierai simplement d'infléchissements conjoncturels, d'adaptations, d'enrichissements successifs. Et pourtant, quel

foisonnement d'idées dans l'univers sioniste ! Que de différences, de divergences, voire d'oppositions irréductibles, aussi bien dans les programmes, dans les conceptions politiques, sociales, idéologiques et culturelles. Ces débats, souvent très violents, nous les retrouvons à toutes les étapes du sionisme... et l'on reste finalement étonné en constatant qu'au-delà de ces affrontements terribles, souvent sans pitié, le consensus demeure sur la finalité du sionisme et sur les institutions qui rendent possible son accomplissement. Mais ce foisonnement ne tient guère à des mutations ; il est lié à l'extraordinaire variété des courants idéologiques qui, dès l'origine, et même avant l'apparition du terme sionisme forgé par Nâthan Birnbaum, et sous des cieux divers, se sont cristallisés autour du mouvement national, sans perdre leur identité et leur originalité et même, semble-t-il, en veillant à accentuer leurs différences et à se poser en s'opposant les uns aux autres — ces courants ayant nom : sionisme politique, sionisme pratique, sionisme religieux, sionisme socialiste... Alors, la visée, dans sa permanence, demeure. Mais il ne faut pas que l'idéal sioniste soit atteint ; or cet idéal qui a toujours tendu les énergies nationales du peuple juif est un idéal généreux et humaniste, visant à établir la paix pour tout Israël. Les chemins de la paix sont certes difficiles, mais il faut y veiller patiemment en établissant des ponts, en favorisant les contacts entre les peuples et en acceptant de négocier, même avec celui qu'on a longtemps appelé son ennemi, l'histoire apprenant qu'il n'y a pas d'ennemi héréditaire, que la réconciliation est toujours possible, que le dialogue est toujours profitable et qu'il y a seulement des idéologies (et aussi des régimes) criminelles, porteuses de mort qui d'ailleurs aboutissent vite à la perte ou au suicide de leurs propagandistes et de leurs partisans.

En ce jour de Yom Ha-Hatsmaout, 40e anniversaire de la naissance de l'Etat d'Israël, l'essentiel est que rien ne vienne ternir l'idéal sioniste qui l'a créé et le fait vivre. Il y va du consensus national, mais plus encore de la survie d'Israël. Il y va de la paix du monde...

#### NOTES

1. Il existe de très nombreuses histoires de la pensée sioniste ; nous renverrons simplement à Shlomo Avineri et à son *Histoire de la pensée sioniste* ou à Walter Laqueur, *Histoire du sionisme*.

2. Cf Les actes du Colloque des intellectuels juifs de 1986 : *Les 70 nations*.

3. Cf. Carol Iancu, *Les Juifs en Roumanie (1866-1919). De l'exclusion à l'émancipation*, Aix-en-Provence, Editions de l'Université de Provence, 1978, p. 249.

## LE JUDAÏSME LIBÉRAL AMÉRICAIN ET ISRAËL

Willy J.-L. BOK

Nous nous proposons d'analyser les positions du judaïsme libéral ou réformé à l'égard du sionisme et de l'Etat d'Israël.

Bien que le mouvement libéral juif soit implanté dans une vingtaine de pays, la branche américaine est la plus importante et la plus influente ; aussi l'examen ne portera-t-il que sur celle-ci. Nous ne tenterons pas non plus de retracer les relations que le mouvement libéral juif a nouées avec la communauté juive d'Eretz Israël depuis la fin du XIXe siècle.

Après une brève introduction historique, quelques-unes de ses déclarations importantes sur le sujet seront présentées.

Au cours d'un siècle, le judaïsme libéral américain a fait preuve d'une vitalité remarquable. Dans le domaine qui nous concerne, il est passé d'une position anti-sioniste à une position sioniste sans crise majeure d'identité au sein du rabbinat et des communautés.

Le judaïsme réformé, né au début du XIXe siècle en Allemagne, fut la première réponse moderne à l'émancipation sociale puis politique des Juifs. Son histoire comprend, d'après Petuchowsky (1), trois phases : esthétique, idéologique et institutionnelle. Les deux premières se déroulèrent principalement en Allemagne, la troisième aux Etats-Unis où le judaïsme réformé devint un mouvement populaire.

La phase dite esthétique visait principalement à réformer le culte, à introduire dans le service des sermons prononcés dans la langue du pays, des chœurs mixtes, accompagnés à l'orgue comme, par exemple, dans l'oratoire de l'école de Seesen, en Basse-Saxe, inaugurée en 1810.

La phase idéologique et savante eut lieu entre 1840 et 1870. Pendant cette période, des hommes favorables à la réforme prirent l'initiative de convoquer des assemblées ou synodes rabbiniques afin d'acquérir une autorité doctrinale susceptible de contrecarrer celle des rabbins orthodoxes.

La première de ces assemblées se tint à Brunshwig en 1844 (du 12 au 19 juin 1844). Lors d'une séance, Ludwig Philippson proposa à l'assemblée des vingt-cinq rabbins réunis de souscrire aux décisions prises par le Grand Sanhédrin à Paris en 1807, notamment celle relative au patriotisme.

Le Grand Sanhédrin avait distingué dans la loi divine, d'une part, des dispositions religieuses qui sont « par leur nature absolues et indépendantes des circonstances et des temps » et, d'autre part, « des dispositions politiques ; c'est-à-dire de celles qui constituent le gouvernement et qui étaient destinées à régir le peuple d'Israël dans la Palestine, lorsqu'il avait ses rois, ses pontifes et ses magistrats ; que ces dispositions politiques ne sauraient être applicables depuis qu'il (le peuple d'Israël) ne forme plus un corps de nation (...) » (2). Le Grand Sanhédrin avait reconnu une évolution dans le judaïsme et c'est sur le constat de cette évolution que la réforme allait porter sa réflexion. Le judaïsme réformé s'étendit en Angleterre, aux Pays-Bas et en Hongrie. Avec l'arrivée massive des Juifs d'Allemagne et d'Autriche-Hongrie aux Etats-Unis entre 1840 et 1880, il allait s'y répandre largement et prendre une forme radicale.

Dans les années quatre-vingt, le judaïsme libéral était à l'apogée de son influence. Tous les rabbins de ce mouvement ne se connaissaient pas personnellement, mais ils étaient tous d'accord sur certains principes en ce qui concerne les changements nécessaires pour adapter la religion juive à la vie moderne aux Etats-Unis. En dépit de la diversité de leurs opinions, ils avaient participé ou collaboré aux assemblées rabbiniques de Cleveland de 1855, de Philadelphie en 1869, de Cincinnati de 1871 et à celle tenue à Pittsburgh qui fut la plus mémorable de la seconde moitié du XIXe siècle.

Déjà, en 1869, lors d'une rencontre à Philadelphie, ils avaient déclaré que : « L'objectif messianique d'Israël n'est pas la restauration du vieil Etat juif sous un descendant de David, impliquant une séparation d'avec les nations du monde, mais l'union de tous les enfants de Dieu confessant l'unité de Dieu afin de réaliser l'unité de toutes les créatures rationnelles et leur vocation à la sanctification morale » (3).

En novembre 1885, dix-neuf rabbins se réunirent à Pittsburgh. Isaac M. Wise présidait, mais ce fut le rabbin Kaufmann Kohler (1843-1926), arrivé aux Etats-Unis en 1869, qui anima la discussion et fut véritablement le père spirituel d'une déclaration de principes connue sous le nom de « Pittsburgh Platform ». David Philipson, le premier historien du mouvement, considère qu'elle fut « l'expression la plus succincte de la théologie du judaïsme réformé qui fut jamais publiée dans le monde » (4).

La déclaration commence par reconnaître que toute religion tente d'accéder à l'Unique Infini. Le judaïsme a préservé « l'idée de Dieu » comme vérité religieuse fondamentale. La Bible est l'histoire de la consécration du peuple juif « dans sa mission comme prêtre du Dieu unique », mais elle reflète aussi les idées primitives de son époque enveloppant les principes de la providence et la justice divines dans des « récits de miracles ». La législation mosaïque, adéquate dans l'ancienne

Palestine, n'est plus adaptée aux conceptions et aux usages de la civilisation moderne. L'observance de la législation mosaïque est de nos jours « de nature à faire obstacle à notre élévation spirituelle moderne ». Il y a lieu dès lors de distinguer dans les dispositions religieuses le permanent et le contingent : seules les « lois morales permanentes » doivent être respectées.

L'ère moderne est « le début de la réalisation d'un grand espoir messianique d'Israël tendant à l'établissement du règne de la vérité, de la justice et de la paix parmi les hommes ». En conséquence, les Juifs ne sont plus une nation, mais une communauté religieuse, espérant « ni un retour en Palestine », ni « la restauration de l'Etat juif, ni la résurrection corporelle ». Le rôle d'Israël consiste à œuvrer dans le monde pour contribuer à une solution « basée sur la justice et le droit » aux problèmes « posés par les contrastes et les maux de l'organisation actuelle de la société ».

Enfin, les rabbins voient dans « le judaïsme une religion en évolution constante, luttant sans cesse pour s'accorder avec les postulats de la raison ». Toutefois, ils sont convaincus de la nécessité de préserver leur identité juive ou « leur identité historique » (5).

Les concepts tels que l'Alliance, la Torah, le Messie et la Révélation, étaient absents de la Déclaration, seule « l'identité historique » du peuple juif était conservée.

En 1909, les rabbins libéraux votèrent une résolution contre les mariages entre Juifs et Chrétiens parce que ceux-ci menaçaient la survie de la minorité juive. Ils déclaraient qu'ils étaient « contraires à la tradition de la religion juive et devaient, en conséquence, être découragés par le rabbinat américain ». La doctrine optimiste du judaïsme réformé fut maintenue intacte pendant près d'un demi-siècle en dépit des nombreuses difficultés auxquelles fut confrontée la communauté juive des Etats-Unis pendant cette période. En effet, dès les années 80, une hostilité à l'égard de l'immigration austro-hongroise, russe et italienne se développa au sein de l'opinion publique américaine. Ces tendances anti-immigratoires, renforcées par des considérations économiques, visaient principalement à sauvegarder la suprématie des protestants « blancs et anglo-saxons » (White Anglo-Saxon Protestants).

Face à cette campagne, les Juifs américains, en général, et ceux du judaïsme libéral serrèrent les rangs. Les immigrants apparurent comme des victimes des persécutions religieuses et politiques qui avaient droit à la sympathie et à l'aide de leurs coreligionnaires. Les efforts déployés pour développer les institutions sociales et éducatives en faveur des immigrants suscitèrent un courant d'unanimité au sein de la communauté juive américaine. La philanthropie et le progrès social devinrent des facteurs durables d'unification.

Entre-temps, l'élan créatif des immigrants eux-mêmes fut étonnant. Les Juifs libéraux qui préconisaient leur prompt américanisation étaient convaincus que les immigrants apprendraient à s'orienter vers la voie moyenne, c'est-à-dire celle qu'ils proposaient, voie intermédiaire entre l'orthodoxie obscurantiste du Vieux Monde et l'athéisme des anarchistes, des socialistes et des nationalistes juifs.

Dans ces conditions, la réaction du judaïsme libéral à l'égard du 1er Congrès sioniste, tenu à Bâle en 1897, et la fondation, la même année, de la Fédération des sionistes américains ne pouvait être que négative.

La *Conférence centrale des rabbins américains* lié au mouvement de la réforme adopta, en 1897 à Montréal, une résolution qui désapprouvait « toute tentative d'établissement d'un Etat juif. De telles tentatives montrent un malentendu au sujet de la mission d'Israël qui, partant du domaine national et politique étroit, s'est élargie à la promotion parmi les hommes de la religion large et universelle proclamée d'abord par les prophètes juifs » (6).

Ils ajoutaient que de telles tentatives causaient un grave préjudice aux Juifs encore persécutés car « elles confirment, disaient-ils, l'assertion de leurs ennemis selon laquelle les Juifs sont des étrangers dans les pays où ils sont chez eux et dont ils sont partout les plus patriotiques et fidèles citoyens » (7).

Les rabbins libéraux s'opposaient non seulement au caractère du mouvement sioniste, mais aussi, sur le plan théologique, à son objectif. La mission des Juifs consistait à répandre la religion universelle des prophètes. L'exil n'était pas une punition, mais une condition *sine qua non* pour la diffusion de cette religion. Dans la pensée réformée, l'ère messianique, c'est-à-dire la réalisation de la morale prophétique, excluait la croyance traditionnelle à un retour en Israël. « Nous réaffirmons, disaient-ils, que le but du judaïsme n'est ni politique, ni national, mais spirituel » (8).

Lors d'une réunion tenue à Baltimore en 1912, ils se disaient « entièrement acquis à la séparation (totale) de l'Eglise et de l'Etat, nous récusons tout mouvement dans les communautés juives qui ne serait pas fondé sur une base religieuse et... qui créerait l'impression que les Juifs sont un "imperium in imperio" » (9).

En 1917, la *Conférence* adopta, à Buffalo, une résolution encore plus vigoureuse (68 contre 20) : « Nous réaffirmons ici le principe fondamental du judaïsme réformé : l'essence d'Israël comme peuple-prêtre réside dans sa conscience religieuse et dans son sens de consécration à Dieu et dans celui du service au monde (...). En conséquence nous voyons avec défaveur la nouvelle doctrine du nationalisme politique juif qui fait reposer le critère de la fidélité juive sur autre chose que la fidélité au Dieu d'Israël et à la mission religieuse d'Israël (10).

Toutefois, à partir de la Déclaration Balfour du 2 novembre 1917, l'intransigeance des rabbins réformés fléchit. En 1918, ils adoptèrent lors d'une assemblée à Chicago, une résolution plus nuancée, mais qui introduisait un nouvel argument de poids. La Déclaration Balfour, disaient-ils, était le témoignage de bonne volonté à l'égard des Juifs.

« Nous sommes naturellement en faveur des facilités d'immigration en Palestine pour les Juifs qui, parce qu'ils sont poussés par les nécessités économiques ou les persécutions religieuses et politiques, souhaitent s'y établir... Nous ne pouvons pas souscrire à la phrase de la Déclaration qui dit que la Palestine deviendra (*Palestine is to be*) un foyer national pour le peuple juif. Cette déclaration implique que les Juifs bien qu'ils s'identifient à la vie de nombreuses nations depuis des siècles, sont en fait un peuple sans pays. Nous maintenons que le peuple juif est et devrait être de droit chez lui (*at home*) dans tous les pays (...). Nous sommes opposés à l'idée que la Palestine devrait être considérée comme le foyer des Juifs. Les Juifs en Amérique font partie de la nation américaine » (11).

Après que la conférence de San Remo (25 avril 1920) ait accordé à la Grande-Bretagne le mandat sur la Palestine, la *Conférence centrale des rabbins américains* approuva (58 contre 8) à Rochester, en juin 1920, une nouvelle résolution confirmant son opposition à l'idée que la Palestine serait le foyer national du peuple juif et ajoutait : « Confiants dans les lois démocratiques de la Grande-Bretagne, nous nous réjouissons et nous reconnaissons la signification historique d'un tel mandat sur la Palestine, en ce sens qu'il donne la possibilité à certains Juifs qui souhaiteraient s'y établir de le faire et de vivre une vie pleine, libre et heureuse. Et si ces facilités étaient offertes à un nombre appréciable d'entre eux, ils pourraient modeler leur vie communautaire de manière telle qu'inspirés par leur association avec la terre sur laquelle les prophètes d'Israël ont proclamé les idées de rédemption du monde, ils puissent acquérir une grande influence spirituelle » (12).

Ils reconnaissaient, dès lors, que les Juifs en Palestine allaient pouvoir développer une vie communautaire qui aurait un caractère original et dont l'influence serait plus importante que son importance numérique.

Toutefois, ils ne pouvaient admettre que cet événement historique fût considéré comme la rédemption d'Israël (la Geulah). « Nous maintenons que la rédemption d'Israël ne sera réalisé que lorsque le Juif aura le droit de vivre dans n'importe quelle partie du monde et lorsqu'il sera mis fin à toutes les persécutions et à tous les préjugés raciaux et religieux. Alors Israël sera libre, en tant que pouvoir religieux et partie intégrante de toutes les nations, de rendre service à l'humanité » (13).

En résumé, de 1885 à 1920, le judaïsme réformé maintient la position qu'il avait définie dès le début de cette période. Les rabbins réunis au sein de la *Conférence centrale*... défendent l'idée que les Juifs forment essentiellement une communauté religieuse. A leurs yeux, les Etats-Unis ne sont pas une terre d'exil. D'ailleurs, la dispersion n'est pas une punition puisqu'elle permet de répandre la morale prophétique. Ils n'espèrent plus un retour en Terre sainte, leur religion étant devenue purement spirituelle. Ils défendent également avec ardeur la laïcité craignant une confusion entre le religieux et le politique ainsi que l'accusation de « double allégeance ».

A partir de 1917, ils reconnaissent qu'un foyer juif en Palestine pourrait contribuer à résoudre la question de l'immigration des Juifs — question lancinante à l'époque — et se disent prêts à contribuer à la restauration « physique » de la Palestine par un soutien aux œuvres pratiques, mais sont opposés à l'idée que ce foyer devienne ou soit considéré comme « le » foyer du peuple juif. Enfin, après la Conférence de San Remo, ils sont prêts à reconnaître qu'une nouvelle spiritualité juive puisse naître de l'association des Juifs avec la Terre d'Israël, mais ils rejettent l'idée que cet établissement soit l'annonce d'une rédemption prochaine du peuple juif. Le foyer pourrait devenir un autre centre de la vie juive.

L'évolution politique et sociale de l'entre-deux-guerres, l'isolationnisme des Etats-Unis ont conduit le judaïsme libéral à réformer sa doctrine lors d'une assemblée tenue à Columbus, Ohio en 1937. Les lois américaines de 1921 et de 1924 avaient réduit considérablement les possibilités d'immigration aux Etats-Unis. D'autres pays d'outre-mer avaient suivi leur exemple. La venue des nazis au pouvoir faisait du foyer en Palestine une nécessité immédiate. Dans ces conditions, il était difficile de ne pas exprimer une attitude plus positive à l'égard du sionisme, d'autant plus que la croissance rapide du mouvement conservateur, nettement plus nationaliste, constituait un défi auquel il fallait répondre.

Enfin et surtout, il s'était produit depuis le début du siècle ce que Michaël Meyer a appelé « un rapprochement idéologique » entre les sionistes et les libéraux. En dépit des positions officielles, beaucoup de fidèles des communautés libérales avaient souscrit au sionisme dès ses premières manifestations aux Etats-Unis. Une minorité influente de rabbins libéraux en étaient des supporters déclarés. Plusieurs d'entre eux assumaient des fonctions importantes au sein de la Fédération sioniste avant 1920.

Judah Leon Magnes, le futur président de l'Université hébraïque de Jérusalem, fut secrétaire de la Fédération en 1906 et 1910, tout en étant rabbin associé de la plus prestigieuse communauté réformée des Etats-Unis, le temple Emanu-El de New York. Le rabbin principal de cette communauté, Gustav Gottheil, était également un

sioniste avoué. Il fut avec son fils et Stephen S. Wise parmi les fondateurs de la Fédération sioniste des Etats-Unis. Le rabbin Max Heller occupa la présidence de la Conférence centrale des rabbins américains de 1909 à 1911 alors qu'il avait fait part publiquement de ses convictions sionistes.

Stephen S. Wise (1874-1949), le fondateur de la Free Synagogue of New York (1907), était un brillant orateur ainsi qu'un ardent radical. A ses yeux, le sionisme était progressiste puisqu'il allait permettre de promouvoir les idéaux les plus avancés de son temps. Un foyer pour les Juifs en Palestine ne serait pas seulement un refuge pour les persécutés, mais également un laboratoire où l'héritage spirituel d'Israël servirait à résoudre les problèmes de la vie moderne. Le monde entier pourrait tirer profit des réalisations des anciennes prophéties.

Une conviction analogue animait le rabbin Judah Leon Magnes qui partit à Jérusalem après l'échec de ses efforts en vue de constituer une communauté unifiée à New York entre 1908 et 1922. Elle devait regrouper tous les Juifs quelle que soit leur appartenance ou croyance religieuse. Fondée sur le sentiment national, la « Kehillah » fut la préfiguration du Congrès juif mondial créé en 1936 par Nahum Goldman, Stephen Wise et leurs collaborateurs.

L'opposition entre le sionisme et la réforme portait au début sur la question de la définition de l'identité juive. Pourtant, déjà en 1885, les réformés avaient souligné la nécessité de préserver l'identité historique du peuple juif. Le théoricien de la réforme classique, Kaufmann Kohler dans un ouvrage publié en 1918, reconnaissait également que « la religion et le peuple forment un tout inséparable dans le judaïsme. Le peuple juif est au judaïsme ce que le corps est à l'âme » (14). Les réformés se méfiaient du nationalisme militant, mais ils ne rejetaient pas pour autant le particularisme juif. Celui-ci constituait à ses yeux un frein nécessaire à l'assimilation. Le rabbin Bernard Felsenthal soutenait que pour rester fidèle au principe progressif de la réforme, il fallait reconnaître la nécessité d'une nouvelle étape dans son évolution. Au XIXe siècle, la tâche la plus significative était de formuler une conception religieuse du judaïsme adéquate à la culture moderne tandis qu'au XXe siècle, le combat contre l'assimilation exigeait un programme sioniste. En revanche, la réforme donnerait au sionisme son orientation universelle.

En fin de compte, pour certains rabbins réformés acquis au sionisme, il y avait plus qu'une complémentarité entre cette doctrine et la leur, il y avait interdépendance.

La déclaration dite de Columbus adoptée par la *Conférence centrale des rabbins américains*, en 1937, dégagea les éléments durables du judaïsme dans une nouvelle

synthèse du particulier et de l'universel. Elle rétablit le concept de la « Torah », souligna l'importance de l'expérience religieuse historique, de l'usage de l'hébreu, du respect des coutumes, symboles et cérémonies, mais maintenait que le « judaïsme accueille toutes les vérités ». Elle affirma à nouveau la compatibilité du judaïsme avec la science, la centralité de la loi morale et la nature progressive de la révélation :

«- 1. Nature du judaïsme. Le judaïsme est l'expérience religieuse historique du peuple juif (...) son message est universel. Il tend à l'union et au perfectionnement de l'humanité sous la souveraineté de Dieu. Le judaïsme réformé reconnaît le principe d'un développement progressif de la religion et applique consciencieusement ce principe à la vie spirituelle aussi bien qu'à la vie sociale et culturelle. - 5. Israël. Le judaïsme est l'âme dont Israël est le corps. Vivant dans toutes les parties du monde, Israël a été maintenu par les liens d'une histoire commune et, par dessus tout, par l'héritage de la foi. Tout en reconnaissant (...) que des Juifs qui se sont éloignés de notre tradition religieuse (peuvent conserver) un lien qui les unit encore à nous, nous maintenons que c'est par sa religion et pour sa religion, que le peuple juif a vécu. Le non-Juif qui adhère à notre foi est le bienvenu comme membre à part entière de la communauté juive. Dans tous les pays où notre peuple vit, il assume et cherche à partager loyalement tous les devoirs et toutes les responsabilités du citoyen et de créer des foyers de connaissance et de religion juives. Dans la restauration de la Palestine, terre chargée de souvenirs et d'espoirs, nous voyons la promesse d'une vie nouvelle pour beaucoup de nos frères. Nous affirmons l'obligation de tous les Juifs d'aider à son édification en tant que foyer juif, afin d'en faire non seulement un refuge pour les opprimés, mais aussi un centre de culture et de vie spirituelle juives » (15).

En d'autres termes, le peuple juif est plus qu'une communauté religieuse, mais la nouvelle déclaration ne dit pas quelle est la nature des liens qui unissent les Juifs. Bien qu'elle insiste sur la notion de peuple juif et surtout sur la vie juive ainsi que sur le judaïsme comme manière de vivre, elle réaffirme que seule l'orientation religieuse est légitime. Le foyer en Palestine est un foyer juif, mais n'est pas le foyer national juif, implicitement d'autres centres sont reconnus. Néanmoins, la déclaration représentait une victoire pour le sionisme dont on admet la légitimité sur le plan pratique. Elle fut l'amorce de la reformulation des principes fondamentaux du judaïsme réformé.

La Déclaration, adoptée par l'assemblée de la *Conférence centrale...*, tenue à San Francisco, en 1976, fut bien plus explicite que la précédente. On y constate de nouveau la tension entre le particulier le l'universel, l'individu et la communauté, la pratique religieuse et la morale religieuse.

La première partie du document se concentre sur trois principes religieux : Dieu, le peuple d'Israël, la Torah : la deuxième partie sur trois problèmes dans le domaine des obligations. Ici, il est question de Dieu comme une réalité vivante. Le rationalisme d'autrefois cède la place à l'existentialisme : Dieu n'est pas seulement conçu comme idée, mais il est rencontré, et en quelque sorte, éprouvé. Le noyau permanent du judaïsme, sa spécificité, est maintenant présenté comme un « engagement » du peuple juif envers Dieu et au carrefour de l'équation de l'humain et du divin se trouve la Torah. En plus de ces principes, il y a des obligations et des attentes — ce qui est une nouveauté — et celles-ci ne se limitent pas seulement au domaine de l'éthique, elles s'étendent aux pratiques, aux observances et aux cérémonies. En voici quelques extraits significatifs :

« Sans doute, bien d'autres choses ont changé dans ce dernier siècle. Nous continuons à scruter les événements extraordinaires de la dernière génération, cherchant à comprendre leur signification et à incorporer leur sens dans nos vies. L'Holocauste a ébranlé notre optimisme facile à l'égard de l'humanité et de son progrès inévitable. L'Etat d'Israël, par ses multiples réalisations, a élevé à de nouveaux degrés d'aspiration et de dévouement notre conscience de Juifs en tant que peuple (...). V. Nos obligations : l'Etat d'Israël et la diaspora. Nous avons le privilège de vivre une époque extraordinaire au cours de laquelle un *Troisième Commonwealth juif* a été établi dans l'ancienne patrie de notre peuple. Nous sommes attachés à cette terre et au nouvel Etat d'Israël par d'innombrables liens religieux et ethniques. Nous avons été enrichis par sa culture et anoblis par son esprit indomptable (...). En construisant l'Etat d'Israël, nous assumons (...) la responsabilité d'assurer sa sécurité et de définir son caractère juif. Nous encourageons ceux qui souhaitent trouver un épanouissement personnel maximal dans la cause de Sion de faire l'*alyah* [« montée », immigration en Israël]. Nous exigeons la reconnaissance inconditionnelle du Judaïsme réformé dans l'Etat d'Israël. Tout en considérant que l'Etat d'Israël est indispensable au bien être du judaïsme en tout lieu, nous réaffirmons, en même temps, le mandat dicté par notre tradition de créer partout où nous vivons de solides communautés juives. Le fondement de la vie communautaire juive est la synagogue (...) ». L'Etat d'Israël et la diaspora, dans un fructueux dialogue, peuvent montrer comment un peuple transcende le nationalisme même lorsqu'il l'affirme, donnant ainsi l'exemple à l'humanité qui reste largement préoccupée par des objectifs dangereusement particularistes (...).

VI. Nos obligations : survie et service. Jusqu'à un passé récent, nos obligations envers le peuple juif et toute l'humanité semblaient convergentes. A présent ces deux

impératifs paraissent entrer quelquefois en conflit. Nous ne connaissons aucune manière simple de faire disparaître de telles tensions. Nous devons les confronter sans renoncer à l'un ou à l'autre de nos engagements. Une préoccupation universelle pour l'humanité qui ne s'accompagne pas d'un dévouement pour notre peuple lui-même est auto-destructrice ; une passion pour notre peuple sans engagement envers l'humanité contredit ce que les prophètes ont signifié pour nous. Le judaïsme nous appelle simultanément aux obligations universelles et particulières » (16).

La centralité de l'Etat d'Israël est ici soulignée avec force, mais elle se situe sur le plan religieux. Le caractère national du peuple juif est affirmé, mais doit être transcendé.

Au cours d'un siècle, le judaïsme réformé s'est adapté à la vie du peuple juif. Il n'a pourtant pas renoncé à ses principes. Il reste convaincu que le développement harmonieux du peuple juif ne pourra être assuré que si le pluralisme religieux de la diaspora est à son tour reconnu en Israël.

#### NOTES

1. Jakob Petuchowski, « Reform Judaism », in *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1972, vol. 14, p. 23.
2. « Collection des procès-verbaux et décisions du Grand Sanhédrin », p. 96, in *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, sous la direction de Bernhard Blumenkranz et Albert Soboul, Toulouse, Privat, 1979.
3. David Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, New York, The Macmillan Company, 1931, p. 354.
4. *Ibid.*, p. 355.
5. La « Plateforme de Pittsburgh » a été traduite en français et publiée dans le livre de Nathan Glazer, *Les Juifs américains du XVIIe siècle à nos jours*, Paris, Calman-Lévy, 1972, pp. 275-277.
6. David Philipson, *op. cit.*, p. 361.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 362.
11. *Ibid.*, p. 362-363.
12. *Ibid.*, p. 364.
13. *Ibid.*
14. Kaufmann Kohler, *Jewish Theology. Systematically and Historically Considered*, New York, The Macmillan Company, 1918, p. 7.
15. « The Columbia Platform... » in Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A history of the Reform Movement in Judaism*, New-York-Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 388-391.
16. « The San Francisco Platform : Reform Judaism. A Centenary Perspective (1976) » in Michael A. Meyer, *op. cit.*, p. 391-394.

### **III. SOCIÉTÉ ET POLITIQUE EN ISRAËL**

#### **L'ÉVOLUTION DE LA SOCIÉTÉ KIBBOUTZIQUE EN ISRAËL**

**Maurice KONOPNICKI**

Un peu moins de 125.000 personnes dans 270 villages. Un nombre impressionnant d'études. Le kibboutz a suscité beaucoup d'espérances, posé d'incessantes questions. Pour les uns, libéraux du dedans ou du dehors, il n'est qu'une entreprise collective protégée, dans une société où seule la concurrence devrait entraîner la modernisation. Pour d'autres, il y a là une forme originale de socialisme, efficace, alliant l'innovation sociale à la créativité technologique. Supprimer ou en tout cas réduire les inégalités, fonder la dignité de chaque individu sur l'effort collectif de tous, exalter le travail pour que tous les âges trouvent « le bonheur dans le travail » selon le souhait de Theodor Herzl, refuser le salariat afin qu'aucun travailleur ne soit exploité ; beaucoup ont aisément idéalisé le kibboutz sauf les kibboutznikim eux-mêmes.

#### **NAISSANCE ET CROISSANCE DU MONDE KIBBOUTZIQUE.**

L'apparition du kibboutz, comme de tout le mouvement coopératif israélien, résulte en effet d'un ensemble de circonstances historiques, géographiques, politiques et religieuses. Des pionniers épris d'idéaux socialistes et sionistes se trouvèrent en terre d'Israël face à un pays que le désert et les marécages avaient ravagé. Fille de la misère, comme le veut le schéma traditionnel, la coopération ne naquit cependant pas en réaction contre les abus du capitalisme. Les pionniers ne durent pas affronter un système économique organisé, mais établir un de toutes pièces. Les coopératives de production apparurent en premier lieu et les développements les plus remarquables se produisirent en milieu rural.

En 1910, d'anciens ouvriers d'une ferme-école de Kinneret, dix hommes et deux femmes liés par plusieurs années de travail en commun, créèrent à Deganya, sur les

rives du lac de Tibériade, le premier village communautaire. Trois principes le réglaient : propriété nationale des terres, autonomie dans l'organisation du travail, mise en commun des gains. L'interdiction d'employer une main-d'oeuvre salariée ne fut érigée en principe que lorsqu'il devint possible de concevoir un plan d'exploitation excluant tout apport extérieur. Deganya fit rapidement de nombreux adeptes. En 1914, six villages avec 179 personnes existaient. Le chômage, la pénurie alimentaire, les persécutions par les autorités turques amenèrent la formation de nouvelles collectivités agricoles pendant la première guerre mondiale. Cependant, c'est avec l'apparition en 1920 de l'administration britannique que le mouvement kibboutzique prit réellement son essor. Les années 1919-1923 connurent une nouvelle immigration. Des pionniers, parmi lesquels David Ben Gourion et Itzhak Ben Zvi exilés par le gouvernement turc en 1915, avaient fondé en Amérique la *Légion des travailleurs civils* qui participa en 1917 à la conquête du pays aux côtés de l'armée anglaise. Des groupes semblables de pionniers virent le jour en Russie et organisèrent en 1917 le mouvement *Hechaloutz* qui fusionna en 1921 avec les formations existant en Europe Centrale.

En 1922, dix-huit kibboutzim rassemblaient 1.200 membres dans une population juive de 83.790 personnes. Dans ces années, la majorité des villages avaient encore la forme d'une petite *kvoutzah* d'une vingtaine d'individus étroitement solidaires. Bientôt après, le kibboutz dut se transformer ; les enfants devenaient de plus en plus nombreux tandis que l'immigration prenait de l'importance. La fondation en 1920 du *G' doud Avodah*, la *Légion du travail*, orienta l'évolution vers la grande *kvoutzah* composée de plusieurs centaines de membres, combinant agriculture et industrie.

En 1936, il y avait quarante-six kibboutzim et 11.700 kibboutznikim ; une population juive de 395.836 personnes. Des événements allaient donner une impulsion nouvelle au mouvement. En mai 1939, le Livre Blanc modifia le Mandat britannique, désormais en contradiction avec la Déclaration Balfour. L'immigration est limitée de manière à ce que la population juive ne dépasse pas le tiers de la population totale ; en cinq ans, 75.000 juifs seront autorisés à pénétrer en Palestine. Passée cette période, l'immigration sera soumise à une autorisation arabe. Pleins pouvoirs furent accordés au Haut-Commissaire afin d'empêcher la vente de terres arabes aux Juifs. En février 1940, furent promulgués les règlements divisant le pays à l'Ouest du Jourdain en trois zones ; dans la première (64% du territoire) le transfert des terres à un Juif était prohibé, dans la seconde (31%) l'autorisation du Commissaire était nécessaire pour l'achat des terres ; dans le reste toute transaction

était libre, mais près de la moitié des terres appartenait déjà aux Juifs. Les délégués à la Troisième Session de la Commission permanente des Mandats de la Société des Nations, en juin 1939, jugèrent le Livre Blanc incompatible avec le Mandat. Les Britanniques l'appliquèrent cependant à la lettre, même après 1944. Durant la guerre et face au boycottage arabe, il fallut intensifier la production agricole. De nombreux kibboutzim furent établis aux points stratégiques ; souvent, une palissade et une tour de guet sommairement dressés en une nuit devaient permettre de contenir l'ennemi. Le pays fut truffé de forteresses où les immigrants clandestins, à partir de 1939, trouvèrent refuge.

En 1943, 108 kibboutzim rassemblaient 28.600 personnes. A la fin du Mandat britannique (1948), les villages collectifs comptaient 50.000 habitants, 7% de la population juive et ce fut le taux maximum, car après l'indépendance, le mouvement kibboutzique commença à perdre de son importance relative. Dans l'énorme flot d'immigrants qui déferla dans le jeune Etat, on ne dénombrait que peu de candidats au kibboutz. Ainsi de 1949 à 1963, 71 kibboutzim seulement furent créés dont 39 la première année, alors que durant la même période, 321 autres colonies furent fondées. Les souvenirs des camps nazi d'extermination détournaient les survivants de toute vie communautaire. Quant aux Juifs originaires d'Asie et d'Afrique, leur impréparation idéologique les excluait d'une intégration possible au kibboutz.

En 1990, 20 kibboutzim abritaient 125.000 personnes, soit 2,7% de la population d'Israël. La production totale de l'ensemble du mouvement s'élevait à 3,2 milliards de \$ dont les 2/3 provenaient de l'industrie.

Le kibboutz participait à l'économie nationale dans une proportion de 40% en agriculture, 8% en productions industrielles, 9% en exportations industrielles et 10% dans le domaine du tourisme. Son secteur industriel consiste en 365 entreprises dont les principales sont dans les domaines des plastics, du caoutchouc, des métaux et de l'alimentation.

Les différentes étapes du développement du mouvement kibboutzique peuvent ainsi être résumées :

### **1- De 1909 à 1935 : la période idéologique.**

Le rêve utopique des pionniers prend forme avec la mise en application des valeurs fondamentales du travail, de l'égalité, de la démocratie, et du rejet de la propriété privée.

**2- De 1935 à 1955 : la période étatique.**

Le kibboutz joue un rôle majeur quant à la fixation des frontières de l'Etat, la constitution de l'armée, de l'Histadrout, du parti travailliste et des gouvernements. 130 kibboutzim sont établis à l'époque où la production agricole remplit une fonction majeure.

**3- De 1955 à 1970 : la période de crise et stagnation démographique.**

Remise en question de l'utilité du kibboutz à l'heure de l'apparition de nouvelles élites à l'armée, à l'Université, dans les administrations.

**4- De 1970 à 1985 : la période du renouveau.**

Accroissement de la population, industrialisation intense.

**5- A partir de 1985 : la période de crise économique et financière.**

Endettement de nombreux kibboutzim et remise en cause des valeurs traditionnelles. Abandon du kibboutz par une partie de la jeune génération.

**LES MUTATIONS DU KIBBOUTZ.**

Le kibboutz est en train de se transformer de façon rapide. De société économique purement agricole qu'il était jadis, il s'est changé en une économie où l'accent est désormais mis sur le développement de l'industrie et des services, où l'industrialisation provoque une inquiétante rareté de la main-d'oeuvre disponible.

Modèle nouveau de société pour certains, expérience sans avenir pour d'autres, le kibboutz demeure une sorte d'énigme. En dépit de ses dimensions relativement restreintes, il concrétise un ordre social cherchant à réaliser les utopies révolutionnaires du siècle dernier. La suppression de la propriété privée des moyens de production, et des classe économiques en fait une expérience de socialisme égalitaire. Cependant, des difficultés graves menacent le kibboutz. Par exemple, il ne parvient pas à maintenir un taux d'accroissement démographique semblable à celui de la société israélienne renforcée régulièrement par l'immigration. Le mouvement kibboutzique s'est consolidé au détriment de certaines fidélités idéologiques. Les progrès technologiques ne sont-ils pas une sorte de fuite en avant ? Le travail manuel, l'ascétisme dans la consommation, l'égalité totale, la vie culturelle intensément collective, ces valeurs considérées comme primordiales aux premières étapes se sont partiellement diluées à la faveur d'une amélioration du niveau de vie, d'une multiplication des travaux tertiaires, de l'emploi de travailleurs salariés à certains moments. La société kibboutzique évolue en direction des classes moyennes, affaiblit ses structures collectivistes, élargit le champ des attitudes individuelles.

Ces changements sont une adaptation permanente aux nécessités imposées par la société industrielle. Comment expliquer ces transformations et quelle est leur signification pour l'avenir ? Réalisation d'une utopie, celle-ci n'est-elle que provisoire, risquant de décevoir toutes les espérances accumulées par un tout autre type de société que celui mondialement connu ? La réponse à ces questions doit être cherchée dans les comportements et les actions des kibboutznikim eux-mêmes aux prises quotidiennement avec les réalités de la société industrielle et les exigences d'une idéologie collectiviste.

L'originalité du kibboutz a été pendant longtemps celle d'une vie quotidienne organisée à partir d'une démocratie communautaire avec un travail, une consommation, une éducation collectifs. Il est désormais traversé par les grands courants qui remodelent progressivement l'ensemble de l'humanité : affirmation de rôles spécifiquement féminin, agriculture placée dans une position seconde par l'industrie, valorisation croissante de la consommation, création de nouvelles stratifications sociales là où ont disparu les classes économiques, opposition des jeunes générations au passé fut-il révolutionnaire, résurgence de la famille comme forme de protection contre l'emprise excessive de la collectivité, fonction prédominante des élites intellectuelles. Traversé par ces forces anonymes, le kibboutz cherche par de nouvelles initiatives à affirmer une fidélité à ses origines tout en adoptant la modernité de la société industrielle. A ceux qui en attendent une expérience du passé, n'est-il pas en train de donner une image pour l'avenir, moins dans ce qu'il a réalisé que dans la manière dont il continue de se réaliser ? On a pu dire que, dans la société israélienne, le kibboutz était une "société différente" (1). Le *nouveau kibboutz*, dynamiquement tiraillé par des forces contraires, venues du dehors et reflet de contradictions mondiales, est-il seulement une fidélité quelque peu érodée au passé ou déjà la préparation d'une forme encore novatrice d'existence sociale ?

Au fil des années, les kibboutzim ont connu des mutations fondamentales. Les maisons communautaires d'enfants sont aujourd'hui presque toutes tombées en désuétude, la salle à manger commune est "facultative", les emplois à l'extérieur du kibboutz sont systématiquement acceptés et tout dernièrement, le principe d'une grille de salaire (en fonction des postes de travail) vient d'être adopté au moins dans un kibboutz.

Jadis les membres se réunissaient dans le foyer du village pour regarder la télévision ou voir un film. Or aujourd'hui la plupart des membres disposent chez eux d'une télévision, d'une vidéo et d'une chaîne stéréo.

Une équipe de vingt chercheurs, comprenant des membres du kibboutz, ont décidé d'enquêter sur ce que réserve l'avenir du kibboutz. Ils ont commencé à travailler sur un thème délicat : « Le kibboutz, projet au tournant du siècle », une sorte de spéculation en forme de projection sur le kibboutz en l'an 2000 à la lumière de la crise actuelle, avec des éclairages aussi bien culturels qu'économiques et politiques ainsi que sur les habitudes du kibboutznik d'aujourd'hui. (2)

Membre de l'équipe de la recherche, le sociologue d'Atlit Oz Almog a choisi de n'étudier que la question du langage.

Ainsi a-t-il effectué un sondage sur les habitudes linguistiques de 70 lycéens originaires aussi bien des villes que des kibboutzim du nord. Son but : comparer les grands courants de la jeunesse citadine par rapport à celle du kibboutz. Selon Oz Almog, une enquête socio-linguistique reflète le cœur même d'une culture, quelle qu'elle soit et l'étude des tendances du langage est toujours riche d'enseignement sur les idées dominantes dans telle ou telle culture.

L'étude d'Almog met également en évidence quatre tendances majeures chez les jeunes du kibboutz. En premier lieu, le passage d'un comportement empreint de naïveté et de sérieux à une attitude nonchalante et légère. La seconde grande tendance dégagée par cette recherche consiste en un déplacement de l'ethnocentrisme vers l'égo-centrisme. La troisième montre que l'idéal des débuts s'est transformé en souci de réalisation personnelle. Enfin, quatrième tendance, Almog a repéré une tendance au glissement de la culture de groupe vers la culture individuelle.

Selon Almog également, la télévision est le principal responsable de la transition de l'idéologie socialiste aux modes de vie capitaliste. Il prédit d'ailleurs que seule une métamorphose radicale des kibboutzim en communautés ou quartiers organisés selon des principes libéraux et capitalistes sauvera le mouvement : « A mon avis, la nouvelle génération ne souhaite pas continuer au kibboutz : cette société n'est plus assez vaillante pour affronter une transformation totale. Si ce changement ne se produit pas, alors les tendances actuelles l'emporteront plus tôt que vous ne le pensez, et il pourrait bien alors être trop tard ».

A Yad Tabenkin, l'Institut de recherche du mouvement kibboutzique, Stanley Maron estime que jusqu'en 1985, près de 300 à 350 membres de Takam ont quitté chaque année le kibboutz. « En 1986, du fait de la crise économique au kibboutz, le nombre de membres qui sont partis s'est considérablement accru avec un record entre 1989 et 1990 ». Il souligne qu'en 1992, sur une population adulte de Takam quelque 1.206 personnes au dessus de 18 ans, 693 ont quitté le kibboutz et 220 y sont ensuite retournées. « Mais il faut garder à l'esprit que 1992 était une mauvaise année pour

les kibboutzim du fait des problèmes économiques précise-t-il. Il affirme également que la population adulte est restée stable depuis 1985, bien qu'il se soit produit une chute de 10 % du taux de croissance dans la catégorie des enfants, notamment du fait d'un déclin du taux de fécondité général de la démographie du kibboutz.

Par ailleurs, le Centre de recherche du mouvement kibboutzique de l'Université de Haïfa définit comme suit les innovations du mouvement :

1) *Plus d'argent et plus de choix.* Les membres reçoivent un budget personnel plus important sur la base de leurs besoins, mais le kibboutz offre moins de services gratuits. Toutefois la collectivité continue à prendre en charge la santé, l'éducation, l'habitat et la nourriture. Dans 2/3 des kibboutzim, les familles doivent payer leurs factures d'électricité, de chauffage et de téléphone. Dans 20 kibboutzim, la cantine s'est transformée en restaurant où les membres payent leurs repas.

2) *Presque tous les kibboutzim développent une activité industrielle.* Dans 25% des cas, les entreprises sont dirigées par un conseil de directeurs qui comprend souvent des entrepreneurs privés. Leur souci premier est la "bonne marche" des affaires et pas nécessairement la collectivité dans sa totalité. Certains conseils ont, par exemple, engagé de la main d'oeuvre extérieure bon marché alors que des kibboutznikim étaient disponibles.

3) *70 % des kibboutzim encouragent leurs membres à travailler à l'extérieur.* La communauté bénéficie de l'argent qu'ils rapportent.

L'époque où un kibboutz disposait de dix ingénieurs dont huit restaient à la maison et s'occupaient du bétail est bien révolue. Actuellement 50% des kibboutzim louent les services d'ouvriers extérieurs plutôt que de faire travailler leurs membres qui sont trop qualifiés pour ce travail.

## CONCLUSION

Agent actif de la construction de l'Etat, le mouvement kibboutzique représentait à l'origine la quintessence du sionisme. C'était là la source de sa puissance politique ainsi que de son omniprésence dans la culture israélienne.

Succédant à la cellule de pionniers, cette communauté animée par un esprit entrepreneur est habitée aujourd'hui par la hantise de la productivité et de la rentabilité. Ce qui explique à la fois les succès de l'agriculture du kibboutz, la facilité avec laquelle il s'est tourné vers l'industrie et enfin la nouvelle dimension régionale. En fait, ces changements altèrent l'attitude philosophique du kibboutznik, désormais convaincu de l'importance à accorder à la satisfaction des besoins individuels.

Le kibboutz vit donc des contradictions spécifiques ; l'égalité sociale recherchée est constamment mise en cause par les différences d'autorité, de prestige ou de compétence ; le respect de l'individu affronte en permanence les structures collectives jusqu'à les éroder ; l'esprit d'entreprise doit toujours coexister avec les préoccupations sociales posées comme primordiales ; l'idéologie socialiste à dimension universelle ne peut empêcher le développement d'entreprises capitalistes ; entreprise laïque, il ne peut ignorer la tradition spirituelle du judaïsme. Entre les formes de libéralisme individualiste et les formes de l'étatisme contraignant, la communauté coopérative qu'est le kibboutz représente-t-elle une alternative d'avenir, à l'heure où tous les modèles d'économie collective se sont effondrés ?

Toujours est-il que cette formule originale de la société israélienne reste un pôle d'attraction. En 1993, les kibboutzim de Haute Galilée ont intégré 900 immigrants et d'autres sont en chemin. Le coordinateur du département de l'intégration du Conseil régional, Dorit Hutter, et Abik Malchin du kibboutz Gadot viennent de quitter l'Ukraine où ils ont interrogé des familles et des jeunes gens intéressés à vivre dans les kibboutzim de Haute Galilée.

Les kibboutzim ont également envoyé des professeurs d'hébreu, des conseillers et des travailleurs sociaux dans les communautés juives d'Ukraine afin d'établir avec eux une communication suivie.

Deux groupes devraient arriver prochainement de Russie dans le cadre du programme "*Na' aleh*" ("Nous ferons notre Aliyah"). Les jeunes gens prépareront le baccalauréat israélien dans l'école régionale de la Vallée de Houla.

## NOTES

1. Cf. H. Darin-Drabkin, *Le kibboutz, société différente*, trad. de l'anglais, Paris, Editions du Seuil, 1970, 351 p.

2. Le directeur de cette recherche est le professeur Eliezer Ben Rafael de l'Université de Tel Aviv.

## **CONSENSUS POLITIQUE, MODERNISATION ÉTATIQUE ET CULTURE DÉMOCRATIQUE A L'ÉPREUVE DES CLIVAGES ET TENSIONS DE LA SOCIÉTÉ ISRAËLIENNE**

**Denis CHARBIT**

Quarante ans après sa fondation, Israël ne présente plus pour l'observateur cette image idéale, exemplaire d'une société solidaire et unie comme un bloc. Il semble, et nous essaierons de repérer dans le temps ce tournant décisif, que le ciment qui soudait la collectivité s'effrite : balayés par la montée des antagonismes sociaux, politiques et religieux, les facteurs de consensus ne fonctionnent plus avec la même efficacité, laissant surgir au grand jour avec tous les moyens d'expression qu'offre la démocratie et parfois au-delà, avec le recours à la violence, les premières fissures de la discorde. Pourtant, les ruptures dont elles témoignent, les clivages qu'elle reflètent, les divisions qu'elles accentuent, ne sont pas une « création » récente. Mais longtemps, la publicité de ces contradictions inhérentes au pluralisme de la société israélienne, fut limitée à de brefs éclats fulgurants. Le conflit extérieur avec les pays arabes dont l'asymétrie politique et démographique renforçait dans l'opinion le sens du devoir, l'instinct de la discipline et de la cohésion, avait grandement déterminé cette marginalisation des conflits intérieurs. D'autre part, Ben Gourion, par sa volonté résolue de les juguler et par la politique qu'il mit en œuvre à cette fin, contribua aussi à ce phénomène de modération et d'inhibition des antagonismes sociaux, soit qu'il parvint à les canaliser, soit qu'il réussit à en délégitimer l'expression. Mais depuis bientôt deux décennies les manifestations spectaculaires de la déchirure se multiplient.

De par leur fréquence et leur intensité, leur poids accru dans la vie politique et dans la conscience civique, elles apparaissent comme le syndrome révélateur des vulnérabilités d'un système. Ce dernier échoue à gérer les tensions pour la maîtrise desquelles il avait été conçu. A cet égard, n'est-on pas fondé à parler de la sclérose d'un régime et des pesanteurs d'un style et d'une pratique de la vie politique ? Débordés par une dynamique sociale qui parfois les submergent, ils semblent, en tout cas, anachroniques et inadaptés aux évolutions mentales et culturelles qui ont transformé la société israélienne.

Pour démontrer le caractère dysfonctionnel du système, on ne peut plus se contenter de reproduire la classique analyse des effets pervers engendrés par ses mécanismes institutionnels. La permanence du scrutin de liste, le gouvernement systématique par coalition, éclairent plus crûment la crise actuelle, la favorisent sans doute, ils ne l'expliquent pas. Après tout, c'est le même régime, avec ses imperfections et ses qualités initiales, qui est en place depuis 1948. Et cependant, les travers identiques constatés d'élection en élection (multiplication des partis, instabilité gouvernementale, survalorisation du poids politique de formations groupusculaires sans commune mesure avec leur force électorale et leur représentation parlementaire) n'ont pas toujours eu la même incidence paralysante sur la conduite de l'Etat. Ceci laisse supposer que d'autres facteurs ont joué un rôle de contrepoids-facteurs compensatoires, dont l'absence aujourd'hui renvoie le système à sa faiblesse structurelle interne. Aussi, nous avons jugé bon d'introduire dans l'analyse une variable supplémentaire : elle concerne le type de rapports qui s'est instauré entre la société et l'Etat. Elle fait intervenir un élément dynamique qui tranche avec les données statiques du système.

Nous pourrions alors montrer que l'effet de crise ne provient pas de carences de l'instance politique (elles n'en sont qu'un symptôme) mais des mutations qu'ont subies ses relations avec la sphère sociale.

A la primauté institutionnelle et normative de l'Etat sur la société que Ben Gourion avait fini par imposer, nous sommes passés à un stade où des secteurs de la société civile se sont progressivement rébellés à tour de rôle, de manière cyclique, contre cette domination provoquant la crise d'une formule politique qui avait longtemps fait ses preuves. Crise mais pas faillite car malgré les coups de boutoir et les pressions exercés par les acteurs de cette protestation centrifuge, les pouvoirs de l'instance étatique sont restés à peu près intacts ; c'est pourquoi la situation actuelle confuse et contradictoire, appréhendée en termes de changement et de tradition justifie de notre part une appréciation ambivalente, une évaluation prudente respectueuse de la complexité des choses.

Ce travail de nature synthétique brasse une longue période de la vie politique israélienne. Aussi nous ne nous embarasserons pas de trop de références événementielles sinon comme repères. Nous ne prétendons pas retracer ici l'*histoire* politique d'Israël. C'est sur une problématique définie par la *sociologie* politique que nous portons notre attention. En postulant une interaction entre le social et le politique, il ne s'agit pas de nier l'autonomie de ce dernier mais de la restituer dans

son environnement décisif. Au demeurant, c'est avec des notions qui lui sont empruntés que nous engagerons les premiers pas de notre recherche : modernisation étatique — consensus politique — culture démocratique de sujétion (1). Ces trois notions résument à notre sens l'action menée par Ben Gourion, les principes de la politique qu'il conduisit, touchant aux rapports entre la société civile et l'Etat. En tant que dimensions essentielles du processus de « nation-building » — et l'Etat d'Israël s'est pleinement inscrit dans ce processus — ces trois éléments nous semblent avoir sous-tendu la construction de l'Etat hébreu et en particulier la configuration du système politique. Ils peuvent être mis en étroite relation avec les objectifs concrets puisés dans le projet sioniste avec lesquels Ben Gourion mobilisait les masses comme par exemple, la fertilisation de la terre, la formation et l'entraînement d'une armée de défense, l'intégration, la « fusion » des communautés en une nation, la construction d'une économie, d'une industrie, d'une éducation, etc... israéliennes.

En examinant leur application concrète, les potentialités et les finalités que Ben Gourion leur attribuait, les effets qu'ils ont causés, notre intention est de décrire dans une première partie comment s'est mis en place le système (au sens large du terme) et de dégager ce qu'il doit à ces trois composantes d'une politique d'ensemble propre à placer la société sous la houlette de l'Etat. Nous remonterons donc à l'origine, en 1948, au fondateur David Ben Gourion, puis dans une seconde partie, nous nous attacherons à décrire les limites de ces principes, leur épuisement, perceptibles dans l'ère qui a suivi la guerre des Six Jours, à retracer les évolutions à la suite desquelles le modèle s'est avéré caduc, suscitant l'expression exaspérée des tensions que Ben-Gourion, par sa politique autant que par son charisme avait à peu près contenues.

C'est alors, au terme de cette analyse comparée, que nous pourrions identifier les dynamiques et les blocages, les évolutions et les discontinuités, ou pour reprendre le titre du colloque, les permanences et les mutations à l'œuvre dans la société israélienne. Et peut-être les ayant replacé sous cet éclairage particulier pourrions-nous mieux en comprendre les causes.

## **I. NAISSANCE D'UN SYSTEME POLITIQUE.**

Dans la perspective d'une génération, la création de l'Etat d'Israël a constitué l'aboutissement de luttes politiques intensives, diplomatiques et militaires, grâce auxquelles s'est incarné le rêve d'une minorité de pionniers. Replacé dans la longue durée, le même événement a valeur de rupture dans l'histoire du peuple juif : il efface

deux mille ans d'histoire exilique marquée par l'oppression et la domination étrangère. Investie du pouvoir et de ses attributs, la communauté juive, dans cette partie de la Palestine mandataire reconnue par le droit et sanctionnée par la force, va s'ouvrir l'expérience de la souveraineté intégrale une et indivisible, accéder à la condition de sujet, d'acteur de l'histoire, de son histoire après avoir été si longtemps l'objet de celle des autres, vivre l'épreuve du politique et de l'auto-émancipation collective. Epreuve d'autant plus inédite et révolutionnaire que les Juifs passaient du statut d'éternelle minorité à celui de majorité dominante.

Or, on retient généralement de ces premières années, les prouesses militaires, les réalisations sociales et économiques, enfin, l'absorption des immigrants rescapés des chambres à gaz ou chassés des pays arabes.

Mais la création d'un corps et d'un espace politique, l'apprentissage de l'Etat, la fondation d'une administration publique, d'une instance juridique, l'établissement et la réalisation des libertés fondamentales — en somme, ce que l'on appelle l'Etat de droit —, la construction d'une identité collective, n'en ont pas moins été une épreuve aussi extraordinaire et aussi capitale. Si l'on tient compte du fait qu'en 1949, l'Etat d'Israël, en tant qu'unité internationale souveraine n'était plus militairement contesté, obtenait même sa consécration officielle en étant admise comme membre à part entière de l'ONU, en revanche, ce même Etat, en tant que mécanisme de régulation interne, restait encore à inventer et à expérimenter. Cet aspect créateur a peu retenu l'attention : comme dans bien d'autres cas, les faits militaires recouvrent de leur aura les vicissitudes politiques quand bien même l'importance de ces dernières n'est pas négligeable. Pareillement, l'intégration des réfugiés présente une dimension autrement plus épique que la fondation d'un système politique. Mais par delà ces raisons subjectives, c'est, semble-t-il, la permanence des leaders et des mouvements politiques de la phase mandataire à l'étape de l'indépendance qui a pu laisser supposer que la tâche était peut-être moins difficile à résoudre, puisqu'une certaine continuité accompagnait le changement de structures (2).

Cette continuité apparente ne doit pas pour autant masquer la différence essentielle entre les deux situations ni faire perdre de vue les difficultés que paradoxalement, elle soulevait. D'une part, il faut rappeler que jusqu'en 1948, l'autorité relative dont disposait l'Agence juive, l'institution centralisatrice paragouvernementale reconnue par la puissance britannique sur la base de la charte de la S.D.N. ne concernait que la seule communauté juive. Outre cette restriction, ce pouvoir devait être, de surcroît, l'objet d'un consentement préalable, ce qui offrait à

toute force organisée au sein du Yichouv la possibilité légale de s'y soustraire comme le firent en vertu de ce droit, la parti communiste palestinien, l'Agoudath Israël et le mouvement révisionniste.

Le consensus était donc d'autant plus large que l'adhésion aux institutions représentatives était volontaire.

L'accession à l'indépendance en 1948, le passage d'une souveraineté partielle à une souveraineté intégrale — signifiait que désormais la loi s'appliquerait à tous les sujets résidents dans le territoire y compris les forces politiques, ethniques et religieuses étrangères au mouvement sioniste. L'Etat avait donc à se mesurer avec des agents institutionnels qui reflétaient des clivages préexistants cristallisés par la fondation de l'Etat. L'élargissement de la souveraineté posait ouvertement la question de l'autorité effective du gouvernement, celle du consensus dont il pouvait se prévaloir, enfin, le problème de l'intégration bon gré mal gré des forces autonomes ou virtuellement dissidentes avec lesquelles le nouveau pouvoir avait d'une manière ou d'une autre à composer, quand il échouait à extirper leur influence. Ces forces, principalement les Arabes et les ultra-orthodoxes étaient certes minoritaires et ne constituaient pas une menace très sérieuse, mais l'atténuation des effets de ces clivages n'en était pas moins un formidable défi qu'il était fondamental de gagner en neutralisant ces velléités disruptives.

D'autre part, le nouvel Etat, institué par décret, avait pour devoir premier d'occuper, voire de récupérer les fonctions et les prérogatives qui lui sont traditionnellement échues, car ce n'est pas un vide initial qu'il trouva devant lui. L'Etat fut en quelque sorte le dernier acteur à apparaître sur une scène politique et sociale déjà fort animée et encombrée. Cinquante ans d'activité et d'organisation sionistes avaient amplement dessiné les contours d'un système, d'une culture et d'une pratique politiques dont allait hériter l'Etat d'Israël. C'est durant la période du « Yichouv » que formations politiques et syndicales s'étaient constituées et avaient développé leurs querelles idéologiques, leurs rivalités électorales, leurs rapports de force politiques qui perdureront après 1948. Cette continuité d'une époque à l'autre d'un statut juridique à un autre pour garantir une stabilité certaine, ne doit pas cependant masquer la nécessaire adaptation à la situation nouvelle.

De part le caractère idéologique et volontariste de l'édification du Yichouv, chaque mouvement politique ou syndical pénétré du sens de sa mission, en l'absence d'Etat, s'était structuré, dans l'attente de son avènement, de manière à encadrer étroitement ses adhérents, leur offrant une gamme complète de services adaptés à

leurs besoins. Chacun d'eux formait une micro-société quasi-autonome, jalouse de ses acquis. La proclamation de la souveraineté politique imposait donc, dans la logique de l'Etat-nation, une concentration du pouvoir et la rétrocession à l'appareil d'Etat de fonctions dispersées dans la société civile. Ben Gourion n'hésita pas dans ce but à assumer de douloureuses décisions, à mener de difficiles combats contre les bastions récalcitrants.

L'Etat avait à devenir le foyer d'identification symbolique au-dessus des partis, des factions, au-dessus des identités primaires, l'autorité suprême capable de transcender :

- le clivage idéologique gauche / droite fondé sur la réalité historique entre deux stratégies divergentes concernant les buts du sionisme et les moyens de les réaliser, l'une appuyée sur le socialisme constructiviste, l'autre sur le nationalisme intégral. (L'hostilité, la suspicion mutuelle entre les mouvements avaient à maintes occasions débouché sur la violence) ;
- le clivage religieux / séculier opposant orthodoxes et laïques sur la place à accorder au judaïsme dans l'organisation de la cité ;
- le clivage ethnico-politique divisant Juifs et Arabes, citoyens de ce qui est pour les premiers, l'Etat juif, et pour les seconds un fait accompli ;
- le clivage sous-culturel, typique d'une société d'immigration, entre anciens et nouveaux, confondu avec la stratification sociale ;
- classes dominantes / classes dominées —, et sur lequel assez tôt se superposera la distinction séfarade / ashkenaze.

En rappelant de telles données de base, en identifiant les sources virtuelles de dissidence et de concurrence, d'origine idéologique, religieuse, ethnique et socio-culturelle, on se rend bien compte que la formation d'une communauté politique effective n'était pas si aisée. Ces forces agissaient en ordre dispersé. Toutes n'avaient pas d'ailleurs le même objectif. Les unes pouvaient basculer dans un modèle de contre-société, les autres cherchaient à conserver leur vocation directrice de l'Etat. L'Etat hébreu avait, quoi qu'il en soit, à se structurer et à s'organiser de telle sorte que sa légitimité interne puisse être renforcée. A cet effet, le système politique (structure, fonctions et substance) mis en place, prenant en considération l'hétérogénéité structurelle du corps social fut conçu pour répondre à une triple ambition :

1. L'établissement d'un consensus idéologique sur la nature de l'Etat d'Israël.
2. La promotion d'une culture politique démocratique de sujétion comme mode de gestion des conflits et des tensions au sein de la société.

### 3. La réalisation de l'objectif d'une modernisation étatique.

Examinons à présent le triptyque — consensus, culture démocratique, modernisation — dans les formes spécifiques qu'il a prises pour passer l'épreuve du réel.

## II. FONCTIONS ET OBJETS DE LA MODERNISATION ETATIQUE.

Concernant la modernisation étatique, les circonstances historiques qui ont suivi la création de l'Etat d'Israël — la situation de guerre, puis l'armistice et l'échec des négociations pour un traité de paix définitif — placent les dirigeants israéliens devant la nécessité d'accorder une priorité majeure à la sauvegarde des intérêts vitaux de l'Etat, c'est-à-dire la défense collective et la sécurité. Parallèlement, avec l'immigration des Juifs d'Europe Centrale qui avaient survécu à la Shoah et des Juifs des pays arabes dont les conditions d'existence étaient devenues précaires avec l'internationalisation du conflit, force aussi était de s'atteler à la tâche de l'intégration sociale. De tels objectifs rendaient impératifs pour l'Etat une suprématie sans partage dans la direction et le contrôle des instruments économiques et sociaux propres à les réaliser.

Cette politique de modernisation ou d'« étatisation » (en hébreu, *mamlakhtiout*) entendait rompre avec la conception « partisane » qui prévalait dans la période mandataire. En l'absence de services publics, les partis eux-mêmes pourvoyaient aux besoins de leur clientèle respective. Ils procuraient un logement aux individus, se chargeaient de leur trouver un emploi, d'inscrire les enfants dans les écoles et dans les mouvements de jeunesse appropriés, de les affilier à une caisse-maladie chargée de leurs soins. Ils s'occupaient même de leurs loisirs, publiaient des journaux et des livres, organisaient des spectacles, des concerts et formaient des associations sportives. Enfin, la sécurité était, elle aussi, l'affaire des partis. Cette polyvalence des partis, légitime et souhaitable avant, empiétait maintenant sur le domaine de l'Etat. Il était impérieux pour Ben Gourion de mettre un terme à cette confusion entre fonctions partisans et nationales. Cette orientation centralisatrice a été, pour ainsi dire, le « lutte finale » dans le combat politique de Ben Gourion, l'ultime étape de son parcours idéologique, éclairant sous un jour nouveau ses conceptions antérieures. Son leitmotiv — « de la classe à la nation » — indique bien la finalité « nationale » de l'action pour laquelle au départ avaient été mobilisés comme force d'avant-garde la classe des travailleurs ouvrière et agricole et le socialisme comme instrument idéologique. Entre socialisme et Etat, les rapports étaient à présent clairement définis : le socialisme était un moyen au service de la nation, non une fin en soi, et, à ce titre, pouvait être infléchi ou renforcé selon les besoins.

C'est l'édification de l'Etat à venir qui avait justifié le développement d'organismes volontaires. Ils incarnaient « l'Etat en marche » et préfiguraient sa nature collective.

C'est l'édification de l'Etat dont la création venait d'être proclamée qui nécessitait à présent un retournement de tendance afin que ces organismes préexistant à l'Etat ne puissent pas devenir un « Etat dans l'Etat » et outrepasser les prérogatives du pouvoir.

L'uniformisation et la nationalisation des services impliquaient la dissolution de ces organismes concurrents ou tout au moins l'abolition de leurs fonctions extrapolitiques. Cette restructuration fonctionnelle devait trouver une application immédiate dans l'organisation de la défense nationale. Les armées arabes ayant déclaré la guerre au lendemain de la proclamation de l'Indépendance, Ben Gourion mit bon ordre au pluralisme des forces paramilitaires en promulguant par voie d'ordonnance la fondation d'une armée régulière — Tsahal — en lieu et place des milices clandestines qu'avaient opéré jusque-là (La Haganah, le Irgoun, le groupe Stern).

Le pouvoir d'Etat dont l'attribut spécifique est de disposer du monopole exclusif de la violence légitime, ne pouvait admettre une situation anarchique caractérisé par la présence sur le terrain de forces distinctes, de commandements séparés, d'opérations indépendantes, à plus forte raison si ce morcellement dangereux pour la cohésion nationale avait pour origine la rivalité partisane.

On peut penser que les besoins de la lutte armée et de la résistance à l'invasion arabe auraient pu être satisfaits avec la formation d'un corps où chaque force disposerait de ses hommes et de son matériel moyennant une étroite coordination au niveau du commandement des opérations. Mais le principe de l'autorité souveraine de l'Etat commandait la dissolution pure et simple de toutes les organisations paramilitaires. Ben Gourion était prêt à aller jusqu'au bout de cette logique, à supprimer par tous les moyens les obstacles à cette dépolitisation impérative, donnant l'ordre de tirer sur le bateau de l'Altalena qui semblait refuser de se placer sous l'autorité de la nouvelle armée unifiée. Ses camarades firent aussi les frais de sa rigueur : après avoir rejoint les rangs de Tsahal, la Haganah avait toutefois réclamé pour son unité d'élite — le Palmakh — au nom de l'esprit de corps et de la mystique héroïque qui y régnait, le droit de se préserver comme tel au sein de l'armée. La demande fut rejetée et le Palmakh dissout.

Une fois l'affaire réglée sur le plan militaire, il ne restait plus à Ben Gourion avec la signature du cessez-le-feu, qu'à persévérer dans cette voie, à l'élargir au domaine

de la santé publique, de l'éducation, de l'emploi, fidèle à l'objectif de desidéologiser le champ extra-politique, de le soustraire à l'influence des partis qui prétendaient agir au nom de l'intérêt général. Conformément à l'idéologie sioniste de la « normalisation » du peuple juif, il fallait instaurer la structure fondamentale sur laquelle repose un Etat moderne digne de ce nom : un appareil d'Etat. L'étatisation répondait donc à la volonté d'inscrire dans les institutions, un repérage clair et tangible entre le centre et la périphérie, entre le national et le partisan entre l'avant et l'après. Les résistances furent assez vives, ce qui explique le caractère inachevé de la réforme. En 1953, un système d'éducation nationale mit fin aux réseaux scolaires partisans : une école publique à caractère laïque ou religieux relevant de l'état était créé. Jugeant que la revendication n'était pas préjudiciable aux intérêts de l'Etat, une autonomie fut consentie à chacun des systèmes d'éducation spécifique dispensé en milieu kibboutzique et ultra-orthodoxe.

En 1959, une Agence Nationale pour l'emploi fut établie pour remplacer les organismes de placement dont chaque parti s'était pourvu à des fins implicites de recrutement politique.

Jusqu'à aujourd'hui, la santé ne relève pas d'un service unique, la Histadrut s'opposant à voir échapper à son contrôle une source capitale de son pouvoir matériel, social et symbolique.

En dépit de ses réalisations partielles, l'effet d'une telle politique fut, sur le plan structurel, de renverser la dynamique des rapports entre la société et l'Etat : alors que la période du Yichouv s'était distinguée par l'autoproduction d'une société civile qui n'était pas contre l'Etat par principe, mais faisait la preuve de son autonomie en s'organisant sans lui, en revanche, avec l'Etat, c'est un mouvement de haut en bas qui caractérisa les rapports entre les deux sphères. Devant l'ampleur des transformations institutionnelles et des recompositions fonctionnelles et face à un pouvoir qui usait de toutes ses prérogatives et de tous les instruments financiers de distribution à sa disposition, la société civile fut assez vite déssaisie de ses capacités d'initiative au profit d'une « bureaucratie engagée ». Celle-ci se chargeait d'exécuter les objectifs définis par l'élite politique gouvernementale, conjuguant un esprit de planification et d'improvisation.

Les velléités revendicatrices étaient quasiment absentes de la scène sociale. Certes, la politique égalisatrice poursuivie par le gouvernement y était pour quelque chose. Toutefois, c'est la spectaculaire marche en avant dans laquelle le corps social était enrôlé sous la conduite de l'Etat qui explique le mieux cette auto-discipline.

Commandée et contrôlée d'en haut, la mobilisation tournait à plein, mais elle traduisait plus un consentement passif, une adhésion réactive qu'une participation effective et une réelle initiative. Société sans Etat jusqu'en 1948, le Yichouv n'en était pas pour autant vierge de toute notion « politique ». Sa spécificité résidait précisément dans l'articulation de l'expérimentation sociale à un discours idéologique. Le pays était alors perçu comme un vaste et multiple champ d'essai sous-entendu par une vision du monde, un laboratoire social où s'inventaient de nouvelles formes d'organisation sociale comme le kibboutz, le mochav, la histadrut, répondant à la fois aux « conditions objectives » et à la prééminence de l'idéologie. La révolution de 1948 consistait à passer du socialisme constructiviste au constructivisme étatiste, à modifier les ingrédients de l'idéologie afin qu'elle ne devienne pas une source virtuelle d'agitation. Les organisations volontaires étaient une force potentiellement gênante qu'il fallait brider ou contrôler pour assurer la prééminence substitutive de la puissance publique. La société qui s'était jusque là transformée d'elle-même horizontalement ne pouvait l'être à présent que par l'Etat qui détenait le monopole exclusif de la définition des directives et des directions du changement. La dépolitisation visait à renforcer le pouvoir de l'appareil bureaucratique et par là-même le pouvoir personnel de Ben Gourion. Le prestige symbolique de l'Etat était enfin doté d'une autorité intégrale.

En ce sens, la modernisation remplissait une fonction tout à fait politique complémentaire des objectifs généraux officiellement exprimés. Ils étaient une stratégie de captation des énergies militantes et de neutralisation des forces concurrentes. Ben Gourion cherchait à miner (voire à éliminer) les bases économiques et sociales des contre-pouvoirs politiques en les cantonnant à leur tâche initiale.

L'étatisation avait pour fonction aussi de restructurer les forces dynamiques de la société. Dotées de cet esprit volontariste dont elles avaient marqué les institutions partisans, elles étaient appelées cette fois à le réinjecter dans des institutions purement étatiques, travaillant ainsi à la légitimation « jacobine » de l'Etat comme agent dominant des orientations et des réalisations sociales.

Enfin, l'étatisation contribuait à forger un consensus sur l'Etat comme valeur commune. L'unité d'action renvoyait à l'unité des rangs et vice-versa. Pour Ben Gourion, seul l'Etat pouvait servir de creuset à l'assimilation des différences transcendées par la projection d'une identité nationale dont le noyau central est le rapport immédiat de l'individu à l'Etat. Ben Gourion percevait les dangers que recélaient les particularismes ethniques, religieux, culturels et idéologiques.

Il s'en inquiétait pour son propre pouvoir autant que pour l'Etat auquel il se confondait totalement. Cette stratégie d'acculturation politique et de socialisation nationale incarnée dans une créativité institutionnelle servait donc à homogénéiser la population par l'identification à ses institutions. Instrument de modernité, d'identité et de consensus, le cas de l'armée est exemplaire. Mis à part ses tâches purement militaires, elle fut chargée de missions éducatives auprès des nouveaux immigrés (assistance sociale et alphabétisation etc...) Elle incarnait mieux que toute autre institution « l'âge de l'indépendance », « l'ère de l'Etat ». Elle combinait dans son mode d'être le sens de la rigueur et de la discipline inhérent à l'institution et l'esprit de volontariat qui avait été pour le Yichouv la source de son dynamisme.

En résumé, la modernisation étatique tendait à assurer le contrôle de la société par l'Etat, à laminer la puissance des partis qui remplissaient dans la société des tâches multifonctionnelles, à dégager une sphère dénuée de conflits. Dans la répartition du pouvoir, cette orientation s'est traduite négativement jusqu'à aujourd'hui par la faiblesse des institutions locales, la dépendance des acteurs sociaux, l'extension du pouvoir bureaucratique et la fonctionnarisation du parti. Attaché à l'exécution et non à l'élaboration idéologique d'un projet social, le parti était moins une force de proposition qu'une courroie de transmission au service de l'Etat ; sa fonction majeure n'était pas de préparer la formation militante et pédagogique des militants mais d'entretenir par le biais de la Histadrut un réseau de dépendances administré par des cadres par lequel transitaient les individus. Entre les principes et la réalité s'établissait une marge qui montre bien que la notion de suprématie de l'Etat n'était pas pour Ben Gourion, synonyme d'Etat impartial.

### III. LA SIGNIFICATION D'UN COMPROMIS.

Cette pratique volontariste de haut en bas aurait été insuffisante sans la production parallèle d'un consensus portant sur la nature de l'Etat d'Israël.

Contrairement aux groupes para-militaires, les forces religieuses n'attaquaient pas directement la primauté de l'Etat. Elles ne contestaient pas non plus l'autorité de Ben Gourion sur le plan politique. Ce qui se trouvait en jeu était leur degré de participation et de collaboration à l'Etat : se développera-t-il avec ou sans leur concours ? La réponse à cette question était conditionnée par l'obtention d'un compromis que Ben Gourion s'empressa de négocier en renonçant à établir une constitution qui aurait défini sans ambiguïté le caractère laïc de l'Etat et aliéné leur

soutien. Le ralliement implicite ou explicite des partis religieux à l'Etat était scellé jusqu'à nouvel ordre.

Ben Gourion (et l'Etat d'Israël d'une certaine manière) gagnait un consensus effectif ce qu'il cédait sur le plan symbolique.

On peut présumer que des considérations politiciennes ont joué dans sa décision de ne pas heurter de front les sensibilités religieuses : ajourner la rédaction d'une constitution servait l'intérêt national mais sans doute aussi l'intérêt personnel de Ben Gourion qui se voyait ainsi accorder de par ce vide constitutionnel une liberté de manœuvre large et extensible tout à fait appropriée à un gouvernement avide d'exploiter jusqu'au bout la puissance qui lui était reconnue. Il était tout à fait conforme à l'esprit dirigiste de Ben Gourion de préférer une autolimitation du pouvoir dont il définirait les modalités et qui relèveraient presque en somme, de son « bon plaisir » que de la voir freiné par une autorité supérieure, en l'occurrence, le texte de la constitution.

L'obstacle de la constitution surmonté, l'alliance historique entre le Mapaï (travailliste) et le PNR (Parti national religieux) put être reconduite. Les gouvernements respectèrent un « statu-quo » sur les questions religieuses, tenant compte de concessions mutuelles dictées par le sens commun et une évaluation du rapport de forces. Mais faut-il ne voir en cette matière que la rançon politique que Ben Gourion était prêt à verser en l'échange d'un soutien au gouvernement qu'il présidait ?

En vérité il ne s'agissait pas seulement de séduire des alliés exigeants avec lesquels, au demeurant, il valait peut être mieux s'accorder, entendu qu'aucune stratégie de conquête électorale n'était en mesure d'affaiblir ces partis disposant d'une base d'adhésion incompressible. Il ne s'agissait pas seulement d'apater des partenaires de coalition dociles pour former un gouvernement : la preuve en est qu'à l'issue de toutes les élections législatives de 1949 à 1963, Ben Gourion était à chaque fois en mesure de constituer une coalition idéologiquement homogène avec des partis de gauche, voire avec les libéraux dont les revendications étaient certainement moins cruciales et problématiques que celles formulées par les députés du PNR et de l'Agoudat Israël. La participation de ces derniers relevait donc d'un choix *volontaire*. Ce n'était pas, comme l'affirme une thèse largement répandue, une question d'appoint *nécessaire* sans lequel Ben Gourion n'aurait pu obtenir de majorité absolue au Parlement.

L'attitude de Ben Gourion mérite explication. Alors que face aux exigences de la défense nationale, aux problèmes de la nationalisation des services sociaux et de

la transformation des organismes comme la Histadrut en outils auxiliaires de l'Etat, Ben Gourion avait fait preuve d'une détermination farouche confinante à l'intransigeance fondée sur des principes rigides et des orientations fermes, voilà que dans le cas particulier des rapports religion / Etat, il faisait preuve d'un sens politique dicté par l'esprit de compromis et de réalisme. Cette attitude conciliante provenait-elle d'une fidélité au principe de la tolérance et du pluralisme, d'une volonté de respecter la minorité en tant que minorité et de veiller à la protéger de la « tyrannie de la majorité » ?

Visait-elle à consacrer un style de gouvernement, une méthode de travail qui privilégierait l'élaboration d'un accord consensuel, la prise en compte des mouvements d'opinion au sein de la société civile ?

On peut penser aussi que Ben Gourion a voulu témoigner sa reconnaissance symbolique à l'égard de ceux qui avaient incarné la continuité historique du peuple juif et préservé sa spécificité en dépit des vicissitudes. Peut-être avait-il pris conscience du caractère particulier du judaïsme comme religion nationale et donc capable de ce fait de contribuer, en tant que tel, à consolider la nation sur la base d'un minimum commun générateur d'identité, objet d'un consensus global au-delà des variations dans la foi et la pratique religieuses ? De telles interprétations contiennent sans doute une part de vérité. Mais elles contredisent respectivement le caractère autoritaire de Ben Gourion en matière de décision politique et les récurrences d'une position fondamentalement anti-religieuse. Il nous semble plus approprié de voir dans son comportement l'attestation de son pragmatisme politique. Il en avait déjà administré une preuve éclatante par le précédent mémorable du soutien au plan de partage préconisé par l'UNSCOP et voté par l'Assemblée générale de l'ONU, le 29 novembre 1947. Quand bien même il n'attribuait à l'Etat juif qu'une portion restreinte de la Palestine mandataire, l'opportunité offerte de réaliser l'Etat juif tant attendu justifiait le renoncement à l'intégralité du territoire.

La création d'une tendance religieuse dans le cadre du service public de l'éducation nationale marque bien la conjugaison des principes (retirer des mains des partis) et du réalisme (reconnaissance de la légitimité d'un courant religieux spécifique). Mais, question préalable, pourquoi rechercher et privilégier une alliance qu'il fallait payer au prix fort ? Au nom de la raison d'Etat.

La tentation dissidente que quelques minorités ultra-orthodoxes avaient adoptée pesait virtuellement. L'arrestation de plusieurs réseaux clandestins auteurs de projets de coup d'Etat théocratique en témoignait plus raisonnablement encore, Ben Gourion pouvait craindre une agitation permanente et sa propagation dans ce secteur de la

population israélienne. Il était conscient de la force de mobilisation dont sont capables des mouvements qui se réclament de la foi. Aussi jugea-t-il préférable de se concilier une minorité importante, plutôt que de la voir prendre ses distances et se constituer toute entière en contre-société au sein de l'Etat.

Seul un accord consensuel consacrant les droits et les devoirs des deux communautés pratiquante et laïque garanti par l'Etat parviendrait sinon à clore l'affrontement (ce qui était illusoire) du moins à déterminer la nature des acteurs autorisés à la négocier : les partis politiques. La « rue » cléricale se tiendrait silencieuse et soumise, laissant aux partis qui la représentent le soin d'obtenir gain de cause par des moyens strictement politiques et légaux.

L'esprit de compromis qu'il avait révélé à cette occasion tenait à son sens des priorités nationales : dans l'échelle des objectifs de l'Etat, la question des concessions religieuses lui apparaissait secondaire tant dans le fond que dans la pratique et subordonnée aux problèmes économiques et sociaux autrement plus importants.

Mener une *Kulturkampf* était à ses yeux un gaspillage des forces et des énergies dans un combat jugé stérile. Pour Ben Gourion, l'action était un impératif, la marche en avant un commandement devant lesquels les principes philosophiques, les considérations idéologiques, l'idée pure devaient s'incliner. La seule valeur qui compte était l'édification de l'Etat et celle-ci valait bien deux ou trois concessions symboliques. Instituer la nourriture *cacher* dans les cantines des administrations publiques et de l'armée ou déléguer aux tribunaux rabbiniques la juridiction des affaires conjugales était d'autant plus facile à concéder qu'il s'agissait le plus souvent de perpétuer un Etat de fait déjà acquis avant l'indépendance. En échange, Ben Gourion obtenait carte blanche dans la conduite des affaires primordiales (sécurité, affaires sociales et économiques) et une « paix religieuse » temporaire. Il restaurait comme dans d'autres domaines, la ligne de démarcation — la division du travail entre ce qui est l'apanage de l'Etat et ce qui peut être cédé —, sans grand dommage pour lui à d'autres institutions.

De cette même ordonnance rigoureuse des priorités procédait son opposition à la rédaction d'une constitution. Paradoxe qu'un texte censé rassembler la nation puisse engendrer la division. Pour Ben Gourion, puisque c'était le préambule qui faisait litige, c'est-à-dire, en somme, une définition formelle de principes sans grande incidence sur la réalisation des tâches de l'Etat, autant en différer la formulation.

N'était-il pas urgent d'éviter coûte que coûte des débats qui risquaient de ruiner l'unité nécessaire au développement de la nation ? C'est donc bien avant tout la raison

d'Etat commandant une recherche du consensus qui a inspiré à Ben Gourion, outre les considérations politiciennes, l'idée d'un compromis historique avec les partisans de la « légitimité religieuse » de l'Etat d'Israël. C'était ainsi s'assurer leur concours, mieux qu'à un gouvernement à une coalition, à l'entreprise étatique elle-même.

Mais Ben Gourion ne s'est pas contenté de signer un compromis sur les questions religieuses. Il a tenu à institutionnaliser et officialiser le statut de la religion en l'intégrant à l'Etat, à laisser au pouvoir religieux la juridiction en matière de code civil (tribunaux rabbiniques) ; à consacrer une autorité spirituelle à ses représentants éminents (grand-rabbinat).

En accédant à la demande de ne pas séparer la Synagogue et l'Etat, il n'y avait eu compromis (et même trahison, que pour les partisans de la séparation. En était-il de même pour Ben Gourion ?

En apparence, l'Etat avait renoncé à quelques parcelles de son pouvoir par le transfert de certaines prérogatives. Il s'empêchait de faire évoluer le droit en matière conjugale et fermait les yeux sur un empiètement aux libertés civiles dont il a la charge. Mais la puissance de l'Etat lui-même n'en était pas le moins du monde affecté, n'oublions que c'est là ce qui compte pour Ben Gourion.

Si dans le domaine de ses compétences, le rabbinat arbitre substantiellement selon le canon talmudique, la Halakhah, formellement, son autorité ne procède-t-elle pas de la loi d'Etat et de la loi seule ? C'est l'Etat qui lui octroie son pouvoir. En dépit de l'autorité relative qu'il détient, le clergé est pris au piège de sa dépendance institutionnelle. Ben Gourion avait renforcé en dernière instance la suprématie de l'Etat. Les principes fondamentaux de la démocratie — souveraineté du peuple et primauté de la loi — étaient sauvegardés et la religion devenait auxiliaire du pouvoir sans plus pouvoir prétendre se poser comme alternative. Le compromis devenait, vu sous cet angle, une victoire : la capitulation de la Synagogue (4).

#### IV. LES RAISONS D'UN SYSTEME.

Par la politique d'étatisation et le consensus idéologique, Ben Gourion, en dosant réalisme et conviction, avait réussi à faire admettre la primauté de l'Etat à la gauche israélienne (partis et syndicat) ainsi qu'aux partis religieux qui s'accomodèrent de sa nature non-religieuse.

Le système politique avait à cet égard un rôle complémentaire à jouer.

Au premier abord, il paraît être le moins approprié aux ambitions de Ben Gourion et à sa conception de l'exercice du pouvoir. Proche, par sa vision de l'histoire et de

la nation, du général de Gaulle, Ben Gourion n'avait pu jouir d'une liberté de manœuvre politique similaire à celle dont avait bénéficié le fondateur de la Ve République pour bâtir à sa convenance un ordre politique qui lui garantirait de larges prérogatives.

Ben Gourion devait composer avec les partis, et les gouvernements qu'il constituait ne pouvaient exercer leur fonction sans la confiance préalable du parlement. Ben Gourion recevait en héritage un mode de scrutin proportionnel qui, à ses yeux, en favorisant l'émiettement des suffrages, créait ou exacerbait des clivages plus qu'il ne les dissipait ou les reflétait simplement. Il tenta à plusieurs reprises de faire adopter par le parlement une réforme électorale instituant un scrutin majoritaire et uninominal qui aurait été fatal aux petites formations et l'aurait assuré d'une majorité absolue. En vain, Ben Gourion avait fini bon gré mal gré par s'accommoder d'un système qui, malgré ses défauts évidents, n'était pas sans présenter quelques avantages. Il avait raison de déplorer dans le système proportionnel l'absence de barrage à la multiplication des partis. Toutefois, pléthore n'est pas instabilité. En effet, la mobilité des votes n'affectait que les groupuscules qui paraissaient et disparaissaient au gré des scrutins.

En revanche, les rapports de force entre les formations plus importantes demeuraient stables. Le Mapaï que dirigeait Ben Gourion restait sans conteste le parti dominant à la Knesset, le pivot de la majorité parlementaire, la clé de voûte de la coalition gouvernementale et de la vie politique tout court.

La position centrale occupée par le Mapaï dans l'échiquier politique limitait considérablement les possibilités d'une alternance. Le gouvernement était en quelque sorte indéradicable. Cette stagnation était d'autant plus surprenante qu'en l'espace de vingt ans, le corps électoral avait triplé en raison de l'intégration massive de nouveaux immigrants. Ben Gourion dut affronter de nombreuses crises gouvernementales mais celles-ci ne remirent jamais en cause son leader, la continuité de l'action gouvernementale et sa crédibilité.

On constate donc que le système proportionnel ne lui avait pas été défavorable sur le plan électoral. Au delà de cet aspect arithmétique, ce système s'intégrait même à la stratégie de Ben Gourion visant à consolider l'Etat et à contenir les pressions émanant de la société civile. Il n'avait pas été uniquement, comme on est souvent amené à le croire, générateur de division. En premier lieu, l'assimilation du territoire à une seule circonscription, postulée par la loi, est un facteur qui implicitement renforçait la cohésion nationale. Une départementalisation du pays n'aurait-elle pas nourri la rivalité des intérêts locaux, préjudiciable à l'unité voulue ?

Deuxièmement, l'hétérogénéité constitutive de la société israélienne multi-ethnique, interconfessionnelle et pluriculturelle n'excluait-elle pas un système majoritaire qu'aurait privé d'expression politique des forces populaires avec tous les risques que comporte une telle situation pour la paix sociale ? Certes, l'institution parlementaire, en facilitant une représentation politique à toutes les tendances sensibles dans l'opinion, sert de caisse de résonance à des revendications centrifuges : les citoyens arabes, les orthodoxes, les séfarades, les révisionnistes y répercutaient leurs doléances sectorielles. L'opposition de gauche ou de droite, communiste ou révisionniste, l'utilisait comme il se doit, pour dénoncer la politique du gouvernement et combattre le pouvoir en place.

Toutefois, l'exploitation de ce droit n'était pas sans contrepartie méritoire pour qui se soucie de stabilité : en se pliant aux règles du jeu. Un périmètre étanche était fixé au débat politique excluant par principe l'usage de méthodes extra-parlementaires illégales et de la contestation révolutionnaire. L'acquis n'était pas mince pour une société riche en action clandestine à qui il fallait imposer le respect de la loi. En participant au jeu politique, les forces situées aux marges du système empruntaient une voie réformiste, cherchant à obtenir des avantages par la négociation plutôt que de s'en remettre à une improbable stratégie d'agitation.

L'intérêt de l'Etat pour cette conversion des esprits était évident. Qu'en eut-il été sans cet exutoire que représente le Parlement auquel seule la proportionnelle permet l'accès et dont ont bénéficié toutes ces forces pour leur bien et celui — tout compte fait — de l'Etat.

Autant qu'une caisse de résonance, le Parlement fonctionnait de manière latente comme une cellule d'amortissement des conflits soumis à une procédure de règlement codifiée. Voyant leur pouvoir fondre devant la restructuration imposée par l'Etat, les partis retrouvaient dans l'hémicycle leur vocation originelle : la discussion des lois, l'affrontement des idées. Le parlement créait un espace de communication et d'échange propre à conférer une réalité et un contenu à une identité citoyenne embryonnaire. Il donnait corps à un espace public où par l'instauration d'un débat politique sont reflétées-sublimées-transcendées les différences ethniques et religieuses, culturelles et sociales. Pour Ben Gourion seul l'Etat était en mesure de les dépasser réellement par la production d'une idéologie consensuelle et d'une adhésion intime dont il constituait le socle.

En ce sens, le système politique, par la philosophie sous-jacente sur laquelle il repose, par les mécanismes institutionnels qui furent adoptés, par l'« exploitation » qu'en fit Ben Gourion, contribuait d'une manière non moins probante que

l'étatisation à encadrer la société civile, à la supplanter dans sa vocation auto-directrice qui l'avait caractérisée à l'époque du Yichouv. La pratique parlementaire de Ben Gourion témoigne de la conception formelle qu'il avait de la participation : elle ne signifiait pas pour lui un droit de regard exercé sur le pouvoir ou l'initiative personnelle de projets de loi ou la collaboration par voie d'amendement à ceux qui étaient déposés par le gouvernement. Pour son esprit dirigiste, cette « participation » était perçue comme une intrusion intempestive et toute la procédure un inutile encombrement. L'opposition n'avait qu'à remplir une fonction tribunitienne, à prendre acte des orientations exclusivement définies et exécutées par l'Etat. Le gouvernement propose et dispose, la chambre acquiesce ou proteste : les tâches étaient clairement réparties. Mû par une logique, Ben Gourion n'a que très rarement pratiqué la concertation avec les élus et pris en considération les arguments de l'adversaire politique.

Son allergie vis-à-vis du Herout et du Maki frisait la délégitimation. A leur égard, Ben Gourion retrouvait ses humeurs et des réflexes d'homme de parti. Il ne cherchait en aucun cas de transformer leur dissidence maîtrisée en participation effective. Tolérés au Parlement, ils étaient exclus d'office du gouvernement. Théâtre des divergences d'opinion, la Knesset accomplissait pour Ben Gourion, une valeur éducative et formatrice : instruments de socialisation politique, les débats parlementaires incarnaient la notion du pluralisme démocratique auquel il fallait convertir des populations autochtones et immigrés, arabes, orthodoxes d'Europe centrale qui ayant subi le joug arbitraire de dictateurs, de rois, de généraux ou de sultans avaient été privées de liberté de désigner leurs représentants et du droit fondamental de manifester par le vote leur appartenance responsable à la communauté politique. Ben Gourion avait à cœur de mobiliser cette population dont le rapport au politique était soit inexistant soit dominée par la peur. Dans le premier cas, la relative ignorance et la vague conscience de ce qu'était l'Etat pour en avoir été tenu éloignée, avait rendu sa présence imperceptible dans la vie quotidienne.

Ce rapport aliéné relevait de ce que Gabriel Almond appelle la « culture politique paroissiale ».

Dans l'autre, le politique identifié à quelques représentants de l'ordre, investis d'un pouvoir dont ils usaient avec arbitraire, était synonyme de terreur. Aussi était-il impérieux de rendre tangible pour les premiers sinon omniprésent l'existence de l'Etat, de faire accepter son rôle directeur et de susciter un sentiment positif à son égard.

Situation complexe : Ben Gourion avait affaire simultanément à deux types de population, l'une hyperpolitisée et militante, et l'autre moins socialisée à laquelle il fallait inculquer les notions cardinales de la citoyenneté.

Entre une participation massive qui risquerait de freiner l'action dans la mesure où elle prétendait se substituer à l'Etat et une distance pas trop marquée qui ferait tourner à vide la machine étatique, un moyen terme devait être trouvée : la sujétion démocratique ; pour hybride qu'elle paraisse ainsi formulée, elle caractérise le mieux le type de culture politique que Ben Gourion, par son action, avait cherché à implanter. L'Etat, objet de respect, de crainte, bénéficiant de la pleine confiance des citoyens s'imposait comme Etat-providence, l'Etat protecteur, l'Etat pédagogique, dispensateur d'une morale civique de l'obéissance fondée sur la primauté du collectif avant l'intérêt particulier — la définition du collectif relevant bien sûr du domaine de l'Etat plus que du Parlement. L'autorité de l'Etat étant admise et acquise définitivement, tout attaché aux principes fondamentaux et aux mécanismes institutionnels de la démocratie qu'il était, Ben Gourion ne s'est pas préoccupé de perfectionner la démocratie. Il n'a pas cherché à élargir les capacités d'action autonome des citoyens, à déléguer et décentraliser les responsabilités au détriment de l'Etat. L'Etat n'était-il pas l'avant-garde de la nation ? Et Ben Gourion n'était-il pas perçu (ne se percevait-il pas lui-même) comme le pasteur de son peuple dont il disait qu'il était la « génération du désert ? » Assurément, Ben Gourion était plus un homme d'Etat qu'un homme politique.

En résumé de cette longue analyse, on peut donc conclure que Ben Gourion a placé son action sous le signe de l'affirmation progressive de l'autorité de l'Etat. Alpha et omega de la vie publique, l'Etat a dû conquérir sur les partis, sur les forces sociales, sur le syndicat, les attributs de son pouvoir. Cet objectif de principe, n'a pu être réalisé de façon linéaire et égale dans tous les domaines. Ce qui peut paraître de prime abord incohérent chez Ben Gourion (des comportements politiques qui vont de la fermeté au compromis, de l'intransigeance au consensus) s'explique par la prise en compte des rapports de force qui, lorsqu'il était défavorable à l'Etat, l'incitait à adopter une attitude plus pragmatique.

L'établissement de la puissance publique impliquait la suppression autant que faire se peut des médiations entre l'individu et l'Etat. Cela supposait un recours et une confiance absolue à l'action politique volontariste comme clé de la transformation de la société. En pratiquant quelques aménagements à cette conviction pure et dure, Ben Gourion n'entendait pas renoncer à cette ambition directive, il ne s'agissait pas pour

lui de reconnaître des îlots autonomes réfractaires à son autorité, de tolérer des contre-pouvoirs à son action.

On peut dresser une typologie tentative des attitudes de Ben Gourion face à la société civile toutes adoptées au nom de l'intérêt général incarné par l'Etat.

- *instrumentalisation* : adapter et réformer l'organisation dont les tâches sont jugées compatibles aux besoins de l'Etat (ex : le Histadrut) ;

- *neutralisation* : remorquer les institutions dont les revendications n'entravent pas l'autorité de l'Etat à laquelle elles se soumettent (ex : le rabbinat) ;

- *exclusion* : tenir à distance, en dehors des responsabilités les organisations estimées nuisibles à l'Etat ;

- *suppression* : abolir celles qui se posent en alternative du pouvoir et de l'appareil d'Etat (ex : les organisations paramilitaires, les réseaux scolaires). Cette manière d'agir pourrait être jugée louable à condition de reconnaître que les politiques engagées, les compromis signés, les rapports déterminés d'un moment donné correspondant à une situation particulière d'un équilibre de forces dynamiques ne sauraient être sacralisés et élevés à la dignité d'une vérité politique éternelle, d'un modèle permanent des rapports sociaux. Ben Gourion était convaincu que la politique était une force omnipotente exclusivement directive capable de consacrer et de figer des Etats de fait appelés, à évoluer, sans tenir compte qu'il pouvait être dépassé par une faisceau de mutations nécessitant alors réadaptation, réajustement et auto-correction, la notion d'un « statu quo » employé pour désigner les relations entre religieux et laïcs renvoie à cette idée illusoire d'un avenir statique.

L'erreur n'était-elle pas de croire que la politique était plus que l'art du possible, l'art du définitif. Les relations Etat/histadrut, Etat/religion, les rapports gauche/droite, juifs/arabes, séfarades/ashkenazes, établis dans un certain contexte, allaient à plus ou moins longue échéance se heurter à d'inévitables contradictions. Eriger un modèle en référence absolue, ce qui aurait du être en quelque sorte expérimental et transitoire, menait lentement mais sûrement le système à sa crise inexorable.

## V. LA CRISE D'UN SYSTEME.

En faisant que la politique du tout Etat, du « statu quo » religieux, de la délégitimation du Herout (jusqu'en 1967), du séparatisme politique avec les citoyens arabes, du mode d'intégration des immigrants à la culture dominante, un *absolu*, le fossé entre la société et la sphère politique était condamné à s'aggrandir.

Cet écart allait accélérer un sentiment croissant de défiance vis-à-vis du politique et de libération des tensions sociales et des frustrations par des canaux plus efficaces que ceux proposés par le système.

La guerre des Six Jours, date-charnière sur le plan du conflit israélo-arabe, le fut aussi, indirectement, pour la société israélienne.

Les tensions qu’avaient prétendu canaliser en son temps Ben Gourion par les trois dimensions de son action : modernisation étatique — consensus politique — culture démocratique, ont trouvé avec le bouleversement de 1967 les conditions de leur déclenchement, processus qui, à terme, allait remettre en cause l’équilibre (ou plutôt le déséquilibre) installé par Ben Gourion entre société civile et Etat. A partir des années soixante-dix, et plus amplement encore après la guerre du Kippour en 1973, symbole de l’échec d’une direction politique, tous les foyers de tension reflétant les clivages constitutifs de la société israélienne vont s’allumer et frapper la classe politique d’inanité.

La guerre des Six Jours, en apparence, renforça le prestige du Maarakh, qui ne fut jamais aussi près de la majorité absolue (56 députés en 1969), l’expansion territoriale eut cependant pour effet de déplacer les priorités du gouvernement et l’intérêt de l’opinion publique vers des problèmes et des questions que le plan de partage et la guerre d’Indépendance qui suivit, avaient résolus. Elle rétablissait l’actualité et la virtualité de l’idée du « Grand Israël » sur laquelle s’étaient constitués le mouvement révisionniste de Jabotinsky et son héritier politique, le Herout. Un clivage idéologique que des raisons de politique politicienne et de mémoire historique avaient artificiellement entretenu, redoublé dans la conscience publique par la distinction colombes/faucons, reprenait consistance. Certes, la nature de ce clivage était politique-idéologique mais loin d’être la seule affaire des politiques, des militaires et des experts, le conflit israélo-arabe allait être « investi » par la base ; en lui disputant ce monopole, rompant avec l’attitude traditionnelle par laquelle le peuple s’en remettait à ses chefs, non seulement le conflit analysé du point de vue israélien prenait une dimension populaire mais de plus l’opinion, échappant au contrôle de la classe politique devenait un facteur important à prendre en compte. Partie prenante du débat, elle faisait entendre son avis ou plutôt ses avis tant les voix étaient contradictoires. Alors que l’opération du Suez et les actes de représailles n’avaient guère entamé la cohésion interne, dix ans après, voilà que les effets d’une autre étape de ce même conflit devenaient l’objet d’une discussion polémique et cause de la fracture de l’opinion. N’est-il pas significatif que les premiers signes annonciateurs de l’affrontement de deux approches (certaines vont jusqu’à parler de culture politique)

soient apparus en dehors de la sphère politique ? Le premier, le « Manifeste pour le grand Israël » était publié le 22 septembre 1967 par les plus grandes figures de l'élite intellectuelle. Les écrivains et poètes, Agnon, Alterman, Ouri-Tsvi Grinberg, Hayim Hazaz, etc... affirmaient qu'« aucun gouvernement en Israël n'a le droit de renoncer à l'intégralité [d'Eretz-Israël] » et appelait l'opinion à se mobiliser pour exploiter les possibilités nouvelles qui s'ouvraient avec la conquête des territoires. Quelques semaines plus tard paraissait « Siah Lokhamim » (« Causeries des combattants »), recueil des propos tenus par des jeunes kibboutzniks qui avaient participé à la guerre des Six Jours. Il traduisait les dilemmes d'une jeunesse idéaliste habitée par l'enthousiasme d'une victoire-surprise inespérée, la satisfaction d'avoir accompli son devoir et mérité la confiance dont elle était entourée, et simultanément déchirée par le doute sur l'avenir « radieux » promis à l'issue d'une guerre au cours de laquelle elle avait fait l'expérience de l'altérité et découvert l'humanité de l'autre qui est l'ennemi.

Ainsi donc, dans la continuité du conflit, s'inscrivait la mutation interne d'une « popularisation » du débat particulièrement visible à la fin des années soixante-dix.

La transformation de la question des territoires en critère substantif de partage entre la droite et la gauche israélienne, outre le crédit qu'elle ouvrait au Herout devenu l'un des pôles du débat, eût pour effet de dévaloriser l'importance des acquis obtenus par les travaillistes dans d'autres domaines de leur action politique (économie, santé, éducation,...) grâce auxquels ils avaient marqué leur spécificité comme parti de gouvernement et leur avantage sur les autres formations politiques cantonnées dans l'opposition.

La politique d'étatisation avait de surcroît miné l'argument d'une spécificité idéologique : l'accent mis sur la nation au détriment de la classe, l'idée de l'Etat comme fin en soi, la construction d'instruments sociaux idéologiquement incolores, aussi nécessaires qu'ils aient été dans le cadre d'une culture de gouvernement, semaient les graines d'un rapprochement de fait avec des courants d'idée dont il ne se distinguait plus guère que par une rhétorique codée et inadaptée aux réalités effectives. Ben Gourion n'avait-il pas réalisé sans le reconnaître le programme de Jabotinsky fondé sur la primauté de l'Etat ?

La modernisation étatique achevée, quels mots d'ordre, quels défis allaient s'y substituer pour diriger la société civile ? C'est là que les élites fondatrices de l'Etat se sont retrouvées sans successeurs habités de la vision optimiste et volontariste de l'avenir. Gérer les acquis était une issue bien piètre pour dominer les tensions internes qui ne manquèrent pas d'exploser. La reprise économique consécutive à la guerre des

six-jours, et à deux années de récession allait enclencher une réaction en chaîne de conflits sociaux, révélatrice de l'affaiblissement du contrôle de la base par le sommet dans la Histadrut. Rappelons qu'elle est à la fois syndicat et employeur, ce qui change du tout au tout la nature des conflits du travail ; la Histadrut, jouant sur les deux tableaux, à la fois juge et partie en tant qu'auxiliaire de l'Etat, identifiée au gouvernement et au parti, elle fut tenue pour la courroie de transmission d'une politique économique qu'elle était chargée de faire admettre à la base syndicale négligeant sa fonction de défense des intérêts des travailleurs. En tant que syndicat ouvrier, elle négocie des conventions salariales avec le patronat et le gouvernement qu'elle applique ensuite dans ses propres entreprises, ce qui l'incite à réduire ses exigences. Cette contradiction fonctionnelle avait été atténuée par la conduite d'une politique de revenus égalitariste progressivement abandonnée à la fin des années soixante. Les syndicats organisés par branche au sein de la Histadrut prirent la tête du combat social, redonnant la priorité à la défense du travailleur, à la revendication d'une amélioration de ses conditions de travail et de son pouvoir d'achat par la voie négociée comme par la grève sans consulter la direction nationale. Ces tendances corporatistes remettant en cause la nature particulière du rôle de la Histadrut n'ont pas donné lieu à une refonte générale de l'institution dans le sens d'un recentrage syndical. Nous touchons l'une des caractéristiques des relations sociales en Israël : plutôt que de prendre acte de la contestation par la base des structures hiérarchiques jugées archaïques et de s'adapter à la situation nouvelle en revisant son organisation interne, la Histadrut reste prisonnière de ses rigidités. A une réforme en profondeur qui tiendrait compte des réalités, le divorce s'amplifie, le discrédit s'accroît et la situation reste à la merci du plus fort.

La tension communautaire dont un premier éclat sans lendemains avait eu lieu en 1959 lors des émeutes de Wadi Salib rejaillit dans les années soixante dix avec l'émergence des « Panthères Noires ». Exclue de la prospérité ambiante qui profitait aux classes moyennes, témoins amers du traitement de faveur dont jouissait la nouvelle vague d'immigrants, ils vinrent à manifester une double protestation sociale et culturelle.

Leurs parents n'avaient pas bénéficié au moment de leur immigration d'une assistance similaire et furent jetés en conséquence dans des camps de transit pour aller ensuite peupler des HLM dans des villes de développement éloignées des centres urbains, quand ce n'était pas des bidonvilles où les jeunes de la seconde génération végétaient. Leur sort faisait voler en éclats l'optimisme de la loi sociologique empruntée au modèle américain selon laquelle dans une société d'immigration, les

derniers venus sont socialement les plus défavorisés et doivent attendre le temps d'une génération pour gravir l'échelle sociale. Or, d'une part, leur situation ne s'était guère améliorée alors qu'une génération était écoulée. D'autre part, les derniers arrivés, venus d'URSS ou des pays industrialisés accédaient immédiatement à un statut social reconnu, passant par-dessus les stades obligés du processus d'intégration.

Cette anomalie fut ressentie comme une discrimination : le gouvernement se préoccupait de ceux qui n'avaient encore rien contribué à la société au lieu de se consacrer à l'insertion sociale et économique de ceux qui avaient été les victimes — compréhensives et consentantes — des « conditions objectives » régnant dans les années cinquante. Ils avaient été de toutes les guerres, de tous les sacrifices et réclamaient maintenant que les conditions économiques s'y prêtaient, réparation du préjudice qui leur avait été causée.

Si leur revendication n'était pas traitée comme une priorité nationale, n'était-ce pas là le signe infaillible d'une discrimination volontaire ?

Considérant que les promoteurs de cette politique et leurs bénéficiaires étaient ashkenazes et qu'eux, les laissés pour compte étaient séfarades, ils en conclurent que, loin d'être une coïncidence, il fallait voir dans le lieu d'origine l'explication de la richesse des uns et de la détresse des autres. Le paysage social ne confirmait-il pas cette interprétation mécaniste ? C'est parce qu'ils étaient séfarades qu'ils étaient exploités ; c'est parce que les autres étaient ashkenazes qu'ils étaient privilégiés et le resteraient. La sous-représentation séfarade au Parlement et le contexte idéologique international dominant (« nouvelle gauche », « black panthers », mouvements sociaux alternatifs) les prédisposaient à se saisir de l'arme de la révolte comme la seule voie crédible pour faire avancer leur cause. La surprise de cette explosion sociale qui déborda très vite le cadre local de Jérusalem où elle prit naissance, marquait le décalage entre le pouvoir, la classe politique, les institutions d'une part et certains segments de la société civile. Au-delà de la revendication économique et sociale, elle révélait les failles de l'idéologie dominante du « kiboutz galouyot » (« rassemblement des exilés ») qui, sous couvert d'une « fusion » culturelle unifiante, délestait des communautés toutes entières de leur passé et de leurs valeurs sans les intégrer pour autant massivement à la société et constituer à partir d'elles des élites organiques. Même si le mouvement fut éphémère, récupéré et élaboré par le système par un processus de cooptation de ses membres, les tentatives d'autonomie politique couronnées d'échec (le séparatisme commu-

nautaire ne fut jamais légitime comme les rassemblements politiques arabes ou religieux, dans la mesure où il contredit la notion d'unité nationale), il n'en reste pas moins vrai que le facteur « oriental » ne pouvait être plus longtemps ignoré. La redistribution du pouvoir politique, économique et intellectuel, matériel et symbolique reflétait à la fois l'objectivité d'une mutation démographique et la subjectivité d'une prise de conscience populaire propice à l'apprentissage du maniement des rouages institutionnels. L'emprise des Juifs orientaux dans le pouvoir local, dans les comités d'entreprise est significative : elle démontre que la base populaire est encore aujourd'hui le plus solide appui de cette stratégie d'implantation sociale et politique.

C'est d'ailleurs au sommet que la rétention du pouvoir par les élites traditionnelles est la plus marquée — dans la presse, les universités, les grandes entreprises, l'armée, la haute fonction publique et la classe politique.

Les mouvements de protestation des années 1967-1973, s'inscrivent en résumé dans un contexte économique favorable qui engendre une mobilisation des couches défavorisées réclamant une plus grande part d'un gâteau national qui ne cesse de s'accroître. On revendique une meilleure intégration au système — sociale et économique principalement. En revanche, le choc de la guerre du Kippour allait précipiter la crise du sionisme constructiviste et sonner le glas des mythes volontaristes qui avaient nourri l'éthos israélien. La conjoncture économique ne se prêtait plus à l'émergence de nouveaux mouvements sociaux similaires à ceux de la période antérieure ; c'est une exigence idéologique plus profonde qui animera désormais les organisations qui se constituent dès lors comme porteurs d'un projet alternatif.

On assiste ainsi à une revitalisation du phénomène religieux, conduite par des mouvements situés en dehors du système politique comme le « *Gouch Emounim* » et liée aux conséquences psychologiques de la guerre de Six Jours et la guerre du Kippour : la première avait révélé à de nombreux Israéliens la dimension historique refulée de leur existence. La seconde par le doute et le trouble qu'elle a provoqué dans les consciences eut pour effet de relativiser l'omnipotence de l'Etat non seulement comme puissance militaire et protecteur de la nation mais aussi comme vecteur exclusif de l'identité et producteur de sens et de valeurs. C'est la pari de Ben Gourion qui s'écroulait. Le messianisme qu'il avait regularisé et reinséré dans la pratique politique, dans la construction de la cité en les combinant à un activisme pragmatique, s'exprimait à présent sans le concours d'adjuvants séculiers. Dans la période de crise qui s'ouvrait, les finalités nationales exprimées en termes quantitatifs

de croissance et de niveau de vie apparaissaient à la fois irréalisables et insuffisants pour combler le besoin de plénitude et de sécurité intérieure que la foi était susceptible de procurer.

La naissance du *Gouch Emounim* coïncide avec un « retour du religieux » qui a gagné des milieux traditionalistes et laïques. Il est un produit de cette tendance qu'il a contribué par la suite à amplifier.

Dans le champ religieux, le Gouch Emounim correspond à l'accession aux responsabilités d'une génération de sabras aux dépens de la « vieille garde » en place. A une stratégie de repli défensif que les partis religieux avaient adoptée, le Gouch Emounim préconisait le passage à une offensive idéologique qui sortirait le judaïsme de sa marginalisation relative dans la société. Cette ambition impliquait le dépassement de la tendance historique à la « politisation du judaïsme », c'est-à-dire, l'aménagement du religieux dans la sphère publique obtenu par la négociation au sein de la coalition puis la législation par la Knesset de certaines *mitsvot*.

C'est la judaïsation du politique qui désormais était le but recherché. Elle consiste à définir des positions de politique générale non à partir d'une évaluation rationnelle d'un réel mais sur la base des références impératives et indiscutables de la Halakhah. L'originalité de ce mouvement a été de se constituer à l'origine, malgré la nature politique de ses objectifs, en mouvement social, d'adopter une stratégie d'action concrète : l'implantation dans les territoires. Ces forces vives ardentes et militantes animées d'une volonté à toute épreuve réinventaient — idéologie mise à part — l'esprit pionnier du Yichouv et, l'organisation communautaire tombés en désuétude. En s'extrayant d'emblée du circuit traditionnel et de l'engrenage fatal des calculs et des tractations politiciennes, le Gouch Emounim s'affirmait comme un acteur autonome indépendant des règles du jeu politique ( ce qui permettait l'illégalité de nombre de leurs opérations), porteur d'une exigence globale réalisée hic et nunc par des personnes qui engageaient dans ce combat leur vie quotidienne autant que leur esprit. De cette manière, la nature des rapports religion/Etat institutionnalisés et encadrés était radicalement remise en question par une force gravitant à la périphérie. L'alternance d'expérience et de projet qu'elle proposait, constituait une source d'attraction contre laquelle le pouvoir était impuissant.

Après s'être imposé les premières années comme un défi au politique, le Gouch Emounim a tiré parti des appuis dont il disposait et collaboré au programme d'implantation officielle décidée par le gouvernement. C'est pourtant au cœur de cette population installée dans les territoires qu'est né un réseau terroriste juif résolu

à se substituer à l'armée pour accomplir des missions censées hâter la réalisation de leurs idées : attentats à la grenade contre des édiles municipaux palestiniens, contre des écoliers arabes, projet de dynamitage de la Mosquée d'Omar, etc... Cet itinéraire manifeste bien les bouleversements qui ont affecté les couches religieuses de la population dont une minorité agissante a rejeté l'attentisme et le suivisme de leurs pères pour l'activisme parapolitique. Parallèlement à cette évolution, la contestation religieuse des mœurs laïques de la société israélienne, s'est aussi aggravée principalement à Jérusalem où chaque déviation publique de la stricte observance des commandements religieux est prétexte à des violences organisées (ouverture des cinémas le shabat, panneaux publicitaires jugés attentatoires à la pudeur). La comparaison entre la situation actuelle et l'état des choses qui prévalait dans les années cinquante quand les crises se jouaient alors dans le cadre du système politique, au gouvernement et au Parlement, ne peut que faire ressortir les différences : l'incapacité du politique à gérer les tensions débouche sur une prise en charge par les intéressés eux mêmes de leurs revendications, ce qui a impliqué dans la majorité des cas l'usage de la violence et de moyens illégaux. La situation est d'autant plus paradoxale que ces dernières années ont été marquées par une modification du « statu quo » religieux dans un sens conforme à leurs attentes.

L'accord consensuel par lequel Ben Gourion avait espéré stabiliser la situation semble insuffisant et même dépassé au regard des évolutions.

La suppression de la « ligne verte » entre l'Etat d'Israël et la Judée-Samarie consacrant aux yeux des partisans de l'annexion, la réunification de la Terre d'Israël, présentait un revers sous-estimé au début : la fin de l'isolement des Arabes israéliens qui pouvaient aller à la rencontre de leurs frères de Cisjordanie. Mais ce rapprochement objectif rendu possible par la conquête des territoires ne fut pas immédiat. D'abord, les Arabes israéliens sortaient à peine d'une administration militaire qui avait été maintenue par Ben Gourion pour des raisons de sécurité devenues de plus en plus contestables.

L'intégration des Arabes à la société s'était en fait concrétisé en un développement séparé contrôlé par les autorités. Les Arabes étaient reconnus dans leur droit à la représentation politique parlementaire mais ils ne comptaient pas pour les gouvernements successifs comme partenaires associés aux responsabilités de l'Etat. Pour des raisons idéologiques autant que pour des impératifs de sécurité, Ben Gourion n'avait pas cherché à reconstituer une élite arabe qu'il aurait jointe à l'entreprise politique. Par définition, l'Etat juif ne peut être autogéré que par des Juifs ; aussi

le passage à l'étape supérieure en démocratie de la représentation sociologique à l'intégration des élites a toujours été différé, ce qui explique que dans le contrat de citoyenneté entre les Arabes et l'Etat, il est attendu des premiers loyauté et obéissance aux lois et non une participation et une collaboration aux destinées de l'Etat.

Ce frein placé à l'intégration politique et la citoyenneté intégrale créait une situation que l'état des choses d'après 1967 allait rendre plus fragile. L'ascension diplomatique de l'OLP sur la scène régionale et internationale a contribué en effet à la « palestinisation » des Arabes, accentuant le sentiment d'une différence irréversible et d'une aliénation irréductible particulièrement vive chez les jeunes fascinés par l'ethos révolutionnaire. Les Arabes découvraient le sens politique de leur appartenance nationale. Le séparatisme implicite se retournait contre ses promoteurs qui assistent, impuissants, à la propagation de cette tendance centrifuge. Cependant, les revendications qui émanent de la population sont contradictoires. L'affirmation d'une solidarité, d'une identité avec la cause palestinienne, le culte de la différence, l'exaltation de la particularité nationale vont de pair avec le leitmotiv d'une intégration réelle et d'une égalité entre Juifs et Arabes.

Si les Arabes entendent lier leur avenir à celui d'Israël, il reste que leur rapport à l'Etat est suspendu au règlement, du conflit israélo-palestinien et plus précisément à l'octroi d'une indépendance politique et nationale des Palestiniens dans les territoires occupés.

La première expression populaire de ce conflit intérieur remonte à 1976, lors de la « journée de la Terre » dont la commémoration annuelle marque la place décisive et fondatrice qu'elle occupe dans la configuration nouvelle de l'identité palestinisraélienne. Les incidents violents qui ont marqué « La journée de la paix » du 21 décembre 1987 par laquelle les Arabes israéliens ont manifesté leur solidarité avec le soulèvement palestinien dans les territoires (« Intifadah »), illustrent bien les tentations séparatistes qui guettent les citoyens arabes d'Israël. Elles témoignent des difficultés qu'éprouvent les partis politiques qui les représentent à maîtriser les débordements d'une population capable de définir elle-même les moyens de s'exprimer.

Réveil nationaliste, religieux, séfarde, on constate à quel point les évolutions sont allées dans un sens contraire aux aspirations poursuivies par Ben Gourion. Elles ont traduit : le renforcement des tendances centrifuges ; la crise d'un consensus historique, social et religieux ; l'insuffisance du système politique à maîtriser le social ; l'affirmation d'une jeune génération aux prises avec un système qui ne leur fait pas de place.

L'accession du Likoud au pouvoir semblait marquer la capacité du système à absorber les tensions de l'intérieur de l'espace prévu à cet effet : la sphère politique. La chute du parti travailliste après vingt-neuf ans de pouvoir ne marquait-elle pas la fin d'une époque qu'annonçaient les tiraillements dans la société civile ? L'alternance politique couronnait ces mutations qui allaient dans le sens d'une désaffection de plus en plus grande à l'égard des travaillistes précipitée par la révélation des scandales qui achevèrent de ternir son image : majorité politique et majorité sociale correspondaient si l'on tient compte du fait que le Herout est un parti populiste et le Maarakh celui de l'Establishment. L'élection de Begin qui reflétait une mutation sociale, idéologique et démographique affectant le corps social, consacrait l'alliance historique entre les « exclus de l'histoire » (le mouvement révisionniste) et les « exclus de l'establishment » (les immigrants des pays islamiques).

Il serait donc erroné de penser que le monde politique est resté statique par rapport au monde social. A en juger par le déplacement continu de l'opinion vers la droite reflétée dans la composition de l'échiquier politique, il apparaît clairement que l'alternance ne fut pas une parenthèse. Sur le plan structurel, la bipolarisation droite/gauche a pris le pas sur une concentration monopartisane des suffrages. L'affirmation persistante de ces clivages, la transgression répétée des règles du jeu montrent bien que l'alternance n'a pas entraîné les effets escomptés. Cela signifie-t-il que le problème est plus profond et qu'une solution implique une refonte du système et non pas seulement une passation de pouvoirs d'un parti à l'autre ?

On notera en tous cas que les fondements de la vie politique n'ont pas changé. En dépit du libéralisme affiché de certains de ces dirigeants, le Likoud est resté fidèle à une conception dirigiste et centralisatrice du pouvoir. Les groupes sociaux sont toujours démunis des moyens effectifs de participer à l'élaboration des affaires qui les concernent.

Israël reste à ce jour une démocratie parlementaire sans constitution écrite. Ça et là, convaincus de sa valeur pédagogique virtuelle au regard des tensions qui affectent la société et les blocages qui paralysent le système, des groupes de pression s'organisent pour inciter la classe politique à adopter un projet de constitution.

Mais la routine, l'esprit conformiste et la volonté surtout de ne pas rouvrir le dossier épineux des rapports religion/Etat, l'emportent sur le souci de garantir les droits de l'homme, la constitutionnalité des lois et de définir un consensus fondamental.

Le gouvernement est toujours formé d'une coalition de partis dont les plus petits restent les arbitres. Les accords de coalition ont souvent pour signification l'ajour-

nement de réformes de structures préconisées par les grands partis. Le gouvernement d'union nationale n'a pas libéré pour autant le Maarakh et le Likoud de la « tyrannie » des petites formations tant ils cherchent à les ménager en vue de futures coalitions.

Le mode de scrutin n'a pas été modifié. Malgré le vœu de la majorité silencieuse favorable au type d'élection majoritaire et uninominale, grâce auquel les électeurs pourraient élire directement les représentants de leur choix, c'est l'inertie qui prédomine. La pérennité de ce système est d'autant plus contestée qu'il ne parvient plus à remplir la fonction intégratrice qui lui est attaché. En effet, la proportionnelle destinée à favoriser la représentativité des sensibilités politiques afin d'en canaliser les formes d'expression en les soumettant aux règles du jeu parlementaire, compte tenue de la mosaïque sociale, ethnique et religieuse, n'a pas empêché la naissance et l'épanouissement de forces extra-parlementaires réfractaires à la discipline politique. En ce sens, la culture politique israélienne ne présente plus ce caractère de sujétion dans un cadre démocratique que nous avons identifié dans les vingt premières années de l'Etat d'Israël. Un tempérament protestataire s'est très nettement répandu ces dernières années. L'activité militante sporadique (manifestations, pétitions, grèves) est devenue l'exutoire d'une frustration qu'engendrent la rigidité et l'inefficacité d'un pouvoir hypercentralisé.

Elle traduit aussi un apprentissage de la contestation politique qu'avait su limiter le parti travailliste, jouant avec succès de l'autorité charismatique de ses chefs, du mécanisme de la cooptation pour neutraliser les adversaires et de sa position dominante dans le système. La crise que subira son autorité dans les années soixante-dix, contribuera à ouvrir la brèche mais il semble bien que la contestation de gauche ait dû attendre l'alternance pour pouvoir s'exprimer sans réticence et durablement.

Il faut citer à cet égard le mouvement « La Paix maintenant », héritier des mouvements de protestation éphémères nées après la guerre du Kippour en 1973. Fondé en mars 1978 pour déterminer Begin à signer un traité de paix avec l'Egypte, le « Shalom Akhshav » dont l'action est de nature réactive, rassemble sur quelques mots d'ordre pacifiques des centaines de milliers de manifestants à des moments opportuns (accords de Camp David, guerre du Liban, etc...). Organisé comme un groupe de pression populaire, il se mobilisera pour protester contre tout acte ou décision qui vont dans le sens de l'annexion des territoires et de la violation des droits de l'homme.

Ni les partis politiques, ni le pouvoir ne sont en mesure de satisfaire par eux-mêmes les volontés de participation. Leur fonctionnement est trop lent, leur productivité est trop faible.

Le discrédit et la méfiance dont ces institutions sont l'objet, ont fini par s'exprimer dans ces mouvements périphériques parapolitiques qui procurent, à défaut de l'Etat, un sentiment de communion collective, de participation et d'engagement. La nouveauté qu'ils ont introduite dans le paysage politique — l'apparition d'une société civile qui n'est plus indifférente, apathique ou tout simplement disciplinée et suiviste vis-à-vis du pouvoir — au vu de la précarité des résultats, a conduit nombre de militants à désespérer de l'action légale : les actes terroristes perpétrés par le réseau juif d'une part, l'insoumission prônée par le mouvement pacifiste « *Yesh Gvul* » (à gauche du « *Shalom Akhshav* ») d'autre part illustrent le paradoxe d'une prise en charge de la chose politique, par le bas allant de pair avec une tendance à l'illégalité qui mine précisément les fondements de cette culture politique démocratique, au nom de la liberté de conscience ou de la suprématie de la loi religieuse.

La faiblesse du pouvoir politique et la crise de confiance des citoyens à son égard s'est traduite non seulement par des mouvements extra-parlementaires (de bas en haut), mais aussi par le recours à des commissions d'enquête chargés de trancher des matières délicates. Ce phénomène de « gouvernement des juges » montre bien que l'instance politique n'est plus tenue par l'opinion comme une institution impartiale, crédible et efficace.

## CONCLUSION.

Au terme de cette recherche, nous aimerions dresser un constat synthétique des rapports entre la société civile et le système politique. Pour Ben Gourion, la fondation de l'Etat d'Israël introduisait dans l'histoire du peuple juif une révolution majeure tant vis-à-vis de la Diaspora ( de la dépendance à la souveraineté) que vis-à-vis du Yichouv. D'une organisation stimulée par le volontarisme et la participation spontanée, Ben Gourion opta pour un système solide reposant sur l'autorité hiérarchique de l'Etat. Porteur d'utopie, d'utopie messianique, il est le foyer vers lequel se tourne la collectivité reportant vers lui ses espoirs et ses aspirations les plus hautes.

Or qu'en est-il aujourd'hui de cette brientation pensée et réalisée par Ben Gourion en son temps ? En premier lieu, il s'avère que les structures mises en place n'ont plus la même efficacité, et sont souvent la source des blocages qui étouffent et discréditent le système : les partis ont irrémédiablement perdu leur capacité d'intégration et de socialisation, les gouvernements adoptent une attitude gestionnaire et non plus réformatrice. Les plates-formes politiques sont muettes sur la rénovation nécessaire

à introduire dans les institutions et les processus de participation politique. La classe politique manque d'imagination politique et d'esprit d'invention démocratique. Il n'y a pas que les systèmes de régularisation qui soient grippés. Sur le plan des valeurs, Israël semble être aujourd'hui privée de mythe unificateur, de finalité autre que sa propre perpétuation. Cette absence doit être mise en relation avec la perte du sens collectif miné par le renforcement des idées et de comportements matérialistes et individualistes. Pour avoir été conduit à trop espérer du politique, la société manifeste avec vigueur sa déception ; ce n'est pas la forme de l'indifférence, de la désaffection ou du cynisme qu'elle a pris : le taux d'abstention reste toujours relativement faible. C'est à un regain des clivages internes que nous avons assisté. Israël est aujourd'hui agité par le heurt entre les visions concurrentes de son avenir. Ceux qui les élaborent et au besoin les défendent dans la rue, éprouvent quelque difficulté à cohabiter et à faire coexister leur idéal respectif. En l'absence d'un idéal consensuel, capable de transcender les projets partiels, ces derniers ont occupé le terrain social, n'obéissant dans certains cas qu'à leur loi avec pour corollaire l'ébranlement de l'ordre public qui s'est révélé plus fragile qu'on ne l'eut crû. C'est qu'en effet, on ne peut pas parler d'un soulèvement général de la société civile contre l'Etat. Bien souvent, l'affrontement met aux prises deux secteurs de la société entre lesquels l'Etat essaie vainement d'arbitrer. L'écho qui s'élève de la société est à l'image de son caractère bigarré : des voix discordantes, cacophoniques qui ne vont pas dans le même sens. D'où la difficulté objective du politique à accomplir sa tâche de synthèse, d'agrégation des valeurs et des aspirations qu'il est censé produire ne peut dans ces conditions convenablement s'exercer. Ce qui explique pourtant que la politique capte encore l'attention, c'est qu'outre l'influence résiduelle d'une socialisation politique étatiste, le problème dominant reste encore le règlement du conflit israélo-arabe. La profonde divergence de vues sur ce point provoque une division majeure capable de transcender à elle seule tous les autres clivages. Et dans la mesure où toute solution — annexion ou restitution — est liée à une décision prise par l'instance politique, celle-ci continuera d'être l'objet constant des pressions externes et des attentes d'une opinion divisée et impatiente. De ce fait, les luttes dites secondaires ne s'expriment sur la scène publique qu'en alternance dans les moments de pause entre deux manifestations du conflit politique.

#### Quel avenir ?

Même si cette question est subordonnée aux problèmes extérieurs et de ce fait occultée, il nous a semblé souhaitable d'apporter ici deux éléments de réponse, de

présenter deux options possibles à partir desquelles pourrait s'engager une discussion ultérieure sur leur signification normative et les conditions de réalisation de chacune d'elles.

Ces deux propositions qui visent à dépasser le « statu quo » actuel ont pour point commun de s'inscrire l'une et l'autre dans une matrice démocratique :

- La solution fédérale : elle postule que si le centralisme, l'unitarisme et la concentration des pouvoirs ont fait Israël, c'est la poursuite d'une telle politique qui est en train de la défaire. La renaissance des clivages est la conséquence inévitable du refus de prendre en compte le pluralisme constitutif de la société israélienne. Plutôt que d'espérer chimériquement la disparition progressive des identités communautaires et religieuses ou tout au moins leur repli dans la sphère privée, mieux vaut en reconnaître la légitimité intrinsèque des projets véhiculés par ces identités. Il s'agit donc de décentraliser les responsabilités et de créer une structure fédérale qui permettrait aux communautés (comparables aux Etats du modèle américain) de jouir dans certains domaines (éducation, culture, justice) d'une autonomie de décision et d'être considérés comme partie intégrante de la société ;

- La solution, républicaine : elle part du constat que tant à l'époque de Ben Gourion qu'aujourd'hui, la notion de citoyenneté a toujours été malmenée. Elle dénonce le discours culturaliste ambiant qui a envahi la revendication arabe, séfarade ou orthodoxe et selon lequel on est ce à quoi on appartient (et non ce que l'on devient). L'exaltation des identités particularistes menacent la valeur universaliste contenue dans l'appartenance à la communauté politique. En affirmant la primauté de l'individu quelque'il soit sans tenir compte de ses antécédents ( de classe, de race, de sexe ou de religion), seule la citoyenneté est à même de dépasser, voire de refouler de la sphère politique des clivages primaires nuisibles à l'égalité et à la cohésion nationale. Il s'agit donc de donner un contenu plus tangible à l'identité israélienne et à celle encore neuve de « peuple israélien ». C'est ici le modèle républicain qui est opportun.

Droit à la différence ou lutte pour l'égalité ? Nous opposons les deux slogans à dessein. Le droit à la différence ne suppose-t-il pas la liberté de voter des lois qui ne seraient pas les mêmes et donc inégales dans chaque communauté ? Telle sera peut-être l'alternative sur laquelle la société israélienne devra se prononcer.

## NOTES

1. Nous espérons ainsi mieux distinguer ce qui dans notre travail a trait à une analyse explicative et descriptive et ce qui a trait à sa dimension normative inhérente à toute démarche comparative. Sans cette ancre conceptuelle, le risque était plus grand encore, en saisissant l'Etat du système et deux points de son histoire (afin d'en apprécier les continuités et les changements) de valoriser l'un des termes de la comparaison et de disqualifier l'autre. Par exemple, de succomber à la tentation du couplet nostalgique d'une société et d'un Etat, en considérant, pessimiste, l'âge d'or d'une société, du déclin et d'un Etat au regard.

(1) Gabriel Almond, *The civic culture*. Sa typologie de la culture politique fondée sur la part de connaissance du système politique, le sentiment d'identification et le degré de participation comporte trois catégories : - la culture paroissiale ; la culture de sujétion ; la culture civique.

2. Le gouvernement provisoire fut composé de ceux-là mêmes qui dirigeaient l'Agence juive, au premier rang desquels figurait Ben Gourion.

3. Le « yichouv » désigne en hébreu la communauté juive en Palestine des années quatre-vingt du siècle dernier jusqu'à la fin du mandat britannique en 1948.

4. Cf Yeshayahou Leibovitz, *Judaïsme, peuple juif et Etat d'Israël*, Editions Jean Claude Lattès, 1986, Paris.

## ÉVOLUTION DÉMOGRAPHIQUE DES POPULATIONS D'ISRAËL

Doris BENSIMON

L'Etat d'Israël a été proclamé le 15 mai 1948. Depuis cette date, Israël est l'Etat juif. Mais la population israélienne se compose de Juifs et d'Arabes. Ceux-ci, de 1948 à 1967, constituaient une minorité peu nombreuse possédant la nationalité israélienne. Cependant, depuis la guerre des Six Jours, Israël administre des territoires peuplés d'Arabes palestiniens, en majorité détenteurs de passeports jordanien ou égyptien. Le sort de ces territoires ne sera réglé que lors de la signature d'un traité de paix entre Israël et ses voisins arabes.

L'approche démographique permet de cerner les éléments d'un conflit qui oppose non seulement, depuis 1948, Israël à la plupart de ses voisins, mais encore les populations juives et non juives de l'Etat d'Israël. Les démographes israéliens distinguent dans leurs publications officielles (1) les populations juives et non juives de l'Etat d'Israël dans ses frontières d'avant 1967 de celles vivant dans les territoires occupés par Israël depuis la guerre des Six-Jours.

### Définition.

La définition de la population juive est relativement simple. Dans la plupart de leurs analyses, les démographes israéliens s'intéressent à l'origine des immigrants et de la seconde génération née en Israël : les *Sabarim*.

La population non juive d'Israël est parfois étudiée selon son appartenance religieuse : musulmane, chrétienne ou druze.

La définition de la population habitant les territoires administrés par Israël depuis 1967 est plus complexe. Un premier conflit se dessine dans l'appellation même de ces territoires. Les Israéliens juifs les appellent territoires « administrés » ; certains les considèrent comme « libérés ». Ils y distinguent la Judée et la Samarie — appelées aussi en anglais, Westbank (rive occidentale du Jourdain), et en français Cisjordanie —, de la région de Gaza qui comprenait elle-même le Sinaï aujourd'hui rendu à l'Egypte. Les Palestiniens parlent de territoires « occupés ». Et couramment, en Israël, on dit les « territoires » (*Shetakhim*) afin d'échapper aux conflits qu'évoque

la seule nomination de ces espaces géographiques. Utilisant ici des statistiques israéliennes officielles (cf. tableaux 1 à 5), nous suivons leur terminologie.

### **Evolution numérique des populations et natalité.**

De novembre 1948 à décembre 1985, la population globale d'Israël vivant à l'intérieur des frontières de l'Etat d'avant la guerre des Six Jours, passe de 872.000 à 4.266.000 personnes (cf. tableau n°1).

Pendant cette même période, la population juive a quintuplé passant de 716.000 à 3.517.000 personnes. On l'estime à 3.600.000 en 1987. L'immigration a joué un rôle très important dans l'accroissement de la population juive d'Israël.

Jusqu'au début des années 1970, ces immigrants étaient majoritaires. Depuis, les proportions se sont inversées : en 1985, 60,4% des Juifs d'Israël sont nés dans ce pays, 18,5% représentant la troisième voire la quatrième génération.

D'ici l'an 2000, sauf imprévu, la principale source de l'accroissement de la population juive sera sa natalité. Le taux de natalité est actuellement de 2,85 enfants par femme juive. Il dépasse celui estimé nécessaire pour la reproduction d'une population (2,1 enfant par femme). Cependant, depuis 1951, le taux de natalité des femmes juives est en constante régression (cf. tableau n° 2). Plus particulièrement la seconde génération des Juifs originaires des pays d'Islam composant autrefois les familles les plus nombreuses, pratiquent aujourd'hui le contrôle des naissances ayant pour conséquence leur assimilation au modèle familial israélien.

La population non juive de l'Etat d'Israël passe de 156.000 personnes en 1948 à 749.000 en 1985 : elle aussi a quintuplé. (cf. tableau n°1). Depuis 1967, la population de Jérusalem-Est, sous domination jordanienne pendant vingt ans, et depuis 1982, les Druzes du Golan annexé, sont compris dans les statistiques israéliennes. Mais le principal facteur de l'accroissement de la population non juive est la natalité.

En grande majorité, la population arabe d'Israël est musulmane. Le taux de natalité des Musulmans est particulièrement élevé, même si l'on observe une régression importante entre 1975 et 1985 (cf. tableau n°2). Les Chrétiens appartenant à des Eglises différentes, constituent le deuxième groupe de la population non juive d'Israël. Depuis 1955, la natalité des Chrétiens est en constante régression : au milieu des années 1980, elle est plus faible que celle des Juifs d'Israël et se situe au niveau de la reproduction du groupe. Mais parmi les Chrétiens sont recensés de nombreux(ses) religieux(ses) et ecclésiastiques ayant fait vœu de chasteté. Israël n'est pas seulement une pomme de discorde entre Juifs et Arabes : c'est aussi la Terre Sainte des Chrétiens.

Les Druzes constituent le troisième groupe de la population non juive de l'Etat d'Israël. Malgré un taux de natalité élevé, semblable à celui de la population musulmane, et l'annexion du Golan en 1982 surtout peuplé de Druzes, ils représentent une minorité au sein de la minorité non juive de l'Etat d'Israël.

La population des « territoires » (Judée - Samarie et Gaza) est passée de 966.700 personnes en 1967 à 1.338.900 en 1985, malgré le retour à l'Egypte d'environ 37.000 Arabes du Sinaï en 1982. La natalité élevée est le principal facteur de l'accroissement des populations surtout musulmanes des territoires.

Une vive querelle oppose d'ailleurs Meron Benvenisti, sociologue israélien chargé de l'étude des populations des « territoires » aux démographes israéliens de l'establishment. Ce chercheur estime que fin 1987, la population s'élève à 1.740.000 et non à 1.418.000 chiffre officiellement admis (2).

Quoiqu'il en soit, au milieu des années 1980, 3.517.200 Juifs coexistaient avec 2.087.900 non-Juifs dans l'espace géographique de l'actuel Etat d'Israël. A l'intérieur des frontières d'Israël avant 1967, même avec Jérusalem-Est, la minorité arabe représentait à cette époque 17,5% de la population israélienne. Selon les prévisions israéliennes, elle représentera 20 à 22% en l'an 2000. Mais avec les « territoires », la proportion de la population arabe augmente considérablement : elle est de l'ordre de 38% en 1987 selon les démographes israéliens; de 41% selon Meron Benvenisti. L'enjeu démographique est de taille. Israël sera-t-il encore l'Etat juif dans vingt ou trente ans s'il conserve les « territoires » ?

### **Des populations jeunes.**

La population juive est jeune. L'âge moyen est de 27 ans, même si l'on observe au milieu des années 1980, un léger vieillissement (cf. tableau n°3). Mais 48% des *Sabarim* ont moins de 14 ans, 70,5% moins de 25 ans. Les *Sabarim* sont nés en Israël. Ils ne connaissent la diaspora juive que par ouï-dire. Leurs racines sont en Israël. Ils incarnent non seulement le présent, mais encore l'avenir.

La population arabe de l'Etat d'Israël est encore plus jeune et parmi elle surtout la musulmane (âge moyen : 15,9 ans). Les Druzes (âge moyen : 16,9 ans), et les Chrétiens (âge moyen : 24,2 ans) sont un peu plus âgés. Au milieu des années 1980, 48% des populations non juives de l'Etat étaient âgés de moins de 14 ans, 56% de moins de 25 ans, 88% de moins de 45 ans : elles sont nées, en majorité, dans l'Etat d'Israël ou au moins, y ont été éduquées.

C'est dire aussi les liens qui se sont tissés entre deux générations d'Arabes israéliens et la population juive, malgré les tensions qui persistent.

La population palestinienne des « territoires » est globalement encore plus jeune que les Arabes israéliens. Les trois quarts des Palestiniens des « territoires » sont âgés de moins de 25 ans : ils sont nés ou ont grandi sous l'occupation israélienne.

La jeunesse même des populations juives — et dans ce cas plus particulièrement celle des Sabarim — et arabe est un enjeu : elle engage l'avenir chargé de promesses de paix ou d'affrontements.

### **Scolarisation et structures socio-professionnelles.**

Depuis 1948, le système scolaire israélien a connu une série de réformes : plus particulièrement à partir de 1968/69, la scolarité obligatoire a été prolongée de 14 à 16 ans : l'enseignement secondaire est devenu gratuit en 1978.

Ces réformes s'appliquent à toute la population israélienne, juive et arabe. Dans leur quasi-totalité, Juifs et Arabes israéliens âgés de moins de 35 ans ont fréquenté l'école : en même temps, dans les générations les plus jeunes, on note une forte tendance à prolonger les études non seulement au-delà de l'école primaire, mais encore après l'enseignement secondaire (cf. tableau n°4). Plus particulièrement dans la population arabe, comme aussi parmi les Juifs originaires d'Afrique et d'Asie, les progrès de la scolarisation élémentaire sont certains et assez remarquables. Néanmoins, dès qu'on aborde l'enseignement secondaire et surtout supérieur, les inégalités persistent : parmi les 18-24 ans, les Juifs sont proportionnellement deux fois plus nombreux à poursuivre des études post-secondaires que les Arabes israéliens.

Dans les « territoires », le niveau de scolarisation des jeunes est semblable à celui des Arabes israéliens. Des progrès importants ont été réalisés depuis vingt ans.

Aussi, les jeunes générations arabes d'Israël sont, sans doute, mieux scolarisés que d'autres populations du même groupe d'âge du Proche et du Moyen-Orient ou d'Afrique du Nord (3). Mais le modèle le plus proche est l'Israélien juif : son niveau de scolarisation dépasse encore celui des Arabes.

Les écarts de scolarisation se répercutent sur les structures socio-professionnelles (cf. tableau n°5). Depuis quatre décennies, ces structures se sont profondément modifiées en milieu juif, comme en milieu arabe. Mais tandis que les groupes défavorisés de la société juive connaissent une mobilité sociale plutôt ascendante, les Arabes israéliens se sont prolétariés. Mieux scolarisés que par le passé, ils sont peu nombreux à occuper des emplois correspondant à leurs diplômes. Les structures socio-professionnelles des habitants des « territoires » ressemblent à

celles des Arabes israéliens. Depuis vingt ans, les Palestiniens des « territoires » fournissent une main-d'œuvre ouvrière de plus en plus nécessaire à l'économie israélienne.

Ces quelques éléments démographiques indiquent le cadre des enjeux qu'affronte l'Etat d'Israël dans les frontières, même provisoires, qui sont aujourd'hui les siennes. Deux populations aux structures démographiques, aux cultures et surtout aux aspirations différentes habitent le même espace géographique. Ces différences peuvent dégénérer en révoltes et affrontements. Mais, malgré ces déchirures, se tissent des modes de cohabitation qui pourraient conduire à une coexistence pacifique dans le cadre d'une solution politique.

Au moment où nous écrivons ces lignes, Israéliens et Palestiniens s'affrontent depuis plusieurs mois avec violence dans les « territoires ». Mais en mars 1988, des Israéliens et des Palestiniens réunis à Bruxelles ont dialogué ensemble : ils ont esquissé un projet de coexistence et de paix.

#### NOTES

1. Le Bureau Central des Statistiques de l'Etat d'Israël procède à des recensements et des enquêtes ponctuelles.

Il publie chaque année un *Statistical Abstract of Israël* de plus de 700 pages traitant de tous les aspects démographiques et économiques de la société israélienne ainsi que des séries d'enquêtes ponctuelles.

2. Cf. *Jerusalem Post Weekly*, n° 1429, 26 mars 1988, p. 6.

3. Par exemple, au Maroc, selon le recensement de 1982, 43% des jeunes âgés de 10 à 14 et 56% des 15 à 24 ans n'ont pas été scolarisés.

4. Depuis la rédaction de ce texte, deux changements majeurs sont intervenus :

a) De 1989 à 1992, environ 400.000 Juifs de l'ex-URSS ont immigré en Israël. Selon les prévisions actuelles, 5.000 à 7.000 immigrants devraient arriver par mois, ce qui changerait réellement, vers l'an 2000, les proportions entre Juifs et Arabes. Toutefois, le taux de natalité des Arabes demeure plus élevé que celui des Juifs, plutôt en baisse.

b) Depuis le 31 octobre 1991, Israéliens et Arabes négocient un accord de coexistence pacifique. Si cette coexistence se réalise, elle entraînera des mutations très importantes, même d'un point de vue démographique.

TABLEAU N°1  
EVOLUTION NUMERIQUE DES POPULATIONS (\*)  
(1948 - 1985)

	Dates des recensements et des estimations				
	1948	1961	1967	1972	1985
<b>ETAT D'ISRAEL (1)</b>					
Grand Total	872.700	2.179.500	2.776.300	3.147.700	4.266.200
Population juive	716.700	1.932.400	2.383.600	2.686.700	3.517.200
Total	100%	100%	100%	100%	100%
Population née en Israël	35,4%	37,8%	42,8%	47,3%	60,4%
Immigrants	64,6%	62,2%	57,2%	52,7%	39,6%
<b>Population non juive</b>					
Total	156.000	247.100	392.700	461.000	749.000
Total	100%	100%	100%	100%	100%
Musulmans	-	69,1%	73,8%	76,4%	77,1%
Chrétiens	-	20,4%	18,1%	15,6%	13,3%
Druzes	-	10,5%	8,1%	8,0%	9,6%
<b>TERRITOIRES</b>					
Total	-	-	966.700	1.020.500	1.338.900
	-	-	100%	100%	100%
Judée, Samarie	-	-	60,6%	62,1%	60,1%
Gaza	-	-	39,4%	37,9%	39,9%
<b>Proportion de la population arabe par rapport à la population totale</b>					
Sans les territoires	17,9%	11,3%	14,1%	14,6%	17,5%
Avec les territoires	-	-	36,3%	35,4%	37,3%

(1) Etat d'Israël dans les frontières d'avant 1967. Depuis 1967, ces statistiques comprennent également la population de Jérusalem-Est et depuis 1982, celle du Golan.

\* Sources : *Statistical Abstract of Israel*, n°19, 1968, p. 40 ; n°36, 1985, p. 32 ; n°37, 1986, p. 65 et p. 683.

**TABLEAU N°2**  
**EVOLUTION DES TAUX DE NATALITÉ (\*)**  
**(1951-1985)**

Religion	Taux de natalité - Années				
	1951	1955	1965	1975	1985
<b>ETAT D'ISRAEL</b>					
Juifs	4,02	3,64	3,47	3,21	2,85
Musulmans	-	7,96	9,87	7,75	4,86
Chrétiens	-	4,85	4,74	3,35	2,12
Druzes	-	6,58	7,88	6,85	4,47
<b>TERRITOIRES</b>					
			1968	1975	1985
Judée, Samarie			4,39	4,54	4,10
Gaza			4,20	4,95	4,66

(\*) Source : *Statistical Abstract of Israel*, n°37, 1986, pp. 111-112 et 686.

**TABLEAU N°3**  
**ÉVOLUTION DES STRUCTURES D'AGES (\*)**

Religion et années		Groupes d'âge						
ETAT D'ISRAEL	0-14ans	15-24ans	25-44ans	45-64ans	65 ans+	TOTAL		
Juifs	1955	33,9%	15,0%	28,0%	18,4%	4,7%	100%	
	1975	29,9%	18,8%	24,4%	18,2%	8,7%	100%	
	1985	29,9%	15,9%	27,4%	16,6%	10,2%	100%	
	Musulmans	1955	47,9%	18,3%	18,4%	10,0%	5,4%	100%
		1975	52,1%	19,2%	18,3%	7,2%	3,2%	100%
		1985	46,3%	22,1%	21,0%	7,9%	2,7%	100%
	Chrétiens	1955	38,5%	19,7%	21,7%	14,3%	5,7%	100%
		1975	37,0%	19,7%	24,7%	12,7%	5,9%	100%
		1985	31,2%	19,5%	28,0%	15,5%	5,8%	100%
	Druzes	1955	45,5%	17,5%	21,8%	10,5%	4,7%	100%
		1975	48,6%	20,2%	18,7%	9,0%	3,5%	100%
		1985	44,1%	21,3%	21,9%	9,0%	3,7%	100%
TERRITOIRES	0-14ans	15-29ans	30-44ans	45-64ans	65 ans+	TOTAL		
Judée, Samarie	1967	48,1%	20,1%	13,9%	10,8%	7,1%	100%	
	1975	47,1%	26,0%	12,7%	10,0%	4,2%	100%	
	1985	46,6%	30,1%	9,6%	10,1%	3,6%	100%	
Gaza	1967	49,9%	21,3%	14,3%	9,0%	5,5%	100%	
	1975	48,0%	26,6%	13,1%	9,4%	2,9%	100%	
	1984	47,8%	29,2%	11,0%	9,4%	2,6%	100%	

(\*) *Statistical Abstract of Israël*, n°29, p. 765 ; n°37, 1986, pp. 62 et 685.

TABLEAU N°4

NOMBRE D'ANNÉES DE SCOLARISATION SELON LES GROUPES D'AGE EN 1985 (\*)

Années de scolarisation	14-17ans	18-24ans	25-34ans	35-44ans	45-54ans	55-64ans	65 ans+	Tous les groupes d'âge
<b>ETAT D'ISRAEL</b>								
<b>Population juive</b>								
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
0 année	0,3%	0,6%	0,5%	1,5%	9%	12,2%	15,9%	5%
1 à 8 ans	9,2%	5,0%	11,1%	18,1%	29,8%	38,2%	41,9%	20,4%
9 à 12 ans	89,9%	71,0%	52,8%	43,6%	35,9%	32,4%	28,2%	50,2%
13 ans & +	0,6%	23,4%	35,6%	36,8%	25,3%	17,2%	14,0%	24,4%
<b>Population non-juive</b>								
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
0 année	0,7%	1,2%	5,9%	16,5%	31,5%	49,2%	68,9%	13,4%
1 à 8 ans	26,1%	30,3%	47,4%	56,9%	52,5%	40,3%	26,3%	39,7%
9 à 12 ans	73,1%	56,2%	32,7%	17,4%	12,1%	8,1%	4,0%	38,5%
13 ans & +	0,1%	12,3%	14,0%	9,2%	3,9%	1,5%	1,0%	8,4%
<b>TERRITOIRES</b>								
<b>Judée, Samarie</b>								
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
0 année	2,0%	4,1%	11,0%	39,4%	60,5%	71,2%	86,3%	25,2%
1 à 8 ans	49,1%	36,2%	46,6%	37,9%	30,2%	24,9%	12,4%	37,5%
9 à 12 ans	48,5%	40,4%	27,0%	14,9%	6,3%	2,8%	1,0%	27,2%
13 ans & +	0,1%	19,3%	15,4%	7,8%	3,0%	1,1%	0,3%	10,1%
<b>Gaza</b>								
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%
0 année	2,6%	3,6%	8,0%	36,2%	69,0%	81,1%	91,6%	24,4%
1 à 8 ans	39,9%	35,4%	31,7%	25,2%	21,4%	15,9%	7,7%	29,9%
9 à 12 ans	57,3%	42,7%	43,1%	29,9%	7,4%	2,0%	0,7%	35,1%
13 ans & +	0,2%	18,3%	17,2%	8,7%	2,2%	1,0%	-	10,6%

(\*) Source : *Statistical Abstract of Israel*, n°37, 1986, pp. 565-566 et 730-731.

TABLEAU N°5

## STRUCTURES SOCIO-PROFESSIONNELLES DES POPULATIONS ACTIVES EN 1985 (\*)

Groupes de population	Catégories socio-professionnelles							Total
	Professions libérales et Cadres supérieurs	Cadres moyens	Employés	Commerçants	Services	Agriculteurs	Ouvriers	
<b>ETAT D'ISRAEL</b>								
Population juive	15,0%	16,0%	19,4%	7,7%	12,6%	4,6%	24,7%	100
Population non juive	4,6%	5,5%	4,5%	7,6%	10,8%	11,7%	55,4%	100
<b>TERRITOIRES</b>								
Judée, Samarie	3,9%	6,0%	2,6%	10,1%	6,9%	22,4%	48,1%	100
Gaza	2,5%	6,2%	2,4%	10,6%	8,3%	19,4%	50,6%	100

(\*) Source : *Statistical Abstract of Israel*, n°37, 1986, pp.311-312 et 708-709.

**LA SOCIÉTÉ ISRAÉLIENNE APRES  
LA GUERRE DE KIPPOUR :  
LE CONSTAT DRESSÉ PAR LE ROMAN  
REQUIEM LE NA'AMAN (1) DE BENYAMIN TAMOUZ**

**René-Samuel SIRAT**

« La parole du Seigneur me fut adressée en ces termes : “Fils de l’homme, c’est au milieu de la maison de rébellion que tu demeures, chez ceux qui ont des yeux pour voir et n’ont pas vu, des oreilles pour entendre et n’ont pas entendu, car c’est une maison de rébellion”... » (Ezéchiel XII, 1-2).

« Et la parole du Seigneur me fut adressée en ces termes : « Fils de l’homme, quel est ce dicton que vous proférez en terre d’Israël : « Les jours s’allongent et toute vision s’évanouit ? » (Ezéchiel XII, 21).

J’ai tenu à ouvrir la présente communication avec ces textes d’Ezéchiel qui montrent bien que le rôle du prophète — aujourd’hui nous dirions celui du dirigeant spirituel, de l’*intellectuel* — a toujours été une sorte de contre-pouvoir, dans la perspective de l’évolution d’une société, entre permanence et mutation.

Le prophète Ezéchiel est celui qui se tient comme une sentinelle au moment de la destruction du Temple. Il annonce un certain nombre de bouleversements, mais la réaction de la société dans laquelle il vit est étonnante et c’est pourquoi ses visions finiront par s’évanouir, par disparaître : ce qu’il annonce n’est finalement qu’une belle homélie, un beau texte littéraire, qui n’implique guère de conséquences. Et pourtant, tout au long de l’histoire d’Israël et d’ailleurs tout au long de l’histoire tout court, le rôle du prophète a été d’annoncer, d’attirer l’attention, de crier ; mais hélas, souvent ce cri n’a pas été entendu et les catastrophes annoncées se sont effectivement produites.

Pour la période moderne et contemporaine, dans une société qui se veut beaucoup plus sécularisée, les enseignements des maîtres du judaïsme ont laissé la place au discours des écrivains ; l’exemple le plus frappant parmi les penseurs de langue hébraïque étant celui d’Ahad Haam, proclamant « Lo zou ha-derekh ! ». Le chemin

suivi en Palestine à la fin du XIXe siècle « n'était pas le bon chemin ». Cet écrit a engendré toute une polémique dans une société à la recherche de son identité nationale.

Plus près de nous, d'autres polémiques ont opposé Ben Gourion, le premier président du Conseil d'Israël, à des écrivains tels que Shimon Ravidovicz, auteur du célèbre *Babylon and Jerusalem* (2), ou encore Haïm Hazaz dont l'œuvre et l'action — par exemple, la *Drachah* (3) — témoignent de son engagement dans les orientations de la société de son temps.

Il y a 47 ans, lorsqu'Israël venait d'être appelé à l'existence, les écrivains de ce que l'on a appelé successivement en hébreu *Dor ha-Tekhya* puis *Dor ha-Aretz*, les écrivains contemporains de la création de l'Etat d'Israël se sont considérés, en quelque sorte, comme mobilisés pour affirmer un certain nombre de valeurs et un certain nombre de principes. La mission de l'écrivain était non seulement d'être l'auteur de romans, de poésies, d'essais, mais d'assumer un rôle important dans la société dans laquelle il vivait. Et ce n'est pas par hasard qu'à la première *Knesset*, le Parlement israélien, puis à la seconde, de nombreux écrivains ont été sollicités afin d'en faire partie, je pense en particulier à Dov Sadan ou encore à Izhar Shmilansky lequel représentait la première génération d'écrivains nés dans le pays. Ainsi donc, il est tout à fait légitime, je crois, lorsque l'on aborde le sujet de « Permanences et mutations dans la société israélienne » de faire appel aux *témoignages* d'un écrivain qui a grandi dans le pays et qui est tout à fait représentatif de la littérature israélienne contemporaine.

Il convient, avant d'aborder le thème même de ma communication, celui du roman *Requiem le- Na'aman*, paru peu de temps après la guerre de Kippour, de présenter brièvement son auteur, Benyamin Tamouz.

Né en 1919 à Karkow en Ukraine, il est monté en Israël — fait son alyah — en 1934, c'est-à-dire tout jeune adolescent. Eduqué et formé en Israël, dans la Palestine de l'époque, il a été longtemps très proche des idées du Parti communiste dont il a été membre, puis il a été marqué par le courant littéraire palestinien, connu sous le nom de « Mouvement Cananéen » qu'animait Yonatan Ratosh, un mouvement qui se voulait en prise directe avec les Cananéens de l'époque biblique, en mettant en quelque sorte entre parenthèses toute l'évolution de l'histoire juive depuis la destruction du Temple, depuis la perte de l'indépendance et jusqu'à la période tout à fait contemporaine.



Benyamin Tamouz a eu des responsabilités importantes : il a été pendant de longues années le rédacteur en chef de l'influent supplément littéraire *Ha-Aretz* (l'un des plus lus à cette époque) et un auteur connu et célèbre à juste titre des lettres israéliennes contemporaines. Son premier roman, *Holot ha-zahav* (« Les sables d'or ») est paru en 1950, suivi de *Gan na'oul* (« Jardin fermé ») dont le titre est tiré d'une citation du Cantique des Cantiques. Vient ensuite une trilogie : *Tzipor* en 1964, *Hayé Elyakoum* en 1965 et *Be-sof Ma'arav* en 1967 ; deux ans plus tard c'est *Elyakoum — sefer havayot*. Le personnage d'Elyakoum se retrouve souvent, il est omniprésent dans son œuvre. Suivent tour à tour : *Yaacov* (1971), *Ha-Pardes* (1972) et *Requiem le-Na'aman* (1977) auquel je voudrais consacrer une brève analyse. Rappelons enfin que B. Tamouz est aussi un traducteur très célèbre et un auteur prisé d'ouvrages pour enfants.

Si les premiers écrits du romancier sont marqués par le thème de l'intégration de ses héros, les pionniers, dans le nouveau paysage israélien, avec *Gan na'oul* se dessine une critique de la société israélienne contemporaine des années cinquante, continuée dans *Requiem le-Na'aman* pour la période des années soixante, en particulier après la guerre des Six Jours et la période immédiatement contemporaine de la guerre de Kippour. Son *Sefer Elyakoum* est un roman picaresque que l'on lit avec un vif intérêt et qui donne une idée de l'importance que B. Tamouz attache justement à l'évolution de cette société qui émerge après tant de siècles d'errance.

*Requiem le-Na'aman*, se présente comme une *saga*, celle de la famille Abramsohn (fils d'Abraham !) et si l'on devait donner un sous-titre à ce roman, ce serait peut-être « l'histoire d'un échec ». En effet, cette *saga* commence avant le Congrès de Bâle de 1897. Le personnage central, du moins de la première partie, est le fondateur de la famille Ephraïm Abramsohn qui est venu de Russie et qui s'est installé comme pionnier dans une colonie fondée en 1890. Mais alors qu'Ephraïm est immédiatement fondu dans le paysage, qu'il est devenu tout de suite un fermier palestinien, sa femme, Bella-Iafa, ne s'est absolument pas intégrée. Et les premières lignes du roman commencent par le récit du suicide de Bella-Iafa. Elle ne parvient pas à oublier les paysages magnifiques des plaines de l'Ukraine de son enfance. Elle ne s'adapte pas, elle n'est pas capable de faire les efforts nécessaires. Aussi, avant *Roche ha-chanah* (le Nouvel An), avant le Jour du Jugement, elle chevauche son cheval blanc et s'en va à son rendez-vous avec la mort.

Tout au long de la première partie de ces pages tout à fait pathétiques, il n'y a aucune communication entre le paysan heureux de son sort et cette femme

romantique que son mari ne comprend absolument pas et qui se trouve totalement dépaysée, déconnectée, de tous les liens indispensables, de tout le tissu social dont elle a besoin et en particulier des vastes plaines de son enfance, qu'elle appelle dans ses rêves et dans ses fantasmes et qui ne sont plus...

Bella-Iafa a donné à Ephraïm deux enfants : une fille Sarah qui est une robuste paysanne et qui va donc être, si j'ose dire, la copie conforme de son père, et un garçon, Na'aman, qui lui est plutôt marqué par la personnalité de sa mère et qui durant sa brève vie, sera le type même de l'inadapté à la nouvelle condition du *haloutz*. Il ne veut pas être un *pionnier*. C'est un artiste à l'âme poétique qui finalement quittera la Palestine au début du siècle pour aller vivre en exil à Paris où il ne trouvera pas davantage le bonheur. Il se suicidera à son tour à la veille de la Première Guerre mondiale. Le roman se veut délibérément, expressément un *requiem* à sa mémoire. Il est à noter, ce qui n'est pas sans importance, que l'auteur n'a pas choisi le terme hébraïque de *hachkavah* — la prière spécifique à la mémoire d'un Juif — mais qu'il a délibérément choisi *requiem*.

Ephraïm, après la disparition de sa femme, ne sachant pas ce qu'elle est devenue, s'adresse, après une longue attente, à un rabbin pour demander conseil. Peut-il se remarier alors qu'il n'a pas de nouvelles de sa première femme ? devra-t-il attendre ? combien de temps ? Il est veuf, il a deux enfants en bas âge, il faut qu'une mère s'en occupe et par conséquent, il prend la décision de faire venir à la *mochavah* (village agricole) une femme, Rivka, qui elle-même est veuve et qui a un fils Aminadav. Elle aura avec lui un fils qui est né en 1897 (nul n'est besoin d'insister sur la signification de cette date qui est celle du premier congrès sioniste de Bâle), et bien évidemment ils vont prénommer leur fils Herzl. C'est ce garçon qui va devenir l'un des personnages clefs de *Requiem le-Na'aman*.

Sarah va jeter son dévolu sur Aminadav et, en quelque sorte, elle en fera sa chose. Vivant dans un même foyer, il n'est pas son frère, ni de père, ni de mère, et « tout naturellement », lors du voyage d'Ephraïm en Europe pour représenter les intérêts des nouveaux fermiers palestiniens, elle obtiendra de sa belle-mère, Rivka, que le mariage entre elle-même et Aminadav soit immédiatement célébré puisqu'elle est enceinte des œuvres d'Aminadav. Elle aura à son tour deux enfants.

Herzl qui, tout jeune enfant a surpris les jeux amoureux de sa demi-sœur et de son demi-frère en restera marqué pour la vie. C'est un homme qui refusera tout au long de sa longue vie de fonder un foyer, qui refusera donc de marquer son ancrage dans

une société en gestation. C'est encore une fois, jusqu'à la fin du roman, jusqu'à sa mort, le type même de la solitude et de l'échec.

Sarah et Aminadav ont eu deux enfants, l'un qui portera le prénom d'Elyakoum et le second s'appellera Oved. On ne peut pas ne pas voir dans Elyakoum le continuateur de la trilogie dont il était question en introduction, et en même temps, celui qui porte des traits auto-biographiques, puisque Elyakoum est d'abord un kibboutznik dont la vie sentimentale sera un échec et qui quittera le kibboutz. Communiste, il échouera dans la mission qui lui sera confiée. Elyakoum mourra en combattant, en 1948 au moment de la guerre d'indépendance. Pour résumer, on dira donc que les personnages sont très typés, plus encore, nous sommes en présence de véritables stéréotypes. La personnalité frustre mais très forte telle que Benyamin Tamouz voit dans le paysan, c'est d'abord Ephraïm, le fondateur de la dynastie. A sa personnalité s'oppose celle, romantique, de Bella-Iafa.

A la deuxième génération, Sarah est le type même de la « femme forte » de l'écriture, qui a en face d'elle un personnage falot, Aminadav, qui mourra sur la tombe de son fils Elyakoum lorsqu'il ne pourra résister au choc de la mort de son fils tué au combat. Et puis, face à Sarah, nous aurons le frère, le propre frère de Sarah, c'est-à-dire Na'aman, l'artiste, le musicien, celui dont toute la vie est un échec, qui ne trouve pas sa place dans la société contemporaine et qui, par conséquent, va choisir l'exil et dans l'exil, la mort volontaire, comme sa propre mère, Bella-Iafa.

Enfin Herzl, qui est de la même génération, qui symbolisera l'ensemble des échecs de cette société et dont le nom est à lui seul tout un programme.

A la génération suivante, il s'agira surtout d'Oved, avocat dont la réussite est éclatante, qui est parfaitement intégré, qui fait partie de la nouvelle bourgeoisie, laquelle est justement honnie par son frère Elyakoum qui va s'expatrier, qui va vivre pendant la seconde guerre mondiale à Londres et qui reviendra ensuite en mission qu'il ne pourra mener à son terme.

A la quatrième génération, nous avons à nouveau deux personnages, Ouri le combattant, le battant devrais-je dire, le fort, l'agressif, et Bella-Iafa (voici le terme de la boucle) qui porte le nom de son arrière grand-mère et qui rappelle tout naturellement ce personnage. Bella-Iafa va dédier son journal intime à Na'aman, mort vingt ans avant sa naissance, à celui qui représente le type même de l'échec et qui mérite le *requiem*. A travers elle, l'auteur fera revivre un certain nombre de thèmes qui concernaient directement Na'aman avant son suicide.

Ainsi donc nous avons là l'histoire d'une famille, et apparemment celle d'une réussite éclatante, et pourtant il s'agit d'une famille totalement éclatée, en particulier après 1973, après la guerre de Kippour. L'auteur n'a pas de mots assez durs pour décrire la dégradation de la société israélienne à cette époque, telle qu'il la voit.

Bella-Iafa dans un discours extrêmement important, prend le contrepied de la célèbre *Drachah* (4) au cours de laquelle Iudké s'adressant à l'ensemble des membres du kibboutz réunis en assemblée générale, proclame qu'il est inutile d'enseigner l'histoire juive car cette histoire est entièrement faite de progroms, de destructions, d'assassinats, de morts violentes. Il convient d'occulter tout cela, il faut revenir à l'époque biblique, lorsqu'Israël était indépendant sur son sol, et tout le reste est sans importance. « Si j'étais professeur d'histoire, conclut-il, je dirais à mes élèves de ne pas assister aux cours d'histoire, mais plutôt d'aller jouer au football... ».

Dans la bouche de Bella-Iafa, c'est là une accusation gravissime contre le kibboutz, contre le complexe de supériorité qui caractérise, selon elle, ses membres, également contre le soldat sans peur et sans reproche, contre l'idéologie sioniste qui s' imagine avoir abouti et avoir réussi, alors qu'en fait, affirme Bella-Iafa, elle a conduit à un échec patent...

Pourtant, j'aimerais proposer très brièvement une seconde lecture de ce roman.

Tout d'abord, le titre *Requiem le-Na' aman* indique clairement le choix, la volonté de l'auteur de bien souligner qu'il ne s'agit pas d'une mort, qu'il ne s'agit pas d'une rupture, pas d'une disparition, mais d'une *remise en question*. Et peut-être conviendrait-il d'interpréter ce roman comme étant le cri désespéré de l'auteur, porte-parole de sa génération, non seulement de la génération littéraire, mais de la génération tout court qui atteint l'âge adulte après la guerre des Six Jours et la guerre de Kippour et qui remet en question toutes les certitudes et les valeurs admises par les pères fondateurs.

Pour bien marquer la différence, nous pouvons nous référer à un conte de B. Tamouz, antérieur à la publication de *Requiem le-Na' aman* et qui est intitulé *Taharout sehiya* (« Concours de natation »). L'auteur y met en scène deux adolescents, un Juif et un Arabe, mais le dialogue est malheureusement interrompu par la mort d'Abdelkrim. Ce *dialogue interrompu* est le problème essentiel de Benyamin Tamouz, c'est lui qui motive la plupart de ses personnages et thèmes.

Tout au long du roman *Requiem le-Na' aman* nous assistons à la perte graduelle des valeurs fondatrices d'une nouvelle société ; aussi, l'auteur recommande le retour

à ces valeurs qui ont permis de bâtir l'Etat d'Israël, des valeurs vécues au début de la grande saga et sur lesquelles il y avait un consensus absolu, lesquelles ont été frêlatées, polluées, détournées de leur sens.

Un autre aspect caractéristique à mes yeux de la perception de la société qui est celle de Benyamin Tamouz, est l'absence, aujourd'hui, de figures religieuses charismatiques, susceptibles de provoquer l'adhésion de la génération montante.

Pour la période d'avant 1948, avec Zilberg (p. 202), nous sommes en présence d'un personnage qui est un représentant incontesté de ces « cafards » noirs (!) et qui mènera avec succès les dernières négociations à Safed avec les Anglais. Nous sommes là en présence d'une transposition littéraire d'un personnage rabbinique qui a réellement existé, Reb Aryeh Levyne, l'aumônier des condamnés à mort du temps du Mandat britannique ou encore d'autres personnalités populaires comme le Rav Abraham Itzhac Hakohen Kook, — premier grand rabbin achkénaze d'Israël, ou encore les grands rabbins Herzog, père de l'actuel président de l'Etat d'Israël, et Uziel. Ces personnalités incontestées suscitaient l'admiration de tous les membres de la société israélienne, même de ceux qui refusaient de s'impliquer sur le plan religieux...

Il y a là, c'est certain, une sorte de profond regret formulé par l'auteur, en même temps un appel angoissé.

Ailleurs, B. Tamouz insiste sur d'autres aspects qui posent problème : les relations entre sefardim et achkénazim, toujours conflictuelles, la *yerida* ( le départ d'Israël), la guerre et son cortège de ruines et de compromissions.

Or, il semble que la force du cri de l'auteur est à la mesure de son attente et de ses espérances. L'amour d'Israël, Israël dans tous les sens du terme, du peuple, mais aussi de la terre, mais aussi du paysage nouveau, traverse le roman comme un fil conducteur. Benyamin Tamouz, de même que Shulamit Hareven, ou encore Yaoz Kest et David Grossman, ne sauraient être accusés de « trahison des clercs ». Ils témoignent, parfois agressivement, durement, sans pitié. Ils exigent beaucoup parce qu'ils se sentent directement impliqués dans la réalité israélienne si marquée par la guerre de Kippour et ses conséquences dramatiques.

*Requiem le-Na' aman* est aussi un appel au retour vers les valeurs qui ont fondé le *Yichouv*, l'établissement des pionniers en Israël. Les enfants d'Ouri connaîtront-ils, lorsque sera écrite la suite du roman, la pureté, la joie de vivre des pères fondateurs,

lesquels étaient conscients du prix qu'il convenait de payer pour retrouver leur identité profonde et étaient capables d'ouvrir le dialogue indispensable avec l'Autre, le semblable et l'opposé, le religieux et le Palestinien, afin de retrouver la paix et la sérénité ?

NOTES

1. Editions Zemora Beitán Modán, Tel-Aviv, 1978.
2. Editions Ararat Waltham, Londres, 1957.
3. Paru dans *Ayanim Rothot*, p. 219 et suivantes, Tel-Aviv, 1968.
4. H. Hazaz, *Ha-Drachah*, *ibid.*

## TABLE DES MATIERES

	Pages
<b>INTRODUCTION</b> , par Carol IANCU.....	5
<b>I. LE PAYS D'ISRAEL DANS L'HISTOIRE DES JUIFS</b> .....	9
Carol IANCU <i>Permanences et mutations dans le pèlerinage en Israël</i> .....	9
Gérard NAHON <i>Jérusalem au XVIIIe siècle. Rabbinat et yeschiva</i> .....	27
Georges WEILL <i>L'Alliance israélite universelle et la mise en valeur de la Palestine ottomane au XIXe siècle</i> .....	43
<b>II. IDENTITE RELIGIEUSE ET MESSIANISME SIONISTE</b> .....	71
Francis COURTES <i>Hermann Cohen et la religion</i> .....	71
Eliane AMADO LEVY-VALENSI <i>Idéologie et judaïsme</i> .....	79
Hugues Jean de DIANOUX <i>Où rassembler le peuple juif ? Projets territoriaux du début du XXe siècle, notamment au Kenya et en Angola</i> .....	89
Alain BOYER <i>Permanences et mutations dans la pensée sioniste</i> .....	109
Willy J.-L. BOK <i>Le judaïsme libéral américain et Israël</i> .....	119

<b>III. SOCIETE ET POLITIQUE EN ISRAEL</b> .....	129
Maurice KONOPNICKI	
<i>L'évolution de la société kibboutzique</i> .....	129
Denis CHARBIT	
<i>Consensus politique, modernisation étatique et culture démocratique</i> <i>à l'épreuve des clivages et tensions de la société israélienne</i> .....	137
Doris BENISMON	
<i>Evolution démographique des populations d'Israël</i> .....	171
René-Samuel SIRAT	
<i>La société israélienne après la guerre de Kippour : le constat</i> <i>dressé par le roman Requiem le-Na'aman de Benjamin Tamouz</i> .....	181
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	189

Achevé d'imprimer en février 1996  
sur les presses de l'imprimerie Bené,  
12 c, rue Pradier - 30000 Nîmes

Dépôt légal : 1er trimestre 1996.

**Ce recueil est le résultat d'un colloque universitaire international organisé par le professeur Carol Iancu et présidé par le professeur René-Samuel Sirat, ancien grand rabbin de France, qui a réuni des chercheurs français, belges et israéliens.**

**« Permanences et mutations dans la société israélienne », telle fut la problématique abordée dans des travaux qui ont couvert une large grille chronologique et qui ont embrassé un caractère pluridisciplinaire.**

**L'ensemble des études a été regroupé en trois rubriques : 1) Le pays d'Israël dans l'histoire des Juifs ; 2) Identité religieuse et messianisme sioniste ; 3) Société et politique en Israël.**

**Par sa diversité et sa richesse, ce volume est appelé à mieux faire connaître le destin d'un peuple ré-enraciné dans son pays et confronté aujourd'hui aux défis de la paix retrouvée.**

**Cet ouvrage constitue le cinquième volume de la collection**

**« Sem - Etudes juives et hébraïques »**

**Dirigée par Carol Iancu et publiée par le**

**CENTRE DE RECHERCHES ET D'ETUDES JUIVES ET HEBRAIQUES**

**C.R.E.J.H., B.P. 5043**

**34032 MONTPELLIER CEDEX**

**Service des Publications - Université Paul Valéry**