



HAL
open science

Redéfinir les relations entre le judaïsme et la nation au XIXe siècle : Heinrich Graetz et le concept de désincarnation

Jérôme Mancassola

► **To cite this version:**

Jérôme Mancassola. Redéfinir les relations entre le judaïsme et la nation au XIXe siècle : Heinrich Graetz et le concept de désincarnation. Linguistique. Université de Strasbourg, 2021. Français. NNT : 2021STRAC020 . tel-03699199

HAL Id: tel-03699199

<https://theses.hal.science/tel-03699199v1>

Submitted on 20 Jun 2022

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.

Groupe d'Études Orientales, Slaves et Néo-helléniques (GE0 – UR 1340)

Thèse présentée par

JÉRÔME MANCASSOLA

Soutenue le 27 septembre 2021

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Discipline/spécialité : études hébraïques

Redéfinir les relations entre le judaïsme et la nation au
XIXe siècle : Heinrich Graetz et le concept de *désincarnation*

THÈSE dirigée par :

M. Mordechaï SCHENHAV : Maître de conférences HDR émérite à l'*Université de Strasbourg*.

MEMBRES DU JURY :

M. Jeffrey BLUTINGER Professeur à l'*Université d'État de Californie* à Long Beach.

M. Alain DIECKHOFF Directeur de recherche au *CNRS*.

Mme. Audrey KICHELEWSKI Maîtresse de conférences à l'*Université de Strasbourg*.

M. Shlomo SAND Professeur émérite à l'*Université de Tel Aviv*.

Mme. Anne-Marie THIESSE Directrice de recherche au *CNRS*.

M. Paul ZAWADZKI Maître de conférences HDR à l'*Université Paris 1*.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, Monsieur Mordechaï Schenhav, maître de conférences HDR émérite à l'*Université de Strasbourg*. Durant ces trois années de travail intense, ses conseils avisés furent une boussole indispensable à l'achèvement de ma thèse. Je salue également son ouverture d'esprit sur un sujet qui suscite parfois l'incompréhension ou de mauvaises interprétations.

Je remercie également l'*Ecole doctorale des Humanités* (ED 520) qui m'a octroyé un contrat doctoral, me permettant d'entreprendre sereinement mes recherches. J'exprime aussi ma gratitude au *Groupe d'Études Orientales, Slaves et Néo-helléniques* (UR 1340) qui m'a donné l'occasion de présenter à maintes reprises mon sujet de thèse, dans le cadre de colloques « jeunes chercheurs » très enrichissants.

Merci à Audrey Kichelewski, maîtresse de conférences à l'*Université de Strasbourg*, et à Eran Shuali, enseignant-chercheur en sciences religieuses à la *Faculté de théologie protestante de Strasbourg*, pour leurs nombreux conseils et appréciations. Merci à Anne-Sophie Lamine, professeure à la *Faculté des Sciences sociales de Strasbourg*, et à Shlomo Sand, professeur émérite à l'*Université de Tel Aviv*, dont leurs cours et travaux firent germer dans mon esprit mon concept de *désincarnation*.

Enfin merci à ma famille, mon roc sans lequel cette thèse n'aurait sûrement jamais vu le jour.

Déclaration sur l'honneur / Declaration of Honour

J'affirme être informé que le plagiat est une faute grave susceptible de mener à des sanctions administratives et disciplinaires pouvant aller jusqu'au renvoi de l'Université de Strasbourg et passible de poursuites devant les tribunaux de la République Française.

Je suis conscient(e) que l'absence de citation claire et transparente d'une source empruntée à un tiers (texte, idée, raisonnement ou autre création) est constitutive de plagiat.

Au vu de ce qui précède, j'atteste sur l'honneur que le travail décrit dans mon manuscrit de thèse est un travail original et que je n'ai pas eu recours au plagiat ou à toute autre forme de fraude.

I affirm that I am aware that plagiarism is a serious misconduct that may lead to administrative and disciplinary sanctions up to dismissal from the University of Strasbourg and liable to prosecution in the courts of the French Republic.

I am aware that the absence of a clear and transparent citation of a source borrowed from a third party (text, idea, reasoning or other creation) is constitutive of plagiarism.

In view of the foregoing, I hereby certify that the work described in my thesis manuscript is original work and that I have not resorted to plagiarism or any other form of fraud.

Nom : Mancassola

Prénom : Jérôme

Ecole doctorale : ED 520 (HUMANITES)

Laboratoire : Groupes d'études orientales, slaves et néo-hellénique (GEO) – UR 1340

Date : 29/09/2021

Signature :

Table des matières

Avant-Propos	11
Introduction	15
Mise en contexte	15
Analyse du sujet	18
Approche nouvelle, problématique et plan	35
Partie I — Théorisation du concept de <i>désincarnation</i>	37
Chapitre 1 — Un monde d'interactions	38
1. D'une interaction à l'autre	39
1.1. L'âge de la symbiose : l'Interaction classique	39
1.1.1. La notion de « symbiose »	39
1.1.2. Un monde « enchanté »	40
1.1.3. Études de cas polythéistes	41
1.2. L'âge de la sécularisation : la Nouvelle interaction	45
1.2.1. La sécularisation : paradigme indispensable et protéiforme de la modernité	45
1.2.2. Théories générales	48
1.2.3. Prémisses historiques	50
1.2.4. Évolutions historiques	57
2. Études de cas	65
2.1. Une Europe, des sécularisations	66
2.1.1. La laïcité, une sécularisation à la française	66
2.1.2. L'Europe de l'Ouest : religions d'État, régimes concordataires et logique de coopération	69
2.1.3. L'Europe de l'Est : du communisme à la « religion-patrimoine »	73
2.2. L'Amérique latine, un « extrême Occident »	76
2.2.1. L'exception mexicaine	76
2.2.2. Une sécularisation instable	77
2.3. La religion civile étasunienne : une sécularisation « colorée »	79
2.3.1. Des mouvances en concurrence	79
2.3.2. La religion civile : un cas sans équivalent	82
2.3.3. Les limites du terme	85
2.4. La fragile sécularisation subsaharienne	88
2.4.1. Une laïcité « mimétique »	88

2.4.2.	Vers une radicalisation des mouvements concurrents.....	89
2.5.	L'interaction classique dans le monde arabo-musulman.....	94
2.5.1.	Islam, religion et démocraties : quelques idées reçues.....	95
2.5.2.	L'influence de la religion : ses évolutions historiques et typologies actuelles.....	98
2.6.	La fragmentation asiatique.....	103
3.	Le cas des régimes « extrêmes »	110
3.1.	Les expériences théocratiques	110
3.2.	Les expériences marxistes et scientistes	119
4.	Une nouvelle typologie : <i>l'Indice de sécularisation</i>	123
Chapitre 2 - Le cas <i>sui generis</i> de la <i>désincarnation</i>		126
1.	Les relations <i>nation-religion</i> en Israël : l'impossible classification	127
1.1.	Où placer Israël sur l'Indice de sécularisation ?	127
1.2.	Les multiples visages d'Israël.....	130
1.2.1.	Un régime « concordataire ».....	131
1.2.2.	La religion civile israélienne	133
1.2.3.	Une ethnocratie.....	137
2.	Le concept de <i>désincarnation</i>	144
2.1.	Les ambiguïtés de la Déclaration d'indépendance	144
2.2.	Bref historique des relations nation-religion au sein du monde juif.....	148
2.3.	La désincarnation : mécanismes, caractéristiques et facteurs.....	151
2.3.1.	Les réflexions de Shlomo Sand	151
2.3.2.	Théorisation générale	154
2.3.3.	Réflexions connexes.....	157
2.3.4.	Graetz et la désincarnation du judaïsme.....	162
2.3.5.	Addendum – La désincarnation, un cas <i>sui generis</i> ? Le cas particulier du shintoïsme d'État.....	164
Conclusion de la Partie I.....		169
Partie II – La relation <i>nation-religion</i> chez Heinrich Graetz : origine et singularité.....		174
Chapitre 1 — Quelques repères biographiques.....		175
Chapitre 2 — Une pensée inclassable.....		179
1.	Divergences avec le mouvement réformiste	180
2.	Divergences avec le mouvement orthodoxe	189
3.	Divergences avec le mouvement sioniste et le patriotisme allemand.....	192

Chapitre 3 – Des influences diverses	203
1. Entre modernité et tradition	204
1.1. La réforme du judaïsme, triomphe de la modernité occidentale.....	205
1.2. De Samson Raphael Hirsch au mouvement Hokhmat Israel : la contre-attaque des « religieux ».....	213
1.3. La troisième voie d’Heinrich Graetz	223
2. L’éveil du sentiment national.....	233
2.1. Le temps des nations et des romans nationaux : quelques rappels	234
2.2. L’historiographie juive avant Graetz : de Flavius Josèphe à Isaac Markus Jost	241
2.3. Les juifs face à la montée du sentiment national	254
2.4. Le cas d’Heinrich Graetz	258
3. Le poids de l’antisémitisme	265
3.1. Les juifs face à l’antisémitisme	266
3.2. Heinrich Graetz face à l’antisémitisme.....	271
Conclusion de la partie II.....	280
Partie III – La relation <i>nation-religion</i> chez Heinrich Graetz : le concept de <i>pré-désincarnation</i>	284
Chapitre 1 – Montée de l’essence nationale et historicisation du corps religieux	285
1. Pour une analyse critique de la Bible et du roman national juif	286
1.1. Existe-t-il un peuple juif?.....	287
1.2. La véracité des événements bibliques remise en question.....	291
1.2.1. Le Pentateuque face aux données archéologiques.....	291
1.2.2. Le royaume d’Israël et ses traces historiques	295
1.2.3. Une reconstruction historique tardive	299
1.3. Exils, migrations et conversions	303
1.3.1. Les contre-arguments de la science historique	304
1.3.2. La thématique de l’exil dans la culture juive.....	306
1.3.3. Les sionistes face au mythe de l’exil massif	308
1.3.4. Critique des théories migratoires.....	311
1.3.5. Le rôle clé des conversions.....	313
1.4. Conclusion	318
2. L’axe sociopolitique du peuple juif	320
2.1. Le rôle primordial de l’Histoire	321
2.2. L’axe sociopolitique	324

2.3.	L'immutabilité de la nation juive et de son histoire	326
3.	D'Abraham à Nabuchodonosor II : le <i>mythohistoire</i>	332
3.1.	Origine et droit historique.....	333
3.2.	Le Pentateuque.....	335
3.3.	Histoire politique d'Israël	340
4.	D'un exil à un autre : la fabrique d'une histoire « miroir ».....	348
4.1.	L'exil babylonien.....	349
4.2.	Six cents ans d'histoire « miroir ».....	350
4.3.	Esdras et Néhémie	353
4.4.	L'Exil de 70 ap. J.-C.....	356
5.	Expansion du peuple juif : conversion, dispersion et unicité.....	359
5.1.	Une histoire nationale continue persistante : l'unicité de la troisième période	361
5.2.	Majoration du rôle des migrations juives	366
5.3.	Minoration du rôle de la conversion	368
6.	Essence nationale et corps religieux historicisé : une nouvelle forme d'isolement.....	372
7.	Conclusion	375
Chapitre 2 — Persistance de l'essence religieuse		379
1.	Omniprésence de la morale religieuse juive	380
1.1.	Mise en avant des bonnes pratiques.....	383
1.2.	Condamnation des péchés.....	385
2.	Les interventions divines	388
2.1.	Les interventions directes	388
2.2.	Les pouvoirs des prophètes.....	389
2.3.	Actes des rois et leurs conséquences	390
3.	La mission divine du peuple juif.....	392
4.	La théorie des deux axes d'Heinrich Graetz : une pensée <i>pré-désincarnée</i>	396
4.1.	L'axe religieux.....	397
4.2.	Persistance de l'essence religieuse dans l'histoire juive.....	399
4.3.	La théorie des deux axes. Désincarnation ou pré-désincarnation ?	402
4.4.	Repenser la métaphore du corps et de l'esprit ?.....	407
5.	L'essence religieuse face à une forme ancienne d'isolement	410
6.	Heinrich Graetz et l' <i>Indice de sécularisation</i>	412
Conclusion de la partie III.....		414

Partie IV — Après Graetz : diffusion et évolution de la <i>désincarnation</i>	419
Chapitre 1 – La pensée de Graetz : entre succès littéraire et récupération nationale/sioniste	420
1. <i>Histoire des Juifs</i> : itinéraire d’un best-seller	420
2. Graetz, sioniste <i>post-mortem</i>	430
3. Graetz et le nationalisme juif : influences, similitudes, récupérations et parachèvement de la <i>désincarnation</i>	433
3.1. Des nationalistes non-sionistes mais pro-Graetz	434
3.2. La Bible et le sionisme : un lien particulier	446
3.3. Pionnier du sionisme : le cas de Moses Hess.....	449
3.4. La traduction d’ <i>Histoire des Juifs</i> par les sionistes.....	456
3.5. L’influence de Graetz sur les historiens sionistes.....	460
Chapitre 2 – La <i>désincarnation</i> en Israël	473
1. L’ethnocratie, héritière de la <i>désincarnation</i>	473
1.1. Désincarnation et ethnicité en Israël.....	473
1.2. La désincarnation par l’éducation.....	477
1.3. La désincarnation par l’archéologie et la biologie.....	489
1.4. La désincarnation par le rejet de l’Autre : le cas des Arabes palestiniens.....	512
2. Les limites de la <i>désincarnation</i>	523
2.1. La difficile théorisation de la désincarnation chez les sionistes laïcs : survivance de la religion et problème de définition	523
2.2. Statu quo et remises en question de l’ethnocratie juive.....	528
3. Le « retour » de Dieu : vers une réincarnation du judaïsme ?	532
3.1. Un phénomène mondial ?	532
3.2. Le retour en force des religieux en Israël	536
3.3. Les limites de la « réincarnation »	542
Conclusion de la partie IV	545
Conclusion	553
Commentaire bibliographique.....	579
Sources.....	583
1. Archives	583
1.1. <i>American Jewish Historical Society</i> (New York - online).....	583
1.2. <i>International Institute of Social History</i> (Amsterdam)	583
1.3. <i>Jewish Theological Seminary of America</i> (New York).....	583
1.4. <i>Leo Baeck Institute</i> (Jerusalem Collection).....	583

1.5.	<i>Leo Baeck Institute</i> (New York/Berlin – online)	583
1.6.	<i>The Central Zionist Archives</i> (Jerusalem).....	584
1.7.	<i>Leo Baeck Institute Library</i> (New York/Berlin – online)	585
2.	Ouvrages autour d’Heinrich Graetz (vie, pensée, contexte, héritage)	585
2.1.	Ouvrages écrits par Graetz.....	585
2.2.	Ouvrages non-écrits par Graetz.....	586
Bibliographie.....		587
1.	Dictionnaires / Encyclopédies.....	587
2.	Ouvrages / Articles théoriques.....	587
3.	Travaux autour d’Heinrich Graetz (vie, pensée, contexte, héritage)	589
3.1.	Ouvrages / Articles majeurs.....	589
3.2.	Ouvrages / Articles secondaires.....	590
4.	Sionisme et Israël : analyse de la situation actuelle	592
5.	Sitographie / documents audiovisuels.....	593
5.1.	Sitographie	593
5.2.	Documents audiovisuels	594

Avant-Propos

Ma démonstration a pour but d’analyser la pensée nationale juive à travers un nouveau paradigme — celui de la *désincarnation* — qui comblera un certain vide terminologique. L’enjeu est donc ici purement conceptuel. Toute interprétation *a posteriori* de ce nouveau terme me prêtant un quelconque jugement de valeur sur l’histoire de la pensée nationale juive serait une méprise du lecteur en question.

Je tiens donc à préciser que le terme *désincarnation* n’est ici en aucun cas connoté. J’ai choisi ce terme pour sa puissance métaphorique qui matérialisait bien le phénomène que je tentais de conceptualiser. Aucun sous-entendu péjoratif ne m’avait alors traversé l’esprit (et pas plus qu’aujourd’hui, d’ailleurs).

Si la quête d’une écriture historique neutre est pour nous tous un Graal difficile — voire impossible — à atteindre, elle demeure bien entendu un des objectifs tacites de cette démonstration. Néanmoins, la neutralité historique doit être pleine, mais pas sans limite, sans borne qui permettent de circonscrire ce qui constitue sa définition même. Ainsi, toute idée, tout raisonnement ou tout courant qui cultive une idéologie essentialiste et met au second plan — ou en péril — l’observation critique et empirique des faits ne pourra être considéré ici comme un travail historique sérieux et fiable.

Par conséquent, à chaque fois que je parlerai ou évoquerai la Bible hébraïque, je sous-entendrai la définition suivante : un livre de théologie teinté d’éléments historiques, dont leur véracité doit être discutée avec des méthodes empiriques et critiques — ce qui n’est pas toujours possible en fonction des sources disponibles. Dès lors, il m’est impossible de souscrire à la théorie essentialiste (partagée par une frange du sionisme et du nationalisme juif religieux) selon laquelle la Bible hébraïque serait *de facto* un pur livre d’histoire, ainsi qu’un livre divin d’après les juifs religieux.

« J'entreprends de raconter le passé d'un peuple qui date des temps les plus reculés et qui s'obstine à vivre encore ; qui, entré pour la première fois, il y a plus de trois mille ans, sur la scène de l'histoire, n'a encore nulle envie d'en sortir. »

Heinrich Graetz

Introduction

Mise en contexte

Lorsque je débutais au printemps 2016 la rédaction de mon mémoire de master¹, un détail linguistique me posa quelques problèmes : faut-il écrire *juif* ou *Juif*? Devais-je en choisir un (et si oui, lequel) ? Le premier est soit un adjectif, soit un nom se référant à une personne de confession juive. Le second a un caractère national (apparu durant le XIXe siècle en Europe) et désigne le peuple juif, comme on parlerait des Français ou des Allemands. C'est là une dualité bien singulière, car les termes nationaux « Musulmans » et « Chrétiens » ne sont jamais utilisés. J'ai alors cru qu'il était judicieux de n'utiliser que du terme *juif*. C'était une erreur. Ce raboutage de majuscule me faisait alors courir le risque de provoquer par l'écriture une confusion entre les différentes constructions identitaires juives, qu'elles soient religieuses, nationales/nationalistes², culturelles ou philosophiques. J'ai finalement opté pour les deux versions : chaque occurrence serait tranchée au cas par cas, selon le contexte historique. L'alternance entre minuscule et majuscule me permettait alors de distinguer plus finement cette palette identitaire, sans pour autant privilégier ou sanctionner l'une d'entre elles³.

J'évoque ici cette anecdote parce qu'elle reflète assez bien mon questionnement constant sur l'identité juive, mais plus encore la difficulté à la saisir pleinement. Tout comme mon mémoire de master, cette thèse s'inscrit dans l'histoire des idées politiques et religieuses. Celle qui fut façonnée par les savants et intellectuels européens des XIXe et XXe siècles qui théoriserent l'identité juive. Cette identité est difficile à cerner, car elle ne cesse de se réinventer et emprunte parfois des sentiers inconnus pour la majorité des autres religions.

Mon mémoire, soutenu en juin 2017, abordait sa forme la plus sulfureuse : la « race »⁴. Je m'étais intéressé aux théories du sioniste et sociologue allemand Arthur Ruppin (1876-1943)

¹ MANCASSOLA Jérôme, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, Mémoire de Master : histoire. Strasbourg : Université de Strasbourg, Faculté des sciences historiques, 2017, 177 p., non publié (disponible à la bibliothèque de recherche en sciences historiques de Strasbourg).

² Dans cette thèse, les termes « national » et « nationaux » se référeront aux mouvements politiques, culturels et identitaires éponymes qui se développèrent en Occident dès la fin du XVIIIe siècle. Le terme « nationaliste », quant à lui, se référera uniquement aux mouvements nationaux à tendance chauviniste et irrédentiste, apparus à la fin du XIXe siècle. Dans certains cas (comme ici), l'utilisation simultanée des deux termes s'avèrera justifiée.

³ Ce choix du « cas par cas » sera également la règle dans cette thèse. Le terme « juif » se référera soit à un adjectif, soit à un nom à connotation religieuse/spirituelle. Le terme « Juif » sera utilisé pour un nom à connotation nationale.

⁴ Au sens biologique du terme et conforme aux théories pseudo-scientifiques de la fin du XIXe siècle.

qui défendait avec obstination l'existence d'une race juive unique, de même « sang » et existant depuis les temps bibliques⁵. En recoupant ses écrits et en sélectionnant les passages les plus pertinents, j'ai cherché à reconstituer sa pensée raciale, tout en tentant de déceler les facteurs de son temps qui l'ont en partie amené vers de telles théories.

Cette démarche — qui consiste à reconstruire la pensée d'un seul théoricien pour en tirer des enseignements généraux — j'ai souhaité la réitérer dans le cadre de ma thèse, mais sur un autre pan de l'histoire identitaire juive. J'ai décidé de remonter plus en amont dans l'histoire, pour étudier une partie de l'identité juive sur laquelle avait poussé l'idée d'une « race » juive ; à savoir la *nation*. J'avais en réalité ce projet en tête depuis septembre 2015, autrement dit avant même de savoir sur quoi j'allais consacrer mon mémoire. Mais face à l'ampleur de la tâche, j'avais décidé de le laisser pour plus tard et de me centrer, dans un premier temps, sur un sujet plus restreint — c'est-à-dire les théories raciales d'Arthur Rupp.

Entre septembre 2015 et janvier 2018, plusieurs événements ont fait avancer mon projet de thèse. En 2015-2016, dans le cadre d'un cours en sociologie des religions⁶, j'avais dû réaliser deux dossiers sur l'identité juive. Le premier traitait des interactions entre ethnicité et judaïsme en Israël, le second des rapports de force israéliens entre juifs orthodoxes et juifs défenseurs d'une société sécularisée. J'ai par la suite mis en relation ces dossiers avec un livre, lu par hasard durant l'été 2015 et qui demeure, à mon sens, l'élément déclencheur de ce projet ; il s'agit du best-seller de l'historien israélien Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, paru chez Fayard en 2008. Ce livre et mes dossiers m'ont communément amené à constater la complexité du substrat national au sein de l'identité juive. L'idée selon laquelle les juifs formeraient une nation plurimillénaire et dont les membres actuels seraient les descendants directs des premiers Hébreux de la Bible n'est pas historiquement fiable. Mais elle traduit un sentiment particulier qui au fond, quelle que soit sa véracité, montre que le judaïsme a cultivé une relation particulière avec le concept de nation, comme aucune autre religion avant et après elle. Je retrouve cette spécificité dans des articles récents traitant d'Israël : la relation *nation-religion* qui s'y tisse semble être sans équivalent. J'en vins à penser qu'il s'agit d'un cas *sui generis* et qu'aucun

⁵ Pour plus de détails concernant cette théorie : RUPPIN Arthur, *Soziologie Der Juden*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930, 2 vol.

⁶ Ces cours ont été dispensés en 2015-2016 par Mme Anne-Sophie Lamine, professeure de sociologie à l'*Université de Strasbourg*. Ils s'intitulaient « Sociologie des religions : grands auteurs et questions d'actualité » et « Diversité, valeur, éthique ».

terme, aucun concept ne semble jusqu'alors saisir entièrement ce phénomène. Je commençais alors à théoriser mon concept de *désincarnation*. Restait à l'étayer historiquement, pour ne pas tomber dans une pure spéculation terminologique déconnectée de toute réalité factuelle. Le livre de Sand m'amena vers la piste du sionisme, mouvement qui allia mieux que tout autre la nation et le judaïsme. Mais il fallait encore trouver le « chaînon manquant », le personnage historique qui, par ses théories, aurait été le point de départ du phénomène de *désincarnation*. Je tentais en vérité de réitérer ce que j'avais réussi avec Arthur Ruppin.

Il était tout à fait envisageable que je tombe sur une impasse. Qu'il n'existe pas de « chaînon manquant » ou pire : que mon concept soit erroné. Après plusieurs recherches en janvier-février 2018, un nom se dégagait nettement : celui d'Heinrich Graetz (1817-1891), grand historien juif allemand⁷. Mes premiers résultats m'amenaient à penser que ce monsieur était bien la figure pionnière que je cherchais depuis 2015. Tout comme Arthur Ruppin, j'avais découvert par hasard son nom dans le livre de Sand. Mais le hasard a en vérité ses limites. Lorsque j'ai relu après coup la courte biographie d'Arthur Ruppin que j'avais élaborée et intégrée dans mon mémoire, j'ai été frappé par un détail qui ne m'avait pas ému plus que cela à l'époque. En effet, en février 1892, le jeune Arthur Ruppin adhéra à la... *Graetz Society for Jewish History and Literature*, lieux où il entendit parler pour la première fois des aspirations nationales juives en Palestine⁸. La boucle était bouclée. Mon projet de thèse accepté, je pouvais dès à présent commencer à creuser mon sujet, avec l'intitulé qui suit :

Redéfinir les relations entre le judaïsme et la nation au XIXe siècle : Heinrich Graetz et le concept de désincarnation.

Je n'ai pour l'instant esquissé que les contours du sujet par une mise en contexte que je considérais comme nécessaire. Le terrain étant à présent connu, je souhaiterais maintenant y planter le décor, en revenant sur chacun de ces termes, puis en les mettant en relation. Ce qui m'amènera naturellement à ma problématique, à l'état de la recherche et au plan de cette thèse.

⁷ Je reviendrai en détail sur mes recherches sur Graetz dans l'« analyse du sujet ».

⁸ MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, p.63-64, 168.

Analyse du sujet

Avant d'aborder le terme central qu'est le « judaïsme », partons d'un cadre plus général : celui de la relation *nation-religion*. Il n'est pas aisé d'appréhender ce qu'est la religion. Les définitions abondent. Chacune la présente selon un domaine, un angle et des nuances différentes. Commençons simplement par énoncer celle du *Dictionnaire Larousse* :

« Ensemble déterminé de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré ».

« Ensemble de pratiques et de rites spécifiques propres à chacune de ces croyances »⁹.

Nous pouvons rapprocher cette définition avec celle du sociologue Émile Durkheim (1858-1917) :

« Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées »¹⁰.

De ces deux définitions, l'une générale et l'autre plus restreinte du fait de son domaine, nous pouvons en tirer des caractéristiques communes. La religion est un concept dual, composé de schémas mentaux et d'actes concrets qui lui sont propres. Ce dualisme devient un point de référence servant à déterminer qualitativement la sacralité de toute chose, ainsi que leurs relations avec les êtres humains. Cette idée de base peut se décliner sous plusieurs approches scientifiques. Dans le cadre de notre analyse des relations *nation-religion*, il va de soi que nous privilégions une approche de la religion en tant qu'autorité institutionnelle et politique (par exemple sous forme d'Église ou d'État théocratique). Les approches théologiques, anthropologiques et sociologiques de la religion ne sont pas pour autant mises à l'index. Elles sont utilisées à chaque fois que cela est jugé nécessaire ou indispensable à la démonstration. De plus, l'individu, par son identité religieuse qu'il développe et parfois modifie, participe à son échelle à façonner, à faire vivre un phénomène religieux global qui, à long terme, subit à son tour des modifications majeures. Cette interaction entre l'individu et l'ensemble nous garde donc de toute approche strictement institutionnelle de la religion.

Le *Dictionnaire Larousse* nous propose une troisième définition : « Toute organisation

⁹ « Religion », *Dictionnaire Larousse* [en ligne], consulté le 31 octobre 2018, URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/religion/67904>

¹⁰ DESPLAND Michel, « Religion », *Dictionnaire des religions* (vol. 2), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 1684-1689.

ou activité pour lesquelles on a un sentiment de respect ou de devoir à accomplir ». Un exemple est ajouté : « *La politique était pour lui une religion* »¹¹. Cette définition de la religion est bien plus large que les précédentes. Nous pouvons la rapprocher à la vision fonctionnaliste et durkheimienne¹², selon laquelle l'unité d'un groupe humain se réalise à travers l'expérience d'une émotion collective et qui se symbolise à travers les rites et les pratiques religieuses. Mais ces rites et ces pratiques ne sont pas forcément teintés de substantialisme, c'est-à-dire de l'existence de substances surnaturelles. Le « culte » rendu à la patrie par de nombreux objets et créations symboliques (drapeau, monument aux morts, hymne national) entre sans problème dans cette définition. On parle parfois de « religion civile » et nous y reviendrons lorsque nous proposerons une typologie des relations *nation-religion*. Cette définition large de la religion est un fait qui ne doit ni être omis, ni être adopté comme paradigme premier. L'approche fonctionnaliste présente un risque que je résumerais en une question : où s'arrêterait alors la religion ? Il est certain que le substantialisme scléroserait notre démonstration à un point de vue très occidental et monothéiste. Mais un fonctionnalisme exclusif risquerait de nous entraîner dans un « tout religieux ». Les partis politiques, les associations sportives ou encore les clubs de jeux : tout phénomène collectif se transcendant par une *praxis* symbolique deviendrait dès lors religieux. On pourrait en effet objecter que la pratique intensive et passionnelle de certaines activités peut s'apparenter à une forme de religiosité. Cependant, dans le cadre de cette démonstration, nous risquons de diffuser une confusion (voire une simplification conceptuelle générale) et de perdre la spécificité de nombreuses études de cas. Par conséquent, cette thèse donne une place non négligeable au caractère substantialiste de la religion. *A contrario*, l'approche durkheimienne sera utilisée avec beaucoup plus de précautions.

La nation est la seconde partie de notre diptyque. Comme la religion, c'est un terme ancien, polysémique et qui a connu plusieurs significations ; mais c'est son sens moderne et actuel qui nous intéresse ici. Dans son ambitieux ouvrage, Anne-Marie Thiesse nous rappelle qu'il n'y a « [...] *pas de nation au sens moderne, c'est-à-dire politique, avant [le XVIIIe siècle]* »¹³.

¹¹ « Religion », *Dictionnaire Larousse* [en ligne], consulté le 31 octobre 2018, URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/religion/67904>

¹² Je tiens d'ailleurs à remercier Mme Anne-Sophie Lamine qui par ses cours cités plus haut m'a beaucoup apporté en matière de sociologie des religions.

¹³ THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 11.

Elle définit ce sens de la manière suivante :

« *La nation est conçue comme une communauté large, unie par des liens qui ne sont ni la sujétion à un même souverain ni l'appartenance à une même religion ou à un même état social* »¹⁴.

En d'autres termes, la nation, dans son sens moderne (et donc, politique), créa une rupture avec l'Ancien Régime. Le roi, l'Église ou encore la société d'ordre n'étaient plus le point d'Archimède de toute société. Elles laissaient place à la souveraineté populaire, qui elle seule pouvait décider du sort d'une communauté. Elle seule, ajoute Thiesse, pouvait octroyer la légitimité du pouvoir. Pour le monde occidental, une étape majeure de son développement fut alors atteinte. L'historien allemand Otto Dann (1937-2014) rejoint également ce constat : le XVIIIe siècle fut le moment où « *les nations modernes commencent à transformer le monde politique de part et d'autre de l'Atlantique* »¹⁵. Les idées de démocratie et de peuple ont remplacé les valeurs traditionnelles. Toujours selon Otto Dann, la nation moderne s'est originellement formée autour de trois principes, qui complètent la définition de Thiesse : la nation représente l'ensemble des habitants sur le territoire national, permet le droit à l'autonomie politique sur son territoire et proclame l'égalité des peuples « *dans leur droit d'exister, de se constituer en nation et de s'autodéterminer sur leur territoire* »¹⁶. C'est donc bien le triomphe de la souveraineté populaire, dont les révolutions américaines et françaises sont les exemples les plus éclatants.

Dans cette démonstration, le terme « nation » sera donc utilisé, de manière générale, dans son sens moderne - sous-entendant donc une conscience politique collective. Nous verrons dans certains chapitres que la nation se rattache également à une longue construction identitaire, très bien analysée dans l'ouvrage d'Anne-Marie Thiesse, par exemple. D'autres, surtout en première partie, aborderont les relations de pouvoir d'Ancien Régime, ou du moins précédant l'avènement de la nation moderne. Cette période est en dehors de nos bornes chronologiques (c'est-à-dire en particulier le XIXe siècle), mais elle est capitale pour saisir l'origine des relations *nation-religion* modernes — y compris celles incluant le judaïsme. Nous l'évoquerons brièvement au début de notre thèse en respectant ses spécificités, la première étant que la nation

¹⁴ THIESSE, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁵ DANN Otto, « Nation », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 2014, p. 875.

¹⁶ DANN, *ibid.*, p. 878.

au sens moderne du terme n'existait pas. Le terme « nation » était utilisé, mais n'avait pas le même sens. Pour ne pas provoquer de confusion avec son usage moderne, il ne sera que peu utilisé lorsque nous évoquerons cette période¹⁷. Nous préférons parler des relations *politique-religion* - le terme « politique » prenant ici un sens beaucoup plus générique que son sens moderne, davantage lié au développement des États-nations.

Si l'on se focalise sur le XXI^e siècle, l'État-nation s'est répandu dans le monde entier. Cet universalisme est un phénomène historique assez rare pour être relevé. Or, il se trouve que d'autres exemples existent et que le plus parlant d'entre eux n'est autre que le premier terme de notre diptyque : la religion. Nation et religion ont été des modes d'expression humains universels. Comment deux systèmes aussi expansionnistes ont-ils interagi ? Quelle a été, au fond, leur « relation », dans laquelle s'ancre plus spécifiquement, nous le verrons, le judaïsme ?

Si l'on relit attentivement la définition de la nation moderne d'Anne-Marie Thiesse, on remarque que celle-ci a usé de sa souveraineté populaire pour s'extirper de plusieurs autorités traditionnelles. L'une d'entre elles n'est autre que la religion. La nation devait-elle faire la guerre à la religion pour atteindre sa liberté ? La relation *nation-religion* se résumerait-elle à un tragique divorce ? Oui et non en réalité. Il est vrai que certains pays, comme la France, ont dissocié les deux de manière spectaculaire et parfois avec violence. Mais l'Occident n'a pas suivi à la lettre les méthodes radicales de la Révolution française qui dépendait d'un contexte très particulier. En Allemagne par exemple, la relation *nation-religion* n'a pas été aussi orageuse — de même que sa souveraineté populaire qui, malgré ses aspirations démocratiques, n'enfanta pas tout de suite d'une République. Si l'on prend de la hauteur, autant historiquement que géographiquement, le constat est autre. Avant même la création des nations modernes, on remarque depuis plusieurs siècles en Occident une tension latente dans la relation *politique-religion*. Progressivement, les sphères religieuses et politiques se dissociaient plus nettement. La sphère politique gagnait en indépendance. Il existait une lame fond (et qui existe toujours d'ailleurs), une nouvelle façon de concevoir l'univers qui se répandit à plusieurs vitesses, d'abord en Occident, puis de manière inégale dans le monde entier. Ce mouvement de l'histoire, il se résume en deux termes intrinsèquement liés et sans lesquels on ne peut comprendre

¹⁷ Donc dans cette thèse, l'écrasante majorité des occurrences du terme « nation » se référera exclusivement à son sens politique moderne.

l'architecture actuelle de la relation *nation-religion* : la sécularisation et la laïcité¹⁸.

Analysons la définition de sécularisation dans le *Dictionnaire Larousse* :

« *Passage de certaines valeurs du domaine du sacré dans le domaine du profane.* »

« *Retour à la vie laïque, avec indult de l'autorité compétente, d'un clerc ou d'un religieux.* »

« *Passage d'un religieux dans le clergé séculier.* »

« *Transfert à l'État des biens ecclésiastiques ou exercice par l'État de fonctions précédemment réservées au clergé (état civil, assistance publique, enseignement)* »¹⁹.

De cette accumulation de définitions, il est possible de dégager les différentes strates historiques qui ont fait évoluer le terme. Analysons les deuxième et troisième définitions : au départ, la sécularisation servait à différencier le monde de la « règle » (la vie monastique) et le monde du « siècle » (le clergé vivant au contact des laïcs), ou encore le monde des clercs et le monde des laïcs. C'est donc un mot appartenant au vocabulaire religieux et qui conceptualisait une première forme de transfert dans un monde qui demeurerait largement pensé et régi par la religion. Les sphères religieuses et politiques existaient indépendamment de l'autre dans la société (d'un côté l'autorité ecclésiastique et de l'autre l'autorité royale), mais la première (la religion) avait un ascendant, une influence incontestable sur la seconde (la politique). À l'époque moderne et plus encore au Moyen-Âge, chercher à les dissocier serait un véritable anachronisme.

La première et la dernière définition du *Dictionnaire Larousse* font référence à une autre strate, bien plus récente. À la fin de l'époque moderne, ce transfert qu'incarne le phénomène de sécularisation ne s'effectue plus au sein d'un monde religieux, mais entre un monde religieux et un autre qui n'est plus régenté par la religion. Le transfert devient plus radical : la sphère politique/civile s'autonomise au détriment de la sphère religieuse qui perd au change. Il y a transfert de bien, de fonction et de sacralité vers le profane, c'est-à-dire la politique d'une autorité civile. La pleine prise en charge par l'État-nation de la justice, des services sociaux ou encore, comme le cite le *Larousse*, de l'état civil et de l'enseignement, sont de bons exemples de transferts.

¹⁸ Nous nous épancherons davantage sur ces deux termes clés dans la première partie de la démonstration.

¹⁹ « Sécularisation », *Dictionnaire Larousse* [en ligne], consulté le 1^{er} novembre 2018, URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/s%C3%A9cularisation/71781>

Dans son article, Franc Rodé souligne que ce phénomène de sécularisation résulte d'un processus long de plusieurs siècles et qui a « conduit l'homme occidental à soustraire sa pensée, son activité et sa vie à l'influence de l'Église et à affirmer son autonomie »²⁰. Ses plus profondes racines ont puisé dans la tradition judéo-chrétienne, où déjà certains passages bibliques émettent une certaine différenciation entre spirituel et temporel : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21). Le mouvement sema ses premiers germes au XIIe siècle - lorsque les princes s'opposèrent de plus en plus fortement à la tutelle du pape, s'affirma avec l'essor de l'État moderne et s'accéléra avec la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle. Il y eut, remarque Rodé, l'« apparition d'une société civile, laïque et pluraliste » pour laquelle la religion n'était plus la « référence officielle »²¹. Les schémas théologiques classiques furent écartés au profit d'une autonomisation de tous les domaines : le droit, la politique, mais aussi la culture, l'art et la philosophie.

Procédons de la même manière pour le terme laïcité, avec la définition du *Dictionnaire Larousse* :

« Conception et organisation de la société fondée sur la séparation de l'Église et de l'État et qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif, et, en particulier, de l'organisation de l'enseignement. (Le principe de la laïcité de l'État est posé par l'article 1er de la Constitution française de 1958.) ».

« Caractère de ce qui est laïque, indépendant des conceptions religieuses ou partisans : La laïcité de l'enseignement »²².

Ajoutons celle proposée par le *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL)* :

« Principe de séparation dans l'État de la société civile et de la société religieuse. La laïcité est un des grands principes sur lesquels repose, avec l'obligation et la gratuité, l'enseignement public français ».

²⁰ RODE Franc, « Sécularisation et Sécularisme », *Dictionnaire des religions* (vol. 2), *op. cit.*, p. 1857-1858

²¹ RODE, *ibid.*

²² « Laïcité », *Dictionnaire Larousse* [en ligne], consulté le 1^{er} octobre 2018, URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/la%C3%AFcit%C3%A9/45938?q=la%C3%AFcit%C3%A9#4587>

« *Caractère des institutions, publiques ou privées, qui, selon ce principe, sont indépendantes du clergé et des Églises ; impartialité, neutralité de l'État à l'égard des Églises et de toute confession religieuse* »²³.

Si l'on met en relation ces deux définitions, nous pouvons en tirer au moins trois critères propres à la laïcité. Le premier est cette notion de « *séparation* ». Dans les définitions de la sécularisation, on retrouvait souvent les notions de « *transfert* » ou de « *passage* ». Pour la laïcité, cela va beaucoup plus loin. Comme la sécularisation, la laïcité est dans un mouvement général d'autonomisation de la politique et de la société au détriment des institutions religieuses. Mais avec la laïcité, il y a l'idée d'une radicalité inédite, d'une rupture claire et définitive (du moins en théorie) entre « *État* » et « *Église* », entre « *société civile* » et « *société religieuse* », autrement dit entre sphère politique et sphère religieuse.

La définition du *CNRTL* met en avant la notion de « *neutralité* ». Elle est centrale, car elle signifie que l'État n'a pas le droit de porter un jugement de valeur sur n'importe quelle « *Église* » ou « *confession religieuse* » sur son territoire. Il ne peut ni en privilégier certaines ni en discriminer d'autres de quelque manière que ce soit. Comme le résume très bien Paul Poupard, « *la laïcité, telle qu'elle s'exprime dans la constitution de la République française, affirme la double incompétence de l'État en matière religieuse, et des Églises dans le domaine de l'État* »²⁴.

Cette citation est une excellente transition pour nous amener au troisième critère : son origine française. C'est un point commun fondamental entre l'article de Poupard et les définitions du *Larousse* et du *CNRTL* : tous font, à un moment ou à un autre, référence à l'exemple français, voire à sa Constitution. Il est vrai, nous le verrons, que c'est un néologisme né en France durant le XIXe siècle. Mais au-delà des mots, il se réfère au départ à une version radicale du clivage *nation-religion* qui n'a quasiment eu lieu qu'en France. Peu de nations — voir presque aucune — ont poussé aussi loin le processus de sécularisation. Si le terme laïcité n'est pas inconnu à l'étranger, il demeure marqué par le contexte historique français. Petit détail intéressant : si l'on cherche sur *Wikipédia* la version française de l'article « Laïcité » et que l'on souhaite passer à la version anglaise, on est automatiquement redirigé vers l'article « *Secularism* ». Ce caractère très français ne doit pas nous inciter à bannir ce terme de la

²³ « Laïcité », *CNRTL* [en ligne], consulté le 1^{er} octobre 2018, URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/laicit%C3%A9>

²⁴ POUPARD Paul, « Laïcité, Laïcisme », *Dictionnaire des religions* (vol. 2), *op. cit.*, p. 1102-1103.

démonstration. Nous utiliserons les deux termes — sécularisation et laïcité — même s'il est vrai qu'une confusion, voire des abus de langage, minent depuis déjà longtemps en France leur usage. La première partie de la démonstration tentera de donner quelques pistes de réponse à ce flou persistant.

Laïcité et sécularisation ont profondément et durablement modifié les rapports de force entre nation/politique et religion. Avec eux, la séparation des sphères politiques et religieuses devenait réelle. Certes, avant ce changement, les rapports de force existaient déjà et étaient multiples. Ils pouvaient être bénéfiques et conduire à une coopération fructueuse, ou bien pouvaient être conflictuels lorsque, par exemple, les princes et les papes se disputaient les pouvoirs temporels et spirituels²⁵. Mais si la laïcité et la sécularisation surpassent les rapports de force précédents, c'est parce qu'elles ont conquis le monde entier, annihilé ou réformé la majorité des systèmes politico-religieux et sont devenues des paradigmes premiers²⁶. Autrement dit : la majorité des relations *nation-religion* actuelles s'articulent autour de ces deux phénomènes. Laïcité et sécularisation sont devenues le mètre étalon indispensable pour construire une typologie des relations *nation-religion*.

Il y a donc eu un « avant » et un « après » laïcité/sécularisation. Malgré ce mouvement global, les relations *nation-religion* créèrent un paysage politico-religieux morcelé²⁷. Lorsque la « séparation des sphères » fut effective, son degré d'intensité varia d'un cas à un autre. La laïcité française tenta d'amener ce processus à son paroxysme. *A contrario*, les pays anglo-saxons et germaniques ont instauré une sécularisation de compromis, où sphère politique et sphère religieuse se coordonnent, mettent en place des partenariats (souvent des subventions) et se partagent certaines fonctions et certains domaines (comme la possibilité de dispenser un enseignement religieux). L'Europe et l'Amérique latine, malgré leur sécularisation, gardent des liens privilégiés avec l'Église catholique (cela se traduit souvent par un concordat), de même pour les pays d'Europe de l'Est avec l'Église orthodoxe. La sécularisation a également essaimé en Afrique et en Asie, mais de manière très inégalitaire. Certains pays sont des pays laïcs « solides » (par exemple le Japon) alors que d'autres, s'ils le sont, tentent en même temps d'user de la religion à des fins nationalistes ou ethniques (c'est le cas de l'Inde ou de certains pays

²⁵ POUPARD Paul, *Dictionnaire des religions* (vol. 2), *op. cit.*, p. 1102-1103.

²⁶ Nous y reviendrons tout au long de notre partie I.

²⁷ Nous reviendrons également en détail sur cette typologie dans la partie I.

d'Afrique subsaharienne). Il ne faut donc pas essentialiser (ou « franciser ») le phénomène de la sécularisation qui est pluriel. De plus, de vastes espaces n'ont jamais (ou peu) connu d'expériences séculières. De nombreux États conservent une religion d'État et puisent parfois dans les enseignements religieux pour élaborer leur loi, voire s'orientent vers un régime quasi théocratique. De nombreux pays du Moyen-Orient ainsi que quelques pays d'Asie du Sud-Est entrent dans cette configuration. Ces pays ne se caractérisent donc pas par cette « séparation des sphères », mais par une relation *nation-religion* où une symbiose inextricable entre politique et religieux demeure et par laquelle la sphère religieuse est clairement dominante. À l'inverse, les expériences communistes ont donné des régimes hostiles envers la religion, cherchant soit à les contrôler drastiquement, soit à tenter de les supprimer²⁸. Dans ce cas très précis, la sphère politique muselle ou détruit la sphère religieuse.

J'en viens dès lors à l'une de mes premières hypothèses. Dans le cadre des relations *nation-religion*, je considère que nous pouvons établir trois grands groupes. Le premier concerne la quasi-totalité des relations existantes. Je les qualifie de « relation d'interaction » (ou « interactive »). Je propose la définition générique qui suit :

Relation interactive : situation basée sur le rapport de force, complémentaire ou conflictuel, entre deux phénomènes gardant leur essence propre.

Si l'on transpose cette définition au cas de la relation *nation-religion*, cela signifie que dans presque tous les cas, nation et religion (les « deux phénomènes ») s'affrontent, cohabitent ou même s'allient, sans jamais annihiler l'autre (même si l'un des deux peut être en fort déclin ou en situation de dépendance). Que nous soyons dans une séparation stricte des sphères ou dans une situation de symbiose où elles restent intrinsèquement liées, leur essence propre reste, en quelque sorte, inviolable. Tous les cas cités plus haut (et nous le démontrerons) sont dans ce cas de figure. Sauf de très rares exceptions.

Ces exceptions concernent les « régimes extrêmes », autrement dit les régimes théocratiques et les régimes antireligieux. Je ne parle pas de « relation extrême », car il ne peut plus y avoir, dans ces situations-là, de relations possibles. En effet, il n'y a relation que s'il y a un rapport de force entre deux sphères (séparées ou non séparées). Or ici, le principe des régimes extrêmes est que l'une des deux sphères anéantisse l'autre. Dans le cadre de la théocratie, la

²⁸ Je classe ces deux cas de figure — théocratie ou régime antireligieux — dans les « régimes extrêmes ». Ils demeurent des cas très rares. J'y reviendrai en première partie.

sphère religieuse instaure un gouvernement de Dieu, gouverné soit par une incarnation divine ou par son représentant. Ce sont les religieux qui gouvernent. Il n’y a aucune place qui pourrait être donnée à un quelconque gouvernement politique civil. Reste que ce type de gouvernement demeure rare - pour ne pas dire rarissime. Pour les régimes antireligieux, c’est à peu près pareil, car aucun n’a réussi à supprimer définitivement le fait religieux.

De très rares cas n’entrent donc pas dans les relations dites interactives. J’ai parlé des régimes extrêmes, mais il reste encore un dernier cas de figure – et qui constitue ma seconde hypothèse : la *désincarnation*. Pour pouvoir en parler, j’ai à présent besoin d’aborder la religion sur laquelle elle a pris racine : le judaïsme.

Étymologiquement, le terme a d’abord été utilisé sous sa forme grecque *ioudaïsmos* (*Ιουδαϊσμός*) et faisait référence à une confession religieuse, à la « croyance monothéiste des juifs »²⁹, qui passa d’un panthéon de divinités antiques à un Dieu unique. C’est du judaïsme que les deux autres grandes religions monothéistes actuelles, le christianisme et l’islam, prennent en partie leur source.

Mais à la dimension religieuse s’ajoute une dimension nationale. Comme le note Shmuel Trigano³⁰, être juif, cela peut également être pour certains appartenir à un « peuple juif », avoir la conviction d’être le dépositaire des Hébreux du Pays de Canaan – nommé Palestine par la suite. Selon la Bible, ils sont les héritiers d’Abraham – premier homme à avoir embrassé le monothéisme – et du roi hébreu David, mais après la destruction du Temple par les Romains en 70 ap. J.-C. – et selon la tradition populaire – ils durent s’exiler et, se disperser en Orient et sur le pourtour méditerranéen³¹. Ainsi, dès le départ, le judaïsme s’accompagne d’une histoire juive. En France, on fait parfois la différence entre le judaïsme en tant que tel (dans sa dimension religieuse) et la judéité. En vérité, le judaïsme englobe tous les aspects de la société. Il ne se

²⁹ « Judaïsme », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1996, p. 528-533.

³⁰ « Juif, peuple juif, judéité », *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 932-933.

³¹ Selon la tradition biblique, à la fin du royaume de David et de Salomon, deux royaumes en résultèrent : celui d’Israël au nord et celui de Juda au sud. Nous y reviendrons longuement dans la partie III. D’un point de vue étymologique, le terme « juif » fait référence aux habitants du royaume de Juda - *yehouda* en hébreu (יהודה), d’où le terme *juif* : *yehoudi* (יהודי) – royaume où vivait la tribu israélite du même nom (qui est, rappelons-le, l’une des douze tribus d’Israël, descendantes des patriarches Jacob, Isaac et Abraham). Par la suite, le terme « juif » s’appliqua à tous les membres du peuple d’Israël. Cf. NAHON Gérard, « Judaïsme - Histoire du peuple juif », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 8 avril 2021, URL : <http://www.universalis-edu.com/acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/judaisme-histoire-du-peuple-juif/> ; « Israélite », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op.cit.*, p. 506.

limite pas à des rites religieux, car il suppose un ordonnancement général où « *aucun détail de la vie n'y est laissé de côté* »³². C'est un « *mode de vie intégral* »³³ où toutes les choses du quotidien, même celles considérées par les Occidentaux comme « *séculières* », sont susceptibles d'être « *sanctifiées* ».

On voit donc bien que le judaïsme, dans son origine même, a cultivé une certaine ambiguïté dans sa conception des relations *nation/politique-religion*. À présent, l'erreur serait de limiter l'identité juive à un substrat ethnoreligieux, voire théocratique. La réalité est encore plus compliquée. Malgré cette influence de la religion dans la vie de chaque individu, nous verrons qu'historiquement, les juifs en diaspora ont accepté les lois des pays hôtes (et donc des non-juifs). De plus, si la tradition allie judaïsme et peuple juif, cette « ethnicité » est relativisée par la vocation universelle de cette religion, car « *sa législation est applicable à l'humanité entière* »³⁴. Les juifs et les non-juifs demeurent différenciés, mais ils partageraient un ancêtre biblique commun : Noé. À défaut de pouvoir suivre les commandements bibliques, les non-juifs peuvent suivre un nombre plus restreint de lois, elles-mêmes respectées par les juifs³⁵. De surcroît, en tant que peuple élu de Dieu, il doit avoir le rôle de « *lumière pour les nations* » (Isaïe 49, 6), car selon l'eschatologie juive, son Dieu sera reconnu par tous, lors de la fin des temps. Autre point qui relativise ce substrat ethnoreligieux : la conversion. Pour faire simple : est juif « *toute personne née d'une mère juive, ou toute personne convertie au judaïsme dans les conditions précisées par la Halakha [Loi juive]* » ; qui sont : la circoncision masculine, l'immersion dans un bain rituel et enfin la connaissance, l'étude et l'acceptation des préceptes de la *Halakha*³⁶. Être juif peut, dans une moindre mesure, avoir un caractère ethnique (et, par extension, national). Cependant, la conversion (même si elle reste longue et difficile) est techniquement possible. Ce qui ne signifie pas que la question soit définitivement réglée : certains mouvements juifs religieux rigoristes (les orthodoxes) refusent de reconnaître les conversions faites par les mouvements plus progressistes (les réformistes et les conservateurs), car elles ne requièrent parfois plus la circoncision, ni le bain rituel³⁷. Quant aux accents presque

³² « Judaïsme », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 528-533.

³³ « Judaïsme », *ibid.*

³⁴ « Judaïsme », *ibid.*

³⁵ Il s'agit, selon la tradition juive, des lois noahides données par Dieu à Noé après le Déluge.

³⁶ « Juif (“Qui est juif ?”) », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 548-551.

³⁷ « Juif (« Qui est juif ») », *ibid.*, p. 548-550 ; « Conversion au judaïsme », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *ibid.*, p. 251. Dans une tribune publiée dans le journal *Libération* et datant du 14 septembre 2014, l'historien franco-autrichien d'origine juive Jérôme Segal y critiquait la pratique de la circoncision. Dans cette

théocratiques des premiers royaumes juifs bibliques et de l'Antiquité, l'absence d'un État juif jusqu'en 1948 aura empêché une telle résurgence idéologique. D'ailleurs, une telle entreprise n'était pas leur objectif au temps de la diaspora.

Religion et nation³⁸ ont dès le départ forgé l'identité juive. Puis, à partir de la fin du XVIIIe siècle, les juifs occidentaux obtirent progressivement les mêmes droits que leurs compatriotes (on parle de la période de l'Émancipation). Le judaïsme se scinda en multiples courants et épousa la plupart des types de relations *nation/politique-religion*. Les juifs orthodoxes, par exemple, étaient exclusivement tournés vers la religion, ne participaient pas à la vie politique, passaient la majorité de leur temps à étudier la Torah et attendaient la venue du messie. À l'opposé, les partisans du judaïsme réformiste et conservateur ont été bercés par les idées des Lumières et tenaient à s'assimiler au mieux à la société dominante (c'est-à-dire chrétienne et sécularisée). La religion était reléguée à la sphère privée et le substrat ethnique/national abandonné. D'autres, également sécularisés, mais aussi épris des mouvements nationaux du XIXe siècle, ont accentué comme personne avant eux l'aspect national et politique de leur identité juive. Je fais bien sûr ici référence aux sionistes qui ont été à l'origine même de mon concept de *désincarnation*³⁹. Le sionisme a tenté de laïciser et de nationaliser le substrat ethno-religieux juif présent dans la Bible⁴⁰. Malgré les différences culturelles, linguistiques et juridiques flagrantes entre tous les juifs du monde, le mouvement sioniste du XIXe siècle chercha à unifier ce peuple juif, au-delà même de la religion. Il dut dès lors réactiver et remodeler le passé hébraïque, en le colorant de l'idéologie nationale/nationaliste ambiante. Ainsi, l'histoire juive est ambivalente, elle effectue des allers-retours entre religion et nation, quitte à faire de l'identité juive un sujet tout aussi ardu que passionnant.

tribune, il fait référence à un colloque portant sur « l'autonomie génitale et les droits de l'enfant » et qui s'est déroulé à Boulder (ville américaine de l'État du Colorado). Réunissant entre autres des juifs américains et israéliens, ces derniers y ont présenté la pratique de la « Brit Shalom », destinée à remplacer la circoncision (ou nommée également « Brit Milah »). Durant cette cérémonie, aucune ablation du prépuce n'est réalisée sur le nouveau-né, seul un « accueil chaleureux » lui est réservé. Cf. SEGAL Jérôme, « Être juif et s'opposer à la circoncision », *Libération* [en ligne], 14 septembre 2014, URL : https://www.liberation.fr/societe/2014/09/14/etre-juif-et-s-opposer-a-la-circoncision_1100311/

³⁸ À ne pas interpréter ici dans son sens politique moderne. Ce serait un anachronisme.

³⁹ Même si c'est surtout le mouvement sioniste qui nous intéresse dans cette démonstration, d'autres mouvements nationaux juifs se sont en partie rapprochés de la notion de *désincarnation*, tels le *Folkspartei* et le *Bund*. Pour plus de détails : cf. Partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

⁴⁰ Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur ce sujet durant notre démonstration.

Venons à présent au verbe de mon intitulé : « redéfinir ». Pourquoi devrions-nous « redéfinir » les relations *nation-religion* au sein du judaïsme ? L'idée m'est venue après la lecture de plusieurs articles traitant de la situation ethnique, religieuse et politique en Israël⁴¹. Sans vouloir étaler ici toute ma démonstration à venir, j'en suis arrivé à la conclusion — comme d'autres auteurs — que la relation *nation-religion* en Israël n'a aucun équivalent. On ne peut véritablement la classer dans aucune typologie existante. Pour le démontrer, Michel Abitbol, dans son article, procède par une analyse soustractive⁴². Tout d'abord, il ne s'agit bien sûr ni d'un État théocratique ni d'un État antireligieux. À première vue, Israël est un État sécularisé (et c'est en partie vrai). Cependant, de quelle sécularisation parlons-nous ? Il n'y a pas de séparation de l'Église (ou plutôt de la Synagogue dans ce cas-là) et de l'État comme en France. Le judaïsme n'est pas non plus une religion d'État. Abitbol en conclut dès lors qu'Israël est un pays « *ne reproduisant aucun modèle connu de relation entre religion et État* » et cite Yéshayahu Leibovitch qui le définissait comme un « *État laïque de mauvaise réputation religieuse* »⁴³. Restent deux possibilités, qui se révéleront à la fois justes et fausses : la sécularisation « concordataire » et l'ethnocratie. On pourrait en effet arguer que certes Israël est un État sécularisé, mais tempéré par des arrangements entre laïcs et religieux établis lors de sa création. Ces derniers gardèrent alors des prérogatives importantes dans certains domaines (les procédures de mariage et de divorce restent l'apanage des tribunaux rabbiniques). Cependant, il s'agissait là d'une temporisation tardive, qui s'est imposée pour unifier les diverses forces en place lors de la création de l'État hébreu. Au-delà des compromis et des limites entre théorie et pratique, le sionisme a insufflé un noyau juif laïc originel qui ne prenait pas de coloration religieuse. Les compromis religieux s'ajoutèrent ultérieurement à ce noyau qui persiste encore aujourd'hui en Israël et qui n'entre dans aucune typologie actuelle. C'est là ma théorie que je défends et que je vais tout de suite développer en abordant le cas de l'ethnocratie.

⁴¹ Il s'agissait des articles utilisés pour constituer mes dossiers de sociologie, cités plus haut. Ils seront à nouveau exploités en première partie et sont tous répertoriés dans la bibliographie, en fin de démonstration.

⁴² ABITBOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *Cités* [en ligne], 2002/4 (n° 12), p. 15-32, URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm>

⁴³ ABITBOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *ibid.*, p. 15-16.

Dans son article, Alain Dieckhoff précise en note de bas de page quelque chose de très important :

« *Un amendement introduit en 1985 dans la Loi fondamentale sur la Knesset précise que ne peuvent participer aux élections les partis qui nient l'existence de l'État d'Israël comme État du peuple juif, rejettent la nature démocratique de l'État ou encouragent le racisme.* ⁴⁴ »

Les *Lois fondamentales* d'Israël⁴⁵ nous amènent donc à un constat intéressant : l'État d'Israël est juif ET démocratique. Cela pourrait sembler étrange, voire contradictoire si l'on prend comme référence la conception de la démocratie occidentale. Pourtant, une explication est possible. Pour de nombreux auteurs comme Sammy Smooha, Alain Dieckhoff et Shlomo Sand, Israël serait, politiquement parlant, une « ethnocratie ». Un régime hybride qui coche tous les critères d'une démocratie libérale « à l'occidentale », mais qui sous plusieurs aspects privilégie directement ou indirectement un groupe « ethnique » au détriment des autres : les Juifs⁴⁶. D'autres pays peuvent être considérés comme des ethnocraties. Dans certains cas, un groupe ethnique amalgame son identité avec une religion et s'en sert à des fins politiques. Et pourtant, Israël n'est pas une ethnocratie comme les autres, car son ethnie part directement d'un groupe religieux (les juifs)⁴⁷... pour finalement en donner une lecture nationale, historique et non religieuse⁴⁸! Israël est plus complexe que toute autre ethnocratie, car elle s'ancre dans un mouvement politique unique : celui du sionisme au « XIXe siècle ».

L'historien israélien Shlomo Sand insiste dans sa trilogie des *Comment... ?*⁴⁹ sur le degré de croyance des pères fondateurs du sionisme et d'Israël : la majorité était en réalité laïque, voire athée. Au lieu d'être des fervents religieux, ils étaient plutôt dans une idéologie nationale/nationaliste. L'ethnicité juive en Israël est allée bien au-delà de la religion elle-même. Sand met d'ailleurs l'accent sur la « *culture juive laïque* » défendue par les sionistes non

⁴⁴ DIECKHOFF Alain, « Démocratie et ethnicité en Israël », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 2, 1999, p. 163-173 (note 10), URI : <http://id.erudit.org/iderudit/001185ar>

⁴⁵ À noter qu'Israël possède des *Lois fondamentales*, mais pas de Constitution à proprement dite.

⁴⁶ Nous reviendrons ultérieurement sur la question de l'ethnocratie.

⁴⁷ Chose déjà assez peu commune en soi.

⁴⁸ Il est vrai que depuis 1967, il y a un retour en force des groupes juifs religieux en Israël. Mais comme pour la politique de compromis, ce sont des éléments plus tardifs qui se sont agrégés autour d'un noyau laïc originel. Nous y reviendrons.

⁴⁹ En particulier : SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008 ; SAND Shlomo, *Comment j'ai cessé d'être juif*, Paris, Flammarion, 2013.

religieux, mais également sur la représentation identitaire de certains Israéliens se disant ethniquement juifs, mais non croyants. Certains, pour les plus radicaux, cherchent la preuve d'un ADN juif et publient leurs « résultats » dans des revues scientifiques reconnues. Nous sommes bien là devant une religion ethnique au processus unique. En vérité, les premiers sionistes du XIXe siècle ont, comme les Allemands et les Français, été bercés par la construction des mythes nationaux en Europe. Une partie d'entre eux rejeta l'orthodoxie religieuse juive, mais avec une seule différence : ils ont construit une identité nationale — et par la suite israélienne — non pas sur de simples ancêtres mythiques — Hébreux, Gaulois, Aryens... — mais sur une religion, via la Bible. Une métaphore simple pourrait l'expliquer, celle du corps et de l'esprit : les sionistes ont vidé la religion juive de sa substance théologique — l'esprit (ou l'essence) — ne gardant que l'enveloppe « historique » des faits bibliques tels que l'Exode, le royaume de David, la construction du Premier Temple... — il s'agit là du corps⁵⁰. À partir de cette coquille vide, un nouvel esprit a remplacé la théologie : la nation juive. Ainsi l'enveloppe religieuse survit, en filigrane, par le biais de la nation. La Bible devient un pur livre d'Histoire. C'est ce j'appelle la *désincarnation*⁵¹.

Contrairement à une relation d'interaction classique, il ne s'agit pas d'un simple rapport de force entre une essence religieuse et une essence nationale. La religion n'est pas dominée ou supprimée par la nation : elle opère une fusion particulière avec la nation, d'après la relecture sioniste laïque et inédite de la foi juive. Il s'agit donc du déclin de l'essence religieuse (la théologie juive) et surtout, dans un second temps, de son remplacement par une essence nationale (le sionisme) en son sein corporel (les faits mythiques et « historiques » de la Bible). Une fusion nationale/nationaliste parfaite entre le sionisme et les éléments « historiques » de la Bible. Une sorte de troisième voie où le rapport de force entre deux essences inviolables prend fin (la nation domine et la religion se réinvente à travers elle). Je n'ai à ce jour trouvé aucun processus équivalent (en particulier la laïcisation entière d'un livre de théologie). Ce qui m'amène à parler, dans le cadre d'une *désincarnation* d'ordre religieux, de cas *sui generis*.

⁵⁰ Notons que les faits dits « historiques » de la Bible sont considérés comme réels et ont valeur de preuve historique irréfutable pour les sionistes. Un véritable « mythistoire », selon les mots de Sand, a été érigé par les sionistes.

⁵¹ Il s'agit là d'une réflexion conceptuelle inédite, inspirée entre autres par les travaux de Shlomo Sand. J'y reviendrai en fin de partie I.

Voilà donc mon hypothèse principale. Je propose pour la *désincarnation* la définition générique suivante⁵² :

Relation désincarnée : situation de fusion singulière entre deux phénomènes, où tout rapport de force prend fin. Elle se base sur la perte d'essence du premier et son remplacement en son sein corporel par l'essence du second.

Au fil de mes lectures sur le judaïsme, le nationalisme et la sécularisation, j'ai émis l'hypothèse que pour avoir un cas de *désincarnation* religieuse, il faut obligatoirement déceler trois caractéristiques primordiales, toutes propres au XIXe siècle :

- Le déclin de l'essence religieuse.
- La survivance du corps religieux par l'historicisation des « faits » religieux (ici bibliques).
- Le remplacement de l'essence religieuse par une essence nationale en expansion.

Par ailleurs (et cela sera détaillé plus amplement dans ma démonstration), j'ai fait l'hypothèse de trois facteurs historiques et accélérateurs de la *désincarnation* du judaïsme :

- L'influence de la modernité/sécularisation
- La montée des mouvements nationaux/nationalistes
- Le poids de l'antisémitisme

Comme pour Ruppin, j'ai cherché à me focaliser sur les théories d'un penseur juif, dans l'espoir d'y déceler les premières traces de cette relation *désincarnée*. Et par conséquent : étayer historiquement mon concept qui n'est encore à ce stade que théorique. Il me fallait chercher ce pionnier, ce chaînon manquant qui ferait la bascule entre les mouvements juifs traditionnels et réformés et le mouvement sioniste *désincarné*. Il fallait également que ce celui-ci rejoigne mes six hypothétiques caractéristiques et facteurs cités plus haut. Rien ne garantissait un tel résultat.

Après moult recherches⁵³, j'ai à mon sens trouvé un penseur juif qui incarna

⁵² Je reviendrai également plus en détail sur certains termes (comme « singulière ») en partie I.

⁵³ Des extraits de la préface d'*Histoire des Juifs* ont été utilisés, ainsi que les références suivantes : BRENNER Michael, "Between Religion and Nation: Graetz and His Construction of Jewish History.", *Prophets of the Past: Interpreters of Jewish History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 53-91 ; SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008 ; HAYOUN Maurice Ruben, *La science du judaïsme*, Paris, Que sais-je ?, 1995, p. 32-34 ; AZRIA Régine, « La sécularisation du judaïsme », *Le judaïsme*, Paris, La Découverte, 2010, p. 63-80 ; DELMAIRE Jean-Marie, « Évolutions, tournants de l'histoire et messianisme chez Heinrich Graetz et Moses Hess », *Germanica*, n° 6, 1989, p. 27-41 ; BERLIN Adele, GROSSMAN Maxine, "Graetz, Heinrich", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011 ; GOLDBERG Sylvie-Anne, « Penser l'histoire juive au début du XXe siècle », *Cahiers du Monde russe*, n° 4, vol. 41, p. 519-

véritablement ce rôle de pionnier : Heinrich Graetz (1817-1891). Né en Prusse orientale et ayant reçu une éducation juive orthodoxe traditionnelle (mais tout en s'ouvrant à la culture profane), Graetz est considéré comme l'un des plus grands historiens allemands du peuple juif. En 1853, il obtint un poste de professeur au séminaire théologique juif de Breslau et publia de nombreuses études de diverses natures : essais philosophiques sur l'éthique et l'histoire juive, analyse de certains livres bibliques... Mais il est surtout connu pour son œuvre maîtresse et monumentale en onze volumes : *Histoire des Juifs (Geschichte der Juden)*. Pour la première fois, l'ensemble de l'histoire juive était narré, non pas par des non-juifs, mais par les juifs eux-mêmes. Une histoire qui, dans le cas de Graetz, se colorait de fierté nationale juive et qui inspira plus tard le nationalisme sioniste.

Par ailleurs, à cause des mouvements judéophobes, les juifs avaient subi un isolement forcé et discriminatoire. Cet isolement avait commencé à s'estomper au XIXe siècle avec l'Émancipation et l'assimilation des juifs. Or Graetz, tout en refusant l'isolement perpétré par les mouvements judéophobes, avait peur que l'identité juive, en proie à un monde de plus en plus sécularisé, allât disparaître. Pour la « sauver » d'une possible dissolution dans la modernité ainsi que pour la défendre face aux attaques judéophobes, il alla au-delà de l'élément religieux et nationalisa l'histoire biblique et post-biblique en prônant la continuité historique et ethnique de la nation juive, depuis plus de 4000 ans. Il glorifia l'histoire nationale juive pour la rendre respectable et créa une nouvelle catégorisation des Juifs, davantage nationale, similaire aux autres groupes nationaux (les Allemands, les Français...). Selon mon hypothèse, Graetz esquissa involontairement pour les générations sionistes à venir un nouveau concept en matière de relations *nation-religion* - celui de *désincarnation* - et engendra par conséquent une nouvelle forme d'isolement, d'ordre historique et national, des Juifs. Graetz renouvela l'identité juive, mais au risque de l'isoler en catégorisant les Juifs comme une nation à part⁵⁴.

528 ; DIECKHOFF Alain, *L'invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 39-41, 160-163.

⁵⁴ Ayant pris en compte la thématique de recherche fédératrice du *Groupe d'Études Orientales, Slaves et Néohelléniques* (UR 1340), à savoir « l'isolement », j'ai ainsi mis en avant cette connexion dans mon projet doctoral, en particulier dans la partie III.

Approche nouvelle, problématique et plan

Mon projet doctoral s'inscrit en partie dans le sillon des études « graetziennes » antérieures⁵⁵. Cependant, j'apporte une approche nouvelle. Je ne vais pas proposer à mon tour une nouvelle synthèse sur Graetz qui n'aurait que peu d'intérêt. En revanche, je vais me servir en partie de ces travaux antérieurs pour proposer et défendre un concept inédit qui dépasse le cas de Graetz et qui serait même susceptible de devenir un paradigme, un outil d'analyse à usage générique bien plus large, et donc au-delà de la relation *nation-religion* : celui de *désincarnation*. Autrement dit : Graetz est ma porte d'entrée pour proposer un concept qui pourrait potentiellement s'inscrire dans le long terme et servir d'outil théorique à d'autres chercheurs. Ainsi, il s'agira pour moi de procéder à une relecture ciblée des œuvres de Graetz⁵⁶, en dialogue avec mes hypothèses de problématique et de plan, puis à une utilisation des travaux et synthèses précédents, mais dans un but tout à fait autre : celui d'étayer (ou de remanier, d'amender, en fonction des résultats trouvés) un concept nouveau qui, par son caractère inédit, engendrera *de facto* une démonstration inédite.

L'enjeu de cette thèse est donc de démontrer que les écrits d'Heinrich Graetz furent pionniers dans le processus de *désincarnation* du judaïsme et par conséquent pourraient confirmer la véracité historique d'un concept inédit. La problématique serait la suivante :

Dans quelle mesure la pensée d'Heinrich Graetz a-t-elle posé les bases d'une relation désincarnée entre le judaïsme et la nation ?

Je propose un plan en quatre grandes parties. Il s'agira de démontrer des similitudes idéologiques entre l'étude de la pensée de Graetz (parties II, III et IV) et mon processus de théorisation de la notion de *désincarnation* (partie I). J'ai constaté entre ces deux objets d'étude une similitude structurelle quasi parfaite.

La partie I, purement théorique, ne traitera donc pas de Graetz, mais explicitera de manière détaillée et en deux chapitres le processus qui m'a amené à proposer le concept nouveau de *désincarnation*. Après un premier chapitre abordant le contexte idéologique général des

⁵⁵ Pour plus de détails à ce sujet, voir le commentaire bibliographique en fin de démonstration.

⁵⁶ *Idem*.

différents types de relations *nation-religion*, le second cherchera à démontrer qu'un vide conceptuel existe dans le cadre du judaïsme et présentera en détail mon concept de *désincarnation*.

La partie II cherchera à déceler les origines et la singularité de la pensée d'Heinrich Graetz, similaires à celles du concept de *désincarnation*. Un premier chapitre sera biographique, puis un second montrera à quel point la pensée de Graetz a effleuré moult courants du judaïsme sans jamais s'y affilier. Enfin un troisième se chargera de traiter des multiples facteurs qui ont forgé cette singularité idéologique.

La partie III sera centrale et abordera les caractéristiques propres à la relation *nation-religion* chez Heinrich Graetz. Il s'agira de voir jusqu'à quel point sa pensée peut se calquer sur les caractéristiques propres au concept de *désincarnation*, présentées en partie I. Un premier chapitre s'intéressera à la montée de l'essence nationale et à l'historicisation du corps religieux. Un second traitera du supposé déclin de l'essence religieuse.

Enfin, pour étayer pleinement mon concept de départ, la partie IV traitera de l'influence et de la postérité de la pensée pionnière d'Heinrich Graetz. Cette dernière partie se scindera en deux chapitres : le premier se focalisera sur le succès populaire des écrits historiques de Graetz et sur l'influence de sa pensée au sein des mouvements nationaux juifs ; le second interrogera son application concrète (ainsi que son évolution) en Palestine/Israël.

Partie I — Théorisation du concept de *désincarnation*

Pour comprendre dans quelle mesure Heinrich Graetz a posé les bases d'une relation *désincarnée* entre le judaïsme et la nation, il nous faut d'abord poser les bases théoriques de la *désincarnation* elle-même (son fonctionnement ainsi que sa nature *sui generis*). C'est une étape indispensable qui nous permettra, dans les trois parties qui suivront, d'étayer historiquement ce nouveau concept.

Ainsi cette partie ne traite donc pas d'Heinrich Graetz. Ce choix est, je le sais, tout à fait discutable. On pourrait objecter que consacrer une partie entière sur la mise en contexte des relations *nation-religion* risque de nous égarer dans des analyses générales certes intéressantes, mais finalement trop éloignées d'Heinrich Graetz.

Y a-t-il pour autant un manque de sens à cette partie ? Voire, un hors sujet ? À mon sens, non. Mon hypothèse est que la *désincarnation* du judaïsme est un phénomène *sui generis* dans l'histoire des relations *nation-religion* (et a donc un fonctionnement qui lui est propre). Pour soutenir une telle hypothèse, il n'y a qu'une seule solution : effectuer le tour d'horizon le plus large possible des relations *nation-religion*, autant dans le temps que dans l'espace. Ce long travail de classification et de typologisation terminé, nous pourrons alors établir des comparaisons avec mon concept de *désincarnation*. En toute hypothèse, ces comparaisons nous amèneront, par un processus que je qualifierais de « soustraction », à constater que le phénomène de *désincarnation* du judaïsme ne s'affilie à aucun type de relations *nation-religion* antérieures.

De plus, j'ai présenté en introduction mon concept de *désincarnation* dans un nouveau modèle théorique des relations *nation-religion* actuelles. Ce dernier se partage entre les relations d'interaction (groupe ultra-majoritaire) et quelques exceptions (les régimes extrêmes et la *désincarnation*). Je ne peux me contenter d'un simple postulat. Ce nouveau modèle théorique doit reposer sur des bases empiriques solides que je n'obtiendrai qu'en analysant l'ensemble des relations *nation-religion* existantes (ou ayant existé).

Le chapitre 1 présentera une analyse globale des relations *nation-religion*, détaillera ses évolutions fondamentales et proposera pour finir une nouvelle typologie. Le chapitre 2 en usera pour montrer le cas *sui generis* de la *désincarnation* du judaïsme, exposer son fonctionnement singulier et poser les origines historiques théoriques de ce concept.

Chapitre 1 — Un monde d'interactions

Pour proposer une nouvelle typologie des relations *nation-religion*, nous allons procéder en trois temps. Premièrement, nous allons voir que l'ensemble des relations actuelles s'articulent autour d'un nouveau paradigme : la sécularisation. Nous verrons donc que le monde est progressivement passé d'une symbiose entre les sphères politiques/nationales et religieuses (l'Interaction classique), à une autonomisation (voire parfois à une nette séparation) de ces sphères — c'est ce que j'appelle la Nouvelle interaction⁵⁷. C'est là une étape très théorique, mais nécessaire si l'on souhaite comprendre comment et à travers quel paradigme ont été façonné toutes les relations *nation/politique-religion* depuis le début de l'époque contemporaine.

Deuxièmement, nous effectuerons ce tour d'horizon des relations *nation-religion* actuelles. D'une zone géographique à l'autre, nous tenterons de faire ressortir des relations « types », avec pour mètre étalon le phénomène de sécularisation⁵⁸. Nous verrons que toutes ces relations sont de type « interactif ».

Troisièmement, nous aborderons les régimes « extrêmes » qui font exception à la majorité « interactive ». Nous étudierons plusieurs cas actuels et passés et nous nous interrogerons sur leur caractère inclassable.

Enfin, après recoupage des différents cas de figure, un *Indice de sécularisation*, c'est-à-dire une nouvelle typologie des relations *nation-religion*, sera proposé, sous forme d'un schéma récapitulatif et commenté.

Rappelons la définition de l'interaction :

Relation interactive : situation basée sur le rapport de force, complémentaire ou conflictuel, entre deux phénomènes gardant leur essence propre.

Hormis pour les régimes extrêmes, tous les cas de figure — nous le démontrerons — sont de type « interactif »⁵⁹.

⁵⁷ Pour éviter toute confusion, le terme « nation » sera donc peu utilisé dans ce sous-chapitre. Les termes « politique » ou « État » seront préférés.

⁵⁸ Chaque « type » sera positionné par rapport au paradigme de la sécularisation, qu'il soit en situation d'acceptation ou de rejet de ce dernier.

⁵⁹ Nous reviendrons sur le cas spécifique de la *désincarnation* dans le chapitre 2.

1. D'une interaction à l'autre

1.1. *L'âge de la symbiose : l'Interaction classique*

1.1.1. *La notion de « symbiose »*

Nous avons déjà dit que la sécularisation occidentale avait engendré une autonomisation, voire une séparation des sphères (l'une politique, l'autre religieuse). Cette interaction — que je qualifie de Nouvelle interaction — a été précédée d'une interaction dite « classique », où certes chaque sphère avait une existence, une essence propre, mais en aucun cas de manière indépendante de l'autre. Ce rapport de force ancien, mais qui survit encore dans certaines parties du globe, je le qualifie de symbiotique.

Lorsque je parle de « symbiose », je me réfère à la définition du *Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL)* :

« Association durable entre deux ou plusieurs organismes et profitable à chacun d'eux. »

« Fusion, union de plusieurs choses ; association étroite et harmonieuse entre des personnes ou des groupes de personnes »⁶⁰.

Ici, les « choses », les « organismes », les « personnes » ou « groupes de personnes » sont nos deux sphères. Il se crée entre eux une « association », mais qui est loin d'être banale : elle est « durable », « harmonieuse » et « profitable à chacun d'eux ». Une relation « symbiotique » est donc une relation interactive qui met en place un rapport de force complémentaire. Autrement dit, des liens très forts se mettent en place entre les deux sphères, de type « gagnant-gagnant ». Mais cela va bien plus loin, car la définition du *CNRTL* parle, pour qualifier le terme « symbiose », de « fusion », d'une « union », d'une association « étroite ». Il ne s'agit donc pas d'un rapport de force complémentaire comme les autres. Dans des cas plus classiques comme le concordat, les liens entre religion et nation/politique demeurent significatifs. Avec la symbiose, ils atteignent une intensité inégalée.

La symbiose est en soi interactive, car il est toujours possible de différencier deux essences distinctes, c'est-à-dire le politique et le religieux. Néanmoins, contrairement à une relation interactive complémentaire actuelle qui peut se faire et se défaire, une telle considération était impossible du temps de l'Interaction classique. Les connexions entre les sphères étaient telles que l'une ne peut s'émanciper de l'autre. L'une ne pouvait se penser sans

⁶⁰ « Symbiose », *CNRTL* [en ligne], consulté le 26 novembre 2018, URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/symbiose>

l'autre. Penser le contraire serait anachronique. En somme, la symbiose — ou « Interaction classique » — est une relation interactive où deux phénomènes demeurent indissociables, car pensés en un tout. Le plus souvent, la symbiose suppose la domination de l'une des deux sphères. Il est clair qu'ici, c'est la sphère religieuse qui irriguait tous les pans de la société. Le politique se pensait à travers le religieux⁶¹.

J'ai par la suite constaté que l'historien et académicien René Rémond (1918-2007) usait du même terme. Selon lui, les relations entre nation⁶² et religion étaient au départ des plus étroites. C'était une relation « *d'interdépendance* », voire de « *symbiose* ». Ce qui amène l'historien à parler d'« *âge de la symbiose* »⁶³ et à donner plusieurs exemples historiques.

Mais avant d'en arriver aux études de cas, précisons les caractéristiques historiques génériques de cette Interaction classique.

1.1.2. *Un monde « enchanté »*

L'Interaction classique postule donc une symbiose entre politique et religieux. C'est intéressant, mais encore trop vague. Comment s'est-elle généralement manifestée dans l'histoire ? Quels sont ses traits propres ?

L'ouvrage du philosophe Jean-Claude Monod nous donne là une piste intéressante⁶⁴. Dans son exposé sur la sécularisation, il revient longuement sur la théorie du « *désenchantement du monde* » (« *Entzauberung der Welt* ») de l'économiste et sociologue Max Weber (1864-1920)⁶⁵. Selon Weber, le monde sécularisé et rationnel fut précédé d'un monde magique. Ce monde reposait sur une divinisation des « *forces naturelles ou sociales* », sur des « *forces magiques que l'on pourrait invoquer, prier, orienter [...]* »⁶⁶. Pratiquer une activité magique — qui pouvait se manifester n'importe où — c'était chercher à influencer les dieux pour s'attirer leurs faveurs, que ce soit pour soi où pour attaquer ses ennemis. Dans ce système existaient des prêtres-magiciens qui avaient le pouvoir d'influencer la divinité. Une telle fonction dans un tel

⁶¹ Attention : cette domination du religieux sur le politique n'est en rien d'ordre théocratique, car la sphère politique persiste et n'est en rien annihilée par la sphère religieuse. J'y reviendrai dans le troisième sous-chapitre.

⁶² Ici dans son sens propre au Moyen-Âge. Sur l'évolution de ce terme, cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2.

⁶³ RÉMOND René, *Religion et société en Europe : La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)*, Paris, Seuil, 2001, p. 148, 161.

⁶⁴ MONOD Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, (collection « Philosophies »), 2007.

⁶⁵ Théorie certes classique, mais importante pour ma démonstration. J'y reviendrai quand j'aborderai la Nouvelle interaction.

⁶⁶ MONOD, *op. cit.*, p. 16.

monde leur donnait *de facto* une place à part dans la société. La pratique « magique », elle, était très ritualisée et prenait des formes diverses et variées : expérience extatique, ascèse, divination, sacrifice⁶⁷...

Weber se caractérise par l'édification d'idéaux types. Pour ce monde magique, il parle de « *jardin enchanté* » (« *Zaubergarten* ») qui influença la vie entière des hommes de cette époque – et y compris, par conséquent, le domaine politique. L'Inde et la Chine sont données en exemple par Weber comme des « *jardins enchantés* »⁶⁸. L'Occident, nous verrons, fut cet espace géographique qui brisa ce « monde enchanté ».

L'Interaction classique s'affilie donc à ce monde magique théorisé par Weber, où la symbiose entre religion et politique a créé des liens indissociables. Voyons quelques cas historiques et révolus de ce phénomène⁶⁹.

1.1.3. *Études de cas polythéistes*

Magie et symbiose sont ancrées dans le paganisme. Étudions les cas de l'Égypte, du monde grec et de la Rome antique.

L'Égypte antique cherchait à maintenir un certain équilibre du monde. Cela passait par des cultes connus pour leur « *efficacité d'ordre magique* »⁷⁰. Le droit et la politique égyptienne se pensaient à travers la religion. Ainsi, le pharaon était divin et devait rendre le culte à la divinité. Dans les faits, il pouvait déléguer ce pouvoir aux prêtres. Ces derniers célébraient donc, au nom du roi, un culte quotidien pour les dieux dans leur temple. Protection, bien-être et nourriture devaient être assurés à la divinité si l'on souhaitait qu'elle assure l'équilibre du monde. On procédait à des sacrifices (de loin le culte le plus important), à des libations, à des fumigations ou encore à des offrandes. On pouvait influencer la divinité en sa faveur : des ex-voto déposés en remerciement après un souhait exaucé ont été retrouvés.

À côté du culte officiel existait une religion populaire et magique. On faisait appel aux dieux protecteurs qui couvraient tous les aspects du quotidien : crues du Nil, récoltes, accouchement, sommeil... On vénérât des fétiches qui seraient le réceptacle d'une puissance

⁶⁷ MONOD, *op. cit.*, p. 16-19.

⁶⁸ MONOD, *ibid.*, p. 18.

⁶⁹ Certains cas de figure actuels (en particulier les religions d'État) continuent à faire perdurer l'Interaction classique, et ce malgré le « choc » de la sécularisation portée par les États-nations. Nous y reviendrons dans le sous-chapitre 2.

⁷⁰ « Égypte (Religion) », *Dictionnaire des religions* (vol. 1), *op. cit.*, p. 601-609.

divine, ou encore les amulettes et leur pouvoir de protection⁷¹.

On retrouve des phénomènes symbiotiques et magiques analogues dans le monde grec et romain. Dès les Minoens et les Mycéniens⁷², on allumait des feux en l'honneur d'une divinité, on lui sacrifiait des animaux, donnait des offrandes votives et organisait des libations. Les croyances populaires plaçaient les dieux partout : dans la nature, dans les phratries (division clanique), dans le culte des héros locaux... Durant l'époque classique, « *les Dieux de la cité protègent l'État : il ne faut en aucun cas leur déplaire* »⁷³.

C'était encore plus flagrant chez les Romains⁷⁴. Que l'on soit aux champs ou à la maison, la vie quotidienne était envahie par des forces surnaturelles. Les hommes devaient apaiser les divinités par des offrandes et des rites. Pour connaître leur volonté, on pratiquait la divination.

L'État romain et la religion romaine étaient dans une sorte de relation « *contractuelle* » : on honorait la divinité en échange de prospérité et de sécurité. L'État prenait donc en charge les fêtes religieuses. Mieux : avant toute action publique, il était impératif de consulter les auspices⁷⁵. Toute activité politique s'imprégnait de religieux et chaque groupe politique cherchait à manipuler cette symbiose à son avantage.

Mais l'Interaction classique ne se limitait pas au polythéisme.

1.1.4. *Étude de cas monothéiste : l'exemple du christianisme*⁷⁶

Si la magie est un terme complexe à utiliser dans le cadre du monothéisme⁷⁷, la notion de symbiose, elle, ne pose aucun problème. À ce sujet, le christianisme n'est de loin pas en reste.

Cette symbiose commença à la fin du IV^e siècle, lorsque l'empereur romain Théodose

⁷¹ En vérité, nous verrons plus tard que l'Égypte allait au-delà de la relation symbiotique et pouvait même s'apparenter à un régime théocratique.

⁷² « Religion », HOWATSON M. C. (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité : Mythologie, littérature, civilisation*, Paris, Robert Laffont, 2013, p. 847-854.

⁷³ « Religion », HOWATSON M. C., *ibid.*

⁷⁴ « Religion », HOWATSON M. C., *ibid.*

⁷⁵ Cela consistait à interpréter, à l'aide de prêtres, des faits naturels (le vol des oiseaux par exemple) comme des présages divins.

⁷⁶ Il s'agit seulement de donner un exemple emblématique et non pas traiter ici de manière exhaustive toutes les formes de monothéisme. Nous reviendrons plus tard sur d'autres religions monothéistes, en particulier l'islam dans le sous-chapitre 2.

⁷⁷ N'oublions pas qu'au-delà de l'absence d'explication rationnelle et empirique du monde et de la volonté d'influencer les dieux qui la caractérise, la « magie » demeure un terme très subjectif. Il fut souvent utilisé par les monothéistes pour dénigrer les croyances des païens, jugées superstitieuses et grotesques. Le christianisme s'est construit en opposition à cette catégorie qu'il a lui-même créée à l'aide d'un jugement arbitraire. Cependant, comme le disait l'historien spécialiste des religions Jean-Marie Husser, on demeure toujours en quelque sorte le mage d'un autre : certains rites catholiques (l'exorcisme en est l'exemple le plus spectaculaire) peuvent être considérés par les protestants comme des rites « magiques », et donc non souhaitables.

(347-395) instaura le christianisme comme religion d'État. Elle se poursuivit lors de l'avènement des royaumes barbares qui, selon René Rémond, a accompagné un double renouveau : politique et religieux⁷⁸. Ces royaumes, nés sur les ruines de l'Empire romain, virent leurs élites politiques se convertir au christianisme, puis leur population par mimétisme — la religion était un outil très efficace d'unité politique et nationale. Ce n'est pas un hasard si la date de conversion du roi ou du prince au christianisme fut souvent utilisée comme date de fondation de la « nation ». Cette double renaissance concomitante a forgé des liens très forts entre destin politique/national et religion chrétienne.

La christianisation de l'Occident s'est poursuivie pendant plus de mille ans. Malgré les premières guerres de chapelle, on remarque que l'Interaction classique s'est propagée dans toute l'Europe. La France catholique est un cas emblématique. Qualifiée de « *religion de Reims* » par Marc Bloch, « *la société tout entière baigne dans une ambiance sacrée* »⁷⁹. La France et sa dynastie seraient élues par Dieu lui-même. Ses rois sont sacrés à Reims et oints comme jadis le furent les souverains du royaume unifié d'Israël. Ils sont le bras armé de l'Église contre les hérétiques et les infidèles.

Cette alliance entre politique et religion se retrouve dans tous les courants du christianisme. La Russie se considérait comme la garante du monde orthodoxe hérité de Byzance et l'Église d'Angleterre était *de jure* liée à la Couronne. D'autres catholiques ont opéré avec force cette symbiose. En Espagne, la *Reconquista* des Rois Catholiques avait pour mission, selon eux, de chasser les infidèles de la péninsule. Quant au Nouveau Monde, il s'agissait, entre autres, de le christianiser.

L'Église catholique est la plus exigeante en termes de relations avec l'État. René Rémond précise qu'« *elle attend des pouvoirs séculiers qu'ils la reconnaissent comme société parfaite [...] elle leur fait un devoir de la seconder dans l'exercice de sa mission spirituelle* »⁸⁰. Nous ne sommes pas ici dans une idéologie prônant l'autonomisation des sphères. Ici, la sphère politique est inféodée aux volontés de la sphère religieuse. Aujourd'hui, l'Église catholique n'a ni les moyens ni la volonté d'aspirer à une telle hégémonie. Néanmoins, elle ne milite pas pour autant pour une séparation totale du politique et du religieux. Nous y reviendrons, mais la

⁷⁸ RÉMOND, *op. cit.*, p. 29-45, 148.

⁷⁹ RÉMOND, *ibid.*, p. 149.

⁸⁰ RÉMOND, *ibid.*, p. 39.

présence d'une autorité religieuse suprême reconnue par tous les catholiques du monde et détentrice d'un pouvoir politique absolu au sein de la Cité du Vatican est un cas plus que particulier dans le monde des religions. Cette si singulière configuration entraîne un intérêt presque automatique du pape en matière de politique étrangère. Un système de négociation triangulaire unique en son genre, entre État, Église catholique locale et Saint-Siège, se met parfois en place. Cela peut parfois aboutir à des « victoires » pour la papauté, tels des accords concordataires. De surcroît, « *le Magistère catholique estime qu'il est de sa responsabilité de définir la position chrétienne sur tous les problèmes de morale, privée et publique* »⁸¹. Si la papauté n'aspire plus à la théocratie globale de l'Occident — jamais véritablement mise en œuvre historiquement d'ailleurs — elle garde une attitude de « *présence active* »⁸².

L'Interaction classique se fondait donc sur une symbiose entre politique et religion. Elle s'ancrait dans un monde enchanté, un univers wébérien régi par une pléiade de divinités que l'on pouvait consulter, influencer et vénérer directement par des rites magiques. Les autorités politiques pensaient leurs actions à travers la religion. Ils cherchaient à en demeurer proches, voire à s'en servir pour asseoir leur domination. Que ce soient par le paganisme ou le christianisme, une alliance « gagnant-gagnant » s'était mise en place entre les sphères religieuses et politiques.

De nos jours, ce modèle, à défaut d'avoir disparu, s'est écroulé. Hormis quelques pays conservant une religion d'État, l'ensemble des relations *nation-religion* actuelles se sont modelées en fonction d'un nouveau paradigme interactif : la sécularisation. Comment en est-on arrivé là ?⁸³

⁸¹ RÉMOND, *ibid.*, p. 40.

⁸² RÉMOND, *ibid.*, p. 41.

⁸³ Au-delà des États actuels ayant gardé une religion d'État, il existe encore des sociétés premières ayant préservé cette symbiose originelle entre politique/vie commune et religion. Le professeur James L. Cox l'a qualifiée de « *religion indigène* », c'est-à-dire des « *traditions transmises par des groupes revendiquant un attachement identitaire particulier à des lieux et à des communautés de parenté* ». Cependant, il ne faut pas pour autant suivre l'imagerie occidentale stéréotypée de l'indien « *écologique* », attaché mystiquement à sa terre ancestrale et nourricière. Certes, ce culte à la « *terre-mère* » suppose une lecture religieuse/magique du monde, et donc une symbiose entre l'organisation de la société et les croyances. On peut donc considérer la religion indigène comme un reliquat de l'Interaction classique originelle. Toutefois, notons que ce mysticisme est de nos jours exacerbé par les peuples autochtones pour tenter de faire face à un « *contexte de spoliation des terres et de risque réel de disparition culturelle* ». Face au front pionnier des colons américains, les Indiens d'Amérique mirent plus que jamais en avant la défense de leur terre nourricière. De même pour les Dongria Kond en Inde qui défendent leur montagne sacrée contre ceux qui cherchent à exploiter ses minerais. Cf. ROUSSELEAU Raphaël, « Les "religions autochtones/indigènes" ». Histoire critique et contexte d'énonciation : un éclairage indien », in : EHRENFREUND Jacques, GISEL Pierre, *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 177-189.

1.2. *L'âge de la sécularisation : la Nouvelle interaction*

1.2.1. *La sécularisation : paradigme indispensable et protéiforme de la modernité*

« Aucune société ne vit aujourd'hui réellement en dehors de la modernité et des critères uniques qu'elle impose aux sociétés »⁸⁴.

C'est par ces mots que Burhan Ghalioun, dans son article, commence son analyse du terme « *sécularisme* », qui renvoie en réalité aux fameux « *critères uniques* » de cette modernité — il ajoute d'ailleurs « *qu'il n'y a pas de modernité sans sécularisation* »⁸⁵. Cette citation rejoint notre hypothèse de départ, selon laquelle la « Nouvelle interaction », caractérisée par le phénomène de sécularisation, est devenue en l'espace de quelques siècles le nouveau paradigme mondial des relations *nation-religion*. Reste à présent à définir cette Nouvelle interaction, à comprendre comment elle s'est imposée face à l'Interaction classique et comment elle a évolué jusqu'à l'avènement des États-nations modernes.

Définir la Nouvelle interaction, c'est donc définir la sécularisation et la laïcité ; un travail déjà entamé en introduction. Tout d'abord, quelques généralités : le phénomène moderne de sécularisation (et de laïcité) est né en Occident. Ce phénomène bouscula l'Interaction classique et remit définitivement en cause l'équilibre des sphères. L'introduction de l'ouvrage collectif dirigé par Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel ne saurait mieux résumer ma pensée à ce sujet :

« *L'histoire de la modernité européenne semblait avoir été caractérisée par le fait d'avoir imposé, au travers d'un long processus, conflictuel mais qui paraissait achevé, la supériorité et l'indépendance de la sphère politique sur les traditions religieuses* »⁸⁶.

Ainsi, la « *sphère politique* » a pris le dessus, ce qui signifie qu'elle s'est autonomisée et émancipée. C'est là le point de passage de l'Interaction classique vers la Nouvelle interaction. Une telle révolution copernicienne n'a pu arriver à son parachèvement qu'avec l'action des États-nations démocratiques naissants des XVIII^e et XIX^e siècles. Leur objectif était d'atteindre une « *liberté de conscience reconnue pour tous* » et de « *réserver un traitement égal aux sujets,*

⁸⁴ GHALIOUN Burhan, « Islam, modernité et laïcité. Les sociétés arabes contemporaines », *Confluences Méditerranée*, n° 50, 2000, p. 26, URL : http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/9_34_2.pdf

⁸⁵ GHALIOUN, *ibid.*

⁸⁶ EHRENFREUND Jacques, GISEL Pierre, *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 7. Ici, l'affirmation de cette citation est remise en cause par les auteurs. Non parce qu'ils considèrent qu'elle est erronée, mais parce qu'ils cherchent à la nuancer et à prendre en compte un certain renouveau religieux mondial depuis la fin du XX^e siècle.

devenus citoyens et auxquels on reconnaissait le droit à des identités religieuses différentes »⁸⁷. Cette conception libérale et égalitaire du « croire » a irrémédiablement fait chuter l'Église de son piédestal et facilité la séparation du politique et du religieux ; d'abord en Europe puis, dans une certaine mesure, dans le reste du monde.

Toujours dans cet ouvrage, Philippe Portier met en exergue le rôle déterminant de l'individu dans l'édification de ce nouveau modèle politique⁸⁸. Naguère, l'homme était lié à la loi divine et avait pour dessein d'accomplir son salut. À partir du XVIIIe siècle, il acquit une autonomie plus large et chercha « *une vie agréable* » en étant « *l'auteur de ses jours* »⁸⁹. De telles évolutions individuelles participèrent à des conséquences politiques majeures. En effet, le prince avait pour but originel de faire respecter la loi de Dieu. À présent, il était avant tout le garant de la « *liberté des hommes* »⁹⁰ — s'il n'avait pas entre-temps été remplacé par un État républicain. Les décisions ne se firent plus seulement d'en haut, mais aussi d'en bas.

La Nouvelle interaction — et la sécularisation qui l'anime — serait donc l'émancipation globale de la sphère politique, impulsée par un virage à 180 degrés des paradigmes ancestraux de gouvernance et de l'individu. Mais en négatif, elle est surtout reconnaissable par l'affaiblissement considérable et durable de la puissante sphère religieuse. Pour Jean-Claude Monod, cette tendance, vieille de plus de 300 ans en Europe, s'est traduite par un « *déclin de l'influence publique de l'Église et des religions dans la détermination directe des lois, du savoir, des normes, des mœurs* »⁹¹. En réalité, ce que nous dit ici Monod, c'est qu'il s'agit d'un déclin global qui dépasse de très loin le simple domaine politique. Ce qui nous laisse imaginer le pouvoir de la sécularisation à changer les sociétés en profondeur.

On ne peut donc comprendre la Nouvelle interaction — et de manière générale les relations *nation-religion* actuelles — sans se pencher sur la notion de sécularisation. C'est un terme de plus en plus complexe à saisir au fur et à mesure que les définitions proposées par les chercheurs et spécialistes s'amoncellent. Dans cet océan terminologique, Monod dégage certains traits de la sécularisation qui seraient communs à toutes les sociétés occidentales, à savoir : la « *déthéologisation* » de la légitimité du pouvoir, la privatisation des fonctions jadis

⁸⁷ EHRENFREUND, *op. cit.*

⁸⁸ PORTIER Philippe, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », in : *Religieux, société civile, politique, op. cit.*, p. 51-72.

⁸⁹ PORTIER, *ibid.*, p. 51.

⁹⁰ PORTIER, *ibid.*

⁹¹ MONOD, *op. cit.*, p. 5.

détenues par l'Église ou encore la pluralisation et l'individualisation de la foi⁹².

Ces trois termes — « *privatisation* », « *déthéologisation* » et « *pluralisation* » — résument assez bien notre paradigme. La sécularisation a pris racine sur une Église chrétienne fragilisée par des scissions théologiques (catholicisme, protestantisme...) et donc une « *pluralisation* » interne du « croire ». Non seulement la foi pouvait alors être relativisée, mais aussi, par conséquent, sa légitimité politique. Le pouvoir pouvait ainsi être « *déthéologisé* » et, par un « effet domino », voir ses anciennes fonctions (sociales, hospitalières ou encore éducatives) « *privatisées* » par le jeune État-nation.

Moult auteurs partagent les théories de Monod. Burhan Ghalioun, par exemple, se rapproche de ces notions de « *déthéologisation* » et de « *privatisation* » lorsqu'il définit la sécularisation comme la « *désacralisation d'un vaste champ d'activités dont celui de l'organisation sociale [et imposant] un nouvel aménagement de l'espace public en accord avec les valeurs de l'émancipation politique et de la liberté de conscience* ». Il s'agirait donc de « *faire passer la plupart des valeurs sociales qui ont été associées pendant la période médiévale au domaine du sacré dans celui du profane* »⁹³. Notons que cette notion de « *passage* » (ou de « *transfert* ») du « *sacré* » au « *profane* » est fondamentale à ce processus de « *privatisation* ». Dans l'ouvrage collectif de Jacqueline Lagrée et de Philippe Portier, le sociologue Mathias Koenig définit également la sécularisation comme « *une pluralisation et une privatisation des croyances religieuses ainsi [...] qu'à long terme un déclin général de la religion* »⁹⁴. Il la définit aussi comme « *une rationalisation des visions du monde auparavant religieuses* »⁹⁵ — ce qui est là un point capital, nous y reviendrons.

Comme le conclut très bien Mathias Koenig, le « *paradigme classique de la sécularisation* » peut se résumer à « *la thèse d'une différenciation entre le politique et le religieux* ». Il constitue l'ADN même d'une Nouvelle interaction où la sphère politique s'affirme (par l'individu et les gouvernements démocratiques) et la sphère religieuse décline (car subissant la pluralisation, la désacralisation et un transfert de ses prérogatives).

⁹² MONOD, *op. cit.*, p. 73.

⁹³ GHALIOUN, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁴ KOENIG Mathias, « Politique et religion dans les États-nations européens. Variétés institutionnelles et transformations contemporaines », in : LAGRÉE Jacqueline, PORTIER Philippe, *La modernité contre la religion ?* Rennes, PUR, 2010, p. 238.

⁹⁵ KOENIG, *ibid.*

La sécularisation, propre à la Nouvelle interaction, est semblable à une énorme machine qui a lentement dompté son environnement religieux que l'on croyait immuable et insaisissable. Nous n'avons jusqu'à présent qu'esquissé grossièrement les rouages principaux de cette machine. Quels ont été ses moteurs profonds ?

1.2.2. *Théories générales*

Aborder les causes de la sécularisation nous est ici essentiel ; non seulement pour saisir au mieux ce phénomène, mais surtout parce qu'elles ont façonné la modernité qui traversa le judaïsme et ses penseurs — tel Heinrich Graetz.

Avant de détailler les prémisses historiques du phénomène, évoquons brièvement quelques théories générales et classiques. Je me réfère ici aux travaux de Pippa Norris, de Ronald Inglehart et de Detlef Pollack⁹⁶.

Quelles sont les théories traditionnelles de la sécularisation ? La première qui nous vient à l'esprit est extrêmement simple : la perte de la foi. Norris et Inglehart y mettent l'accent et puisent ici dans les grandes œuvres wébériennes (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* et *Économie et Société*). Nous en avons déjà parlé et nous aurons encore l'occasion d'y revenir ultérieurement : Max Weber a proposé le concept de « *jardin enchanté* », c'est-à-dire un monde rempli de magie et en interaction avec les peuples antiques. Pour Weber, cette conception s'effondra avec l'arrivée de la rationalité scientifique, véhiculée par la pensée des Lumières, le progrès industriel ou encore le darwinisme. L'atteinte fut grave parce que les postulats religieux et plurisécularisés des Églises furent décrédibilisés. Toute affirmation reposant sur la croyance et non sur l'expérimentation et l'empirisme était dévaluée et relativisée, ce qui provoqua une crise — et parfois une perte — de la foi. Dès lors en résulta une baisse progressive — et irréversible pour certains spécialistes — de la pratique religieuse, une crise des identités confessionnelles, un recul du soutien aux partis religieux et de l'engagement au sein d'organisations religieuses⁹⁷.

Autre facteur déjà évoqué : l'individualisation. Dans son article, Detlef Pollack cherche à déterminer les caractéristiques des sociétés modernes et sécularisées, ainsi que leurs

⁹⁶ NORRIS Pippa, INGLEHART Ronald, *Sacré versus sécularisation : Religion et politique dans le monde*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014 ; POLLACK Detlef, « La théorie de la sécularisation au banc d'essai », *Archives de sciences sociales des religions*, 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, URL : <http://journals.openedition.org/assr/26168>

⁹⁷ NORRIS, *ibid.*, p. 19-21.

conséquences sur la religion. Dans l'Occident contemporain, l'individu n'est plus lié jusqu'à sa mort à sa situation de départ. Les contraintes exogènes baissent, à savoir les normes et conventions religieuses. L'individu dispose alors d'une marge de manœuvre pour influencer sur son statut social et son style de vie⁹⁸.

Pluralisation et marchés religieux sont également proposés par Norris, Inglehart et Pollack⁹⁹. Déjà évoquée précédemment, Pollack souligne la « *pluralisation des orientations et des identités modernes* »¹⁰⁰. N'étant plus une évidence (car n'ayant plus le monopole du « croire »), chaque vision religieuse est *de facto* relativisée par l'existence des autres et ne va plus de soi. Norris et Inglehart compliquent davantage cette multiplication de l'offre religieuse. Est-ce un atout ou un inconvénient pour la sphère religieuse ? Pour Durkheim, le pluralisme religieux hérité de la Réforme n'a pas que brisé le monopole d'une Église sur un territoire donné. En augmentant les différentes possibilités religieuses, le scepticisme face à sa croyance d'origine, jusqu'alors jamais remise en cause, allait augmenter. L'École de l'offre des théoriciens du choix rationnel prit le contre-pied de cette théorie. Elle repose sur une analogie entre concurrence capitaliste et concurrence entre groupes religieux. Conséquence : une offre religieuse importante peut être bénéfique, car chaque Église sera en concurrence et devra faire preuve d'inventivité pour amener à elle de nouvelles ouailles. *A contrario*, une Église détenant un monopole d'État ne profite pas d'une telle émulation. Comme en économie, ce monopole engendre un manque de renouvellement interne, une absence de remise en question et par conséquent une atonie de la pratique religieuse. Ainsi, par sa géométrie variable, la théorie de la pluralisation est à manier avec précaution.

Ensuite, Norris, Inglehart et Pollack évoquent la théorie essentielle de la « *différenciation fonctionnelle* »¹⁰¹ qui traduit parfaitement à la fois l'émancipation de la sphère politique et le déclin de la sphère religieuse. L'époque moderne occidentale s'est caractérisée par une spécialisation accrue des différents domaines de la société — économie, science, droit, politique... Cette spécialisation amena à la création de nouveaux codes et valeurs propres à chaque domaine. Une tendance à l'autonomisation se dessinait. C'est pour cela que le maintien

⁹⁸ POLLACK, *op.cit.*, p. 152-153.

⁹⁹ POLLACK, *ibid.*, p. 153-154 ; NORRIS, *op. cit.*, p. 25-29.

¹⁰⁰ POLLACK, *ibid.*, p. 153.

¹⁰¹ POLLACK, *ibid.*, p. 151.

d'un système de valeurs religieuses communes à tous devenait de plus en plus difficile¹⁰². En négatif, cette différenciation fonctionnelle se fit au détriment des anciennes prérogatives religieuses. Dans le domaine de la santé, du bien-être, du contrôle social, de l'enseignement ou encore en politique, prêtres et Églises ont été supplantés par de nouvelles organisations spécialisées. Les organisations caritatives médiévales et religieuses (hospices, séminaires...) furent progressivement remplacées par l'État providence¹⁰³.

Dernier facteur de ce basculement des relations *nation-religion* : la question de la sécurité, autant mise en avant par Norris et Inglehart que par Pollack¹⁰⁴. Il est indéniable que la religion peut procurer un sentiment de sécurité face aux risques et aléas de l'existence. Mais cette « *sécurité existentielle* » — pour reprendre l'expression de Norris et Inglehart — n'est plus désormais réservée à la sphère religieuse. Les sociétés modernes et occidentales ont vu, ces derniers siècles, leur niveau de vie augmenter de manière inégalée dans l'histoire. Ces sociétés industrielles et postindustrielles reposent sur un développement économique et un confort de vie de plus en plus significatif. Elles sont davantage capables de faire face aux risques ancestraux et actuels : guerres, famines, maladies, catastrophes naturelles... Les individus les composant ressentent alors un sentiment de sécurité générée par l'État providence et non plus par la religion qui devient facultative ou accessoire.

Toutes ces théories expliquent chacune, à leur manière, la sécularisation et il serait même possible d'en combiner certaines. La plupart d'entre elles ont subi des critiques, ont été remises en question et ne doivent pas être prises comme parole d'évangile. Il s'agissait avant tout de proposer ici un rapide tour d'horizon des différentes théories traditionnelles de la sécularisation.

À présent, il nous faut entrer dans le cœur du réacteur en décortiquant de manière purement historique les faits qui ont donné naissance à cette Nouvelle interaction.

1.2.3. *Prémises historiques*

Nous allons donc reprendre ce qui a été dit précédemment, mais de manière bien plus détaillée et mis pleinement dans un contexte historique¹⁰⁵.

Revenons donc à l'étymologie des termes « *sécularisation* » et « *laïcité* » et évitons

¹⁰² POLLACK, *op. cit.*, p. 151-152.

¹⁰³ NORRIS, *op. cit.*, p. 21-25.

¹⁰⁴ NORRIS, *ibid.*, p. 29 ; POLLACK, *op. cit.*, p. 150-151.

¹⁰⁵ Je tiens par ailleurs à saluer ici les travaux de Jean-Claude Monod, en particulier son traitement étymologique et synthétique des origines et évolutions historiques des termes « *sécularisation* » et « *laïcité* ».

certaines pièges. Le terme « *sécularisation* » est dual : il est à la fois ce mouvement mondial venant d'Europe et vieux de plusieurs millénaires, mais aussi une multitude de cas spécifiques à chaque nation actuelle¹⁰⁶. Les abus de langage sont monnaie courante dès que l'on utilise le terme « *sécularisation* », autant pour les pays anglo-saxons que pour le cas français, alors même que la sécularisation anglaise est très différente de la sécularisation française (cette dernière étant plus adaptée au terme « *laïcité* »)¹⁰⁷. Ce qui nous amène à la théorie de Jean-Claude Monod, selon laquelle la sécularisation a historiquement créé un objet politique : la laïcité. Cela signifie que la laïcité serait une variante de la sécularisation, une variante radicale fortement reliée à l'histoire de France et qui, en quelque sorte, va jusqu'au bout du processus de sécularisation — séparation politique nette de l'Église et de l'État et mise en place par ce dernier d'un espace public « *neutre* »¹⁰⁸.

Nous devons également être conscients que le terme « *sécularisation* » n'a pas été conceptualisé de la même manière d'un auteur à un autre. Hegel avançait le terme de « *Verweltlichung* » (« *sécularisation* ») alors que Weber a proposé celui de « *Entzauberung der Welt* » (« *désenchantement du monde* »). Certains préfèrent encore parler de « *déchristianisation* » ou encore, comme Marcel Gauchet, de « *sortie de la religion* »¹⁰⁹.

Avant d'aborder certains d'entre eux, repartons de l'étymologie. Il est étonnant de constater que dès le départ elle recélait en elle ce point de bascule entre Interaction classique et Nouvelle interaction.

Jean-Claude Monod aborde en détail l'étymologie des termes « *laïcité* » et « *sécularisation* »¹¹⁰. Toutes deux ont en commun de définir l'organisation ecclésiastique, ainsi que la distinction entre deux sphères et régimes de vie. Autre point commun intéressant : ils proviennent initialement du vocabulaire... religieux (!). La laïcité opérait une distinction entre les clercs et les laïcs. La sécularisation, elle, différenciait la vie conforme à une règle et la vie dans le siècle.

La laïcité a pour racine grecque « *laos* », signifiant « *peuple* ». À l'origine, le terme renvoyait à un « *groupe d'homme indistinct* »¹¹¹, à un peuple tout entier et indivisible. Le monde

¹⁰⁶ Nous étudierons l'ensemble de ces cas dans le sous-chapitre 2.

¹⁰⁷ MONOD, *op. cit.*, p. 13-16.

¹⁰⁸ MONOD, *ibid.*, p. 8-10.

¹⁰⁹ MONOD, *ibid.*, p. 13-16.

¹¹⁰ MONOD, *ibid.*, p. 75-80.

¹¹¹ MONOD, *ibid.*, p. 76.

grec antique lui donnait une connotation politique ou démocratique, en lien avec le modèle des cités-États. Le sens évolua avec le christianisme qui réutilisa le mot « *laos* » dans la Septante et le Nouveau Testament. On s'en servit pour distinguer « *le peuple* » (c'est-à-dire les fidèles chrétiens) des « *prêtres* ». Les Pères de l'Église continuèrent ce travail terminologique en opposant les « *laïcs* » et les « *clercs* »¹¹². Le terme laïcité appartient donc bien, au départ, au vocabulaire religieux. Il se rapporte à tout ce qui n'est pas clérical au sein d'un monde purement religieux.

La sécularisation vient du latin « *saeculum* » et du grec « *aiôn* » et fait à la fois référence au monde et à une périodicité. C'est un monde qui s'inscrit dans une chronologie, qui est limité par un début et une fin. Ce monde fini, celui du « *siècle* » et propre aux choses mondaines, s'oppose dans la pensée des Pères de l'Église au monde de l'au-delà et vers lequel les fidèles doivent se tourner. Cette vision binaire du monde s'est alors imposée à d'autres termes et notions connexes, distinguant le royaume temporel et le royaume céleste, le spirituel du temporel, le sacré du profane. Cette distinction théologique atteignit sa maturité avec *La Cité de Dieu* de Saint Augustin (354-430) qui affirme que l'histoire mondaine et l'histoire sacrée demeurent mêlées, mais sans jamais se confondre. On retrouve bel et bien les notions de symbiose et d'intégrité d'essence des sphères que nous avons mises en avant pour définir l'Interaction classique.

Cette coupure entre deux mondes se matérialisa dans la différenciation que mit en place l'Église entre les fidèles (vivant dans le siècle) et les clercs, c'est-à-dire des gens disposant, par leur sacerdoce ministériel, d'un pouvoir sacré et qui étaient, pour les fidèles, des intercesseurs avec le divin (ce qui leur est indispensable pour accéder au salut). En conséquence, les clercs étaient au-dessus des fidèles dans la hiérarchie et leur demandaient une certaine obéissance.

Ces deux groupes vivaient donc dans des « *mondes* » différents. Avec Saint Jérôme (347-420), l'Église commença à spécifier les modes de vie de chacun d'entre eux¹¹³. Les clercs se devaient de servir Dieu par la prière et de vivre en communauté, loin du monde et des affaires temporelles (les différentes règles monastiques allèrent dans ce sens). Le siècle des fidèles était perçu de manière plus négative, car il se caractérisait par toute activité sociale ne se tournant

¹¹² MONOD, *op. cit.*, p. 75-80.

¹¹³ On parlait de *duo genera christianiorum* (« deux genres de chrétiens »).

pas vers le salut et menait au péché qui détournait de Dieu¹¹⁴. Nous avons là un exemple typique d'Interaction classique. En effet, nous sommes dans un monde baignant complètement dans le religieux (le christianisme), où certes deux sphères distinctes existent réellement (temporelle et spirituelle) et s'agencent de manière différente (les fidèles et les clercs), mais où la sphère religieuse (ici le spirituel matérialisé par les clercs) domine incontestablement. La présence d'intercesseurs entre le commun des mortels et les forces divines rappelle aussi la magie du « *jardin enchanté* » de Max Weber — nous y reviendrons. Néanmoins, si la distinction des deux sphères existe évidemment dans le cadre de l'Interaction classique, celle développée ici par le christianisme antique alla beaucoup plus loin que n'importe quelle autre religion avant elle. Nous verrons qu'au fil de l'histoire occidentale, cette distinction entre monde temporel et monde spirituel servit de base à la sécularisation moderne. Non plus pour mettre en évidence une séparation au sein même du monde religieux, mais pour séparer la religion elle-même du reste du monde. Et arriver par conséquent à une émancipation de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse. D'une certaine manière (et si l'on peut se permettre ici cette expression) : le ver était déjà dans le fruit.

Au-delà de l'étymologie, est-il possible d'ancrer les phénomènes de sécularisation et de laïcité dans un processus plus long et plus large encore ? Parmi les multiples théories existantes, il en existe une qui, faute d'être parfaite, a pour avantage de proposer une explication historique globale de la sécularisation : le désenchantement du monde.¹¹⁵

Max Weber reprend l'expression de « *désenchantement du monde* » (« *Entzauberung der Welt* ») à Schiller, dans son poème *Les Dieux de la Grèce*. Selon cette théorie, le désenchantement du monde opéra une « *dé-magification* », une « *désacralisation* », un « *désensorcellement* »¹¹⁶ du « *jardin enchanté* » (« *Zaubergarten* »). On serait alors passé d'un monde magique où les « *forces naturelles ou sociales* » étaient divinisées (par exemple les dieux du monde grec antique ou toute autre religion panthéiste) à « *un monde "vidé" de sa sacralité et des forces magiques que l'on pourrait invoquer, prier, orienter [...]* »¹¹⁷.

Belle – et intéressante — coïncidence pour nous, Weber établit le premier cas de désenchantement du monde... avec l'apparition du judaïsme antique. Habituellement, les

¹¹⁴ MONOD, *op. cit.*, p. 75-80.

¹¹⁵ Je me réfère ici aux travaux de Monod. (*ibid.*, p. 16-28).

¹¹⁶ MONOD, *ibid.*, p. 16.

¹¹⁷ MONOD, *ibid.*

peuples de cette période participaient à des activités magiques pour influencer favorablement la volonté des dieux, parfois par l'intermédiaire de prêtres-mages. Quant à lui, le judaïsme antique était un monothéisme et reposait sur l'idée d'un Dieu transcendant, ne se manifestant pas à travers des activités magiques. Les prophètes juifs ne pouvaient influencer la divinité comme le faisaient les prêtres-mages des autres religions. Cela revenait à s'auto-diviniser — ce qui était pour eux un péché. Certes les prophètes étaient tourmentés par Dieu, mais ils ne s'adonnaient pas à des pratiques ésotériques. Progressivement, ils ont remplacé les rituels magiques par une vision éthique et rationnelle de la religion et du monde¹¹⁸. Il y avait dans cette nouvelle éthique religieuse, reprise ensuite par le christianisme, l'« *idée d'une mission à accomplir dans ce monde et d'une lutte personnelle contre le péché [...] commandée par Dieu, donnant lieu à un "système d'éthique rationnelle intramondaine de l'action"* »¹¹⁹. Ainsi, nous comprenons que cette « *éthique rationnelle intramondaine* », si caractéristique de notre monde sécularisé et occidental actuel, provient au départ d'un changement dans la conception de Dieu. Au départ, le désenchantement du monde ne mit donc pas au ban la religion, mais la repensa complètement, de manière rationnelle. Du moins au départ...

Cette rationalisation éthique du monde ne s'est pas cantonnée à la pratique religieuse. Lorsque la bourgeoisie des villes occidentales (« *Bürgerstand* ») a voulu affirmer sa liberté de commerce face aux privilèges de la noblesse, elle adopta une organisation légale-rationnelle¹²⁰. Cette organisation suivait des règlements, des lois ainsi qu'une argumentation logique et déductive et non des principes prodigués par la coutume, la tradition ou encore le « *caractère extraordinaire des dirigeants* »¹²¹. Que ce soit dans la sphère religieuse et dans la sphère politique, il se développa le « *souci d'une éthique religieuse rationnelle-personnelle* »¹²², différente de la légitimation aristocratique et de la superstition paysanne de l'époque.

Nous avons pris l'exemple historique du judaïsme antique, mais Weber en pointe un autre : celui du puritanisme protestant. Pour Weber, le puritanisme poussa encore plus loin le processus de désenchantement parce qu'il rejeta catégoriquement tout ce qui pouvait

¹¹⁸ MONOD, *op. cit.*, p. 16-18. À noter que même les miracles de Bible hébraïque sont intégrés dans ce système rationnel régissant le monde. Selon leur point de vue, leurs miracles n'ont rien de « magique » (MONOD, *ibid.*, p. 17).

¹¹⁹ MONOD, *ibid.*, p. 19.

¹²⁰ L'expression est de Max Weber.

¹²¹ MONOD, *op. cit.*, p. 19.

¹²² MONOD, *ibid.*

s'apparenter à de la magie. En termes de valeurs religieuses, le puritanisme garda uniquement ce qui était éthiquement rationnel. Une telle conception du religieux les amena à considérer les prêtres catholiques comme des magiciens conférant de manière extraordinaire l'absolution et la confession¹²³. Certaines pratiques alternatives permettant d'accéder au salut (les indulgences par exemple) ne pouvaient qu'être durement réprochées, car considérées comme des activités magiques. Le puritanisme s'élevait contre toute cérémonie religieuse pouvant conduire à la superstition et s'inscrivait ainsi dans la continuité du judaïsme antique¹²⁴.

Le désenchantement du monde fut avant tout un phénomène religieux. Néanmoins, il a été dépassé par son usage tant novateur de la rationalité. Avec sa récupération par le monde profane, cet outil si efficace va se retourner contre son créateur. Sans le vouloir, le désenchantement créa un terrain favorable à une approche objective du monde. Pour établir les faits, cette dernière utilisa une méthode scientifique empirique et rationnelle. La technique servit à former un « *monde objectivé* »¹²⁵ et dénué de toute raison occulte (et le dogme religieux, si structuré soit-il, entra également dans cette catégorie). L'organisation capitaliste et industrielle mit à bas tous les paradigmes anciens. L'Homme n'était plus soumis à des causes et des phénomènes surnaturels et divins, mais à des causes présentes dans la société elle-même. La science et la technique servaient à résoudre les problèmes naturels et les rapports sociaux devenaient la clé de la condition humaine. La religion comme clé de voûte d'un monde rationnel avait fait son temps¹²⁶. Cette ironie de l'histoire, selon laquelle la science a fait son lit dans les spéculations théologiques, Max Weber le résume en une phrase :

« *Les prophéties, ont produit le désenchantement du monde et par là elles ont également fourni la base de la science, de la technique et du capitalisme* »¹²⁷.

S'il fallait comparer la Nouvelle interaction à un corps, le désenchantement du monde serait son cerveau primitif. Ce fut en grande partie grâce à ce processus wébérien qu'elle a pu lentement faire évoluer ce qui constituait sa « colonne vertébrale » : la sécularisation et la laïcité. Sans le désenchantement du monde, il n'y aurait pas de séparation pleinement autonome des sphères.

¹²³ Ce qui leur est possible grâce à leur qualité d'intercesseur.

¹²⁴ MONOD, *op. cit.*, p. 19-21.

¹²⁵ MONOD, *ibid.*, p. 21.

¹²⁶ MONOD, *ibid.*, p. 21-24.

¹²⁷ WEBER Max, *Histoire économique* (1re éd. 1923), Paris, Gallimard, 1991, p. 379, cité in : MONOD, *ibid.*, p. 21.

S'agit-il là d'une anomalie occidentale (ce qui mettrait à mal le caractère mondial de la Nouvelle interaction) ? Loin de là. Weber considère que le désenchantement du monde « *est voué* » à se répandre au-delà de l'Occident¹²⁸. Pour créer un « *état social bourgeois* » qui cherchera à instaurer une « *domination légal-rationnelle* » différente de la tradition, les territoires non occidentaux devront donc compter sur des changements internes progressifs : augmentation des échanges marchands, de la croissance démographique, de la technique...¹²⁹ À cela s'ajoutent des changements externes, par lesquels la pensée rationnelle et empirique occidentale ainsi que tous ses avatars (approche scientifique du monde, technicité, industrialisation, urbanisation...) s'est répandue dans le monde entier, via la conquête (pacifique ou forcée) capitaliste de ressources, de marchés et de mains-d'œuvre. Ainsi, « *l'animisme et le recours à la magie ont tendance à décroître avec l'industrialisation, l'urbanisation et l'occidentalisation* »¹³⁰. La Nouvelle interaction aurait donc de beaux jours devant elle.

Cependant, l'analyse wébérienne ne pose pas pour autant une vision déterministe de l'évolution de la sécularisation. Certes, il théorise une expansion de celle-ci, mais elle ne repose que sur une « *corrélacion tendancielle* »¹³¹ entre elle-même et des facteurs internes/externes cités plus haut. Ce n'est en aucun cas une loi naturelle indiscutable. La preuve : des contre-exemples existent au Moyen-Orient ou en Afrique où la modernité technique et urbaine peut faire bon ménage avec l'absence de sécularisation, voire avec une persistance de l'animisme et de la « *magie* ».

Quoi qu'il en soit, Weber ne considérerait pas le processus de désenchantement du monde comme achevé. Monod nous rappelle qu'il avait prévu une « *seconde poussée de désenchantement* »¹³². Après avoir remis en cause les pratiques magiques, ce second mouvement, plus que jamais hors de contrôle, s'en prendrait à toute croyance sacrée, ainsi qu'à toute idée d'un « *sens éthique du monde* »¹³³. Les religions monothéistes étaient concernées, mais également toutes les « *religions de substitutions* » du tout jeune monde séculier : la foi dans l'État, dans la science, dans la nation¹³⁴... Processus qui semble encore aujourd'hui charrier les

¹²⁸ MONOD, *op. cit.*, p. 24.

¹²⁹ MONOD, *Sécularisation et laïcité*, p. 25.

¹³⁰ MONOD, *ibid.*, p. 25.

¹³¹ MONOD, *ibid.*

¹³² MONOD, *ibid.*, p. 28.

¹³³ MONOD, *ibid.*

¹³⁴ Notons que les théories nietzschéennes partagent également cette évolution éthique du monde.

sociétés du XXI^e siècle¹³⁵.

Reprenons la métaphore anatomique précédente. Si l'histoire de la Nouvelle interaction s'apparente à celle d'un corps humain — avec le désenchantement du monde comme cerveau primitif et la sécularisation/laïcité comme colonne vertébrale — il nous reste à étudier ses organes vitaux, c'est-à-dire les évolutions historiques sans lesquelles jamais ce corps laïc n'aurait pu arriver à maturité, voire survivre.

1.2.4. *Évolutions historiques*

Historiquement, nous pouvons déceler quatre « organes vitaux » propres à la Nouvelle interaction (dont certains ont déjà été abordés dans cette démonstration, mais seulement d'un point de vue théorique) : ascension de l'autorité politique civile, émergence des phénomènes de pluralisation et de tolérance religieuses, émancipation des savoirs et enfin l'autonomisation croissante de tous les domaines de la société. Deux tendances de fond déjà évoquées les animent invariablement : un changement religieux interne profond et une affirmation du pouvoir politique institutionnel.

Il est indéniable que l'avènement des notions de pluralisation et de tolérance fut fatal à la domination de la sphère religieuse. Au XVI^e siècle, à la suite de la Réforme, le christianisme s'est divisé en une multitude de courants. Ce n'est pas la première fois que cela arrivait. Le plus souvent, rois et papes se chargeaient de châtier les hérétiques qui se détournaient du dogme officiel. Cette fois-ci, la scission fut trop importante. Le protestantisme a certes été confronté à moult contre-attaques de la part de l'Église catholique romaine, mais il a survécu et continue aujourd'hui à s'étendre. À partir de là, le champ des possibles devint sans limite. La pluralisation, nous rappelle Jean-Claude Monod¹³⁶, a engendré la perte d'une vérité unique et incontestable (ce qui engendra une relativisation des croyances). Pour paraphraser Kant, on est passé d'une foi d'évidence à une « *foi réflexive* »¹³⁷. On pouvait changer de religion, devenir athée ou même inventer de nouvelles croyances. Le cas le plus emblématique demeure le déisme, c'est-à-dire la « *conviction que Dieu n'exerce plus aucune influence sur la marche du monde après sa création [...], ce qui implique pour l'homme une religion naturelle commune à*

¹³⁵ Nous reviendrons brièvement en quatrième partie sur les perspectives actuelles de la sécularisation.

¹³⁶ MONOD, *op. cit.*, p. 49.

¹³⁷ MONOD, *ibid.*

toute l'humanité »¹³⁸. Fortement liée à la philosophie des Lumières (Rousseau ou encore Voltaire), cette religion naturelle donne peu (ou aucune) d'importance à la question de la révélation. La religion naturelle se pensait comme la religion originelle. Elle devait être raisonnable et donc se libérer des dogmes traditionnels ainsi que refuser d'accorder le monopole de la vérité à une seule religion¹³⁹.

La pluralisation s'accompagna aussi d'une individualisation de la foi avec Luther qui encourageait la lecture personnelle de la Bible¹⁴⁰. Le statut sociétal des religions allait en subir les conséquences. Progressivement, les pertes numériques liées à la fragmentation et à l'individualisation de la foi provoquèrent un amoindrissement de la puissance des grandes organisations ecclésiastiques. C'est un « *Christianisme éclaté* »¹⁴¹ — comme le nomme si bien Michel de Certeau — qui naquit à cet instant.

Autre coup mortel porté à l'hégémonie religieuse : la réinvention de la notion de « *tolérance* ». Christian Grosse, dans son article¹⁴², analyse finement l'évolution décisive du terme au XVIIIe siècle. Auparavant, la tolérance était une « *une croyance ou une conduite que l'on respecte sans l'approuver pour autant* »¹⁴³. La tolérance était mal vue, car elle revenait à « *supporter un mal dont la suppression engendrerait un mal plus grand* »¹⁴⁴. C'était donc une « *permission* », une « *dérogation à une règle générale* », « *un privilège concédé par une puissance publique à une minorité ou à un corps social particulier au nom d'autres valeurs, comme la "paix civile"* », ou encore « *l'attitude par laquelle le souverain s'abstenait de sanctionner ce qui était effectivement considéré comme punissable* »¹⁴⁵. Aucune trace de respect d'autrui dans l'ancienne définition de la tolérance, mais un pur pragmatisme qui s'accordait à suivre un moindre mal. L'intolérance — aujourd'hui assimilée à la répression — était quant à elle jugée comme bénéfique. Elle permettait de corriger les croyants déviants et de les remettre dans le droit chemin¹⁴⁶.

¹³⁸ FEIL Ernst, « Deïsme », *Dictionnaire européen des Lumières*, p. 363-366.

¹³⁹ FEIL, *ibid.*

¹⁴⁰ MONOD, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴¹ MONOD, *ibid.*

¹⁴² GROSSE Christian, « Tolérance ou coexistence ? Les régulations pragmatiques du conflit confessionnel à l'époque moderne », EHRENFREUND, *Religieux, société civile, politique*, p. 31-45.

¹⁴³ GROSSE, *ibid.*, p. 33.

¹⁴⁴ GROSSE, *ibid.*

¹⁴⁵ GROSSE, *ibid.*, p. 33-34.

¹⁴⁶ Cette conception existait déjà dans les écrits de Saint Augustin.

À partir du XVII^e siècle, une vision positive de la tolérance émergea. Pour Grosse, la révocation de l'Édit de Nantes (et la répression du protestantisme en France qui s'ensuivit) ainsi que la guerre civile anglaise fut en ce sens un contexte favorable d'émulsion intellectuelle. De nombreux théoriciens — Pierre Bayle, Pierre Jurieu, John Locke, John Milton... — renouvelèrent par leurs traités la notion de tolérance. Monod¹⁴⁷ met également l'accent sur ce renouveau intellectuel. Il insiste sur la figure de John Locke qui chercha à délimiter les droits de l'Église et ceux de l'État. Locke considérait que l'Église avait pour but de rendre un culte à Dieu. Cependant, dans sa conception positive de la tolérance, celle-ci ne peut user de tribunaux ou de moyens de coercition pour forcer les convictions personnelles de chacun — principe qui s'applique également à l'État. L'Église pouvait tenter de convaincre les consciences et rien de plus. Quant à l'État, lui seul pouvait se charger de « *tout ce qui relève des possessions matérielles et de cette vie, dans sa dimension temporelle et physique* »¹⁴⁸. Au-delà de la figure de Locke, l'ensemble du courant puritain protestant de cette époque participa à ce bouillonnement d'idées. Ces membres défendaient, au sens religieux du terme, une « *liberté intérieure de chaque conscience* », entraînant alors une lente séparation entre « *sphère de la conscience religieuse-privée* » et « *les moyens de coercition* »¹⁴⁹. Ces réflexions furent en soi un moment majeur de la Nouvelle interaction en Angleterre, car progressivement, les élites théorisèrent des garde-fous empêchant toute immixtion de la sphère religieuse dans la vie de chaque individu — ce qui amena à renforcer automatiquement la sphère politique.

Autre facteur propice à un tel changement de la notion de tolérance selon Grosse : la fin du XVII^e siècle s'est caractérisée par un affaiblissement de l'orthodoxie des courants protestants. Des figures emblématiques — tels Leibniz ou Jablonski — ont tenté un rapprochement irénique de ces multiples courants autour de certains points théologiques et liturgiques. Quant à la République des lettres enfin, la tolérance était la condition *sine qua non* pour qu'il y ait une « *confrontation des idées* » et un « *accès plus sûr à la vérité* »¹⁵⁰.

Les intellectuels de l'époque moderne s'étaient donc approprié la notion de tolérance comme concept positif. Mais elle avait déjà connu des applications concrètes, à la fois religieuses et politiques. Grosse souligne que depuis le XVI^e siècle et la Réforme, il existait des

¹⁴⁷ MONOD, *op. cit.*, p. 44-48.

¹⁴⁸ MONOD, *ibid.*, p. 46.

¹⁴⁹ MONOD, *ibid.*, p. 45.

¹⁵⁰ GROSSE, *op. cit.*, p. 37.

exemples locaux de cohabitations ou de coexistences confessionnelles qui devinrent la base de la théorisation de la future notion de tolérance. Prenons le cas du *simultaneum* en Suisse et en Alsace¹⁵¹. Il consistait en un partage d'édifices religieux entre catholiques et protestants (pratique alors condamnée par les théologiens). Notons que cette pratique quelque peu exotique résultait plus d'un certain pragmatisme « courtermiste » que d'une véritable tolérance positive assumée : il y avait la volonté d'endiguer un conflit religieux violent, de faire face à des difficultés financières ou encore de ménager la valeur sentimentale d'une communauté pour un édifice. Au-delà du domaine du culte, il arrivait également que deux communautés religieuses expérimentaient une certaine cohabitation politique, parfois précaire. Était-ce une marque de tolérance ? Par vraiment. Mais une chose est sûre : avec l'arrivée de la Réforme et des conflits religieux entre catholiques et protestants, certains territoires prirent davantage de liberté par rapport à l'orthodoxie religieuse et donc à son influence politique. Nous reviendrons sur ces cas de figure lorsque nous aborderons l'ascension de l'autorité politique civile.

Dès la guerre civile anglaise, les réflexions de ces théoriciens européens commencèrent à se concrétiser politiquement. En 1647, les *Levellers* présentèrent à Cromwell *l'Agreement of the People* (*Accord du peuple*). Il s'agissait du premier projet de constitution reposant sur des droits inaliénables et égalitaires (telle la liberté religieuse). Un enchevêtrement idéologique entre tolérance, liberté de conscience et droit naturel se mit en place. Tout homme étant une créature de Dieu serait par conséquent — et grâce à Dieu — libre depuis sa naissance. Le monde serait alors régi par une loi naturelle divine où servitude et inégalité n'ont pas leur place¹⁵². Ainsi, une nouvelle conception du divin amena à une nouvelle conception du pouvoir politique. En Amérique, la *Déclaration des droits de l'État de Virginie* de 1776 prôna également la liberté de conscience en matière religieuse. Seule la raison de chacun devait orienter son culte et en aucun cas les actes de violence et de coercition perpétrés par autrui¹⁵³.

Un tel délitement interne de l'ancienne orthodoxie chrétienne créa un appel d'air que le pouvoir profane ne manqua pas de combler.

L'ascension de l'autorité politique civile fut l'expression la plus concrète du phénomène de sécularisation. Ce rapport de force entre sphère religieuse et sphère politique ne date

¹⁵¹ GROSSE, *op. cit.*, p. 37-42.

¹⁵² MONOD, *op. cit.*, p. 44-45.

¹⁵³ MONOD, *ibid.*, p. 46-47.

d'ailleurs pas d'hier. Dès le Moyen-Âge, les princes cherchaient à s'affranchir de la tutelle de la papauté. Le gallicanisme, c'est-à-dire l'ensemble des « *libertés qu'invoquait l'Église de France pour affirmer son statut particulier au sein de l'Église universelle et ses droits à l'autonomie par rapport aux entreprises centralisatrices de Rome* »¹⁵⁴, en fut un très bon exemple¹⁵⁵. Les princes et les cités-États de la Renaissance italienne créèrent également les premières brèches en développant non pas une histoire sainte, mais une histoire politique, militaire, sociale et géographique de leur propre territoire. Avec la philosophie de Machiavel, les vertus chrétiennes et antiques ne firent plus office de métronome dans l'exercice du pouvoir¹⁵⁶. On peut aussi considérer que la séparation chrétienne du temporel et du spirituel — déjà évoquée plus haut avec Saint Jérôme et Saint Augustin — servit en partie de point de départ à cette émancipation du politique. Lorsque l'Église cédait une de ses propriétés à une personne privée ou voyait celle-ci transformée en institution séculière, on parlait de « *saecularisatio* »¹⁵⁷. Ce n'était en rien anecdotique, car cette pratique n'était alors que le prélude d'une translation radicale et globale des prérogatives et des biens ecclésiastiques vers le pouvoir politique civil. La cession (ou la spoliation) des biens de l'Église vers les autorités civiles continua durant le Moyen-Âge, en particulier lors de conflits entre les monarchies et la papauté — on pense aux cas de Philippe le Bel et d'Henri VIII — se poursuivit avec les monarques éclairés du XVIIIe siècle – tel Joseph II en Autriche – et durant les conquêtes napoléoniennes. La France révolutionnaire se mit à développer une nouvelle conception du travail, fondée sur l'utilité publique et la résolution de l'inactivité. Le clergé régulier est alors perçu comme oisif et parasitaire. Ses richesses devaient être spoliées et redistribuées¹⁵⁸.

Ces spoliations ne sont pas arrivées sans raison. Il fallait des conditions préalables à une telle affirmation de la sphère politique. La Réforme fut en cela déterminante parce qu'elle conduisit à de sanglantes guerres de religion. Progressivement, la sphère religieuse n'était plus cette force pacificatrice et moralisatrice. Pour y contenir cette violence et protéger les individus, il a fallu, tel le Léviathan du philosophe Hobbes, faire appel à un acteur tiers puissant, neutre et pacificateur : l'État. Ainsi, ce fut en partie dans les guerres civiles religieuses que l'État moderne

¹⁵⁴ BRESSOLETTE Claude, « gallicanisme », *Dictionnaire des religions* (vol. 1), *op. cit.*, p. 736-738.

¹⁵⁵ On peut également citer l'épisode de la querelle des Investitures qui opposa le Saint-Empire romain germanique et la papauté.

¹⁵⁶ MONOD, *op. cit.*, p. 40-44.

¹⁵⁷ MONOD, *ibid.*, p. 79.

¹⁵⁸ MONOD, *ibid.*, p. 80-84.

puisa sa légitimité¹⁵⁹. Cette logique de pacification étatique s'incarna de manière claire lors de la paix d'Augsbourg (1555), avec le principe du « *Cujus regio, ejus religio* » (« *un roi, une foi* »). Les habitants d'un territoire devaient alors prendre la même confession que celle de leur prince. En termes de rapports de force, le politique venait de prendre un sérieux avantage sur le religieux. Dans le détail, la scission entre les choix politiques locaux et les instances religieuses était encore plus grande. Dans les territoires confessionnellement bigarrés de l'Empire et de la Confédération helvétique, le prince n'arrivait pas toujours à imposer sa confession. Le plus souvent, les charges étaient réparties équitablement entre les confessions ou bien chaque décision d'ordre religieux était soumise à une forme d'assemblée urbaine ou villageoise à vote majoritaire et à la composition confessionnelle mouvante (on parlait de « *Plus* »). La politique locale avait donc une certaine liberté de choix qui prenait ses distances avec les décisions du haut, en particulier des intercesseurs catholiques¹⁶⁰. René Rémond souligne aussi que ce morcellement confessionnel a nourri une certaine autonomie politique et culturelle. On se garderait bien de parler de nation moderne au XVI^e siècle, mais il est vrai qu'une certaine « *singularité nationale* »¹⁶¹ s'affirma dans la mesure où la confession — catholique ou protestante — devint « *le critère et le fondement de la société politique* »¹⁶². L'unité chrétienne universelle incarnée par la papauté avait vécu et laissa place à des Églises nationales (comme en Europe du Nord où se répandait la Réforme). Les langues vernaculaires, elles, furent au même moment reconnues comme langues administratives, culturelles et religieuses de leur État respectif.

Avec les Lumières françaises, l'autorité politique civile se manifesta comme jamais auparavant. Reprenant Hans Blumenberg, Monod nous rappelle que cette philosophie ne concevait pas la sécularisation d'un point de vue strictement concret (la spoliation des biens ecclésiastiques). Il s'agissait d'une « *émancipation rationnelle* »¹⁶³ héritée, nous l'avons vu, d'un long processus plurimillénaire et qui visait à s'émanciper de toute domination théologique venant du Moyen-Âge. En France, cette sécularisation a connu son « *achèvement*

¹⁵⁹ MONOD, *op. cit.*, p. 40-44.

¹⁶⁰ CHRISTIN Olivier, « Communauté, conscience, confession. L'épreuve du choix au XVI^e siècle en Suisse romande », in : EHRENFREUND, *op. cit.*, p. 17-30.

¹⁶¹ RÉMOND, *op. cit.*, p. 152.

¹⁶² RÉMOND, *ibid.*, p. 153.

¹⁶³ MONOD, *op. cit.*, p. 84.

institutionnel »¹⁶⁴ avec la laïcité¹⁶⁵. Après la loi de 1905 et la constitutionnalisation du terme en 1946, la France s’ancra dans un régime où le clergé ne pouvait plus s’immiscer dans la vie publique et privée, ainsi que dans la répartition des trois pouvoirs (législatif, exécutif et juridique). Cette laïcité à la française peut alors se résumer en quelques principes majeurs : libre exercice du culte, égalité juridique et politique de tous les citoyens de n’importe quelle croyance, neutralité de l’État (liberté de conscience, pas de religion d’État, pas de subvention, indépendance de la sphère publique de toute instance et symbolisme religieux)¹⁶⁶.

L’émancipation des savoirs et l’autonomisation croissante de tous les domaines de la société achevèrent de globaliser la Nouvelle Interaction. Le désenchantement du monde, nous l’avons vu, apporta une vision éthique et rationnelle de la religion — et donc du monde. Mais progressivement, cette rationalité humaine se développa en autonomie, en prenant ses distances avec la religion elle-même. À partir de la révolution copernicienne et plus encore avec la physique newtonienne et le darwinisme, on ne se contentait plus de s’en remettre à la sagesse du Créateur et à son monde enchanté. L’agencement divin étant à présent considéré comme rationnel, l’homme se devait donc de le comprendre. Aucun savoir ne demeurait divin et donc occulte à la compréhension humaine. Ainsi, nous en revenons à ce que nous avons déjà évoqué concernant le développement de la technique et du raisonnement empirique en guise de conséquence directe. Ce fut aussi l’essor d’une curiosité scientifique sans limite et du doute méthodique... pouvant parfois mener à remettre en cause certains dogmes du Livre sacré. Ce fut le point de départ de la déduction scientifique par l’expérience au détriment des spéculations théologiques. Le monde s’expliquait par des causes non plus transcendantes, mais purement immanentes¹⁶⁷.

En réalité, la science et la politique ne furent pas les seuls domaines à s’être émancipés. Nous avons vu précédemment que l’une des grandes théories générales de la sécularisation repose sur une autonomisation croissante de l’ensemble des sphères sociales. Qualifiée

¹⁶⁴ MONOD, *op. cit.*, p. 85

¹⁶⁵ Néologisme apparu pour la première fois dans le journal *La Patrie* en 1871 « à propos d’une polémique sur l’instruction religieuse dans l’enseignement », elle est une « sécularisation complète des institutions [...] le couronnement institutionnel et juridique des divers processus ‘régionaux’ de sécularisation », cf. MONOD, *op.cit.*, p. 88.

¹⁶⁶ MONOD, *op. cit.*, p. 116-117.

¹⁶⁷ MONOD, *ibid.*, p. 34-40.

d'« *Eigengesetzlichkeit* » par Weber¹⁶⁸, chaque groupe social connaît une spécialisation accrue de ses fonctions et de ses activités. Il ne se reconnaît plus dans les normes généralisées imposées par des autorités extérieures (religieuses par exemple) et cherche à suivre ses propres normes internes. Le domaine du droit, par exemple, s'est progressivement détaché de la tutelle de l'Église qui en usait pour justifier ses persécutions religieuses. De même pour l'art qui commença à se définir selon ses propres critères et non ceux de l'Église, à se vivre pour soi et ne plus être le support d'un programme moral religieux jugé intrusif et entravant le processus créatif.

Nous avons donc vu dans ce sous-chapitre que notre monde est progressivement passé d'une Interaction classique à une Nouvelle interaction, d'une symbiose enchantée entre politique et religion à une sécularisation de la société, une émancipation globale du politique au détriment du religieux. Nos analyses théoriques, étymologiques et historiques nous ont permis de dessiner le portrait-robot de ce paradigme incontournable. La Nouvelle interaction est comme un corps, avec pour cerveau le désenchantement du monde, la sécularisation en guise de colonne vertébrale et de multiples organes moteurs : ascension de l'autorité politique civile, émergence des phénomènes de pluralisation et de tolérance religieuse, émancipation des savoirs et enfin autonomisation croissante de tous les domaines de la société.

Avec la concrétisation de cette émancipation politique par les multiples révolutions en Europe, les mouvements nationaux et enfin la naissance des États-nations modernes, la religion perdit son pouvoir de globalisation et devint une variable de la diversité comme une autre. « *La nation se substitue à l'Église comme société globale* », car elle seule peut à présent incarner la totalité de la population¹⁶⁹. L'État-nation contrôle les anciennes prérogatives de l'Église (droit, éducation, sciences...) et cherche même, ironie de l'histoire, à la rationaliser, à la discipliner — voire à l'instrumentaliser¹⁷⁰.

Le paradigme est donc posé. Est-ce à dire qu'il est invariable ? J'ai cité précédemment Burhan Ghalioun qui affirmait qu'« *aucune société ne vit aujourd'hui réellement en dehors de*

¹⁶⁸ MONOD, *op. cit.*, p. 49-54. Monod traduit ce terme par l'« 'autonomisation' des différentes sphères sociales » (*ibid.*, p. 50).

¹⁶⁹ REMOND, *op. cit.*, p. 162.

¹⁷⁰ KOENIG Matthias, « Politique et religion dans les États-nations européens. Variétés institutionnelles et transformations contemporaines », in : LAGREE, *op. cit.*, p. 240.

la modernité et des critères uniques qu'elle impose aux sociétés ». Cette modernité, précise-t-il, est intrinsèquement liée à la sécularisation. Mais il ajoutait également qu'une « *singularité de chaque projet de modernisation* » (et donc de sécularisation) caractérise chaque société¹⁷¹. Il n'existe donc pas une, mais des sécularisations. Reste à les définir.

2. Études de cas

S'arrêter à ce stade de notre analyse théorique n'aurait aucun sens. Il nous faut à présent vérifier que l'ensemble des relations *nation-religion* actuelles ou passées valident (ou réfute) notre hypothèse - c'est-à-dire la domination des relations interactives et quelques rares cas de régimes extrêmes et de *désincarnation*. C'est là un travail fastidieux, mais nécessaire avant de démontrer le cas *sui generis* de la *désincarnation* du judaïsme.

Dans ce sous-chapitre, nous ne verrons que les cas de figure dits « interactifs ». Nous chercherons à démontrer leur nature interactive, ainsi qu'à commencer un travail de classification en vue d'un récapitulatif général dans le quatrième sous-chapitre. Par souci de clarté et pour éviter trop d'allers-retours géographiques dans notre démonstration, nous étudierons la plupart du temps ces différents types de relations continent par continent. Le degré de sécularisation, pouvant varier d'un pays à un autre, sera établi au sein de chacune de ces sections spatiales. Ce découpage par continent ne sera donc pas pris en compte dans le récapitulatif typologique du quatrième sous-chapitre (sauf si les résultats le justifient).

Comme le rappellent Norris et Inglehart¹⁷², chaque pays a suivi un processus de sécularisation différent des autres. Les traditions religieuses et culturelles qui ont forgé leur histoire n'avaient pas la même teneur, le même degré d'influence d'un État à un autre. Le clivage entre l'Occident sécularisé et le reste du monde, plus traditionnel et religieux, serait tentant... mais il est plutôt erroné en réalité. Nous verrons que les relations *nation-religion* en Occident sont multiples, tout comme la diversité des cas africains, américains et asiatiques, qui oscillent entre Nouvelle interaction et Interaction classique.

Enfin, notons que ce sous-chapitre cherche seulement à tracer dans les grandes lignes les caractéristiques des relations *nation-religion* actuelles. Quant aux théories défendant un certain retour du religieux (voire une remise en cause du paradigme de la sécularisation depuis

¹⁷¹ GHALIOUN, *op. cit.*, p. 26.

¹⁷² NORRIS, *op. cit.*, p. 309-312.

la fin du XXe siècle) nous y reviendrons principalement dans la quatrième et dernière partie de notre analyse — sauf si, pour une meilleure compréhension, un cas de figure particulier nous oblige à y faire référence.

2.1. *Une Europe, des sécularisations*

Nous l'avons vu : l'Europe fut le berceau de la Nouvelle interaction — et par conséquent de la sécularisation. Cependant, doit-on en conclure que tous les États européens se caractérisent par un même type de sécularisation ?

Tout d'abord, ne tombons pas dans une lecture purement française du problème. La sécularisation française, que l'on peut aussi qualifier de laïcité, est un cas de figure étonnant par sa radicalité historique et sa coupure quasi nette entre les sphères religieuse et politique. Cependant, elle demeure une exception. Les pays qui ont suivi un tel modèle sont (très) rares. L'autonomisation des sphères est un fait partagé en Europe, mais pas la séparation nette. Dans certains États, l'influence des Églises est acceptée dans certains domaines. Parfois, elles gardent des prérogatives (voire des privilèges) assez conséquentes et connaissent même un relatif retour en force. Ainsi, entre la France laïque, les pays anglo-saxons, les États latins catholiques ou encore les pays d'Europe de l'Est postcommunistes, le rapport qui s'est tissé entre la religion et l'État-nation n'est pas le même.

Notre analyse commencera avec l'exemple radical de la France. Partir de ce cas de figure nous permettra de mieux mettre en relief, dans un second temps, les nuances entre celui-ci et les autres pays de l'Europe de l'Ouest. Il nous restera alors à analyser la situation particulière des États-nations d'Europe de l'Est. De cette première analyse continentale, nous élaborerons les premiers « types » de sécularisation que nous réutiliserons dans le récapitulatif du quatrième sous-chapitre.

2.1.1. *La laïcité, une sécularisation à la française*

La France est aujourd'hui un pays laïc ; terme qui dans son sens historique ne s'applique quasiment qu'à elle. Ce type de sécularisation correspond à une séparation stricte entre la sphère politique et la sphère religieuse. A la fin du XVIIIe siècle, le pays est passé d'une monarchie absolue de droit divin (qui est, nous y reviendrons, un cas d'Interaction classique) à une république laïque durant la Révolution française.

Avant de déterminer ses caractéristiques majeures, il est à noter que cette laïcité française n'a pas suivi un parcours linéaire et stable depuis 1789. Au contraire, il y eut de nombreux

allers-retours idéologiques pendant au moins un siècle. La période révolutionnaire posa les bases d'une émancipation radicale du politique par rapport au religieux. Elle connut même, durant la Terreur, un bref mais virulent épisode antireligieux. À partir de l'arrivée de Napoléon Bonaparte au pouvoir, les relations *nation-religion* évoluèrent¹⁷³ avec la mise en place d'un régime concordataire ou dit des « *cultes reconnus* »¹⁷⁴. Les cultes catholiques, protestants et israélites étaient officiellement reconnus et subventionnés par l'État. Les clercs avaient la possibilité de donner des cours, d'avoir de hauts postes dans l'enseignement, d'intervenir dans les programmes...¹⁷⁵ Cet éloignement de la séparation radicale héritée de 1789 fut encore plus frappant à travers le statut particulier et privilégié que retrouva le culte catholique. L'égalité entre les cultes demeurait imparfaite puisque l'on cherchait à concilier l'héritage révolutionnaire (c'est-à-dire la liberté de croire) et le catholicisme¹⁷⁶. Pour les dirigeants de l'époque, la raison seule ne suffisait pas pour maintenir un ordre moral au sein du peuple. La religion catholique restait à leurs yeux incontournable parce qu'elle restait pour la majorité des Français la religion historique du pays et parce qu'en liant rite et morale, elle recelait en elle un pouvoir d'action bien plus large que la loi et l'État seuls. Raison et religion devaient être mêlées. Cet approfondissement du rôle de l'Église — et surtout son rôle dans l'enseignement — perdura pendant la période de la Restauration et jusqu'à la présidence de Mac Mahon, durant la Troisième République¹⁷⁷.

Après la victoire définitive des républicains sur les monarchistes dès la seconde moitié des années 1870, le rapport de force entre religion et politique connut un nouveau bouleversement. Le régime républicain présentait la raison, héritée des Lumières et de la Révolution, comme la seule pouvant amener le peuple vers une morale commune et universelle. La religion y était totalement exclue, car elle était perçue comme un frein à la liberté individuelle républicaine¹⁷⁸. Bien sûr, les défenseurs de cette ligne étaient eux-mêmes divisés en plusieurs courants. Le socialisme français du début du XXe siècle se partageait entre ceux défendant une

¹⁷³ PORTIER Philippe, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », in : EHRENFREUND, *op. cit.*, p. 53-58.

¹⁷⁴ HERMON-BELOT Rita, « La reconnaissance des "cultes reconnus". Une pluralité acclimatée par l'État », in : EHRENFREUND, *op. cit.*, p. 73-82.

¹⁷⁵ PORTIER, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *op. cit.*, p. 53-58.

¹⁷⁶ Et concernant le culte israélite qui suscitait une méfiance, il s'agissait bien plus de l'encadrer que de lui donner davantage de libertés.

¹⁷⁷ PORTIER, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *op. cit.*, p. 53-58.

¹⁷⁸ PORTIER, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *ibid.*

laïcité démocratique favorable à la liberté de conscience (comme Aristide Briand) et ceux développant un discours antireligieux, antichrétien et incitant à la déchristianisation (Maurice Allard par exemple)¹⁷⁹. Les républicains ne bannirent pas la religion de France mais revinrent à un type de sécularisation plus radical, par rapport à la vision monarchiste et napoléonienne. Plus laïc en somme. Par ailleurs, le durcissement croissant des discours antirévolutionnaires de l'Église catholique empêcha toute coopération entre l'État français et l'Église.

Ainsi entre 1880 et 1905 vint une série de mesures qui accentuèrent la séparation entre les deux sphères : interdiction des clercs dans l'enseignement public primaire, interdiction d'enseignement pour les congrégations religieuses, religion exfiltrée des programmes scolaires, décrochage des crucifix dans les écoles publiques... La *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État* incarna l'aboutissement de ce processus¹⁸⁰. La laïcité à la française sanctuarisa à la fois la liberté de culte, l'égalité entre les cultes et la neutralité d'un État qui n'en subventionne aucun, n'en reconnaît aucun comme religion d'État et n'accepte aucune immixtion de leur part dans l'espace public. Ces principes sont toujours en vigueur. Ainsi, tout au long de ma démonstration, je qualifierai à présent cette relation *nation-religion* française de sécularisée, de type laïc ou radical.

Certes, entre 1905 et la fin des années 2010, le modèle français ne s'est pas figé dans le temps. Il y eut des périodes d'apaisement mais aussi de crispation. Cependant, elles ne furent pas suffisantes — du moins jusqu'à maintenant — pour remettre en cause l'ADN de la laïcité française (qui d'ailleurs a été constitutionnalisée par les Quatrième et Cinquième Républiques). Nous reviendrons sur ces modifications récentes en début de quatrième partie, lorsque nous nous interrogerons sur le supposé « retour » du religieux.

Force est de constater que la radicalité du modèle laïc français s'est très mal exportée. L'Espagne et le Portugal ont tenté de suivre la même voie au début du XXe siècle. Expériences qui furent rapidement tuées dans l'œuf par les régimes réactionnaires de Franco et de Salazar¹⁸¹. Notons d'ailleurs que le modèle de sécularisation radicale à la française a également ses limites, puisque ce dernier se doit de garantir la liberté de croyance et de culte ainsi que son expression

¹⁷⁹ MONOD, *op. cit.*, p. 134-137.

¹⁸⁰ PORTIER, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *op. cit.* p. 53-58.

¹⁸¹ PORTIER, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *ibid.*, p. 51-53.

et sa pratique¹⁸². Ainsi l'État français assure l'expression de chaque culte dans les médias par des émissions retransmises sur les chaînes publiques, ainsi que leur pratique dans des lieux fermés (présence d'aumôniers dans les prisons, l'armée et les hôpitaux).

2.1.2. *L'Europe de l'Ouest : religions d'État, régimes concordataires et logique de coopération*

Qu'en est-il des autres pays d'Europe de l'Ouest ? Quels modèles ont suivi les pays anglo-saxons, allemands, scandinaves et latins ? Comment différencier le modèle français des autres cas de figure européens ?

Il existe moult classifications qui parfois ne se recoupent pas toujours¹⁸³. Certaines opposent les termes « *séparation* » et « *coopération* », d'autres listent les régimes ayant des religions d'État ou des concordats, ou bien opposent le modèle libéral anglo-saxon au modèle étatiste et centralisateur français. Toutes ces théories apportent à mon sens une part de vérité. C'est pourquoi ma démonstration propose de les agglomérer pour en faire une synthèse. Toutefois, malgré les différentes situations d'un pays à un autre, je soutiens l'idée que l'ensemble des pays d'Europe de l'Ouest — excepté la France — peut être réunis au sein d'un même type : celui d'une sécularisation relative. Je tiens à préciser que l'adjectif « relatif » ne pose là en aucun cas un jugement de valeur sur ces cas de figure. Il sous-entend simplement que l'autonomisation de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse est certes indéniable et actée, mais que par certains aspects non négligeables, il existe des exceptions maintenant des relations denses entre les deux sphères. En somme, elle n'est pas complète, et par conséquent en aucun cas radicale. Démontrons à présent cette hypothèse.

Il y a le modèle dit de « *coopération* », propre aux pays anglo-saxons et d'Europe du Nord (Angleterre, pays scandinaves, Belgique, Allemagne). Dans ces pays, le politique ne s'interdit pas un soutien positif des religions : subventions, intervention des Églises dans les espaces publics, dans les écoles d'État¹⁸⁴... L'Angleterre est un cas particulier : elle fait partie

¹⁸² MIAILLE Michel, ROUSSELET Kathy, « EUROPE - Diversité religieuse », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 octobre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/accés-distant.bnu.fr/encyclopedie/europe-diversite-religieuse/>, p. 3.

¹⁸³ Voir par exemple : MIAILLE, *ibid.*, p. 3 ; KOENIG, *op. cit.*, p. 243-246 ; PORTIER, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *op. cit.*, p. 51-53 ; MONOD, *op. cit.*, p. 13-16.

¹⁸⁴ PORTIER, « L'école et la religion. Un parcours de la laïcité française », *ibid.*, p. 51-53. On peut également y rajouter les Pays-Bas : même si le pays est sécularisé, l'État peut subventionner des écoles et institutions confessionnelles. Cf. « Pays-Bas », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 11 avril 2021, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/pays-bas/>

des derniers pays européens à avoir encore une Église officielle (autrement dit d'État). Ainsi avec ce système, les mariages religieux peuvent être reconnus au même titre que les mariages civils¹⁸⁵. Cependant, si cette dérogation à la règle séculière atteste bien du caractère « relatif » de ces pays, ils ne doivent pas être confondus avec d'autres pays ayant une religion d'État et rentrant dans ce qu'on a défini comme l'Interaction classique (l'Arabie saoudite par exemple). Ici, l'Angleterre est parfaitement ancrée dans la Nouvelle interaction. Elle suit une logique libérale qui considère l'individu comme le seul acteur de la sphère publique¹⁸⁶. Cette décentralisation fut favorable au pluralisme religieux — déjà ancien depuis l'*Acte de tolérance* de 1689 — grâce auquel les minorités religieuses peuvent obtenir des subventions de l'État, ainsi que des exemptions dans plusieurs domaines. Certes, l'anglicanisme a un statut à part et a beaucoup marqué l'histoire du pays, cependant il n'est pas en position d'hégémonie, puisque les minorités religieuses sont acceptées, intégrées et bénéficient à présent de droits analogues à l'Église anglicane¹⁸⁷. Ainsi les États anglo-saxons et d'Europe du Nord n'excluent pas des liens, parfois privilégiés, avec les Églises et les communautés religieuses sur leur territoire, mais sans toutefois remettre en cause les principes mêmes de la sécularisation, à savoir l'autonomisation de la sphère politique¹⁸⁸.

¹⁸⁵ MIAILLE, *op. cit.*, p. 3

¹⁸⁶ C'est le contraire du centralisme étatique et rationaliste à la française qui prône l'indivisibilité de la République primant sur les particularismes. Ainsi, la sphère publique se veut homogène et la religion, quant à elle, est reléguée à la sphère privée.

¹⁸⁷ KOENIG, *op. cit.*

¹⁸⁸ Pour rester dans une certaine continuité typologique, nous pouvons également ajouter ici des pays non-européens mais appartenant au monde anglo-saxon et partageant cette sécularisation de type « relatif », présente en Europe. C'est le cas par exemple du Canada qui n'a pas de religion d'État, s'assure de la liberté de culte sur son territoire mais conserve des liens ou accommodations réels entre sphères religieuse et politique : déductions d'impôt pour les clercs et les édifices religieux, éducation religieuse dans les écoles publiques, présence de crucifix dans les lieux publics. Certes, d'une province à une autre la situation peut varier, mais de manière générale, nous sommes bien là face à un pays sécularisé de type relatif. Seule exception notable : la province francophone du Québec qui se rapproche davantage du type radical. En effet, depuis la *Loi sur la laïcité de l'État* du 16 juin 2019, l'État du Québec se proclame « laïc », affirme la séparation claire entre l'État et les religions ainsi que la neutralité religieuse de l'État. Ainsi, le port des signes religieux par les employés de l'État du Québec est proscrit. Autre pays du monde anglo-saxon partageant ce type « relatif » avec les autres pays anglo-saxons d'Europe : l'Australie. Ce dernier est séculier car il n'a aucune religion d'État et permet la liberté religieuse. Pour autant, des liens demeurent entre les sphères politique et religieuse : reconnaissance de mariages religieux, financement d'écoles religieuses, prières chrétiennes avant chaque début de session du Parlement (mais ses membres peuvent ne pas y prendre part). Cf. « Canada », « Australie », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 12 avril 2021, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/> ; « Loi sur la laïcité de l'État » *Wikipédia, l'encyclopédie libre* [en ligne], consulté le 12 avril, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Loi_sur_la_la%C3%AFcit%C3%A9_de_l%27%C3%89tat ; « Séparation de l'Église et de l'État au Canada », *Wikipédia, l'encyclopédie libre* [en ligne], consulté le 12 avril, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/S%C3%A9paration_de_l%27%C3%89glise_et_de_l%27%C3%89tat_au_Canada#cite_note-1 ; « Dossier religion (2) », *Le petit journal* [en ligne], consulté le 12 avril 2021, URL :

Abordons à présent le cas de l'Allemagne. Celle-ci peut également être considérée comme un pays sécularisé de type relatif. Pourtant, nombre d'auteurs ont mis en exergue qu'elle était à elle seule une sous-catégorie différente des régimes de « *coopération* ». Koenig et Monod qualifient le pluralisme religieux allemand de « *confessionnalisation* » (« *Konfessionalisierung* ») ou encore de régime « *corporatiste étatique* »¹⁸⁹. Tout vient du caractère biconfessionnel de l'Allemagne, scindée entre catholiques et protestants. Comme chez les Anglais, une coopération étroite s'est mise en place entre l'Église et l'État. Sauf qu'il s'agit bien ici de deux « *Eglises* »¹⁹⁰ différentes qui coopèrent avec l'État. Avec ce système, « *les individus sont intégrés dans des projets centralisés de rationalisation par le biais d'unités intermédiaires corporatives* »¹⁹¹, autrement dit les Églises protestantes et catholiques. Ce rôle d'intermédiaire donne un poids politique aux Églises qui ont à agir au sein de la sphère publique : aide sociale, éducation... Mais c'est encore une fois une sécularisation relative, car l'État allemand octroie une marge de manœuvre non négligeable aux religions sans pour autant leur donner l'ascendant sur elle-même.

Restent à présent les pays latins (Espagne, Portugal et Italie)¹⁹². Héritiers d'une forte identité catholique et de systèmes concordataires privilégiant cette religion, ils furent dès le XIXe siècle tiraillés entre mouvements anticléricaux et mouvements réactionnaires/fascistes (Franco, Salazar et Mussolini). Depuis que ces trois pays sont redevenus des démocraties, le catholicisme n'est plus hégémonique, l'État est neutre et les minorités religieuses sont acceptées. Mais l'État, malgré tout, entretient « *une certaine préférence à la religion majoritaire* »¹⁹³. L'Italie, depuis les *Accords de la villa Madame* (1984), sépare l'Église catholique de l'État, mais celle-ci garde des privilèges : financement des cours de religion catholique, persistance dans les écoles publiques d'un impôt ecclésiastique donnant accès à de

<https://lepetitjournal.com/sydney/communaute/dossier-religion-2-une-separation-pas-si-nette-entre-letat-et-la-religion-48056> ;

¹⁸⁹ KOENIG, *op. cit.* ; MONOD, *op. cit.*, p. 13-16.

¹⁹⁰ Les protestants n'ont pas une structure hiérarchique aussi pyramidale que les catholiques, mais j'use ici du terme « *Eglise* » pour signifier que l'État négocie et discute avec deux groupes d'acteurs bien différents et tous deux influents : les catholiques et les protestants.

¹⁹¹ KOENIG, *op. cit.*, p. 245.

¹⁹² Cf. MIAILLE, *op. cit.*, p. 3 ; BRECHON Pierre, *Laïcité et religions dans l'Union européenne*, Grenoble, 2011, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00819211>

¹⁹³ BRECHON, *ibid.*, p. 11.

multiples services¹⁹⁴. On retrouve une situation semblable en Espagne depuis la transition démocratique de 1978. Quant au Portugal, il n'y a « *plus de lien affiché de la République avec le catholicisme* » depuis la révolution des œillets, même si un nouveau concordat existe depuis 2004 et impose également un impôt ecclésiastique¹⁹⁵.

Tout comme les pays anglo-saxons, germaniques et d'Europe du Nord, les pays latins ont émancipé le politique du religieux. Ils acceptent et protègent chaque religion et n'en érigent aucune comme loi ou ordonnatrice de la société. Toutefois, quelques liens ont survécu. L'État continue à donner des privilèges à la religion historique (comme dans l'enseignement) et celle-ci, par l'impôt, continue à influencer ses fidèles bien au-delà de ses murs d'église et de chapelle. Ce sont donc des pays qui ont suivi une sécularisation relative.

Enfin, parmi ces pays d'Europe du sud, on pourrait également ajouter la Grèce, dont la sécularisation est encore plus relative. Selon l'article 3 de la constitution, « *la religion dominante en Grèce est celle de l'Église orthodoxe orientale du Christ* ». Cette primauté de la religion chrétienne orthodoxe se traduit par des subventions octroyées par l'État (salaires, formation du clergé) ainsi qu'à une place importante de la religion orthodoxe dans l'enseignement. En effet, selon l'article 16, l'État a pour mission de développer « *une conscience nationale et religieuse* » (c'est-à-dire orthodoxe). En cela, les liens entre l'État et l'Eglise orthodoxe grecque sont beaucoup plus forts qu'ailleurs dans les autres pays d'Europe du sud. Pour autant, la Grèce n'est pas dans une Interaction classique. La liberté religieuse est inscrite dans la constitution, les dirigeants n'ont pas pour obligation d'être orthodoxe (l'ancien Premier ministre Alexis Tsípras (2015-2019) se déclarait athée) et le droit grec ne découle pas directement des doctrines de l'Eglise grecque orthodoxe (comme c'est le cas par exemple de la loi islamique dans le monde arabo-musulman). La preuve : à partir des années 1980, le pays a connu une vague de sécularisation - droit à l'avortement, création du mariage civil, fin de la pénalisation de l'adultère, suppression de l'appartenance religieuse sur les cartes d'identité. Quant à l'enseignement, il n'est plus obligatoire depuis les années 1990 et il s'est ouvert aux autres traditions religieuses. Nous y reviendrons : l'orthodoxie est un élément incontournable de l'identité nationale grecque. Mais pour autant, on ne peut pas non plus dire que l'autorité

¹⁹⁴ BRECHON, *op. cit.*, p. 11-12. Notons qu'à présent, d'autres minorités religieuses peuvent négocier avec l'État l'établissement de leur propre impôt confessionnel.

¹⁹⁵ BRECHON, *ibid.*, p. 13.

politique grecque ne se pense qu'à travers la religion orthodoxe (et encore moins qu'elle serait menacée par des forces théocratiques). Malgré la position privilégiée de l'Église orthodoxe, un mouvement de sécularisation - plus lent, certes, qu'ailleurs en Europe - est bel et bien effectif en Grèce depuis plusieurs décennies. Ce qui nous amène finalement à classer le pays dans les régimes suivant une sécularisation de type relatif¹⁹⁶.

2.1.3. *L'Europe de l'Est : du communisme à la « religion-patrimoine »*

Miaille et Rousselet nous rappellent que la période communiste en Europe de l'Est et centrale a souvent été associée à la métaphore dite du « *congélateur* »¹⁹⁷. L'idée serait que l'épisode communiste en Europe n'aurait été qu'une parenthèse, avant le retour en grâce actuel du religieux. Les deux auteurs nuancent cette interprétation (et je les rejoins là-dessus). Mais cette métaphore ne sort pas non plus de nulle part et résulte forcément d'une analyse - même si elle n'est que partiellement vraie - de faits historiques remarquables et avérés qui ont récemment remodelé les relations *nation-religion* en Europe centrale et de l'Est.

Disons-le clairement : le communisme a eu des effets néfastes majeurs sur le dynamisme religieux dans ces régions. Le régime soviétique réprimait et restreignait la religion. C'est un fait indéniable et nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement. Pourtant, elle ne disparut pas complètement. Après l'éclatement du système soviétique entre 1989 et 1991, on assista à un renouveau des mouvements nationaux et religieux en Europe de l'Est. Comment l'expliquer ? Est-ce que la religion, comme le pensent certains, a seulement comblé l'énorme vide causé par la chute du marxisme-léninisme ?¹⁹⁸ Peut-être... Mais si la religion est devenue un ferment identitaire des mouvements nationaux d'Europe centrale et de l'Est, ce n'est pas par un simple concours de circonstances. René Rémond insiste sur la capacité qu'a la religion à soutenir un processus national dans des moments où les cadres étatiques et politiques sont encore trop fragiles¹⁹⁹. Il revient alors au clergé cultivé d'encadrer la population. On ne peut nier le rôle central de l'Église dans certains pays d'Europe de l'Est, telle la Pologne²⁰⁰. Cette dernière

¹⁹⁶ « Grèce » *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 11 avril 2021, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Gr%C3%A8ce#Confessions_religieuses ; TESSIER Laurent, « Religion et société en Grèce », *Observatoire Pharos* [en ligne], consulté le 11 avril 2021, URL : <https://www.observatoirepharos.com/wp-content/uploads/2018/04/Religion-%C3%89tat-en-Gr%C3%A8ce-Laurent-Tessier.pdf>

¹⁹⁷ MIAILLE, *op. cit.*, p 12.

¹⁹⁸ MIAILLE, *ibid.*

¹⁹⁹ RÉMOND, *op. cit.*, p. 156-161.

²⁰⁰ Mais aussi de l'Ouest avec le cas particulier de l'Irlande.

illustre un cas de figure intéressant où l'Église s'est érigée comme une opposante au régime communiste, ce qui lui conféra un certain prestige et une place de choix au sein de l'identité nationale polonaise en construction.

De plus, si les Églises historiques ont été remises « *au cœur des nations* », c'est parce qu'elles permettent de retrouver une certaine continuité historique, d'exhumer une tradition culturelle étatique mise sous silence par les Soviétiques²⁰¹. L'ère postsoviétique s'est accompagnée d'une fragmentation émancipatrice des Églises nationales (Estonie, Ukraine, Moldavie) au détriment de l'Église orthodoxe russe. L'éclatement de la Yougoslavie dans les années 1990 amorça un processus similaire. Notons que l'alliage *religion-nation* est très ancien dans la région balkanique. Leurs mouvements nationaux dataient du XIXe siècle et cherchaient à sortir de la tutelle ottomane, mais également du patriarcat orthodoxe de Constantinople. C'est ainsi que ces mouvements nationaux ont puisé leurs racines identitaires dans leur Église nationale²⁰². Il y a donc là des legs ethnonationaux pluriséculaires qui sont loin d'être anecdotiques.

Nous avons donc vu les raisons de ce « retour » du religieux. Mais qu'en est-il, dans les faits, de l'évolution ou non des relations *nation-religion* en Europe de l'Est et centrale ?

Certains États se rapprochent du modèle propre aux pays latins. La Pologne est liée à la papauté par un concordat et de nombreux pays possèdent des accords avec le Saint-Siège (Slovaquie, Slovénie, Lituanie, Lettonie, Estonie, Croatie, Hongrie). Le financement public des cultes est donc possible, ainsi que la validité des mariages religieux au même titre que les mariages civils. Dans certains pays comme en Roumanie, les religieux ont la possibilité d'enseigner dans les lieux publics. En Russie, patrie de Lénine, l'opium du peuple semble presque prendre une petite revanche. Depuis 1997, la loi russe reconnaît le « *rôle spécial de l'orthodoxie dans l'histoire de la Russie, dans l'évolution et le développement de sa spiritualité et de sa culture* »²⁰³. Certes, ici l'influence du religieux semble très mesurée. On pourrait d'ailleurs dire la même chose concernant le poids du catholicisme dans l'édification de l'histoire de France, sans qu'il n'y ait aucun sous-entendu prosélyte. Cependant, dans les faits, l'État russe a une relation toute particulière avec l'Église orthodoxe. En plus de lui accorder des subsides,

²⁰¹ MIAILLE, *op. cit.*, p 12.

²⁰² MIAILLE, *ibid.*, p 12-13 ; RÉMOND, *op. cit.*, p. 156-161.

²⁰³ MIAILLE, *ibid.*, p. 15.

le président Vladimir Poutine en use à des fins politiques et crée une opposition idéologique entre la tradition orthodoxe russe et la société occidentale d'Europe de l'Ouest aux mœurs jugées décadentes. Depuis quelques années, les églises, séminaires, monastères et publications religieuses reflorissent dans l'ancien empire tsariste. Alors qu'une zone grise ambiguë s'est instaurée entre État russe et Église orthodoxe, seuls quatre autres cultes sont officiellement reconnus (islam, bouddhisme, judaïsme, christianisme). Les autres religions peinent à obtenir un statut équivalent et voient leur fonctionnement bloqué par l'État²⁰⁴.

Devons-nous en déduire que la religion menace actuellement la sécularisation en Europe centrale et de l'Est ? Il est vrai que certains de ces pays (Russie, Pologne, ou encore Slovaquie) nourrissent en leur sein des groupes religieux très actifs cherchant à imposer des « *normes morales* »²⁰⁵ supposées mises sous le tapis par le communisme. Il est aussi vrai que le multipartisme a permis de faire entrer des forces religieuses en politique, fortement mobilisées sur les questions culturelles et sociétales : avortement, éducation religieuse, contraception, mariage homosexuel... En vérité, tout cela ne suffit pas pour fragiliser durablement leur processus de sécularisation. Le communisme est passé par là et il faut demeurer réaliste : beaucoup d'Églises ont eu du mal à retrouver leur influence passée. Selon un sondage *Eurobaromètre* de 2005, la Pologne, la Roumanie, Chypre, la Croatie et la Slovaquie ont un pourcentage de gens croyant en un Dieu supérieur à la moyenne européenne. Mais *a contrario*, les autres sont en dessous (Estonie, Tchéquie, Bulgarie, Lettonie, Hongrie, Slovaquie et Lituanie)²⁰⁶. La pratique religieuse demeure dans l'ensemble faible, même en Russie. Des phénomènes analogues ont été observés dans les Balkans, les pays baltes et en Biélorussie²⁰⁷. D'une génération à une autre, il y a eu un déclin du religieux. Autrement dit, « *il n'y a pas de renouveau significatif des valeurs, des croyances et du comportement religieux dans la jeune génération* »²⁰⁸.

L'influence de la sécularisation occidentale n'est pas non plus à négliger. N'oublions pas que la chute du régime soviétique déboucha sur un renouveau national, religieux... et

²⁰⁴ MIAILLE, *op. cit.*, p. 14-16. On retrouve ce même système juridique en Biélorussie.

²⁰⁵ MIAILLE, *ibid.*, p. 15.

²⁰⁶ MIAILLE, *ibid.* Un sondage *Eurobaromètre* datant de 2010 donna des résultats assez similaires (Pour consulter ces données : cf. « Religion in Europe », *Wikipedia, the free encyclopedia* [en ligne], consulté le 2 avril 2021, URL : https://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Europe

²⁰⁷ MIAILLE, *ibid.*, p. 16-17.

²⁰⁸ NORRIS, *op. cit.*, p. 193.

démocratique. Tous ces États se sont dotés d'une constitution garantissant la liberté de conscience et l'autonomie des cultes face à l'État. Cette séparation des sphères religieuse et politique s'est en grande partie inspirée de la sécularisation occidentale²⁰⁹. Selon Miaille et Rousselet : « *De par leur histoire, les sociétés de cet espace européen centre-oriental sont plus ou moins largement sécularisées* » tout en y intégrant une « *religion-patrimoine* »²¹⁰ qui n'est pas véritablement le signe d'une religiosité retrouvée, mais au moins d'une identité traditionnelle à nouveau influente.

Le terme « *religion-patrimoine* » est à mon sens très bien trouvé et s'inscrit comme précédemment dans ces liens forts et persistants entre État et religion, dans un environnement malgré tout ancré de manière durable dans le processus mondial de sécularisation. J'affilie également ces pays à une forme de sécularisation de type relatif.

2.2. *L'Amérique latine, un « extrême Occident »*

Dans son article ²¹¹, Jean-Pierre Bastian qualifie l'Amérique latine d'« *extrême Occident* »²¹². Le terme peut en soi se justifier, car le sous-continent amérindien partage avec les peuples d'Europe latine des histoires, des langues et des cultures communes. Elle partage également avec l'Occident un même processus de sécularisation. Comme en Europe, la majorité des pays d'Amérique latine se sont dotés de constitutions proclamant la liberté de culte et la neutralité de l'État. Cependant, je pense que l'on peut également renverser l'usage de ce terme. L'Amérique latine est un « *extrême Occident* », car elle a des points communs avec l'Europe qui la rend en partie « occidentale », mais aussi parce qu'elle demeure malgré tout éloignée de ses cousins européens (et pas seulement géographiquement). L'adjectif « *extrême* » peut sous-entendre les limites d'une telle affiliation. Au-delà des constitutions, Bastian souligne qu'il y a souvent eu des compromis entre les États latins et la religion dominante (souvent le catholicisme).

2.2.1. *L'exception mexicaine*

On peut dire que le Mexique est à l'Amérique latine ce que la France est à l'Europe. Pour Jean-Pierre Bastian, le cas mexicain est unique. Après les premières lois réformatrices en

²⁰⁹ MIAILLE, *op. cit.*, p. 14.

²¹⁰ MIAILLE, *ibid.*, p. 12.

²¹¹ BASTIAN Jean-Pierre, « Acteurs religieux en concurrence et définition de la laïcité en Amérique latine », in : LAGREE, *op. cit.*, p. 165-180.

²¹² L'auteur attribue la paternité de ce terme au politologue Alain Rouquié.

1859-1860 et une constitutionnalisation de celles-ci en 1873, le Mexique a établi une séparation nette entre l'Église et l'État. Les registres civils et l'enseignement public ont été sécularisés, la liberté de culte proclamée tout en excluant toute immixtion de l'État dans les affaires culturelles²¹³. Cette neutralité étatique stricte a plus ou moins été préservée aujourd'hui, ce qui m'amène à classer le Mexique, comme la France, dans les sécularisations de type radical.

2.2.2. Une sécularisation instable

Quant aux autres, la liberté de culte est fortement nuancée par deux phénomènes : la place particulière donnée au culte catholique et l'affirmation politique grandissante des mouvements évangéliques.

Abordons d'abord le catholicisme. Son statut de religion privilégié est, dans les faits, indéniable et les exemples abondent pour en attester. Il existe tout d'abord des concordats, comme au Pérou qui finance l'enseignement religieux élaboré par l'Église catholique. D'autres, comme l'Argentine, prônent la liberté de culte, mais érigent, en réalité, le catholicisme en religion d'État. Ainsi l'article 2 de la constitution argentine stipule : « *l'État soutient le culte catholique, apostolique et romain* ». D'ailleurs, jusqu'en 1994, le président devait être de confession catholique²¹⁴. Mais certains États poussèrent encore davantage la spécificité catholique. Le Costa Rica en a même fait sa religion d'État (mais l'exercice des autres religions est autorisé). Après élection, son président doit, en présence de l'archevêque, rendre hommage à la Sainte Patronne la nation, dans la basilique de Cartago²¹⁵.

À côté de cette prépondérance historique de la religion catholique, il y a l'influence exponentielle des évangélistes. Bastian nous rappelle qu'il y a toujours eu des protestants libéraux en Amérique latine. Cependant, depuis les années 1950-1960, ils furent supplantés par des protestants évangéliques, de type charismatique et pentecôtiste. Souvent implantés dans les milieux ruraux et suburbains aux conditions de vie misérables, ils représentaient au milieu des années 2000 entre 15 et 20 % de la population au Brésil²¹⁶, au Chili et au Guatemala. L'un de leurs objectifs est de remettre en cause (pour leur propre avantage) la relation privilégiée entre l'État et le catholicisme (ce qui amène ce dernier à se redynamiser et à tenter de « re-

²¹³ BASTIAN, *op. cit.*, p. 165-180.

²¹⁴ BASTIAN, *ibid.*

²¹⁵ BASTIAN, *ibid.* ; « Costa Rica », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 16 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/costa-rica/>

²¹⁶ BASTIAN, *ibid.*

catholiciser »²¹⁷ les États d'Amérique du Sud).

Mais les ambitions des évangélistes en Amérique latine ne se résument pas à leur combat fratricide avec l'Église catholique. Elles sont également politiques. Le pasteur pentecôtiste fait figure d'autorité auprès de ses fidèles. Souvent détenteur d'émission de télévision ou de radio, il entretient avec eux des rapports clientélistes et en tire une véritable influence au niveau local qui lui permet d'obtenir des accords corporatistes avec l'État. Quel que soit l'échelon politique, les élus tentent de capter les voix des mouvements pentecôtistes et ainsi accéder à leur réseau clientéliste. Les chefs charismatiques usent des voix de leurs fidèles dévoués comme monnaie d'échange. Les contreparties sont multiples : postes politiques, redistribution de biens publics ou privés, concessions sur des stations radio, de télévision...²¹⁸

Depuis les années 1980, on constate une multiplication des partis politiques évangéliques dans plus d'une dizaine d'États, parfois même des candidats à la présidentielle (au Venezuela, au Pérou, au Guatemala, en Colombie ou encore au Brésil), ainsi que des députés élus dans les assemblées. Souvent issus de mouvements protestants divers, ils finissent parfois par se fédérer en un groupe clientéliste. Tout cela n'est en rien anecdotique, car ils usent, tout comme l'Église catholique, de leur pouvoir politique pour freiner la perte d'influence du religieux (comme sur la question de la sécularisation des écoles confessionnelles), mais aussi pour imposer leur vision conservatrice du monde à chaque débat de société (avortement, divorce, droits LGBT, procréation)²¹⁹. Pour prendre un exemple récent, lors de la présidentielle brésilienne de 2018, le soutien de certains mouvements évangéliques en faveur du candidat victorieux d'extrême-droite Jair Bolsonaro s'inscrivait dans cette logique clientéliste et conservatrice.

Enfin, hormis le Mexique, les pays d'Amérique latine ne peuvent, selon Bastian, s'inscrire dans une laïcité apaisée à l'occidentale, où la religion est privatisée et désinstitutionnalisée. Comment classer ces pays dans notre typologie ? Le Mexique, nous l'avons déjà dit, se rapproche du cas français et peut être considéré comme une sécularisation de type radical. Les autres sont plus ou moins sécularisés par leur constitution et sont des exemples typiques de la Nouvelle interaction. Mais devons-nous pour autant les classer parmi

²¹⁷ Le terme est de Jean-Pierre Bastian.

²¹⁸ BASTIAN, *op. cit*

²¹⁹ BASTIAN, *ibid.*

les États sécularisés de type relatif, au même titre que les autres pays d'Europe ? À vrai dire je ne pense pas. La sécularisation relative européenne se caractérise par une autonomisation durable et stable de la sphère politique, même si le religieux garde des privilèges mineurs ou connaît parfois un certain regain d'intérêt. Dans le cas de l'Amérique latine, l'imprégnation du catholicisme est encore plus marquée que chez ses pays cousins d'Europe du Sud. De surcroît, l'impressionnante percée du mouvement évangélique sur la scène politique interroge. Jusqu'où pourront-ils influencer les décisions politiques de leurs États ? S'il est très hasardeux d'en conclure à une hypothétique domination future des mouvances religieuses sur le pouvoir politique civil en Amérique latine, on constate que les liens et les conflits entre sphère politique et sphère religieuse augmentent sensiblement depuis ces dernières décennies.

Je propose donc de classer à part les pays d'Amérique latine (hors Mexique), au sein d'une forme de sécularisation au processus d'autonomisation de la sphère politique inachevé et précaire ou pouvant potentiellement subir une remise en cause. Une sécularisation de type instable.

2.3. *La religion civile étasunienne : une sécularisation « colorée »*

Le cas étasunien est fascinant pour deux raisons. La première est qu'il demeure inclassable et que l'établissement d'un type spécifique lui semble même nécessaire. La seconde est qu'il semble être le cas se rapprochant le plus de la *désincarnation* du judaïsme en Israël, sans pour autant s'y apparenter. Je reviendrai dans le second chapitre sur cette « ressemblance » typologique. Pour l'instant, voyons les différentes forces en présence — laïques et religieuses — puis nous dégagerons ce qui fait, je crois, toute l'originalité des relations *nation-religion* aux États-Unis — à savoir la religion civile.

2.3.1. *Des mouvances en concurrence*

« L'Amérique conjugue le pire des deux mondes, à la fois trop moderne et trop ringard »²²⁰.

L'affirmation de James W. Ceaser est provocatrice. Et pourtant, elle résume assez bien des pans entiers de la société américaine. Dans le domaine des relations *nation-religion*, ce pays est un vrai paradoxe. D'un côté, elle incarne comme aucune autre nation la modernité et le désenchantement wébérien du monde. C'est une société neuve dont Tocqueville pointait déjà

²²⁰ CEASER James W., « Le renouveau de la religion aux États-Unis », in : LAGREE, *op. cit.*, p. 138.

l'autorité politique fondée sur la raison. La séparation entre l'Église et l'État est claire et s'inscrivait dans les idéaux des philosophes éclairés du XVIII^e siècle. D'un autre côté, Tocqueville ajoutait que le christianisme avait encore beaucoup d'emprise sur les mœurs américaines²²¹. Pour la saisir pleinement, Ceaser oppose l'Europe à l'Amérique. Citant les travaux de Derrida et d'Habermas (*Le « Concept » du 11 septembre*, 2004) qui reprenaient eux-mêmes les thèses de Tocqueville, il considère que l'Europe cherche à éliminer toute influence du religieux sur la politique sans pour autant supprimer la religion dans l'espace privé. Il n'en est pas de même aux États-Unis où « *l'on admet une influence religieuse sur la politique, et cette influence, loin de s'atténuer ou de s'affaiblir, s'est récemment renforcée* »²²².

Depuis un quart de siècle²²³, l'évolution de la société américaine est ambivalente. On assiste à une forte sécularisation du pays, dont une baisse de fréquentation des lieux de culte (surtout durant l'office). Mais en même temps, on constate que de plus en plus d'individus cultivent leur identité religieuse et s'organisent pour la promouvoir. En fait, en parallèle de cette sécularisation continue, un « retour » de la religion est perceptible chez une certaine frange de la population américaine : augmentation de la dévotion ainsi que des revues de presse, des chaînes de télévision et des instituts de recherche à caractère religieux²²⁴. L'Amérique est donc traversée par deux mouvances contraires. L'une défendant la sécularisation, l'autre sanctuarisant la religion. Qu'en est-il de leur affrontement sur le terrain politique ?

Appartenir à une religion n'est pas quelque chose à négliger si l'on souhaite faire une carrière politique aux États-Unis. Un homme politique croyant sera mieux vu qu'un homme politique agnostique ou athée. Lors du choix électoral, cette tendance peut même parfois prévaloir sur des différences d'ordre purement politique (démocrate ou républicain) ou confessionnel (catholique, protestant, juif)²²⁵. Il est vrai que le parti républicain est devenu le bastion de députés religieux conservateurs, favorables à la famille traditionnelle²²⁶ et vent debout contre le processus de sécularisation de la société américaine. Celui-ci a été impulsé par les experts démocratiques et les juges des cours fédérales d'après-guerre qui souhaitaient

²²¹ CEASER, *op. cit.*, p. 135-138.

²²² CEASER, *ibid.*, p. 139.

²²³ Cette périodicité provient de l'article de Ceaser, publié alors en 2010.

²²⁴ CEASER, *op. cit.*, p. 135-147.

²²⁵ A noter le cas particulier de l'islam qui continue à subir le rejet d'une partie de la société américaine. Ainsi, la confession musulmane d'un politicien peut avoir davantage d'impact sur le choix des électeurs.

²²⁶ CEASER, *op. cit.*

restreindre la place culturelle de la religion. Des combats importants ont été menés - autorisation de l'avortement, volonté d'interdire les manifestations religieuses dans l'espace public - au nom de valeurs démocratiques et avec la volonté d'intégrer un humanisme philosophique séculier dans la constitution. En se basant sur la lettre de 1802 de Thomas Jefferson²²⁷, les partisans de la sécularisation y trouvent la justification d'une « *exclusion totale de la religion de l'espace publique* »²²⁸. L'État ne doit octroyer aucune dotation financière (ou matérielle) et exclut toute reconnaissance officielle d'un culte. Dès les années 1970, la contre-attaque des mouvements politiques religieux s'organisa. L'enjeu n'était pas de contrôler toute la sphère politique, mais « *de se concentrer sur les questions liées à la protection et à la promotion d'une culture favorable à la religion* »²²⁹. En 1976, les évangélistes et fondamentalistes commencèrent à soutenir le président démocrate Carter, puis bifurquèrent définitivement dans le camp républicain sous l'ère Reagan (les catholiques conservateurs les rejoignirent un peu plus tard). Au fil du temps, le *GOP* (*Grand Old Party*) devint une droite à tendance « *conservatrice et religieuse* »²³⁰. Ce mouvement est très actif et porte de nombreux projets : construction d'écoles religieuses, d'universités privées, mise en avant de l'enseignement à la maison, création d'associations étudiantes religieuses...

L'arrivée au pouvoir de Donald Trump fut en cela très intéressante, car elle a renforcé l'influence des conservateurs religieux. Cette mouvance représenterait 40 % de l'électorat républicain et plus d'un tiers de l'électorat de Trump²³¹. Outrée par la remise en cause du système patriarcal américain des années 1950 et par l'ascension des mouvements féministes et des minorités, elle est sensible au slogan de campagne du milliardaire (« *Make America Great Again* ») qui évoque avec nostalgie une époque révolue. Soutenir Trump n'allait pas forcément de soi. Ces groupes se veulent être les fers de lance des valeurs morales chrétiennes. Les attitudes et mœurs transgressives du magnat de l'immobilier ne pouvaient que les choquer²³². Mais les gages que leur promettait le nouveau président en valaient peut-être la peine. En effet, dès sa

²²⁷ Il s'agit d'une lettre adressée à la *Danbury Baptist Association* dans laquelle Jefferson évoque métaphoriquement « [...] *un mur de séparation entre l'Église et l'État* ».

²²⁸ CEASER, *op. cit.*, p. 146.

²²⁹ CEASER, *ibid.*, p. 145.

²³⁰ CEASER, *ibid.*

²³¹ BELIN Célia, ZAJAC Paul, « Le parti de Donald Trump », *Le Débat* [en ligne], vol. 198, n° 1, 2018, p. 11-21, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2018-1-page-11.htm?contenu=resume>

²³² Notons d'ailleurs que les conservateurs religieux ne sont pas la base électorale la plus importante de Donald Trump, mais davantage les populistes et les nationalistes.

prise de fonction, Donald Trump s'est chargé de remplacer tous les juges fédéraux et de la Cour suprême partant à la retraite par des juges conservateurs – une mesure rêvée depuis fort longtemps par cet électorat religieux²³³. L'équilibre juridique se retrouve alors inversé dans ce qui était jusqu'alors considéré comme les bastions de la sécularisation. Il est encore trop tôt pour en mesurer l'impact à long terme sur l'évolution de la société américaine, mais il pourrait ne pas être négligeable (par exemple sur la question de l'avortement), même après la victoire du démocrate Joe Biden en novembre 2020.

Si l'on s'arrête là, on pourrait en conclure que la société américaine est une société incontestablement sécularisée, typique de la Nouvelle interaction (ce qui est vrai), mais gardant en son sein une forte influence de la sphère religieuse, comme l'ont encore attesté les décisions de Donald Trump. Sous cet angle-là, on pourrait parler à juste titre de sécularisation de type relatif. Ce serait en réalité passer à côté de tout ce qui fait l'originalité de la religion étasunienne et qui mérite d'être à présent analysé.

2.3.2. *La religion civile : un cas sans équivalent*

Pour comprendre cette spécificité américaine, il nous faut partir de l'article de référence de Robert N. Bellah, « La Religion civile en Amérique »²³⁴. Comme les auteurs précédents, Bellah met en évidence l'affrontement entre séculiers et conservateurs religieux. Ce qui est nouveau, c'est qu'il ajoute un troisième groupe, présent depuis la création du pays et dont personne ne parle vraiment. À côté des religions traditionnelles (judaïsme, christianisme...), il en existe une autre, plus discrète, avec sa propre organisation, ses propres martyrs, ses propres lieux sacrés et symboles. Cette religion, Bellah la qualifie de « civile ». Elle se caractérise par une « *dimension religieuse publique* » qui s'exprime par « *un ensemble de croyances, de symboles et de mythes* »²³⁵. C'est une sorte de religion que je qualifierais de « minimale » : ne se référant à aucune confession précise, mais se basant sur quelques principes élémentaires, elle transcende l'ensemble de la vie politique américaine sans jamais tenter de la dominer sous une forme ecclésiastique classique.

Pour prouver son existence, Bellah commence par décortiquer le discours d'investiture du président John Fitzgerald Kennedy. Il constate qu'à la fin et au début de leurs discours

²³³ BELIN, *op. cit.*

²³⁴ BELLAH Robert N., « La Religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 35, 1973, p. 7-22, URL : www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1973_num_35_1_2751

²³⁵ BELLAH, *ibid.*, p. 10.

solennels, les présidents américains font systématiquement référence à Dieu. Certes, on pourrait interpréter cela comme un reliquat quasi cosmétique de la culture chrétienne occidentale, ou bien une manœuvre politique consistant à surjouer la carte de la piété à des fins électoralistes. Pourtant, l'importance des rites et des cérémonies dans la société américaine ne doit pas être prise à la légère. Pour Bellah, le Dieu qu'évoquent Kennedy et les autres présidents américains n'est ni Moïse, ni Jésus, ni une Église bien définie, mais Dieu de manière générale²³⁶. Cette vision minimaliste de la religion semble aussi transparaître dans cette phrase que l'on prête au président Eisenhower : « *Notre politique n'aurait aucun sens si elle n'était pas fondée sur une foi religieuse profondément vécue et peu importe laquelle* »²³⁷. Dans la religion civile américaine, « [...] *la séparation de l'Église et de l'État n'exclut pas la possibilité pour un monde politique d'avoir une dimension religieuse* »²³⁸. Dans cette optique, il existerait des éléments communs à toutes les religions et donc partagés par une large majorité d'Américains. Ces éléments s'insèrent en filigrane dans la politique du pays, dans ses institutions.

L'un de ces éléments constitutifs de la religion civile américaine est la légitimité divine. Toujours dans ce même discours, Kennedy assurait avoir prêté serment devant « *Dieu Tout-puissant* »²³⁹. Voilà là un qualificatif qui peut sembler bien incongru d'un œil européen. Il est certain que le président doit sa légitimité politique au peuple souverain. Mais dans la conception américaine du pouvoir, cette dernière puise ses propres racines dans une autre souveraineté, une souveraineté ultime qui n'est autre que celle de Dieu. Si les Droits de l'Homme font autorité, c'est parce que leur source initiale (et donc leur légitimité) serait d'ordre divin. Ils proviennent, selon Kennedy « *de la main de Dieu* » et non « *de la générosité de l'État* ». Le président est responsable devant cette « *raison supérieure* », car, comme l'affirmait toujours Kennedy : « *sur cette Terre, l'œuvre de Dieu passe vraiment par nos mains* »²⁴⁰. Cette légitimité divine messianique est une des pierres angulaires de la religion civile américaine.

D'autres éléments de base existent. Pour les trouver, Bellah remonte aux écrits de Rousseau qu'il considère comme un des pères du terme « *religion civile* ». Il discerne dans son

²³⁶ Notons aussi que jusqu'à l'élection de Joe Biden en novembre 2020, Kennedy demeurait le seul président américain de confession catholique. Cependant, le Dieu qu'il évoque ne fait jamais référence à l'Église apostolique. Preuve, encore une fois, du caractère minimaliste de Dieu en politique américaine.

²³⁷ BELLAH, *op. cit.*, p. 9.

²³⁸ BELLAH, *ibid.*

²³⁹ BELLAH, *ibid.*, p. 10.

²⁴⁰ BELLAH, *ibid.*

Contrat social (Livre 4, Chapitre 8) les bases minimales de cette religion : « *existence de Dieu, la vie après la mort, la récompense de la vertu, la punition du vice et le bannissement de l'intolérance religieuse* »²⁴¹. Bellah admet que le terme ne fut pas utilisé par les pères fondateurs de la nation américaine, mais soutient que les écrits de Rousseau ont participé, d'une manière ou d'une autre, à nourrir le « *patrimoine intellectuel américain* ». Dans son autobiographie, le père fondateur Benjamin Franklin rejoignit en grande partie les éléments cités par Rousseau et ajoutait que « *ces principes sont communs à toutes les religions de notre pays* »²⁴².

Comment une telle relation entre nation et religion a-t-elle pu voir le jour ? Ce maintien si particulier de la religion en politique, à la fois discret mais omniprésent, avait pour Tocqueville deux explications²⁴³. La première était la présence de puritains qui ont fondé la Nouvelle-Angleterre comme une nouvelle Terre promise. La seconde, qui équilibra l'autre, se caractérisait par un mouvement démocratique hérité des Lumières. Il n'y a pas eu de leur part de réaction anticléricale comme en France, car ils ont toujours été défendus par une « *religion protestante dissidente* » (autrement dit les puritains)²⁴⁴. A partir de là, le religieux s'est fondu dans l'esprit démocratique américain et en est devenu une des sources révolutionnaires. Pour Bellah, la religion civile fut le fruit de l'atmosphère culturelle du moment : un monde protestant traversé par l'esprit des Lumières. La religion civile n'avait en aucun cas pour ambition de remplacer le christianisme. La répartition des rôles était claire : christianisme dans la sphère privée et religion civile dans la sphère publique.

En pratique, cette religion civile s'est manifestée dès la *Déclaration d'indépendance* qui comporte plusieurs références au divin. L'utilité de la religion au sein de l'État est clairement mise en avant dans le discours de George Washington²⁴⁵. Le contexte protestant évoqué plus haut pose les limites du caractère minimaliste de cette religion civile, étant donné que ses éléments de base dérivent fortement du christianisme et de son Dieu biblique. Pourtant le terme « Dieu » fut tardif et n'a été utilisé qu'à partir du président Monroe. Avant, on parlait d'« *Être*

²⁴¹ BELLAH, *op. cit.*, p. 11.

²⁴² BELLAH, *ibid.*

²⁴³ CEASER, *op. cit.*, p. 135-138.

²⁴⁴ CEASER, *ibid.*, p. 138.

²⁴⁵ Voici un extrait de la citation de ce discours donné par Bellah, page 11 : « *Parmi toutes les dispositions et habitudes qui conduisent à la félicité civile, la Religion et la Moralité sont des appuis indispensables [...]. Gardons-nous de croire que la moralité puisse se maintenir sans la religion. Quelque influence qu'on puisse concéder à l'éducation raffinée des esprits supérieurs, la raison et expérience nous interdisent d'espérer que la Moralité de la nation puisse prévaloir sans le secours du principe religieux.* »

tout puissant », de « *Main invisible* », de « *Protecteur de l'Ordre* », d'« *Être suprême* », de « *Ciel* »...²⁴⁶. Ces références retinrent du christianisme sa dimension la plus austère, garante de l'ordre, de la loi et du droit. Il y a en quelque sorte une intervention de Dieu dans l'histoire et un lien privilégié qui se tisse entre lui et les Américains (un phénomène similaire à celui de l'Israël biblique et sur lequel nous aurons l'occasion d'y revenir). Aujourd'hui, des devises et formules anciennes ou modernes encore utilisées de nos jours par les élus américains entretiennent cette religion civile qui pioche abondamment dans les références bibliques : « *In God We Trust* », « *God Bless America* », « *Axe du Mal* » ...²⁴⁷

Au-delà des mots, il y a les rites. Bellah insiste sur le fait que la religion civile sert à créer une solidarité nationale. Cette solidarité n'est pas foncièrement laïque parce qu'elle puise dans les traditions religieuses auxquelles les Américains sont attachés. Ce fut durant la guerre civile qu'elle s'exprima avec force²⁴⁸. L'accumulation des morts au combat exacerba le recyclage séculier de toute une symbolique à l'origine chrétienne : idée du martyr, du sacrifice ultime, de la rédemption. Après sa mort, Lincoln devint l'incarnation ultime du martyr et fut même comparé à Jésus. En découlèrent des rituels, comme le *Memorial Day*, qui lièrent toutes les communautés et les villes à la nation et à l'idée du sacrifice. Les cimetières nationaux sont eux aussi dans cette logique cérémonielle et « ritualisante » de la religion civile.

Cependant, le terme « *religion civile* » a ses limites. En fonction du sens qui lui est donné, il ne peut être compatible avec notre typologie.

2.3.3. *Les limites du terme*

Je pense que le terme « *religion civile* » peut avoir deux sens différents. Celui que nous avons vu est son sens strict (ou restreint), c'est-à-dire une religion minimaliste ayant pris racine sur quelques confessions précises, sans assise ecclésiastique irrédentiste mais qui malgré tout transcende de manière silencieuse l'ensemble de la vie politique. C'est le cas des États-Unis.

Mais il existe aussi un sens plus large qui, je crois, est bien présenté par l'article de Jean-Paul Willaime. Il voit la religion civile comme :

« [...] *les phénomènes de piété collective, les multiples façons dont se sacralise l'être-ensemble d'une collectivité donnée. Il s'agit d'une forme non-religieuse de sacré, même*

²⁴⁶ BELLAH, *op. cit.*, p. 12-13 (note 3).

²⁴⁷ On pourrait aussi rajouter le moment où le président se doit de jurer sur la Bible lors de son investiture.

²⁴⁸ BELLAH, *op. cit.*, p. 14-17.

*si des traditions religieuses peuvent nourrir ce sacré politique qui exprime un sentiment collectif d'unité »*²⁴⁹.

On retrouve dans cette définition l'aspect collectif mis en avant par Bellah (la religion civile américaine doit créer de la solidarité), ainsi que les « *traditions religieuses* » qui peuvent servir d'éléments de base à la religion civile. Néanmoins, ces traditions sont facultatives et secondaires. Willaime considère que la religion civile reste, avant tout, une « *forme non-religieuse de sacré* ». Autrement dit, selon lui, au sein des religions civiles, le cas américain est minoritaire, car religieux.

Willaime souligne une dualité complexe inhérente à la religion civile. C'est un terme qui pourrait se diviser en deux autres sous-catégories, à savoir la religion civique et la *common religion*. La religion civique est en quelque sorte la version classique de la religion civile. Elle crée une « *dévotion à l'unité du corps social* »²⁵⁰. Nous sommes là dans une vision durkheimienne de la religion, fondée sur « *l'auto-célébration par une société de son être-ensemble* »²⁵¹. C'est un culte de l'unité qui a pour but d'empêcher l'annihilation du corps social, de renforcer son unité symbolique. On est ici à mon sens dans une vision fonctionnaliste de la religion²⁵², où les rites permettant une transcendance collective importent plus que l'existence de substances divines²⁵³.

Willaime parle aussi de *common religion*, c'est-à-dire un « *ensemble diffus des croyances, représentations et évaluations qui définit l'univers philosophico-religieux et éthique d'une population, son ethos* »²⁵⁴. C'est une référence à la culture religieuse d'une population qui persiste encore aujourd'hui dans de nombreux pays, même chez les plus laïcs. Willaime prend par exemple le cas de la France qui demeure l'héritière d'une culture chrétienne. C'est ce qu'Émile Poulat appelle la « *christianitude* »²⁵⁵. Si l'on prend cette typologie, la religion civile des États-Unis tiendrait plus de la *common religion* que de la civique.

²⁴⁹ WILLAIME Jean-Paul, « La religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass*, 40 (4), 1993, p. 571, URL : <https://doi.org/10.1177/003776893040004005>

²⁵⁰ WILLAIME, *ibid.*, p. 572.

²⁵¹ WILLAIME, *ibid.*, p. 571. L'auteur évoque lui-même cette référence.

²⁵² Nous en avons déjà parlé en introduction, au sujet de l'opposition entre fonctionnalistes et substantialistes.

²⁵³ Le cas de la France est emblématique, car depuis la Révolution française, la république a opéré une translation de sacralité du religieux vers le politique : culte de la déesse Raison durant la Révolution, funérailles nationales pour les grands hommes de la nation, création du panthéon etc. Cf. WILLAIME, *ibid.*, p. 574-577.

²⁵⁴ WILLAIME, *ibid.*, p. 572.

²⁵⁵ Le terme et son auteur sont cités dans l'article par Willaime.

Je pense que cette définition large de la religion civile est intéressante et tout à fait valable. Mais la question n'est pas d'évaluer son degré de pertinence — elle l'est à mon sens — mais sa compatibilité avec notre propre système typologique. Or, c'est là que l'équation devient plus que complexe.

Le problème de la définition large de la religion civile, c'est qu'elle est envahissante. J'en ai déjà parlé en introduction : le fonctionnalisme durkheimien a un problème majeur, celui de la limite de la religion. Une définition limitée à la transcendance du vivre ensemble par le rituel peut englober toute cérémonie nationale (si dénuée soit-elle de croyance en un Dieu), mais aussi les associations sportives, les clubs de jeu... l'ensemble du monde sécularisé serait partagé entre le pôle « *common* » et le pôle « *civique* ». C'est une typologie tout à fait envisageable. Toutefois, il me semble périlleux de l'appliquer ici. Notre démonstration tente de déceler toutes les nuances du rapport de force séculaire entre la sphère politique sécularisée et la sphère religieuse (sécularisation radicale, relative, instable...). Les réduire à deux termes reviendrait à simplifier, voire à perdre un ensemble conséquent de strates du monde sécularisé que nous avons dégagé jusqu'à maintenant. De plus, je pense que le substantialisme demeure un élément majeur dans la définition de la religion et que, par conséquent, la définition large de la religion civile prend le risque d'être incomplète. Par conséquent, je n'utiliserai pas cette définition ni sa typologie qui en découle. Je m'en tiendrai à la définition de Bellah.

La religion civile américaine est interactive et sécularisée parce qu'elle repose sur un rapport de force plutôt apaisé, sur un compromis entre un État autonome et les traditions religieuses influentes des Américains. Mais quel est son type ? Civil, tout simplement ? Je préfère mettre de côté ce terme qui, par son aspect stricte ou large, est devenu trop confus. Pour préserver toute la complexité de notre typologie, il semble plus sage de proposer un nouveau terme propre au phénomène américain. On ne peut parler de sécularisation radicale ou instable, car l'État sécularisé américain n'est ni pour le refus total de la religion en politique, ni dans une situation où son autonomie pourrait être ébranlée ou remise en question par de puissantes forces religieuses. Est-ce alors de la sécularisation relative ? Curieusement non, car si en effet le religieux est très présent en politique, il n'y a pas de liens préférentiels avec certains cultes. Certes, il peut y avoir des aspects coopératifs à l'anglo-saxonne. Cependant, nous avons vu que toute l'originalité des États-Unis est ailleurs. La religion civile américaine est comme un colorant. Elle est présente en quantité résiduelle, voire insignifiante dans l'immense liquide

aqueux politique. Et pourtant, elle est partout, on sent sa présence dans le moindre millimètre cube. Elle règne en silence. Sans aucune Église comme instrument de son influence et sans volonté de féodaliser l'État séculier. C'est une sécularisation de type coloré qui par son omniprésence religieuse particulière peut être considérée comme moins séculière que le type relatif et le type radical.

2.4. *La fragile sécularisation subsaharienne*

L'Afrique subsaharienne est dominée par trois religions : l'islam, le christianisme et l'animisme²⁵⁶. Elle doit gérer deux héritages différents qui se combinent. Le premier est le lien traditionnel entre le pouvoir politique et le domaine du sacré. Ces deux éléments ne peuvent se dissocier : le pouvoir trouve dans le sacré sa légitimité et le sacré s'exprime à travers le pouvoir. C'est à mon sens une relation interactive, symbiotique et donc typique de ce que nous avons défini comme l'Interaction classique.

Ensuite, lorsque survint la colonisation européenne du continent, une autonomisation des sphères s'est progressivement mise en place par la laïcité et la neutralité de l'État. Autrement dit, le colonialisme a imposé un modèle de sécularisation encore dominant aujourd'hui en Afrique subsaharienne. Cependant, il y a toujours cette envie persistante d'user de la religion comme « *ressource* »²⁵⁷ pour le politique. Pour Daniel Bourmaud, il y a comme une oscillation constante entre le modèle africain traditionnel et le modèle occidental. Voyons à présent l'évolution de ce rapport de force et sa traduction typologique.

2.4.1. *Une laïcité « mimétique »*

La France et la Grande-Bretagne possédaient les plus grands empires coloniaux africains. L'impact du colonialisme sur l'ensemble de ces pays se fait encore sentir dans de nombreux domaines. Dans le cadre des relations *nation-religion*, il fut très important. Lors de la rédaction des constitutions des États nouvellement indépendants, on retrouva souvent comme auteurs des juristes de l'ancien empire qui puisèrent dans les constitutions françaises de 1946 et de 1958. La sécularisation du politique vient donc en partie du fait colonial, mais aussi d'autres organisations comme la franc-maçonnerie qui cherchait à diffuser l'idée de la laïcité. Et

²⁵⁶ Pour les relations *nation-religion* en Afrique subsaharienne, je me référerai en particulier à l'article suivant : BOURMAUD Daniel, « La laïcité en Afrique : du pacte autoritaire au défi démocratique », in : LAGREE, *op. cit.*, p. 223-236.

²⁵⁷ BOURMAUD, *ibid.*, p. 225.

n'oublions pas le rôle des élites africaines (Léopold Sédar Senghor ou Félix Houphouët-Boigny), influencées par la France pour y avoir étudié et participé à sa vie politique²⁵⁸.

Il en résulta, après l'indépendance, une forme de la laïcité qualifiée par Daniel Bourmaud de « *mimétique* ». Cette séparation des sphères fut donc appliquée dans les anciennes colonies françaises subsahariennes, quelle que soit la religion dominante : le Mali, le Sénégal et le Niger ont une population à majorité musulmane et suivent ce principe de séparation.

Mais Daniel Bourmaud nous indique très vite les limites de cette laïcité « *mimétique* ». Après l'indépendance, beaucoup de pays ont été repris en main par des pouvoirs autoritaires. Ces derniers n'ont pas réussi à proposer un projet durable et assez convaincant pour souder la collectivité. Lorsque les mythes de l'indépendance commencèrent à s'effriter et que le pouvoir devint une fin en soi, la religion gardait cette qualité de « *ressource* » pour le politique. Face au manque de cohésion flagrant, elle alimentait une certaine légitimité de l'autorité politique. Ainsi, malgré leur caractère laïc, ces États développèrent des liens clientélistes avec des mouvements religieux qui en profitèrent pour solidifier leur emprise sociale sur leurs ouailles. C'est par exemple le cas du Sénégal qui a mis en place depuis des décennies une relation étroite entre l'État et les confréries soufies (les Mourides et les Tijanes). Les autorités politiques consultent très souvent les marabouts des confréries, demeurent présentes lors des grandes cérémonies religieuses et souhaitent bénéficier de leurs prières pour mener à bien leur politique. Le pouvoir politique peut leur octroyer des avantages matériels (tel un soutien logistique pour des pèlerinages par exemple) en échange de leur vote²⁵⁹. On est donc là face à une sécularisation laissant des avantages à certains groupes religieux. Une sécularisation relative donc (voir même très relative, nous y reviendrons). Malgré ces « entorses », Bourmaud souligne que la sphère politique garde son autonomie.

2.4.2. *Vers une radicalisation des mouvements concurrents*

La crise des régimes autoritaires africains est considérée par Bourmaud comme un tournant des relations *nation-religion* subsahariennes. Amorcée dans les années 1980, moult

²⁵⁸ BOURMAUD, *op. cit.*, p. 223-236.

²⁵⁹ Les maîtres soufis ont longtemps donné des instructions de vote à leurs élèves (c'est le « *ndigel* »). Ils considèrent avoir le don de prédire les gagnants de chaque élection. Cependant, depuis les années 2000 et après des prédictions « ratées », les consignes de vote furent progressivement abandonnées. Mais par stratégie politique, les consultations des politiques chez les religieux, elles, augmentèrent. Cf. SALZBRUNN Monika, « Le religieux et le politique en Afrique musulmane francophone. Une pratique souple de la laïcité en Côte d'Ivoire et au Sénégal » in : EHRENFREUND, *op. cit.*, p. 135-160.

États réaffirmèrent avec force la laïcité dans leur constitution. Ce mouvement dut faire face à un autre, aux antipodes, qui se manifeste par un irrédentisme religieux de plus en plus inquiétant.

La fin des régimes autoritaires a laissé place à un « *nouveau constitutionnalisme africain* »²⁶⁰. De nouveaux textes et chartes eurent pour objectif de pérenniser davantage les notions de démocratie et de laïcité. La laïcité mimétique clientéliste est décriée et doit laisser place au libéralisme politique et à la pleine indépendance de l'État. Le Burkina, le Mali et le Sénégal interdisent officiellement la discrimination religieuse, tandis que le Tchad et le Bénin interdisent tout programme politique anti-laïc. Dans beaucoup de pays, la séparation de l'Église et de l'État ne peut être révisée constitutionnellement (Bénin, Burundi, Congo, Niger, Mali, Guinée, Togo et Tchad). Néanmoins, il existe parfois une liberté dans le domaine éducatif pour les institutions confessionnelles, ainsi qu'un serment religieux auquel se prête le chef de l'État (comme au Bénin). Ce qui est intéressant, c'est qu'il ne s'agit pas d'une référence à un Dieu particulier, mais à l'idée générale de Dieu. Ainsi, on peut dire que certains pays africains ressemblent, à travers quelques aspects précis, à la sécularisation colorée américaine²⁶¹.

Mais leur spécificité typologique est ailleurs. Elle demeure fortement liée à la forte poussée actuelle du religieux. Bourmaud classe ce renouveau religieux en trois « *modèles* ». Nous allons les aborder puis tenter de les confronter avec notre propre typologie.

Il y a d'abord le modèle participatif. Lors de la chute des régimes autoritaires, les anciens leaders politiques ne pouvaient que difficilement assumer la période de transition, nécessaire à l'invention d'un nouveau système de gouvernement. Souvent, ce furent les religieux qui usèrent de leur autorité morale pour se porter volontaires. Dans les États africains francophones, par exemple au Gabon, au Bénin et au Togo, les évêques ont participé à des structures provisoires - on parlait de « *conférences nationales* »²⁶². Après la phase transitoire, les religieux ne se sont pas évaporés. Au contraire : ils se sont durablement installés dans l'espace politique. Fort d'un militantisme religieux chrétien et désireux de participer activement à ces nouvelles constitutions, ils considèrent que le croyant « *doit œuvrer à l'établissement d'institutions respectueuses de la liberté* »²⁶³. Ici, la sphère religieuse ne cherche pas « *une domestication du*

²⁶⁰ BOURMAUD, *op. cit.*

²⁶¹ De même pour les pays africains anglophones (Nigéria, Afrique du Sud, Tanzanie, Zambie, Zimbabwe, Kenya...), les constitutions ont mis en avant la « *dissociation* » (BOURMAUD, *ibid.*, p. 231) entre les sphères politique et religieuse.

²⁶² BOURMAUD, *ibid.*, p. 233.

²⁶³ BOURMAUD, *ibid.*

pouvoir mais l'exercice d'un contre-pouvoir, de ce fait compatible avec les exigences de la laïcité »²⁶⁴. Ce modèle participatif laisse donc une marge de manœuvre au religieux, sans qu'elle puisse pour autant potentiellement faire chanceler le rapport de force. Ainsi je considère les pays africains qui suivent le modèle participatif comme appartenant à une sécularisation de type relatif. La République Centrafricaine aurait pu également entrer dans cette catégorie, mais la multiplication des conflits violents entre les communautés religieuses nous amène davantage à la classer dans le type instable²⁶⁵.

Le modèle opportuniste donne déjà bien plus de place à la religion. L'enjeu n'est pas d'installer une religion d'État hégémonique, mais d'user de la religion pour accéder au pouvoir ou pour s'y maintenir. Il n'y a pas de causalité unique. Tout dépend du contexte socio-économique et religieux de chaque pays concerné. Une chose est sûre : la laïcité est « *un obstacle à leur ambition* »²⁶⁶. Au Sénégal par exemple, la confrérie Mouride a perdu de sa puissance. Elle ne donne plus de consignes de vote et cherche à créer son propre parti, car « *désormais, le marabout se veut prince* »²⁶⁷. En Côte d'Ivoire, les problèmes économiques et climatiques ont engendré une instrumentalisation ethnique de la religion. Le pouvoir politique use des divergences religieuses pour désigner des boucs émissaires. Les partis politiques chrétiens mettent en avant la notion d'« ivoirité », dans l'optique de mettre de côté les musulmans du nord du pays, dont on pointe les supposés mauvais résultats économiques. Les musulmans ne seraient pas de véritables Ivoiriens. L'identité religieuse devient même un outil pour tenter d'empêcher son adversaire d'accéder au pouvoir. Guidé par sa stratégie politique et influencé par le mysticisme pentecôtiste qui l'aurait investi d'une mission divine indiscutable, Laurent Gbagbo avait refusé de reconnaître sa défaite face à Alassane Ouattara en 2010²⁶⁸. Si la religion peut devenir un outil politique pouvant potentiellement faire vaciller le pouvoir, voire son principe de laïcité, je pense que les pays suivant le modèle opportuniste suivent une sécularisation de type instable.

²⁶⁴ BOURMAUD, *op. cit.*, p. 234.

²⁶⁵ « République Centrafricaine », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/republique-centrafricaine/>

²⁶⁶ BOURMAUD, *op. cit.*

²⁶⁷ BOURMAUD, *ibid.*, p. 235.

²⁶⁸ SALZBRUNN, *op. cit.*

Enfin, il y a le modèle hégémonique. Son but est simple : « *domestiquer le politique au point de le dissoudre dans le religieux* »²⁶⁹. Il s'agit soit de retourner à une Interaction classique où religion et politique sont indissociables (cela se traduit souvent par une religion d'État hégémonique), soit à des régimes extrêmes où seule la sphère religieuse existe et régit la société - la sphère politique, c'est-à-dire une autorité civile/profane, n'existe pas. Dans ce dernier cas, je parlerai de théocratie. Dans les faits, les cas de religion d'État ou de théocratie en Afrique subsaharienne sont rares. Il y a par exemple le cas de la Mauritanie, qui se qualifie d'État islamique²⁷⁰. Autrement dit, la religion d'État est l'islam et est la source principale du droit. Nous sommes donc là dans une relation interactive classique, avec un État religieux (que j'oppose ici à « *sécularisé* ») de type classique, c'est-à-dire où un ou plusieurs groupes religieux dominant la sphère politique - statut officiel ET source du droit et des décisions politiques du pays. Les deux sphères ne sont donc pas dissociables. Il y a aussi le cas particulier du Soudan. L'islam y est majoritaire et n'est pas religion d'État. Mais la constitution est « *placée sous la suprématie divine* »²⁷¹. L'économie s'inspire du Coran, la question de l'héritage et des contributions obligatoires diffèrent en fonction des confessions du pays qui est de plus en plus en proie à l'islam politique. On peut, là aussi, classer le Soudan comme un État religieux de type classique²⁷². Il y a également le cas du Nigéria mais qui est plus complexe et difficile à classer. Il n'y a pas de religion d'État au Nigéria (la constitution l'interdit). Cependant, depuis les années 2000, les États du nord de la fédération nigériane autorisent l'usage de la loi religieuse musulmane (*charia*) dans les affaires pénales. Par conséquent, on peut considérer que le nord du pays se rapproche davantage de l'État de type religieux classique. De manière globale, on pourrait classer l'ensemble du Nigéria dans les régimes hybrides. Par ailleurs, l'équilibre *nation-*

²⁶⁹ BOURMAUD, *op. cit.*, p. 235.

²⁷⁰ « Mauritanie », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/mauritanie/>

²⁷¹ BOURMAUD, *op. cit.*, p. 232.

²⁷² Mais la situation du Soudan pourrait changer. La révolution soudanaise de 2018 a entraîné l'année suivante la chute du président Omar el-Béchar (au pouvoir après un coup d'État depuis trente ans). Un *Conseil de souveraineté* assurera la transition démocratique jusqu'en 2022, où se tiendront de nouvelles élections. On observe que l'autorité de transition s'engage de plus en plus en faveur d'une véritable séparation entre la religion et l'État. Par conséquent, par cette nature ambivalente et changeante, le Soudan doit davantage être classé à l'heure actuelle dans les régimes hybrides. J'utilise le terme hybride pour désigner les États qui ne sont ni pleinement séculiers, ni pleinement religieux, et donc difficiles à classer. Souvent, il s'agit d'États en phase de transition. Nous reviendrons par la suite sur ce terme, comme pour le cas de la Tunisie lorsque nous aborderons le monde arabo-musulman. Cf. BRACHET Elliott, « Soudan : accord de principe avec l'un des derniers groupes rebelles non signataires de l'accord de paix », *RFI* [en ligne], 28 mars 2021, URL : <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20210328-soudan-accord-de-principe-avec-l-undes-derniers-groupes-rebelles-non-signataires-de-l-accord-de-paix>

religion y demeure précaire à cause des attaques répétées de mouvements terroristes islamistes aux prétentions théocratiques, en particulier celles de *Boko Haram*²⁷³.

Hormis ces exceptions, le modèle hégémonique est prôné par des minorités dans l'espoir de faire vaciller des pays sécularisés. L'islam est principalement concerné, même s'il y a aussi des mouvements hégémoniques (voir théocratiques) chez les évangéliques chrétiens de Madagascar. Depuis les années 1950, il s'est produit une cassure entre l'islam des confréries et un islam plus rigoriste, prônant un retour à un islam « authentique » et passant outre les marabouts des confréries. Les lancements de *daw'a* (appel) par des prêcheurs se multiplient dans le but de « *soumettre l'ordre politique à l'ordre religieux* »²⁷⁴. Pour les partisans de ce rigorisme, seule la loi religieuse doit modeler le droit civil et pénal. Les différences entre spirituel et temporel s'estompent alors. De manière générale, les États africains sahéliens sont très touchés par cette « *théologie politique* »²⁷⁵. Ce phénomène inquiétant est porté par des mouvements islamistes radicaux (tels ceux à tendances wahhabites et financés par l'Arabie saoudite) ainsi que par moult organisations terroristes et djihadistes de la région (*Daesh, Al-Qaïda, Boko Haram...*). A mon sens, tout pays sécularisé africain qui subit l'assaut d'un tel modèle hégémonique (mais demeurant minoritaire) est à mon sens de type instable. C'est le cas par exemple du Sénégal qui craint à la fois la menace djihadiste et la poussée d'un islam rigoriste au sein de sa population. En effet, cette dernière fréquente de plus en plus les écoles coraniques et universités arabes qui y sont affiliées. De plus en plus de femmes se voilent dans la rue et l'Arabie saoudite demeure un puissant « sponsor » de cette radicalisation (construction de mosquées, bourses d'études, envoi d'imams saoudiens au Sénégal...) ²⁷⁶. Au Sahel, les mouvements djihadistes et islamistes ont rendu instables des pays qui étaient originellement connus pour leur tradition laïque postcoloniale et la coexistence relativement pacifique entre les communautés religieuses. C'est le cas du Mali (qui a failli devenir un « sanctuaire » du djihadisme en 2013), du Niger, du Tchad ou encore du Burkina Faso, membres avec la Mauritanie du *G5 Sahel* depuis 2014 et qui travaillent en particulier avec la France pour lutter

²⁷³ Cf. « Nigéria, *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 8 avril 2021, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/nigeria/>

²⁷⁴ BOURMAUD, *op. cit.*, p. 235.

²⁷⁵ BOURMAUD, *ibid.*

²⁷⁶ « Sénégal », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 30 juin 2020, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/senegal/>

contre le terrorisme dans la région²⁷⁷. On peut également rajouter le cas du Cameroun, pays multiconfessionnel (christianisme, islam, animisme) qui se caractérise par sa tradition laïque mais qui subit la menace de *Boko Haram* (ce qui crispe en retour les relations entre les chrétiens et les musulmans du pays)²⁷⁸.

Ainsi, l’Afrique subsaharienne sort morcelée de la période coloniale. Certains États ont durablement mis en place une sécularisation relative alors que d’autres voient leur autonomie politique menacée par des tensions identitaires et islamistes. Quelques-uns ont fait de l’islam la pierre angulaire de leur vie politique mais ils demeurent minoritaires.

2.5. *L’interaction classique dans le monde arabo-musulman*

Jusqu’à maintenant, nous avons essentiellement vu des cas s’inscrivant dans la Nouvelle interaction, c’est-à-dire sécularisés. Cependant, il existe des pays qui demeurent encore dans l’Interaction classique et qui, par conséquent, lient de manière inextricable le politique et le religieux. Ce sont des États religieux qui non seulement ont souvent une religion d’État, mais usent également d’une ou plusieurs religions comme source (souvent principale) de leur droit et de leurs décisions politiques. Mais attention : une autorité politique civile/profane, aussi vassalisée soit-elle, persiste - sinon nous entrons dans les régimes « extrêmes » (nous y reviendrons ultérieurement). Les types d’États religieux sont moins nombreux que les types d’États sécularisés. Il y a tout d’abord les États religieux à proprement parler, c’est-à-dire de type « classique ». Mais nous verrons que certains cas demeurent à la lisière entre l’État religieux et l’État sécularisé et forment ce qu’on appelle des « régimes hybrides » (ou en « phase de transition »). À l’opposé, certains États poussent encore plus loin la domination du religieux et forment une catégorie à part, dite « semi-théocratique »²⁷⁹.

Consacrer une partie au seul monde arabo-musulman est intéressant, car il s’agit de la région où subsistent le mieux les États religieux classiques. Toutefois, avant de les typologiser

²⁷⁷ *L’observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 30 juin 2020 ; LANIEPCE Ludivine, « Au Burkina Faso, la tolérance religieuse n’est pas un acquis, *La Croix* [en ligne], mis en ligne le 23 septembre 2016, URL : <https://www.la-croix.com/Religion/Monde/Au-Burkina-Faso-tolerance-religieuse-nest-acquis-2016-09-23-1200791244>

²⁷⁸ « Cameroun » *L’observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 30 juin 2020, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/cameroun/>. Notons qu’avant la fin de la Première Guerre mondiale, le Cameroun était une colonie allemande.

²⁷⁹ Il ne s’agit pas de théocratie à proprement parler qui elle serait affiliée aux régimes extrêmes. Cependant, il s’agit là d’un cas relativement complexe que nous devons clairement différencier de la théocratie. Nous préférons ainsi l’aborder dans le sous-chapitre suivant.

à leur tour, je souhaiterais ouvrir à présent une petite parenthèse sur la question de la sécularisation de l'islam. Il est indéniable que mon schéma récapitulatif classera une grande partie des pays à majorité musulmane dans les États religieux classiques. Cependant, et plus encore parce que je consacre spécifiquement une partie au monde arabo-musulman, il serait regrettable d'en déduire que je serais en train de soutenir la théorie du choc des civilisations, avec d'un côté les Occidentaux sécularisés et tolérants et de l'autre les arabo-musulmans religieux extrémistes. Au contraire. Si certes je vais mettre en avant le poids persistant de la religion dans cette région, je réfute tout raccourci déduisant l'incapacité démocratique de celle-ci. Je vais donc reprendre certaines théories controversées en la matière, critiquer leurs résultats et démontrer que la religiosité persistante du monde arabo-musulman a d'autres explications, plus complexes et profondes.

2.5.1. *Islam, religion et démocraties : quelques idées reçues*

Il existe une idée reçue selon laquelle la sécularisation occidentale ne proviendrait que d'un substrat purement chrétien²⁸⁰. Certes, il est vrai que la religion musulmane n'a pas opéré à l'origine une séparation du temporel et spirituel comme la religion chrétienne (pensons au verset biblique sur le denier de César). Politique et religion demeuraient très liées. Cependant, il est étrange d'en déduire que l'islam serait alors incapable de se séculariser et par conséquent de suivre une évolution historique qui touche la planète entière. L'islam serait-elle condamnée à n'engendrer que des régimes à prétentions théocratiques et intolérants parce que ce serait sa nature intrinsèque ? Pour répondre à une telle question, je rejoins le point de vue de Monod qui considère que « [...] rien n'est moins "immuable" que le contenu social, politique, moral que l'on peut tirer historiquement d'un texte sacré »²⁸¹. Les textes religieux parfois se contredisent d'un extrait à l'autre et l'autorité de leur interprétation est encore plus relative. On peut trouver des passages du Nouveau Testament pouvant être interprétés comme un appel à la violence (Mt 10, 34 ; Lu 12, 51 ; Lu 14...), alors qu'au contraire certains extraits du Coran peuvent s'apparenter à des appels pacifiques et de tolérance²⁸². D'un point de vue purement politique, des États à majorité musulmane comme la Turquie avaient amorcé une phase de sécularisation et de démocratisation de la société.

²⁸⁰ Cf. MONOD, *op. cit.*, p. 144-150.

²⁸¹ MONOD, *ibid.*, p. 146.

²⁸² MONOD, *ibid.*, p. 144-150.

A contrario, nous avons vu jusqu'à maintenant que même dans les pays sécularisés « à l'occidentale », la religion chrétienne garde encore beaucoup de privilèges ou d'influence sur la politique et la société (comme en Amérique latine, en Europe du Sud ou encore en Afrique subsaharienne...). En matière de relations *nation-religion*, le déterminisme n'existe pas.

Ces réflexions, en somme assez simples et pouvant être comprises par tous, n'ont pas empêché l'élaboration, ces dernières années, de théories se voulant savantes, mais demeurant au final très étranges. Dans leur ouvrage, Norris et Inglehart proposent une analyse critique de la thèse du « choc des civilisations » de Samuel P. Huntington²⁸³. Cette thèse met en avant l'importance de la culture. Elle aurait forgé un héritage très ancien, propre à chaque civilisation, ce qui permettrait de les distinguer encore aujourd'hui. Elle est formée de différentes composantes : histoire, coutumes, institutions et par-dessus tout la religion qui aurait une place centrale. Il en résulterait un clivage culturel d'ordre politique très net entre l'Occident chrétien et le reste du monde (en particulier le monde musulman). L'Occident serait synonyme de pluralisme politique, du parlementarisme, de la séparation du spirituel et du temporel, de l'État de droit... Tout cela serait inconnu pour le monde musulman²⁸⁴. La preuve : toutes les tentatives démocratiques dans ces pays auraient échoué. La plupart du temps, ils sembleraient préférer les chefs religieux et autoritaires. Huntington établit un lien très clair de cause à effet entre religion et démocratie. Les valeurs politiques anciennes seraient basées sur des cultures politiques religieuses²⁸⁵. Une telle divergence civilisationnelle engendrerait, depuis la fin de la guerre froide, une multiplication des conflits ethnoreligieux internes, mais aussi entre les États-nations, entre l'Occident chrétien et l'Orient islamique. Ce serait ce qu'on appelle le « choc ».

Adhérer à une telle théorie est tentante, car elle a l'avantage de répondre de manière claire et globale à toute une série de problèmes géopolitiques propres au XXe siècle. J'admets qu'Huntington avait une capacité à édifier des modèles théoriques forts et parlants tout à fait remarquables (ce qui à mon sens explique en grande partie son succès). Toutefois, je dois avouer que j'éprouve un certain malaise face aux nombreux raccourcis idéologiques qu'il emprunta et dont certains ont, je pense, gravement alimenté moult stéréotypes.

Beaucoup de critiques ont été émises à l'encontre de cette théorie²⁸⁶. La première est ce

²⁸³ NORRIS, *op. cit.*, p. 195-224.

²⁸⁴ Je veux parler ici des pays à majorité musulmane en général et pas seulement du monde arabo-musulman.

²⁸⁵ NORRIS, *ibid.*

²⁸⁶ NORRIS, *ibid.*

découpage du monde en différents blocs civilisationnels (chinois, occidental, islamique, africain, indien...). À première vue, on pourrait croire que cela aurait du sens. Cependant, un tel découpage efface toute la diversité des situations au sein de chaque bloc. Nous avons bien vu que chaque continent ou région peut certes présenter une tendance en termes de relations *nation-religion* (avec davantage de sécularisation en Occident par exemple) mais rarement un type unique et bien spécifique - sans compter que ce rapport de force demeure mouvant dans beaucoup de cas de figure. Nous verrons que cette hétérogénéité de ces « blocs » est encore plus flagrante en Asie. Si je devais résumer cela de manière un peu abrupte, je dirais que nous pouvons donner autant de crédit à cette séparation du monde en blocs civilisationnels qu'à celle qui, jadis, prônait une séparation de la Terre entre races blanche, jaune et noire...

Qu'en est-il du « bloc islamique » ? Norris et Inglehart rejettent l'idée d'une incompatibilité entre culture islamique et démocratie. Au-delà d'une remise au goût du jour très idéologique du « *monde du bien et du mal* »²⁸⁷ datant de la guerre froide, les faits parlent d'eux-mêmes : il existe dans le monde musulman des démocraties. Certaines sont très instables (Pakistan) et d'autres, que nos deux auteurs qualifient de « *semi-démocratiques* », proposent des élections ainsi que des libertés fondamentales (Turquie, Albanie, Bangladesh...). De plus, nous avons vu qu'il existait des pays à majorité musulmane sécularisés (en Afrique par exemple) et nous en verrons d'autres par la suite. On ne peut donc résumer le monde musulman à la révolution iranienne, à l'Arabie saoudite et au fondamentalisme islamique. Certaines théories ont cherché à montrer que ce dernier n'était pas inhérent à l'islam mais résulte de conjonctures politiques et socio-économiques relativement récentes. Les études sociologiques de Norris et Inglehart ont cherché à savoir si les pays à majorité musulmane avaient véritablement une réticence envers la démocratie. En partant de données choisies (hostilité ou non à un leader autoritaire, fonctionnement de la démocratie, soutien aux idéaux démocratiques...), ils se sont rendu compte qu'on était loin du « choc ». Parmi les pays les plus favorables aux idéaux démocratiques, on trouve les pays scandinaves... mais aussi l'Égypte, l'Azerbaïdjan et le Bangladesh. De nombreux pays à majorité chrétienne et musulmane ont souvent des résultats similaires (c'est le cas de la Turquie, la Suisse et la Belgique ou encore de la Jordanie, la Grande-Bretagne et l'Italie)²⁸⁸. Le choc démocratique entre Occident et monde musulman n'est donc

²⁸⁷ NORRIS, *op. cit.*, p. 200.

²⁸⁸ Ces statistiques ont été compilées entre 1995 et 2001.

pas valable, car « *le soutien à la démocratie est étonnamment répandu dans les populations islamiques, même lorsqu'elles vivent dans des sociétés autoritaires* ». ²⁸⁹

Pourtant, c'est un fait : si l'on prend le cas du monde arabo-musulman, la religion influe sur le droit et la politique de l'État et ce dernier prend souvent une forme monarchique ou autoritaire. Nous avons démontré que l'idée selon laquelle l'islam n'engendrerait que des régimes théocratiques et autoritaires est fautive. Mais alors, comment expliquer cette persistance de la religion dans le monde arabo-musulman ?

2.5.2. *L'influence de la religion : ses évolutions historiques et typologies actuelles*

En faisant leur étude sociologique, ²⁹⁰ Norris et Inglehart ont constaté que de manière générale, les pays à majorité musulmane demeuraient davantage favorables à une autorité religieuse qu'en Occident ²⁹¹. Comment l'expliquer ?

Traçons d'abord une brève évolution historique des relations *nation-religion* en terre d'islam ²⁹². Elle ne peut se résumer au modèle théocratique du califat du temps du prophète Mahomet ²⁹³. L'islam connaît depuis toujours des affrontements entre modernistes et littéralistes au sujet de l'interprétation du Coran et de la nature des relations entre raison et révélation ²⁹⁴.

Dès le Moyen-Âge se mit en place le système politique de l'émirat. Résultant d'une prise souvent militaire du pouvoir par une instance séculaire, l'émirat est accepté par les religieux s'il se conforme aux enseignements du Coran. Des négociations avec les instances théologico-juridiques sont mises en place : l'islam devient souvent religion d'État et le droit privé s'inspire de la charia. Religion et politique sont inextricables et une autorité politique civile continue à pleinement exister. Ce sont donc des États religieux de type classique. Au XXe siècle, les États militaires et autoritaires musulmans ont commencé à se séculariser (par exemple sur le rapport homme-femme avec Atatürk en Turquie et Nasser en Égypte). Certains se proclamaient clairement comme laïcs (le parti *Baas* en Irak et en Syrie). Mais souvent cette sécularisation

²⁸⁹ NORRIS, *op. cit.*

²⁹⁰ NORRIS, *ibid.*

²⁹¹ Pour les deux auteurs, l'Occident est presque une exception en ce domaine quand on voit l'influence des religieux en Amérique latine et en Afrique subsaharienne. Ce poids de la religion cache un véritable clivage Occident/monde musulman qui est axé sur les questions des mœurs (égalité homme-femme, liberté sexuelle). Ce qui amena nos deux auteurs à cette belle conclusion : « *Les valeurs démocratiques centrales qui divisent l'Islam et l'Occident se rattachent bien plus à Éros qu'à Démos* ».

²⁹² Cf. MONOD, *op. cit.*, p. 144-150 ; GHALIOUN, *op. cit.*, p. 30-31.

²⁹³ Nous reviendrons dans le troisième sous-chapitre sur les expériences théocratiques au sein de l'Islam.

²⁹⁴ On peut penser à Averroès qui demandait la liberté de philosopher.

manquait d'assise démocratique et de pluralisme politique pour s'ancrer durablement.

Depuis les années 1970 environ, les régimes nationaux arabes traversent une crise majeure. Le fossé s'est élargi entre les élites aisées et les classes populaires qui fustigèrent l'inégale répartition des revenus. Cette crise socio-économique profonde se conjugua avec une dénonciation de plus en plus insistante de l'oppression politique. Ces problématiques engendrèrent une crise de la modernité, une remise en question des politiques modernistes (et même des religieux réformistes) qui ne semblaient pas être capables de satisfaire aux besoins de chacun. En réaction, les couches populaires trouvèrent dans la religion « *une ressource culturelle propre, susceptible d'assurer la légitimité de leur action et la base d'identification et d'unification* »²⁹⁵. En parallèle des échecs de développement des États arabes autoritaires monta progressivement la contestation islamiste qui polarisa autour d'elle ces colères. De la révolution islamique iranienne aux néo-fondamentalistes sunnites, le refus d'une autorité civile ainsi qu'une rhétorique anti-occidentale et antimoderne sont devenus le nouveau credo de ce mouvement de fond.

Le « retour de Dieu » (s'il y en a vraiment un à long terme) dans le monde musulman est donc le fruit d'une conjoncture récente et prenant racine dans une modernisation et une sécularisation incomplètes et inégalitaires. Mais une telle défiance de la modernité existe aussi en Occident et n'aboutit pas pour autant à un tel « retour ». Il y a en réalité d'autres facteurs expliquant le poids si particulier de la religion dans le monde arabo-musulman. Burhan Ghalioun nous rend attentifs sur la manière dont s'est créée la modernité arabe. Celle-ci s'est gagnée contre un ennemi extérieur : le colonialisme. Les élites arabes mobilisèrent de nombreuses forces morales et intellectuelles pour faire partir les colons et durent ainsi « *compter sur le seul capital symbolique qui était encore en leur possession* »²⁹⁶, c'est-à-dire la religion. Cette quête de la modernité par l'islam est en réalité bien plus ancienne. Dès la seconde moitié du XIXe siècle, la réforme islamique (*Islah*) tentait de convaincre les États musulmans de se moderniser et de prouver que modernité et islam ne sont pas incompatibles. Les États modernes arabes ne s'appuyaient pas réellement sur les défenseurs de la laïcité pour mener à bien leurs réformes et politiques de modernisation (ils sont minoritaires dans le monde arabo-musulman), mais sur les oulémas (docteur de la loi coranique) éclairés les plus modérés. Il en est de même

²⁹⁵ GHALIOUN, *op. cit.*, p. 31.

²⁹⁶ GHALIOUN, *ibid.*, p. 28.

pour les intellectuels occidentalisés qui pour véhiculer leurs idées ne vont pas prôner une laïcité stricte, mais vont user d'un certain modernisme religieux. En fait, « *une fatwa [avis juridique donné par une autorité religieuse] en faveur de l'émancipation des femmes pèse beaucoup plus sur leur avenir que tous les articles des intellectuels réunis* »²⁹⁷. Et Ghalioun ajoute que « *tous les aspects que la modernité occidentale plaçait sous le signe de la laïcité ont été défendus justifiés et encouragés, ici [dans le monde arabo-musulman], par un discours religieux réformiste ou nationaliste* »²⁹⁸.

La sécularisation et la démocratie ne sont donc pas étrangères au monde arabo-musulman. Si elles progressent dans certains pays, elles passent en grande partie par une voie réformatrice religieuse – ce qui prend, à mon sens, beaucoup plus de temps. Elles doivent en plus faire face à de mauvaises conjonctures exploitées par les mouvements religieux antimodernes. Le chemin vers la sécularisation semble bel et bien là. Il est seulement plus long et semé d'embûches. Le Printemps arabe a démontré que la relation *nation-religion* n'était de loin pas figée dans la région. Dans son article²⁹⁹, Farhad Khosrokhavar y voit même « *une véritable mutation dans le rapport entre le religieux et le politique* »³⁰⁰. À l'origine de cette révolte se trouvait la contestation de la captation socio-économique et politique mise en place par les « mafias » familiales au pouvoir ainsi que par leur clientèle. La population se mit à réclamer davantage de justice sociale, de démocratie ainsi qu'une plus grande place de l'individu. De nouveaux acteurs et moyens de communication liés à une société civile grandissante ont servi de caisse de résonance à cette révolte générale : usage internet, émergence de journalistes autoproclamés, d'activistes des droits de l'homme et de femmes activistes... Progressivement, les grands leaders arabes nationalistes et autoritaires sont désacralisés (avec en outre l'usage inédit de l'humour) ainsi que les chefs religieux. De nouveaux partis politiques émergèrent et proposèrent un islam nouveau, en adéquation avec les droits de l'homme. Les régimes autoritaires et religieux, qui se légitimaient par la violence et le sacrifice de l'individu pour le groupe, furent plus que jamais fragilisés face au désir de démocratie³⁰¹.

²⁹⁷ GHALIOUN, *op. cit.*, p. 29. Mais Ghalioun ajoute que si l'on en arrive à des décisions « *modernistes* » par des *fatwas*, c'est aussi parce qu'il y a eu des pressions de la part des intellectuels laïcs sur les religieux.

²⁹⁸ GHALIOUN, *ibid.*, p. 30.

²⁹⁹ KHOSROKHAVAR Farhad, « Les révolutions arabes et le mouvement vert en Iran. La nouvelle religiosité et le nouveau modèle politique », in : EHRENFREUND, *op. cit.*, p. 119-133.

³⁰⁰ KHOSROKHAVAR, *ibid.*, p. 119.

³⁰¹ KHOSROKHAVAR, *ibid.*

Les dictatures sont tombées (Égypte, Tunisie ou encore Libye), mais depuis lors l'euphorie révolutionnaire s'est évaporée. Les forces saoudiennes ont lancé leurs contre-attaques et les idéaux démocratiques ont perdu du terrain. Cependant, les nouveaux régimes sont encore en gestation et l'opinion publique ne peut plus être mise de côté. C'est le cas de la Tunisie qui a révisé sa constitution en 2014 : certes l'islam est la religion d'État, mais n'est pas officiellement citée comme source du droit³⁰². Une certaine partie de la classe politique et de la société souhaiterait continuer le processus de sécularisation et de modernisation (égalité des sexes, dépénalisation de l'homosexualité...). Khosrokhavar présente la Tunisie comme un de ces nouveaux phares démocratiques. Elle fait partie de ces pays arabo-musulmans où l'on constate une autonomisation du politique par rapport au religieux, sans pour autant être « *en rupture* »³⁰³ avec celui-ci. Une sorte d'entre-deux, entre religieux et séculier, se met en place. On cherche à la fois à accepter le droit islamique et les droits de l'homme - ce qui est complexe, surtout en matière d'égalité homme-femme. Il y a la volonté de créer une sorte de fusion des deux, sans évoquer trop clairement certaines idées modernistes par peur d'aller à l'encontre du droit islamique. Les partisans de ces réformes espèrent que cette ambiguïté se règlera dans la pratique, par un vote démocratique. Pour Khosrokhavar, la Tunisie ne cherche pas à instaurer une théocratie, mais à faire de l'islam une « *source d'inspiration* »³⁰⁴ et non un outil direct pour concevoir le droit et les décisions politiques. Cette coexistence du droit islamique et de droits de l'homme est donc précaire. On peut penser qu'à long terme, le régime tunisien décidera soit de basculer définitivement dans le monde sécularisé, soit de rester dans le giron de la religion. C'est un cas particulier dans le monde arabo-musulman (et même dans l'ensemble des relations *nation-religion*). C'est un pays qui présente une relation interactive, mais qui n'est pas pleinement un État sécularisé, et de moins en moins un État religieux. Il est, je crois, nécessaire de la classer dans un type à part et de considérer par conséquent la Tunisie comme un État de type hybride (ou en phase de transition).

Les évolutions historiques posées, établissons à présent la typologie du monde arabo-musulman³⁰⁵. La quasi-totalité s'inscrit dans une symbiose inextricable entre la religion et le

³⁰² Cependant, elle est utilisée pour les questions de mariage et de succession. Cf. « Tunisie », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/tunisie/>

³⁰³ KHOSROKHAVAR, *op. cit.*, p. 122.

³⁰⁴ KHOSROKHAVAR, *ibid.*, p. 132.

³⁰⁵ Nous n'aborderons pas ici le cas de l'Arabie saoudite qui est un cas particulier. Nous y reviendrons dans le sous-chapitre suivant.

pouvoir politique - ce que nous avons appelé l'Interaction classique. Ces États sont religieux et de type classique : ils ont très souvent une religion d'État et leur droit (ainsi que leurs décisions politiques) s'inspirent directement de l'islam³⁰⁶. La liberté de culte pour les autres religions est possible mais des restrictions peuvent exister. Dans cette catégorie, on y trouve d'abord les pays du Golfe : Émirats arabes unis, Qatar, Bahreïn, Oman, Yémen et Koweït³⁰⁷. Ces pays ont fondé leur pouvoir sur des liens solides entre les chefs tribaux et le clergé. Ce « *tribalisme traditionnel* » — qui s'est renforcé durant le colonialisme — a été un frein majeur à toute modernité et fait de la religion « *la force intellectuelle de loin la plus dominante, sinon exclusive* »³⁰⁸. La modernité soudaine engendrée par l'exploitation d'hydrocarbures n'est que « *purement technique* »³⁰⁹.

La plupart des pays du Maghreb et du Machrek sont des États religieux classiques³¹⁰. C'est le cas de l'Égypte, de la Jordanie et de l'Irak. D'autres sont plus difficiles à classer. Nous avons déjà parlé du cas de la Tunisie qui appartient à la catégorie des États hybrides (ou en phase de transition). La Syrie et le Liban présentent aussi des situations complexes. La Syrie est l'héritière actuelle du parti laïc *Baas*. La famille Assad au pouvoir use souvent de ce fait pour mettre en avant la réussite de la sécularisation syrienne. Il est vrai qu'à ses origines, le nationalisme arabe du parti *Baas* chercha l'unité du peuple syrien, au-delà des clivages communautaires et confessionnels. Officiellement, l'administration et la politique furent déconfessionnalisées. Néanmoins, la famille Assad est restée pragmatique et sa laïcité affichée est plus une vitrine qu'une réalité. Elle n'a pas mis fin aux solidarités communautaires et adopte au contraire une logique clientéliste pour satisfaire tout le monde, religieux comme laïcs. De plus, le président syrien a l'obligation d'être musulman et l'islam est la source principale du droit. Malgré une laïcité affichée, il semble y avoir trop d'éléments la nuançant et accordant de très larges prérogatives à la religion musulmane. On peut considérer que la Syrie est également

³⁰⁶ La grande différence avec la théocratie est qu'ici, un gouvernement civil persiste. Ce ne sont pas les religieux qui gouvernent directement.

³⁰⁷ Pour plus d'informations, cf. *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/>

³⁰⁸ GHALIOUN, *op. cit.*, p. 29.

³⁰⁹ GHALIOUN, *ibid.*

³¹⁰ Ghalioun précise que dans ces régions, les liens entre politique et religion demeurent importants mais n'atteignent pas la radicalité que l'on peut trouver dans le Golfe.

un État religieux classique³¹¹. Quant au Liban, il n'y a pas de religion d'État. Ce n'est pas non plus un État laïc. C'est un État confessionnel, divisé depuis toujours en de multiples communautés (musulmanes et chrétiennes en particulier). Le statut personnel de chacune d'entre elles dépend de sa propre juridiction. Depuis la création de l'État, les postes politiques sont répartis entre les différentes confessions du pays. Il n'y a donc pas de religion d'État, mais des religions qui ensemble façonnent l'État. Le Liban est donc lui aussi un État religieux classique.

Si nous avons constaté que la relation entre islam et politique est relativement homogène dans le monde arabe - sans pour autant confirmer les stéréotypes de la théorie du « choc », nous allons voir que c'est tout à fait différent sur le continent asiatique.

2.6. *La fragmentation asiatique*

Je parle de « fragmentation », car il est impossible de dégager un type de relation *nation-religion* dominant sur le continent asiatique - comme en Europe ou dans le monde arabo-musulman. Certes, délimiter géographiquement l'Asie est déjà en soi très complexe et même arbitraire tant les cultures, les histoires et les contextes propres à chaque nation divergent. C'est également le cas pour les relations *nation-religion*. D'un pays à un autre, on y trouve une multitude de religions (islam, bouddhisme, hindouisme, christianisme...) et d'héritages plus ou moins lourds (communisme, colonialisme, nationalisme). Ce qui nous donne un véritable kaléidoscope asiatique tout à fait étonnant. Pour y voir plus clair, nous allons aborder ces pays par catégorie, des plus religieux aux plus sécularisés³¹².

L'Asie comprend plusieurs États religieux de type classique. C'est par exemple le cas de l'Afghanistan qui se définit comme une « *république islamique* » (Constitution de 2004). Le président et le vice-président doivent être musulmans et la loi islamique (*charia*) est la source du droit. De même pour le Pakistan, « *République islamique* » depuis 1956 qui accorde de plus en plus de place à l'islam dans l'élaboration du droit, ainsi que pour Brunei qui a adopté l'islam comme religion d'État et a récemment fait de la charia la loi du pays. Enfin, la Malaisie a adopté

³¹¹ « Syrie », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/syrie/>; TAHA Zakaria, « Bachar el-Assad et la laïcité, un piège pour l'Occident », *L'Express*, consulté le 20 janvier 2019, URL : https://www.lexpress.fr/actualite/bachar-al-assad-et-la-laicite-un-piege-pour-l-occident_1749112.html

³¹² Ce panorama ne se veut pas exhaustif. Il s'agit avant tout de montrer, avec des exemples types, la diversité de la relation *nation-religion* en Asie.

l'islam comme religion de la fédération. La liberté de culte pour les non-musulmans est autorisée, mais l'État se donne la possibilité, selon la Constitution, de limiter leur propagation. Leur vision de la religion est très ethnique : constitutionnellement, un Malais est une personne musulmane³¹³. Mais l'islam n'est pas la seule religion à tenter d'inféoder le politique. Au Bhoutan, le bouddhisme *Vajrayāna* est religion d'État. Depuis peu, ce petit pays d'Asie cherche à se réformer. La Constitution de 2008 oscille entre la tradition et la modernité. Elle pose les bases de la séparation de l'Église et de l'État tout en gardant la volonté de défendre l'héritage culturel et religieux bouddhiste. On pourrait en déduire qu'il s'agit là d'un État hybride. Mais se serait sans compter la méfiance des autorités envers le christianisme qui est perçu comme un élément purement occidental et pouvant mettre en péril leur identité nationale. La liberté de culte pour les non-bouddhistes est par conséquent limitée à la pratique privée, la construction de lieux de culte chrétien est interdite, ainsi que le prosélytisme des religions étrangères. De telles restrictions attestent de la prééminence persistante du bouddhisme d'État³¹⁴. Le Bhoutan reste donc un État religieux classique.

On trouve également en Asie quelques régimes hybrides, à cheval entre la domination de la religion et l'autonomisation de la sphère politique. Au Bangladesh, l'islam est religion d'État. En même temps, la constitution met en avant la liberté de culte, l'égalité des droits... et paradoxalement la laïcité. Cette ambiguïté a suscité de vives polémiques dans les pays depuis les années 1980. Anciennement dénommé « Pakistan oriental », le Bangladesh s'est détaché du reste du Pakistan et s'est construit en opposition au nationalisme religieux pakistanais. La laïcité est devenue un des ferments de la nouvelle nation. Mais l'instauration d'un régime dictatorial militaire en 1988 fit de l'islam sunnite une religion d'État. C'est donc un combat de longue date auquel s'adonnent laïcs et religieux. On peut parler d'État hybride, même si rien ne semble fixé et que tout peut encore évoluer (ce qui est souvent le cas avec un État hybride). Récemment en 2016, la Haute Cour de justice du Bangladesh a tranché en faveur du caractère islamique de l'État. Ce fut un sérieux revers pour le camp laïc et dont les conséquences seront à surveiller de

³¹³ « Afghanistan », « Pakistan », « Brunei », « Malaisie », *l'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/>

³¹⁴ « Bhoutan », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/bhoutan/> ; CAILMAIL Benoît, DURAND-DASTÈS François, LAMBALLE Alain, MASSONAUD Chantal, « Bhoutan », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 17 octobre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/bhoutan/>

près³¹⁵. L'Indonésie est aussi un très bon cas d'État hybride. Majoritairement musulman et passé d'un régime autoritaire à une démocratie pluraliste, le pays assure la liberté religieuse – et ce n'est pas un État islamique. Le pays suit cinq principes résumés par le terme « *Pancasila* » : croyance en une divinité, unité nationale, démocratie, humanité juste et civilisé et enfin justice sociale. Croire en un Dieu n'est pas quelque chose d'accessoire et fait partie de l'idéologie même de l'État (le blasphème est par ailleurs interdit et puni par la loi). Ainsi, malgré sa tolérance religieuse traditionnelle, l'Indonésie ne procure pas officiellement de protection aux sans-religion - il a fallu attendre 2015 pour que l'appartenance religieuse ne soit plus obligatoire sur la carte d'identité. Ce fait rend difficilement possible une classification de l'Indonésie en tant qu'État pleinement sécularisé. De plus certains districts et municipalités ont mis en place des règlements s'inspirant de la charia. Mais la catégorie « hybride » est plus appropriée, étant donné que l'islam ne domine pas constitutionnellement la sphère politique – même si l'on note une percée récente et assez inquiétante des mouvements islamistes ainsi que de nombreux cas de discriminations religieuses. Cette nature hybride est assez bien résumée par l'ancien ministre de l'intérieur Tjahjo Kumolo qui affirmait que l'Indonésie « *protège les religions pour le bien du peuple, mais qu'il n'est ni un pays laïc, ni un pays fondé sur la religion* »³¹⁶.

D'autres États asiatiques connaissent une sécularisation instable. En Inde - où les hindous sont majoritaires et les chrétiens et musulmans minoritaires - la sécularisation est assurée par la Constitution. Toutefois, les relations *nation-religion* indiennes ont toujours été (et le sont encore) très tumultueuses. En 1907, il y eut une scission au sein du *Parti du Congrès* (cœur du mouvement d'indépendance et majoritairement hindou), entre les extrémistes et les modérés. Les premiers souhaitaient instrumentaliser l'hindouisme à des fins politiques et pour en faire la matrice de l'identité nationale indienne - on est Indien si l'on est hindou. L'hindouisme devint le fer de lance du rejet de l'occidentalisation, voire d'autres concepts qui furent alors interprétés comme ses avatars - la démocratie par exemple. Les modérés, eux, acceptaient les valeurs des Lumières, l'universalisme et l'individualisme amenés par les colons. La laïcité en fait également partie, ce qui permit aux modérés de rallier à leur cause les minorités

³¹⁵ « Bangladesh », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/bangladesh/>

³¹⁶ « Indonésie », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/indonesie/> ; « Religion en Indonésie », *Wikipédia, l'encyclopédie libre* [en ligne], consulté le 21 août 2019, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Religion_en_Indon%C3%A9sie

musulmanes. L'objectif était clair : user des valeurs occidentales pour les retourner contre les colons. Après 1907, les extrémistes furent exclus du parti. L'indépendance fit de la religion une affaire privée et mit chacune d'entre elles sur un même pied d'égalité. L'État s'interdit toute discrimination envers les minorités religieuses. Les nationalistes hindous refusent une telle conception de l'État : pour eux, les musulmans sont des citoyens de seconde zone qui doivent s'assimiler à la culture hindoue. De plus, la sécularisation à l'indienne ne sous-entend pas forcément une mise à distance entre l'État et la religion comme en Europe. Des liens entre autorités religieuses et autorités politiques existent encore : lors d'affrontements et de tensions intercommunautaires ou religieuses, l'État se met systématiquement à dialoguer avec les autorités religieuses. Celles-ci deviennent des interlocutrices politiques majeures et renforcent leur emprise sur leurs fidèles. Parfois, l'État cède sous la pression de groupes religieux et nationalistes sur certains sujets, ce qui l'amène à faire quelques entorses au Code civil. Plus préoccupant fut l'arrivée à la fin des années 1980 d'un parti nationaliste (le *BJP*, ou *Bharatiya Janata Party*). La sécularisation connut alors un vrai recul : intimidation des musulmans et des chrétiens, actes de violences, de conversions forcées, révisionnisme historique, « indianisation » de l'art... Le climax de cette période restera le pogrom antimusulman en 2000 dans l'État du Gujrat (dont le gouvernement nationaliste fut complice). Les ardeurs du parti nationaliste demeuraient temporisées par ses alliés politiques, puis furent mises en sommeil avec le retour au pouvoir du *Parti du Congrès* en 2004. Puis, en 2014, le *BJP* revint au pouvoir avec Narendra Modi. Au final, on peut donc considérer l'Inde comme un pays qui s'est historiquement sécularisé avec succès. Mais les violences interreligieuses chroniques et l'influence des partis nationalistes religieux penchent très clairement à le classer dans le type « instable »³¹⁷. Cette même catégorie inclut le cas de la Turquie qui est depuis le début du XXe siècle, une république laïque³¹⁸. Cependant, depuis l'arrivée au pouvoir en 2002-2003 de Recep Tayyip Erdoğan et du parti *AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi)*, le pays bascule dans l'autocratie. L'*AKP* souhaite également « libérer » la religion musulmane de la laïcité kémaliste (fondée par Mustafa Kemal Atatürk), ce qui a entraîné une islamisation croissante de la société turque³¹⁹. Plus que jamais,

³¹⁷ ZINS Max-Jean, « La laïcité en Inde : le sécularisme comme problématique légitime du politique d'un pays à majorité hindoue », in : LAGREE, *op. cit.*, p. 193-203.

³¹⁸ Dans cette étude, la Turquie a été classée dans l'Asie et non dans le Proche-Orient ou le Moyen-Orient.

³¹⁹ « Turquie », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/turquie/>

la Turquie est devenue un État sécularisé instable.

D'autres pays asiatiques présentent une sécularisation stable, mais relative parce qu'elle conserve des liens forts entre politique et religion. Certains au contraire comme le Japon (et un peu comme la France), ont poussé très loin la séparation des deux sphères.

Taïwan bénéficie par exemple d'une grande liberté religieuse. Sa vie politique, elle, n'est pas laïcisée. Souvent, les hommes et les femmes politiques mettent en avant leur proximité avec certaines religions pour mobiliser leur électorat. On retrouve encore plus nettement cette sécularisation relative dans les pays asiatiques à la population majoritairement chrétienne, comme en Géorgie, en Arménie et au Timor oriental. Tous séparent constitutionnellement l'Église et l'État, tout en donnant des avantages à une religion particulière (l'Église orthodoxe pour la première et l'Église catholique pour les deux autres)³²⁰. La sécularisation est plus nette au Japon. Sa Constitution de 1946 sanctuarise la liberté religieuse et assure la neutralité de l'État vis-à-vis des religions. Il n'y a pas d'enseignement religieux organisé par l'État et pas d'argent public donné à des groupes religieux. Même s'il est toujours difficile de faire des comparaisons, on peut déceler certaines similitudes avec le modèle français et qualifier la sécularisation nipponne de radicale³²¹. Il pourrait en être de même pour la Corée du Sud dont l'article 20.2 de sa Constitution ne reconnaît aucune religion d'État et stipule clairement la séparation entre l'État et la religion³²².

Enfin, il y existe un dernier type de sécularisation qui n'a pas été abordé jusqu'à maintenant : la sécularisation restrictive. Plus « extrême » que la sécularisation radicale, elle pose comme la France, le Japon ou encore le Mexique une stricte séparation de l'Église et de

³²⁰ « Taïwan », « Géorgie », « Arménie », « Timor oriental », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/>

³²¹ « Japon », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 12 avril 2021, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/japon/> . Même si une séparation aussi nette entre les sphères religieuse et politique semble bien entériner le type radical au Japon, signalons malgré tout quelques « reliquats » religieux, en particulier la nature même de l'empereur japonais qui, selon la mythologie shintoïste, serait descendant de la déesse du soleil *Amaterasu*. Par ailleurs, une partie de la cérémonie religieuse d'intronisation de l'empereur (le *Daijōsai*) est financée par l'État japonais. Cette entorse à la laïcité fait débat dans le pays. Un an avant l'intronisation du nouvel empereur Naruhito (qui eut lieu en octobre-novembre 2019), son frère cadet en personne, le prince Akishino, avait regretté que de l'argent public soit utilisé pour organiser une cérémonie à caractère religieux. Cf. AFP, « L'empereur du Japon va rendre grâce à la déesse du soleil » *Le Point* [en ligne], 14 novembre 2019, URL : https://www.lepoint.fr/monde/l-empereur-du-japon-va-rendre-grace-a-la-deesse-du-soleil-14-11-2019-2347413_24.php#

³²² « Corée du sud », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 12 avril 2021, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/coree-du-sud/> ; « République de Corée (sud). Constitution du 25 février 1988 », *Digithèque de matériaux juridiques et politiques* [en ligne], consulté le 12 avril 2021, URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/kr1988.htm>

l'État. La seule différence est de taille : l'État affiche une certaine méfiance — voire une hostilité latente — envers les religions. Ce sentiment est souvent hérité d'expériences communistes antireligieuses et provoque encore aujourd'hui un contrôle politique et bureaucratique très strict de toutes les religions. Dans ce domaine, la Chine est un très bon exemple. Le pays s'inscrivait au départ dans l'Interaction classique, car « *la vie religieuse et l'organisation sociale [y] sont indissolublement liées* »³²³, et se traduisait en un savant mélange de bouddhisme, de confucianisme, de taoïsme et de religion chinoise traditionnelle. Par son caractère dissociatif, le terme occidental de « religion » était mal compris et fut seulement traduit au début du XXe siècle par « *zongjiao* ». Ce terme se référait en premier lieu au christianisme et à l'islam, puis s'est répandu pour désigner tous les cultes : confucianisme, taoïsme, bouddhisme... Le XXe siècle fut en parallèle une période de grands changements politiques en Chine : le régime impérial fut renversé par la République en 1912. Puis, en 1926-1928, le parti nationaliste (*Guomindang*) de Chiang Kai-shek arriva au pouvoir, avant d'être à son tour renversé en 1949 par la République populaire de Mao. Ces différents régimes eurent pour point commun un contrôle de plus en plus accru de la religion par le pouvoir politique. Les causes d'un tel changement furent multiples. Les Occidentaux avaient un jugement très négatif envers certaines religions asiatiques (car vues comme superstitieuses). La célèbre citation du politicien et homme de lettres Kang Youwei (1858-1927) résume assez bien la situation : « *Les étrangers viennent dans nos temples photographier les idoles, et ils se les montrent les uns aux autres en riant* »³²⁴. La réaction chinoise fut alors de se réapproprier la définition de la religion des étrangers pour mieux leur résister. Cette réorganisation du religieux s'insérait aussi dans un programme politique, en particulier celui de la République qui souhaitait renforcer l'unité nationale en centralisant et en contrôlant davantage les mouvements religieux. Il s'agissait aussi de rompre avec la tradition impériale - qui faisait du confucianisme sa doctrine officielle - et de spolier les biens des temples³²⁵. Dès 1912 commença une centralisation hiérarchique inédite des religions du pays sous la forme d'associations religieuses nationales qui brisèrent l'organisation

³²³ GOOSSAERT Vincent, « Laïcité et invention de la "religion". Les associations religieuses nationales créées en 1912 », in : LAGREE, *op. cit.*, p. 205-221.

³²⁴ GOOSSAERT, « Laïcité et invention de la "religion". Les associations religieuses nationales créées en 1912 », *ibid.*, p. 207-208.

³²⁵ GOOSSAERT, « Laïcité et invention de la "religion". Les associations religieuses nationales créées en 1912 », *ibid.* ; GOOSSAERT, « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène*, vol. 205, no. 1, 2004, p. 11-21, URL : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2004-1-page-11.htm>

locale traditionnelle du culte en Chine. L'État chinois a ainsi transposé le modèle bureaucratique chrétien sur les religions de son territoire et renforcé par la même occasion son emprise sur celles-ci. Et si le régime maoïste, officiellement athée, a dans un premier temps cherché à éradiquer la religion, il a finalement conservé ce système d'organisation³²⁶. La liberté de culte est reconnue... mais seulement pour celles qui sont autorisées par l'État (l'islam, taoïsme, bouddhisme et christianisme). Les conditions pour bénéficier d'une telle officialisation sont d'ailleurs relativement floues (pas d'élément « superstitieux », utilité sociale, patriotisme). Ce système à l'occidentale s'est aussi accompagné d'un rejet de toute « superstition ». Autrement dit, les rituels propres à la religion traditionnelle chinoise ne sont pas reconnus. Ainsi, devenir une religion reconnue reste très complexe - ce qui est pourtant indispensable, si l'on ne souhaite pas subir la répression du régime chinois. Les persécutions religieuses sont encore monnaie courante dans le pays³²⁷, en particulier envers la minorité musulmane ouïghoures qui a pris un tournant génocidaire. Cette volonté de contrôle de la religion historiquement impulsée par des mouvements nationaliste et communiste classe clairement la Chine dans la catégorie des États sécularisés de type restrictif.

Toujours dans la même catégorie, le Vietnam est aussi un très bon exemple. Le régime communiste en place respecte en théorie la liberté religieuse. En réalité, la pratique religieuse est étroitement contrôlée par l'État. Les religions sont perçues comme un des éléments pouvant potentiellement déstabiliser le régime. Notons toutefois que depuis les années 1990, la disparition des religions n'est plus un objectif du régime³²⁸. La doctrine antireligieuse du marxisme-léninisme a aussi laissé des traces dans les Républiques ex-soviétiques à population majoritairement musulmane. Ces pays — tels le Turkménistan, l'Azerbaïdjan, l'Ouzbékistan ou encore le Kazakhstan — sont véritablement sécularisés, mais maintiennent un contrôle strict (qui peut aussi virer à la répression) des groupes religieux³²⁹.

L'Asie est en fait une bonne synthèse de la diversité des relations *nation-religion* au XXI^e siècle. De la sécularisation restrictive à l'État religieux classique et en passant par les

³²⁶ GOOSSAERT, « Le destin de la religion chinoise au 20^e siècle », *Social Compass*, 50 (4), 2003, p. 429-440.

³²⁷ GOOSSAERT, « Laïcité et invention de la "religion". Les associations religieuses nationales créées en 1912 », op. cit. ; GOOSSAERT, « Le destin de la religion chinoise au 20^e siècle », *ibid.*

³²⁸ « Vietnam », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/vietnam/>

³²⁹ « Turkménistan », « Azerbaïdjan », « Ouzbékistan », « Kazakhstan », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/>

régimes hybrides, nous avons à présent terminé notre panorama des relations dites interactives. Nous les récapitulerons dans le schéma du sous-chapitre quatre. Pour que notre tour d'horizon soit complet, il nous reste à aborder quelques cas de figure particuliers : les régimes « extrêmes ».

3. Le cas des régimes « extrêmes »

Nous avons donc analysé la quasi-totalité des types de relations *nation-religion* (ceux dits interactifs). Parmi les types restants, il y a les régimes extrêmes. Dans les relations interactives, nous savons que deux sphères distinctes par leur essence établissent entre elles un rapport de force positif ou négatif. Ceci est impossible dans les régimes extrêmes, car il n'y a qu'une seule sphère : l'une a été totalement absorbée et annihilée par l'autre. Autrement dit, la sphère qui disparaît voit toutes ses caractéristiques et fonctions spoliées par celle qui reste. Dans le cadre des relations *nation-religion*, je vois deux régimes extrêmes possibles : la théocratie et le régime antireligieux.

3.1. *Les expériences théocratiques*

Il existe de nombreuses définitions de la théocratie. Certaines se ressemblent alors que d'autres divergent en fonction qu'elles adoptent un sens large ou strict. Mon sentiment est que ce terme a une grande plasticité qui le conduit parfois à se perdre dans un flou terminologique. Par souci de clarté, il a fallu faire ici un choix parmi ses diverses définitions – choix qui sera justifié tout au long de cette analyse.

Si je devais résumer au mieux ma conception du terme « *théocratie* », je citerais la très simple définition proposée par le *Wiktionnaire* :

« (Politique) Gouvernement fondé sur la religion, où soit un dieu soit le clergé exerce le pouvoir »³³⁰.

La clé, à mon sens, de la théocratie réside dans l'absence d'une autorité politique profane/civile. Le pouvoir est détenu par « *le clergé* » ou par « *un Dieu* » (ou bien sa réincarnation ou son messenger qui devint alors une sorte de roi-prêtre). Cette confiscation totale de la gouvernance par les religieux est fondamentale. C'est donc une conception restrictive de la théocratie qui exclut de nombreux cas de figure où la religion est pourtant très influente. Avoir

³³⁰ « Théocratie », *Wiktionnaire* [en ligne], consulté le 29 janvier 2019, URL : <https://fr.wiktionary.org/wiki/th%C3%A9ocratie>

une religion d'État ne suffit donc pas pour être considéré comme une théocratie si un gouvernement civil existe. De même, la monarchie française se disait de droit divin. Le roi et sa lignée auraient été choisis par Dieu lui-même pour gouverner en son nom la fille aînée de l'Église. Cependant, la nature divine du roi ne suffisait pas, car des laïcs gouvernaient avec lui (et donc pas seulement des clercs). Mais surtout, le gallicanisme propre à la France a plus que jamais fixé une barrière entre les prérogatives de l'Église de France — et donc du roi — et celles de la papauté. Rappelons également qu'à partir du XVI^e siècle, nous sommes à une époque où l'État moderne prend forme et commence à prendre le rôle d'arbitre tout-puissant face aux incessantes querelles religieuses. Ainsi, pour devenir une théocratie, gouverner au nom de Dieu et affirmer avoir été élu par celui-ci ne suffit pas si une autorité politique civile autonome subsiste.

Enfin, les vraies théocraties sont des cas rarissimes. La plupart du temps, soit elles sont incomplètes, car une interaction, même faible, entre deux sphères persiste (je parle dès lors de semi-théocratie), soit elles ont été de très courte durée. Les cas de figure se partagent entre les expériences chrétiennes, islamiques, ainsi que quelques autres cas plus marginaux³³¹.

Le monde chrétien présente à mon sens le seul véritable cas de théocratie durable dans l'histoire (et toujours en activité) : le Vatican. Cet État — le plus petit du monde — est dirigé depuis des siècles par le pape, autorité suprême du catholicisme. On parle de lui comme le « *souverain pontife* »³³². Autrement dit, en plus d'être un chef religieux, il bénéficie également de la souveraineté temporelle sur ce petit territoire. Élu par les cardinaux, il est un homme d'Église et d'État au pouvoir absolu³³³. C'est sans aucun doute un régime extrême de type théocratique où la sphère religieuse ne laisse aucune place à toute hypothétique sphère politique civile.

Dès le Moyen-Âge, le pape a cherché à étendre ses pouvoirs au-delà de ses frontières³³⁴. Ce fut par exemple le cas de Boniface VIII et d'Innocent III qui affichaient des prétentions théocratiques sur les puissantes monarchies d'Europe³³⁵. En usant d'un pouvoir indirect, la

³³¹ Il ne s'agit pas de faire une liste exhaustive de tous les cas de figure mais d'en faire une sélection pertinente permettant d'aborder toutes les typologies existantes.

³³² REMOND, *op. cit.*, p. 29-45.

³³³ « Vatican », *Wikipédia, l'encyclopédie libre* [en ligne], consulté le 29 janvier 2019, URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Vatican>

³³⁴ Rappelons que jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les territoires pontificaux étaient bien plus vastes que la seule Cité du Vatican.

³³⁵ REMOND, *op. cit.*, p. 29-45.

papauté cherchait à s'ingérer dans la direction des gouvernements en Europe. Si les princes, les rois et les empereurs refusaient, il pouvait s'arroger le droit de les excommunier ou même de les déposer pour les remplacer. Cependant, il ne s'agissait que de prétentions théocratiques, ce qui signifie que leur portée était limitée et s'estompa au fil du temps. Les ingérences portaient en vérité sur des points litigieux précis - en matière de juridiction ou d'impôts³³⁶. De plus, les souverains faisaient parfois preuve d'une forte résistance qui, à long terme, fut confortée par l'inéluctable montée en puissance de l'État moderne au détriment de l'influence du Saint-Siège. Cette ingérence fut limitée à la fois dans le temps et l'espace.

Après le Moyen-Âge, on trouve également des expériences théocratiques chrétiennes. Sur un territoire très restreint (souvent une ville), des clercs prennent le pouvoir temporel et appliquent, en leur qualité d'homme d'Église, la loi de Dieu. Ce fut par exemple le cas de Calvin à Genève ou de Savonarole à Florence. Mais ces tentatives ne durèrent que quelques années. La seule théocratie durable dans le monde chrétien demeure selon moi celle du Vatican.

Qu'en est-il de la théocratie dans le monde musulman ? De prime abord, on pourrait penser qu'elle y serait plus fréquente que dans le christianisme qui a clairement posé la séparation théologique du temporel et du spirituel. Mais faire de l'islam une religion d'État et mettre en place une théocratie islamique sont deux chemins bien distincts.

Il est vrai que Max Weber a affirmé que « *l'orientation* [de la religion de Mahomet] *est fondamentalement politique* »³³⁷. L'islam à ses débuts, souligne-t-il, a été marqué par la figure de Mahomet, à la fois prophète (donc chef religieux) et chef militaire (chef politique). Parlant de « *religion de guerriers* »³³⁸, les premiers fidèles de l'islam usèrent de la prédication pour diffuser la religion islamique et combattirent au nom de leur foi. Leur conquête territoriale a coïncidé avec la diffusion de leur foi. Ce système, où un territoire est régi par un homme religieux détenant à la fois le pouvoir spirituel et temporel, continua avec les successeurs légitimes du prophète qui se devaient de diriger de manière unitaire la communauté musulmane (l'*Oumma*). C'est le système du Califat grâce auquel son chef (le Calife) détient tous les pouvoirs, religieux et politique³³⁹.

³³⁶ NAUROIS Louis de, « RELIGION - Religion et État », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 octobre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/religion-religion-et-etat/>

³³⁷ WEBER Max, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, t. 2, p. 195, cité dans : MONOD, *op. cit.*, p. 144.

³³⁸ MONOD, *ibid.*, p. 144-145. À noter que la formule fut très discutée par les spécialistes.

³³⁹ BORRMANS Maurice, « Califat », *Dictionnaire des religions* (vol. 1), *op. cit.*, p. 264.

Il serait dangereux d'en rester là et d'en déduire que l'islam a en elle une essence théocratique immuable. Monod nous rappelle que Weber n'a jamais cherché à essentialiser l'islam et n'a décrit ici qu'une facette de cette religion à un moment précis. Il met aussi en exergue une réflexion simple mais tellement capitale, en disant que « [...] rien n'est moins "immuable" que le contenu social, politique, moral que l'on "peut" tirer historiquement d'un texte sacré »³⁴⁰. Nous avons vu que les types de relations *nation-religion* dans les pays musulmans demeurent variés et ne peuvent se résumer à la religion d'État et encore moins à la théocratie. Quant au système califal, il faut nuancer sa nature théocratique. Après la mort de Mahomet - puis de celles de ses quatre premiers successeurs (les califes « bien guidés ») - et la mise en place des dynasties omeyyades et abbassides, l'unité du territoire islamique se morcela en divers petits califats et émirats³⁴¹. Depuis, on peut dire qu'il n'y a jamais eu un retour véritable à un tel système³⁴².

Deux États à majorité musulmane semblent malgré tout se rapprocher du régime théocratique : l'Arabie saoudite et l'Iran.

L'Iran est un cas très intéressant, car ce pays suit depuis la révolution islamique de 1979 un système politique très original³⁴³. Autoproclamée « République islamique », la nation repose sur la doctrine du « *velâyat-e faqih* » (« tutelle du jurisconsulte »). Mise en place par l'ayatollah Khomeyni, « [...] cette doctrine théocratique du pouvoir stipule qu'en l'absence du Mahdi, les plus habilités à diriger la communauté sont les docteurs de la loi »³⁴⁴. Autrement dit, en plus de faire du Coran la source de son droit et de ses actions politiques, l'Iran est gouverné par les religieux. Selon la constitution de 1979, la légitimité du pouvoir est religieuse et théocratique. Le Guide suprême de la Révolution est à la tête du pays.

Le premier, Khomeyni, fut un chef religieux (*ayatollah*) charismatique et eut un rôle

³⁴⁰ MONOD, *op. cit.*, p. 146.

³⁴¹ Dont nous avons vu que ce dernier n'était en aucun cas théocratique et confiait le pouvoir à une autorité civile.

³⁴² Même si ponctuellement certains mouvements djihadistes tentent des expériences théocratiques. BORRMANS, *op. cit.*, p. 264

³⁴³ Pour l'Iran, cf. : ANQUEZ Mathieu, *Géopolitique de l'Iran. Puissance dangereuse ou pays incompris ?* Paris, Argos, 2014, 167 p.

³⁴⁴ ANQUEZ, *ibid.*, p. 49-50. Dans la tradition eschatologique musulmane, Dieu enverra à la fin des temps un « *messenger bien guidé* » (le Mahdi) qui « *fera triompher la religion [musulmane]* » et vaincra les forces sataniques. Pour beaucoup de sunnites, le Mahdi serait Isâ (Jésus) finalement devenu musulman. Pour les chiites (qui sont en majorité en Iran), il s'agit du dernier successeur légitime du prophète Mahomet (le douzième imam) qui a été « *caché* », occulté pendant des siècles et qui réapparaîtra à la fin des temps. Dans le système politique iranien d'après 1979, le système du « *velâyat-e faqih* » est instauré dans l'attente de son retour (cf. BORRMANS Maurice, « Mahdi », *Dictionnaire des religions* (vol. 2), *op. cit.*, p. 1209).

politique majeur dans le renversement de la monarchie du Chah. Élu (et donc légitimé) par des experts religieux, ses pouvoirs sont très étendus : confirmation du président, nomination d'imams et des patrons des médias, définition des orientations politiques du pays, émission de *fatwas*, commandement des forces armées... C'est bien là une théocratie, car le pouvoir politique est l'apanage des religieux. Cependant, comme le souligne Mathieu Anquez, « *Il convient toutefois de signaler que cette vision théocratique n'est pas partagée par l'ensemble des mollahs iraniens* »³⁴⁵. Le régime iranien n'est pas une théocratie « pure », car son système politique est polycéphale. À côté de la légitimité religieuse du pouvoir, la constitution octroie une certaine légitimité populaire et démocratique. Inspirée de la constitution de la Ve République française, elle stipule que le peuple iranien élit le parlement, le président, ainsi que l'assemblée des experts évoquée plus haut. Même si le Guide suprême a en réalité la majorité des pouvoirs entre ses mains, on ne peut nier cette base démocratique, si limitée soit-elle (d'où le terme de « *République islamique* »). Cet entre-deux m'amène à classer l'Iran non pas dans les régimes extrêmes (théocratie) mais dans les États religieux. Nous sommes encore dans une relation d'interaction, même si elle est faible et que la sphère politique civile/profane se réduit à peau de chagrin. Mais on ne peut pas pour autant classer l'Iran dans un État religieux classique, car le pouvoir politique des religieux est manifeste (et pour autant pas absolu). Il faut donc créer pour l'Iran un nouveau type d'État religieux, que je qualifierais de semi-théocratique.

L'Arabie saoudite est à majorité sunnite et se considère comme le gardien des lieux saints de l'islam (La Mecque et Médine)³⁴⁶. L'influence de la religion est énorme. La famille Saoud, à la tête de cette monarchie absolue, s'est dès le départ associée à des forces religieuses islamiques orthodoxes pour prendre le pouvoir (en particulier le mouvement armé religieux des *Ikwan*). L'Arabie saoudite applique un islam des plus rigoristes, issu du mouvement wahhabite. L'islam est le seul culte pouvant être publiquement autorisé. Il n'y a pas de droit officiel à la liberté religieuse ni de construction de lieux de culte non-musulmans, d'importation et de diffusion de signes religieux non-musulmans. Le droit et l'action politique s'inspirent directement du Coran. Les oulémas (les savants en religion musulmane) sont très proches du

³⁴⁵ ANQUEZ, *op. cit.*, p. 50.

³⁴⁶ Sur l'Arabie saoudite, cf. : « Arabie saoudite », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/arabie-saoudite/> ; DROZ-VINCENT Philippe, SALAMÉ Ghassan, « ARABIE SAOUDITE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 15 octobre 2018, URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/arabie-saoudite/> ; BERG Dirk van den, *Le Siècle de La Mecque*, K2 Productions, Outremer Film, Arte France, 2018 ; MONOD, *op. cit.*, p. 144-150.

régime. En plus d'appliquer la volonté de Dieu, les Saoud ont besoin des religieux parce qu'ils légitiment leur action politique par l'émission de *fatwas*. Il est donc clair que la religion musulmane régit la politique saoudienne. Est-ce pour autant une théocratie ? Certes, le pouvoir saoudien entend gouverner au nom de Dieu et est dépendant de l'avis des religieux pour chacune de ses décisions. Néanmoins, une autorité politique civile/profane subsiste et gouverne depuis toujours le pays : la famille Saoud. Ce ne sont donc pas les religieux qui gouvernent de manière directe. De plus, nuanceons le pouvoir des religieux puisque l'entérinement des décisions gouvernementales par les *fatwas* est quasiment automatique. Leur avis est rarement en contradiction avec le pouvoir car ils demeurent plutôt légitimistes. Certes, il y a parfois eu des tensions entre le pouvoir monarchique et celui des religieux. Les mouvements religieux les plus radicaux du royaume ne supportaient pas le réalisme politique des Saoud - tel l'établissement de compromis territoriaux avec les États voisins ou de relations diplomatiques avec des États non-musulmans - car cela semblait nuire, à leurs yeux, à leur essentialisme religieux. Ces tensions de plus en plus fortes amenèrent le pouvoir à supprimer le mouvement *Ikwan* à la fin des années 1920. Mais plus encore, c'est je crois la prise de la Grande Mosquée de La Mecque, menée en novembre 1979 par l'extrémiste religieux Juhayman al-Otaibi et ses complices, qui incarne le mieux cette ambiguïté du pouvoir des religieux en Arabie saoudite. Ces rebelles qui commirent cet acte étaient, quant à eux, des partisans d'une théocratie pure et dure. Avant leur défaite et leur exécution, ils exigèrent la chute de la dynastie Saoud, jugée comme une usurpatrice et compromise avec les États non-musulmans. Dieu devait être remis à la tête de l'État et pour cela, ils exhortèrent les musulmans de suivre l'envoyé de Dieu (le Mahdi) qui a été choisi par les rebelles eux-mêmes. Notons surtout que lorsqu'il fallut donner l'assaut au sein de la Grande Mosquée, le pouvoir dû attendre une *fatwa* en ce sens de la part des religieux³⁴⁷. Un assaut qui fut en partie coordonné en catastrophe et dans le plus grand secret par le *GIGN* français, donc par un pays non-musulman. Ce mélange d'essentialisme religieux et de pragmatisme politique résume assez bien la relation *nation-religion* en Arabie saoudite. Le pouvoir politique dépend très fortement de la religion et de l'avis des religieux, mais garde une certaine indépendance, ainsi qu'un pragmatisme qui serait inconcevable dans une théocratie islamique des plus strictes. L'Arabie saoudite est donc également un État religieux de type semi-

³⁴⁷ En théorie, les effusions de sang et tout usage de la force au sein de la Grande Mosquée sont formellement interdits.

théocratique, mais peut-être de manière moins évidente que l'Iran (qui donne, nous l'avons vu, un rôle politique central au religieux).

En dehors du christianisme et de l'islam, il existe quelques cas théocratiques (ou tendant à s'en rapprocher) isolés que je souhaiterais à présent aborder. Certaines relations *politique-religion* révolues et très anciennes sont très difficiles à classer, puisque nous étions dans une époque symbiotique où politique et religion étaient intimement liées. Différencier ce qui relève de la relation symbiotique et de la théocratie (où il y n'a plus de relation interactive) est presque en soi un défi. Je ne souhaite pas ici entrer dans une analyse et une classification détaillée de ces cas de figure, ce n'est pas le propos de cette démonstration. Je souhaite avant tout mettre l'accent sur quelques cas emblématiques, dans l'optique de n'occulter aucun type de relations *nation-religion* dans mon analyse, si exotique et complexe soit-il. Quelques-uns peuvent s'apparenter en effet à de la théocratie : Égypte antique, césaropapisme et religion tibétaine. Toutefois, gardons-nous de tomber dans le piège du « tout théocratique » pour ces époques-là qui, je pense, ne rend pas compte de la réalité de la diversité des relations *politique-religion* antiques. Si on y décèle de manière indéniable des éléments théocratiques, on reste parfois dans une symbiose wébérienne classique entre la religion et la politique.

Le rôle du pharaon dans l'Égypte antique a des accents théocratiques³⁴⁸. Dès le Ier millénaire av. J.-C., le terme « *Pharaon* » désigne le roi. D'après les rituels religieux, les habitants d'Égypte antique voyaient le pharaon comme un Dieu vivant. Il serait le fils des dieux et aurait pour mission de maintenir l'harmonie universelle entre les forces du cosmos. Avec un Dieu vivant qui dirige un pays, nous sommes plus que jamais dans une théocratie. Pourtant, selon d'autres sources (les annales historiques), le pharaon est parfois représenté comme un homme que l'on va juger selon ses actes. Il n'est pas infaillible et n'est pas toujours entendu par les dieux. Il est donc impossible de nier l'aspect théocratique du régime pharaonique, même si les erreurs du roi, liées à sa nature humaine (et donc imparfaite) persistante, nuancent sa toute-puissance divine.

Dans la Rome antique s'amorça un phénomène de divinisation des empereurs. Cette divinisation remonte à Jules César (divinisé après sa mort) et à Auguste (le premier empereur romain) qui diffusa la pratique. En plus de diriger l'État et d'être responsable des cultes officiels

³⁴⁸ ANDREU Guillemette, « Pharaon », *Dictionnaire des religions* (vol. 2), *op. cit.*, p. 1568-1569.

(il est nommé « *pontifex maximus* »), un culte impérial lui est dédié. Cependant ce culte s'adressait à son « *genius* » (son esprit tutélaire) et non à l'empereur vivant. En vérité, l'enjeu de ce culte était aussi politique, car il obligeait chaque sujet à prouver sa loyauté envers l'empereur³⁴⁹. Paul Petit et Yann Le Bohec relativisent aussi dans leur article la nature divine de l'empereur :

« *Cette religion renforçait la position de celui qu'elle visait, même si personnellement il n'y croyait guère (Vespasien, se voyant mourir et sachant qu'il allait être divinisé, eut le courage de plaisanter une dernière fois ; comme on lui demandait comment il allait : "Je sens, dit-il, que je deviens un dieu"³⁵⁰)*³⁵¹ ».

L'empereur devait aussi composer avec le Sénat, ce qui n'était pas anecdotique, car seul ce dernier juge de leur sort *post-mortem* (comme la divinisation, la condamnation à l'oubli...). Il est donc difficile de considérer le culte impérial comme d'essence théocratique. Il s'agirait plutôt d'une exacerbation de la prise en charge quasi administrative de la religion par l'État (c'est-à-dire la relation « contractuelle », évoquée en début de démonstration).

Autre phénomène complexe amorcé par l'Empire romain et aux accents théocratiques : le césaropapisme³⁵². Nous avons vu que l'empereur cumulait les fonctions de chef politique et de chef de la religion romaine. Après la conversion au christianisme de Constantin et son adoption comme religion d'État, l'empereur ne souhaitait en aucun cas perdre sa fonction religieuse ni sa sacralité quasi divine. Ainsi les empereurs chrétiens se considéraient comme les représentants directs de Dieu sur terre. Ils faisaient preuve de zèle missionnaire et s'interféraient dans les questions d'ordre purement religieux. C'est ce qu'on appelle le césaropapisme, c'est-à-dire l'« *absorption par l'empereur (césar -), souverain temporel, des fonctions spirituelles dévolues au chef de l'Église chrétienne (-pape)*³⁵³ ». Cette tentation théocratique inversée, où cette fois-ci c'est le politique qui aspire le religieux pour lui-même devenir religieux, elle fut

³⁴⁹ « Religion », HOWATSON M. C. (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité : Mythologie, littérature, civilisation, op. cit.*, p. 847-854

³⁵⁰ Les empereurs romains sont divinisés après leur mort.

³⁵¹ LE BOHEC Yann, PETIT Paul « ROME ET EMPIRE ROMAIN - Le Haut-Empire », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 26 octobre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/rome-et-empire-romain-le-haut-empire/>

³⁵² Cf : « Césaropapisme », *Wikipédia, l'encyclopédie libre* [en ligne], consulté le 25 octobre 2018, URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/C%C3%A9saropapisme> ; GOUILLARD Jean, MESLIN Michel, « CÉSAROPAPISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 octobre 2018, URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/cesaropapisme/>

³⁵³ GOUILLARD, *ibid.*

contestée par certains dissidents religieux. La *Cité de Dieu* de Saint Augustin en est un des exemples les plus parlants puisqu'elle esquisse la séparation du spirituel et du temporel. La chute de Rome en 476 freina le césaropapisme en Occident. Dans l'Empire byzantin, il perdura, malgré les prises de distance de la papauté³⁵⁴. Les empereurs byzantins avaient donc à la fois le titre politique de *basileus* et celui de prêtre. Sous le règne de Justinien (527-567), l'empereur était l'envoyé de Dieu et en était la loi vivante. Le pape était seulement son représentant. Cet « empereur-prêtre » nommait les évêques, déposait les papes, jugeait les hérésies et s'ingérait dans les questions théologiques. L'Église n'était qu'un intercesseur pour lui. Cependant, il faut nuancer cet aspect théocratique, puisque l'empereur ne pouvait pas se passer totalement, dans les faits, du corps épiscopal. L'ingérence byzantine n'a d'ailleurs jamais été toute puissante selon les historiens actuels³⁵⁵. Après la crise iconoclaste, l'ingérence impériale dans le domaine du dogme déclina³⁵⁶, tout comme l'immixtion des empereurs occidentaux (carolingiens et ottoniens) dans les affaires religieuses après l'épisode de la querelle des Investitures (1075-1122).

L'Europe et le monde arabo-musulman n'ont pas été les seuls terrains propices aux expériences théocratiques. Le Tibet, par exemple, a pendant longtemps été gouverné par un chef religieux bouddhiste : le dalaï-lama. Détenant donc à la fois le pouvoir religieux et militaire, il est considéré comme l'émanation de la divinité tutélaire du Tibet, le *Chenrézi*. Il s'agit donc bien d'une théocratie. Mais dans les faits, seuls certains dalaï-lamas ont véritablement détenu un pouvoir absolu, car progressivement un système de gouvernement dual (avec des religieux et des laïcs) s'est mis en place. Depuis l'occupation du Tibet par le régime chinois en 1959, le gouvernement tibétain est en exil³⁵⁷.

³⁵⁴ Le pape Gélase (492-496) mit en avant la séparation des pouvoirs spirituels et temporels (l'empereur est un fils de l'Église et non un évêque).

³⁵⁵ GOUILLARD, *ibid.*

³⁵⁶ Entre 726 et 843, les empereurs byzantins interdirent à plusieurs reprises le culte des icônes (représentants des personnages saints) et ordonnèrent de détruire celles existantes.

³⁵⁷ GYAL-PO Tenzin, « Dalaï-Lama », *Dictionnaire des religions* (vol. 1), *op. cit.*, p. 430 ; « Théocratie », *Wikipédia, l'encyclopédie libre* [en ligne], consulté le 25 octobre, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9ocratie#Th%C3%A9ocratie_tib%C3%A9taine ; « Théocratie tibétaine », *Wikipédia, l'encyclopédie libre* [en ligne], consulté le 25 octobre, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9ocratie_tib%C3%A9taine. Certains pays majoritairement bouddhistes ont connu par le passé des épisodes théocratiques. C'est le cas du Bhoutan qui fut unifié au XVIIe siècle par le chef religieux et militaire Shabdrung Ngawang Namgyal (cf. « Bhoutan », *L'observatoire de la Liberté Religieuse, op. cit.* ; CAILMAIL, *op. cit.*).

3.2. *Les expériences marxistes et scientistes*

L'autre type de régime extrême consiste en l'annihilation de la sphère religieuse par la sphère politique (autrement dit les régimes antireligieux). Historiquement, ce sont les régimes d'inspiration marxiste qui entrent le mieux dans cette catégorie. Leurs actions antireligieuses furent des plus violentes. Mais dans les faits, elles furent souvent de courte durée et n'arrivèrent jamais réellement à réduire à néant l'opium du peuple.

Le régime soviétique a grandement affaibli les institutions religieuses durant tout le XXe siècle³⁵⁸. Considérées comme des superstitions, des moyens de coercition furent mis en œuvre. Des églises furent par exemple détruites ou bien utilisées pour autre chose (usine, cinéma...). Les régimes communistes d'Europe de l'Est accusaient les chrétiens d'être à la solde de la papauté et d'être un ennemi intérieur. Le clergé accumula les problèmes de fonctionnement, forma de plus en plus mal ses membres et dut rentrer dans la clandestinité. En Chine, la révolution culturelle maoïste engendra également une répression terrible des religions.

Et pourtant, la religion a survécu. Dès 1978, les lieux de culte en Chine rouvrirent progressivement (sous haute surveillance) et le bouddhisme connut un nouvel essor. En URSS, le régime faisait parfois preuve de réalisme politique : face à l'invasion nazie en juin 1941, on chercha à « *solliciter l'appui moral de l'Église orthodoxe et [à] mobiliser le sentiment religieux pour le salut de la patrie* »³⁵⁹. En vérité, la vie religieuse n'avait jamais totalement disparu. Elle était souterraine. Elle remonta à la surface de manière définitive après la chute du régime soviétique et survécut à son pire ennemi. L'expansion récente de la « *religion patrimoine* » dans les pays de l'Europe de l'Est en est sûrement la meilleure illustration.

Cette limite d'action des régimes antireligieux est encore perceptible aujourd'hui, car aucun État communiste ou postcommuniste actuel ne cherche ou n'a réussi à anéantir toute trace de religieux sur son territoire. La plupart sont, nous l'avons vu, des États sécularisés de type restrictif.

La Corée du Nord ferait peut-être figure d'exception³⁶⁰. Le régime, à la fois communiste

³⁵⁸ Cf. MIAILLE, *op. cit.*, p. 12 ; GOOSSAERT, « Le destin de la religion chinoise au 20e siècle », *op.cit.*, p. 429-440 ; MONOD, *op. cit.*, p. 134-137 ; REMOND, *op. cit.*, p. 156, 166.

³⁵⁹ REMOND, *ibid.*, p. 156.

³⁶⁰ Pour le régime nord-coréen ainsi que pour toutes les citations de ce paragraphe, cf. « Corée du Nord », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 janvier 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/coree-du-nord/>

et dictatorial, est dirigé par la famille Kim. Cette nation, « *la plus fermée du monde* » et « *la plus répressive* », autorise théoriquement par sa constitution la liberté de culte. En pratique, c'est tout l'inverse. Les autorités redoutent que les groupes religieux du pays soient politisés et puissent devenir une menace pour le régime. Le christianisme, perçu comme un « *outil d'intervention étrangère* », est durement réprimé - certains se sont retrouvés dans des camps de prisonniers parce qu'ils possédaient une Bible ou bien organisaient une réunion de prière chez eux. Connue pour violer les Droits de l'homme de manière paroxystique - torture, esclavage, viol, famine, avortement forcé, meurtre... - il n'est en soi pas étonnant que la Commission d'enquête des Nations Unies de 2014 sur le régime en ait conclu « *un déni quasi absolu du droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ainsi que des droits à la liberté d'opinion, d'expression, d'information et d'association* ». Elle ajoute que « *les chrétiens ne sont pas autorisés à pratiquer leur religion et font l'objet de persécution* »³⁶¹. Les pratiques bouddhiques et chamaniques dans le territoire sont moins sujettes à de telles attaques, car l'État les voit comme des superstitions (et par conséquent non comme des menaces claires). Par contre, un véritable culte de la personnalité des leaders du pays est instauré. On endoctrine les citoyens en ce sens dès la maternelle. Sans être véritablement une religion, cette idéologie du culte de la famille Kim apporte une certaine religiosité durkheimienne au système politique nord-coréen, et ce dans l'optique de renforcer l'influence du régime. La Corée du Nord est donc un régime extrême foncièrement antireligieux, mais il s'agit bien là d'un cas très particulier.

Si le marxisme a cherché à éradiquer la religion, la science a également suivi parfois cette voie³⁶². Même si une dictature scientifique athée n'a jamais existé dans l'histoire, il est intéressant d'évoquer ces idéologies qui auraient pu hypothétiquement déboucher sur une variante des régimes antireligieux. Monod évoque cette laïcité scientiste et biologique qui voulait baser les normes politiques et éthiques uniquement sur la science, la biologie et surtout la théorie de l'évolution de Darwin qui est interprétée de manière raciale et eugénique. La version française de *L'Origine des espèces* fut réalisée par la scientifique Clémence Royer. Cette dernière y ajouta une préface dans laquelle elle considérait que l'inégalité des « races » était une évidence. Pour elle, il fallait supprimer du politique et de la morale moderne toutes les références

³⁶¹ Il existe cinq églises chrétiennes dans la capitale (Pyongyang) mais il s'agit de trompe-l'œil servant à faire croire qu'il y a bien une certaine liberté religieuse en Corée du Nord. Il n'y a pas de véritables prêtres puisque ce sont en réalité des fonctionnaires de l'État qui assurent l'office.

³⁶² Cf. MONOD, *op. cit.*, p. 134-147.

chrétiennes à présent obsolètes : universalisme, égalitarisme, charité envers les plus faibles, etc. La vie sociale devait s'organiser selon la loi naturelle. C'était ce qu'on appelait le darwinisme social qui « *relie l'ensemble des races humaines*³⁶³ *par l'évolution, ce qui amène à une "lutte pour la vie" entre les sociétés et les races. Seules les races supérieures peuvent survivre, car plus évoluées, et doivent sans cesse endiguer toutes dégénérescences biologiques liées à l'expansion des races inférieures* »³⁶⁴. Pour Monod, il ne s'agit pas d'idées n'ayant eu aucune prise sur le réel. Pour lui, la « *sécularisation radicale, impliquant la liquidation de tous les héritages judéo-chrétiens, a bien participé de la construction de l'eugénisme et du racisme politique moderne* »³⁶⁵.

À partir de là, comment ne pas penser au nazisme. Dans un ouvrage très intéressant³⁶⁶, Johann Chapoutot souligne la volonté du régime nazi de mener une « *guerre de race* » - et dont l'idéologie sous-jacente entre en résonance avec la vision laïque scientifique et raciste évoquée plus haut. En effet, Chapoutot souligne bien l'incompatibilité entre la morale humaniste ou judéo-chrétienne universelle et l'idéologie du Troisième Reich :

« [...] *pour les nazis, il n'y a pas de genre humain, il n'y a pas, en conséquence, d'universalité ni, donc, de commandement moral valant absolument pour l'humanité entière : toute morale est strictement relative, circonscrite à son champ d'application, qui est la race à laquelle on appartient* »³⁶⁷.

Selon les nazis, les races ne peuvent aujourd'hui mener à bien leur guerre raciale, car elles sont depuis des siècles sous le joug d'« *héritages normatifs successifs* », à savoir : « *le christianisme, l'humanisme, les Lumières, le droit de la guerre, les conventions internationales...* »³⁶⁸. Par conséquent :

« *Pour combattre, il faut donc avant tout combattre ces normes et s'en délivrer* »³⁶⁹.

³⁶³ Je parle ici de « races humaines » en tant que postulat erroné, propre à cette époque qui affirmait que plusieurs races humaines existaient (noires, jaunes, blanches...). En réalité, ce postulat n'avait aucun fondement scientifique et était une pure fiction à l'idéologie raciste.

³⁶⁴ MANCASSOLA Jérôme, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, *ibid.*, p. 8. ; TAGUIEFF Pierre-André (dir.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, *op. cit.*, p. 423-424, 1479-1483 ;

³⁶⁵ MONOD, *op. cit.*, p. 136.

³⁶⁶ CHAPOUTOT Johann, *La révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard, 2017.

³⁶⁷ CHAPOUTOT, *ibid.*, p. 101.

³⁶⁸ CHAPOUTOT, *ibid.*, p. 99.

³⁶⁹ CHAPOUTOT, *ibid.*

Ainsi, le nazisme était un régime politique qui n'hésitait pas à éradiquer toute forme de morale pouvant entraver son idéal belliqueux et racial. Ces normes englobaient alors certaines religions : le judaïsme évidemment, mais aussi le christianisme.

Toujours dans son ouvrage, Chapoutot cite Himmler qui considérait le christianisme comme la « *plus grande peste qui pouvait nous frapper au cours de notre histoire* »³⁷⁰ - et qui d'ailleurs l'interdit au sein de la SS. Hitler allait dans le même sens : la « *tradition normative judéo-chrétienne* » est mauvaise non seulement parce que ses origines sont juives (et donc il y a là une filiation idéologique entre judaïsme et christianisme) mais aussi parce qu'elle a dévirilisé et affaibli les glorieuses races germaniques et nordiques³⁷¹.

Cependant, comme le souligne Chapoutot, l'attitude d'Himmler ne doit pas nous conduire à en déduire un athéisme affiché (Himmler se dit « *gottgläubig* »³⁷²). Ce n'est pas tant la religion en soi qui est à éradiquer, mais toute idéologie contraire au régime national-socialiste. Il s'agissait pour Himmler « *d'éradiquer une infection chrétienne qui rend les hommes faibles, car compatissants, et passifs, car résignés à obéir aux plans célestes* »³⁷³ et qui au final les détournent du combat racial. Preuve que l'idéologie antireligieuse nazie était ambiguë : en 1943, Himmler autorisa les aumôniers non chrétiens dans la *Waffen-SS*. On y trouvait des volontaires bosniaques musulmans, ainsi que leurs imams. Cette situation résultait de liens étroits entre le régime nazi et le grand mufti de Jérusalem, Amin al-Husseini³⁷⁴. Au-delà de ce fait historique dont l'antisémitisme fut le dénominateur commun des deux parties prenantes, Himmler considérait que « *l'islam a sur le christianisme ce grand avantage [...] qu'il encourage les hommes au combat et leur permet de mourir heureux* »³⁷⁵. Cette interprétation très subjective de l'islam nous démontre une chose : le régime nazi n'était pas, dans l'absolu, un régime totalement antireligieux³⁷⁶. Cependant, il était prêt à éradiquer toute religion n'allant pas dans le sens de sa guerre raciale.

Dans le cadre de ma nouvelle typologie, je pense que l'on peut en partie affilier le

³⁷⁰ CHAPOUTOT, *op. cit.*

³⁷¹ CHAPOUTOT, *ibid.*, p. 100.

³⁷² Ce qui peut être traduit littéralement par « croyant en Dieu ».

³⁷³ CHAPOUTOT, *op. cit.*

³⁷⁴ Connu pour avoir été à la tête du mouvement national palestinien et dans l'opposition au sionisme durant le mandat britannique, certains soutiennent qu'il fut un antisémite notoire.

³⁷⁵ CHAPOUTOT, *op. cit.*

³⁷⁶ Ce n'était pas le sujet ici, mais on aurait pu aussi développer toutes les tendances ésotériques et néo-païennes en vogue chez certains membres du régime.

Troisième Reich aux régimes extrêmes. Mais il n'était pas à mon sens pleinement antireligieux, mais seulement au cas par cas - certaines religions étaient considérées comme dangereuses à court terme, d'autres moins.

4. Une nouvelle typologie : *l'Indice de sécularisation*

Synthétisons à présent l'ensemble de ces cas de figure dans un schéma récapitulatif.

Ce schéma a pour titre *Indice de sécularisation*³⁷⁷. Je pars ici d'une analogie avec les indicateurs de vitesse que l'on pouvait auparavant trouver dans les automobiles. Il se présente en un demi-cercle, scindé en deux hémisphères. Chaque cas de figure se place à un endroit de l'hémisphère, en fonction de l'évolution des relations *nation-religion* qui lui sont propres. Par analogie, chaque cas de figure peut donc s'apparenter à une aiguille indiquant la vitesse actuelle de l'automobile et pouvant fluctuer à gauche ou à droite selon son évolution.

Plus le cas de figure penche vers l'hémisphère gauche, plus la sphère religieuse est dominante sur la sphère politique sécularisée - et inversement. Ainsi, sur notre schéma, la majorité des cas de figure se situent donc dans l'angle « Interaction classique » ou dans l'angle « Nouvelle interaction (sécularisation) ».

Ces deux angles se déclinent en plusieurs types, symbolisés ici sous forme de petits cercles comportant une ou plusieurs lettres. Je récapitule ici, de manière schématique, tous les types de relations *nation-religion* que nous avons vues. Pour l'*Interaction classique*, nous avons, de gauche à droite :

- Le type semi-théocratique (symbolisé par « ST »), qui ne sépare pas les sphères religieuse et politique. Il met souvent en place une religion d'État et en use comme source de son droit et de ses décisions politiques. Gouvernement de Dieu sur terre, il est partiellement dirigé par les religieux. Cependant, contrairement à la théocratie, l'autorité politique civile ne disparaît pas totalement. On retrouve ici, par exemple, l'Arabie saoudite et l'Iran.
- Le type religieux classique (RC), qui ne sépare pas les sphères religieuse et politique mais demeure gouverné par une autorité politique civile. Il met souvent en place une religion d'État et en use comme source de son droit et de ses décisions politiques. La

³⁷⁷ J'ai préféré cette appellation à celle, trop lourde, d'« Indice des relations *nation-religion* », mais aussi parce que le phénomène de sécularisation est le paradigme dominant du monde contemporain. Je n'ai pas retenu le terme « laïcité », car trop lié au cas français.

majorité des pays arabo-musulmans s'y incluent, ainsi que quelques pays asiatiques (Pakistan, Malaisie, Brunei, Bhoutan) et africains (Mauritanie)³⁷⁸.

Pour la *Nouvelle interaction* (ou sécularisation), nous avons, de gauche à droite :

- Le type instable (I) dont l'autonomisation de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse demeure inachevée et fragile. Elle risque de subir potentiellement des revers, un certain recul ou dans le pire des cas une remise en cause face à de puissants adversaires religieux et/ou nationalistes religieux. On y retrouve une grande partie des pays de l'Amérique latine, l'Inde, la Côte d'Ivoire et la plupart des pays du Sahel.
- Le type coloré (C), qui a réalisé l'autonomisation de la sphère politique, mais où le religieux se dilue dans le politique. La religion est omniprésente dans l'univers politique et sociétal, mais ne prétend aucunement s'imposer politiquement par le biais d'une religion spécifique ou d'une Église particulière. En règle générale, cette omniprésence se réfère à un Dieu générique et non à une confession précise. Ce type se réfère surtout au cas des États-Unis.
- Le type relatif (Rel), qui a réalisé l'autonomisation de la sphère politique, mais où des liens privilégiés avec la sphère religieuse persistent (subvention, enseignement, statut particulier). Les pays européens anglo-saxons, scandinaves, germaniques, latins et slaves appartiennent à cette grande famille. C'est également le cas de certains pays africains (Gabon, Bénin, Togo) et asiatiques (Taïwan).
- Le type radical (Rad) qui a réalisé une séparation stricte entre les sphères politique et religieuse (absence de tout lien privilégié). On peut aussi parler de laïcité - terme historiquement lié au cas français. Le Mexique et le Japon peuvent également s'y affilier.
- Le type restrictif (Res) qui a réalisé une séparation stricte entre les sphères politique et religieuse. À la différence du type radical, la sphère politique exerce un contrôle accru des activités religieuses (lourde bureaucratie, restrictions, interdictions). Cette méfiance du religieux est souvent héritée d'un passé soviétique. On trouve de

³⁷⁸ Les pays sont cités ici à titre d'exemple. Il ne s'agit en aucun cas d'une liste exhaustive.

nombreux exemples de ce type en Asie - Chine, Vietnam, Turkménistan, l'Azerbaïdjan, l'Ouzbékistan ou encore Kazakhstan.

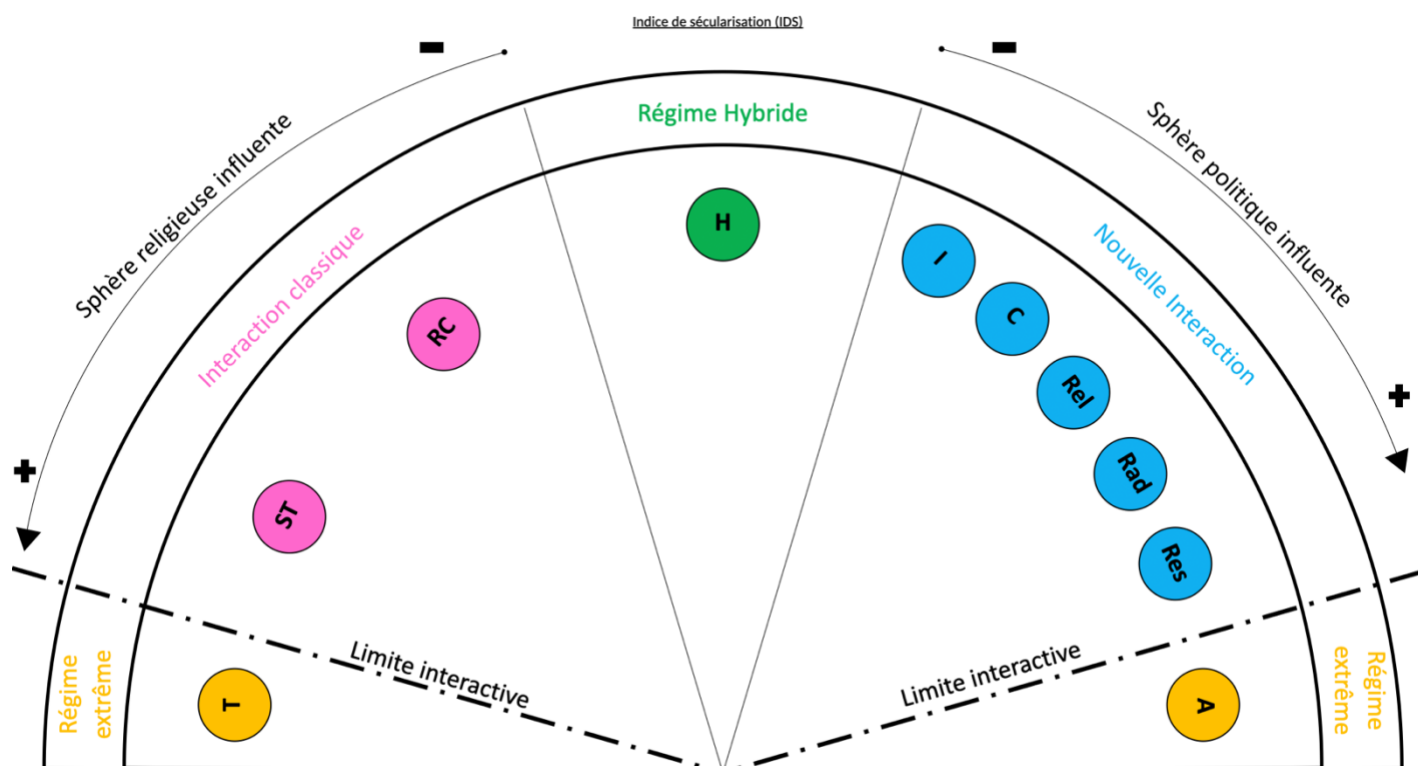
Entre ces deux angles principaux se trouve une zone grise. Il s'agit des régimes hybrides.

- Le type hybride (H) est à mi-chemin entre l'*Interaction classique* et la *Nouvelle interaction*. Il s'agit de cas de figure flous, où autonomie du politique et domination du religieux arrivent plus ou moins, de manière paradoxale, à cohabiter. Dans certains cas, ces régimes sont en phase de transition et on peut penser que l'une des deux sphères l'emportera sur l'autre à l'avenir. Quelques pays peuvent actuellement être classés dans ce type : Tunisie, Bangladesh ou encore Indonésie.

Dans notre schéma en forme d'hémicycle, l'aire occupée par l'*Interaction classique*, la *Nouvelle interaction* et les régimes hybrides suivent une logique de relation interactive. Au-delà (c'est-à-dire à l'extrémité gauche de l'*Interaction classique* et à l'extrémité droite de la *Nouvelle interaction*), j'ai tracé ce que j'appelle la « limite interactive ». Au-delà de celle-ci, l'interactivité cesse. Nous entrons dans les régimes extrêmes, où l'une des sphères a été complètement annihilée par l'autre. Deux types de régimes extrêmes existent :

- Le type théocratique (T) qui se situe à l'extrême gauche de la zone d'*Interaction classique*. La sphère politique civile n'existe pas. Ce sont les représentants de la sphère religieuse eux-mêmes (Dieu incarné, clercs, envoyé/messager de Dieu) qui gouvernent. Le type théocratique est très rare. À l'exception du Vatican, les autres cas de figure dans l'histoire se sont avérés éphémères ou imparfaitement théocratiques (Florence, Genève, Tibet...).
- Le type antireligieux (A) qui se situe à l'extrême droite de la zone de la *Nouvelle interaction*. La sphère politique civile a pour objectif de supprimer la sphère religieuse. Le stalinisme, le maoïsme et le nazisme ont suivi une telle trajectoire, mais souvent de manière sélective et incomplète. Sur le long terme, la sphère religieuse a survécu. De nos jours, hormis le cas de la Corée du Nord, les anciens régimes antireligieux sont moins intransigeants qu'auparavant (Chine, Vietnam...).

Nous venons donc de finaliser notre nouvelle typologie des relations *nation-religion* dans le monde. Elle nous servira de paradigme tout au long de notre démonstration.



Chapitre 2 - Le cas *sui generis* de la *désincarnation*

Nous avons donc posé les bases de notre nouvelle typologie. À présent, la question est de savoir si la *désincarnation* peut ou non s'y insérer. Notre hypothèse est qu'actuellement, seul Israël présenterait les caractéristiques d'un État *désincarné* (et par conséquent serait — nous le verrons plus tard — l'unique héritier de la pensée *désincarnée* d'Heinrich Graetz). Pour démontrer le cas *sui generis* de la *désincarnation*, nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, nous établirons des comparaisons entre les différents cas de figure de notre typologie et celui d'Israël. Si notre hypothèse s'avérait exacte (Israël est inclassable), alors nous commencerons à démontrer que ce cas inédit est lié à la *désincarnation*. Il s'agira de tracer les grandes lignes de notre concept de *désincarnation* en Israël (cause, fonctionnement et postérité) qui seront démontrées historiquement dans les parties ultérieures (II, III et IV).

1. Les relations *nation-religion* en Israël : l'impossible classification

Dans un premier temps, nous suivrons une analyse « soustractive ». Tout en cherchant à placer le cas israélien sur notre *Indice de sécularisation*, nous écarterons d'emblée les cas de figure de notre typologie qui en demeurent bien trop éloignés. Dans un second temps, après avoir écarté les cas les plus simples, nous aborderons quelques comparatismes plus complexes. Nous verrons que les relations *nation-religion* israéliennes peuvent s'apparenter dans une moindre mesure avec certains types existants, sans pour autant s'y fondre complètement. En effet : nous constaterons qu'aucun d'entre eux ne saisit l'originalité même du noyau dur des relations *nation-religion* israéliennes.

1.1. Où placer Israël sur l'Indice de sécularisation ?

« L'État hébreu offre en effet l'exemple probablement unique d'une construction nationale moderne inscrite dans la fidélité à une promesse millénaire »³⁷⁹.

Cette citation d'Halévi rejoint déjà ce que nous cherchons ici à démontrer, à savoir une fusion singulière entre la sphère politique et la sphère religieuse. Cette singularité est également relevée par Michel Abitbol. Dans son article³⁸⁰, il constate qu'Israël s'appuie sur un attelage pouvant paraître paradoxal de prime abord. L'État d'Israël est à la fois juif et démocratique. Il fut le fruit d'un mouvement national/nationaliste juif et majoritairement laïc : le sionisme. Néanmoins, des symboles initialement religieux et hérités de la tradition juive ont été utilisés pour légitimer leur entreprise nationale/nationaliste. Le messianisme juif, vieux de plusieurs siècles, fut exhumé et réutilisé au travers d'une lecture laïque. On arrive donc à une situation inédite où la religion persiste au sein d'une idéologie nationale, sans pour autant se définir dans un sens purement religieux. En d'autres termes, la singularité des relations *nation-religion* israéliennes ne réside pas seulement dans la survivance du religieux, mais aussi dans le nouvel usage qui en a été fait par la sphère politique sioniste³⁸¹.

³⁷⁹ HALEVI Ran, « Israël entre nation et religion », *Le Débat* [en ligne], 2007/2 (n° 144), p. 112, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2007-2-page-112.htm>

³⁸⁰ ABITBOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *Cités* [en ligne], 2002/4 (n° 12), p. 15-32, URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm>

³⁸¹ Nous reviendrons un peu plus tard sur cette ambiguïté, lorsque nous analyserons en détail la *Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël*.

Pour défendre une telle singularité typologique, il nous faut tout d'abord la confronter avec les autres exemples qui composent l'*Indice de sécularisation*. Certains auteurs ont déjà avant nous mis l'accent sur le caractère inclassable d'Israël. Nous tâcherons ici de recouper leurs constatations avec notre propre démarche typologique.

Michel Abitbol et Denis Charbit ont assez bien esquissé ce qu'on pourrait appeler une analyse soustractive des relations *nation-religion* en Israël³⁸². Certains types sont très faciles à écarter. Tous deux s'accordent sur le fait qu'Israël n'est pas une théocratie. Israël est une démocratie parlementaire ou la légitimité politique vient du peuple (par l'élection) et non de Dieu. Le pouvoir est exercé par une autorité politique civile et non par des rabbins et les décisions des tribunaux religieux sont soumises à une Cour suprême. Est-ce un État religieux comme on en a vu ailleurs au Moyen-Orient ou en Afrique du Nord ? Loin de là : il n'y a pas de religion d'État en Israël (ni même dans une forme atténuée et sécularisée, comme dans certains pays anglo-saxons ou scandinaves) et « *les institutions publiques sont laïques et fonctionnent selon le modèle des démocraties occidentales* »³⁸³. Enfin, la *Déclaration d'indépendance* du 14 mai 1948 affirmait que l'État d'Israël « *sera fondé sur les principes de liberté, de justice et de paix [...]* », « *assurera une complète égalité de droits sociaux et politiques à tous ses citoyens, sans distinction de croyance, de race ou de sexe* » et « *garantira la pleine liberté de conscience, de culte, d'éducation et de culture* »³⁸⁴. Autrement dit, Israël sépare la sphère politique de la sphère religieuse. Ses relations *nation-religion* ne sont pas ancrées dans une interaction classique. C'est un État sécularisé et démocratique à l'occidentale, qui ne permet aucune hégémonie religieuse (théocratie, semi-théocratie et État religieux classique) ou antireligieuse³⁸⁵. Certes, nous allons voir que les limites entre religion et politique sont parfois floues, mais pas assez pour mettre en place une hégémonie religieuse et remettre en cause la

³⁸² ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *op. cit.*, p. 67-68 ; CHARBIT Denis, « La cause laïque en Israël est-elle perdue ? Atouts, faiblesses et mutation », *Critique internationale* [en ligne], 2009/3 (n° 44), p. 15-16, URL : <http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2009-3-page-65.htm>

³⁸³ « Israël », *L'observatoire de la Liberté Religieuse* [en ligne], consulté le 20 février 2019, URL : <https://www.liberte-religieuse.org/israel/>

³⁸⁴ « La déclaration d'indépendance d'Israël », *Israel Ministry of Foreign Affairs*, URL : <https://mfa.gov.il/MFA/MFAFR/MFA-Archive/Pages/La%20Declaration%20d-Independance%20d-Israel.aspx#:~:text=Le%2029%20novembre%201947%2C%20l.n%C3%A9cessaires%20pour%20appliquer%20c e%20plan.>

³⁸⁵ Certains juifs européens ont migré en Palestine au début du XXe siècle et s'affiliaient à des mouvements d'extrême gauche, athées et souvent hostiles à la religion. Néanmoins, cela n'a jamais débouché sur un régime antireligieux au sein de la communauté juive pré-étatique (le *Yichouv*).

nature sécularisée de l'État. On ne peut donc pas parler de régime hybride ou transitoire à l'issue incertaine comme la Tunisie. Les bases de la sécularisation israélienne sont solides et établies de longue date.

Reste à présent à comparer la situation israélienne avec les différents types de la *Nouvelle interaction* : instable, coloré, relatif, radical et restrictif. Israël n'est pas un État sécularisé de type restrictif. Elle n'a pas mis en place un contrôle drastique des religions comme l'ont fait les régimes communistes ou ex-soviétiques. Des tensions existent avec la minorité musulmane mais nous verrons que leurs origines ne sont pas liées à une méfiance généralisée de la religion.

Certains pourraient arguer qu'Israël est un État sécularisé de type instable. En effet, depuis plusieurs décennies, on observe un certain « retour » du religieux en Israël. Depuis les années 1970, les religieux font preuve d'un activisme politique accru et cherchent à fortifier la place de la religion au sein de l'État hébreu. J'ai prévu de traiter ce sujet d'actualité non pas ici mais en dernière partie, par souci de cohérence démonstrative. Cependant, même si j'y reviendrai plus tard et en détail, je tiens déjà à exprimer mon désaccord sur la question. Il est difficile de quantifier l'ampleur de ce « retour » du religieux - car la société israélienne est multiple et fracturée sur la question de la religion. De plus, se focaliser sur ces récentes mouvances religieuses ne doit pas nous conduire à en faire un trompe-l'œil et à occulter un mouvement plus ancien, plus général, toujours en activité et autour duquel s'est formé tout le projet sioniste : à savoir la nationalisation et l'historicisation de la religion juive (autrement dit la *désincarnation*). C'est là où, à mon sens, réside toute l'originalité des relations *nation-religion* israéliennes. J'ajoute qu'il est également difficile d'imaginer ces mouvances avoir la capacité nécessaire (au moins à court terme) de mettre un terme au mouvement de sécularisation et de modernisation de la société israélienne, ainsi que de bousculer le rapport de force dominé par la sphère politique civile.³⁸⁶

Israël n'est pas non plus un État sécularisé de type radical comme la France. Il n'y a pas de laïcité à la française, car il n'y a pas de séparation stricte entre l'Église (ou plutôt dans ce cas précis, la Synagogue) et l'État. Nous verrons que de nombreux services publics suivent encore aujourd'hui des règles religieuses, mais aussi que le mariage civil n'existe pas - chaque citoyen doit se marier chez un tribunal religieux (rabbinique par exemple) propre à sa confession³⁸⁷. La

³⁸⁶ Je reviendrai en détail sur cet avis en dernière partie.

³⁸⁷ « Israël », *L'observatoire de la Liberté Religieuse*, op. cit.

sécularisation d'Israël est donc relative. Il y a donc des liens privilégiés forts qui persistent entre la sphère religieuse et la sphère politique. De surcroît, nous constaterons qu'historiquement, les fondateurs de la religion civile américaine se sont souvent comparés à l'antique Israël. Quant à la *Déclaration d'indépendance*, elle indiquait en réalité que l'État d'Israël « sera fondé sur les principes de liberté, de justice et de paix [...] » ... qui ont été « [...] enseignés par les prophètes d'Israël »³⁸⁸.

Si on se reporte au schéma de l'*Indice de sécularisation*, ces liens durables et cette persistance en filigrane d'une certaine religiosité dans le paysage politique israélien nous amèneraient, de prime abord, à situer les relations *nation-religion* israéliennes dans un espace sécularisé allant du type relatif au type instable.

Là, encore, c'est à mon sens une fausse piste.

1.2. *Les multiples visages d'Israël*

La situation semble plus complexe que notre hypothèse de départ. Israël serait un État *désincarné*. Sauf qu'en réalité, certains éléments s'apparentent plus à une typologie plus classique et en rien inédite (on pourrait par exemple parler de sécularisation relative ou colorée³⁸⁹). Comment expliquer une telle diversité de relations *nation-religion* et, surtout, pour quel type faut-il trancher ?

J'explique cette diversité de la manière suivante : le phénomène de *désincarnation* tend en effet à s'extraire du paradigme de l'interactivité et à mettre fin au rapport de force classique entre la sphère religieuse et la sphère politique. Cependant, comme tout courant idéologique nouvellement majoritaire, il ne conduit pas pour autant à une hégémonie totale et en aucun cas à une atomisation complète et définitive des systèmes interactifs antérieurs. Ceux-ci subsistent, parfois seulement par bribes ou en filigrane et cohabitent plus ou moins bien avec le système dominant. On peut encore l'expliquer par une autre hypothèse qui est davantage liée aux problèmes inhérents au sionisme. Il est extrêmement difficile – certains diront impossible – de proposer une nouvelle identité juive globale dépourvue de toute trace religieuse, si infinitésimale soit-elle. C'est là la limite du processus de *désincarnation* qui, sur certains sujets, a eu du mal à se réinventer sans puiser dans le réservoir religieux. Ce qui amena à conserver une certaine porosité pragmatique avec la sphère religieuse. De plus, il ne faut pas croire non plus que les

³⁸⁸ « La déclaration d'indépendance d'Israël », *Israel Ministry of Foreign Affairs*, *op. cit.*

³⁸⁹ Nous allons de suite revenir en détail sur ces cas de figure.

partisans de la *désincarnation* avaient carte blanche en Palestine et qu'ils n'eurent pas dû faire face à de puissantes contre-idéologies. Certaines se sont maintenues, ont continué à se développer et ont parfois obtenu gain de cause. La société israélienne est plurielle, car le poids de la religion dans la vie de tous les jours peut différer de manière radicale d'un citoyen israélien à un autre.

Face à ces multiples visages de l'identité politique et religieuse israélienne, lequel doit être considéré comme son portrait principal ? À mon sens, c'est celui de la *désincarnation*. Plus ancienne et au cœur de l'idéologie sioniste de départ³⁹⁰, elle est la colonne vertébrale des relations *nation-religion* de l'État hébreu. Pour les autres types de relations, ils se sont agrégés, tels des vertèbres, plus tardivement sur cette même colonne. Soit ils sont en continuité avec le phénomène de *désincarnation*, soit ils ne le sont pas et demeurent à la fois postérieures et minoritaires par rapport à la *désincarnation*. Autrement dit, cette dernière constituerait la véritable relation *nation-religion* propre à l'État Israël et démontrerait ainsi son caractère *sui generis*.

Nous allons à présent étudier ces différents visages de l'identité israélienne actuelle n'entrant pas dans le paradigme de la *désincarnation* et tenter de démontrer qu'ils s'insèrent dans ce raisonnement en « colonne vertébrale » que nous venons d'exposer. Dans cet espace allant de la sécularisation colorée à la sécularisation relative, trois visages se dégagent : le régime concordataire, la religion civile israélienne et l'ethnocratie.

1.2.1. Un régime « concordataire »

Les premiers sionistes étaient majoritairement des laïcs, voire des athées. Leurs différends avec les juifs religieux étaient multiples³⁹¹. Les fondateurs sionistes étaient contre, « la “captation” du judaïsme par une seule de ses composantes confessionnelles, fût-elle la plus ancienne et la répandue dans le monde juif »³⁹². Ils voulaient « écarter la Providence du cours de l'histoire »³⁹³. Quant aux ultra-orthodoxes, ils rejetaient les fondements démocratiques et laïcs du sionisme. Ils reprochaient à ces fondateurs de mener une « *désacralisation* » de la

³⁹⁰ Nous évoquerons ce lien historique entre sionisme et *désincarnation* à la toute fin de cette partie.

³⁹¹ Nous aborderons davantage la question durant la partie IV.

³⁹² ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », p. 17.

³⁹³ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *ibid.*, p. 18. Notons ici à quel point cette phrase d'Abitbol va dans le sens de notre concept de *désincarnation*, puisqu'en écartant la Providence de l'histoire juive, on évide les textes bibliques de leur substance théologique et irrationnelle pour n'en garder que les événements intramondains, c'est-à-dire relevant de l'« histoire » des hommes.

« *Terre Promise* » qui deviendrait une « *patrie comme n'importe quel autre pays* »³⁹⁴. Ironie de l'histoire, ils décriaient les symboles nationaux de l'État d'Israël... qui sont au départ des symboles religieux (couleur du drapeau national, emblème de la menorah...). C'est donc bien là une preuve supplémentaire de l'existence de la *désincarnation*, car les religieux ne semblaient reconnaître dans ces symboles nationaux et originellement religieux aucune once de sacralité.

Malgré ces divergences idéologiques réelles, des compromis ont vu le jour. Je ne souhaite pas ici entrer dans toutes les subtilités pour ne pas empiéter sur ma dernière partie, mais évoquons succinctement le rôle central qu'a joué David Ben Gourion lors de la naissance de l'État d'Israël. Pour s'assurer du soutien des juifs orthodoxes, Ben Gourion a mis en place à partir de 1947 ce qu'on a appelé la politique du *statu quo*³⁹⁵. Persistant jusqu'à nos jours, cette politique de compromis octroie des prérogatives et des privilèges aux partisans de l'identité religieuse juive dans un pays majoritairement sécularisé. Comme cela a déjà été évoqué, les prescriptions alimentaires religieuses juives (la *cachérouit*) sont obligatoires pour les institutions d'État (armée, police, hôpitaux, ministères...). Le shabbat devient le jour de repos hebdomadaire obligatoire et implique une quasi mise à l'arrêt de la vie israélienne : pas de circulation de trains, de tramways, de bus, de la compagnie aérienne nationale *El Al*, fermeture de très nombreux commerces. Une liberté conséquente est également donnée aux juifs orthodoxes en matière d'organisation de leur enseignement religieux privé. Mais le cas le plus emblématique reste la gestion des mariages et des divorces. Le mariage civil n'existe pas en Israël³⁹⁶. L'État hébreu a en quelque sorte recyclé le vieux système du millet de l'Empire ottoman, lui-même repris jadis par l'organisation mandataire britannique en Palestine. Ce système permettait à des groupes ethno-confessionnels de s'autogérer dans certains domaines. Le résultat fut le suivant : si un Israélien souhaite se marier (ou divorcer), il doit s'adresser à des tribunaux religieux propres à sa confession (ces tribunaux sont souvent orthodoxes et suivent les lois religieuses – *halakha* pour les juifs et *charia* pour les musulmans)³⁹⁷. Cette entorse à la sécularisation est un cas rare dans les démocraties occidentalisées actuelles³⁹⁸.

Cette relation interactive de compromis entre la sphère religieuse et la sphère politique

³⁹⁴ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *op. cit.*

³⁹⁵ Pour plus de détail sur la mise en place de ce *statu quo*, cf. partie IV, chapitre 2, sous-chapitre 2.

³⁹⁶ Mais il est reconnu s'il est effectué à l'étranger. Un arrêt de la Cour suprême datant de 1963 a définitivement tranché la question.

³⁹⁷ Ce système rend par ailleurs difficile les mariages interreligieux.

³⁹⁸ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *op. cit.* p. 16.

peut être classée dans les sécularisations de type relatif. De manière plus spécifique, Denis Charbit propose le terme intéressant d'État « *concordataire* ». Il n'y a pas de séparation de la Synagogue et de l'État, mais à la place une sorte de concordat, c'est-à-dire que « *l'autorité politique ménage une place à l'institution religieuse dans la vie publique et concède les pleins pouvoirs aux différents clergés sur certaines matières* »³⁹⁹. Le rapport de force est toujours dominé par le politique, mais il n'est pas écrasant.

Cette analyse des relations *nation-religion* israéliennes actuelles est, je pense, tout à fait valable et pertinente. Elle ne remet pas pour autant en cause le caractère inédit d'Israël (via le phénomène de *désincarnation*). Le système « *concordataire* » israélien est le fruit d'un compromis historique récent qui s'est ajouté à l'idéologie *désincarnée* du sionisme – qui elle est plus ancienne. Il a certes relativisé l'entreprise de désacralisation du religieux impulsée par le nationalisme laïc juif, mais sans pour autant remettre en cause l'ADN *désincarné* de l'idéologie sioniste.

Nous verrons que cela est particulièrement flagrant avec la notion d'ethnocratie - parfois utilisée de nos jours pour qualifier la politique israélienne.

1.2.2. *La religion civile israélienne*

Si je devais déterminer le pays qui se rapprocherait le plus des relations *nation-religion* israéliennes, je répondrais sans hésitation les États-Unis par sa religion civile. Robert Bellah a très bien mis en évidence les similitudes idéologiques entre le judaïsme antique et les dirigeants américains⁴⁰⁰. Dans son deuxième discours inaugural, le président Jefferson affirmait que Dieu a guidé le peuple américain, tout comme les Hébreux de la Bible. Ils ont quitté un territoire qui les avait asservis et ont rejoint leur terre promise : l'Europe jouait le rôle de l'Égypte et l'Amérique celui d'Israël. Et tout comme le peuple juif, Dieu donna pour mission aux Américains de révéler le message divin à toutes les nations de par le monde. Les analogies se démultiplièrent : le président Washington devint le Moïse américain arrachant son peuple au Vieux Continent néo-égyptien, la période de la Révolution fut comparée à l'Exode des Juifs et la *Déclaration d'Indépendance* aux Saintes Écritures. L'Amérique, c'était finalement la Nouvelle Jérusalem, au destin national porté par la volonté divine. Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais il est vrai que cette vision ethnoreligieuse des relations *nation-religion*, où Dieu

³⁹⁹ CHARBIT, « La cause laïque en Israël est-elle perdue ? », *op. cit.*, p. 68-69.

⁴⁰⁰ BELLAH, « La Religion civile en Amérique », *op. cit.*, 1973.

intervient directement dans l'histoire d'un peuple bien précis, nous le retrouvons dans la Bible hébraïque.

Ainsi, la religion civile américaine, que nous avons qualifiée de colorée (car omniprésente en politique mais sans aucun statut officiel et contour confessionnel précis), puisa dans la tradition ethnoreligieuse du judaïsme antique. Devons-nous en déduire pour autant qu'Israël puisse s'affilier à une sécularisation colorée (et donc à une forme de religion civile) ? Dans les deux cas, leurs avant-gardes - pionniers et pères fondateurs - sont partis d'un même point d'origine : le substrat ethnoreligieux. Le judaïsme antique suivait en effet ce schéma. Mais était-ce vraiment encore le cas aux XIXe et XXe siècles ?

Robert Bellah se méfie de toute analogie exagérée. La réutilisation d'éléments bibliques par les pères fondateurs n'est à son sens pas suffisant. Il défend au contraire la spécificité du cas américain :

« Sous la symbolique de la religion civile se trouvent des archétypes bibliques : l'Exode, le Peuple élu, la Terre promise, la Nouvelle Jérusalem, la Mort sacrificielle et la Résurrection. Mais elle n'en reste pas moins originale, authentiquement américaine. Elle a ses prophètes et ses martyrs, ses événements et ses lieux sacrés, ses rites solennels et ses symboles. Elle veut que l'Amérique soit une société aussi conforme que possible à la volonté de Dieu et un exemple pour toutes les nations »⁴⁰¹.

Ne pas confondre donc récupération historique et affiliation historique. Je suis tout à fait en accord avec la vision de Bellah et je souhaiterais à présent la compléter. Le judaïsme antique et l'Amérique naissante sont partis du même substrat ethnoreligieux. Toutefois, chacun a pris un chemin différent. Le sionisme, au XIXe siècle, a repris ce substrat, mais en le nationalisant et en le laïcisant. L'incroyable destin du peuple juif était conservé dans sa forme la plus historique. Dieu, quant à lui, était expurgé du cours de l'histoire. C'est la *désincarnation*. Or, nous ne trouvons pas tout ce phénomène chez les Américains. Cette vision ethnoreligieuse persiste au pays de l'oncle Sam. Elle est un mélange original de fierté nationale et de ferveur religieuse. Alors certes, les Lumières ont essaimé leur idée sur le Nouveau continent. Pour autant, Dieu n'a en aucun cas été banni du destin national. Il y a donc un rapport de force, une relation interactive persistant entre les sphères religieuse et politique en Amérique, que nous

⁴⁰¹ BELLAH, *ibid.*, p. 22. C'est moi qui souligne.

avons qualifiée de « colorée ». Il me semble donc erroné de vouloir émettre un tel parallèle. Israël ne peut se référer à une sécularisation colorée.

Pourtant, certains auteurs défendent de manière assez intéressante l'existence d'une religion civile en Israël. Devons-nous alors, à défaut de la rapprocher du cas américain, envisager une autre catégorie de religion civile qui serait propre à Israël - et à partir de là créer un nouveau « type » de sécularisation ?

Nous avons déjà vu à quel point le terme de religion civile ne se rapporte pas à la même chose d'un auteur à un autre et à quel point il entretient, à mon avis, un flou terminologique. C'est, je crois, encore le cas en ce qui concerne l'étude d'Israël.

Dans leur ambitieux article, Charles S. Liebman et Eliezer Don-Yehiya ont proposé une vision cohérente de la religion civile en Israël⁴⁰². Selon leur théorie, les gouvernements modernes se répartissent entre deux modèles : le modèle de service (« *service model* ») où « *la fonction du gouvernement est de fournir des services et de réconcilier des intérêts contradictoires parmi différents groupes et individus* »⁴⁰³ (exemple : l'Angleterre, la Suisse), et le modèle visionnaire (« *visionary model* ») où « *le gouvernement a une vision ou un but prédéterminé, et sa fonction principale est d'éduquer et de mobiliser en son nom* »⁴⁰⁴ (exemple : Cuba, l'Union soviétique, l'Allemagne nazie). Souvent les régimes visionnaires sont autoritaires et les régimes de service démocratiques. Cependant, les régimes visionnaires démocratiques et de service autoritaires existent également. Par ailleurs, les régimes visionnaires ont pour particularité de développer ce qu'on appelle la religion civile :

« [...] *n'importe quel gouvernement visionnaire développerait un système très articulé de symboles (rituels, mythes, terminologie particulière, sanctuaire, figure héroïque, etc.) qui définit les limites et le sens de la communauté morale, légitime la vision, socialise la population aux valeurs qu'elle incarne, et les mobilise pour les efforts nécessaires à sa réalisation. C'est ce que nous entendons par le terme religion civile* »⁴⁰⁵.

⁴⁰² DON-YEHIYA Eliezer, LIEBMAN Charles S., "The Dilemma of Reconciling Traditional Culture and Political Needs: Civil Religion in Israel" , *Comparative Politics*, Vol. 16, No. 1 (Oct. 1983), pp. 53-66, URL: <https://www.jstor.org/stable/421595>

⁴⁰³ DON-YEHIYA, *ibid.*, p. 53 : « *the function government is to provide services and to reconcile conflicting interests among different groups and individuals* ».

⁴⁰⁴ DON-YEHIYA, *ibid.* : « *government has a predetermined vision goal, and its primary function is to educate and mobilize on its behalf* ».

⁴⁰⁵ DON-YEHIYA, *ibid.*, p. 54 : « *any visionary government would develop a highly articulated system of symbols (rituals, myths, special terminology, shrines, heroic figures, etc.) which defines the boundaries and the meaning of*

Liebman et Don-Yehiya adoptent ici une définition large et fonctionnaliste de la religion civile (et nous avons vu qu'ils ne sont de loin pas les premiers). Selon eux, la religion civile des régimes visionnaires doit souvent faire face à l'existence de traditions et cultures populaires antérieures. Leur relation peut prendre trois voies différentes : la confrontation (les symboles neufs de la religion civile voient les traditions comme des obstacles et sont rejetées), le « sélectionnisme » (certains symboles traditionnels sont recyclés au détriment d'autres au sein de la religion civile pour s'assurer de l'unité nationale) et la réinterprétation (toute la symbolique traditionnelle est intégrée positivement, ce qui est souvent signe d'un déclin de la religion civile)⁴⁰⁶.

Dans le cadre d'Israël, les auteurs résument la religion civile à la volonté sioniste de construire une société juive sur leur propre territoire et qui « sera le centre culturel et politique de tous les Juifs »⁴⁰⁷ - une définition donc plus que large de la religion civile où l'on ne retrouve pas de substantialisme divin, comme dans le cas américain. Cette religion civile s'est en réalité servie dès le départ des symboles traditionnels juifs pour créer un lien historique entre le judaïsme, le peuple juif et la politique israélienne. Pour les deux auteurs, le régime visionnaire et démocratique israélien est passé par les trois stades évoqués plus haut (dans l'ordre chronologique : confrontation, sélectionnisme et réinterprétation). Si l'autorité divine ne légitime en rien l'État sioniste, ce dernier a usé de fêtes religieuses juives (comme Hanoukka et Pessah) pour en extraire son potentiel historique. La tradition religieuse juive est réinterprétée pour apporter au projet sioniste un passé national mythique, héroïque et fédérateur.

Que faut-il penser de cette classification ? Faut-il la refuser en bloc ou bien l'intégrer dans notre *Indice de sécularisation* ?

Je pense que parler de religion civile pour Israël n'est pas faux en soi. C'est un système typologique comme un autre qui propose une approche tout à fait intéressante. D'ailleurs, je partage avec Liebman et Don-Yehiya un constat majeur : celui de l'utilisation de la religion comme passé glorieux et national/nationaliste.

Mais dans le cadre de mes recherches typologiques sur les relations *nation-religion*, je ne peux adhérer au paradigme de la religion civile. Je l'ai déjà évoqué et je le redis pour le cas

the moral community, legitimates the vision, socializes the population to the values it embodies, and mobilizes them to the efforts required for its realization. This is what we mean by the term civil religion ».

⁴⁰⁶ DON-YEHIYA, *op. cit.*, p. 55-56.

⁴⁰⁷ DON-YEHIYA, *ibid.*, p. 56: « which will be the cultural and political center of all Jews ».

israélien : c'est un paradigme inadapté et incomplet. J'ai été séduit par le découpage original des différents régimes par Liebman et Don-Yehiya. Je l'ai moins été quant à la définition donnée à la religion civile. C'est en réalité toujours le même problème : la religion civile est un concept trop fonctionnaliste chez beaucoup d'auteurs et qui nous emmène invariablement vers le « tout religieux ». Proposer une définition d'un certain type de religion sans aucun élément substantialiste est une erreur qui nous conduit à brouiller toute frontière terminologique et à faire de la religion un terme fourre-tout, agglomérant toute forme de transcendance collective.

Si je respecte cette vision de la religion, il m'est impossible de l'intégrer dans mes schémas sans créer de fortes incompatibilités paradigmatiques. Le fonctionnalisme de la religion apporterait une vision binaire, entre la religion civile et la tradition. Nous perdrons dès lors toutes les multiples strates relationnelles que nous avons pris le temps de faire ressortir jusqu'à maintenant (et qui ont été finalement synthétisées par l'*Indice de sécularisation*).

Parler de religion civile israélienne n'est pas faux en soi. Par contre, ce n'est qu'une facette de l'identité israélienne parmi tant d'autres. S'en contenter est insuffisant. Dans notre approche des relations *nation-religion*, sa simplification terminologique inhérente la rend inutilisable. Sa pertinence est à mon sens limitée. C'est pourquoi je n'utiliserai pas cette dénomination pour classer les relations *nation-religion* en Israël. Nous userons du terme religion civile dans notre typologie de manière restrictive, pour des exemples bien précis comme aux États-Unis où se développe, via la sécularisation colorée, un substantialisme très original et bien différent des innombrables exemples de transcendance collective.

1.2.3. *Une ethnocratie*

Encore une fois, nous allons constater qu'au-delà de ses similitudes avec l'interactivité des autres ethnocraties dans le monde, le cas israélien diffère par son traitement de la religion juive. Ce dernier « visage » de l'identité israélienne est en réalité le digne héritier de la pensée *désincarnée* des pionniers du sionisme.

Dans son article⁴⁰⁸, Alain Dieckhoff met très bien en relief le caractère ambivalent d'Israël qui oscille entre la démocratie et l'ethnicité. En termes de démocratie, elle est la seule véritablement stable du Moyen-Orient depuis 70 ans – et ce malgré le violent et éternel conflit

⁴⁰⁸ DIECKHOFF Alain, « Démocratie et ethnicité en Israël », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 2, 1999, p. 163-173, URI : <http://id.erudit.org/iderudit/001185ar>

israélo-arabe/palestinien. Les députés sont élus directement par le peuple⁴⁰⁹, il y a la présence de débats publics, d'une liberté de la presse, et d'un maintien des libertés publiques contrôlé par la Cour suprême⁴¹⁰. Ainsi, le jeune État hébreu a respecté les aspirations de ses fondateurs : créer une démocratie libérale à l'occidentale en plein Proche-Orient.

Nous avons déjà vu dans la *Déclaration d'indépendance* d'Israël à quel point l'égalité des droits était mise en avant (du moins théoriquement).

Mais tout se complique lorsque l'on y ajoute les populations arabes vivant depuis des siècles en Palestine. Lors du partage de ce petit territoire en 1947, les dirigeants juifs assurèrent qu'ils respecteraient les droits civils des 400 000 Arabes qui allèrent se retrouver dans le futur État juif (et qui *de facto* allèrent coexister avec plus de 550 000 Juifs). Sauf que les sionistes voulaient certes créer un État démocratique... mais pour les Juifs. Alain Dieckhoff nous pose alors cette question essentielle :

*« Comment cet État juif, de facto binational, aurait-il mis en œuvre le droit à l'autodétermination du peuple juif tout en ménageant scrupuleusement les droits de citoyens arabes presque aussi nombreux que la courte majorité juive ? »*⁴¹¹.

Comme l'ajoute l'auteur, la question est plus que frustrante puisque nous n'aurons jamais la réponse. La guerre israélo-arabe de 1948 changea le cours des événements, avec toutes les conséquences que nous connaissons : exode massif des Palestiniens arabes, élargissement territorial d'Israël, expulsion de force des Palestiniens arabes d'Israël jusqu'en 1951, méfiance persistante envers les citoyens arabes restés en Israël, expropriation des terres arabes, mise en place d'un gouvernement militaire dans les territoires occupés.

Comment un État se voulant démocratique a-t-il pu autant s'engouffrer dans de telles mesures discriminatoires envers un groupe ethno-religieux ? Est-ce seulement lié à des circonstances de guerre exceptionnelles ? Loin de là. Dieckhoff considère que ces réactions violentes sont inhérentes à l'idéologie sioniste de départ :

« [Le sionisme a eu une] extrême difficulté à prendre en compte l'existence de l'Autre (arabe) qui préexistait à son projet de reconstruction nationale. Comme projet politique, le sionisme n'a guère laissé de place à l'altérité, il n'a su ni penser, ni intégrer dans sa

⁴⁰⁹ Ce fut également le cas du Premier ministre pendant une courte période, entre 1996 et 2003.

⁴¹⁰ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 163.

⁴¹¹ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 164.

pratique la différence ethno-nationale. Dans ce contexte, la tentation de se débarrasser de cet Autre en le transférant ailleurs ne pouvait qu'être forte »⁴¹².

Il s'agissait de former une communauté basée sur des principes démocratiques, mais aussi composée d'une population bien définie, à savoir les Juifs⁴¹³. Or, après la guerre, Israël s'est retrouvé avec plus de 20 % de citoyens non-juifs qui ont des droits politiques similaires aux Juifs mais qui n'ont pas été incorporés de manière volontaire (suite à la guerre de 1948)⁴¹⁴. Ces non-juifs étaient par conséquent hostiles au sionisme politique, alors que les sionistes, à cause de leur projet ethnonational, rechignaient à leur faire une place dans l'État israélien (qui a été pensé comme d'essence juive).

Prenons des exemples concrets pour mieux comprendre l'ethnocratie israélienne. Dieckhoff définit l'ethnicité comme « *la reconnaissance d'identités collectives fondées sur une parenté commune (réelle ou imaginaire), une mémoire historique partagée et des référents culturels similaires* »⁴¹⁵. Dans le cadre du sionisme, l'identité collective se fonde sur un roman national juif, ainsi que sur des référents culturels et religieux juifs. Il définit également la citoyenneté (donnée sans distinction aux Juifs et aux Arabes israéliens) comme un « *statut juridique uniforme conférant des droits et des devoirs et instituant une communauté politique d'égaux sur une base territoriale* »⁴¹⁶. Nous voyons déjà qu'il y a une opposition entre les deux termes : la citoyenneté tend vers l'universel alors que l'ethnicité se restreint à un groupe bien défini. Mais ne nous trompons pas, car l'auteur ajoute avec justesse :

« [...] dans le cas français la démocratie fonctionne en étant aveugle aux appartenances ethno-culturelles particulières (du moins d'un point de vue légal) [...] dans le cas israélien, les principes démocratiques butent constamment sur la logique ethnique »⁴¹⁷.

⁴¹² DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 165.

⁴¹³ Dieckhoff va encore plus loin dans ses tentatives d'explication d'une telle raideur idéologique. Selon lui, beaucoup de dirigeants sionistes venaient de la région russo-polonaise. Or, ces États étaient connus pour leur autoritarisme et se fondaient sur un « *nationalisme ethnique et exclusiviste* » (*ibid.*, p. 165 ; ce fut le cas par exemple en Russie où les juifs ne pouvaient habiter que dans une zone bien définie de l'empire). Ainsi selon Dieckhoff, les futurs dirigeants israéliens étaient donc plus familiers avec cette inclusion (très) restrictive qu'avec une inclusion universaliste. Une « *familiarité* » ethnique et nationaliste qui a perduré dans leur propre mode de gouvernance.

⁴¹⁴ HALEVI, *op. cit.*, p. 119.

⁴¹⁵ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 167.

⁴¹⁶ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 172. Toutefois, en matière de devoirs, il y a une asymétrie claire entre Juifs et Arabes (ces derniers sont par exemple exemptés du service militaire).

⁴¹⁷ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*

Autrement dit, il y a une cohabitation difficile et surprenante entre des principes démocratiques et des principes ethniques.

La preuve de cette cohabitation, nous la trouvons dans les textes officiels. D'après la loi fondamentale de 1958, on ne peut candidater aux élections de la Knesset (le parlement israélien) si on soutient la « *négation de l'existence de l'État d'Israël comme étant un État juif et démocratique* » (« *Negation of the existence of the State of Israel as a Jewish and democratic state* »)⁴¹⁸. Institutionnellement, le gouvernement israélien crée une asymétrie⁴¹⁹ identitaire en fusionnant des principes ethnique et universaliste. Ce qui lui permet d'installer une épée de Damoclès au-dessus de tout parti arabe hostile à l'idéologie sioniste, tout en donnant à l'ensemble de ses citoyens (Arabes ou Juifs) le droit de voter. De même, la loi fondamentale de 1992 définissait également « [...] *l'État d'Israël en tant qu'État juif et démocratique* [...] » (« [...] *the State of Israel as a Jewish and democratic state* [...] »)⁴²⁰. Nous verrons à la fin de notre thèse que cette ethnicité juive de l'État israélien s'est plus que jamais accentuée depuis l'adoption de la dernière loi fondamentale de 2018 (« Israël – L'État-nation du peuple juif »).

Cette définition ethnique de l'État n'est pas que symbolique, car elle « *fait l'objet d'une véritable institutionnalisation de la part de l'État qui est obligé de recourir à une catégorisation ethnique afin de pouvoir opérer une distinction entre Juifs et non-juifs, indispensable à leur gestion différenciée* »⁴²¹. Israël donne la même citoyenneté (et les droits politiques qui y sont affiliés) à tous (Arabes, Juifs, Druze et chrétiens). Il n'en est pas de même pour la nationalité. Premier constat : la nationalité israélienne n'existe pas, contrairement par exemple à la nationalité française en France. Sur le registre d'État civil et la carte d'identité figure la mention « *leom* », c'est-à-dire « *nationalité au sens d'affiliation ethnique* ». Suivant ce système, les citoyens israéliens se partagent entre trois grandes nationalités : Juifs, Arabes et Druzes. Mais attention (car c'est là que Dieckhoff va dans le sens de notre concept de *désincarnation* du judaïsme) : « *la logique du "leom" est bien de nature ethnique et non religieuse* ». En effet, « *le fait que l'État ait retenu la catégorie "arabe" (regroupant les confessions musulmane et chrétienne) et créé celle de "druze" (alors que l'appartenance druze avait toujours été*

⁴¹⁸ C'est moi qui souligne. « BASIC LAW: THE KNESSET (5718 - 1958) », *Knesset Website* [en ligne], consulté le 25 février 2019, p. 4, URL : <http://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawTheKnesset.pdf>

⁴¹⁹ Je reprends ici le terme employé par Dieckhoff (*op. cit.*, p. 171).

⁴²⁰ C'est moi qui souligne. « BASIC LAW: HUMAN DIGNITY AND LIBERTY (5752 - 1992) », *Knesset Website* [en ligne], consulté le 25 février 2019, p. 1, URL : <http://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawLiberty.pdf>

⁴²¹ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 167.

*subsumée sous celle, générique, d'Arabe) montre bel et bien que la taxinomie retenue est fondée sur l'ethnicité »⁴²² Ainsi le terme « Juif » prend ici un sens ethnique et non religieux classique. En fait, la création d'une nationalité israélienne aurait permis aux Arabes d'intégrer pleinement l'identité étatique commune. Mais la vision nationaliste exclusivement juive de l'État hébreu aurait été remise en question (et ce n'était pas envisageable). C'est pourquoi un système de nationalité ethnique a été préféré. Ainsi, « *la nationalité, au sens de l'appartenance à un État donné, se transforme donc pour eux en nationalité au sens ethnique* »⁴²³.*

Finalement, je rejoins l'analyse d'Alain Dieckhoff sur l'ethnocratie israélienne et plus encore lorsqu'il cite Sammy Smooha qui avait proposé dans les années 1990 le terme de « *démocratie ethnique* » pour qualifier Israël. La démocratie ethnique est un régime où « *la souveraineté politique appartient à l'ensemble des citoyens (Juifs et Arabes) mais où l'État appartient, non à une nation israélienne—qui regrouperait tous les citoyens israéliens —, mais à la nation juive* »⁴²⁴.

Israël n'est de loin pas la seule démocratie ethnique au monde - c'est-à-dire avec un État « *fondé sur une nation principale* ». La Macédoine, par exemple, se définit « *constitutionnellement comme "État national du peuple macédonien", lequel entend assurer la cohabitation avec "les Albanais, Turcs, Roms et autres nationalités qui y vivent"* ». De même pour la Croatie, plus souple, qui se définit comme « *État national du peuple croate* » et « *État des membres des autres nationalités et minorités qui en sont les citoyens* »⁴²⁵.

Une démocratie ethnique fonde donc son identité collective sur une nation principale. Dans le cadre des relations *nation-religion*, une culture religieuse peut également s'y ajouter pour étoffer et solidifier l'identité de la nation. Ce qui signifie donc que la religion peut tout à

⁴²² DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 169.

⁴²³ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 167. Dieckhoff nous montre que la situation est encore plus complexe en réalité. Comme il est difficile de déterminer qui est juif, les sionistes ont malgré tout usé de critères religieux traditionnels (la judéité se transmet par la mère). Si cela n'a été transmis que par le père, alors on devient israélien en gardant sa nationalité de passeport d'origine (Russe, Français...). De plus, la *Loi du Retour* de 1950 va dans le sens du caractère juif de l'État d'Israël, car elle donne des facilités d'intégration pour les Juifs. En effet, toute personne juive peut immigrer en Israël et obtenir automatiquement la nationalité juive en Israël (la pratique religieuse ne joue aucun rôle et est très ethnicisée, car elle se résume à la judéité de la mère) ainsi que ses proches non-Juifs (conjoint, enfants, petits-enfants ; preuve là encore que la proximité ethnique prime sur le facteur purement religieux). C'est là une preuve claire de la *désincarnation* du judaïsme.

⁴²⁴ C'est moi qui souligne. DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 169. D'ailleurs, l'auteur y ajoute en négatif un fait très intéressant et révélateur de l'idéologie sioniste : « *Lors des débats sur l'amendement à la Loi fondamentale en 1985, la proposition de définir Israël "comme l'État du peuple juif et de ses citoyens arabes" a été clairement rejetée par le Parlement* » (*ibid.*, 172).

⁴²⁵ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 169 (note 6).

fait participer à une politique ethnique. À mon sens, toute démocratie ethnique usant de la religion suit une sécularisation de type relatif. Ainsi, en Europe, on trouve plusieurs États qui ont usé de la religion pour forger et défendre leur identité nationale et qui continuent à percevoir cette religion comme un élément important de leur ethnicité. On peut par exemple penser aux Polonais catholiques qui ont dû jadis faire face à la Prusse protestante et à l'Empire russe orthodoxe, aux Irlandais catholiques en conflit avec l'Angleterre protestante, ou encore aux Grecs orthodoxes en proie à l'Empire ottoman musulman. Finalement, tout en s'étant modernisés et en demeurant indépendants de toute tutelle venant de la sphère religieuse, ces États gardent des liens identitaires avec celle-ci.

L'État d'Israël, quant à lui, pourrait aussi être perçu comme une démocratie ethnique usant de la religion pour se légitimer (sans pour autant être un État théocratique). Devons-nous alors l'affilier à la sécularisation de type relatif et terminer ici notre analyse ? Ce serait encore une erreur de lecture, car Israël, bien qu'étant en effet une ethnocratie, n'est pas une ethnocratie comme les autres. Elle n'entre pas dans le schéma classique des autres démocraties ethniques usant de la religion de manière interactive. Dans notre typologie des relations *nation-religion*, nous avons vu que l'interactivité était capitale pour la quasi-totalité des cas de figures. Certes Israël est une ethnocratie, mais elle a tout d'abord réalisé quelque chose d'unique : son ethnicité se basait au départ sur des référents religieux, à savoir ceux du judaïsme. Les autres cas de figure cités plus hauts ne sont pas exclusivement partis de référents religieux (même s'ils ont eu une importance historique indéniable). Par exemple : l'identité ethnique polonaise n'est pas seulement partie de référents ethniques en lien avec la religion catholique. L'ethnie juive, au départ, dérive avant tout du judaïsme. Si l'ethnicité polonaise (et cela vaut aussi pour les Irlandais, les Grecs, etc.), avait suivi le même chemin identitaire que les Juifs, nous serions dans le cas de figure suivant : il aurait existé une religion appelée le « polonisme », puis progressivement, les adeptes du « polonisme » (qui seraient alors les « polonais ») auraient transformé leur religion en identité nationale. Les « polonais », jadis membres d'une même confession religieuse, seraient devenus les « Polonais », membres d'une même communauté nationale. Or, ce cas de figure, nous le savons, n'a jamais existé historiquement. A mon sens, une telle transformation entre religion et nation (qui est au cœur même de notre concept de

désincarnation) n'a jusqu'à ce jour existé que chez les juifs⁴²⁶.

De plus, autre spécificité unique (et de taille) de l'ethnicité juive : cette dernière était donc avant tout basée sur des référents religieux (le judaïsme) ... mais qui au final n'avaient plus rien de religieux avec l'arrivée du sionisme laïc ! Autrement dit : c'est une ethnocratie qui ne se base ni sur une nation particulière complètement laïcisée (car on se réfère toujours à une ethnie « juive »), ni sur une religion et une nation particulières travaillant ensemble, mais sur une religion qui n'en est plus vraiment une. C'est une ethnie qui se dit « juive », mais dont le sens religieux originel de ce terme est devenu facultatif, au profit d'un sens davantage national. Autrement dit, dans le cadre de l'ethnie juive en Israël, la religion juive originelle et le roman national juif moderne se sont confondus en une seule sphère, après que le sionisme politique ait procédé à une relecture laïque et nationale de l'identité religieuse juive traditionnelle. L'interaction *nation-religion* au sein de l'ethnocratie juive en Israël n'existe plus puisqu'à présent, *nation* et *religion* ont opéré une fusion idéologique. C'est en soi un phénomène sans équivalent⁴²⁷.

Ce caractère ethnique et non exclusivement religieux du terme « juif » au sein de la démocratie ethnique juive israélienne — et propre au phénomène de *désincarnation* — était aussi partagé et évoqué par Denis Charbit :

« [...] avec le sionisme, “juif” ne désigne plus seulement une confession religieuse, mais une catégorisation ethno-nationale »⁴²⁸.

C'est pourquoi je pense que la démocratie ethnique juive ne peut être classée de la même manière que les autres démocraties ethniques, puisqu'elle brise la relation interactive entre nation et religion et parce qu'elle porte en elle un passé sioniste qui lui est propre, directement lié à la *désincarnation*. Pour le dire autrement : la démocratie ethnique juive n'est pas une sécularisation de type relatif, mais la digne héritière de la *désincarnation* juive du

⁴²⁶ On pourrait me faire objecter qu'il y a toujours eu une identité ethnique ancienne chez les juifs, et que l'ethnicité juive n'aurait pas que pour seule origine la religion juive nationalisée par les sionistes. Cependant, l'idée théologique ancienne d'un peuple élu par Dieu et la centralité de la terre d'Israël (et de Jérusalem) dans la tradition religieuse juive ne suffisent pas à mon sens pour affirmer que tous les juifs du monde partageraient depuis l'Antiquité une identité ethnique commune dépassant le cadre religieux ; tout simplement parce qu'avant l'arrivée des mouvements nationaux au XIXe siècle, celle-ci n'existait pas. Affirmer le contraire aurait à mon sens autant de crédit que de soutenir que les Français seraient les descendants des Gaulois.

⁴²⁷ Nous allons revenir en détail sur ce cas *sui generis* dans le sous-chapitre suivant, ce qui nous amènera à théoriser en détail notre notion de *désincarnation*.

⁴²⁸ CHARBIT, *op. cit.*, p. 68.

XIXe siècle⁴²⁹. Comme aucun type de relations *nation-religion* n'a pu englober le cas israélien, exposons à présent notre hypothèse : celle d'une corrélation entre le phénomène de *désincarnation* et la situation en Israël.

2. Le concept de *désincarnation*

Pour démontrer que le cas israélien est bien lié à la *désincarnation*, il nous faut procéder en plusieurs étapes. Tout d'abord, nous repartirons de la *Déclaration d'indépendance* et tenterons d'y extraire les preuves, en filigrane, de l'essence *désincarnée* du sionisme. Cette analyse introductive faite, nous effectuerons un bref historique de l'évolution des relations *nation-religion* au sein du judaïsme, et ce depuis l'Antiquité (c'est une étape fondamentale pour saisir au mieux les relations *nation-religion* du XIXe siècle). Ensuite, nous entrerons dans le vif du sujet, c'est-à-dire la *désincarnation* du judaïsme au XIXe siècle. Nous exposerons ses mécanismes élémentaires, mais aussi ses caractéristiques et facteurs historiques. Pour y parvenir, nous effectuerons un mélange entre mes propres réflexions et celles d'autres auteurs qui selon moi peuvent être réinterprétées sous l'angle de la *désincarnation*. Nous partirons en premier lieu des écrits de l'historien israélien, Shlomo Sand. Nous proposerons une définition théorique de la *désincarnation* du judaïsme (et de la *désincarnation* de manière générale), ainsi qu'un rappel de ses caractéristiques et facteurs principaux. En second lieu, après avoir exploité les réflexions majeures de Sand, nous les compléterons et les croiserons avec d'autres auteurs qui développèrent des réflexions du même ordre. En guise de transition avec la partie II, nous en profiterons pour commencer à parler d'Heinrich Graetz, de son rôle au sein de l'éclosion de la *désincarnation*.

2.1. *Les ambiguïtés de la Déclaration d'indépendance*

Il est possible de retrouver le processus de *désincarnation* du judaïsme dans le texte même de la *Déclaration d'indépendance*⁴³⁰. Nous avons déjà constaté qu'Israël souhaitait se développer sur des bases démocratiques, à l'occidentale.

Citons à nouveau ce passage emblématique et théoriquement sans équivoque en matière de libertés et d'égalités de ses citoyens :

⁴²⁹ Nous reviendrons sur cet héritage en partie IV.

⁴³⁰ Toutes les citations qui vont suivre proviennent de la même source : « La déclaration d'indépendance d'Israël », *Israel Ministry of Foreign Affairs*, op. cit.

« [Israël] sera fondé sur les principes de liberté, de justice et de paix enseignés par les prophètes d'Israël ; il assurera une complète égalité de droits sociaux et politiques à tous ses citoyens, sans distinction de croyance, de race ou de sexe ; il garantira la pleine liberté de conscience, de culte, d'éducation et de culture ; il assurera la sauvegarde et l'inviolabilité des Lieux saints et des sanctuaires de toutes les religions et respectera les principes de la Charte des Nations Unies. »

Toujours en matière de valeurs démocratiques, la *Déclaration* semble également faire preuve d'ouverture et de tolérance envers la minorité arabe :

« [...] nous invitons [...] les habitants arabes du pays à préserver les voies de la paix et à jouer leur rôle dans le développement de l'État sur la base d'une citoyenneté égale et complète et d'une juste représentation dans tous les organismes et les institutions de l'État, qu'ils soient provisoires ou permanents⁴³¹. »

Cependant, nous avons vu comment les aspirations nationalistes et ethniques propres à l'idéologie sioniste ont minoré la nature pleinement démocratique d'Israël. Lorsque je présentais la *désincarnation* du judaïsme en introduction, je lui ai trouvé trois grandes caractéristiques :

- Le déclin de l'essence religieuse.
- La survivance du corps religieux par l'historicisation des faits religieux (ici bibliques).
- Le remplacement de l'essence religieuse par une essence nationale en expansion.

Lorsque la *Déclaration* parle des juifs, elle use rarement de références religieuses. Certes, les enseignements des « prophètes d'Israël » sont évoqués ainsi que « l'Éternel Tout-puissant » à la fin de la *Déclaration*⁴³². Les premières lignes soulignent que c'est en Israël que le peuple juif « *forma son caractère spirituel, religieux et national* ». Que l'identité juive soit multiple, ce n'est pas une nouvelle révolutionnaire. Mais au-delà de cette affirmation consensuelle, l'aspect religieux est sous-représenté par rapport à l'aspect national dans ce texte. Pour les occurrences à caractères religieux, elles se résument à ceux que nous venons de citer.

En fait, la variabilité des occurrences de chaque thématique majeure dans cette

⁴³¹ C'est moi qui souligne.

⁴³² Notons que le terme « Éternel Tout-puissant » ne respecte pas la traduction originale. Cette erreur de traduction est présente dans de nombreuses versions anglophones et francophones du texte. En réalité, la *Déclaration* parle du « Rocher d'Israël », terme beaucoup souple, pouvant prendre plusieurs sens et qui peut satisfaire à la fois les juifs religieux et les juifs laïcs vivant dans l'État d'Israël. Donc l'essence religieuse dans cette formulation n'est pas aussi claire et exclusive. Nous reviendrons d'ailleurs un peu plus tard sur cette formulation (cf. partie IV, chapitre 2, sous-chapitre 2).

Déclaration est révélatrice de la présence des facteurs de la *désincarnation*. Il y a peu d'occurrences autour de la religion, car elle était en déclin au sein du peuple juif. *A contrario*, il y a énormément d'occurrences nationales et historiques qui témoignent de la redéfinition de l'identité juive par les sionistes.

Prenons quelques exemples (et ils sont nombreux). Si on ne parle jamais de « judaïsme » ou de « confession juive » dans la *Déclaration*, le « *peuple juif* », lui, est cité du début à la fin. Tel un mantra, les auteurs de la *Déclaration* souhaitaient, en tant que Juifs, « *leur indépendance nationale* », une « *nation juive indépendante* ». Pour eux, « *la reconnaissance par les Nations Unies du droit du peuple juif à établir son État indépendant ne saurait être révoquée* ». Et ils ajoutent juste après : « *C'est de plus, le droit naturel du peuple juif d'être une nation comme les autres nations et de devenir maître de son destin dans son propre État souverain* »⁴³³. On se rend compte que les sionistes ont avant tout cherché à intégrer les Juifs dans le concert des nations. Loin de soutenir un projet théocratique, ils pensaient l'identité juive à travers le prisme d'une nation sécularisée, et non d'un groupe religieux. Les Juifs devenaient une nation comme une autre, similaire à celles des Allemands et des Français. À la seule exception (et pas des moindres, car elle témoigne du cas *sui generis* du judaïsme) qu'être un Allemand ou un Français ne s'est jamais référé à un groupe religieux spécifiquement français ou allemand (et encore moins à un groupe religieux laïcisé et historicisé).

D'ailleurs, l'historicisation du judaïsme (et par conséquent de la Bible qui devient un pur livre d'histoire) est, je crois, l'élément le plus parlant présent dans cette *Déclaration*. Les sionistes ont proclamé « *la fondation de l'État juif dans le pays d'Israël* » en vertu des « *droits naturels et historiques du peuple juif* »⁴³⁴. Pourquoi « *historique* » ? Et bien parce que la Bible et sa narration (expurgée de l'intervention divine) sont utilisées comme des faits réels et par conséquent comme des arguments-massues en faveur de son droit historique sur la Palestine. Exemple, tout au début de la *Déclaration* :

« *Contraint à l'exil, le peuple juif demeura fidèle au pays d'Israël à travers toutes les dispersions, priant sans cesse pour y revenir, toujours avec l'espoir d'y restaurer sa liberté nationale* ».

⁴³³ C'est moi qui souligne.

⁴³⁴ *Idem*.

Cette phrase est intéressante par sa capacité de synthèse de l'idéologie sioniste. La thématique du souvenir d'Israël après l'Exil (qui a été provoqué par les Romains après la destruction du Second Temple en 70 ap. J.- C.) est ancienne dans la culture religieuse juive populaire. Ici, elle passe subtilement d'un angle religieux séculaire (« *priant sans cesse pour y revenir* ») à une interprétation nouvelle, d'ordre historique et national. Cette phrase prouve la volonté d'élaborer au sein du mouvement sioniste une continuité historique du peuple juif. Elle transforme des épisodes antiques complexes en des vérités simplifiées (« *Contraint à l'exil* »), ce qui permet de relier l'ensemble des juifs en diaspora sous un même roman national, sous un unique « *peuple juif* », et autour d'un même but : « *restaurer sa liberté nationale* », c'est-à-dire le retour sur la terre de leurs supposés ancêtres. Une laïcisation des mouvements messianiques juifs, en somme, puisqu'à la fin de la *Déclaration*, les auteurs entendent parachever (mais de manière laïque), « *le rêve poursuivi de génération en génération : la rédemption d'Israël* ».

On retrouve partout dans ce texte des exemples de nationalisation et d'historicisation d'éléments religieux/bibliques. De cet « *attachement historique* » découle la thématique omniprésente de la renaissance historique de la nation juive en Israël. Les auteurs parlent des « *liens du peuple juif avec la terre d'Israël, ainsi que de son droit d'y reconstituer son foyer national* », ou encore de la volonté de « *remédier à l'absence d'une patrie juive par le rétablissement de l'État juif dans le pays d'Israël* ». Au début de la *Déclaration*, les auteurs évoquent la volonté séculaire des Juifs cherchant à « *retourner au pays de leurs ancêtres pour y reconstituer leur État* » et défendent « *le droit du peuple juif à la renaissance nationale dans son propre pays* ». Le champ lexical de la renaissance et de la refondation est très important : « *restaurer* », « *reconstituer* » (qui apparaît deux fois), « *renaissance* » ou encore « *rétablissement* ».

Ces constructions historiques devenant des certitudes (au détriment d'une essence religieuse en déclin et réinterprétée) ainsi que le désir ardent de fonder une nation juive sont les caractéristiques mêmes de la *désincarnation* du judaïsme par les sionistes.

Comment en sommes-nous arrivés là ? La réponse est complexe puisque les juifs semblent avoir expérimenté ou envisagé nombre de relations *nation-religion*. Pour saisir les bases du phénomène de *désincarnation*, un bref retour historique s'impose à présent.

2.2. *Bref historique des relations nation-religion au sein du monde juif*

Dès l'Antiquité, les juifs ont cultivé une relation ambiguë entre la nation et la religion. Dans son article ⁴³⁵, Jacques Ehrenfreund affirme que « *Le sionisme a été un projet d'émancipation collective du peuple juif de la soumission à la loi divine* » et qui : « *s'est construit sur l'affirmation de la primauté de la souveraineté du peuple sur la loi révélée* »⁴³⁶ - projet collectif qui, pour l'auteur, fut aussi une réaction à l'antisémitisme européen. Dans ses affirmations, Ehrenfreund esquisse des raisonnements qui sont en réalité proches des caractéristiques de notre *désincarnation* sioniste posées précédemment, telles que le déclin de l'essence religieuse et la montée de l'essence nationale⁴³⁷. On y retrouve également en filigrane des éléments proches de nos facteurs historiques de la *désincarnation* évoqués en introduction, comme la montée des mouvements nationaux/nationalistes, le poids de l'antisémitisme et l'influence de la modernité/sécularisation (de manière indirecte par l'évocation du déclin de l'influence religieuse).

En réalité, la *désincarnation* a en partie pris forme sur des relations *nation-religion* antiques complètement différentes et déjà ambiguës. Dès le judaïsme antique, les lois n'étaient pas choisies par le peuple. Il s'agissait d'une loi révélée, c'est-à-dire un ensemble de prescriptions à respecter, venant directement de Dieu, et dont le peuple doit se soumettre. C'est uniquement sur cette base-là qu'une « *appartenance commune* »⁴³⁸ est possible au sein de la nation juive. Selon la tradition biblique, l'épisode de l'Exode est en soi un bon exemple. Les Hébreux se libérèrent de la tutelle politique égyptienne grâce à Moïse, qui fut à la fois un libérateur et un législateur. Ehrenfreund souligne que les Hébreux ont été à ce moment-là choisis par Dieu (il y a là une notion d'élection) pour nouer une alliance directe et particulière avec lui. Ici, les Hébreux s'identifiaient avant tout en tant que groupe lié à une religion-loi (les deux notions sont ici fortement liées), directement connecté à Dieu et pas à une entité politique autre⁴³⁹. Il y a donc en réalité, depuis les textes de la Bible hébraïque, une ambiguïté ethnoreligieuse inhérente au judaïsme originel, qui flirte ici (du moins pour le royaume biblique

⁴³⁵ EHRENFREUND Jacques, « "État juif et démocratique", mise en perspective d'un débat israélien contemporain. », in : EHRENFREUND, *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012, p. 161-175.

⁴³⁶ EHRENFREUND, « "État juif et démocratique" », *ibid.*, p. 163.

⁴³⁷ Seule la caractéristique de l'historicisation des éléments religieux/bibliques n'est pas énoncée.

⁴³⁸ EHRENFREUND, « "État juif et démocratique" », *op. cit.*, p. 163.

⁴³⁹ EHRENFREUND, « "État juif et démocratique" », *ibid.*, p. 164.

d'Israël) avec la théocratie. Cette base ethnoreligieuse, nous l'avons retrouvée dans la religion civile américaine et elle fut retravaillée, malaxée et réinterprétée par Heinrich Graetz (puis par les sionistes) dans l'élaboration de la *désincarnation*.

Avant cela, la relation *nation-religion* au sein du monde juif a beaucoup évolué. Lorsque les défaites militaires eurent définitivement raison de l'État hébreu antique, une urgence survint : sauver l'unité juive et résister aux persécutions en tant que minorité en l'absence de cadres institutionnels stables. Trois exigences se sont progressivement affirmées dans le monde juif. La première fut que l'autorité du monde juif revenait à présent aux rabbins (c'est-à-dire les docteurs la loi) puisque la royauté et l'autorité sacerdotale du Temple n'existaient plus (les décisions liées à la loi se prenaient alors par des assemblées de rabbins à la majorité). La seconde préconisait de se subordonner à la loi du pays hôte et de tenter de la concilier avec la loi juive : l'enjeu était de ne pas entrer en conflit avec le reste de la population. La troisième enfin, visait à se prémunir de toute révolte politique juive qui pouvait s'avérer contre-productive. Ces recommandations, on les retrouvait déjà dans les écrits rabbiniques de la Mishna⁴⁴⁰ :

« *Israël ne s'échapperait pas de la galout [l'Exil] en employant les armes, ni ne se rebellerait contre la nation hôte ; les nations, en retour, ne promulgueraient pas de législation oppressive à l'encontre d'Israël* » (*Ketoubot (traité), 111a*)⁴⁴¹.

Ces recommandations ont ainsi créé une forte unité juive autour de loi, ainsi qu'une forte capacité à résister face aux persécutions. Ils ont également limité les aspirations politiques de la tradition ethnoreligieuse du judaïsme. Il fallait neutraliser un « *ferment messianique* » (qui liait rédemption du monde et refondation de l'État d'Israël) qui pouvait s'avérer autodestructeur. De plus, le monde rabbinique soutenait qu'il ne fallait pas précipiter la fin des temps et s'en remettre à l'action divine en matière de rédemption universelle. La création d'un État juif en terre d'Israël sans l'intervention eschatologique divine n'était donc pas d'actualité.

Ainsi le ferment ethnique du judaïsme a toujours été là. Cependant, gardons-nous de tomber ici dans un piège téléologique. Certes, l'ethnicité juive est ancienne, mais il ne faut pas confondre l'idéologie, les textes subjectifs sur lesquels elle se fonde (un roman national par exemple) et les faits historiques. Le risque que nous encourageons ici (et je crois qu'il est véritablement grand et réel) c'est d'amener à produire de dangereux raccourcis historiques. Dire

⁴⁴⁰ Compilation écrite de la Loi orale juive qui fut réalisée vers le III^e siècle ap. J.-C.

⁴⁴¹ « Galout », in : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 383.

que l'ethnicité juive a été pensée depuis l'Antiquité nous fait courir le risque d'en déduire que le peuple juif, dans un sens purement ethnique, a toujours existé. Cela reviendrait à dire que le peuple juif aurait été mis en sommeil pendant plus de 2000 ans, avant d'être réveillé par les sionistes. Affirmer cela est problématique. Tout d'abord parce que cela reviendrait à transformer une idéologie nationale/nationaliste (le sionisme) en un travail historique scientifique faisant autorité. Or, aucun historien raisonnable au XXI^e siècle ne prendrait comme mètre étalon les romans nationaux du XIX^e siècle pour narrer l'histoire factuelle des États européens. Il doit en être de même pour le nationalisme juif.

De plus, cette vision ethnique et immuable du peuple juif se fonde en grande partie sur des épisodes bibliques et antiques dont la véracité est plus que difficile à démontrer. Je ne vais pas ici m'épancher sur de tels débats (du moins pas dans cette partie), mais de nombreux faits de l'Antiquité et bibliques sont loin de faire l'unanimité en termes de véracité chez certains historiens⁴⁴². L'idée selon laquelle l'ensemble de la population juive serait les descendants des premiers Hébreux de la Bible n'est à mon sens pas crédible. *A contrario* (et j'aurai l'occasion d'y revenir plusieurs fois dans cette démonstration), je considère que l'État moderne d'Israël et les sionistes qui l'ont conçu ont, comme toutes les nations occidentales, procédé à une construction identitaire et nationale nouvelle.

En résumé, le caractère ethnoreligieux du judaïsme antique est un fait mais il ne doit pas être saisi par le prisme d'une interprétation littérale et nationale/nationaliste de la Bible (les Juifs forment un peuple immuable dans le temps) mais plutôt comme une tendance très ancienne d'entre-soi religieux. Gardons-nous donc de transposer aux mondes antiques une terminologie nationale/nationaliste qui n'existait pas avant la fin du XVIII^e siècle.

Ce qui est par ailleurs certain, c'est que des groupes juifs ultérieurs se sont servis de cette base ethnoreligieuse à des fins nouvelles. La *désincarnation* élaborée par les sionistes en a extrait l'essence purement religieuse et réactivé de manière nationale/nationaliste et laïque l'ethnicité latente du judaïsme. Cette dernière s'est nichée dans ce qui restait de la base religieuse de départ (l'enveloppe corporelle), à savoir les éléments bibliques « historiques ». Cette *désincarnation*, nous savons maintenant qu'elle ressurgirait dans la *Déclaration d'indépendance*.

⁴⁴² Cf : SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008, 446 p. Sur ces débats historiques, nous y reviendrons longuement dans la partie III de notre démonstration.

Graetz, nous verrons, est lui aussi parti de cette base ethnique et a ouvert la voie à la *désincarnation* en accentuant le potentiel ethnique de l'identité juive⁴⁴³

Ce bref retour historique étant fait, entrons à présent en détail dans les rouages théoriques de la *désincarnation* du judaïsme.

2.3. *La désincarnation : mécanismes, caractéristiques et facteurs*

2.3.1. *Les réflexions de Shlomo Sand*

Les travaux de Shlomo Sand ont été déterminants pour ma démonstration. Non seulement parce qu'ils ont déclenché les premières réflexions de mon projet de thèse, mais parce qu'ils entrent plus que tout autre en résonance avec mon concept de *désincarnation*⁴⁴⁴. J'ai donc usé de ses réflexions tout en proposant un terme inédit et propre à ma démarche⁴⁴⁵.

L'ouvrage de Sand cherche à démontrer que le peuple juif n'est pas un peuple (au sens ethnique du terme) immuable et dont les juifs actuels ne seraient pas les descendants directs des Hébreux de la Bible. Il soutient (et je le rejoins sur ce point) que le sionisme (et l'État d'Israël) a créé un roman national juif, a construit une identité nationale juive à l'image des autres États-nations européens au XIXe siècle.

La *désincarnation* du judaïsme n'a de sens que si ces trois caractéristiques - déclin de l'essence religieuse, historicisation des faits bibliques et développement de l'essence nationale dans le corps religieux historicisé - peuvent être clairement identifiées historiquement. En cela, je pense que les réflexions de Sand le démontrent mieux que tout autre.

Avant la *désincarnation* et l'arrivée du sionisme, les juifs imprégnés de la pensée des Lumières ne regardaient pas le judaïsme par le prisme de l'ethnicité comme jadis ce fut le cas durant l'antiquité.

*« Pour la plus grande partie du public cultivé d'Europe centrale et occidentale, héritier des Lumières, le judaïsme constituait une communauté religieuse, et certainement pas un peuple nomade ou une nationalité étrangère »*⁴⁴⁶.

⁴⁴³ Le seul mécanisme de la *désincarnation* manquant chez Graetz est le déclin général de l'essence religieuse. Il faudra attendre la relecture de sa pensée par les sionistes pour y arriver et parachever le processus de la *désincarnation*. Nous reviendrons sur ce manquement dans la partie III.

⁴⁴⁴ Même si, naturellement je le rappelle, je n'ai jamais trouvé le terme *désincarnation* ni chez Sand et ni chez aucun autre auteur. Il s'agit bien là d'un concept neuf.

⁴⁴⁵ Je me référerai ici à l'ouvrage suivant : SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008, 446 p.

⁴⁴⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 106.

Et il en était de même pour la majorité des milieux rabbiniques qui se fondait sur les trois principes vus précédemment chez Ehrenfreund :

« *Les rabbins et les religieux traditionalistes, c'est-à-dire les intellectuels "organiques" des communautés juives, n'avaient pas, jusqu'à présent éprouvé le besoin de se fonder sur l'histoire pour renforcer une identité qui, pendant des siècles, leur avait semblé couler de source* »⁴⁴⁷.

On était donc loin, en vérité, des interprétations essentialistes et nationalistes des futurs dirigeants sionistes. Cependant, la population juive cultivée apporta une nouveauté cruciale pour les événements à suivre :

« *Au sein de la population juive cultivée, dotée pour une grande part d'une éducation religieuse, éraflée par les griffes du temps laïc, et dont la foi métaphysique commençait à se fissurer, naissait la soif spirituelle d'une autre source qui cimenterait plus sûrement son identité ébranlée. [...] la religion de l'histoire apparut comme un succédané acceptable à la religion de la foi* »⁴⁴⁸.

Les premières preuves fortes et tangibles de notre concept de *désincarnation* sont là. Sand nous signale ici le déclin de la foi religieuse au sein des juifs cultivés, lié à la modernité laïque en expansion. Pour y remédier, « *la religion de l'histoire* » a remplacé la « *religion de la foi* ». Autrement dit, les juifs cultivés d'Europe ont vidé la sphère religieuse de son essence purement théologique, pour se tourner vers une essence nouvelle, durable, et toujours en lien avec l'identité juive : l'essence nationale, liée à l'histoire du peuple juif.

Sur ces derniers éléments, Sand ne tarde pas à entrer dans les détails. Pour créer une essence nationale, il fallait des mythes. Cependant, il était difficile pour les juifs, invariablement minoritaires partout dans le monde, de piocher dans la mythologie nationale de leur pays natal, car empreinte de la culture chrétienne dominante⁴⁴⁹. Par conséquent, pour les juifs, « *il leur*

⁴⁴⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.* D'ailleurs, dans les communautés juives, l'usage de la Mishna et du Talmud était bien plus répandu (surtout en Europe centrale) que celui de la Bible, jamais abordée « *sans l'intermédiaire des commentaires de la tradition orale* » (*ibid.*, p.110). Une continuité narrative ethnonationaliste de l'histoire juive partant de la Bible n'était donc pas à l'ordre du jour.

⁴⁴⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 110.

⁴⁴⁹ Dans le cas des États-nations chrétiens, il s'agit d'une relation interactive entre l'idée nationale créée par l'autorité politique civile et des éléments religieux chrétiens. La religion devient un outil d'affirmation nationale et cette dernière, par ce biais, garde un certain rôle dans la société. Mais il n'y a pas eu de lecture purement historique de la Bible comme le firent les sionistes (ou d'autres mouvements nationaux juifs, tel le *Folkspartei*. Cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3).

restait à inventer une mythologie nationale parallèle »⁴⁵⁰.

Pour Sand, les sionistes ont suivi le mouvement européen de construction d'un passé imaginaire, glorieux et identitaire :

« À l'image d'autres tendances "patriotiques" de l'Europe du XIXe siècle, qui se tournaient vers un âge d'or fabuleux grâce auquel elles se forgeaient un passé héroïque (la Grèce classique, la République romaine, les tribus teutoniques ou les Gaulois) dans le but de prouver qu'elles n'étaient pas nées ex nihilo mais existaient depuis longtemps, les premiers tenants de l'idée d'une nation juive se tournèrent vers la lumière éclatante qui irradiait du mythologique royaume de David et dont la force fut conservée pendant des siècles au cœur des remparts de la foi religieuse »⁴⁵¹.

Cette mythologie juive fantasmée, dont la royauté davidique est le parangon, elle repose, selon Sand, sur un seul et unique livre : la Bible. En ce sens, il écrit :

« Comme il n'existait pas de preuve plus éclatante de l'existence des juifs en tant que peuple ou en tant que nation, et non comme "simple" communauté religieuse dans l'ombre d'autres religions hégémoniques, que leur antique "présence" étatique sur un territoire à eux [...] le Livre des livres [...] devint le meilleur des outils de construction d'une réalité nationale »⁴⁵².

Ces deux citations forment le cœur même de notre concept de *désincarnation*. Comme les Italiens, les Allemands et les Français, les Juifs (souvent sionistes) ont créé une mythologie nationale. Mais à la seule différence près (et pas des moindres, car elle est unique dans l'histoire de l'humanité) qu'ils ont pris comme source primordiale un livre de théologie (la Bible hébraïque) qui fut transformé en un pur livre d'histoire nationale. Ce cas *sui generis* a créé une *désincarnation* du judaïsme, c'est-à-dire que les aspects religieux du Livre des livres ont soit été mis de côté, soit relus de manière historique (alors même que ces éléments historiques étaient difficiles à vérifier et étaient avant tout noyés dans une logique purement théologique). Nous retrouvons là l'intégralité du mécanisme de la *désincarnation* : les Juifs délaissèrent l'essence

⁴⁵⁰ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit.

⁴⁵¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 110-111.

⁴⁵² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 110. Notons que le terme « *présence* » est mis entre guillemets par l'auteur, car cette idée a été bien plus postulée et romancée par les sionistes que démontrée scientifiquement. Comme tout mythe national, tout part d'un postulat idéologique tacite : cette terre devait appartenir à un peuple juif immuable. L'objectif sous-jacent du mythe est de démontrer la « *véracité* » de ce postulat.

religieuse, créèrent une essence nationale juive et y parvinrent en l'insérant dans une enveloppe corporelle juive, dont les éléments religieux les plus intéressants ont été convertis en faits historiques fiables. C'est ainsi que des personnages mythiques, réels ou à la véracité historique difficile à établir, devinrent des héros nationaux pour des entités totalement neuves, mais se croyant plurimillénaires. Chaque nation avait alors son héros. Pour les Juifs, cela ne pouvait être Arminius, ni Vercingétorix, ni Rémus et Romulus. Qu'importe : pour eux, ce sera David.

S'installa alors l'idée d'un peuple juif ethnique (parfois même de sang pour certains) reliant tous les Juifs du monde et sur lequel le temps n'a pas réellement eu de prise. Cette idée d'une nation juive politique inoxydable supplanta progressivement la vision strictement religieuse du judaïsme :

« [...] la judéité avait cessé, pour beaucoup, d'être une civilisation religieuse variée et riche ayant réussi à perdurer à l'ombre de géants malgré toutes les difficultés et les tentations, pour devenir la caractéristique d'un antique peuple-race déraciné de sa patrie, le pays de Canaan, et arrivé jusqu'aux portes de Berlin »⁴⁵³.

Au fond, on pouvait ne pas croire en Dieu (ou douter de son existence) mais on croyait fermement à l'immutabilité historique de la nation juive. Cette relecture laïque (voire athée comme le note Sand) et historique d'éléments religieux est à mon sens sans équivalent et propre au phénomène de *désincarnation* du judaïsme.

2.3.2. Théorisation générale

Avant de proposer une définition générique de la *désincarnation*, revenons sur notre *Indice de sécularisation*. Nous avons démontré que la *désincarnation* ne pouvait s'y inscrire. Cependant, avant que sa maturité ne soit achevée, son développement initial est malgré tout parti de relations *nation-religion* assez courantes, c'est-à-dire interactives.

Si on suit le tracé du processus de *désincarnation* du judaïsme⁴⁵⁴, tout est parti d'une interaction classique, où la sphère religieuse dominait. Parmi les populations juives vivant en Europe, la religion et la vie en communauté étaient fortement liées⁴⁵⁵.

Progressivement, l'influence de la sphère religieuse chez les nouvelles générations

⁴⁵³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 108.

⁴⁵⁴ Voir le schéma qui suit. Sur l'*Indice de sécularisation*, la *désincarnation* est symbolisée par « D° » dans un rond jaune.

⁴⁵⁵ Le point de départ fixé sur notre schéma ne doit pas être pris comme une classification précise. Il s'agit avant tout de signifier que tout partait originellement de sociétés juives imprégnées par la religion.

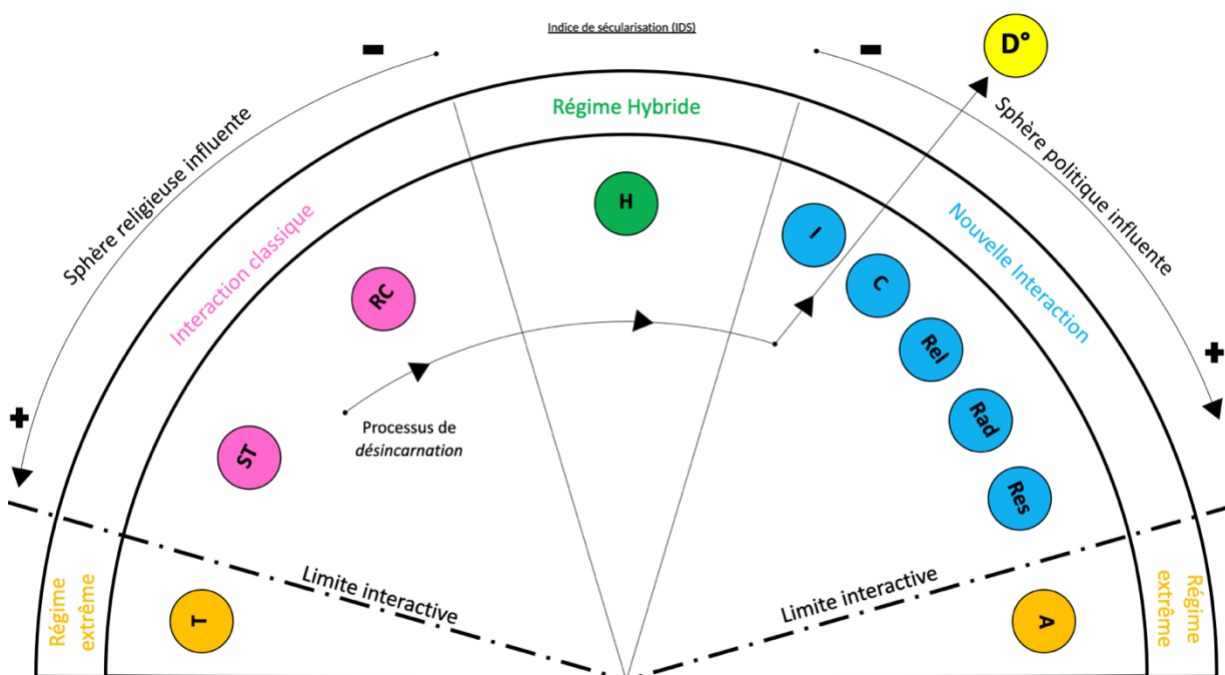
diminua. Cette première caractéristique de la *désincarnation* est à lier avec l'un de ses trois facteurs historiques (et sur lesquels nous reviendrons dans les parties suivantes) : l'influence de la modernité/sécularisation, véhiculée entre autres par la pensée des Lumières. Sur notre schéma, notre *désincarnation* en formation effectua une rotation vers la droite, jusqu'à se retrouver dans la zone de la Nouvelle interaction. À ce stade, notre *désincarnation* en formation est surtout caractérisée par un processus préalable de sécularisation - c'est une phase indispensable pour une *désincarnation* pleine. Ainsi, comme cela a déjà été analysé précédemment, la *désincarnation* en formation se situerait dans un angle allant de la sécularisation instable à la sécularisation relative⁴⁵⁶. Pour l'instant, elle reste inscrite dans notre système typologique.

Tout bascule avec l'arrivée des deux dernières caractéristiques. La nationalisation et l'historicisation de la religion juive, si déclinante soit-elle face à la sphère politique (depuis que le processus de sécularisation a changé les relations *nation-religion* au sein du judaïsme) ont créé un nouveau paradigme. Il ne s'agit plus d'un rapport de force entre une essence religieuse et une essence politique/nationale, mais d'une relecture d'une essence religieuse déclinante qui s'assimile complètement à son ancien concurrent. Avec les sionistes, la religion n'a pas fait que décliner face à la nation : elle est elle-même devenue la nation. Ce changement de nature a entraîné une fusion unique en son genre : elle ne se résume pas à une symbiose ou à un rapport de force complémentaire entre nation et religion, mais à un processus où les deux ne font plus qu'un et se confondent. Une telle chose n'aurait jamais été possible si les sionistes n'avaient pas à la fois un faible sentiment religieux tout en ayant une identité ethnique et historique (voire raciale pour certains) du peuple juif.

À partir de là, la *désincarnation* casse le paradigme de la relation interactive. Puisque les éléments religieux deviennent des éléments nationaux, alors il n'y a plus de rapport de force (car une seule essence subsiste). Ce n'est pas non plus un régime extrême, car la *désincarnation* n'a pas annihilé l'essence religieuse, mais a proposé une relecture totale de celle-ci (c'est-à-dire de sa nature même). Son enveloppe religieuse survit, sous une forme historicisée. La

⁴⁵⁶ Sur le schéma de l'*Indice de sécularisation* qui suit, la *désincarnation* passe plus précisément entre le type coloré et le type instable. Nous reviendrons dans la partie IV sur cette précision typologique, qui est liée à l'évolution actuelle des relations *nation-religion* au sein de l'État d'Israël (en particulier avec ce qu'on appelle « retour » du religieux). Mais ne complexifions pas davantage les choses à ce stade. Retenons pour l'instant que la *désincarnation* peut osciller entre le type instable et le type relatif.

désincarnation du judaïsme expose donc notre système typologique représenté par notre *Indice de sécularisation* et suit sa propre logique. Ainsi sur notre schéma, la *désincarnation* effectue une translation vers le haut, sort de notre typologie et demeure fixe au-dessus de la zone de la Nouvelle interaction. Elle y demeure proche, car elle s'inscrit dans un processus de sécularisation, mais elle ne peut en faire pleinement partie, car elle a mis fin à tout rapport de force propre au système des relations interactives (condition *sine qua non* pour accéder à la zone de la Nouvelle interaction).



Pour qualifier la fusion propre à la *désincarnation*, je parlerais de singularité. Selon la définition du *CNRTL*⁴⁵⁷, ce terme fait référence à quelque chose de rare, d'inhabituel, de hors du commun ou sans équivalent : « *Personne, chose étrange, curieuse, remarquable* », « *Personne qui ne ressemble pas aux autres/qui ne ressemble à aucune autre* », « *Objet rare* », « *Situation, caractère, comportement hors du commun ; élément hors norme* », « *Fait curieux, inhabituel* ». De plus, en astronomie, le terme se réfère à la singularité de l'espace-temps :

« *Point de l'espace-temps où la courbure de la géométrie locale est infinie. En un tel point, toute force devient infinie, et les lois classiques de la physique perdent leur validité.* »

⁴⁵⁷ « Singularité », *CNRTL*, consulté le 4 mars 2019, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/singularit%C3%A9/>

De manière analogue, on retrouve dans la *désincarnation* l'idée d'un point typologique dans les relations *nation-religion* où les lois classiques (celles de l'interactivité) ne sont plus valables. C'est un cas de figure étrange, rare, inhabituel et échappant à toute règle connue jusqu'alors.

Ainsi, après proposition d'une nouvelle typologie des relations *nation-religion*, après démonstration du caractère *sui generis* de la *désincarnation* et explication de ses mécanismes propres, je propose à nouveau la définition générique de la *désincarnation* suivante⁴⁵⁸ :

Relation désincarnée : situation de fusion singulière entre deux phénomènes, où tout rapport de force prend fin. Elle se base sur la perte d'essence du premier (religieux) et son remplacement en son sein corporel par l'essence du second (nation).

Je rappelle également les caractéristiques de la *désincarnation* du judaïsme qui ont été amplement abordées durant cette première partie⁴⁵⁹ :

- Le déclin de l'essence religieuse.
- La survivance du corps religieux par l'historicisation des « faits » religieux (ici bibliques).
- Le remplacement de l'essence religieuse par une essence nationale en expansion.

Et enfin les facteurs de la *désincarnation* du judaïsme, dont nous avons déjà abordé indirectement certains via ses caractéristiques⁴⁶⁰ :

- L'influence de la modernité/sécularisation
- La montée des mouvements nationaux/nationalistes
- Le poids de l'antisémitisme

2.3.3. *Réflexions connexes*

Shlomo Sand n'est pas le seul à avoir émis des réflexions allant dans le sens de notre nouveau concept. J'ai trouvé chez de nombreux auteurs des phrases et passages entiers pouvant nourrir et soutenir mes propres théories.

Denis Charbit met par exemple en avant le déclin de la sphère religieuse au profit de la sphère nationale, ainsi que la question du droit historique, si cher à l'idéologie sioniste⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Jusqu'alors seulement émise sous forme d'hypothèse en introduction.

⁴⁵⁹ Nous reviendrons encore plus en détail sur ces caractéristiques dans les parties suivantes.

⁴⁶⁰ De même, les parties suivantes les aborderont plus franchement.

⁴⁶¹ HALEVI, « Israël entre nation et religion », *op. cit.*

Sur le déclin de la religion et l'essor de la nation juive, Halevi y fait très clairement référence :

« [...] le mouvement national juif était vécu en effet par nombre de ses protagonistes comme une révolte contre l'autorité des rabbins qui gouvernaient alors la vie des communautés de la Diaspora, surtout en Europe de l'Est, selon les lois de la tradition. Pour beaucoup de sionistes, la régénération nationale coïncidait avec l'abandon partiel, ou le rejet radical, des pratiques religieuses »⁴⁶².

Ce qui est ici intéressant, c'est que l'on retrouve ce fameux basculement historique propre aux nationaux/nationalistes juifs : celui d'une perte d'essence religieuse (au départ propre aux communautés juives traditionnelles) au profit d'une essence nationale se pensant comme historiquement vraie (d'où le terme « régénération »). On retrouve donc dans ce paragraphe les trois caractéristiques de la *désincarnation*. Mais Halévi va encore plus loin dans son raisonnement :

« Les hommes de la seconde Aliya [émigration en Eretz Israel] rattachaient leurs racines généalogiques directement aux temps bibliques, en oblitérant délibérément les longs siècles de dispersion et de sujétion »⁴⁶³.

L'auteur ajoute que pour régénérer politiquement sur la « terre de la promesse », ils puisèrent dans la Bible et non dans le Talmud (livre religieux par excellence du monde rabbinique traditionnel) pour trouver leurs références culturelles et historiques. Ils devinrent ainsi des « agriculteurs-soldats héritiers des anciens Hébreux » qui usèrent de la Bible comme « un substitut séculier de la religion »⁴⁶⁴.

Tout est ici résumé : le monde religieux diasporique est rejeté (car synonyme pour les sionistes de honte et de passivité), la volonté de créer une entité nationale juive propre, ainsi que l'historicisation, la sécularisation et l'ethnicisation des faits bibliques. La parenté entre Juifs d'aujourd'hui et Hébreux d'hier s'installa comme une évidence. Toutes les caractéristiques de la *désincarnation* sont encore une fois réunies par Halevi. Ce dernier aborde également la question du droit historique via la *Déclaration d'indépendance* et la *Loi du Retour* (permettant à n'importe quel Juif d'émigrer et de s'installer en Israël). Lors de l'élaboration de cette dernière,

⁴⁶² HALEVI, *ibid.*, p. 122.

⁴⁶³ HALEVI, *ibid.*, p. 127.

⁴⁶⁴ HALEVI, *ibid.*

il fait référence aux réflexions de David Ben Gourion qui affirmait que ces nouveaux droits « entérinent le droit primordial du peuple juif sur la terre d'Israël, un droit que les juifs possédaient de tout temps, du simple fait d'être juif »⁴⁶⁵. De ce fait pour Halévi :

« Cette affirmation extraordinaire suggère donc, implicitement du moins, que la nation israélienne n'avait de fait jamais cessé d'exister, non pas certes en tant que réalité vivante mais comme une possibilité légitime enracinée dans un principe intemporel posant que les juifs sont fondés à mettre en œuvre leur existence nationale sur la terre d'Israël »⁴⁶⁶.

Et il en déduit enfin (et c'est à mon sens capital) :

« La Déclaration d'indépendance et la loi du retour présupposent donc que l'idée d'une nation israélienne précédait l'existence formelle — et tangible — de cette nation »⁴⁶⁷.

En abordant le droit historique brandi par le mouvement sioniste, Halévi met ici l'accent sur une caractéristique essentielle de la *désincarnation* du judaïsme : celle qui consiste à postuler la légitimité immuable d'une nation juive sur un territoire, faisant fi des contradictions et de la complexité de la réalité historique ; alors même que, jusqu'alors, les éléments religieux juifs étaient bien les seuls à véritablement proposer un dénominateur commun aux juifs du monde entier, si restreint soit-il. La *désincarnation*, c'est « tordre le réel » au profit d'une idéologie neuve et recyclant de manière inédite les vieux mythes d'antan.

L'historicisation et la nationalisation du religieux sont aussi abordées par Regine Azria, à travers l'évolution de la symbolique juive⁴⁶⁸.

La *désincarnation* du judaïsme est plus que visible dans ses réflexions, en particulier lorsqu'elle donne sa définition de la « nationalisation du religieux » :

« [...] processus par lequel les symboles religieux du judaïsme ont été repris, sortis de leur contexte d'origine, investis de significations nouvelles pour être érigés au rang d'emblèmes nationaux »⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ HALEVI, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁶⁶ HALEVI, *ibid.*

⁴⁶⁷ HALEVI, *ibid.* Précisons qu'ici, la « nation israélienne » se réfère seulement à une nation « juive » (et n'y intègre pas d'autres groupes, tels les Arabes).

⁴⁶⁸ AZRIA Régine, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », in : TAUSSIG Sylvie (dir.), *Charles Taylor : Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Editions, 2014, p. 213-230.

⁴⁶⁹ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *ibid.*, p. 223.

Le parallèle avec la *désincarnation* est ici frappant : on extrait de l'élément religieux leur essence théologique de départ et on y injecte une nouvelle essence, dite nationale. Azria ne s'arrête pas là et développe plusieurs exemples : le premier est la Menorah. Chandelier d'or devenu objet sacré du Temple de Jérusalem, il fut nationalisé en devenant visible sur les armoiries et tampons de l'État d'Israël. Dès lors, « *son aura religieuse s'est transmutée en un emblème national* »⁴⁷⁰. Il y a aussi la *Magen David* (littéralement « bouclier de David »), un hexagone formant une étoile à six branches et présent en réalité dès l'Antiquité chez plusieurs civilisations (par exemple chez les hindous). Utilisée seulement de manière significative à partir du XIV^e siècle par les communautés religieuses juives d'Europe comme un signe magique ou encore comme un symbole communautaire ou messianique⁴⁷¹, la *Magen David* se trouve à présent au centre du drapeau de l'État d'Israël, sur fond bleu et blanc (couleurs qui font référence au *talit*, le châle de prière porté pendant la prière).

On pourrait objecter que ce ne serait là qu'une utilisation de la sphère religieuse par la sphère politique à des fins nationales/nationalistes. Une instrumentalisation, certes, mais qui pourrait donc tout à fait être considérée comme une simple relation de type interactif. Cependant, concernant cet usage de la symbolique, Azria parle de « *présence sécularisée du religieux* »⁴⁷².

La religion au sens théologique n'est plus. Cependant, on atteste malgré tout une présence « sécularisée » de cette dernière. C'est-à-dire qu'après avoir vidé les symboles religieux de leur essence théologique, ils n'ont pas pour autant disparu. Leur enveloppe corporelle, vide d'essence, a de nouveau été remplie par une idéologie nationale/nationaliste et historique, directement tirée d'une interprétation laïque de la Bible. Ainsi les symboles religieux ne sont plus véritablement religieux, mais ils sont toujours là. Ils survivent et connaissent une nouvelle vie à travers l'idéologie sioniste.

Cette « présence sécularisée » est brillamment mise en exergue lorsqu'Azria analyse le rôle de la Bible dans le mouvement sioniste :

« [...] *le religieux sécularisé assure sa présence au sein de la nation par le biais de la Bible, de ses hauts lieux, de ses figures légendaires et héroïques* »⁴⁷³.

⁴⁷⁰ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *op. cit.*, p. 223-224.

⁴⁷¹ « Magen David », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 611-612.

⁴⁷² AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *op. cit.*, p. 224.

⁴⁷³ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *ibid.*, p. 225.

Azria met ici en évidence un trait fondamental de la *désincarnation* : le passage du déclin de l'essence religieuse à l'affirmation de la nation historique et sécularisée juive se fait par la construction d'un roman national mythique faisant autorité. Ainsi Azria souligne que « *le corpus scripturaire [La Bible] sur lequel repose la tradition juive n'échappe pas plus que ses symboles à l'appropriation par tout un chacun à des fins nationales, voire nationalistes.* » S'ensuit alors une « [...] *lecture sioniste sécularisée des sources religieuses* », qui oppose Bible et Talmud (ce dernier étant alors lié à la passivité et à l'aliénation des juifs en diaspora). On cherchait ainsi dans la Bible le « *glorieux passé des enfants d'Israël [...] enraciné dans la terre d'Israël [...]* »⁴⁷⁴.

On retrouve donc également chez Azria les trois caractéristiques de la *désincarnation* : déclin du religieux, réutilisation laïque du religieux et nationalisation de l'identité juive. Par cette phrase, Azria résume assez bien le changement de nature et d'utilité de la Bible avec l'arrivée du mouvement sioniste :

« *La Bible devient ainsi non seulement un document ayant valeur de cadastre et d'acte de propriété, mais le livre sacré dans lequel les Juifs séculiers se plaisent à voir les origines de leur histoire nationale* »⁴⁷⁵.

Enfin, dans son ouvrage⁴⁷⁶, Alain Dieckhoff développa à son tour des réflexions proches des caractéristiques de la *désincarnation*. Selon lui, avec l'éclosion du mouvement *Science du judaïsme* (en allemand : *Wissenschaft des Judentums*) et du mouvement national juif moderne (il cite entre autres l'influence de Moses Hess et d'Heinrich Graetz), un « *retournement de perspective* »⁴⁷⁷ s'est opéré :

« *Alors que, dans la pensée traditionnelle, les événements historiques étaient interprétés à travers le prisme religieux, la nouvelle conscience juive va placer la religion à l'intérieur du processus historique* »⁴⁷⁸.

Si notre métaphore du corps et de l'esprit diffère un peu - ici, chez Dieckhoff, c'est la religion qui s'insère à l'intérieur d'un nouveau corps alors que pour nous c'est la nation qui

⁴⁷⁴ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *op. cit.*

⁴⁷⁵ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *ibid.* Il sera aussi très intéressant de voir comment la Bible a par la suite été enseignée en Israël comme un mythe national. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans les parties qui suivront, en particulier dans la dernière partie.

⁴⁷⁶ DIECKHOFF Alain, *l'Invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

⁴⁷⁷ DIECKHOFF, *l'Invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, *ibid.*, p. 39.

⁴⁷⁸ DIECKHOFF, *l'Invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, *ibid.*, p. 39-40.

s'insère dans le corps religieux - la citation de Dieckhoff a un point commun avec la *désincarnation* : celui de l'affirmation du passage d'événements « historiques » noyés dans une littérature théologique à une littérature religieuse marginalisée en faveur de ses éléments « historiques » devenus centraux.

Et Dieckhoff ajoute que pour certains dirigeants sionistes comme Ben Gourion, le mouvement sioniste avait « *pour objectif de faire passer le peuple juif du statut d'objet d'une histoire sainte à celui de sujet d'une histoire profane* »⁴⁷⁹. C'est là un « *décentrement inédit* », car on remplace la vision ethno-nationale antique où Dieu intervient dans l'histoire par une vision profane où Dieu « sort » de l'histoire. Le peuple juif, quant à lui, est plus que jamais maître de son récit historique et national. De par ces réflexions, Dieckhoff rejoint les caractéristiques de la *désincarnation* du judaïsme, à savoir l'historicisation des événements bibliques, le déclin de la tradition théologique et la montée du nationalisme juif.

Ainsi, Shlomo Sand n'était pas le seul à proposer de telles réflexions. De plus, nous voyons bien que les caractéristiques de notre concept de *désincarnation* ne sont pas des inventions terminologiques hors sol, car elles ont également été esquissées, avec des approches et des enjeux différents des nôtres (en particulier de créer un nouveau concept), par de nombreux chercheurs traitant du judaïsme.

2.3.4. *Graetz et la désincarnation du judaïsme*

Sans vouloir trop éventer la suite de la démonstration, posons ici quelques ponts en guise de transition en évoquant le rôle d'Heinrich Graetz dans l'élaboration du cas *sui generis* de la *désincarnation*.

Dans son ouvrage⁴⁸⁰, Sand revient sur l'ouvrage majeur de Graetz : *Histoire des Juifs*. Il le présente de la manière suivante :

« *Il s'agit du premier essai dans lequel l'auteur investit ses efforts avec constance et pathos dans le but d'inventer le peuple juif, le terme de « peuple » recouvrant déjà en partie la signification donnée à la nation moderne* »⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ DIECKHOFF, *l'Invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, op. cit., p. 157.

⁴⁸⁰ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 107.

⁴⁸¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*

Et ajoute :

« *C'est Graetz et nul autre qui, bien qu'il n'eût jamais vraiment été sioniste, forgea le modèle national d'écriture de l'histoire des « Juifs » (avec un « J » majuscule) »⁴⁸².*

Selon Sand, on retrouverait donc certaines caractéristiques de la *désincarnation* chez Heinrich Graetz, en particulier la mise en place d'une identité juive d'ordre politique et national - Graetz suit le sillon idéologique de la « *nation moderne* » et use du terme « Juif » avec une majuscule comme on le ferait avec les termes « Français » et « Allemand » - et la création d'un mythe national juif, d'un « *récit unitaire* »⁴⁸³ - qui repose, nous le verrons, sur l'historicisation des « faits » bibliques. Dans les parties II et III qui suivront, nous chercherons à démontrer cette corrélation historique entre la pensée graetzienne et les caractéristiques de la *désincarnation*, ainsi que ses causes profondes. Mais au-delà d'une simple analogie, Sand sous-entend que Graetz fut le pionnier de la *désincarnation* (« *C'est Graetz et nul autre* »). Cela aussi, nous aurons à le démontrer.

Par ailleurs, *Histoire des Juifs* connut un succès populaire et influença de manière non négligeable la conscience sioniste. Son héritage au sein du mouvement sioniste, nous le verrons, est réel. Par exemple, au sein des intellectuels russes, le mouvement national juif *Amants de Sion* usait de son œuvre comme un livre d'histoire. Celle-ci, selon Sand, a « *encouragé une lecture laïque, sinon vraiment athée, de la Bible* ». Son travail historique « *servira aussi dans l'avenir de point de départ aux chercheurs plus franchement nationalistes qui lui succéderont* »⁴⁸⁴. Autrement dit, à défaut d'avoir pleinement mis en place l'intégralité des caractéristiques de la *désincarnation* (la religion gardait un poids significatif chez Graetz), il ouvrit la voie à des penseurs plus radicaux qui parachevèrent la *désincarnation* qu'il avait amorcée. C'est là un autre point important de notre démonstration et que nous tâcherons de démontrer dans la quatrième et dernière partie.

⁴⁸² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit.

⁴⁸³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.* Sand parle également de « *continuum historique* ». Nous réutiliserons cette notion de « continuum » tout au long de la partie III.

⁴⁸⁴ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*

2.3.5. Addendum – *La désincarnation, un cas sui generis ? Le cas particulier du shintoïsme d'État*

Ajouter à ce stade de notre démonstration un dernier cas de figure peut sembler étrange. Cependant, il m'était difficile de faire autrement. Parmi toutes les relations *nation-religion* que j'ai travaillées et analysées tout au long de la partie I, le shintoïsme d'État fut l'un des cas les plus complexes à traiter. Non seulement parce qu'il demande des connaissances qui ne sont de loin pas acquises pour tous les étudiants occidentaux, mais aussi parce qu'elle semblait de prime abord se rapprocher du phénomène de *désincarnation*, tout en restant difficile à définir.

Il m'a donc fallu du temps pour arriver à traiter efficacement ce cas de figure. De plus, pour limiter au maximum toute approche et comparaison approximative, j'ai considéré qu'il était plus judicieux d'aborder un cas aussi complexe après avoir finalisé la théorie de la *désincarnation*. Je crois également que le lecteur risquait de ne pas pleinement saisir cet exemple si particulier s'il n'avait pas préalablement en tête l'ensemble de la théorie de la *désincarnation*. L'enjeu ici est donc de situer le shintoïsme d'État dans notre typologie et de voir si, oui ou non, il serait un second cas de *désincarnation* dans l'histoire.

Avant d'aborder les relations *nation-religion* entre l'État japonais et la religion shinto, il nous faut expliquer brièvement ce qu'est le shinto. Dans son ouvrage⁴⁸⁵, Satoshi Yamaguchi présente le shinto comme la « *foi indigène du peuple japonais* ». Citant le Dr Ono Sokyo, « *le shinto est une foi personnelle en le kami* »⁴⁸⁶. Ce dernier terme ne peut être assimilé à la croyance occidentale en un dieu unique et omnipotent. Pour le comprendre, Yamaguchi nous narre la genèse de cette foi :

« *Les Japonais anciens ont senti et reconnu dans le phénomène et les objets naturels un pouvoir dépassant le pouvoir humain, un pouvoir magique et saint. C'était le cas pour le vent, la pluie, le tonnerre, les roches, les chutes d'eau, les arbres, les montagnes et les animaux. Ils les ont craints et adorés comme kami. En bref, c'était une forme de culte de la nature* »⁴⁸⁷.

Le shinto n'est donc pas un monothéisme. Il existe en réalité des « *myriades de kami* », chacun ayant une « *mission respective* » et qui, par leur « *coopération harmonieuse* », assure

⁴⁸⁵ YAMAGUCHI Satoshi, *Le shinto dans une perspective internationale*, Paris, Les Indes savantes, 2017.

⁴⁸⁶ YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 9.

⁴⁸⁷ YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 16.

« la fonction créative qui développe le monde »⁴⁸⁸. Les *kami* ne sont pas seulement liés à des objets naturels : on prêtait aux épées ou encore aux miroirs des « *pouvoirs spirituels et magiques* »⁴⁸⁹. Même certains illustres ancêtres « *furent adorés comme kami après leur mort* »⁴⁹⁰. En vérité, la mythologie japonaise expliquait l'origine du monde et son fonctionnement à travers l'action de multiples *kami*. Certains étaient liés à la famille impériale, puisque selon la tradition, le premier empereur du Japon Jinmu était l'arrière-petit-fils de *Ninigini-no-mikoto* - lui-même petit-fils du *kami Amaterasu-Omikami*, divinité du soleil⁴⁹¹.

Dès le début du shinto, les Japonais anciens ont lié récolte et religion. En effet, « *les rites et les fêtes pour prier les kami et les remercier pour une bonne récolte, étaient très importants dans les communautés agricoles* »⁴⁹². De nos jours, les Japonais ont « *un autel shinto appelé kamidana pour adorer les kami [...]* »⁴⁹³.

Il est donc clair que le shinto s'inscrivait dès le départ dans une relation interactive dite symbiotique, où la société baignait complètement dans un monde religieux « magique ». Le monde est régi par de multiples forces surnaturelles omniprésentes que l'on peut adorer ou entrer en contact avec celles-ci. C'est là un parfait reliquat des relations *politique/société-religion* d'avant la phase de sécularisation, du temps du « *jardin enchanté* » théorisé par Max Weber.

Notons qu'il ne s'agit pas seulement d'une simple croyance. Au-delà d'une foi religieuse, le Dr Ono Sokyo ajoute que le shinto est aussi « *une façon de vivre de la communauté selon l'esprit du kami* ». En fait, « *C'est un amalgame d'attitudes, d'idées et de façons de faire qui, pendant deux millénaires et plus, sont devenues une partie intégrale des manières du peuple japonais* »⁴⁹⁴. Toutefois, le shinto se caractérise par sa plasticité. Il a donc connu « *diverses influences ethniques et culturelles, indigènes et étrangères* »⁴⁹⁵. Au fil des siècles, des passerelles se sont créées entre le shinto et d'autres croyances et spiritualités hors du Japon, à savoir le taoïsme, le confucianisme et surtout le bouddhisme.

J'ai brossé là un portrait extrêmement rapide mais à mon sens nécessaire pour saisir pleinement une croyance fortement différente des schémas occidentaux. La période qui nous

⁴⁸⁸ YAMAGUCHI, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁸⁹ YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 16.

⁴⁹⁰ YAMAGUCHI, *ibid.*

⁴⁹¹ YAMAGUCHI, *ibid.*, p.13-14.

⁴⁹² YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 15-16.

⁴⁹³ YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 13.

⁴⁹⁴ YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 9.

⁴⁹⁵ YAMAGUCHI, *ibid.*

intéresse à présent est celle qui s'étend du début de l'ère Meiji (1868) à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Historiquement, selon Yamaguchi⁴⁹⁶, l'ère Meiji signifia un retour en force du pouvoir impérial - alors que sous le régime précédent, le shogunat Tokugawa, il était plus limité⁴⁹⁷. Il semblerait que l'on retrouve de nombreuses caractéristiques de la *désincarnation* à partir de l'ère Meiji.

Tout d'abord, le nouveau gouvernement avait à cœur de mettre en avant et de protéger l'identité nationale japonaise. Le christianisme et la culture occidentale (politique et économique) faisant partie des menaces principales. Le shinto, religion indigène du Japon, fut alors mis en avant par le pouvoir en place. Cette réévaluation du shinto était aussi en lien avec le statut de l'empereur. Le gouvernement meiji, soucieux de promouvoir « *l'esprit national* », souhaitait pour cela se référer « *aux exploits de l'empereur Jinmu, premier empereur du Japon* »⁴⁹⁸, car « *Cette idée était basée sur la croyance que, dans les temps anciens, la politique, l'adoration des kami et la célébration des rites n'avaient fait qu'un* ». Autrement dit, « *Le statut de l'empereur fut considéré comme spécial parce qu'il représentait la connexion entre le monde de ses kami ancestraux et le monde tangible* »⁴⁹⁹.

Le shinto reçut alors un « *statut spécial* ». Le bouddhisme, qui avait acquis une place assez importante au détriment du shinto, fut officiellement séparé par décret de ce dernier en 1868. L'organisation des temples shintos fut directement prise en charge par l'État. Le shinto devint une religion d'État jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, car le Japon cherchait à accélérer son expansion au détriment du christianisme. Cependant — et c'est là que cela devient très intéressant — le gouvernement japonais affirmait de manière officielle que les temples shintos gérés à présent par l'État n'étaient pas des institutions religieuses, ce qui provoqua d'ailleurs en réaction la création d'un shinto sectaire, religieux et dissident.

On ne peut qu'être intrigué face à un tel phénomène, tant les similitudes avec la *désincarnation* du judaïsme semblent réelles. Si on fait un comparatisme en termes de caractéristiques, le shintoïsme d'État fut assez remarquable en la matière : présence d'une forte essence nationale, historicisation d'une mythologie japonaise impériale et surtout dévitalisation

⁴⁹⁶ YAMAGUCHI, *op. cit.*, p. 28-30.

⁴⁹⁷ YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 28.

⁴⁹⁸ YAMAGUCHI, *ibid.*

⁴⁹⁹ YAMAGUCHI, *ibid.*

de l'essence religieuse des temples shintos, remplacée en son sein par un roman national japonais.

Devons-nous en conclure qu'il y a eu dans l'histoire des relations *nation-religion* deux cas de *désincarnation*, à savoir le nationalisme juif laïc et le shintoïsme d'État au XIXe siècle ? Malgré de telles similitudes, je pense que non.

Tout d'abord, l'essence religieuse n'a pas réellement disparu au sein du shintoïsme d'État. Yamaguchi le souligne :

« Cela ne voulait pas dire, pour autant, que le shinto fut utilisé simplement à des fins politiques. L'Empereur lui-même et les hauts fonctionnaires du gouvernement de Meiji respectaient sincèrement le shinto et les kami japonais »⁵⁰⁰.

De plus, certes la mythologie japonaise impériale est ici historicisée (je veux dire qu'elle était considérée comme historiquement vraie), mais cela ne voulait pas pour autant signifier que comme chez les sionistes, on mettait de côté tout le décorum surnaturel mythologique. L'empereur du Japon demeurait sacré et sa lignée était de plus en plus adorée dans les nouveaux temples édifiés à cet usage. Au final, nous avons là un exemple assez commun de nationalisme religieux où roman national et mythologie religieuse se confondent, et non d'une expurgation laïque de tout aspect théologique, comme ce fut le cas chez les sionistes.

Mais alors un problème persiste : si le lien entre l'empereur et les *kami* est mis en avant, comment comprendre que les temples shintos soient considérés comme non-religieux par l'État ? À ce sujet, il s'agissait plus d'une décision d'ordre pragmatique que d'ordre idéologique. Encore une fois, Yamaguchi nous en donne la clé :

« Le gouvernement était obligé toutefois, de garantir la liberté religieuse au bouddhisme et au christianisme en considération des relations internationales. Il affirma donc que les temples shintos n'étaient pas des institutions religieuses, afin de rendre son intervention dans les temples shintos compatibles avec la liberté religieuse »⁵⁰¹.

Donc, si le shintoïsme d'État était non-religieux, c'était par pure stratégie politique, et non à cause d'une relecture historique laïque de la mythologie japonaise (comme l'ont fait les sionistes avec la Bible). De plus, l'appauvrissement de l'essence religieuse des temples shintos s'expliquait aussi par leur contrôle étatique. Certes, le shinto avait acquis depuis l'ère Meiji un

⁵⁰⁰ YAMAGUCHI, *op. cit.*

⁵⁰¹ YAMAGUCHI, *ibid.*, p. 29.

statut particulier et s'inscrivait à présent dans une politique d'expansion missionnaire. Néanmoins, Yamaguchi ajoute :

« [...] *ce furent les fonctionnaires gouvernementaux qui dirigèrent les temples shintos et les prêtres, limitant leurs activités uniquement à la célébration de rites et de fêtes, sans toutefois leur permettre d'explorer, d'étudier ou de consolider la théologie fondamentale* »⁵⁰².

Le gouvernement japonais a créé un nationalisme religieux pour sa propre stratégie politique. Son contrôle accru des institutions shintos allait dans ce sens. Les dégâts collatéraux de cette idéologie furent d'avoir créé un shinto nouveau, c'est-à-dire « *moins religieux et plus cérémoniel* ». L'essence religieuse, dans son sens purement théologique, en subit les frais.

En somme, le shintoïsme d'État n'est pas similaire à la *désincarnation* du judaïsme. Les deux ont certes en commun une essence nationale forte et incluent des éléments religieux mythologiques dans leur roman national. Cependant, le premier a développé un caractère non-religieux par pragmatisme politique et de manière circonstancielle, à cause d'un contrôle plus qu'étouffant de l'activité religieuse ; le second par le biais d'une idéologie profonde et volontaire, instaurant une relecture historique laïque de « faits religieux ». Le sacré religieux traditionnel, si instrumentalisé soit-il, demeurerait encore vivant au sein du nationalisme japonais. Ce n'était pas le cas du judaïsme chez les sionistes.

Le shintoïsme d'État se caractérisait donc par une relation *nation-religion* de type interactif, fortement dominée par la sphère nationale. Si nous savons qu'il ne s'agit pas d'un cas de *désincarnation*, il est très difficile de le classer dans notre typologie. Il est vrai qu'il s'agit d'un nationalisme religieux, qui use donc d'une religion d'État pour asseoir son pouvoir politique. On pourrait donc le classer comme un État religieux classique. Cependant, dans les faits, nous avons vu que la question de la liberté religieuse, le poids des relations internationales, ainsi que le puissant contrôle étatique, ont appauvri le caractère religieux de cette religion d'État. Faute d'avoir un rapport de force plus tranché, une telle situation m'amène alors à classer un tel cas de figure dans les régimes dits « hybrides ».

⁵⁰² YAMAGUCHI, *op. cit.*, p. 30.

Conclusion de la Partie I

« Les sionistes étaient athées, mais leurs revendications se basaient sur Dieu. Pour résumer leur position : Dieu n'existe pas, mais il nous a donné cette terre⁵⁰³ ».

Uri Avneri (1923-2018 ; journaliste ; membre de la Knesset entre 1969 et 1981)

Dans cette partie, nous avons cherché à poser les bases théoriques de la *désincarnation*. Cette étape, cruciale avant de commencer notre analyse de la pensée graetzienne, devait démontrer le caractère *sui generis* de ce nouveau concept. Pour y parvenir, nous avons dans un premier temps établi une nouvelle typologie des relations *nation-religion* mondiales. Un travail empirique nous a alors amené à procéder à un large tour d'horizon de ces relations de par le monde. Dans un second temps, nous avons comparé cette nouvelle classification avec le phénomène de la *désincarnation* du judaïsme. Finalement, notre hypothèse s'est avérée justifiée : la *désincarnation* est sans équivalent.

Premier défi : établir une nouvelle typologie. Il fallait avant toute chose déterminer l'évolution historique des relations *nation-religion*. Nous avons constaté que l'histoire humaine est progressivement passée d'un paradigme basé sur la symbiose entre les sphères religieuse et politique (l'Interaction classique) à un paradigme caractérisé par l'autonomisation de la sphère politique (la Nouvelle interaction). Le paradigme propre à l'Interaction classique s'ancrait dans un univers wébérien, un monde enchanté créé et régi par moult divinités. On pouvait les craindre, mais aussi les vénérer, les consulter et les influencer par le biais de rites magiques. Ce paradigme s'estompa lentement au profit de celui de la Nouvelle interaction. Instaurant le déclin de l'hégémonie de la sphère religieuse et la victoire de l'autorité politique (plus que jamais indépendante du religieux), elle est devenue en quelques siècles le paradigme mondial majeur de nos sociétés modernes. Portée par le phénomène de sécularisation, elle a dompté, telle une énorme machine, son environnement religieux.

Nous avons ensuite cherché à déterminer les moteurs profonds de ce changement de paradigmes. La perte de la foi, l'individualisation, la pluralisation du marché religieux, la différenciation fonctionnelle ou encore l'atteinte d'un sentiment de sécurité par des voies

⁵⁰³ Propos rapportés dans : BORNSTEIN Sagi, NIR Udi, ROZANES Shani, *Golda Meir – Premier ministre*, Gebrueder Beetz Filmproduktion, Arte, 2018.

matérielles font partie des hypothèses traditionnelles cherchant à expliquer le phénomène de la sécularisation. Mais à mon sens, celle du désenchantement du monde demeure la cause mère d'un tel basculement civilisationnel. J'ai ainsi comparé la Nouvelle interaction à un corps humain : le désenchantement du monde est son cerveau primitif et la sécularisation sa colonne vertébrale. Quant à ces organes vitaux, il s'agit des évolutions historiques qui ont amené ce corps, encore primitif et squelettique, à maturité. Quatre organes vitaux se dégagent historiquement : l'émancipation des savoirs, l'émergence de la pluralisation religieuse et de la tolérance religieuse, l'autonomisation de tous les domaines de la société et surtout l'affirmation de l'autorité politique civile. Changement religieux interne majeur et ascension du pouvoir institutionnel politique demeurent les deux tendances de fond animant ces quatre organes. Avec l'apparition des mouvements nationaux, des multiples révolutions et de la naissance des États-nations, la religion perdit son statut de grande ordonnatrice et devint une variable comme une autre. La sphère politique a remporté là un bras de fer pluriséculaire.

La sécularisation domine le monde moderne. Mais elle est multiple et à plusieurs vitesses. Ce fut alors le début d'une longue, d'une éprouvante et passionnante classification des innombrables relations *nation-religion* existant (ou ayant existé) dans le temps et l'espace. Elle déboucha sur une typologie nouvelle, résumée schématiquement par l'*Indice de sécularisation*. Son hémicycle résume à lui seul l'ensemble des relations *nation-religion* possibles et imaginables. Son hémisphère gauche rassemble des États dominés par la sphère religieuse, pouvant être de type classique ou semi-théocratie. À l'inverse, l'hémisphère droit rassemble l'ensemble des cas de figure dominés par la sphère politique (et donc par le phénomène de sécularisation). Nous avons vu qu'ils se divisent en de multiples types : instable, coloré, relatif, radical et restrictif. Entre les deux hémisphères, il existe une zone grise, où certains régimes, de type hybride, présentent une situation plus floue, à la fois dominés par le religieux mais empreints de sécularisation - il s'agit souvent de régimes en phase de transition qui pourront à l'avenir se classer de manière plus franche dans un des deux hémisphères. Enfin, au-delà de la « limite interactive », il existe des régimes extrêmes où l'une des sphères a été complètement annihilée par l'autre. C'est le cas, à l'extrême gauche du schéma, des régimes théocratiques (Vatican, régime instauré par Mahomet lors des conquêtes arabo-musulmanes, Tibet...) et, à l'extrême droite, des régimes antireligieux (stalinisme, maoïsme, nazisme...).

Les nouvelles bases typologiques des relations *nation-religion* étaient à présent posées. Il nous restait à répondre à une question : peut-on y insérer notre concept de *désincarnation* ? La réponse qui y fut apportée allait déterminer la validité ou non de notre hypothèse (la *désincarnation* du judaïsme est *sui generis*).

Nous sommes donc partis du cas israélien, seul État au monde majoritairement juif et ayant à mon sens suivi un processus de *désincarnation*. L'enjeu fut ici d'établir des comparatismes entre les relations *nation-religion* actuelles en Israël et celles propres à chaque type de notre nouvelle typologie. Il fut au départ très facile de mettre de côté certains types, trop éloignés du système démocratique israélien : théocratique, semi-théocratique, religieux classique, hybride, instable, radical, restrictif et antireligieux.

De prime abord, les liens persistants entre religion et politique nous avaient laissé penser qu'Israël se classait dans un espace sécularisé allant du type instable au type relatif. Ce fut là une erreur. En réalité, Israël a suivi le principe de *désincarnation* qui a extrait ses relations *nation-religion* du paradigme classique des relations dites interactives (et dont font partie toutes les relations *nation-religion*, exceptés les régimes extrêmes et la *désincarnation* elle-même). Cependant, la *désincarnation* n'a pas non plus réduit à néant tous les autres paradigmes et laissa une marge de manœuvre à des relations *nation-religion* alternatives (et donc interactives) en Israël. Les limites de l'édification d'une identité juive sioniste dépourvue de tout élément religieux ainsi que les contre-modèles des courants juifs orthodoxes et messianiques ont donné naissance à un Israël aux multiples visages, aux relations *nation-religion* diverses. Mais la *désincarnation*, quant à elle, domine toujours l'espace israélien. Cette dernière demeure la colonne vertébrale des relations *nation-religion* en Israël. Toutes les autres alternatives ne sont que des vertèbres sur laquelle elles ont pris corps.

Ces relations alternatives sont parfois postérieures à la *désincarnation* et ne composent pas le noyau dur et originel de la relation *nation-religion* en Israël. C'est le cas du système « concordataire israélien » (de type relatif) qui résulta d'un compromis historique récent en 1947 entre religieux et laïcs et qui s'est ajouté à la pensée sioniste *désincarnée* (qui elle était bien plus ancienne). D'autres relations alternatives ne sont pas fausses en soi mais demeurent incompatibles avec notre typologie et risqueraient de nous proposer une vision trop simplifiée de la situation ; c'est le cas de la religion civile israélienne qui n'est pas une théorie erronée en soi, mais qui nous fait courir le risque du « tout religieux » et de faire passer à la trappe tout

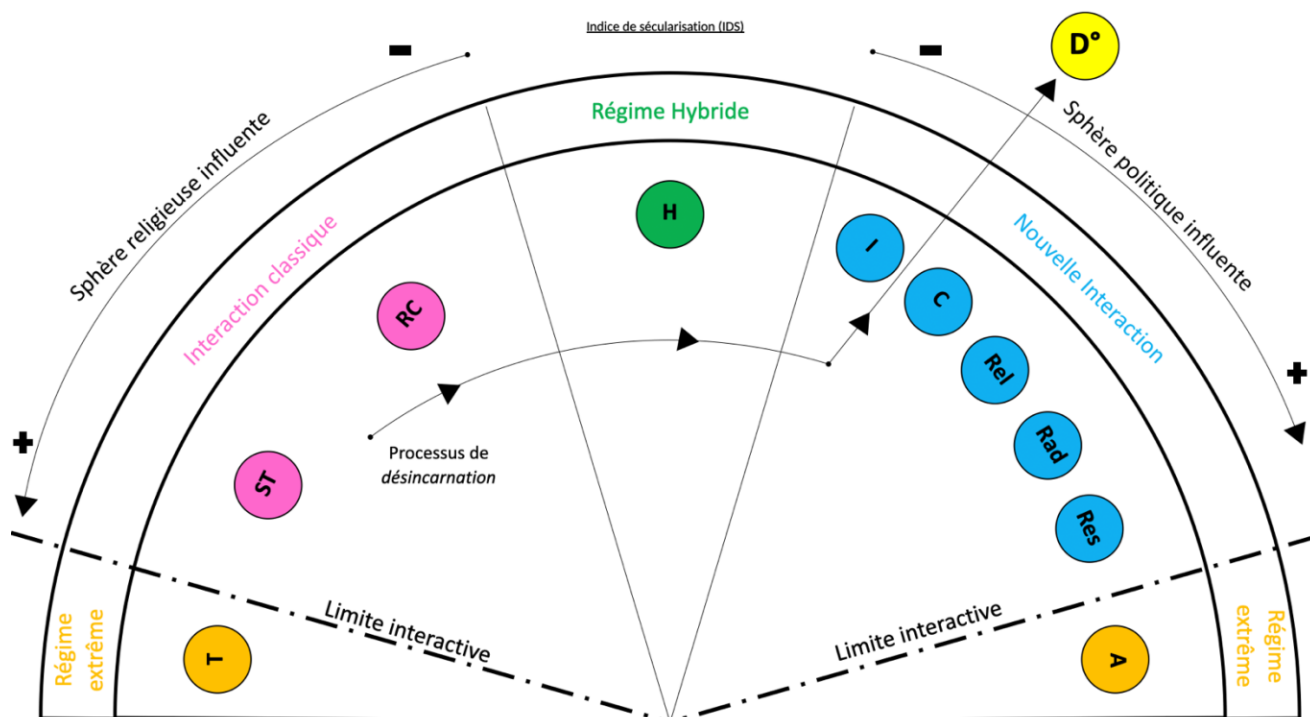
substantialisme propre à la notion de religion. Un tel paradigme ne prend pas compte de tous les types propres à notre nouvelle classification. Il limiterait notre typologie à une vision binaire du monde (entre la religion civile et la tradition culturelle religieuse) et passerait complètement à côté de l'originalité propre au phénomène de *désincarnation*. Enfin, certaines relations alternatives, comme l'ethnocratie (ou démocratie ethnique), ne sont en réalité que la continuité historique de la *désincarnation* du judaïsme amorcée au XIXe siècle. Ainsi, aucun type propre à notre classification n'a pu intégrer en son sein le cas israélien.

Dès lors, il était temps de démontrer que le caractère inclassable israélien était en corrélation avec le cas *sui generis* de la *désincarnation*, puis d'en tracer les grands principes qui seront étayés historiquement grâce à la pensée de Graetz dans les parties II, III et IV. Nous sommes tout d'abord partis de la *Déclaration d'indépendance* d'Israël et nous avons mis en évidence que les caractéristiques de la *désincarnation* s'y retrouvaient bel et bien : déclin de la religion, affirmation de l'essence nationale et historicisation des faits bibliques. Ensuite, pour expliquer l'aboutissement à un tel texte, nous avons procédé à un bref retour historique, indispensable pour saisir au mieux la genèse de la *désincarnation*. Nous avons constaté que depuis l'Antiquité, il existait un caractère ethnoreligieux au sein du judaïsme. Ce caractère⁵⁰⁴ fut atténué et maîtrisé par les rabbins de l'ère diasporique. Avec l'arrivée des nationaux/nationalistes juifs (dont les sionistes), le caractère ethnoreligieux fut réactualisé à des fins nouvelles. Son essence purement religieuse fut mise de côté et son caractère ethnique fut intégré dans une logique laïque et nationale (voire même nationaliste). C'est sur cette base ethnoreligieuse que prit corps la *désincarnation* sioniste, et ce dès Heinrich Graetz en vérité.

Le contexte historique étant posé, il nous restait à définir de manière claire les mécanismes, caractéristiques et facteurs propres à la *désincarnation*. En partant de considérations faites par divers auteurs (dont Shlomo Sand) et croisées avec nos propres réflexions, nous avons réussi à proposer une théorisation générale du phénomène de *désincarnation*. Partons du schéma de l'*Indice de sécularisation* : le processus de *désincarnation* prend sa source dans l'hémisphère gauche (l'Interaction classique), dominé par la sphère religieuse. Les populations juives liaient fortement la religion et la vie en communauté. Puis, progressivement, l'influence de la religion déclina sous l'effet de la modernité et de la

⁵⁰⁴ Qui n'était pas la preuve de l'existence d'un peuple mythique immuable dans le temps mais la preuve d'une tendance très ancienne d'entre-soi religieux.

sécularisation. Certaines populations juives passèrent de l'hémisphère gauche à l'hémisphère droit (Nouvelle interaction), dans un rayon allant du type coloré au type radical. Ensuite arrivèrent au XIXe siècle deux autres phénomènes majeurs : la nationalisation et l'historicisation du judaïsme. Dès ce moment, ces individus juifs nationaux (ou nationalistes) et sécularisés passèrent d'un rapport de force classique entre essence religieuse et essence politique à une relecture nationale/nationaliste et historique d'une essence religieuse déclinante. Sa relecture purement historique l'a elle-même transformée en essence nationale, ce qui l'a amenée à fusionner avec son ancien concurrent politique. Elle n'a pas, comme dans les régimes extrêmes, été annihilée par le politique puisque son enveloppe corporelle religieuse survit en filigrane, sous une forme historicisée. La Bible n'est plus un livre de théologie. Mais un livre d'histoire. Il n'y a donc plus de rapport de force. L'idéologie sioniste laïque brise le paradigme de l'interactivité. La *désincarnation* du judaïsme est donc un type de relations *nation-religion* à part, caractérisé par le déclin de l'essence religieuse, la montée de l'essence nationale et l'historicisation des éléments religieux restants. Elle est en dehors de l'aire de la Nouvelle interaction, mais en demeure proche par son processus historique de sécularisation :



Les bases théoriques de la *désincarnation* sont maintenant posées. À présent, il nous faut les étayer historiquement, en partant de la pensée du pionnier en la matière : Heinrich Graetz.

Partie II – La relation *nation-religion* chez Heinrich Graetz : origine et singularité

La partie I a démontré que le concept théorique de *désincarnation* était un cas *sui generis*, et qu’il reposait sur trois grandes caractéristiques dans le cadre du judaïsme : déclin de l’essence religieuse, montée de l’essence nationale et historicisation/laïcisation du corps religieux. Les parties II et III de notre démonstration auront donc pour tâche de démontrer la véracité historique de ces paradigmes posés en première partie, à travers une analyse nouvelle de la pensée d’Heinrich Graetz (le supposé pionnier de la *désincarnation*), ainsi que de ses « héritiers ».

Dans cette partie II, nous allons voir s’il est possible de faire un parallèle entre notre théorie de la *désincarnation* et la pensée de Graetz. Autrement dit : voir si la relation *nation-religion* développée par l’historien juif allemand était, tout comme notre concept de *désincarnation*, un cas *sui generis*, inclassable. Après cela, dans la partie III, nous pourrions proposer un second parallèle (le plus important de tous) : la concordance (ou la non-concordance) entre les caractéristiques majeures de la relation *nation-religion* de Graetz et celles propres à notre concept de *désincarnation*.

Cependant, il ne serait pas judicieux de passer directement d’un parallèle à un autre sans passer par une étape intermédiaire. En effet, avant d’analyser en partie III les caractéristiques de la relation *nation-religion* dans la pensée graetzienne, il nous faut préalablement mieux discerner le contexte historique sur lequel elles ont pris racine. Si la pensée de Graetz est bien pionnière dans la *désincarnation* du judaïsme, elle ne sort pas non plus de nulle part.

Lorsque j’avais entrepris mes premières recherches sur Graetz ainsi que mes premières esquisses du concept de *désincarnation*, trois facteurs (c’est-à-dire les causes historiques de la *désincarnation*), y transparaissaient selon moi : l’influence de la modernité/sécularisation, la montée des mouvements nationaux/nationalistes et le poids de l’antisémitisme. Si ces facteurs semblent logiques (la plupart font écho aux caractéristiques de la *désincarnation*), notre démonstration ne les a pas encore formellement démontrés historiquement chez Graetz. À mon sens, la mise en relief d’un système de pensée jusqu’alors mal délimité (ici la *désincarnation* chez Graetz) n’est jamais recevable si l’on ne le réinsère pas dans un contexte spatio-temporel

plus large. Ce serait comme expliquer la croissance d'un arbre sans parler de ses racines.

C'est pourquoi cette partie II se composera de trois chapitres. Le premier donnera quelques repères biographiques sur notre auteur. Le second évaluera le caractère inclassable de la relation *nation-religion* développée par Graetz. Enfin, le troisième se focalisera sur les origines de cette pensée inclassable - et constatera si elles coïncident ou non avec les facteurs ayant hypothétiquement amené à la *désincarnation*⁵⁰⁵.

Chapitre 1 — Quelques repères biographiques

Il ne s'agira pas ici de proposer une biographie exhaustive, mais simplement de rappeler, pour une meilleure compréhension de notre l'analyse, les grandes étapes du parcours intellectuel d'Heinrich Graetz⁵⁰⁶.

Heinrich Graetz est né en 1817 à Xions dans le Grand-duché de Posen⁵⁰⁷. Ce fut suite au nouveau découpage territorial européen mis en place après le Congrès de Vienne de 1815 que cette province polonaise fut créée et octroyée à la Prusse, majoritairement allemande. Graetz grandit donc dans un territoire à cheval entre les influences allemandes et polonaises, autant linguistiquement que culturellement. Dans cette province (et contrairement à d'autres endroits en Europe comme en France), les juifs n'avaient pas encore connu l'Emancipation. De nombreux droits, par exemple propres à la politique ou à l'accès à certaines professions, demeuraient le pré carré de leurs compatriotes non-juifs.

Fils de boucher, il grandit dans une famille attachée aux traditions religieuses. Toutefois, nous verrons qu'il n'était pas toujours en adéquation avec ces dernières et sa foi personnelle fut longtemps « en crise ». Graetz est un personnage complexe. À son intérêt pour les études religieuses (Bible, langue hébraïque) s'ajoutait un goût prononcé pour les sciences profanes. Au début des années 1830, c'est un élève talentueux qui étudia le Talmud au sein de la *yeshivah* de

⁵⁰⁵ En ce qui concerne l'usage de la bibliographie et des sources pour la partie II, voir le commentaire bibliographique en fin d'analyse.

⁵⁰⁶ Cette courte présentation biographique se base sur les références suivantes : BERLIN Adele, GROSSMAN Maxine, "Graetz, Heinrich", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011 ; HAYOUN Maurice- Ruben, *La science du judaïsme*, Paris, Que sais-je ?, 1995, p. 32-33 ; BLUTINGER Jeffrey Charles, *Writing for the Masses : Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*, PhD diss., Los Angeles, 2003, p. 25-28 ; AVINERI Shlomo, *The making of modern Zionism: the intellectual origins of the Jewish state*, New York, Basic Books, 2017, p. 23 ; GRAETZ Heinrich, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme*, « traduit de l'allemand par Maurice-Ruben Hayoun », Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 7-19, 79. *Wikipédia* a également été utilisé pour quelques informations d'ordre toponymique.

⁵⁰⁷ La ville se nomme actuellement Książ Wielkopolski et se trouve dans la voïvodie de Grande-Pologne qui a pour capital Poznań – ou Posen en allemand.

Wollenstein (Wolsztyn en polonais), mais également le latin ou encore le français en autodidacte⁵⁰⁸.

À la fin de la décennie, il décida de parfaire sa formation en philosophie et en théologie juive auprès de l'ancien grand rabbin du Grand-duché d'Oldenbourg (une partie de la Basse-Saxe actuelle) Samson Raphael Hirsch (1808-1888). Les raisons étaient d'ordre pragmatique : il n'avait pu, pour des raisons financières, passer la frontière autrichienne et étudier à Prague. Mais il y avait également une raison plus intellectuelle. En effet, le jeune Graetz, tiraillé entre science et judaïsme, pensait que cette figure du mouvement juif orthodoxe⁵⁰⁹ lui apporterait une synthèse des deux, et donc des réponses à la crise spirituelle qu'il traversait. Mais les désaccords s'accumulèrent et cette période d'apprentissage auprès d'Hirsch tourna court au bout de quelques années seulement. Graetz pensait découvrir auprès de lui la véritable nature du judaïsme. En vain. Il souhaitait aborder le judaïsme de manière scientifique, mais ne savait pas encore comment. Il n'adhérait pas à la rigidité des traditions juives orthodoxes, mais ne voulait pas les rejeter totalement comme le faisaient alors les partisans d'un judaïsme réformé⁵¹⁰.

Durant les années 1840, il hésita à devenir rabbin, puis reprit finalement ses études à l'Université de Breslau⁵¹¹ qu'il finança en devenant précepteur. Il y étudia l'histoire, ainsi que la philologie orientale et la philosophie. En 1845, il devint docteur en soutenant sa thèse à l'Université de Iéna (plus tard publiée sous le nom *Gnosticisme et judaïsme*)⁵¹². Ce fut aussi à cette époque qu'il commença à écrire des articles hostiles envers certains réformateurs juifs (tel Abraham Geiger), ainsi que d'autres articles traitant de la Septante et de la Mishna dans la revue du rabbin allemand Zacharias Frankel (*Zeitschrift für die Religiösen Interessen des Judenthums*)⁵¹³. Mais surtout, c'est aussi à ce moment qu'il écrivit (dans cette même revue) une série d'articles qui constituèrent plus tard l'une de ses œuvres majeures : *La construction de l'histoire juive* (parue en 1846). Il s'agit d'un court ouvrage théorique préparatoire à sa future grande œuvre historique (*Histoire des Juifs*). Il en donne les grandes clés de compréhension, et

⁵⁰⁸ Cf. GRAETZ, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme, op. cit.*, p. 8-10. Il s'agit donc d'une compilation des deux ouvrages en question de l'historien juif allemand, réalisée et traduite de l'allemand par Maurice-Ruben Hayoun.

⁵⁰⁹ Donc fortement attaché à la préservation des traditions, même si Hirsch – nous le verrons plus tard – acceptait à dose limitée la modernité au sein du judaïsme. Ce qui séduisit Graetz.

⁵¹⁰ Nous reviendrons plus en détail sur le lien entre Graetz, la tradition et la modernité dans le chapitre 3.

⁵¹¹ Wrocław en polonais, actuellement dans la voïvodie de Basse-Silésie.

⁵¹² L'Université de Breslau n'accordait pas le statut de docteur aux juifs.

⁵¹³ La revue sera parfois abrégée « *ZRIJ* » dans la suite de notre analyse.

expose enfin sa vision de la nature fondamentale du judaïsme⁵¹⁴. Toute l'idéologie de Graetz y est exposée.

De la fin des années 1840 au début des années 1850, Graetz eut du mal à trouver une situation professionnelle stable. Le jeune docteur souhaitait promouvoir la science juive et former de jeunes théologiens. Il tenta tout d'abord de devenir rabbin, mais il manquait de talents oratoires. Puis on lui proposa de diriger l'école juive de la communauté orthodoxe de Breslau. Nouvel échec : les révolutions de 1848 eurent raison du projet. Au début des années 1850, il se maria et obtint un poste de directeur à l'école juive à Lundenburg⁵¹⁵. Mais très vite, il se tourna vers Berlin et ses bibliothèques qui lui fournirent la matière nécessaire pour sa nouvelle œuvre. En guise de travail préparatoire, il écrivit en 1851-1852 une série d'articles historiques dans la nouvelle revue de Zacharias Frankel (*Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*⁵¹⁶). L'accueil est favorable, ce qui l'amena à trouver un éditeur et à publier le premier volume d'*Histoire des Juifs* en 1853⁵¹⁷. À cette même époque, Graetz eut aussi l'opportunité de donner des conférences d'histoire à des étudiants de théologie juive à Berlin.

Mais son destin bascula en 1853 lorsque Zacharias Frankel, grand rabbin de Dresde, fut nommé directeur d'un tout nouvel institut : le *Séminaire théologique juif de Breslau*. Frankel souhaitait qu'Heinrich Graetz y soit recruté comme professeur. Ce qui sera chose faite l'année suivante, lors de l'ouverture du séminaire. Ce rapprochement entre Frankel et Graetz n'était pas anodin. En plus de ses participations antérieures à ses revues, ce dernier avait été séduit par la pensée du grand rabbin, à mi-chemin entre le judaïsme réformé et le mouvement orthodoxe (celui de Hirsch compris). Certes, nous verrons que par son approche scientifique de l'histoire juive, Graetz pouvait être rattaché aux mouvements réformistes allemands (en particulier la *Wissenschaft des Judenthums* composée entre autres d'Abraham Geiger, Leopold Zunz ou encore Isaak Marcus Jost). Leur but était d'insérer le judaïsme dans la modernité, de réformer ses traditions religieuses, mais aussi de sauvegarder et de remettre en avant la richesse du judaïsme, trop longtemps dénigré par les sociétés chrétiennes, à travers une analyse renouvelée, d'ordre

⁵¹⁴ Ce sera l'objet de notre partie III.

⁵¹⁵ « Břeclav » en tchèque, située dans le sud-ouest du pays, non loin de Vienne.

⁵¹⁶ La revue sera parfois abrégée « *MGWJ* » dans la suite de notre analyse.

⁵¹⁷ *Histoire des Juifs* est composé d'onze volumes, allant chronologiquement du récit de la Genèse au milieu du XIXe siècle. Cependant, Graetz n'a pas commencé par aborder le récit biblique. Le premier tome édité en 1853 correspond au volume IV, centré sur la période talmudique. Les volumes I et II, centrés sur les récits bibliques et antiques, furent parmi les derniers à être édités.

exégétique, critique et scientifique. Ses membres cherchaient à s'assimiler et étaient parfois peu croyants. Malgré des similitudes dans son analyse méthodique, l'attrait de Graetz pour une certaine modernité ne devait pas déboucher sur une épuration des traditions, et encore moins sur la dilution du judaïsme dans les sociétés sécularisées occidentales. La ligne médiane de Frankel était donc pour lui un bon compromis.

À présent, Graetz pouvait pleinement former de jeunes théologiens et promouvoir la science juive. Jusqu'à sa mort, il se consacra à l'enseignement et à la recherche. Il continua à rédiger son œuvre monumentale, *Histoire des Juifs*, qui fut progressivement publiée entre 1853 et 1876 et rédigea en parallèle de multiples études de natures diverses : exégèses, essais sur l'éthique juive, etc. En 1869, Frankel lui donna la direction de sa revue (le *MGWJ*). Enfin, à partir de 1888, il publia une version condensée et accessible au grand public de son œuvre monumentale, qui eut un succès retentissant. Il s'éteignit en 1891 à Munich.

Malgré les critiques incessantes des juifs réformistes et de certains groupes orthodoxes, son œuvre *Histoire des Juifs* eut du succès dans le monde académique, et plus encore au sein du grand public (dans toute l'Europe de l'Est, mais aussi aux États-Unis). Lui et Frankel ont ainsi posé les bases de ce qu'on appelle aujourd'hui le judaïsme conservateur.

Mais pourquoi *Histoire des Juifs* a-t-il eu autant de succès ? Tout d'abord parce que pour la première fois, c'est un savant juif (et non chrétien) qui propose une histoire globale et moderne du peuple juif. Dès lors, le regard ne fut plus le même. De plus, même si la volonté divine n'a pas disparu de son récit, Graetz ne se contente pas de répéter les récits bibliques. Il se focalise sur les faits « historiques » du Livre des livres et les incorpore dans la longue histoire des juifs, de l'Antiquité au XIXe siècle. Son approche est novatrice, car elle suivait la construction d'un récit historique propre à l'Europe du XIXe siècle (en particulier dans les pays germaniques) : celui d'un peuple antique et glorieux, qui existe depuis la nuit des temps, et dont l'histoire est linéaire et sans aucune discontinuité. Comme le firent d'autres auteurs avant lui pour leur propre peuple, Graetz amorça la fabrication d'un roman national juif cohérent. Même en ayant idéologiquement pris ses distances avec les faits réels, Graetz et tous les autres créateurs de romans nationaux voyaient leurs œuvres comme de pures créations scientifiques, puisqu'elles utilisaient en parallèle de nouvelles méthodes d'analyse : critique des sources, documentation fournie, etc. La science historique, alors à ses balbutiements scientifiques, n'avait pas encore pleinement embrassé la quête d'objectivité.

Certes, le savant juif Isaak Marcus Jost l'a devancé de peu en proposant également une histoire juive différente de la lecture purement théologique. Toutefois, il n'avait pas inventé une telle cohérence historico-nationale (Jost ne parle pas de la période biblique, historiquement controversée) ; or, c'est bien la mise en place d'un roman national juif cohérent et se basant partiellement sur une méthode scientifique moderne qui influença pendant plusieurs décennies l'historiographie juive, puis sioniste⁵¹⁸.

Ainsi, par son approche religieuse mais aussi historico-scientifique du judaïsme et mâtinée d'un certain patriotisme naissant, on peut considérer, comme l'affirme Hayoun, qu'Heinrich Graetz fut le « *fondateur de l'école historique juive moderne* »⁵¹⁹.

Chapitre 2 — Une pensée inclassable

Le parcours intellectuel d'Heinrich Graetz a été exposé dans les grandes lignes. Nous pouvons dès à présent aborder sereinement ses réflexions sur la relation *nation-religion* dans le cadre du judaïsme.

Comme pour notre concept théorique de *désincarnation*, la méthode de ce chapitre sera de nature soustractive. Nous allons confronter la pensée de Graetz à plusieurs courants idéologiques de son temps, dont chacun a sa propre position sur notre *Indice de sécularisation*. Notre hypothèse est que malgré des connexions entre chacune d'entre elles et la pensée de Graetz, cette dernière accumule de nombreux points de divergences. Elle serait donc à part, inclassable, tout comme l'est la *désincarnation*. Ce qui accrédirait de plus en plus l'hypothèse selon laquelle la relation *nation-religion* développée par Graetz et celle propre à la *désincarnation* ne formeraient qu'un seul et même cas de figure⁵²⁰

Trois systèmes de pensée majeurs ont composé et influencé l'environnement germanique de Graetz : le judaïsme réformé, le judaïsme orthodoxe et les mouvements nationaux (proto-sionistes et allemands).

⁵¹⁸ Nous le verrons dans la partie IV.

⁵¹⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme, op.cit.*, p. 11.

⁵²⁰ Et par la suite, le chapitre 3 de la partie II et surtout la partie III apporteront leurs considérations à cette hypothèse.

1. Divergences avec le mouvement réformiste

Nous l'avons déjà dit et nous aurons l'occasion d'y revenir en détail durant le second chapitre, Heinrich Graetz avait une approche relativement moderne du judaïsme. Il était affilié à la *Wissenschaft des Judentums*, un mouvement réformiste juif allemand auquel appartenaient également Zunz, Geiger et Jost. Ce mouvement voulait sauvegarder la culture juive en l'adaptant au monde moderne, ainsi que lui rendre ses lettres de noblesse face au dénigrement chrétien séculaire. Selon ses défenseurs, il ne fallait plus étudier la culture juive sous l'angle religieux traditionnel, mais user d'une méthodologie moderne et critique, héritière du rationalisme des Lumières, même si elle pouvait potentiellement remettre en cause certains fondements de la religion juive. Les analyses exégétiques, philologiques et historiques des écrits juifs ne cessèrent de croître. Souvent, les auteurs de ces travaux n'étaient pas des religieux orthodoxes, mais des laïcs (voire des athées pour certains) qui cherchaient à moderniser le culte juif et à s'assimiler le mieux possible au reste de la société (ce qui tranchait avec l'entre-soi communautaire et l'attachement à la tradition des juifs orthodoxes).

Si l'on cherchait à positionner ces individus sur l'*IDS (Indice de Sécularisation)*, on pourrait supposer que leur conception des relations *nation-religion* se situerait dans un rayon allant de l'interaction relative à l'interaction radicale.

Quant à Graetz, le seul fait qu'il proposa une analyse historique du judaïsme (et non simplement religieuse ou théologique) montre que sa méthode d'analyse s'inscrivait dans l'approche novatrice de la *Wissenschaft*. Parfois son historicisation de certains pans du judaïsme suscita le courroux des juifs orthodoxes. De plus, nous verrons qu'au début de sa carrière, ses travaux étaient publiés dans des revues juives à tendance réformiste. À partir de là, on pourrait donc penser que Graetz pensait lui aussi la relation *nation-religion* entre le type relatif et le type radical. Et on serait alors loin d'une pensée inclassable, comme l'est également la *désincarnation*. Mais c'est en réalité un peu plus complexe que cela.

Dès les premières pages de *La construction de l'histoire juive*, Heinrich Graetz nous explique qu'il cherche à cerner la nature fondamentale du judaïsme. Très vite, il balaye d'un revers de main de nombreuses théories déjà existantes. Critique les nouvelles « doctrines fondamentales » qui ont « la prétention de monopoliser la vérité et de régler une fois pour toutes

la norme de la pratique religieuse juive »⁵²¹. Parmi les plusieurs courants cités, il fait référence aux mouvements les plus réformistes et laïcs :

« [...] certains considèrent le judaïsme comme une pure religion de l'esprit ayant des visées éthiques et ne dépassant guère le cercle d'un rationalisme quotidien et domestique [...] »⁵²².

Il cite également un peu plus haut Samuel Hirsch (1815-1889)⁵²³, grande figure du judaïsme réformé et auteur au début des années 1840 de *Der religionsphilosophie der Juden*. Samuel Hirsch proposait une interprétation non pas littérale et rigide de la Bible et des rites juifs, mais plutôt d'ordre allégorique et symbolique. De plus, le judaïsme ne se composait pas d'un ensemble de lois, mais plutôt d'enseignement se traduisant par une *praxis* pouvant tout à fait changer dans le temps⁵²⁴. C'est à mon sens une vision souple et constructiviste de la religion juive, à l'opposé de tout essentialisme.

Graetz cite d'autres mouvements qui proposent une définition bien différente du judaïsme (tels les juifs orthodoxes, nous y reviendrons). Mais pour toutes ces théories (le réformisme de Samuel Hirsch inclus), si chacune pioche dans le « riche réservoir du judaïsme »⁵²⁵ et propose un aspect authentique de la religion de Moïse, Graetz considère qu'elles « se révèlent fausses lorsqu'elles se présentent chacune comme l'idée de base, à l'exclusion de toute autre ». À cause de leur incomplétude sectaire, chacune de ces théories rejettera automatiquement les autres, et ne pourra donc faire office de « dénominateur commun ». Chacune n'a saisi qu'« un seul aspect » du judaïsme⁵²⁶. Cette manière de repousser tous les courants idéologiques antérieurs témoigne déjà de la pensée iconoclaste et inclassable de Graetz. Mais que reproche alors exactement Graetz au judaïsme réformé, dont il est pourtant proche ?

Le premier reproche (le plus important de tous) concerne l'approche du passé juif. Contrairement à d'autres réformateurs qui focalisèrent l'historiographie juive autour de son

⁵²¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme, op.cit.*, p. 41.

⁵²² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

⁵²³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.* A ne pas confondre avec le rabbin orthodoxe Samson Raphael Hirsch (1808-1888). Dans l'ensemble de notre analyse, l'usage seul du nom « Hirsch » fera toujours référence à Samson Raphael Hirsch.

⁵²⁴ « Samuel Hirsch », *Wikipedia, the free encyclopedia* [en ligne], consulté le 6 avril 2020, URL : https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Hirsch

⁵²⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme, op.cit.*, p. 41.

⁵²⁶ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 42.

histoire religieuse⁵²⁷, Graetz en faisait une interprétation bien plus vaste, d'ordre national. Jost, par exemple, fut le premier à proposer une analyse historique moderne et générale du judaïsme dans son *Histoire des Israélites depuis le temps des Macchabées*. Nous verrons que son influence fut certaine sur la pensée de Graetz. Pour autant, ce dernier dans son *Histoire des Juifs* lui fait un reproche majeur :

« Mais l'ouvrage de Jost présente un défaut capital : il expose l'histoire des Juifs dans des récits secs, presque arides, lui donne un caractère mesquin et lui enlève ce prestigieux éclat qu'elle eut toujours, même aux yeux des chrétiens impartiaux. Il émiette en tout petits fragments cet admirable drame héroïque de plusieurs milliers d'années. Entre les anciens Israélites, aïeux et contemporains des Prophètes et des auteurs des psaumes, et les Juifs, disciples des rabbins, il creuse un abîme artificiel, et il les montre tellement distincts les uns des autres qu'ils paraissent n'avoir aucun lien de parenté entre eux. Jost ne voit dans l'histoire qu'une suite d'accidents, d'événements amenés par le hasard et indépendants de toute loi »⁵²⁸.

Comme l'ont également bien souligné Sand et Brenner⁵²⁹, Graetz critique ici la tendance qu'avaient les réformistes à délaissier la période biblique allant de la Genèse aux deux royaumes d'Israël (car peu fiable historiquement selon eux) et à commencer l'histoire des juifs à partir de la révolte des Macchabées (donnant naissance à la dynastie juive des Hasmonéens au IIe siècle av. J.-C.) et suivie par la période romaine puis rabbinique. Dans cette optique, même si l'étude de certains épisodes politiques juifs persiste (telle la période hasmonéenne), l'analyse historique du judaïsme chez les réformistes s'y attarde moins (en particulier pour ceux de la période biblique) et se focalise désormais davantage sur l'évolution de sa dimension religieuse. Pour Graetz, une telle approche revient à fossiliser le judaïsme, à le diluer dans l'histoire et surtout à nier sa propre continuité historique. Lui aussi propose une analyse historique et donc moderne du judaïsme, mais pour démontrer le contraire : les Juifs, du temps des prophètes jusqu'aux temps rabbiniques, ont tous un « *lien de parenté entre eux* ». Le judaïsme, c'est l'histoire des Juifs, un drame historique qui ne connaît pas la discontinuité et n'est en aucun cas charrié par

⁵²⁷ BRENNER Michael, "Between Religion and Nation: Graetz and His Construction of Jewish History.", *Prophets of the Past: Interpreters of Jewish History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 60.

⁵²⁸ GRAETZ Heinrich, *Histoire des Juifs*, « traduit de l'allemand par Lazare Wogue et Moïse Bloch », Paris, A. Lévy, 1897, t. 5, p. 375, *Wikisource* [en ligne], URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_des_Juifs

⁵²⁹ BRENNER, *op. cit.*, p. 60 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 108.

les aléas de l'histoire contre lesquels elle fait face. Cette vision de l'histoire s'ancre bien dans la vision romantique allemande de la nation de cette époque : immuable, héroïque et organique. Dès ses jeunes années, Graetz s'imprégna de ce romantisme allemand, où la rationalité des Lumières se retrouva concurrencée par une lecture mythique et émotionnelle de l'histoire⁵³⁰.

Nous y reviendrons plus en détail dans le chapitre 3 et dans la partie III, mais nous constatons déjà que derrière cette critique de l'approche réformiste se dévoilent deux des caractéristiques propres à la *désincarnation* du judaïsme : la montée d'une essence nationale et l'historicisation des faits bibliques. Si Brenner note que Graetz se battait contre le mouvement réformiste qu'il accusait d'affaiblir le judaïsme⁵³¹, c'est parce que selon l'historien juif allemand, leur stratégie d'assimilation et de focalisation sur la dimension religieuse et culturelle du judaïsme n'allait pas redynamiser leur identité, mais la diluer dans le monde moderne sécularisé. Pourquoi ? Car selon Graetz, seule l'affirmation du caractère immuable de la nation juive pourrait lui assurer la survie de sa nature véritable.

D'autres sujets témoignent des divergences non négligeables entre Graetz et les autres réformistes juifs.

Dans sa thèse par exemple (*Gnosticisme et Judaïsme*), il évoque les divergences intellectuelles qui existèrent entre le judaïsme rabbinique antique et un courant religieux bien particulier : le gnosticisme. Cette doctrine, apparue au IIe siècle de notre ère dans l'Empire romain, avait réussi à influencer plusieurs religions, tels le christianisme et le judaïsme. Elle affirmait une vision duale de l'univers, régi alors par deux forces divines : l'une mauvaise (le démiurge) et régnant sur le monde tangible et matériel qu'elle avait elle-même créé ; l'autre bonne, plus puissante et parfaite. Anti-cosmique, le gnosticisme rejette le monde tangible qui porte la marque du mal. Seule la connaissance (*gnôsis* en grec) des choses divines, via une révélation réservée aux initiés, permet d'atteindre le salut. Il est alors demandé de rejeter le monde matériel et de mener une vie ascétique (vie recluse, solitaire et tournée vers la méditation)⁵³². Mais tout en ayant influencé le christianisme et le judaïsme de son temps, le gnosticisme a aussi dû faire face aux résistances intellectuelles de ces dernières. Finalement, le mouvement s'évanouit aux alentours du Ve siècle ap. J.-C., mais persista par la suite à travers

⁵³⁰ On y reviendra plus amplement dans le chapitre 3 de la partie II.

⁵³¹ BRENNER, *op. cit.*, p. 57.

⁵³² Au final, seule l'âme ne porte pas la marque du démiurge.

certaines mouvements (telle la Kabbale)⁵³³. Pour beaucoup de chercheurs, Graetz a réalisé à travers sa thèse une analogie entre cette lutte antique et celle qui se jouerait entre les juifs et le judaïsme réformiste. Ce dernier était bien entendu assimilé à ce courant de pensée jugé néfaste : le gnosticisme⁵³⁴. Dans la préface de sa thèse, Graetz émet en effet une telle comparaison et critique alors de manière quelque peu voilée l'élan de modernité que traverse actuellement le judaïsme (et dont les réformistes en sont les meilleurs représentants) :

« De ce point de vue, on ne saurait méconnaître l'analogie avec notre époque, il suffit pour cela de remplacer le dualisme gnostique par le panthéisme moderne, avec ses effets directs ou indirects, et auquel le judaïsme devrait, dit-on, s'adapter à l'aide de sophisme et se soumettre par le biais de l'apostasie. Le temps présent offre donc un reflet fidèle des mouvements gnostiques et antignostiques au sein du judaïsme, dont nous avons choisi de parler ici. Aujourd'hui, nous ne manquons vraiment pas d'Achers travestis ou déclarés, mais nous continuerons à placer nos espoirs en des rabbis Aquibas »⁵³⁵.

Blutinger avait également repéré ce passage dans *Gnosticisme et Judaïsme*. Selon son analyse, les réformistes sont associées à Achers (de son vrai nom Elisha Ben Abouya), un rabbin présent dans le Talmud et s'étant rapproché du gnosticisme ; et les juifs du XIXe siècle refusant la doctrine réformiste sont associés au Rabbi Aquiva, figure centrale de l'élaboration de la Mishna et opposant notoire au gnosticisme⁵³⁶.

Autre élément de discorde : le Talmud. Cette œuvre fondamentale du judaïsme rabbinique, Graetz en parle dès le premier volume publié d'*Histoire des Juifs* (c'est-à-dire celui qui chronologiquement deviendra le volume IV)⁵³⁷. Cette mise en relief du Talmud et de la littérature rabbinique n'est pas anodine. Graetz prend le contrepied des réformistes juifs d'Europe de l'Ouest qui avaient délaissé tout ce pan de la littérature juive. C'est pourquoi dans *La construction de l'histoire juive*, il critique les interprétations réduisant l'importance du Talmud. Pour l'historien juif allemand, c'est même le Talmud qui permit aux Juifs de

⁵³³ LE PRIOL Mélinée, « Qu'est-ce que le gnosticisme ? », *La Croix* [en ligne], consulté le 23 janvier 2021, URL : <https://croire.la-croix.com/Abonnes/Theologie/Le-gnosticisme-2018-11-23-1700985004> ; « Dualisme », *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, op. cit., p. 293.

⁵³⁴ BRENNER, op. cit., p. 58 ; BLUTINGER Jeffrey Charles, *Writing for the Masses : Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*, PhD diss., Los Angeles, 2003, p. 70-72.

⁵³⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 94.

⁵³⁶ BLUTINGER, op. cit., p. 71. Tous deux ont vécu à cheval aux Ier et IIème siècles ap. J.-C.

⁵³⁷ BRENNER, op. cit. p. 60.

sauvegarder leur identité⁵³⁸.

La place de la femme dans le judaïsme fut un autre sujet polémique. Dans son entreprise de modernisation, le judaïsme réformé abandonna ou assouplit certains rites, traditions ou usages. Dans plusieurs domaines (déroulement du culte, mariage), l'orthodoxie juive désavantage la femme par rapport à l'homme. Dans les courants réformés, on note une certaine amélioration : progressivement, les femmes peuvent assister au culte avec les hommes sans espace de séparation et même accéder au rabbinat à partir du XXe siècle. Malgré son affiliation aux méthodes d'analyse des réformistes, Graetz était plus conservateur sur ces questions. Dans son journal intime, il critiquait l'absence de séparation entre les hommes et les femmes à la synagogue au sein des mouvements réformistes⁵³⁹. Plus tard, dans une correspondance fictive publiée anonymement dans les années 1880 et à travers laquelle il traite de plusieurs thématiques liées au judaïsme, Graetz affiche à nouveau son opposition quant à la place donnée aux femmes dans le judaïsme réformé⁵⁴⁰.

Toutes ces divergences montrent que Graetz ne rentrait pas pleinement dans le mouvement du judaïsme réformé. En fait, la modernité juive n'était pas monolithique au XIXe siècle et éclata en de multiples groupes et sous-groupes. C'est ce que met très bien en lumière Blutinger dans son remarquable ouvrage : *Writing for the Masses : Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*. Dans ce livre, Blutinger a cherché à cerner les origines intellectuelles de la pensée Graetz, ainsi que son rôle dans la diffusion à grande échelle d'une histoire juive. Nous verrons que l'œuvre de Blutinger est sans conteste celle qui se rapproche le plus de notre analyse, sans pour autant s'y confondre.

Dans son œuvre, Blutinger souligne que les études juives allemandes (à travers la *Wissenschaft*) n'étaient pas homogènes et étaient divisées en plusieurs tendances⁵⁴¹. Certains membres de la *Wissenschaft* comme Zacharias Frankel et Heinrich Graetz fustigeaient la

⁵³⁸ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 69. Nous reviendrons sur cette théorie dans la partie III.

⁵³⁹ PYKA Marcus, *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 48-55.

⁵⁴⁰ GRAETZ, « La correspondance d'une dame anglaise à propos du judaïsme et du sémitisme », in : *Les Voies de l'histoire juive* (en hébreu), Jérusalem, Mossad Bialik, 1969, p. 131, ouvrage cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 112 (note 1). L'original fut publié anonymement en allemand : *Briefwechsel einer englischen Dame über Judentum und Semitismus*, Levy & Müller, Stuttgart, 1883.

⁵⁴¹ BLUTINGER, op. cit., p. 26-28 ; On reviendra en détail sur les débats entre savants juifs sur la question de la modernité dans le chapitre 3.

tendance qu'avaient certains de leurs collègues (tels Abraham Geiger ou Samuel Holdheim) à mettre de côté les notions de nationalité et de peuple au sein du judaïsme. Lorsque Graetz rencontra Leopold Zunz à Berlin au début des années 1850 (autre grande figure des réformistes de la *Wissenschaft*), les deux hommes comprirent rapidement qu'ils n'avaient pas la même façon d'aborder l'histoire juive⁵⁴².

L'exemple le plus frappant de ces divisions internes fut sûrement la rivalité entre Geiger et Graetz⁵⁴³. Dans les années 1840, ce dernier s'inscrivit à l'Université de Breslau. La ville comptait l'une des plus grandes communautés juives de la Confédération germanique. Réformistes et traditionalistes s'y affrontaient intellectuellement. L'enjeu pour les réformistes fut de remplacer l'ancien rabbin par un de leur camp : Abraham Geiger. Graetz, quant à lui, prit position en faveur du candidat traditionaliste (Salomon Tiktin). Geiger en sortit vainqueur, mais les divergences entre les figures de la *Wissenschaft* sont ici criantes. Certes, elles sont ici fortement exacerbées par la détestation personnelle de Graetz envers Geiger qui trouvait ce dernier arrogant (mais qui avait aussi du succès, ce qui en faisait un concurrent sérieux). De plus, les attaques de Graetz envers Geiger prirent une tournure académique. En 1844, il écrivit cinq articles dans la revue *Der Orient*. Il y critique l'approche hostile de Geiger envers la littérature rabbinique. Par exemple, les avis de Geiger concernant la Mishna ne le satisfont pas. Par opposition, Graetz se montre alors comme le défenseur de cet écrit majeur du judaïsme. C'est là un différend idéologique similaire à celui du Talmud, évoqué plus haut. Cette attaque frontale apporta à Graetz une certaine reconnaissance⁵⁴⁴.

Heinrich Graetz ne se ménageait donc pas quand il s'agissait de critiquer les réformistes juifs (du moins ceux avec lesquels il avait des divergences). Mais *a contrario*, ses adversaires lui rendirent la pareille sans état d'âme. Pour Blutinger, aucun intellectuel juif allemand n'a été autant attaqué qu'Heinrich Graetz (et ce autant par des juifs que par des non-juifs)⁵⁴⁵. Parmi ses innombrables détracteurs, les réformistes juifs furent en tête de proue. Certes, Graetz usa des méthodes d'analyse scientifiques et modernes de la *Wissenschaft* et publiait initialement ses articles dans des revues à tendance réformiste. Cependant, ses penchants pour le roman national et un certain conservatisme le différenciaient de ses confrères et ses attaques répétées contre ses

⁵⁴² BLUTINGER, *op. cit.*

⁵⁴³ Voir la préface d'Hayoun dans : GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 11-14.

⁵⁴⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

⁵⁴⁵ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 4-5.

collègues n'arrangèrent en rien les choses.

Au milieu des années 1850, Heinrich Graetz s'était rapproché de l'*Institut zur Forderung der Israelitischen Literatur* qui lui offrit un réseau de distribution pour son œuvre *Histoire des Juifs*. L'institut usa de son journal créé par le rabbin Ludwig Philippson (intitulé *Allgemeine Zeitung des Judentums*, abrégé « AZdJ ») pour en faire la promotion et en vendre des exemplaires à ses abonnés. Il s'agissait d'un journal affilié au judaïsme réformiste⁵⁴⁶. Au départ, l'*AZdJ* défendit Graetz face aux critiques. Certains réformistes critiquaient sa vision passionnée et donc partielle de l'histoire juive qui prenait le pas sur l'objectivité scientifique. Ce qui en effet mettait le doigt sur un réel paradoxe : comment allier sérieusement l'analyse scientifique de la *Wissenschaft* et une idéologie nationale soucieuse de créer un passé glorieux ? Cette approche quelque peu baroque ouvrit la porte à moult critiques de la part des réformistes : l'œuvre de Graetz manquerait de rigueur académique, falsifierait les citations historiques... Geiger considérait que Graetz ne faisait pas de l'histoire, mais de la fiction. L'*Institut* et Philippson étaient de plus en plus acculés par les critiques des juifs réformés (qui sont également leurs lecteurs). Le point de rupture intervint en 1869, lorsque Graetz se mit à critiquer à nouveau des juifs réformistes dans le tome XI d'*Histoire des Juifs* (allant de 1750 à 1850). La pression étant alors trop grande, l'*Institut* et l'*AZdJ* demandèrent à Graetz de s'autocensurer. Face à son refus, ils ne publièrent pas le tome XI et devinrent hostiles envers Graetz⁵⁴⁷.

Après cet incident, le conflit entre les réformistes « classiques » et ceux plus proches de la tendance « graetzienne » ne fit que s'accroître. À la fin des années 1870, lorsqu'éclata la grande controverse antisémite instiguée par l'universitaire allemand Heinrich Gothard von Treitschke (1834-1896), celui-ci cita en particulier les travaux d'Heinrich Graetz. Au lieu de se concentrer sur une contre-attaque efficace face à l'antisémitisme violent de Treitschke, les réformistes en profitèrent pour s'offusquer d'être assimilés à la pensée de Graetz qu'ils abhorrent. Il n'y avait pas, de leur part, de solidarité envers Graetz, bien au contraire : ils prirent soin de dissocier les juifs des idées d'un seul homme. Graetz fut pris de court. À la fois par les attaques antisémites de Treitschke, mais aussi par l'absence de soutien de la part des réformistes. Le summum de cette inimitié fut atteint durant les années 1880, lorsque les réformistes firent

⁵⁴⁶ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 82-97.

⁵⁴⁷ BLUTINGER, *ibid.*, p. 89, 100-109, 214-235.

pression pour que Graetz ne soit pas intégré au sein de la *Commission de recherche sur l'histoire de la communauté juive allemande*, nouvellement créée⁵⁴⁸.

Ainsi, nous retrouvons déjà une caractéristique majeure de la pensée d'Heinrich Graetz qui en fait toute sa complexité : se rapprocher d'un courant de pensée sans jamais s'y confondre. Par son approche historique du judaïsme, Graetz épousait l'approche moderne, rationnelle et scientifique du judaïsme réformé allemand, et en particulier au sein du mouvement de la *Wissenschaft*. Mais son attrait pour le roman national, sa lecture émotionnelle de l'histoire héritée du romantisme allemand, sa défense de la littérature rabbinique, son conservatisme relatif et surtout son refus d'une histoire juive essentiellement religieuse le différenciaient grandement des grandes figures du mouvement (Zunz, Geiger, Jost). Progressivement, ses critiques envers ses collègues et les contre-attaques incessantes de ces derniers l'éloignèrent des cercles du réformisme allemand « classique ». Enfant terrible de la réforme juive allemande, Graetz ne peut donc pas se résumer à ce mouvement, car les divergences étaient trop significatives.

Mais alors, où devons-nous positionner Graetz sur notre *IDS* ? Parmi les divergences avec le réformisme juif allemand, nous pouvons en relever deux : un attachement pour la dimension nationale et un certain conservatisme religieux. Mais lequel est prépondérant ? L'un est-il plus significatif que l'autre ? Ou bien est-ce que l'un d'entre eux à une influence négligeable ?

En fonction de l'une de ces possibilités, deux hypothèses sont envisageables (en dehors du cas de la *désincarnation*) : malgré ses positions conservatrices sur la place des femmes et ses différents avec les réformistes, Graetz serait resté globalement moderne dans son approche du judaïsme et aurait une vision « laïque » et nationale du judaïsme (une sorte de pré-sioniste), ce qui le placerait dans un rayon allant de l'interaction relative à l'interaction radicale. Ou bien au contraire, Graetz était vraiment conservateur, proche des orthodoxes (n'oublions pas qu'il a fréquenté Hirsch) et n'avait de moderne que l'analyse « scientifique » de la *Wissenschaft*. Dans une telle configuration, tout serait possible : Graetz se situerait dans un rayon allant du régime hybride à l'interaction colorée⁵⁴⁹. Bien entendu, il est possible qu'aucune de ces deux

⁵⁴⁸ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 109-118, 235-252. Nous verrons dans la partie IV que cette décision fut vivement critiquée par d'autres courants juifs en Europe.

⁵⁴⁹ Il est bien sûr difficile de classer ces juifs religieux sur l'*Indice de sécularisation* car ils ne cherchaient pas à mettre en place un État religieux juif. De plus, l'*Indice de sécularisation* est au départ un outil créé pour analyser

hypothèses ne soit bonne et que la pensée de Graetz soit bel et bien inclassable. Commençons par l'hypothèse d'un fort conservatisme religieux.

2. Divergences avec le mouvement orthodoxe

Est-ce que la relation *nation-religion* d'Heinrich Graetz était en réalité dominée par un certain conservatisme religieux ? Est-ce que son analyse scientifique héritée de la *Wissenschaft* n'était qu'un vernis appliqué sur une pensée traditionaliste ? Nous verrons dans le troisième chapitre que des juifs orthodoxes ont beaucoup influencé Graetz, en particulier Samson Rapahel Hirsch. Toutefois, nous allons voir qu'à nouveau, Graetz flirte avec un courant intellectuel avant d'y souligner ses limites et de garder ses distances.

Nous avons constaté que sur certains points, Graetz gardait des positions conservatrices et nous verrons encore plus tard que la religion demeurait centrale dans sa vision du monde. Et pourtant, il est assez facile de déceler des divergences de taille entre lui et les orthodoxes. Revenons tout d'abord au début de *La construction de l'histoire juive*. Nous y avons vu que Graetz reprochait à tous les courants juifs qui l'ont précédé de n'avoir saisi qu'une partie de l'essence même du judaïsme et par conséquent de ne jamais proposer un dénominateur commun à toutes ces théories⁵⁵⁰. Nous avons également vu que parmi elles se trouvait le réformisme juif qui demeurait incomplet. Mais il n'était pas le seul, puisque dans ce même extrait⁵⁵¹, Graetz nommait également les orthodoxes. En effet, il fait référence aux juifs qui n'ont que pour seul but la religiosité. Leur objectif est de se soumettre à la volonté divine, sans aucune concession. Il cite alors un nom, celui de Ben Usiel qui n'était autre que le pseudonyme de Samson Raphael Hirsch. Dans cet extrait, Graetz met à un même niveau le réformisme juif et l'orthodoxie de Hirsch : tous les deux n'ont apporté qu'une vision partielle du judaïsme.

Pourtant, lorsque le jeune Graetz tenta de trouver une réponse à ses questions, il n'a pas frappé à la porte de Geiger ou de Zunz, mais bien à celle de Hirsch, un orthodoxe certes modéré, mais mettant Dieu et la tradition au centre de son système de pensée. Doit-on en conclure que

la situation dans un État et non à l'échelle d'un individu. Ce qui est ici important, c'est de se servir de l'*Indice de sécularisation* pour montrer le degré d'acceptation de la modernité, en particulier celui propre au processus de sécularisation. Autrement dit, on pourrait classer les juifs orthodoxes et ultra-orthodoxes dans l'*Interaction classique*, non parce qu'ils revendiquent un État juif religieux (ce n'est pas du tout le cas), mais parce qu'ils ne se sont pas (ou peu) modernisés et sécularisés au sein de leur communauté religieuse.

⁵⁵⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 41-43.

⁵⁵¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*

Graetz a embrassé l'orthodoxie de Hirsch à partir des années 1830 ? Encore une fois, la réponse est non. Pourtant, Graetz avait raison d'espérer : la pensée du rabbin Hirsch tentait d'injecter une dose d'ouverture au monde moderne dans son judaïsme soucieux de préserver ses rites, ses principes et ses traditions séculaires. Une sorte de compromis *a minima* qui aurait potentiellement réglé le conflit larvé entre rationalisme et tradition qui hantait l'esprit de Graetz.

Malheureusement, comme le souligne la plupart des auteurs⁵⁵², les divergences étaient importantes. Contrairement à Graetz, Hirsch n'appréciait pas l'usage récurrent d'analyses historiques et critiques de la tradition juive, héritées du réformisme et de la *Wissenschaft*. Graetz pensait qu'ils allaient moderniser l'éducation juive. Cependant, il trouva très vite le rabbin orthodoxe trop frileux dans son approche de la réforme de la loi et des coutumes juives. Il rapporte dans son journal que les codes de lois et pratiques juives utilisés par Hirsch sont trop sélectifs et ne peuvent attirer les jeunes générations juives⁵⁵³. La méthode d'analyse du judaïsme chez Graetz était davantage empreinte de modernité et faisait fi des pratiques juives jugées secondaires. Ainsi son épouse Marie Graetz refusa de porter le Scheitel (perruque qui cachait les cheveux), alors qu'Hirsch y était favorable. Selon Pyka, des problèmes d'ordre plus personnel auraient également mis fin à la collaboration entre les deux hommes.⁵⁵⁴

Le fossé entre Graetz et les orthodoxes continua à s'élargir dans les années qui suivirent⁵⁵⁵. Le premier volume publié de son *Histoire des Juifs* portait sur l'histoire rabbinique et talmudique et provoqua la colère des milieux orthodoxes (qui furent en réalité les premiers, avant même les réformistes, à attaquer ses travaux). Hirsch critiqua vivement l'œuvre de son ancien protégé. Il lui reprochait d'historiciser à outrance la tradition juive, de prendre les fictions pour des faits et de ne pas correctement exploiter les sources. C'est bien la méthode héritée de la *Wissenschaft* qui déplaît aux orthodoxes. Je pense qu'on l'y décèle déjà, à travers cette critique, la tendance naissante chez Graetz à créer un roman national juif cohérent (ce qui passe par une historicisation globale du judaïsme). Hirsch ne pouvait donc accepter que la tradition soit historicisée selon les analyses scientifiques modernes. Pour l'anecdote : à la mort de Graetz,

⁵⁵² BLUTINGER, *op. cit.*, p. 66 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 21-23 (introduction d'Hayoun) ; PYKA, *op. cit.*, p. 55-64.

⁵⁵³ BLUTINGER, *ibid.*, p. 66. On y reviendra dans le chapitre suivant.

⁵⁵⁴ Graetz aurait trop idéalisé Hirsch, ce qui a entraîné par la suite une déception chez le jeune homme. Pyka note également des relations conflictuelles entre Graetz et la femme de Hirsch.

⁵⁵⁵ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 88-97, GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. I-II (préface), p. 21-23 (introduction d'Hayoun).

sa nécrologie écrite par le fils Hirsch fut acerbe et lui faisait encore le reproche de sa vision « historico-critique » du judaïsme.

Même si nous verrons que Graetz fait une analyse profondément idéologique et subjective du judaïsme (avec la création d'un roman national qui se permet de tordre parfois le réel), on ne peut nier qu'il use, au moins en théorie, d'une méthode d'analyse historique et critique nouvelle, héritée du rationalisme des Lumières et remise à profit par les juifs réformistes de la *Wissenschaft*. Son attachement pour la rationalité est réel et le différencie des mouvements orthodoxes, bien que son conservatisme religieux soit réel et en décalage avec ses autres collègues de la *Wissenschaft*.

Cet intérêt pour le rationalisme transparaît également dans sa critique contre le mysticisme juif⁵⁵⁶. Lui et ses collègues de la *Wissenschaft* avaient une vision rationnelle du monde héritée des Lumières et se méfiaient donc des mouvements mystiques. Si dans ses écrits (comme dans *Histoire des Juifs*), les penseurs juifs ayant développé un certain rationalisme sont respectés (Maïmonide, Mendelssohn), il rejetait le mysticisme de la Kabbale, ainsi que celui du mouvement hassidique qui se développait en Europe de l'Est au XVIIIe siècle.⁵⁵⁷

Heinrich Graetz semble être partout et nulle part à la fois. Il partage des idées communes avec tous les courants du judaïsme, mais se fâche très vite avec chacun d'entre eux. Sa participation au séminaire de Breslau dirigé par Frankel ne fut qu'une confirmation de son indépendance idéologique face aux réformistes et aux orthodoxes.

Revenons à notre théorie de départ : la pensée de Graetz serait inclassable, comme l'est la *désincarnation* au sein des mouvements nationaux juifs. S'il n'est ni pleinement réformiste, ni vraiment orthodoxe, alors serait-il par exemple un sioniste ? Dans ce cas, sa pensée se situerait dans un rayon allant du type coloré au type radical. Mais cela reste à prouver.

⁵⁵⁶ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 11-12 ; BRENNER, *op. cit.*, p. 68-72.

⁵⁵⁷ Selon Brenner (*ibid.*, p. 72), cette réticence peut s'expliquer par une volonté chez Graetz de se couper de ses origines juives polonaises, de cette culture yiddish de l'est connotée négativement par les juifs d'Europe de l'Ouest. Il préféra donc s'assimiler au complexe de supériorité de la bourgeoisie juive allemande qui regardait les juifs de l'Est comme des non-civilisés, des demi-asiatiques « arriérés ».

3. Divergences avec le mouvement sioniste et le patriotisme allemand

Il est difficile de catégoriser Graetz comme un sioniste allant du type coloré au type radical. Tout d'abord parce que son attachement à la religion est réel et que nous avons théorisé que la *désincarnation* chez les sionistes reposait sur une relativisation du fait religieux. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point à plusieurs reprises dans notre démonstration⁵⁵⁸. Mais avant cela, attardons-nous sur un autre problème tout aussi important : le fait que Graetz n'était pas sioniste...

Comme l'a très bien analysé Régine Azria⁵⁵⁹, le sionisme repose sur l'éveil d'une conscience collective nationale juive. La haine séculaire des juifs en Europe et leur mise à l'écart de la société a beaucoup joué dans cet éveil (et selon notre hypothèse, dans l'apparition de la *désincarnation*). Cet éveil n'a pas pris son élan décisif en Europe de l'Ouest, car les juifs bénéficiaient de meilleures conditions et pouvaient suivre la voie de l'émancipation et de l'assimilation. La situation était très différente à l'est et plus particulièrement en Russie.

Avec ses conquêtes territoriales sur les Polonais, les Lituaniens et les Moldaves au début de la dernière décennie du XVIIIe siècle, l'empire russe de Catherine II créa la zone de résidence des juifs. Ces derniers devaient vivre dans cette partie occidentale de l'Empire⁵⁶⁰ ou bien émigrer vers l'Europe de l'Ouest. Si cette zone est si importante, c'est parce que plus de 90 % des juifs du monde y résidaient⁵⁶¹. Tout changement s'y déroulant pouvait alors avoir de fortes répercussions sur l'avenir du judaïsme et des juifs.

Ce confinement géographique n'était que la partie émergée de l'iceberg. La judéophobie dans l'empire russe n'est pas nouvelle et est très ancienne. Mais elle prit une tournure de plus en plus alarmante avec la multiplication des pogroms antisémites à partir des années 1880. Les discriminations étaient également d'ordre socio-économique : dans la zone de résidence, un

⁵⁵⁸ Pour ce qui est du déclin de l'influence de la sphère religieuse dans le monde juif, cf. partie II, chapitre 3 ; à propos de la perte d'influence de la religion au sein des mouvements nationaux juifs, cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

⁵⁵⁹ AZRIA Régine, « La sécularisation du judaïsme », *Le judaïsme*, Paris, La Découverte, 2010, p. 73-78.

⁵⁶⁰ Elle s'étendait sur une partie des territoires actuels de l'Ukraine, la Pologne, la Lituanie, la Biélorussie, la Moldavie, une petite partie de la Lettonie et l'ouest de la Russie actuelle. Cf : « Pale of Settlement », *Wikipedia, the free encyclopedia*, consulté le 24 janvier 2021, URL https://en.wikipedia.org/wiki/Pale_of_Settlement ; voir également : ABITBOL Michel, *Histoire des Juifs*, Paris, Perrin, 2013, p. 308-309.

⁵⁶¹ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 73-78.

prolétariat artisanal juif se développa, mais n'avait pas le droit de se rendre dans les grands centres industriels russes. Leurs conditions de vie demeuraient misérables et leur seule maîtrise du yiddish ne faisait que compliquer leur tentative d'intégration. Les juifs demeuraient bloqués dans une société autocratique, orthodoxe et antisémite. Face à cette situation dramatique, plusieurs mouvements juifs de nature diverse inventèrent une solution alternative qui ne fut pas imaginée à l'Ouest (ou du moins pas avec une telle intensité) : la solution nationale⁵⁶².

Régine Azria esquisse deux éveils nationaux différents qui prirent forment au sein de cette zone de résidence : le Bund et le sionisme⁵⁶³. Le Bund fut un mouvement ouvrier juif foncièrement laïc et qui pensait le monde et l'histoire selon le thème marxiste de la lutte des classes. Les juifs représentaient une fraction de cette classe ouvrière et l'enjeu était d'atteindre une fraternité universelle entre prolétaires. En 1897 fut créé dans la zone de résidence le Bund (*Union des travailleurs juifs de Lituanie, de Pologne et de Russie*). L'organisation disposait d'une base militante et d'un organe de presse pour véhiculer ses revendications, à savoir une autonomie culturelle et éducative juive au sein de l'Empire russe. Il faut savoir qu'une culture juive séculière et spécifique à la zone de résidence s'était développée avec le temps (avec comme base le yiddish). Cette culture juive laïque engendra une conscience collective.⁵⁶⁴ Les membres du Bund souhaitaient être reconnus en tant que minorité disposant de droits nationaux et pouvant par conséquent gérer eux-mêmes leur culture et leur langue, via des écoles, la presse... Néanmoins, les bundistes ne réclamaient pas un territoire propre⁵⁶⁵.

Par la suite, le Bund connut le déclin. Il fut intégré dans la section juive du parti communiste de l'Union soviétique et subit l'expansion du nazisme en Europe de l'Est. Le mouvement persista en Europe occidentale et aux États-Unis, mais son influence actuelle

⁵⁶² AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*

⁵⁶³ D'autres mouvements nationaux juifs et s'inspirant de la pensée de Graetz ont existé (c'est le cas du *Folkspartei* de Simon Dubnov en 1905). On y reviendra en détail dans la partie IV, chapitre 1.

⁵⁶⁴ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*

⁵⁶⁵ Par son refus de l'essence religieuse juive et sa mise en avant d'une nouvelle essence nationale, on peut être amené à penser que le Bund a participé à sa manière à la *désincarnation* du judaïsme (tout comme le sionisme par conséquent). Cependant, ce caractère *désincarné* du Bund n'est pas complet, surtout en matière d'historicisation du corps religieux juif. Contrairement aux sionistes, les bundistes ne considèrent pas la Palestine comme le lieu central de l'avenir du judaïsme. Ils ne revendiquent donc pas cette terre ancestrale, pétrie de mythes bibliques. Ainsi, si l'on peut parler de *désincarnation* du judaïsme pour le mouvement du Bund, celle-ci demeure incomplète. L'idéologie nationale n'est pas aussi ancrée dans le Bund (plus internationaliste) que dans le sionisme. Cf. LE HAY Mélodie, « Le Bund d'Israël, un mouvement dissident », *Les clés du Moyen-Orient* [en ligne], publié le 17 septembre 2013, URL : <https://www.lescledumoyenorient.com/Le-Bund-d-Israel-un-mouvement-dissident>. Pour plus d'informations concernant le Bund, voir le chapitre 1 de la partie IV de notre démonstration.

demeure limitée. *A contrario*, le sionisme a continué à se développer durant tout le XXe siècle, pour finalement engendrer l'État d'Israël. Ce mouvement se pense avant tout en termes de peuple juif, de nation juive. Même si ses modalités exactes furent encore longtemps débattues en interne, il souhaitait aboutir à une forme d'État juif autonome et disposant d'un territoire propre (contrairement aux bundistes). Comme le résume très justement Azria :

« *Mouvement politique séculier, le sionisme est une version juive du nationalisme moderne* »⁵⁶⁶.

Le sionisme s'inscrit dans la volonté de libération nationale typique des mouvements nationaux du XIXe siècle (chez les Allemands, les Italiens, les Polonais, les Hongrois, les Grecs...). La nostalgie du Pays de Canaan et le récit biblique de la nation hébraïque, présente dans la tradition juive depuis des siècles, ne suffisent pas en soi pour expliquer ce renouveau identitaire juif. On ne peut le comprendre sans prendre en compte l'influence des mouvements nationaux qui s'accéléraient au XIXe siècle dans les pays germaniques. Tout comme les Allemands et les Français, les Juifs réinvestirent leurs mythes (ici la Bible⁵⁶⁷), pour créer un roman national juif⁵⁶⁸.

Mais cette nationalisation de l'identité juive ne s'est réellement faite que durant la seconde partie du XIXe siècle. Au départ, les mouvements nationaux européens s'accompagnaient d'un certain libéralisme politique à l'opposé de l'ordre ancien des dynasties monarchiques et réactionnaires. C'est pourquoi certains juifs cherchèrent à s'assimiler et à se séculariser au sein de ces nouveaux États-nations qui leur avaient octroyé l'émancipation. Toutefois, cela n'était pas encore le cas en Europe de l'Est où les juifs tentant de s'assimiler furent choqués et démoralisés par les vagues de pogroms des années 1880. Et même en Europe de l'Ouest, les attaques antisémites ne manquaient pas (telle l'Affaire Dreyfus). Selon leurs partisans (parfois organisés sous forme de partis), les juifs sont des apatrides, une nation à part qui ne pourra jamais s'intégrer aux nations européennes. Qu'importe qu'ils se convertissent au christianisme, le sang d'une nation différente coulera toujours dans leur veine⁵⁶⁹.

⁵⁶⁶ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.* p. 78. Sur le sionisme : *ibid.*, p. 73-78.

⁵⁶⁷ Qui est, on y reviendra, un mélange fort complexe de mythes et de faits historiques.

⁵⁶⁸ On y reviendra en détail dans le chapitre 3 de notre partie II.

⁵⁶⁹ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.* p. 79.

Comme le note très justement Azria, le sionisme, au départ très minoritaire, doit son succès à l'incapacité des Européens à intégrer les juifs au sein de leurs États-nations⁵⁷⁰. À partir de là, si les juifs ne peuvent participer sereinement à la révolution nationale dans leur pays européen, si l'antisémitisme semble demeurer pour toujours sur le Vieux Continent (et également dans le nouveau en Amérique), si l'assimilation est en réalité un leurre, alors les juifs doivent suivre leur destin national hors de l'Europe (la Palestine fut finalement retenue comme terre d'accueil). Hormis quelques figures pionnières d'Europe de l'Ouest (tel Moses Hess), le mouvement sioniste prend véritablement forme avec la création des *Amants de Sion* en Russie (*Hovevei Tsion* en translittération hébraïque) par Léon Pinsker, après les pogroms de 1881. Leur but est d'établir des colonies juives en Palestine. Dans les années 1890, c'est sous la houlette de Theodor Herzl que le sionisme prit un élan décisif⁵⁷¹. Plus de cinquante ans plus tard, le mouvement dépassa les rêves les plus fous de ses fondateurs, avec la création de l'État d'Israël.

Séculier et national, le sionisme fut la résultante de plusieurs facteurs historiques : la nostalgie religieuse et traditionnelle de l'antique Israël, l'augmentation du nombre de juifs émancipés et sécularisés, la création d'une conscience nationale juive et enfin la question insoluble de l'antisémitisme en Europe. Les trois derniers facteurs sont en réalité ceux de la *désincarnation*.

Si Graetz est selon notre hypothèse le pionnier de la *désincarnation* faite par les sionistes, il sera donc aisé de démontrer qu'il partageait les mêmes idées que ces derniers, en particulier celle de revendiquer un territoire national autonome. En réalité, la réalité est plus complexe...

Si l'on suppose que Graetz souhaitait la création d'un territoire juif autonome, cela supposerait qu'il ne fût plus en harmonie avec sa situation en Allemagne. Et à vrai dire, plusieurs auteurs ont noté sa vision plus que critique de la nation allemande⁵⁷². Dans son journal intime ainsi que dans sa correspondance avec son ami sioniste Moses Hess (1812-1875), les critiques contre l'Allemagne sont virulentes. Son cléricanisme est pointé du doigt, ainsi que sa nostalgie du Saint-Empire. Aux yeux de Graetz, c'est une patrie encore bien trop ancrée dans le Moyen-

⁵⁷⁰ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *ibid.*, p. 78

⁵⁷¹ Celui-ci avait d'ailleurs été choqué par l'Affaire Dreyfus en France, pays pourtant emblématique de l'émancipation des juifs.

⁵⁷² DELMAIRE Jean-Marie, « Evolutions, tournants de l'histoire et messianisme chez Heinrich Graetz et Moses Hess », *Germanica*, n°6, 1989, p.4 ; BRENNER, *op. cit.*, p. 55, 67.

Âge. *A contrario*, il l'oppose à la France qui ne s'est pas coupée de l'évolution historique. Graetz se sentait allemand et ses influences intellectuelles sont en partie allemandes. Cependant, le patriotisme germanique, souvent peu amène avec les juifs, l'irritait assez facilement. Bien entendu, les attaques antisémites de ses collègues universitaires (tels Treitschke) en sont des exemples criants. Mais l'incapacité à accepter les juifs tels qu'ils sont en pays germanique était bien plus générale. Le grand historien allemand Theodor Mommsen, par exemple, a défendu les juifs face aux attaques de Treitschke. Cependant, cela ne l'empêchait pas de penser que l'intégration complète des juifs allemands devrait passer par un baptême chrétien. Option totalement inenvisageable pour Graetz qui ne voulait pas voir l'identité juive se diluer dans la majorité non-juive.

Toute cette animosité envers sa propre patrie peut nous amener à penser qu'il y avait un terrain favorable pour que Graetz s'en détache puis épouse la cause sioniste (et donc s'associer à la création d'une entité juive en Palestine). Il est vrai que l'historien avait des tendances « *palestinophiles* ». Il appréciait les travaux de son ami sioniste Moses Hess, collabora avec *l'Alliance israélite universelle* pour venir en aide aux juifs palestiniens et fut proche de Léon Pinsker, leader du mouvement *Amants de Sion*.

Et pourtant, malgré ces accointances, Graetz n'a jamais franchi le Rubicon du sionisme. Selon les travaux de Blutinger, la pensée de Graetz a développé un « *judaïsme national* »⁵⁷³. Ce terme a été inventé par les sionistes allemands (« *Nationaljudentum* »), pour désigner ceux qui pensaient que les Juifs sont en effet une nation, mais ne soutenait pas le projet sioniste. Certes, Heinrich Graetz met en avant l'élément national (tout comme les sionistes), mais il n'en use pas comme un outil d'autodétermination. Dans le *judaïsme national*, le retour en Palestine et à Jérusalem reste ancré dans la vision messianique juive traditionnelle⁵⁷⁴. Le *judaïsme national* ne revendique en aucun cas un retour immédiat en Palestine et qui serait le fruit de la seule volonté des hommes⁵⁷⁵. L'installation d'une entité juive en Palestine n'est pas le véritable objectif de ses partisans (même s'ils pouvaient avoir une certaine palestinophilie). Ils cherchaient plutôt à mettre en place une organisation juive internationale (comme *l'Alliance*

⁵⁷³ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 253, 256-259. Ce terme de « judaïsme national » a de nombreux points communs avec notre concept de *désincarnation*, sans pour autant s'y confondre. On y reviendra dans le chapitre 3.

⁵⁷⁴ C'est-à-dire que le retour à Jérusalem ne sera possible qu'après la venue du Messie sur Terre.

⁵⁷⁵ Le chapitre 3 sera aussi l'occasion de revenir sur l'influence persistante de la religion chez Graetz. Plus tard, nous verrons dans la partie III qu'elle nous amènera à redéfinir le degré de *désincarnation* de la pensée graetzienne, qui n'était pas aussi aboutie que nous aurions pu le croire.

israélite universelle) qui pourrait aider et développer la diaspora juive dans le monde. A *contrario*, les sionistes ont refusé de donner une place centrale à la diaspora et concentraient leurs efforts à la création immédiate d'une nation juive en Palestine.

Cette différence idéologique est cruciale pour comprendre la pensée graetzienne. Or, toujours selon Blutinger⁵⁷⁶, certains chercheurs (comme Shmuel Ettinger, on y reviendra) ont travaillé sur Graetz et le sionisme durant la seconde moitié du XXe siècle et ont brouillé cette distinction. Ainsi Graetz a été considéré comme un précurseur du sionisme, ce qui est en effet quelque peu exagéré.

Entrons à présent dans les détails quant à la non-appartenance de Graetz au sionisme. Pour cela, il faut en premier lieu revenir à ses écrits⁵⁷⁷. Nous avons vu que sa vision nationale du judaïsme, assez différente de l'approche davantage religieuse de ses collègues de la *Wissenschaft*, pourrait être la preuve d'une forte accointance avec le sionisme. Mais il y a un problème : Graetz parle souvent de nation, mais n'en donne jamais de définition claire. Dans *La construction de l'histoire juive* et dans *Histoire des Juifs*, il use de nombreux termes connexes comme s'ils étaient interchangeables : peuple, race, nation, tribu... Cela rend bien difficile l'analyse conceptuelle de sa pensée...

En 1864, Graetz publia un essai intitulé *Le rajeunissement de la race juive*⁵⁷⁸. Il discute de plusieurs théories définissant la nature de la nation. Comme à son habitude, il refuse de rentrer dans les cases déjà existantes : pour lui, la nation n'est ni liée à la géographie, ni à la langue, ni à la race, ni aux coutumes et pas même à l'histoire... En fait, il admet que la nation demeure pour lui un mystère... Toutefois, il en esquisse quelques traits caractéristiques qui étaient déjà présents dans *La construction du judaïsme*. Comme d'autres penseurs du XIXe siècle, Heinrich Graetz avait une vision organique, voire anthropomorphique, de la nation (nous verrons plus tard qu'il parlait même de corps et d'âme)⁵⁷⁹. Comme les êtres humains, les nations naissent, se développent puis meurent. Mais contrairement aux autres nations (comme les Romains ou les Grecs), les Juifs ont la capacité de renaître, ou plutôt de survivre et de se reconstruire après des difficultés normalement insurmontables. Que ce soit après l'exil en Babylonie ou après la

⁵⁷⁶ BLUTINGER, *op. cit.*,

⁵⁷⁷ BLUTINGER, *ibid.*, p. 260-264.

⁵⁷⁸ A ce sujet : GRAETZ, "The Rejuvenation of the Jewish Race" (1864), *The Structure of Jewish History and Other Essays*, édité et traduit par Ismar Schorsch, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1975, p. 142-143, cité in : BLUTINGER, *ibid.* ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 118-119.

⁵⁷⁹A ce sujet : partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2 ; partie III, chapitre 1, sous-chapitre 2.

destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C., les Juifs ont su se réinventer et échapper à l'usure du temps et au piège du déclin. Mais à cette vision très « XIXe siècle » de la nation s'ajoute une dimension plus traditionnelle : pour Graetz, le secret de la longévité du peuple juif réside dans sa foi inébranlable en un futur messianique. À la fin des temps, selon la tradition eschatologique juive, le messie arrivera sur Terre et fera triompher la vérité du judaïsme dans le monde entier. Le retour à Jérusalem pourra alors commencer. Cette fusion si spéciale du religieux et du national chez Graetz montre bien qu'il s'éloigne du sionisme, puisque la nation juive telle qu'il l'imagine s'ancre dans une finalité lointaine et messianique. Rien à voir avec la finalité immédiate et intramondaine sioniste qui cherche à établir de suite une nation juive en Palestine, messie ou non. Cette vision religieuse à long terme explique pourquoi Graetz ne s'est pas davantage intéressé aux implications politiques immédiates de la nation juive. Malgré sa vision ethnique du judaïsme (c'est un peuple qui a une histoire à part entière), il ne cherchait pas l'autodétermination politique et adhérait à l'idée du juif émancipé et citoyen de différents pays dans le monde.

Dans un second lieu, venons-en à ses rapports avec les sionistes et palestinophiles de son temps⁵⁸⁰. Son amitié et sa correspondance avec Moses Hess, l'un des précurseurs du sionisme, sont soulignées par tous les chercheurs. Graetz appréciait les travaux de Hess (il l'a même aidé à publier son célèbre *Rome et Jérusalem*) et voyait en lui un allié dans sa volonté de préserver et de redynamiser l'identité nationale juive (qui avait été relativisée par ses collègues de la *Wissenschaft*). Pourtant, jusqu'à la fin de sa vie, ses rapports avec la Palestine demeurent troubles. Il y a certes effectué un voyage avec enthousiasme (il aurait dû même y aller avec Hess), mais que pensait-il du devenir de celle-ci ? Dans sa correspondance fictive adressée à une dame anglaise (publié en 1883), il aborde la question de la Palestine, mais reste évasif. Est-ce que les mouvements nationaux juifs en Palestine sont le signe de la réalisation proche de la prophétie messianique⁵⁸¹ ? Graetz n'y répond pas clairement... Il a un temps adhéré à l'association messianique créée en 1860 par Tzvi Hirsh Kalisher (1795-1874) et Chaim Lorje qui promouvait l'installation des juifs en Palestine (la *Société israélite pour la colonisation de*

⁵⁸⁰ A ce sujet : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 264-268 ; DELMAIRE, *op. cit.*, p. 5-6.

⁵⁸¹ D'ailleurs, certains groupes juifs religieux ont interprété les projets sionistes comme les signes avant-coureurs de l'arrivée du Messie. Ce qui a donné naissance au sionisme religieux. Nous reviendrons sur les évolutions des relations *nation-religion* en Israël dans la partie IV.

la Terre sainte)⁵⁸² ; cependant il eut des différents avec Lorje et se ravisa de conseiller la société à son ami Hess⁵⁸³.

Plus intéressant encore : il était proche de Léon Pinsker (1821-1981), président de la branche des *Amants de Sion* à Odessa et auteur de son œuvre sioniste célèbre *Autoémancipation* (1882). Après le déclenchement des vagues de pogroms en Russie, le mouvement sionisme prit un premier élan concret. En 1884, un meeting fut organisé à Kattowitz⁵⁸⁴ dans le but de créer un comité qui récolterait des fonds pour l'installation de colonies en Palestine. Pinsker décida alors de rencontrer Graetz à Breslau pour lui parler de cet événement. Il lui explique que ces fonds seront utilisés à titre de charité, pour permettre à des juifs pauvres de pouvoir continuer à vivre en Palestine. Notons qu'il ne lui dit pas le but premier du comité, à savoir l'installation de colonies juives en Palestine. Les correspondances de Pinsker et d'autres sionistes montre que Graetz adhéra au comité. Mais très vite, elles nous indiquent le refus de Graetz de s'investir dans la réinstallation en Palestine. Dans sa correspondance avec Pinsker, il est au départ enthousiaste et n'a pas peur des critiques quant à sa participation au comité. Puis, dans ses lettres en 1885, il demande à ne plus figurer dans la liste des membres du comité. Il faut dire que certains articles du comité ont fortement critiqué l'assimilation, ainsi que ses promoteurs dont certains étaient proches de Graetz. Ces articles prônent aussi un retour souverain en Palestine (ce que n'a jamais demandé Graetz). En somme, il n'apprécia pas les attaques contre ses amis et se retrouva face au véritable but nationaliste du comité (qui dépassait de loin le simple acte de charité). Dans une lettre du 30 janvier 1885, Graetz explique à Pinsker qu'il a rejoint le comité pour aider les juifs russes qui étaient obligés d'émigrer, mais pas par nationalisme politique. Certes, la Palestine est une meilleure destination pour ces gens que l'Amérique, mais seulement parce que Graetz considère qu'ils y seront mieux accueillis et soutenus. L'historien juif allemand craint que ce nationalisme juif attise les réactions hostiles chez certains juifs⁵⁸⁵ et

⁵⁸² Contrairement à la vision davantage laïque des sionistes, celle de Kalisher prônait l'installation des juifs en Palestine car elle serait en accord avec l'arrivée imminente des temps messianiques. En fait, la vision religieuse de Kalisher a précédé le projet laïc des sionistes.

⁵⁸³ Suite à de nombreux conflits internes, l'association fut par la suite dissoute.

⁵⁸⁴ Ce choix ne fut pas un hasard car ville se trouvait dans l'empire austro-hongrois. Or, il aurait été impossible d'organiser un tel meeting au sein de l'empire russe. De nos jours, la ville se trouve dans le sud de la Pologne, sous le nom de Katowice.

⁵⁸⁵ Rappelons que certains mouvements orthodoxes juifs de la diaspora voyaient d'un très mauvais œil le projet sioniste : non seulement ils sont bien trop laïcs, mais en plus ils « précipitent » la fin des temps en émigrant en masse en Palestine (ce qui est interdit depuis la fin de l'Antiquité par le judaïsme rabbinique).

que ce soit une aubaine pour les nationalistes judéophobes (pour qui les Juifs sont une nation à part et ne pouvant pas s'assimiler aux nations européennes). Selon Blutinger, Graetz ne pouvait pleinement se retrouver dans ce projet sioniste, car il porterait atteinte au long travail d'émancipation des juifs auquel il demeure attaché. Graetz n'a jamais nié la diaspora. Au contraire, il voulait l'aider et non y mettre fin en rassemblant les juifs en Palestine. Son aide envers les juifs de Russie allait dans ce sens (et c'est d'ailleurs pour cette action qu'il demeura au sein du comité, sans que son nom y soit associé). Pour Brenner⁵⁸⁶, Graetz se sentait malgré tout allemand et ne voulait pas balayer d'un revers de main tout ce qui avait été accompli avec l'émancipation des juifs (d'ailleurs, la situation des juifs était bien meilleure en Allemagne qu'en Russie).

Delmaire et Blutinger⁵⁸⁷ ont bien montré que Graetz avait des liens forts avec la Palestine, mais toujours en la faisant cohabiter avec le monde de la diaspora. Cet intérêt apolitique de la Palestine et de la diaspora se traduit par une forte collaboration avec *l'Alliance israélite universelle*, œuvrant pour la défense et le développement des communautés juives dans le monde. Correspondant avec l'organisation, il aida avec elle les victimes des pogroms des années 1880 et mit en place des orphelinats juifs à Jérusalem. Alors certes, la Palestine avait une place à part dans l'esprit de Graetz (et c'était déjà le cas dans la tradition religieuse juive), mais ses accointances avec le sionisme ne sont jamais allées plus loin que la croyance non politisée en une nation juive, ainsi que de moult revirements et hésitations en matière de militantisme qui émaillèrent sa vie d'intellectuel. Son attachement au bien-être des communautés diasporiques, lui, est indéniable.

Un autre épisode plus dramatique montre également les divergences entre Graetz et le sionisme. Lors de la controverse antisémite déclenchée par Treitschke⁵⁸⁸, ce dernier l'accusa de ne pas être un vrai Allemand, de critiquer les grandes figures allemandes et d'avoir une trop grande fierté nationale juive. Il accuse Graetz d'être pour une nationalité (les Juifs) au sein même d'une autre nationalité (les Allemands) et de prôner le séparatisme au sein de l'Empire. Treitschke propose alors aux Juifs de créer un État ailleurs, étant donné qu'ils ont leur propre

⁵⁸⁶ BRENNER, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁸⁷ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 264-268 ; DELMAIRE, *op. cit.*, p. 5-6.

⁵⁸⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 119-122.

nation. Ainsi, le « problème » serait alors réglé.⁵⁸⁹ Graetz répondit à son contradicteur, mais n'alla pas dans le sens de l'indépendance politique et territoriale. Au contraire, il dit ne pas assimiler le judaïsme à une nationalité (ce qui était faux). La pression était forte face au piège tendu par Treitschke qui mettait en doute son adhésion à l'Allemagne (et de plus, les réformistes juifs allemands ne l'ont pas soutenu...). Mais si cette réponse maquille la vérité, elle n'aurait jamais été prononcée si Graetz était véritablement sioniste. Si telles avaient été ses convictions, rien ne l'aurait empêché de le clamer haut et fort. Ici transparaît plutôt l'embarras d'un homme qui peine à affirmer sa spécificité nationale ancestrale sans pour autant passer pour un « traître » envers sa patrie européenne. Dans le piège tendu par Treitschke, il était à mon sens difficile pour Graetz de sortir vainqueur, aux yeux de l'opinion, en incluant une identité juive au sein d'une identité nationale allemande.

En matière de sionisme, Graetz était sur une ligne de crête. Nous verrons que d'autres écrivains juifs avaient intégré une fraction d'essence nationale dans le judaïsme (Frankel, Rapoport, Luzzatto, Krochmal...). Mais aucun d'entre eux ne s'était autant rapproché du sionisme comme le fit Graetz. Cette proximité, nous verrons dans la dernière partie qu'elle eut un impact majeur sur la maturation de la pensée sioniste⁵⁹⁰.

Finalement, la relation *nation-religion* de Graetz est bel et bien inclassable, tout comme notre concept de *désincarnation*. Graetz a bien repris la méthode scientifique et historico-critique de ses collègues réformistes de la *Wissenschaft*, mais son conservatisme et son attachement à la création d'un roman national juif subjectif le différenciaient fortement des autres. Il aimait également la conservation des traditions prônées par Hirsch, mais son orthodoxie était malgré tout bien trop datée pour le jeune historien allemand. Ni vraiment orthodoxe, ni vraiment réformiste, nous avons donc opté pour la dernière hypothèse, la plus plausible si l'on suit le cheminement de la *désincarnation* : le sionisme. Encore une fois, Graetz n'entre dans aucune case. Malgré son amitié avec Hess et sa sympathie pour les associations de Kalisher et de Pinsker, nulle trace de volonté d'émancipation politique. Sa sympathie envers la Palestine ne dépasse pas la nostalgie envers la terre des ancêtres (certes un peu plus prononcée

⁵⁸⁹ Il a en effet existé des antisémites qui soutenaient la création d'un État juif, dans l'optique de ne plus avoir de Juifs en Europe.

⁵⁹⁰ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 267-269.

que dans la tradition religieuse) et l'espoir messianique et eschatologique d'y retourner un jour. Malgré une certaine aversion envers l'archaïsme allemand, il ne rejette pas l'Émancipation ni la diaspora et cherche à lui venir en aide (les juifs en Palestine inclus).

Comme l'a bien cerné Blutinger, Graetz a développé une sorte de *judaïsme national*. Classifier cette relation *nation-religion* sur l'*Indice de sécularisation* est à mon sens très complexe. Tout d'abord, Graetz n'est pas un orthodoxe et ses accointances avec le rationalisme et la méthode des réformistes le classent donc dans la *Nouvelle Interaction*. L'importance de la religion chez Graetz est indéniable. Sa vision messianique lui donne une place centrale. On ne peut donc pas le classer dans les interactions de type relatif. Il ne s'agit pas non plus d'un type coloré avec une religion minimale et diluée dans l'ensemble de la sphère nationale/politique, car Graetz laisse toute sa place au caractère juif et n'en fait pas une religion civile. La religion a donc une place plus prononcée et traditionnelle que celle présente dans le type coloré. Pour autant, il ne bascule pas non plus dans le type instable ou le type hybride puisqu'il ne prône explicitement pas un retour à un État religieux (ou qui tendrait vers un État dominé par la religion). La modernité rationnelle héritée des Lumières demeure présente dans sa pensée.

Ainsi, faute de pouvoir clairement l'identifier, nous pouvons à mon sens placer la relation *nation-religion* d'Heinrich Graetz dans une aire allant du type instable au type coloré. Il ne serait pas judicieux de créer un type « *judaïsme national* » entre le type instable et le type coloré, et ce pour plusieurs raisons. La première est que l'*Indice de sécularisation* a été créé pour mesurer la relation *nation-religion* des États et non des individus (ce n'est pas impossible, mais moins adapté). De plus, Graetz n'a pas eu pour desseins de changer les relations *nation-religion* en Allemagne (et comment aurait-il pu ?). Par contre, il a développé des idées qui ont été reprises par des gens qui eux ont créé une nouvelle relation *nation-religion* dans un tout nouveau pays : les sionistes. Enfin, si le terme « *judaïsme national* » de Blutinger est très intéressant, il ne suffit pas car il ne reflète pas l'ensemble de notre analyse.

Certes, Graetz n'est pas sioniste et l'on pourrait s'arrêter là, en positionnant son *judaïsme national* entre le type instable et le type coloré. Et il n'aurait aucun lien avec notre *désincarnation*, fruit du sionisme. Or, si nous faisons cela, nous passons à côté du caractère novateur de notre analyse. C'est parce qu'il était seulement proche du sionisme (et donc pas sioniste) et qu'il commence tout juste à historiciser et à nationaliser la Bible et le judaïsme qu'il est l'annonciateur d'un concept beaucoup plus novateur pour le monde des relations *nation-*

religion et dont n'a pas traité Blutinger (ce n'était pas son sujet) : la *désincarnation*. Graetz n'est pas le précurseur du sionisme, mais il fut le pionnier de plusieurs caractéristiques de la *désincarnation* qui atteignirent leur maturité avec le mouvement sioniste ; ce qui n'est en soi pas surprenant quand on connaît à présent les liens plus ou moins importants entre Graetz et les sionistes. Des passerelles idéologiques furent en vérité possibles.

Nous ne nous sommes donc pas trompés : Graetz est inclassable tout comme notre concept de *désincarnation* et sa non-appartenance au sionisme est inhérente à son rôle de pionnier idéologique. Nous aurons toute la partie IV pour nous intéresser à la récupération des idées de Graetz par le mouvement sioniste. Mais avant cela, intéressons-nous d'abord à ce qui a inspiré la pensée de Graetz. Nous allons voir dans le chapitre suivant que les facteurs théoriques ayant mené à la *désincarnation* sont également présents chez Graetz.

Chapitre 3 – Des influences diverses

Nous avons donc démontré que la relation *nation-religion* chez Graetz était inclassable, tout comme notre concept théorique de *désincarnation*. Nous avons aussi mis en avant que l'inadéquation entre la pensée graetzienne et le sionisme (acteur essentiel selon notre hypothèse de la *désincarnation* du judaïsme) n'était pas le signe d'une erreur dans notre hypothèse de départ, mais au contraire un élément de confirmation. En effet, Graetz n'était pas sioniste, mais il « flirtait » avec ce dernier sur plusieurs sujets. Sa pensée iconoclaste mais développant une approche historico-nationale⁵⁹¹ nouvelle a ouvert une brèche dans l'identité juive et qui fut par la suite exploitée comme jamais par le mouvement sioniste⁵⁹².

Mais n'allons pas trop vite : avant d'étudier en profondeur la relation *nation-religion* développée par Graetz, il nous faut déterminer sur quoi elle a pris racine. Autrement dit, quelles ont été les influences intellectuelles de la pensée d'Heinrich Graetz ? Jusqu'à maintenant, nous avons déjà quelque peu esquissé certaines tendances historiques qui ont imprégné le parcours intellectuel de l'historien juif allemand : la réforme du judaïsme en Occident, la persistance de l'orthodoxie, l'avènement d'un sentiment national juif moderne et les attaques antisémites.

Le but de ce chapitre est simple : démontrer à travers plusieurs sous-chapitres que

⁵⁹¹ On y reviendra dans la partie III.

⁵⁹² Ce sera le sujet principal de notre partie IV.

chacun de ces courants de pensée est similaire aux facteurs hypothétiques ayant mené à la *désincarnation* du judaïsme et qui ont été postulés en début d'analyse : l'influence de la modernité/sécularisation, la montée des mouvements nationaux/nationalistes et le poids de l'antisémitisme⁵⁹³.

Puis, dans chacun de ces sous-chapitres, nous reviendrons sur la pensée de Graetz et établirons clairement l'influence de ces courants intellectuels sur sa pensée. Ainsi, si notre théorie s'avère exacte, nous pourrons en déduire que les facteurs théoriques ayant mené à la *désincarnation* ont également façonné la pensée graetzienne. Cela constituera un argument de plus en faveur de la concordance entre notre concept de *désincarnation* et la relation *nation-religion* d'Heinrich Graetz⁵⁹⁴.

1. Entre modernité et tradition

Nous allons tout d'abord démontrer que certains courants intellectuels cités précédemment, à savoir le mouvement réformiste juif (dont la *Wissenschaft des Judentums*), concordent parfaitement avec un facteur théorique de la *désincarnation* : l'avènement de la modernité et de la sécularisation en Occident. Nous verrons ensuite que ce facteur est réellement présent dans la pensée d'Heinrich Graetz⁵⁹⁵.

Cependant, nous verrons en parallèle qu'Heinrich Graetz demeurait attaché à la tradition religieuse et la faisait cohabiter avec son approche moderne du judaïsme. Si nous allons en discuter plus amplement dans la partie III, ce sera déjà l'occasion pour nous de s'interroger sur les limites de concordance idéologique entre Graetz et la *désincarnation*. Non pas pour réfuter un tel rapprochement, mais pour souligner le caractère encore naissant et balbutiant de l'idée de *désincarnation* chez Graetz (et qui sera seulement parachevée avec l'arrivée du sionisme et la création de l'État d'Israël).

⁵⁹³ Il y a également chez Graetz la persistance de l'orthodoxie qui est un cas à part et que nous expliquerons en détail dans ce chapitre 1, ainsi que dans le chapitre 2 de la partie III.

⁵⁹⁴ La concordance la plus importante (c'est-à-dire entre les caractéristiques théoriques de la *désincarnation* démontrées en partie I et celles de la pensée de Graetz) sera démontrée en partie III. Enfin, le rôle pionnier d'Heinrich Graetz dans l'avènement de la *désincarnation* grâce à la récupération et à la réinterprétation de sa pensée par le mouvement sioniste sera, comme nous l'avons dit, traité en partie IV.

⁵⁹⁵ D'ailleurs nous l'avons déjà un peu éventé dans le chapitre précédent.

1.1. *La réforme du judaïsme, triomphe de la modernité occidentale*

L'une de nos hypothèses de départ était que l'arrivée de la modernité en Occident (et en particulier de la sécularisation qui a entraîné un déclin de l'influence de la sphère religieuse) fut un facteur essentiel à l'apparition de la *désincarnation*. Or, il se trouve que la réforme du judaïsme (dans laquelle Graetz, nous y reviendrons, s'inscrivait) fut un très bon exemple de cette modernité.

Mais tout d'abord, quelle est cette modernité qui prit un élan définitif à partir des Lumières et qui continue aujourd'hui à être un paradigme incontournable des sociétés humaines ? Parmi les très nombreuses définitions existantes, Régine Azria en propose une qui est très intéressante. Pour elle, la modernité est avant tout un nouvel état d'esprit :

« Être moderne, c'est, dans un premier temps, ne plus se sentir lié par le passé pour aller de l'avant, ne plus chercher, dans la tradition et les usages, les clés de l'avenir, ne plus aspirer à reproduire et à transmettre les modes de vie et de pensée légués par les générations antérieures. C'est s'affirmer maître de sa pensée, artisan d'un avenir qui ne prétend plus être la reprise fidèle de ce qui a précédé »⁵⁹⁶.

Si l'on transpose cette définition au judaïsme des XVIII^e et XIX^e siècles, la modernité juive, c'est une *« rupture interne qui affecte le système d'autorité traditionnel [juif] »⁵⁹⁷*, autrement dit ses valeurs, ses symboles, ses pratiques, son organisation, ses croyances... À partir de ce moment précis de l'histoire, la sphère religieuse juive subit le même sort que la sphère religieuse chrétienne occidentale : une remise en cause par une sphère séculière qui entraîne le déclin de son influence. Elle subit alors la sécularisation. C'est ainsi que la diaspora juive amorça la fin de son système communautaire hégémonique dans plusieurs domaines, tels la gouvernance, l'observance religieuse et le mariage⁵⁹⁸. Les autorités rabbiniques classiques virent leur autorité contestée et concurrencée par de nouvelles élites politiques et culturelles juives, porteuses des idées émancipatrices des Lumières, plus ouvertes sur le monde et mieux intégrées aux sociétés majoritairement chrétiennes. Le monde profane et non-juif entre alors pleinement dans la sphère juive et les valeurs religieuses anciennes ne détiennent plus à elles seules les vérités et règles de l'univers. L'État sécularisé ou laïc leur convenait davantage. De

⁵⁹⁶ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 63.

⁵⁹⁷ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *ibid.*

⁵⁹⁸ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *op. cit.*, p. 215-222.

plus, ces juifs assimilés ayant rompu avec l'autorité rabbinique ancestrale ne s'inscrivirent plus dans une observance stricte des lois religieuses. Hormis la participation aux grandes fêtes juives annuelles et à quelques grands rites, leur pratique religieuse s'était amoindrie. Cette transformation radicale de la sphère communautaire juive continua durant tout le XXe siècle, avec par exemple l'augmentation de femmes rabbins et de mariages mixtes.

Il est évident que l'idée de modernité juive n'est pas sortie *ex nihilo* de la tête des penseurs des Lumières (même si leur impact sur l'histoire juive et même sur l'humanité entière est considérable). Sans tomber dans la téléologie, on pourrait s'amuser à retrouver tous les signes avant-coureurs de la modernité juive pour chaque siècle passé⁵⁹⁹. On peut par exemple penser à Spinoza (1633-1677) qui a « ouvert la voie au judaïsme séculier » avec « la possibilité d'être juif de façon non exclusivement orthodoxe », alors même qu'à cette époque le concept de sécularisation n'existait pas. Pour certains auteurs, sa modernité précoce aurait anticipé toutes les évolutions à venir : les Lumières, la fin des quartiers juifs sous forme de ghettos, le libéralisme, la démocratie, l'émergence des sciences naturelles... Avec Spinoza, être juif ne renvoie pas qu'à la seule dimension religieuse héritée du rabbinisme pluriséculaire⁶⁰⁰. Parmi tous les exemples témoignant de sa modernité, celui concernant son traitement de la Torah est intéressant⁶⁰¹. Dans son *Traité théologico-politique* paru en 1670, il analyse le livre saint par le biais de la raison. Autrement dit, il considère que l'on peut l'étudier comme n'importe quel autre ouvrage ou objet d'étude car il est soumis aux mêmes lois empiriques de la Nature :

« Pour faire court, je résumerai cette méthode en disant qu'elle ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'interprétation de la Nature, mais s'accorde en tout avec elle. De même en effet que la Méthode dans l'interprétation de la nature consiste essentiellement à considérer d'abord la nature en historien et, après avoir ainsi réuni des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique et, une fois en possession de cette connaissance, c'est-à-dire de données et de principes

⁵⁹⁹ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *op. cit.*, p. 213-214.

⁶⁰⁰ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *ibid.*, p. 213.

⁶⁰¹ A ce sujet : ABITBOL Michel, *Histoire des juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, 2013, p. 325-326.

certain, on peut en conclure, par voie de légitime conséquence, la pensée des auteurs de l'Écriture »⁶⁰².

Une telle conception des textes religieux amena Spinoza à questionner la phase de rédaction de la Torah, et par conséquent sa véracité historique. Par ses analyses philologiques et exégétiques, il en vient à remettre en cause l'ancienneté de l'ouvrage : le Pentateuque ainsi que les Livres de Josué, de Samuel ou encore des Rois auraient été rédigés plus tardivement que ce que qu'affirmait la tradition. De plus, loin d'être un livre cohérent, il s'agirait plutôt d'« *une œuvre humaine éclectique, écrite et compilée par de nombreuses mains* »⁶⁰³ et dont certains éléments ont pu être « *altérés par des rédacteurs postérieurs à Moïse, désireux de présenter l'histoire d'Israël sous un certain jour pour servir les desseins idéologiques d'une certaine école de théologiens* »⁶⁰⁴. Ainsi, cette désacralisation de la Torah faite ici par Spinoza participa à ce long mouvement de modernité juive qui remit progressivement en cause l'hégémonie de la sphère religieuse traditionnelle dans le monde juif.

Azria ajoute également que la condition même des juifs en Occident contribua à faciliter leur modernisation et sécularisation future. Les juifs en Occident sont minoritaires. Ils ont vécu dans des pays majoritairement chrétiens. Même s'ils souhaitent garder leurs spécificités religieuses et communautaires, le rabbinisme, nous l'avons vu, a tout fait pour mettre fin aux velléités messianiques juives à travers les âges. Pour assurer leur survie, il fallait éviter le courroux des nations et accepter la loi de leur pays, même si elle venait d'une majorité chrétienne et qu'elle n'était donc pas en adéquation avec les traditions juives. Ainsi s'installa une sorte de compromis entre le suivi des préceptes religieux juifs au sein de la communauté et l'acculturation via le respect des lois non-juives du pays. Les juifs étaient donc depuis longtemps habitués à vivre « dans le siècle », c'est-à-dire à respecter des lois différentes de celles provenant de leur propre sphère religieuse. Ainsi, lorsque l'Occident chrétien subit une modernisation globale via la sécularisation, il n'était en rien insensé ou étonnant que certains juifs suivissent le mouvement, étant donné que respecter des lois et principes supplantant leur système de pensée et d'action d'ordre privé ou communautaire leur était tout sauf étranger⁶⁰⁵.

⁶⁰² SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Flammarion, 1965, p. 138-139, cité in : ABITBOL, *Histoire des juifs*, op. cit., p. 325.

⁶⁰³ ABITBOL, *Histoire des juifs*, *ibid.*, p. 325.

⁶⁰⁴ ABITBOL, *Histoire des juifs*, *ibid.*, p. 326.

⁶⁰⁵ AZRIA, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », *op. cit.*, p. 214.

Cette modernité juive (qui est intrinsèquement liée au phénomène de sécularisation) s'est caractérisée par un double mouvement, d'ordre interne et externe⁶⁰⁶. Le mouvement externe est davantage caractéristique des pays comme la France où la modernisation du judaïsme s'est en partie faite par le haut⁶⁰⁷. La Révolution française (et les idées libérales et nationales qui lui sont inhérentes) a entraîné des changements colossaux, puisque l'on est passé d'un système d'inégalités légales entre les sujets composant le royaume de France à une république, fondée sur l'égalité juridique et politique entre les citoyens. Les juifs devinrent des citoyens et des patriotes comme les autres. Très rapidement, ils rattrapèrent le « temps perdu » en s'intégrant dans tous les domaines de la société : université, industrie, presse, armée, politique... Les juifs français délaissèrent leur mode de vie traditionnelle communautaire et prirent à leur tour le train de la modernité libérale et de la sécularisation.

Pour autant, notons que cette avancée ne se mit pas en place sans résistance ; et ce même si la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* prônait depuis le 26 août 1789 la liberté religieuse et l'égalité par nature de chaque homme⁶⁰⁸. Ainsi, le 23 décembre de la même année, lorsque les députés français discutèrent de la possibilité d'élargir l'accès à la fonction publique à tous les Français (y compris les protestants et les juifs), les débats furent houleux. Certains députés affichèrent leur antijudaïsme, d'autres comme le député d'Alsace Rebwel s'y opposèrent par crainte de représailles contre les juifs du pays. Au final, l'accès fut accordé à tous les citoyens non-catholiques, sauf aux juifs dont le sort sera réglé *sine die*. L'accès à la citoyenne pleine et entière pour les juifs en France se fit donc par étape. Tout d'abord sous l'impulsion des députés de la Gironde et de figures influentes (Talleyrand, La Fayette, Mirabeau ou encore Robespierre), les juifs ayant un patronyme portugais, espagnol et avignonnais obtinrent cette égalité en janvier 1790. Puis enfin en septembre 1791, l'émancipation générale des juifs fut finalement votée par l'Assemblée à la quasi-unanimité.

Pour revenir aux spécificités de la modernité en France, la radicalité bien spécifique de sa sécularisation (la laïcité) a aussi participé à l'accélération de l'intégration des juifs dans la modernité. Si la laïcité défend la libre expression de tous les cultes, elle veille aussi à ce que ces derniers se cantonnent à la sphère privée. La nation française est une et indivisible. Par

⁶⁰⁶ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 63.

⁶⁰⁷ WINOCK Michel, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, no 343, juin 2009, p. 19-20 ; AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *ibid.*, p. 64-66.

⁶⁰⁸ A ce sujet : ABITBOL, *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 351-352.

conséquent, les juifs sont certes invités à participer comme tout le monde au fonctionnement de la nation, mais aussi à se conformer à ses règles communes (lois, apprentissage du français...). Aucun particularisme ne peut être au-dessus de la nation. Cette vision fut d'ailleurs assez bien résumée par la phrase restée célèbre du député Stanislas de Clermont-Tonnerre lors des débats houleux du 23 décembre 1789 :

« *Il faut refuser tout aux Juifs comme nation et accorder tout aux Juifs comme individus [...] il faut qu'ils ne fassent dans l'Etat ni un corps politique ni un ordre, il faut qu'ils soient individuellement citoyens* »⁶⁰⁹.

Ce système radical est donc un autre vecteur d'accélération de la sécularisation (et donc de la modernisation) des juifs en France. Le mouvement externe français de la modernité juive s'est relativement exporté dans les décennies qui suivirent dans les autres pays d'Europe occidentale. Mais pour les États centraux et de l'Est, la tâche fut bien plus fastidieuse. Dans ces régions, la modernité juive se mit davantage en place par un mouvement d'ordre interne⁶¹⁰. Ne pouvant que difficilement compter sur les pouvoirs politiques des non-juifs pour bénéficier d'une amélioration significative de leurs conditions, c'est davantage par un changement d'organisation et de pensée à l'intérieur de leur communauté que les juifs accédèrent progressivement à la modernité⁶¹¹.

À la fin du XVIIIe siècle, les juifs connurent leur propre pensée dérivée des Lumières : la *Haskala*. Ses partisans, les *maskilim*, se développèrent dans un premier temps en pays allemand puis se répandirent partout au sein du Vieux Continent⁶¹². S'inscrivant en partie dans la pensée de figures juives majeures du passé (tel Maïmonide), ils cherchaient à proposer une nouvelle lecture de l'histoire juive en conciliant la tradition juive et les savoirs séculiers. Cela allait même plus loin : la foi juive devait en quelque sorte s'exprimer à travers les concepts de raison et de rationalité propres à la philosophie des Lumières. Deux motivations majeures ont guidé les différentes générations de *maskilim* : réinventer le judaïsme pour ne pas se cantonner à un aspect religieux traditionnel en voie de déclin et restaurer les lettres de noblesse du judaïsme en décrédibilisant par la plume les griefs judéophobes.

⁶⁰⁹ ABITBOL, *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 351.

⁶¹⁰ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 66-72 ; BLUTINGER, *op. cit.*, p. 30-37.

⁶¹¹ Cela ne signifie pas que le mouvement externe était absent dans ces régions ou que le mouvement interne n'a pas eu d'influence dans les pays occidentaux. Nous faisons ici une simple différenciation par degré d'influence et en aucun cas la mise en place d'une analyse manichéenne.

⁶¹² Moses Mendelssohn (1729-1786) en fut l'une des figures les plus influentes.

Pour prendre un exemple : parmi les grands noms de la *Haskala*, on ne peut passer à côté de Moses Mendelssohn⁶¹³. Auteur de *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme* en 1783, il soutient en particulier que toute révélation doit s'ancrer dans la notion de raison, ce qui *de facto* « le met en porte-à-faux par rapport à la vision traditionnelle du judaïsme en tant que religion révélée à Moïse sur le Sinaï »⁶¹⁴. Ainsi, Mendelssohn l'affirme :

« Le judaïsme ne se glorifie d'aucune révélation exclusive de vérités éternelles indispensables au bonheur ; il n'est pas une religion révélée dans le sens où on a l'habitude de prendre ce terme... Une religion révélée est une chose, une législation révélée en est une autre »⁶¹⁵.

Ainsi, par sa vision rationnelle, Mendelssohn réfute l'idée que seuls les juifs peuvent avoir accès à un certain nombre de croyances religieuses via une révélation divine surnaturelle qui leur a été réservée. Selon lui, n'importe quel être humain peut avoir accès à de telles croyances universelles, à savoir un Dieu unique et bon par nature ainsi qu'à l'immortalité de l'âme. Seule la codification des ces croyances sous formes de lois (la « législation révélée ») demeure l'apanage du peuple juif et le rend différent des autres nations⁶¹⁶.

Revenons à présent au mouvement de la *Haskala* dans son ensemble. Contrairement à d'autres juifs de leur époque, les membres de la *Haskala* ne cherchaient pas une assimilation totale au sein des sociétés européennes majoritairement chrétiennes, mais une adaptation du judaïsme à la modernité ambiante. Néanmoins, les héritiers de ce paradigme se scindèrent en plusieurs courants, chacun laissant une place plus ou moins importante à la modernité ou à la tradition religieuse. Intéressons-nous à présent à la fraction la plus favorable à la modernité (ainsi qu'à la sécularisation) : le courant réformiste. Ses partisans mirent donc l'accent sur les sciences profanes au sein de leur système éducatif : arithmétique, géographie, histoire, sciences naturelles, langues vernaculaires (allemands, français) ... La Bible et l'hébreu devinrent des sujets étudiés parmi d'autres. Ce système éducatif souhaitait s'adresser à un public plus large que celui des systèmes traditionnels (en particulier aux femmes)⁶¹⁷.

Cette réforme juive allemande, elle fut à la fois religieuse et universitaire. La réforme

⁶¹³ A ce sujet : ABITBOL, *Histoire des juifs*, op. cit., p. 342-344.

⁶¹⁴ ABITBOL, *Histoire des juifs*, *ibid.*, p. 343.

⁶¹⁵ MENDELSSOHN Moses, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, texte traduit et annoté par Dominique Bourel, Paris, Gallimard, 2007, p. 133, cité in : ABITBOL, *Histoire des juifs*, *ibid.*, p. 343

⁶¹⁶ ABITBOL, *Histoire des juifs*, *ibid.*, p. 343-344.

⁶¹⁷ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », op. cit., p. 67.

religieuse avait pour mission de concilier la foi juive avec la raison. Elle le devait en partie aux théologiens protestants allemands qui furent les premiers à remettre radicalement en cause les systèmes traditionnels de la pensée religieuse occidentale. En usant de la raison dans leur approche de la religion, ces derniers amorcèrent une analyse philologique et historique nouvelle des textes sacrés. Il n'était plus exclu — au nom d'une méthode empirique, rationnelle et donc moderne des sources — de critiquer certains passages de la Bible, voire de remettre en cause certains dogmes. La religion était parfois « remaniée » en usant de l'outil de la raison. Ainsi les réformistes juifs firent de même. Confortés par ces nouvelles méthodes d'analyse, ils remanièrent certains dogmes et *praxis*, au détriment des traditions communautaires ancestrales : traduction de prières en allemand, usage de l'orgue dans la synagogue, mise à l'écart de certaines thématiques (anges, résurrection, retour à Sion et attente de la reconstruction du Temple)⁶¹⁸. D'ailleurs, Abitbol souligne que cette réforme ne s'est pas cantonnée aux territoires germaniques. Les penseurs judéo-allemands ont par exemple influencé le judaïsme français qui à son tour s'est réformé, mais aussi par soucis de vouloir mieux s'intégrer dans la société française. Ainsi, on pensa également introduire l'orgue dans la synagogue, édulcorer les passages messianiques évoquant le retour en Palestine, ou même décaler au dimanche les offices du shabbat⁶¹⁹. En fait, tout ce qui pouvait être interprété comme un obstacle à l'intégration à la modernité française et ainsi qu'à son idéal national devait être effacé.

En parallèle, la réforme universitaire au XIXe siècle fit également usage d'analyses critiques d'ordre philologique et historique. Elle commence à la fin des années 1810 avec la création du *Verein für Cultur und Wissenschaft des Juden* et la publication du *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* dans les années 1820. Ce mouvement (abrégé dans cette thèse sous le nom de *Wissenschaft*), est l'héritier direct des *maskilim* du XVIIIe siècle. Sauf que contrairement à leurs aînés, ils disposaient à présent d'une formation académique solide qui permit l'émergence réelle d'une science juive moderne. Comme pour la réforme religieuse, la réforme académique remet en cause l'exclusivité des systèmes de pensée religieux traditionnels. Pour la première fois, un groupe d'intellectuels juifs entreprit de manière systématique une étude des textes religieux juifs dans un but non religieux. Il s'agit de s'intéresser à « *tous les aspects*

⁶¹⁸ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 68-70.

⁶¹⁹ ABITBOL, *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 361-362.

du monde juif et de la vie juive à travers l'espace et le temps »⁶²⁰. La lecture religieuse traditionnelle laisse place, via une analyse critique et objective des textes, à une multitude de sujets : pensée juive médiévale, histoire, droit, poésie, philosophie, exégèse, littérature talmudique. Pour ces érudits, le judaïsme dans sa version religieuse et traditionnelle était voué au déclin. Elle menaçait la survie même du judaïsme qu'ils souhaitaient préserver. D'ailleurs, ce renouveau intellectuel des années 1820 fut en partie mis en place en réaction aux multiples conversions de juifs au christianisme qui ont touché le monde juif berlinois dès la fin du XVIIIe siècle⁶²¹. Ainsi, face à la modernité, les lectures traditionnelles du judaïsme n'étaient plus des garde-fous efficaces. Pour parvenir à adapter le judaïsme aux grands bouleversements contemporains, ces *maskilim* baignés dans la modernité ont tenté de sauver ce qui était pour eux le plus important, à savoir le patrimoine culturel juif. Et cela devait passer par un « *renouveau critique* »⁶²² des textes religieux. Une lecture moderne, rationnelle et objective, qui remettait *de facto* en cause l'influence de la sphère religieuse et traditionnelle juive. De plus, ils avaient espoir que l'usage d'une méthode empirique et rationnelle leur permettrait de reprendre en main leur patrimoine culturel, car il fallait à la fois contrecarrer l'image négative du judaïsme créée par la chrétienté et convaincre les États germaniques de continuer l'émancipation des juifs.

Souvent, les meneurs de la réforme religieuse et de la réforme universitaire furent les mêmes⁶²³. Ce fut le cas de Leopold Zunz et d'Abraham Geiger. Souvent philologues ou historiens des religions, ils reprirent les méthodes des protestants allemands. Leurs travaux se voulaient objectifs et devaient bannir toute écriture passionnée ou idéologique (religieuse, nationaliste...). Un important travail de collectes de références juives fut mis en place, ainsi qu'une critique philologique des multiples versions de la Bible. Chacun avait ses domaines de prédilection : l'histoire littéraire et religieuse pour Zunz, l'évolution historique du texte biblique pour Geiger, l'évolution du droit juif pour Zacharias Frankel et enfin l'histoire du peuple juif pour Graetz et Isaak Markus Jost⁶²⁴...

⁶²⁰ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 70.

⁶²¹ ABITBOL, *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 423.

⁶²² AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 70.

⁶²³ GOLDBERG Sylvie-Anne, « Penser l'histoire juive au début du XXe siècle », *Cahiers du Monde russe*, n°4, vol. 41, p. 524-525 ; BLUTINGER, *op. cit.*, p. 38-46.

⁶²⁴ Quelques ouvrages majeurs produits par ces auteurs et portant sur les sujets cités plus haut : ZUNZ Leopold, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Berlin, Asher, 1832 ; GEIGER Abraham, *Urschrift und uebersetzungen der Bibel in ihrer abhängigkeit von der innern entwicklung des Judenthums*, Breslau, Hainauer,

Ainsi le judaïsme entra également dans la modernité à partir du XVIII^e siècle. Qu'il suivit un processus interne (le mouvement *Wissenschaft* en Allemagne) ou externe (l'Émancipation), il engendra un déclin de la sphère religieuse traditionnelle et concilia foi et idéaux des Lumières (raison, rationalité, sécularisation...). Cette entrée dans la modernité au détriment de la sphère religieuse est également une des conditions préalables à notre concept de *désincarnation*. Nous verrons à la fin de ce sous-chapitre que la pensée de Graetz s'y inscrivait également.

Toutefois, la réalité était plus complexe. Le courant réformiste avait ses détracteurs. Nous allons voir que certains *maskilim* (ceux du mouvement *Hokhmat Israel*) ne souhaitent pas donner autant de place à la modernité, ce qui sous-entendait que la religion pouvait potentiellement garder une certaine influence. Or Graetz, nous l'avons vu, est inclassable et a paradoxalement gravité autour de plusieurs courants du judaïsme de son temps : les réformistes de la *Wissenschaft*, mais aussi, on va y revenir, des mouvements plus religieux conservateurs telle la *Hokhmat Israel*. Nous ne pourrions donc pas nous contenter de démontrer à la fin de ce sous-chapitre l'influence de la modernité sur la pensée de Graetz, mais aussi ses limites puisqu'il accordait encore une place non négligeable à la religion. Ainsi, lorsque l'on va se demander si les influences intellectuelles de Graetz étaient les mêmes que celles conditionnant notre concept théorique de *désincarnation*, il faudra en déterminer précisément le degré de concordance.

1.2. *De Samson Raphael Hirsch au mouvement Hokhmat Israel : la contre-attaque des « religieux »*

Il ne faut surtout pas croire que les juifs d'Europe se sont tous « convertis » à la modernité occidentale. Face à l'ébranlement des systèmes traditionnels et à la montée en puissance de la modernité, un contre-mouvement s'organisa pour pérenniser les dogmes et pratiques ancestrales du judaïsme. Ce furent des juifs orthodoxes (surtout en Europe centrale et de l'Est) qui mirent l'accent sur une observance très poussée de la *Halakha*⁶²⁵ et un entre-soi communautaire important. Ils s'opposent aux notions de sécularisation et de modernisation

1857 ; FRANKEL Zacharias, *darké ha-Mishna*, Leipzig, 1859 ; JOST Isaak Markus, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage*, 9 vol., Berlin, Schlesinger'sche Buch, 1820-1829 ; JOST, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, 2 vol., Berlin, Amelang, 1832. Pour les ouvrages écrits par Graetz, nous y reviendrons amplement durant toute notre démonstration.

⁶²⁵ La loi juive tirée des écrits religieux, tels la Bible et le Talmud. A ne pas confondre avec le mouvement de la *Haskala*, les « lumières juives ».

incarnées par le judaïsme réformé, ainsi qu'à leur réformation interne du judaïsme⁶²⁶.

D'autres courants orthodoxes ont malgré tout tenté quelques timides incorporations de modernité, sans pour autant cesser leurs critiques envers les réformistes juifs (en particulier ceux de la *Wissenschaft*). Nous en avons déjà un peu parlé à propos du rabbin Samson Raphaël Hirsch, pionnier du mouvement néo-orthodoxe et source d'influence majeure de la pensée graetzienne⁶²⁷. Pour Hirsch, la tradition juive devait primer. Leader charismatique et bon orateur, il parvint même à « faire revenir » la communauté relativement assimilée de Francfort-sur-le-Main à une stricte observance de loi religieuse⁶²⁸. En 1836, il publia ses *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, sous le pseudonyme de Ben Uziel⁶²⁹. Sous forme de correspondance fictive entre un rabbin juif et un jeune juif empreint des idées des Lumières mais traversant une crise spirituelle⁶³⁰, Hirsch expose sa vision du judaïsme. Pour l'ancien rabbin strasbourgeois Josy Eisenberg, Hirsch a cherché à créer une troisième voie entre la réforme et l'orthodoxie, c'est-à-dire une néo-orthodoxie qui se fondait sur les principes suivants : « *maintenir le judaïsme, sa pensée, ses pratiques et son eschatologie, dans une ligne absolument pure et dure, tout en suivant pleinement son temps et la culture ambiante* »⁶³¹ ainsi que « *conjuguer l'humanisme, l'universalisme et la singularité juive* »⁶³².

Par exemple, dans la seizième épître, on retrouve cette ambivalence caractéristique de sa pensée néo-orthodoxe lorsqu'il aborde la question de l'Émancipation et dont on pourrait se demander quelles seront ses conséquences sur l'identité juive :

« *L'Émancipation est-elle souhaitable alors qu'un trop grand rapprochement [vers le monde non-juif] pourrait bien gommer la spécificité d'Israël ?* »⁶³³.

En réinterprétant des extraits de la Bible hébraïque (ici en particulier les paroles du prophète Jérémie⁶³⁴), Hirsch tend à accepter le phénomène de l'Émancipation :

⁶²⁶ WIGODER (dir.), « Judaïsme orthodoxe », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 537.

⁶²⁷ Cf. partie II, chapitre 2.

⁶²⁸ WIGODER (dir.), « Hirsch, Samson Raphaël », « Haskala », *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 434, 471-472.

⁶²⁹ USIEL Ben, *Neunzehn Briefe über Judentum*, Johann Friedrich Hammerich, Altona, 1836. Ici, nous avons utilisé la version traduite en français par Maurice-Ruben Hayoun et préfacé par Josy Eisenberg : HIRSCH Samson Raphaël, *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris, Cerf, 1987.

⁶³⁰ Comme ce fut le cas d'Heinrich Graetz. Nous verrons que Graetz a été fortement marqué par cet ouvrage.

⁶³¹ Propos de Josy Eisenberg in : HIRSCH, op. cit., p. 8.

⁶³² Propos de Josy Eisenberg in : HIRSCH, *ibid.*, p. 9.

⁶³³ HIRSCH, *ibid.*, p. 161.

⁶³⁴ HIRSCH, *ibid.* Voici l'extrait du Livre de Jérémie cité par Hirsch : « *Bâissez des demeures pour y résider ; plantez des arbres et savourez-en les fruits ; prenez femme et engendrez des fils et des filles ; choisissez des femmes*

« [...] c'est au contraire une obligation pour nous de nous associer à l'État qui nous a reçus, de le promouvoir et d'œuvrer pour son bien-être en même temps que nous œuvrons pour le nôtre »⁶³⁵.

Pour autant, tout en s'intégrant dans cet environnement majoritairement non-juif, Hirsch ne souhaite pas perdre de vue les préceptes propres à la tradition religieuse juive, telle que sa vision eschatologique et messianique du monde :

« Et plus tard Dieu réunira de nouveau notre peuple sur son territoire où les principes de la Torah détermineront la vie de l'État, donnant ainsi l'exemple de la révélation de Dieu et de la vocation de l'homme »⁶³⁶.

Hirsch est sans arrêt dans le compromis. Les juifs peuvent s'émanciper mais tout en sauvegardant leurs traditions, leur identité religieuse propre. Autre exemple : Hirsch cherche à concilier la vision eschatologique du judaïsme avec le monde extérieur et moderne non-juif en l'universalisant :

« Et ce futur [eschatologique] avance d'un même pas que l'élévation de l'humanité tout entière vers la fraternisation universelle sous l'égide de Dieu, l'Un de l'univers. C'est justement en raison de cette nature purement spirituelle de la nation d'Israël que nous sommes capables de nous joindre intimement aux Etats »⁶³⁷.

Mais très vite, il nuance ses propos en réaffirmant le besoin de conserver la spécificité de l'identité juive :

« Mais quand il s'agit d'Israël je ne bénis l'Émancipation que lorsqu'au sein d'Israël lui-même surgit un esprit authentique, indépendamment de l'émancipation ou de son absence, qui œuvre en vue d'accomplir la vocation d'Israël, en vue de notre élévation, afin d'implanter l'esprit du judaïsme dans les cœurs et de générer une existence conforme à cet esprit. Je ne bénis l'émancipation que si Israël ne la considère pas comme le terme absolu de sa vocation mais comme un nouvel aspect de son devoir, encore plus dur que celui de l'oppression »⁶³⁸.

pour vos fils et donnez vos filles à des hommes afin qu'ils aient des fils et des filles ; accroissez-vous. Là où vous résidez et ne vous amoindrissez pas. Et œuvrez pour le bien-être de la ville au sein de laquelle je vous ai exilé, implorez pour elle le Seigneur, car de son bonheur dépend votre bonheur » (Jr 29, 5-7).

⁶³⁵ HIRSCH, *op. cit.*, p. 161-162.

⁶³⁶ HIRSCH, *ibid.*, p. 162.

⁶³⁷ HIRSCH, *ibid.*

⁶³⁸ HIRSCH, *ibid.*, p. 164.

L'Émancipation est compatible avec le judaïsme mais n'est en aucun cas une fin en soi. Chez Hirsch, la tradition juive demeure le centre de gravité de sa pensée.

Cet entre-deux du mouvement néo-orthodoxe se démarque donc à la fois des réformistes juifs (tels ceux de la *Wissenschaft*) mais également des mouvements orthodoxes les plus conservateurs. Dès la première épître, Hirsch se pose en troisième voie en fustigeant ces deux tendances :

« Tandis que les uns [les réformistes] détruisent tout parce qu'ils se veulent éclairés [...], les autres [les orthodoxes] se cramponnent à l'édifice vermoulu et préfèrent y être ensevelis »⁶³⁹.

Certes, Hirsch n'est pas contre une entrée du judaïsme dans la modernité. Pour autant, dans la dix-septième épître, il refuse de soutenir tout processus ou mouvement qui chercherait à remanier le cœur même du judaïsme, à savoir la Torah :

« Assurément [...] nous sommes encore loin d'être ce que nous devrions être ; et si vous comparez l'idéal de vie que la Torah nous fait l'obligation de réaliser [...] alors vous découvrirez le long chemin qui reste à parcourir pour escalader le sommet. C'est pour cela que vous dites : réforme ! Alors, de toutes nos forces, et en mettant en œuvre tout ce que nous comptons de bon et de noble nous nous frayons une voie vers cette hauteur ! Réforme ! [...] mais on ne nivellera pas la Torah vers le bas afin qu'elle s'accorde avec l'époque, nous ne rabaisserons pas le sommet pour qu'il soit à niveau avec la platitude de notre existence »⁶⁴⁰.

Plus tard, dans la dix-huitième épître, Hirsch cible clairement les méthodes des réformistes qui, selon lui, dénaturent les écrits bibliques :

« On ne lit pas le Tanakh pour en tirer une philologie ou une archéologie, ni pour les théories à la mode, ni par amusement. On n'étudie pas le Tanakh comme une science ; au contraire, on y contemple la nature avec l'œil de David et on s'y met à l'écoute de l'histoire avec l'oreille d'Isaïe. Et c'est alors, l'œil vif et l'oreille aux aguets, que l'on extrait du Tanakh une doctrine et que l'on se donne des concepts sur Dieu, l'univers, l'homme, Israël et la Torah »⁶⁴¹.

⁶³⁹ HIRSCH, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁴⁰ HIRSCH, *ibid.*, p. 167-168.

⁶⁴¹ HIRSCH, *ibid.*, p. 182-183.

Contrairement aux réformistes, Hirsch souhaite donc s'en tenir à une lecture traditionnelle de la Bible hébraïque. Son entrée dans la modernité demeura donc limitée, même si elle fut bien réelle, comme l'en atteste encore cette dernière citation, non loin de la précédente dans le texte et porteuse de cette pensée tout en nuance :

« *Apprenez la langue du Tanakh aussi bien que celle du pays où vous vivez. Apprenez à penser dans les deux* »⁶⁴².

La pensée de Hirsch fut donc intéressante par son approche ambivalente du judaïsme en matière de modernité. Pour notre analyse, elle sera d'autant plus importante de par son influence sur la pensée d'Heinrich Graetz.

Au-delà du courant néo-orthodoxe naissant, certains groupes se trouvant au sein même des héritiers de la *Haskala* exprimèrent une certaine critique de la modernité. Les *maskilim* souhaitaient faire entrer le judaïsme dans la modernité occidentale, mais l'intensité de cette évolution différait d'un sous-groupe à l'autre. Nous avons vu que le mouvement réformiste de la *Wissenschaft* était très favorable à cette modernité et n'hésitait pas à restreindre la place de la sphère religieuse traditionnelle. Toutefois, il exista un autre courant qui eut une approche plus conservatrice et mesurée : le mouvement *Hokhmat Israel*. Bien présentés par Blutinger dans ses travaux⁶⁴³, les membres de la *Hokhmat Israel* partagent avec ceux de la *Wissenschaft* une parenté idéologique commune (la *Haskala*). Mais leur acceptation de la modernité est tempérée par deux principes absents du courant réformiste : la persistance de l'influence de la tradition religieuse et la montée d'une identité nationale juive. Laissons le second principe pour plus tard⁶⁴⁴ et focalisons-nous sur la variable religieuse.

En plus d'accepter l'enseignement des savoirs séculiers, les membres de la *Hokhmat Israel* tenaient à préserver les études religieuses traditionnelles. De plus, contrairement à leurs coreligionnaires de la *Wissenschaft*, ils n'avaient pas été formés dans les universités allemandes, avec ces méthodes d'analyses nouvelles que nous avons déjà précédemment présentées (objectivité, empirisme, critique philologique...). Les grandes figures de la *Hokhmat Israel* ne vinrent pas d'Allemagne (contrairement à la *Wissenschaft*), mais de la périphérie de l'aire germanique (Galicie, Italie septentrionale...). Citons en particulier Nachman Krochmal (1787-

⁶⁴² HIRSCH, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁴³ A ce sujet : cf. BLUTINGER, *op. cit.*, p. 46-62.

⁶⁴⁴ Cf. partie II, chapitre 3.

1840), Shlomo Yehuda Rapoport (1790-1867) ou encore Samuel David Luzzatto (1800-1865). Leurs travaux se sont centrés sur des textes juifs traditionnels et une littérature séculière⁶⁴⁵.

Tout comme ses collègues, Nachman Krochmal⁶⁴⁶, célèbre auteur du *Guide des Égarés du Temps présent*, soutenait l'idée que le caractère moderne de leur recherches académiques (car affiliées au mouvement de la *Haskala*) ne conduisait en aucun cas à une remise en cause de la tradition, mais davantage un renouvellement de celle-ci. En réalité, Pour Krochmal, chaque génération juive a des approches intellectuelles différentes. Dieu, les connaît toutes à l'avance « *et dans Sa bonté, Il change et modifie les voies d'interprétation d'étude et de morale pour Israël* »⁶⁴⁷. Autrement dit, la modernité de la *Hokhmat Israel* s'inscrit *de facto* dans la volonté divine, dans un renouvellement naturelle de la pensée juive qui ne peut être associé à une rupture intellectuelle franche avec la tradition (comme cela peut être le cas pour Zunz ou Geiger). Il y a là chez Krochmal une forte influence de la sphère religieuse qui n'existe plus chez les réformistes. Dieu est maître du déroulement de l'histoire juive⁶⁴⁸ On est donc loin des tendances séculières des réformistes.

Certes, il est vrai que son approche de la nation est relativement moderne et nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite⁶⁴⁹. Néanmoins, il rattache encore en partie sa conception de la nation juive à une vision très biblique du monde. Les nations, aussi modernes qu'elles soient, dérivent de groupes humains qui ont été créés par Dieu en personne. Dans son *Guide*, il affirme :

« Nous voyons que c'était le plan de la Divine Providence de ne pas disperser la race humaine en tant qu'individus complètement séparés comme le reste du monde animal, pour qui l'existence solitaire est la norme et l'association simplement accessoire, mais plutôt de se combiner en petits et grands groupes, à commencer par la famille, puis le clan, la ville, le district, et enfin le plus grand groupement qui est celui d'une communauté nationale complète et ordonnée, connue sous le nom de peuple et de nation.

⁶⁴⁵ En particulier celle des théoriciens de la nation allemande, tel Herder. On y reviendra (partie II, chapitre 3).

⁶⁴⁶ Sur Nachman Krochmal : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 47-50.

⁶⁴⁷ Cité in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 48 : “*and His goodness, He changes and modifies the ways of explanation, study, and morals for Israel*”.

⁶⁴⁸ Et autrement dit, il y intervient directement. Krochmal ne sépare donc pas l'étude objective du monde de ses croyances.

⁶⁴⁹ Cf. partie II, chapitre 3.

Cela concorde avec le verset biblique : "Quand le Très-Haut donna aux nations leur héritage, quand Il répartit les fils des hommes... (Deut. 32 :8)" »⁶⁵⁰.

Enfin, Krochmal est également convaincu que la nation juive est immuable dans le temps parce qu'elle a été choisie par Dieu. Toujours dans son *Guide*, il affirme :

« [...] lorsque l'effondrement, la décomposition et la pourriture furent complets, un esprit nouveau et ravivant prit toujours forme en nous ; même si nous chutons, nous nous relevons revigorés – le Seigneur, notre Dieu, ne nous a pas abandonnés »⁶⁵¹.

Toutes ces thématiques chez Krochmal qui préservent l'influence de la tradition religieuse face à la modernité (peuple élu, intervention de Dieu dans l'histoire et immuabilité de la tradition), nous verrons qu'elles seront également présentes chez Graetz.⁶⁵²

Rapoport et Luzzatto ont quant à eux reproché aux réformistes allemands leurs méthodes d'analyse⁶⁵³. Les membres de la *Hokhmat Israel* ne cherchaient pas à convaincre un auditoire non-juif comme les réformistes. Ils s'adressaient d'abord à un public majoritairement juif, *« dans le but d'inspirer amour et fierté à leur communauté »⁶⁵⁴*. A ce sujet, Rapoport fustigea par exemple les travaux du réformiste Jost, premier penseur juif à avoir proposé une histoire moderne et globale du peuple juif :

« [Jost] s'accroche avec amour à eux [les non-juifs] même lorsqu'ils [idem] nous accusent de choses que nous n'avons jamais faites. Il s'efforce à montrer au lecteur non juif qu'il est complètement détaché et objectif... »⁶⁵⁵.

⁶⁵⁰ Cité in : MEYER Michael Albert, *Ideas of Jewish History*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, p. 193 : *"We see that it was the plan of Divine Providence not to scatter the human race as completely separated individuals like the rest of the animal world, for whom solitary existence is the norm and association merely incidental, but rather to combine in into small and large groups beginning with the family, then the clan, the city, the district, and finally the largest grouping which is that of a complete and ordered national community, known as a people and a nation. This accords with the scriptural verse : "When the Most High gave to the nations their inheritance, when He separated the children of men... (Deut 32, 8)"*

⁶⁵¹ MEYER, *ibid.*, p. 203 : *"[...] when breakdown, decomposition, and decay have become complete, a new and reviving spirit always takes shape within us ; though we fall, we arise invigorated - the Lord, our God, has not forsaken us."*

⁶⁵² Nous nous en rendrons compte à la fin de ce sous-chapitre, mais aussi dans le chapitre 2 de la partie III.

⁶⁵³ A ce sujet : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 50-55. A la fois rabbin, talmudiste et poète, Rapoport participa souvent aux publications de *Kerem Hemed*, un périodique en langue hébraïque galicien et proche du mouvement de la *Haskala* ; ainsi qu'entre autres au périodique russe en langue hébraïque *Ha-Karmel*. Quant au linguiste et poète Luzzatto (aussi connu sous l'acronyme *SHeDaL*), son abondante correspondance avec les membres de la *Wissenschaft* et de la *Hokhmat Israel* (tels Zunz ou encore Rapoport) est ici intéressante pour mieux saisir sa vision du judaïsme.

⁶⁵⁴ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 55 : *« in a way to inspire love and pride in their community ».*

⁶⁵⁵ RAPOPORT Shlomo Yehuda, *Kerem Hemed*, vol. VII, p. 145, in : BARZILAI Isaac, *Shlomo Yehuda Rapoport and his contemporaries*, Ramat-Gan, Massada Press, 1969, cité in : BLUTINGER, p. 52 (note 63) : *"[Jost] clings*

Les approches objectives, scientifiques et philologiques des écrits juifs réalisés par les membres de la *Wissenschaft* pouvaient également leur déplaire. En fait, chez les auteurs de la *Hokhmat Israel*, la Torah gardait ses incontestables origines divines. Dieu intervient dans l'histoire et tous les sujets sensibles, développés par la critique réformiste et pouvant malmener la sainteté de la Torah, sont évités. Ainsi, Luzzatto s'est également montré virulent contre Jost, lorsque celui-ci remet en cause les conditions de rédaction de la Torah⁶⁵⁶ :

« *Je hais et déteste Jost [parce qu'] il s'efforce de détruire les fondements de la foi ... Dois-je penser qu'un homme qui écrit l'histoire d'Israël depuis les Hasmonéens⁶⁵⁷ et y insère douze pages ... pour prouver que le livre de la Torah a été recueilli et composé à partir de divers rouleaux et de différents textes qui se contredisent parfois, aime son peuple ou l'humanité ?* »⁶⁵⁸.

De même, pour d'autres écrits juifs traditionnels tels la Mishna et le Talmud, Rapoport défend leur véracité :

« *S'il arrive parfois [...] que mon esprit soit emporté par des idées qui sont en opposition à celles tenues par les sages de la Mishna et du Talmud, je leurs coupe leurs ailes et les ramène sur Terre* »⁶⁵⁹.

Ainsi, chez les membres de la *Hokhmat Israel*, l'analyse moderne des écrits juifs héritée de la *Haskala* a tout de même ses limites, dans le sens où elle ne doit pas se substituer aux vérités des écrits religieux traditionnels. Dans une lettre à Zunz, Luzzatto met assez bien en évidence les limites de l'influence des Lumières juives (elles-mêmes héritières du mouvement général européen des Lumières) sur la littérature religieuse juive au sein du mouvement *Hokhmat Israel* :

lovingly unto them [non-Jews] even when they accuse us of things we have never done. He makes a strenuous effort to show to the non-Jewish reader that he completely detached and objective "

⁶⁵⁶ Nous reviendrons un peu plus tard sur les travaux de Jost dans notre analyse, cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2.

⁶⁵⁷ Autrement dit, Jost, dans son étude historique du peuple juif, met de côté tout ce qui s'est déroulé avant le IIe siècle av. J.-C. (dont les épisodes bibliques).

⁶⁵⁸ Lettre de Luzzatto à Rapoport datant du 28 janvier 1843, *Igrot ShaDaL*, vol. II, p. 178, in : MICHAEL Reuven, *I. M. Jost: Avi ha-historiyographiah ha-yehudit ha-modernit*, Jérusalem, Magnes Press, 1983, p. 79-80, cité in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 54 : *"I hate and detest Jost [because] he strives to destroy the foundations of faith Should I think that a man who writes the history of Israel from the Hasmonians onward and inserts into it twelve pages ... to prove that the book of Torah was collected and composed from various scrolls and different texts that sometimes contradict each other, loves his people or humanity?"*

⁶⁵⁹ RAPOPORT, « Zikhron La-aharonim », *Ha-karmel*, vol. IV, p. 490, in : BARZILAI, *op. cit.*, p. 57, cité in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 53-54 : *"If it sometimes happens [...] that my mind is carried away with ideas which are in opposition to those held by the sages of the Mishnah and the Talmud, I clip its wings and bring it back to Earth."*

« *Mon Dieu n'est pas le Dieu de Kant*⁶⁶⁰ [...] *mais le Dieu du Tnak (TaNaKh)* [acronyme désignant la Bible hébraïque], *et l'un est l'opposé de l'autre, et par conséquent, mes méthodes sont opposées à celles des membres de cette génération* [celle de la *Wissenschaft*] »⁶⁶¹.

En comparaison à la *Wissenschaft*, la *Hokhmat Israel* eut une audience plus limitée. Pour autant, leurs idées ne sont pas tombées dans l'oubli. Ce fut ainsi le cas de Zacharias Frankel, fondateur du séminaire théologique de Breslau. Celui-ci créa un pont entre la *Wissenschaft* et la *Hokhmat Israel*⁶⁶², en alliant la méthodologie universitaire allemande moderne et le respect envers la tradition propre aux *maskilim* de l'est. Frankel est pour nous très intéressant, car son fameux concept de judaïsme « positiviste-historique » a beaucoup influencé Heinrich Graetz. Ce concept reposait sur l'utilisation des méthodes d'analyse modernes dans le but de révéler la dualité du judaïsme. Selon Dieckhoff, la pensée de Frankel faisait la distinction entre le « *transitoire* » (les éléments du judaïsme pouvant être altérés par le temps) et le « *permanant* » (ce qui ne change jamais au sein du judaïsme). Dans cette vision duale, le judaïsme a certes revêtu plusieurs formes au fil de l'histoire, mais un « *noyau* » originel est resté inchangé, une sorte de « *permanence d'un ordre social* » qui en réalité « *témoigne de l'unité organique du peuple juif* »⁶⁶³. Nous allons voir que dans la pensée de Frankel, deux éléments composent à mon sens ce « *noyau* » inaltérable : la nation juive incarnée par une série de lois ancestrales et l'influence permanente de Dieu dans l'histoire. Gardons le cas de la nation pour plus tard et intéressons-nous d'abord à cette immuabilité religieuse.

Même si Frankel use plus franchement des méthodes d'analyse modernes que les membres de la *Hokhmat Israel*, il persiste à laisser une grande influence à la religion, puisqu'elle demeure immuable dans le temps et a une influence sur le cours de l'histoire.

Ainsi, lorsque Frankel fonda en 1851 sa nouvelle revue dédiée à sa vision « positiviste-historique » du judaïsme (*Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*) il explique dans la préface du premier volume que les articles de cette revue auront à cœur d'unir

⁶⁶⁰ Qui, rappelons-le, fut un penseur majeur des Lumières allemandes (*Die Aufklärung*).

⁶⁶¹ Lettre de Luzzatto à Zunz du 14 avril 1852, *Igrot ShaDaL*, vol. VIII, p. 1134, cité in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 52 : “*My God is not the God of Kant [...] but the God of Tnak (TaNaKh)* [an acronym for the Hebrew Bible], *and the one is the opposite of the other, and as a result, my ways are opposed to the ways of the members of this generation*”

⁶⁶² BLUTINGER, *op. cit.*, p. 56-62 ; AZRIA, « La secularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 72-73 ; DIECKHOFF Alain, *L'invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 162.

⁶⁶³ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation*, *ibid.*, p. 162. Ici, les citations correspondent aux propos de Dieckhoff.

« [...] les phénomènes situés séparément, variables et temporaires en un seul point focal, d'où tombe le faisceau de Dieu sur les événements » et dont « [...] le plan providentiel se révèle en eux au fil des siècles »⁶⁶⁴. Ainsi, comme chez les membres de la *Hokhmat Israel*, Dieu garde chez Frankel une influence incontestable sur le cours de l'histoire. Et comme chez les membres de la *Hokhmat Israel*, celle-ci est telle qu'elle veille sur la pérennité du peuple juif dans le temps. En effet, Frankel ajoute dans sa préface que ses articles devront mettre en exergue « [...] la règle de la divinité dans la préservation des Juifs »⁶⁶⁵.

Au final, même si Frankel a opéré une synthèse originale entre les *maskilim* de l'est et de l'ouest, son ouverture à la modernité demeure mesurée par rapport aux réformistes. Cette pensée s'intercalant entre les juives réformistes et les juifs orthodoxes donna par la suite naissance au judaïsme conservateur (respect des traditions mais acceptation de la modernité), en particulier aux États-Unis.

Si je m'attarde autant sur Frankel, c'est parce que son influence sur Graetz fut très significative. Nous verrons juste après (ainsi que dans la partie III) qu'il continua à développer plusieurs de ces idées, tel le dualisme. En fait, nous allons voir que Graetz s'inscrivait dans le judaïsme positiviste-historique de Frankel et que par conséquent l'influence de la modernité sur sa pensée demeurerait tempérée par la tradition. Pour autant, ne commençons pas à nous imaginer que si Graetz était proche des idées de Frankel, alors il en perdrait son caractère inclassable. Nous verrons dans les sous-chapitres et parties à venir qu'au-delà de la religion et de la modernité, le mythe national juif qu'il créa dépassa de loin les considérations de Frankel et que cela ouvrit une brèche nouvelle dans les relations *nation-religion* au sein du judaïsme⁶⁶⁶. Enfin, j'ajouterais qu'avec Frankel et Graetz commence au sein du judaïsme le phénomène des pseudosciences. Entre l'objectivité scientifique des chercheurs actuels et les postulats théologiques traditionnels des religieux, il se forma à mon sens au XIXe siècle des érudits qui usèrent de méthodes d'analyse nouvelles (empirisme, philologie...) de manière controversée. Pour faire simple, ces chercheurs adaptent leurs méthodes à leur idéologie (nationalisme,

⁶⁶⁴ FRANKEL Zacharias "Einleitendes," *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, vol. 1 (October 1851), p. 3-4, cité in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 62 : "[...] the separately situated, varying and temporary phenomena into one focal point, out of which falls the beam of God on the events" [...] "the providential plan becomes revealed in them over the centuries."

⁶⁶⁵ FRANKEL, *ibid.*, cité in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 62 : "[...] the rule of the Godhood in the preservation of the Jews"

⁶⁶⁶ Brèche qui fut plus tard exploitée par les sionistes.

conservatisme religieux), même si cela doit les amener à tordre le réel. Nous aurons l'occasion d'y revenir (surtout dans la partie III), mais cet usage singulier des méthodes d'analyse scientifiques est omniprésent dans les pensées de Frankel et de Graetz.

Maintenant que le paysage idéologique juif des XVIIIe et XIXe siècles est posé et que nous avons démontré que le judaïsme de cette époque partageait avec la *désincarnation* le surgissement de la modernité, évaluons leur degré d'influence sur Heinrich Graetz.

1.3. *La troisième voie d'Heinrich Graetz*

Nous l'avons déjà dit plusieurs fois : ce chapitre cherche à démontrer que l'influence de la modernité (sécularisation et déclin de la sphère religieuse traditionnelle juive), propre à notre concept de *désincarnation* du judaïsme, était également présente chez Graetz (ce qui nous permet progressivement d'étayer le rôle pionnier de Graetz dans la *désincarnation*). Jusqu'à présent, nous avons déjà démontré qu'à son époque, plusieurs courants du judaïsme ont embrassé cette modernité, mais avec parfois quelques nuances. La question est à présent la suivante : malgré son caractère iconoclaste, est-ce que l'on peut affirmer qu'Heinrich Graetz a été influencé par la modernité juive de son temps ? Et si c'est le cas, jusqu'à quel point ?

Dans une œuvre très intéressante, Marcus Pyka revient en détail sur la lente construction identitaire d'Heinrich Graetz⁶⁶⁷. Partant de son journal intime⁶⁶⁸, il en a fait ressortir la lente prise de conscience du jeune Graetz quant à la question de son identité. Le jeune homme a longtemps tâtonné, passant de l'orthodoxie de Hirsch à la réforme de Geiger sans jamais être pleinement satisfait. Il fallut attendre sa rencontre avec Frankel et son judaïsme positiviste-historique pour que sa quête identitaire s'achève. À partir de ce socle idéologique, Graetz put enfin développer sereinement son grand mythe national juif.

Graetz a toujours été tiraillé entre la tradition juive et la modernité⁶⁶⁹. Il est né en 1817 dans le Grand-Duché de Posen. Tout comme Frankel et les membres de la *Hokhmat Israel*, il

⁶⁶⁷ PYKA Marcus, *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 273-274.

⁶⁶⁸ Hormis quelques cas où nous utiliserons les traductions françaises de certains extraits faits antérieurement par des pairs, nous partirons sinon de l'œuvre originale (rédigée en majorité en allemand et compilée en 1977 par Reuven Michael avec une partie de sa correspondance) et nous proposerons une traduction française de certains passages. Cf. GRAETZ Heinrich, *Tagebuch und Briefe*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.

⁶⁶⁹ Sur son enfance et sa jeunesse : cf. BLUTINGER, *op. cit.*, p. 62-66 ; PYKA, *op. cit.*, p. 33-48. Blutinger et Pyka ont surtout utilisé le journal intime de Graetz, ainsi que les premières biographies qui lui furent dédiées (souvent éditées par ses anciens élèves). Nous utiliserons également son journal intime au fil de notre analyse.

provient de la périphérie de l'aire germanique. La région est sous la domination prussienne, mais est aussi connue pour sa forte identité polonaise et une importante minorité juive (un peu moins de la moitié des juifs du Royaume de Prusse résidait dans ce Duché). En plus du retard économique du Duché, la minorité juive accusait un certain « retard » idéologique. Ses membres vivaient encore de manière très traditionaliste, parlaient surtout yiddish (comme dans la famille de Graetz) et étaient encore peu touchés par les lumières de la *Haskala*⁶⁷⁰. Graetz naquit donc dans un milieu juif empreint de traditions religieuses et peu touché par la modernité. Il n'est donc pas étonnant si dans son journal en 1835, à l'âge de 17 ans, il manifeste son attachement à la religion juive :

« Lors de la fête de Roch Hachana⁶⁷¹ de cette année, j'étais si pieux et religieux, non par peur comme toujours du Shofar et de Satan⁶⁷², mais par pur amour de Dieu »⁶⁷³.

Il commença son éducation religieuse traditionnelle à l'école élémentaire (le *heder*), où il apprend à lire et écrire l'hébreu. Très bon élève, il poursuit sa formation traditionnelle dans une *yeshivah*, où il excelle dans l'étude du Talmud⁶⁷⁴.

Mais l'hégémonie de la sphère religieuse juive de Posen commença elle aussi à se fissurer. Les études profanes commencèrent à s'y répandre. La modernité des régions germaniques plus occidentales se propageait vers l'est. Ainsi, Pyka remarque que Graetz fait assez peu allusion dans son journal à ses études bibliques et talmudiques⁶⁷⁵. *A contrario*, la modernité prenait chez lui une place non négligeable. À cette époque, il s'intéressait déjà beaucoup aux savoirs laïcs. Il avait suivi des cours de français, parlait couramment l'allemand et s'était initié en autodidacte au latin. Il lisait des romans de chevalerie, de mythologie, de littérature mondiale, de philosophie, d'histoire ou encore de sciences. En plus des auteurs juifs, il avait lu les œuvres des écrivains des Lumières (Voltaire, Rousseau), ainsi que les classiques

⁶⁷⁰ PYKA, *op. cit.*, p. 33-39 ; BLUTINGER, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁷¹ Fête juive célébrant la nouvelle année. Elle prend comme référence le calendrier juif et non le calendrier grégorien.

⁶⁷² Il est de coutume à cette occasion de souffler dans le *Shofar* (un instrument à vent prenant la forme d'une corne) pour chasser les forces maléfiques, tel Satan (cf. GRAETZ, *Tagebuch und Briefe*, *op. cit.*, p. 10 (note 24a)).

⁶⁷³ GRAETZ, *Tagebuch und Briefe*, *ibid.*, p. 10-11. Entrée datant de l'année juive 5596 [année grégorienne : 1835-1836] : “Am Rausch haschonoh dieses Jahres war ich so andächtig und religiös, nicht wie immer aus Furcht vor dem Schaufar und Soton”, sondern aus reiner Gottes-Liebe”

⁶⁷⁴ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 63 ; PYKA, *op. cit.*, p. 33-39.

⁶⁷⁵ PYKA, *ibid.*, p. 38

antiques (Ovide, Virgile, Cicéron, Horace...)⁶⁷⁶ et ne manquait pas de leur témoigner un vif intérêt. Sur Rousseau et les auteurs antiques, il s'exprimait ainsi :

« *Cet homme [Rousseau] aimant absolument la vérité a fait une grande impression sur mon tempérament, ce que les phrases de Voltaire ne pouvaient pas faire. Les Métamorphoses d'Ovide ont conforté mon étude de la mythologie [...] mais cause des faiblesses de mon latin, je ne pouvais pas encore saisir la grandeur et la profondeur d'Horace. L'idée de lire un drame latin occupait sans cesse mon imagination*⁶⁷⁷ ».

Progressivement, ses lectures profanes ont amorcé en lui une prise de distance avec la tradition religieuse, jusqu'à ce fameux hiver 1835-1836 où il avoue traverser une véritable crise existentielle. Toujours dans son journal, il avoue sa difficulté à concilier son éducation juive religieuse et traditionnelle avec tout ce vaste monde profane et non-juif qu'il a découvert⁶⁷⁸. Il évoque ainsi « *les diverses opinions contradictoires qui m'ont toutes fait tourner la tête et rendu ma foi si chancelante : païennes, juives et chrétiennes, épicuriennes, kabbalistiques, maïmonidiennes et platoniciennes [...]* »⁶⁷⁹.

A partir de ses lectures, Graetz commença à expérimenter une approche rationnelle de Dieu et du monde qui fut parfois difficile de faire cohabiter avec la pensée juive traditionnelle. Il accepte plus facilement la critique philosophique et littéraire de la religion et commence alors à contester les autorités rabbiniques. De plus en plus, Graetz connaît des conflits avec le reste de sa famille, en particulier lors des fêtes religieuses durant lesquelles il remet en question l'intérêt de certains rituels⁶⁸⁰.

En fait, Graetz est toujours croyant, mais il constate le déclin de la sphère religieuse juive traditionnelle, ainsi que la nécessité d'une réforme. Comment réconcilier raison et religion juive ? Quel est le rôle de la religion dans la modernité ? Ces questions hantèrent longtemps

⁶⁷⁶ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 63-64 ; PYKA, *op. cit.*, p. 39-40. Voir : GRAETZ, *Tagebuch und Briefe, op. cit.*, p. 5-9, 12-13 (années 5595-5596 [1834-1836])

⁶⁷⁷ GRAETZ, *Tagebuch und Briefe, ibid.*, p. 12-13 (année 5596 [1835-1836]) : « *Dieser, vollkommene Wahrheit liebende Mann, machte einen grossen Eindruck auf meine Gemüthsart, war Voltaires Sentenzen nicht vermochten. Ovids Metamorphoseon bestärkte mein Mythologiestudium [...] Horazens Erhabenheit and Tiefe konnte ich der Schwäche im Lateinischen wegen noch nicht fassen. Der Gedanke, ein lateinisches Drama zu lesen, beschäftigte unaufhörlich meine Imaginasation.* »

⁶⁷⁸ PYKA, *op. cit.*, p. 41 ; BLUTINGER, *op. cit.*, p. 65-66.

⁶⁷⁹ GRAETZ, *Tagebuch und Briefe, op. cit.*, p. 12, (année 5595 [1835-1836]) : « *[...] die verschiedenen sich widersprechenden Meinungen : heidenschen, jüdenschen und christlichen, epikurischen, kabbalistischen, maïmonidischen und platonischen, welche alle meinen Kopf so verdreht und meinen Glauben so wankend gemacht haben.* »

⁶⁸⁰ PYKA, *op. cit.*, p. 46-47.

Graetz⁶⁸¹. Et contrairement à ses futurs collègues réformistes, embrasser la modernité ne suffit pas. Il faut aussi préserver de manière significative la tradition. Nous verrons que c'est en partie pour cela que Graetz fut séduit par l'idée de dualité de Frankel, étant donné qu'elle postule un noyau immuable au sein du judaïsme. Mais nous n'en sommes pas encore là. Pour l'instant, le jeune Graetz cherche cette essence du judaïsme qui pourrait s'adapter et survivre à la modernité.

À ce stade, lorsque le jeune Graetz parle de judaïsme, nous constatons que l'influence de la modernité est déjà bien présente. Toutefois, sa foi veille aussi à la préservation de la tradition. Cette ambivalence ne fit que se confirmer tout au long de sa vie.

Commençons d'abord par minorer l'influence de la modernité chez Graetz. Lorsque celui-ci chercha à résoudre sa crise existentielle, ce ne sont pas les juifs réformistes et assimilés qui lui donnèrent ses premières pistes de réflexion, mais des juifs plus conservateurs et soucieux de préserver la sphère religieuse. C'est chez Samson Raphael Hirsch que Graetz pensa trouver la solution à son problème, car il tentait d'allier modernité et tradition (cette dernière devait garder une place centrale)⁶⁸². Graetz avait lu avec enthousiasme les œuvres de Hirsch, en particulier ses *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme* :

*« J'avalais chaque ligne avec avidité ; il me semblait alors qu'un ange salutaire faisait fondre la glace d'un scepticisme terrible qui me gelait le cœur et me restituait des sentiments et une mentalité authentiquement juifs [...] Je dévorais chaque mot avec avidité »*⁶⁸³.

Par la suite, Graetz suivit l'enseignement de Hirsch dès 1837. En plus des matières profanes (mathématiques, physique, latin, grec, géographie, histoire...), il reçut une initiation avancée au Talmud⁶⁸⁴. Par la suite, Graetz ne cessa de défendre l'importance de cet écrit majeur du judaïsme, à contre-courant de ses collègues réformistes qui avaient tendance à s'en détacher. Nous verrons même dans la partie III qu'il usa du Talmud pour démontrer la continuité historique de la nation juive après la destruction du Second Temple par les Romains en 70 ap.

⁶⁸¹ PYKA, *op. cit.*, p. 47-48.

⁶⁸² BLUTINGER, *op. cit.*, p. 65-66.

⁶⁸³ GRAETZ, *Tagebuch und Briefe*, *op. cit.*, cité et traduit en français in : HIRSCH, *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁸⁴ Pour consulter le programme complet que suivit Graetz auprès de Hirsch, cf. GRAETZ, *Tagebuch und Briefe*, *op. cit.*, p. 48.

J.-C⁶⁸⁵. Quoiqu'il en soit, il est indéniable que le rapprochement entre Graetz et Hirsch ne put que renforcer la place de la tradition juive dans sa pensée. Pour autant, elle ne put éteindre ses aspirations à la modernité. Nous avons vu que la collaboration fut de courte durée entre les deux hommes⁶⁸⁶. Même s'il est vrai que Hirsch fut un pionnier de la néo-orthodoxie, Graetz le trouvait bien trop frileux en matière de réformes⁶⁸⁷. Il fustigeait son usage sélectif de certains codes de Loi juifs, tel le *Shulhan haroukh* compilé en 1565 par l'autorité rabbinique Joseph Karo (1488-1575) qu'il qualifie de « [...] borbier de saletés non-juives qui a déjà éloigné plus d'un adolescent du judaïsme »⁶⁸⁸. À l'inverse, Hirsch n'appréciait pas quand son élève analysait les textes de la tradition à l'aide des méthodes critiques et historiques modernes, également utilisées par les juifs réformistes. Ce différend perdura bien après la fin de son apprentissage chez Hirsch. Ainsi, comme le souligne Maurice-Ruben Hayoun, Hirsch ne supporta pas l'approche historico-critique de l'époque talmudique faite par Graetz dans *Histoire des Juifs*⁶⁸⁹. A partir de 1854 dans sa revue mensuelle *Jeschurun*, il y consacra plusieurs centaines de pages à critiquer l'approche de Graetz : mauvais traitement des sources, historicisation à outrance des rabbins du Talmud, mauvaise interprétation du rôle des figures majeures juives de l'époque talmudique⁶⁹⁰.

Après ce passage chez Hirsch, Graetz décida d'aller étudier à l'université de Breslau (en particulier la philosophie, l'histoire et les langues orientales). Son conservatisme religieux ne s'estompa pas après sa rupture avec Hirsch, puisqu'il ne devint pas pour autant un fervent défenseur du mouvement réformiste juif. Nous avons vu qu'il profita de son passage à Breslau pour écrire des articles à charge contre le mouvement réformiste⁶⁹¹. En effet, lors de la controverse entre Geiger et Tiktin au début des années 1840, Graetz pris position pour ce dernier (plus conservateur) et critiqua Geiger dans une série d'articles⁶⁹². Ainsi, Graetz demeurait

⁶⁸⁵ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 5.

⁶⁸⁶ Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 2.

⁶⁸⁷ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 66 (note 102).

⁶⁸⁸ GRAETZ, *Tagebuch und Briefe, op. cit.*, p. 73 (année 5600 [1839-1840]) : “ [...] *Pfuhl des unjüdischen Schmutzes, der schon manchen Jüngling dem Judentum abgeführt.* ” Blutinger cite également cet extrait dans une traduction anglaise (*ibid.*, p. 66).

⁶⁸⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 21-23 (introduction d'Hayoun) ; Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 2.

⁶⁹⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 21-23 (introduction d'Hayoun) ; BLUTINGER, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁹¹ Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 1.

⁶⁹² Pour les articles en question : GRAETZ Heinrich, *Der Orient*, n°49, 5 Décembre 1843, p. 391-392 ; n° 3, 16 janvier 1844, p. 21-22, cités in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 206 (+ note 3).

attaché à la sphère religieuse traditionnelle. Blutinger souligne par exemple les similitudes entre ses œuvres et la pensée des membres de la *Hokhmat Israel*⁶⁹³. On ressent en filigrane cette influence dans ses œuvres majeures : *La construction de l'histoire juive* et *Histoire des Juifs*⁶⁹⁴. Dans ces deux ouvrages, Graetz développe une vision voisine de celle de Krochmal : les Juifs seraient plongés dans une histoire cyclique sans fin, où croissance et déclin des civilisations s'alternent⁶⁹⁵. Mais les Juifs parviennent toujours à survivre, grâce à la volonté divine qui les a choisis. De plus, comme chez Krochmal, Graetz croit en l'immutabilité de la tradition, dont les préceptes religieux seraient inaltérables au fil du temps.⁶⁹⁶ Si nous allons amplement revenir sur ces deux œuvres majeures dans la partie III, nous pouvons déjà reconnaître que l'influence de la modernité chez Graetz fut limitée, ce qui nous laisse penser que s'il est bien le père de la *désincarnation* du judaïsme, il ne l'a pas pour autant mise en place dans sa totalité. Si ces hypothèses se confirment (seule la partie III nous permettra d'y apporter une réponse définitive), alors la partie IV aura pour mission de vérifier si ces lacunes furent bel et bien comblées par les sionistes (c'est-à-dire la mise à l'écart définitive de la sphère religieuse au profit de la modernité et de la sécularisation).

Pour autant, gardons tout de même à l'esprit que Graetz restait très proche des réformistes. La première évidence est, nous l'avons vu, son ouverture au monde rationnel et profane (et ce depuis ses jeunes années) et son usage de méthodes d'analyse modernes des textes sacrés. La seconde, nous l'avons déjà évoquée précédemment : Graetz fut dans un premier temps édité dans des revues juives réformistes et non orthodoxes⁶⁹⁷. Durant les années 1850, c'est au sein de *l'Institut zur Forderung der israelitischen Literatur* et de son journal réformiste créé par Philippson (*Allgemeine Zeitung des Judentums*) que Graetz bénéficia d'un bon réseau de distribution pour les premiers volumes de son *Histoire des Juifs* (et dont les ventes furent très bonnes)⁶⁹⁸. L'*Institut* et le journal de Philippson présentèrent toujours les travaux de Graetz comme des œuvres majeures et n'hésitèrent pas à le défendre contre les attaques des milieux orthodoxes et réformistes⁶⁹⁹. Ainsi, en 1854, lorsque Hirsch s'en prit à la vision de

⁶⁹³ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 66-69.

⁶⁹⁴ Sur la persistance de la sphère religieuse chez Graetz, cf. partie III, chapitre 2.

⁶⁹⁵ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 2.

⁶⁹⁶ Cf. partie III, chapitre 2, sous-chapitres 3 et 4.

⁶⁹⁷ Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 1.

⁶⁹⁸ Pour plus d'informations à ce sujet : partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 1.

⁶⁹⁹ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 88-97.

Graetz concernant l'époque talmudique, l'*Allgemeine Zeitung des Judentums* contre-attaqua en publiant l'année suivante une défense de Graetz par l'érudit juif allemand Raphael Kirchheim. Ce dernier fustige la critique anti-graetzienne des orthodoxes et considère au contraire qu'Heinrich Graetz à « [...] *assemblé un nouveau matériel à partir de nombreuses sources auparavant inutilisées* » et « [qu'] *il a surpassé ses prédécesseurs en matière de description objective* »⁷⁰⁰.

Que Graetz soit attaqué de tous bords, cela ne nous étonne plus. Nous avons vu à quel point son côté inclassable l'amenait à critiquer n'importe quel courant du judaïsme. Mais qu'il fut un temps défendu par une partie des réformistes et même publié par ces derniers montre qu'au-delà des divergences (qui à terme furent irréversibles), Graetz et les réformistes partageaient une certaine vision du judaïsme, empreinte de méthodes d'analyse empiriques ainsi que d'un goût pour le monde rationnel et profane des Lumières.

De plus, Graetz demeurait proche de la pensée des grandes figures de la *Haskala*. On peut par exemple évoquer son intérêt pour les écrits de Moses Mendelssohn⁷⁰¹. Loin d'être une figure anecdotique, Graetz souligne que « *Mendelssohn est considéré comme l'un des phares de l'histoire juive* »⁷⁰². Dans *Jérusalem*, Mendelssohn a cherché à défendre les juifs au sein de la modernité en insistant sur les séparations fonctionnelles entre l'État et la religion, depuis la fin de tout projet politique juif après la destruction du Second Temple :

« *Les liens civils de la nation ayant été dénoués, les fautes religieuses n'étant plus des crimes d'Etat et de religion, la religion en tant que religion, ne connaît aucune punition, aucune autre amende que celle dont le pécheur repentant se charge librement. Elle ne connaît aucune contrainte, n'intervient qu'avec indulgence, elle n'agit que sur l'esprit et le cœur* »⁷⁰³.

⁷⁰⁰ KIRCHHEIM Raphael, "R. lochanan ben Sakkai und das Synhedrion zu labne", *Allgemeine Zeitung des Judentums*, n° 50, 10 décembre 1855, p. 637: "[...] *put together a new material out of many previously unused sources*" [...] "*he surpassed his predecessors in objective description*" , cité in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 97-98.

⁷⁰¹ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 68.

⁷⁰² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁰³ MENDELSSOHN Moses, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, texte traduit et annoté par Dominique Bourel, Paris, Gallimard, 2007, p. 176-177. L'extrait est également cité et analysé in : ABITBOL, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 344.

Cette vision sécularisante du judaïsme (et donc moderne) de Mendelssohn, Graetz la résuma à plusieurs reprises dans *La construction de l'histoire juive* et dans *Histoire des juifs*⁷⁰⁴.

Donc, Graetz garda des accents réformistes dans sa pensée, tout en préservant en lui une part de conservatisme religieux. A partir de là, il lui fallait trouver un point d'équilibre. Au bout du compte, c'est Zacharias Frankel qui apportera des réponses convaincantes aux questions identitaires de Graetz. Les deux sont proches depuis longtemps. Graetz avait écrit plusieurs articles dans son journal (*Zeitschrift für die Religiösen Interessen des Judenthums*) pour finalement devenir professeur au sein de son célèbre séminaire de Breslau⁷⁰⁵. En fait, Graetz était forcément en accord avec la pensée du judaïsme positiviste-historique développé par Frankel, car les statuts du séminaire avaient sanctuarisé cette doctrine. Les professeurs dissidents pouvaient être démis de leur fonction⁷⁰⁶. Mais Graetz n'y adhérait pas par contrainte, mais bien par choix. Lorsqu'il postule l'immutabilité des préceptes religieux juifs dans *La construction de l'histoire juive* et *Histoire des juifs*, il n'est pas seulement dans la lignée des membres de la *Hokhmat Israel*, mais aussi de Frankel. Le fondateur du séminaire de Breslau était convaincu que le judaïsme était constitué d'un « noyau » originel et inaltérable, d'ordre national (via ses lois), mais aussi religieux⁷⁰⁷. Nous y reviendrons dans la partie III⁷⁰⁸, mais c'est exactement le même schéma dual que reprend Graetz dans *La construction de l'histoire juive* et *Histoire des Juifs*. Autrement dit, si Graetz se singularisa par la création d'un mythe national juif inégalé, l'influence du judaïsme positiviste-historique de Frankel fut fondamentale.

Finalement, nous commençons à percevoir les facteurs de la *désincarnation* comme réels et pas seulement d'ordre théorique. C'est le cas de la montée de la modernité/sécularisation au détriment de la sphère religieuse traditionnelle qui est présente dans moult courants du judaïsme depuis la fin du XVIIIe siècle. Dès les lumières juives (la *Haskala*), les *maskilim* ont tenté d'adapter leur foi au monde moderne. Certains d'entre eux, les réformistes de la *Wissenschaft*, étudièrent le judaïsme à des fins non religieuses et usèrent de méthodes d'analyse nouvelles

⁷⁰⁴ En particulier : GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *op. cit.*, p. 88 ; GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, t. 5, p. 284-285.

⁷⁰⁵ Cf. partie II, chapitre 1.

⁷⁰⁶ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 26-27.

⁷⁰⁷ Sur Frankel, voir également partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2. Sur l'immutabilité de la sphère religieuse chez Graetz, cf. partie III, chapitre 2, sous-chapitre 4.

⁷⁰⁸ L'enjeu ici est d'évoquer seulement les influences de Graetz et non d'analyser en détail les caractéristiques de sa pensée.

(philologie, empirisme) pouvant parfois remettre en cause le contenu des textes saints. Ils étaient donc ouverts au monde et refusaient le système communautaire traditionnel. Cependant, les défenseurs de ce dernier contre-attaquèrent en sanctuarisant les traditions et en refusant tout entrisme de la modernité (hormis le courant néo-orthodoxe de Hirsch qui acceptait quelques concessions). La modernité au sein du judaïsme ne fit donc pas l'unanimité. Même au sein des *maskilim*, le courant *Hokhmat Israel* continuait à vouloir préserver la tradition religieuse et à lui donner une place centrale dans leur vision du monde (intervention de Dieu dans l'Histoire, immuabilité de la tradition dans le temps, peuple élu par Dieu). *A contrario*, ils se méfiaient des méthodologies objectives et empiriques de leurs confrères allemands de la *Wissenschaft*. Certains, comme Zacharias Frankel et son judaïsme positiviste-historique, tentèrent de créer des ponts entre les deux tendances. Frankel usait des nouvelles méthodes d'analyse propres à la *Wissenschaft* tout en laissant, comme les membres de la *Hokhmat Israel*, une place prépondérante à la tradition religieuse. Il pensait qu'au sein du judaïsme existait un « noyau » inaltérable, pouvant traverser les âges sans encombre. Parmi les composants de ce noyau figuraient les préceptes religieux ancestraux qui, selon lui, constituent une part immuable du peuple juif.

A ce stade de notre réflexion, nous avons donc bien compris que l'influence de la modernité au détriment de la sphère traditionnelle fut à la fois présente au sein de notre concept de *désincarnation*, mais également au sein du judaïsme du XIXe siècle. Rappelons que ce facteur de la modernité est indispensable pour arriver à une *désincarnation* du judaïsme. Or, nous avons aussi constaté que seuls les réformistes ont accepté pleinement cette modernité. Les orthodoxes (comme les hassidim et les mitnagdim), les néo-orthodoxe (affiliés à Hirsch), les membres de la *Hokhmat Israel* (Luzzatto, Krochmal) et les conservateurs proches de Frankel ont chacun limité, à des degrés différents, l'influence de la modernité sur leurs traditions religieuses.

Enfin, toujours dans le cadre de ce sous-chapitre consacré à la modernité et à la tradition juive, nous nous sommes évidemment penchés sur le cas d'Heinrich Graetz, pionnier de notre concept de *désincarnation*. Nous avons constaté que la modernité l'influença dès ses jeunes années. Il lut très tôt les classiques antiques, ainsi que des ouvrages de sciences profanes ou écrits par les grands penseurs des Lumières. Né dans une famille pieuse et traditionnelle, cette ouverture au monde l'a profondément marqué et l'a amené à remettre en cause l'autorité des

rabbins et la pertinence de certains rites juifs, quitte à déclencher des conflits avec sa famille. Comme beaucoup d'autres juifs de sa génération, il n'échappa pas à ce judaïsme moderne qui tentait d'allier foi et raison. Et même si ses inimitiés avec les réformistes furent nombreuses, il usait des mêmes méthodes d'analyse et ses œuvres furent longtemps publiées par des organismes appartenant à ce courant.

Il est donc incontestable qu'Heinrich Graetz avait une vision moderne du judaïsme qui tendait à amoindrir l'hégémonie des traditions religieuses. Pour autant, la sphère religieuse était encore vivace dans toute sa pensée. Tout d'abord, il demeurait profondément croyant et avait à cœur de combattre la superstition et l'athéisme au sein du peuple juif. Certes, il constate le déclin de la tradition, mais ne voulait pas pour autant l'observer comme un fossile du passé, comme pourraient le faire les réformistes. Sa formation de courte durée auprès du néo-orthodoxe Hirsch montre que la tradition religieuse gardait une place prépondérante dans sa pensée. Ses œuvres majeures (*La construction de l'histoire juive* et *Histoire des juifs*) s'inscrivent en partie dans les considérations de la *Hokhmat Israel* et du judaïsme positiviste-historique de Frankel. Graetz croit en une tradition religieuse immuable dans le temps et qui serait un composant inaltérable de l'essence même du judaïsme. Il pense également que cette incroyable longévité est en réalité le fruit de la volonté divine qui a choisi le peuple juif parmi tous les autres.

L'attitude de Graetz envers la modernité est donc ambivalente. Il en a fait sienne tout en laissant à la tradition religieuse son pré carré. Très proche de Frankel (il devint au final l'un de ses enseignants dans son séminaire de Breslau), il suivit donc la voie du judaïsme positiviste-historique. Mais malgré cette catégorisation, nous verrons qu'il demeure toujours novateur. Le mythe national juif qu'il créa fut d'une maturité idéologique sans précédent et inspira plus tard une redéfinition totale et définitive des relations *nation-religion* chez les sionistes.

Ce qui semble s'esquisser progressivement est la chose suivante : Graetz a bien embrassé une certaine modernisation du judaïsme au détriment de la sphère religieuse, ce qui est un pas de plus en faveur de son statut de pionnier de la *désincarnation*⁷⁰⁹. Pour autant, Graetz ne réalise pas pleinement ce facteur majeur de la *désincarnation*. En suivant la pensée de Frankel, il conserve une part non négligeable de tradition religieuse. Ce qui nous amène à une nouvelle hypothèse qui ne sera que pleinement démontrée durant la partie IV : Graetz a seulement ouvert

⁷⁰⁹ Mais nous verrons que c'est seulement avec la création inédite d'un grand mythe national juif qu'il obtiendra définitivement ce statut.

la voie de la modernisation du judaïsme et ce furent les sionistes qui parachevèrent ce facteur indispensable à la *désincarnation*. Pour autant, malgré cette incomplétude, Graetz a bien posé les premières bases du facteur de la modernité. Ce qui nous amènera dans la partie III à reconsidérer la nature de la relation *nation-religion* chez Graetz en ne parlant non pas de *désincarnation*, mais de *pré-désincarnation*.

À présent, étudions le facteur national, bien plus développé dans la pensée d'Heinrich Graetz.

2. L'éveil du sentiment national

Nous allons tenter de démontrer dans ce sous-chapitre que l'influence des mouvements nationaux, inhérente à la *désincarnation*, a également façonné la pensée d'Heinrich Graetz. Comme pour le sous-chapitre précédent, cette hypothétique concordance nous permettra d'étayer davantage l'hypothèse selon laquelle Graetz fut le pionnier de la *désincarnation*.

Mais pour arriver à un tel résultat, plusieurs étapes intermédiaires doivent être respectées. Il faudra par exemple démontrer que cette montée des mouvements nationaux a également touché une partie des penseurs juifs du XIXe siècle.

Nous commencerons d'abord par un bref récapitulatif historique sur la notion de « nation ». Nous aborderons ses évolutions, sa forme moderne actuelle ainsi que les grands principes qui la définissent. Puis nous nous pencherons sur une longue période de l'historiographie juive (de Flavius Josèphe à Isaac Markus Jost), lorsque l'idée de nation (au sens moderne du terme) ne formait pas encore les canons de l'identité juive. Nous nous intéresserons ensuite à l'influence des mouvements nationaux chez les intellectuels juifs du XIXe siècle. Ce qui nous amènera enfin au cas spécifique d'Heinrich Graetz.

Contrairement à l'influence de la modernité, nous allons constater que celle des mouvements nationaux chez Graetz fut bien plus significative. Même si nous verrons dans la partie IV que ce furent les sionistes qui parachevèrent la *désincarnation* par la quête (qui d'ailleurs fut une réussite) d'un État-nation en Palestine, nous allons voir comment Graetz s'est inspiré des mouvements nationaux de son temps pour proposer une lecture inédite de l'histoire juive, rompant avec ce qui avait été fait auparavant et augurant une nouvelle relation entre le judaïsme et la sphère politique.

2.1. *Le temps des nations et des romans nationaux : quelques rappels*

De nos jours, le terme « nation » est éminemment politique. C'est un groupe humain qui prend seul son destin politique en main. Mais comme nous l'avons déjà dit en introduction, le terme nation est polysémique. C'est un palimpseste dont le sens fut maintes fois réécrit au fil des siècles. Répétons-le : la définition moderne de la nation (c'est-à-dire dans son sens politique) n'existe pas avant le XVIIIe siècle. Ces sens antérieurs attestent bien de points communs de natures diverses et anciennes entre plusieurs êtres humains (par exemple une langue, un dialecte, une coutume), mais en aucun cas d'une conscience politique collective. L'idée selon laquelle les nations politiques (et les États-nations qui en résultent) ont toujours existé est une pure fiction, véhiculée par les romans nationaux du XIXe siècle et certains courants politiques d'extrême droite ou révisionnistes. Quant aux éléments culturels communs à ces groupes anciens, ils ont été exagérés, systémisés et parfois même inventés pour donner l'illusion d'une nation homogène et cohérente dans le temps. Bien entendu, nous ne cherchons par ici à déconsidérer ou à rendre illégitime l'identité nationale de chaque État, mais simplement de rappeler qu'elles résultent en grande partie d'un processus intellectuel créatif et non d'une essence immuable dans le temps et l'espace⁷¹⁰.

Revenons brièvement sur les sens anciens du mot « nation ». Dans son ouvrage⁷¹¹, Denis Monière souligne très bien son absence de signification politique : au XIIIe siècle, il désignait seulement « *une réunion d'hommes habitant un même territoire* ». Par la suite, les institutions religieuses reprirent le terme pour désigner un « *groupe qui dispose d'une voix* ». Monière cite pour exemple le concile de Constance (1414-1418), où « *la nation allemande groupait tous les délégués de l'Europe orientale de même que la nation anglaise englobait les Scandinaves* ». Donc, le terme commença à prendre une certaine coloration politique (par le pouvoir de représentation des délégués), mais encore restreinte aux affaires ecclésiastiques. En France également, le terme « nation » était initialement utilisé pour spécifier son origine territoriale. On peut prendre pour exemple les étudiants de la Sorbonne, dont l'usage les répartissait entre les nations de Picardie, de Normandie, de Germanie... À ce stade de l'histoire humaine, le terme « nation » avait une « *connotation communautaire* ». L'idée de nation comme entité politique

⁷¹⁰ Ce processus de construction identitaire - que nous verrons dans la partie III - est également présent chez Graetz.

⁷¹¹ MONIERE Denis, *Pour comprendre le nationalisme au Québec et ailleurs*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2001, p. 15-31, URL : <https://books.openedition.org/pum/15552?lang=fr>

liée à la souveraineté populaire et soucieuse de la bonne marche de l'État n'existait pas. Monière cite ainsi très justement le ministre français Turgot, du temps de Louis XVI :

« *Un État est un assemblage d'hommes réunis sous un seul gouvernement, une nation est un assemblage d'hommes qui parlent une même langue maternelle* »⁷¹².

Cette citation est typique d'une vision d'Ancien Régime. La nation a un aspect communautaire, formé d'hommes et de femmes sur un territoire donné et partageant plusieurs traits communs. Au-delà des us et coutumes (qui peuvent varier au sein d'un même territoire), la langue est l'un des discriminants les plus puissants entre les nations⁷¹³. Mais ces nations n'ont ni de pouvoir politique ni de conscience politique. Elles sont régies par un État qui est la prérogative d'un groupe restreint : une dynastie, une Église ou encore un pouvoir militaire. L'État-nation n'existait donc pas.

C'est à partir du XVIII^e siècle que la nation prend un tournant politique. Un rapprochement commence à se faire entre les notions d'État et de nation. Comme le définissent très bien Berstein et Milza, la nation se réfère alors à « *une agglomération d'hommes aspirant à vivre sous la même loi, en vertu d'origines, de traditions et d'intérêt communs* »⁷¹⁴. Autrement dit, ces nations autrefois liées par de simples aspects communautaires souhaitent à présent se gouverner elles-mêmes et avoir la mainmise sur l'instrument central conférant ce pouvoir : l'État. Pour autant, cette aspiration à prendre son destin politique en main - inhérente à la nation moderne - s'est déclinée en plusieurs courants partageant des points communs et des divergences. L'usage de termes relativement distincts (« *traditions* » et « *intérêts communs* ») par Berstein et Milza témoigne de la complexité du terme. Revenons sur ses multiples sens actuels.

La première puise ses origines dans la Révolution française et les idées des Lumières. La conception française de la nation est éminemment libérale, dans le sens où ce qui caractérise avant tout la nation est un contrat politique librement adopté par ses membres. Pour vivre sous ses propres lois, la nation moderne met en avant la souveraineté populaire comme moteur de l'État. Ce n'est plus le roi ou l'Église qui détient *de facto* le pouvoir politique, mais la nation

⁷¹² MONIERE, *ibid.*, p. 15-31.

⁷¹³ Ce qui est relativement logique, étant donné que la langue est la clé d'accès à la compréhension d'un groupe donné.

⁷¹⁴ BERSTEIN Serge, MILZA Pierre, *Histoire du XIX^e siècle*, Paris, Hatier, 2012, p. 176-177.

elle-même qui est maître de son destin⁷¹⁵. En théorie, les traditions communautaires ont une moindre importance dans la nation « à la française » qui est davantage en quête d'universalisme et de rationalité. Le contrat politique librement consenti prime sur le reste. Au départ cantonné aux intellectuels, cette vision libérale de la nation fut reprise par la bourgeoisie, désireuse de participer au pouvoir politique. La Révolution française fut bien entendu la concrétisation de ce modèle français qui s'étendit par la suite en Europe, en particulier via les conquêtes napoléoniennes⁷¹⁶.

Mais il existe un autre modèle national davantage essentialiste, en premier lieu dans les pays germaniques et par la suite chez les peuples slaves. Ce modèle, nous verrons, a pu être parfois influencé par le modèle français, mais tout en développant des thématiques différentes, voire divergentes. Souvent qualifiée de « modèle allemand » à cause de son origine géographique – (alors qu'il se répandit par la suite ailleurs en Europe centrale et de l'Est⁷¹⁷), ses partisans considèrent que la mise en place d'un libre contrat politique ne suffit pas pour définir ce qu'est la nation. Dans sa quête d'émancipation politique, cette dernière doit mettre en avant ses traditions ancestrales et immuables. Dérivant du romantisme, ces partisans pensent qu'il faut réunir la communauté autour de valeurs culturelles (langue, coutumes) et d'ancêtres communs qui ont toujours existé et qui dépassent la seule volonté d'indépendance politique⁷¹⁸. C'est une conception très organique de la nation, très forte dans l'aire germanique. Elle s'est en partie construite à la fin du XVIIIe siècle, face au rejet de la culture française qui dominait toutes les cours aristocratiques européennes et qui prenait l'antiquité gréco-romaine et égyptienne pour modèle ; puis elle a continué à se construire au XIXe siècle face à l'hégémonie de l'empire napoléonien. Ainsi, face à la culture aristocratique française dominante qui a été interprétée par ces mouvements nationaux et libéraux comme une culture tyrannique, il fallait retrouver selon eux la culture nationale véritable, proche du peuple et qui puisait plus dans des références médiévales⁷¹⁹. Ce mouvement organique de la nation continua en Allemagne après le Congrès de Vienne de 1815. Les deux premières grandes figures de la nation « à l'allemande » sont

⁷¹⁵ Ce qui n'empêche pas la nation de refuser le régime républicain et de garder un souverain qui règne en son nom (et non plus selon un traditionnel droit dynastique).

⁷¹⁶ Sur le modèle français de la nation : BERSTEIN, *op. cit.*, p. 176-177 ; THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 11-12.

⁷¹⁷ Nous reviendrons brièvement sur les constructions nationales et identitaires dans ces pays.

⁷¹⁸ Sur le modèle allemand, BERSTEIN, *op. cit.*, p. 176-177 ; MONIERE, *op. cit.*, p. 15-31.

⁷¹⁹ Sur les origines culturelles et politiques du modèle allemand de la nation, cf. THIESSE, *op. cit.*, p. 23-34, 59-64.

Johann Gottfried Herder et Johann Gottlieb Fichte. Pour eux, appartenir à une nation ne se fonde pas seulement sur un contrat politique, mais aussi sur la naissance. L'identité nationale repose donc sur des particularismes culturels et linguistiques très anciens et immuables dans le temps⁷²⁰. Monière souligne que pour Herder, cette identité commence même dès la relation entre l'enfant et la mère :

« Avec le langage est communiqué à l'enfant toute l'âme de ses procréateurs, tout leur mode de pensée... Le nourrisson qui balbutie les premières paroles, balbutie les sentiments de ses parents »⁷²¹.

Les partisans de ce modèle organique de la nation se sont souvent méfiés des Lumières françaises, en particulier de son universalisme et de son rationalisme qui n'étaient pas toujours en phase avec l'idée d'essentialisme et de particularisme culturel. Néanmoins, il faut noter que le rejet du modèle français n'était pas net et que de nombreux théoriciens du « modèle allemand » gardaient un vif intérêt pour la pensée des Lumières. Ainsi, tout en croyant en l'immuabilité temporelle des identités nationales (via la naissance, la culture ou encore la langue) et en se méfiant de l'hégémonie intellectuelle de la France en Europe, Fichte demeurait proche des Lumières. Ainsi, dans ses *Discours à la nation allemande*, il incorpore plusieurs idéaux propres aux Lumières françaises, en particulier les notions de liberté et de progrès inhérents à la condition humaine :

« Il est temps que sorte de l'obscurité et se découvre enfin au grand jour ce qui [...] constitue proprement ce que nous appelons le caractère allemand. Voici le principe de la discrimination : ou bien vous croyez à un principe originel chez l'homme, à une liberté, à un perfectionnement ou à une progression illimitée de notre espèce, ou bien vous ne croyez à rien de tout cela, vous avez même le sentiment ou l'intuition du contraire »⁷²².

Malgré leur divergence, ces deux modèles ont eu deux points communs : la conquête du pouvoir politique et la création d'un roman national. Les révolutions anglaises, américaines et françaises (et sa propagation via les conquêtes napoléoniennes) en furent les premiers exemples.

⁷²⁰ Sur Fichte et Herder, cf. MONIERE, *op. cit.*, p. 15-31.

⁷²¹ HERDER Johann Gottfried, *Traité de l'origine du langage*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 129, cité in : MONIERE, *ibid.*, p. 15-31.

⁷²² FICHTE Johann Gottlieb, *Discours à la nation allemande*, Berlin, 1807, cité in : DROZ Jacques, *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris, Colin, 1963, p. 123-124.

Par la suite, l'ensemble du XIXe siècle en Europe fut le théâtre d'un affrontement historique entre les monarchies d'Ancien Régime et les mouvements nationaux et libéraux. L'Europe du Congrès de Vienne et de la Sainte-Alliance mis en place en 1815 après la défaite de Napoléon avaient pour espoir de contenir la fièvre révolutionnaire. Mais durant toute la première moitié du XIXe siècle, les révoltes des nationaux allemands, italiens, belges, tchèques, grecs ou encore polonais ne cessèrent de se multiplier, jusqu'à l'échec des libéraux lors du Printemps des peuples de 1848 qui faillit avoir raison des puissances réactionnaires. Si plusieurs nations avaient déjà connu des avancées politiques notoires (Français, Belges, Grecs...), il fallut attendre la seconde moitié du XIXe siècle et le soutien de puissances autoritaires (tels la Prusse de Bismarck et le Second Empire français de Napoléon III) pour mettre fin à l'emprise de l'Autriche sur les territoires allemands, italiens et les hongrois⁷²³. Par ailleurs, on retrouve cette même dynamique propre aux mouvements nationaux dans l'Empire ottoman, mis en difficulté par les révoltes des nations en son sein et l'ingérence croissante des puissances européennes sur son territoire (en particulier dans les Balkans). Après avoir dû se résigner à l'indépendance de la Grèce en 1830, la Sublime Porte perdit le contrôle de nombreux territoires européens, puis suite à la guerre russo-ottomane de 1877-1878 : indépendance de la Roumanie et de la Serbie ou encore statut d'autonomie pour la Bulgarie⁷²⁴.

Au début des années 1870, les États-nations italiens et allemands étaient nés. La nation avait définitivement pris l'ascendant sur les forces d'Ancien Régime et diffusa progressivement et inégalement en Europe un parfum de libéralisme, de modernité et de sécularisation⁷²⁵. Mais il ne faut pas non plus penser que la démocratie s'installa pour autant dans tous les États-nations en Europe. On pense toujours au cas de la France, mais au-delà de son influence indéniable en Europe, son modèle démocratique et laïque est minoritaire. Anne-Marie Thiesse souligne que la plupart du temps, les monarques ont réussi à sauver leur trône en réalisant des compromis, c'est-à-dire en se « nationalisant »⁷²⁶. De plus, la mise en place d'une nation italienne et

⁷²³ Sur la mise en place des États-nations en Europe, cf. BERSTEIN Serge, MILZA Pierre, *Histoire du XIXe siècle*, Paris, Hatier, 2012. Par la suite, l'émancipation nationale des Hongrois au sein de l'Empire autrichien amena à la création d'une double monarchie en 1867 : l'Empire austro-hongrois.

⁷²⁴ CHIFFOLEAU Sylvia *et al.*, *Le Moyen-Orient. 1876-1980*, Paris, Atlande, 2017, p. 56, 59-61. A noter qu'après ce conflit, la Macédoine demeurait sous contrôle ottoman, de même pour la Bosnie et l'Herzégovine (même si la gestion de ces deux dernières fut prise en charge par l'Autriche-Hongrie).

⁷²⁵ J'use volontairement du terme « inégalement », car l'Europe de l'Est a longtemps gardé un système et des valeurs beaucoup plus traditionnels (sur la question de la religion, de la démocratie...).

⁷²⁶ THIESSE, *op. cit.*, p. 15.

allemande avait échoué en 1848. En réalité, c'est à travers ou avec l'aide de forces autoritaires que l'Allemagne et l'Italie ont pu se mettre en place⁷²⁷. De plus, notons que la nation n'est pas quelque chose de figée dans le temps. Après les révolutions de 1848 et la création des États-nations, la question ne fut plus tant de savoir s'il faut ou non accepter la nation, mais comment penser la nation à travers l'exercice du pouvoir étatique. Plusieurs camps se formèrent alors : modérés, conservateurs, socialistes, démocrates... Les plus extrémistes commencèrent à accuser leurs pairs d'avoir trahi les fondements de la nation et exigèrent de revenir à une certaine pureté originelle. C'est à partir de là que naquit à la fin du XIXe siècle le nationalisme (à ne pas confondre donc avec les mouvements nationaux), courant foncièrement réactionnaire, raciste et irrédentiste envers les autres nations⁷²⁸.

Le second point commun entre les modèles allemand et français est la création du roman national. Nous avons dit que dans une vision organique de la nation, ses membres partagent des traits culturels et linguistiques immuables et héréditaires. On est allemand parce que l'on parle allemand, parce que l'on partage une culture allemande et parce que l'on a des ancêtres allemands. Sauf qu'en réalité, même si les anciens groupes communautaires des périodes médiévales et modernes pouvaient parfois partager les mêmes langues et us et coutumes, cela n'avait pas amené à une conscience politique collective durant ces mêmes époques, similaire à celle de la période contemporaine. De plus, ces éléments culturels et linguistiques n'ont pas été homogènes dans le temps et l'espace. Ce qui, à mon sens, peut s'expliquer par une absence de conscience identitaire et politique, concept anachronique avant les révolutions politiques des XVIIIe et XIXe siècles.

Chaque nation est fière d'elle-même et pense avoir toujours existé, ce qui était aussi une manière de consolider sa légitimité historique. Mais les défenseurs d'une nation organique et ayant toujours existé n'ont pas pu se reposer sur une telle culture nationale immuable pour fortifier leur conscience identitaire collective, car cela n'avait tout simplement jamais existé. Par conséquent, ils ont dû en inventer une. Le roman national devint alors leur outil de prédilection pour élaborer leur identité nationale.

Dans son ouvrage, Anne-Marie Thiesse revient en détail sur la création des identités

⁷²⁷ BERSTEIN, *op. cit.*, p. 323-340.

⁷²⁸ Sur l'évolution interne de la nation à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, cf. THIESSE, *op. cit.*, p. 111, 231-235.

nationales en Europe. Elle explique comment les intellectuels ont amalgamé moult textes antiques pour inventer et apporter à leur nation un passé ancien, glorieux et continu dans le temps. On use de textes à la véracité discutable, on les remanie, on les enjolive, voire on les invente de toute pièce. Il en est de même pour les coutumes : elles sont collectées, puis remaniées, exagérées et parfois inventées. Reprenant la formule d'Orvar Löfgren, Thiesse souligne que les nations européennes allant du XVIIIe au XXe siècle ont ensemble créé — puis toutes suivi — un kit en « *do it yourself* », une liste prédéfinie et universelle d'éléments qui ont constitué leur patrimoine : langue, ancêtre, gastronomie, costume, monument, paysage, drapeaux, hymne... Tel le « *modèle IKEA* » — pour reprendre une formule de l'auteur — ce kit universel européen s'est exporté dans le monde entier⁷²⁹. Ce modèle idéologique, d'abord cantonné aux élites intellectuelles, s'est ensuite démocratisé dans les différentes couches sociales de la société, jusqu'à apparaître dans les manuels scolaires. Nombre de mythes aujourd'hui désuets avaient autrefois valeur d'autorité.

Notons que ce processus de construction identitaire développé par Thiesse est partagé par d'autres spécialistes, tels Eric Hobsbawm et Terence Ranger qui via leur ouvrage collectif ont étudié les « traditions inventées » de la monarchie britannique :

*« Rien ne paraît plus ancien et plus lié à un passé immémorial que l'apparat dont s'entoure la monarchie britannique dans ses cérémonies publiques. Or, [...] cet apparat est, dans sa forme moderne, un produit de la fin du XIXe et du XXe siècle. Des « traditions » qui semblent anciennes ou se proclament comme telles ont souvent une origine très récente et sont parfois inventées »*⁷³⁰.

Par ailleurs, il ne faut surtout pas penser que la France, par son modèle national plus universaliste et libéral, ne suivit pas le mouvement du roman national. On peut ainsi évoquer le vif regain d'intérêt des élites françaises pour la Bretagne dès la fin du XVIIIe siècle. La région, longtemps récalcitrante à entrer dans le royaume de France, fut soudainement érigée en berceau des traditions ancestrales françaises⁷³¹. Comment ne pas penser à « nos ancêtres les Gaulois », idée longtemps véhiculée dans l'imaginaire collectif, mais qui en réalité n'a pas de sens historique.

⁷²⁹ THIESSE, *op. cit.*, p.13-14.

⁷³⁰ HOBBSAWM Eric (dir.), RANGER Terence (dir.) *et al.*, *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 27. Ici, la citation est d'Eric Hobsbawm.

⁷³¹ THIESSE, *op. cit.*, p. 50-59.

Le roman national est donc une réécriture idéologique et partisane de l'histoire d'une nation. L'objectivité et la méthodologie empirique de la discipline historique sont instrumentalisées dans l'objectif de glorifier la nation. L'une des manières les plus efficaces pour y parvenir est l'affirmation d'une histoire ancienne, sans discontinuité et ponctuée de hauts faits. Ainsi, à partir du XIXe siècle, l'histoire devient une discipline de premier ordre. Elle relève de l'« *éthique nationale* » et devient partout le « *dépôt des identités nationales et source narrative de la légitimité des États* »⁷³².

L'histoire devint alors un outil essentiel à la production de l'identité nationale, et ce partout en Europe, même là où il est encore difficile de conquérir le pouvoir politique. D'autres populations ayant une force libérale bourgeoise moindre développèrent également leur culture nationale - de nombreux futurs pays qui étaient encore sous la tutelle de l'Autriche : Hongrie, Bohême, Croatie, une partie de la Pologne et les pays des Balkans dans l'Empire ottoman. Chacun défend et modernise sa langue nationale. Les écrivains créent une histoire nationale héroïque et souvent fictive. La religion est aussi exploitée si le pouvoir en place en a une autre : c'est le cas des chrétiens des Balkans dominés par les Ottomans et majoritairement de confession musulmane, mais également des Polonais catholiques face aux protestants prussiens et aux orthodoxes russes qui se sont partagés leur territoire⁷³³.

À présent, il est temps de constater si cet usage identitaire nouveau de l'histoire fut également présent dans l'écriture de l'histoire juive.

2.2. *L'historiographie juive avant Graetz : de Flavius Josèphe à Isaac Markus Jost*

L'historiographie juive n'a pas été épargnée par les mouvements nationaux. Mais notre hypothèse est que la création d'un roman national juif (et par conséquent la montée de l'essence nationale au sein du judaïsme) n'a réellement commencé qu'avec Heinrich Graetz. Pour y parvenir, il nous faut tout d'abord mettre en relief la quasi-absence de cette dimension nationale dans l'historiographie qui l'a précédé. Après cette étape, nous pourrions nous pencher sur la montée du sentiment national chez les juifs d'Europe, ainsi que chez Graetz et dans ses œuvres historiques.

⁷³² GOLDBERG Sylvie-Anne, « Penser l'histoire juive au début du XXe siècle », *Cahiers du Monde russe*, n°4, vol. 41, p. 522.

⁷³³ BERSTEIN, *op. cit.*, p. 117.

À la fin du I^{er} siècle ap. J.-C., l'historien juif Flavius Josèphe publia son œuvre célèbre, les *Antiquités judaïques*⁷³⁴. On peut la considérer comme la première tentative d'écriture d'une histoire globale des juifs ; même s'il s'agit surtout des Judéens, c'est-à-dire les juifs ayant vécu en Judée. Formée de vingt livres, la première moitié suit le récit biblique, de la Création du monde selon la Genèse jusqu'à l'exil en Babylonie. Quant à la seconde moitié, elle s'arrête à la veille de la première guerre judéo-romaine (de 66 ap. J.-C. à 73 ap. J.-C.)⁷³⁵.

Les *Antiquités judaïques* de Josèphe ne peuvent constituer un roman national moderne, car elles s'inscrivent dans une approche très traditionnelle de l'histoire, c'est-à-dire engoncée dans une vision théologique du monde. A cette époque, la sécularisation était un terme anachronique et l'objectivité historique demeurait très relative. Alors certes, ses œuvres ont pu être influencées par l'historiographie antique. Selon, Etienne Nodet, les 20 livres de l'œuvre de Josèphe prirent pour modèle l'œuvre majeure de l'historien grec Denys d'Halicarnasse (60 av. J.-C. – 7 av. J.-C.), à savoir *Archéologie romaine*. Composée également de 20 livres, Denys d'Halicarnasse y retrace l'histoire de Rome pour mieux la faire connaître dans le monde grec⁷³⁶. De même, dans le préambule des *Antiquités judaïques*, Josèphe souhaite faire davantage connaître l'histoire juive (biblique et post-biblique) dans le monde grec :

« Quant au présent ouvrage, si je l'ai entrepris, c'est que j'ai cru qu'il paraîtrait à tous les Grecs dignes d'attention : il contiendra, en effet, toute l'histoire de notre antiquité ainsi que l'exposé de notre constitution politique, traduits des livres hébraïques »⁷³⁷.

Même si toutes les sources antiques doivent subir un examen scientifique critique approfondi, on ne peut nier la démarche historique de Josèphe. La seconde moitié des *Antiquités judaïques* traite de faits historiques réels et il fut également un témoin oculaire de la première guerre judéo-romaine⁷³⁸.

Néanmoins, l'approche historique de Josèphe demeure noyée dans une vision religieuse

⁷³⁴ Publiée au début des années 90 ap. J.-C., nous avons ici utilisée la version française dirigée par Théodore Reinach, datant de 1900-1905 et disponible gratuitement en ligne : JOSEPHÉ FLAVIUS, *Antiquités judaïques*, traduction française dirigée par Théodore Reinach, 20 vol., 1900-1905, [en ligne], URL : <http://timotheeminard.com/wp-content/uploads/2016/12/Jos%C3%A8phe-Antiquit%C3%A9s-Juives-2.pdf>

⁷³⁵ Josèphe a rapporté cet événement dans une autre de ses œuvres majeures : *Guerre des juifs* (publiée en 79 ap. J.-C.).

⁷³⁶ NODET Etienne, *Les Romains, les Juifs, et Flavius Josèphe*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019, p. 41.

⁷³⁷ JOSEPHÉ FLAVIUS, *Antiquités judaïques*, *op. cit.*, Livre I, [5]. Les numéros entre crochets reprennent la numérotation universelle de l'ouvrage, dite de « Loeb ».

⁷³⁸ NODET, *op. cit.*, p. 339.

du monde, propre à l'Interaction classique. Les chapitres I à VI du Livre I ne font que retracer les récits les plus mythiques de la Bible hébraïque : création du monde, Adam et Ève chassés du paradis, Noé et ses descendants. Selon Nodet, les premiers livres des *Antiquités judaïques* constituent « une paraphrase de la Bible »⁷³⁹. Il n'y a donc aucune émancipation du discours théologique, alors que nous verrons que les récits les plus mythiques (en particulier celui de la Création) seront absents de l'historiographie juive moderne (œuvres de Graetz incluses). D'ailleurs, Josèphe assume cette reprise fidèle du texte biblique :

« Ce sont donc ces données exactes des Écritures que j'exposerai au cours de mon récit, chacune à sa place, ainsi que j'ai promis de le faire dans le présent ouvrage, sans rien rajouter ni rien omettre »⁷⁴⁰.

Certes, cette persistance de l'essence religieuse est aussi présente chez Graetz⁷⁴¹. Nous verrons que les premiers livres d'*Histoire des Juifs* prennent pour quasi-unique source la Bible hébraïque. Pourtant autant, l'approche historique de Graetz (et même de tous les historiens juifs modernes des XIXe et XXe siècles) diffère significativement de celle de Josèphe. En plus de laisser de côté les récits les plus mythiques, Graetz se démarqua de Josèphe par le contexte intellectuel de son époque. A mon sens, du temps de Josèphe, nous étions encore dans une Interaction classique où tout était intrinsèquement lié à la religion. Autrement dit, quand Josèphe historicise la Bible dans ses *Antiquités judaïques* (c'est-à-dire que la Bible raconte selon lui des faits réels), c'est parce que rien ne se pensait en dehors d'une vision religieuse du monde. Mais lorsque Graetz historicise la Bible, c'est plus complexe, car il vit dans un monde qui commence à se séculariser. Le processus est donc différent et s'insère dans la *Nouvelle interaction*. Au XIXe siècle, l'hégémonie religieuse subit ses premières remises en cause, tout comme la véracité de ses sources textuelles bibliques par les courants les plus réformistes (protestants allemands pour le christianisme ou encore la *Wissenschaft* pour le judaïsme)⁷⁴². En historicisant le récit biblique, il y a donc, à mon sens, à la fois la volonté chez Graetz de réaffirmer la véracité de ses croyances, mais aussi la volonté de considérer les sources bibliques comme scientifiquement vraies, de les accorder avec les méthodes d'analyse modernes⁷⁴³. C'est en soi une démarche très différente de

⁷³⁹ NODET, *ibid.*, p. 41.

⁷⁴⁰ JOSEPHÉ FLAVIUS, *Antiquités judaïques*, *op. cit.*, Livre I, [10].

⁷⁴¹ Nous y reviendrons dans la partie III, chapitre 1.

⁷⁴² Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

⁷⁴³ Ce contexte rationaliste et sécularisant explique à mon sens la mise à l'écart des premiers récits de la Genèse (création du monde, Adam et Ève, etc.) dans les œuvres de Graetz.

Josèphe qui n'avait pas à se poser de telles questions à son époque - puisque le temps de la Nouvelle interaction n'était pas encore venu. De plus (et autre différence de taille avec Josèphe), l'historien juif allemand assimila pour ses propres travaux la réécriture essentialiste de l'histoire menée par les mouvements nationaux de son temps⁷⁴⁴. En d'autres termes, il transforma la Bible, livre au départ théologique, en un roman national. Cela, Flavius Josèphe ne pouvait évidemment pas le faire, puisqu'à cette époque l'histoire ne s'était pas encore émancipée d'une théologie englobante et les mouvements nationaux européens n'existaient pas⁷⁴⁵. Même si nous verrons que Graetz n'a pas totalement laïcisé son histoire juive, il donna une consistance nouvelle à l'histoire juive, d'ordre plus national et pouvant même par la suite se penser différemment de la religion⁷⁴⁶.

Après Flavius Josèphe et jusqu'au début du XIXe siècle, l'historiographie juive s'inscrivit encore dans l'Interaction classique, où l'histoire ne pouvait se penser en dehors de la religion. L'histoire juive dans ses approches contemporaines (historico-critique et/ou nationale) n'existait pas encore. Dans leur ouvrage commun, Alain Boyer et Maurice-Ruben Hayoun ont proposé un tour d'horizon de cette longue période⁷⁴⁷.

Les deux auteurs inscrivent une grande partie de l'historiographie juive dans une conception intrinsèquement théologique du monde. Pour cela, ils opposent à la conception traditionnelle juive de l'histoire celle des Grecs de l'Antiquité. Ils affirment :

« Le judaïsme est une religion inscrite dans le temps. Dieu est considéré comme le maître de l'Histoire, Celui qui a créé les cieux et la terre ; il est aussi Celui qui parle aux hommes, le Dieu de la Révélation et de l'Alliance, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui a un dessein pour les hommes depuis Adam, créé à Son image. Ainsi cette « présence de Dieu dans l'Histoire » est si forte qu'il n'est pas possible d'en faire un discours neutre, distancié, voire critique, comme ont pu le faire les historiens grecs, après avoir rejeté les dieux dans l'Olympe. Une telle attitude n'est évidemment pas possible vis-à-vis du Tout Autre, qui s'illustre à la fois par son immanence et aussi par

⁷⁴⁴ A ce sujet : partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2.

⁷⁴⁵ A ce sujet (en particulier sur le monde religieux symbiotique du temps de l'Interaction classique) : partie I, chapitre 1, sous-chapitre 1.

⁷⁴⁶ Sur l'essence nationale dans la pensée de Graetz, voir également : partie III, chapitre 1.

⁷⁴⁷ BOYER Alain, HAYOUN Maurice-Ruben, *L'Historiographie juive*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

sa transcendance. L'histoire « profane », critique, scientifique, n'est pas possible dans le judaïsme traditionnel, pourtant inscrit dans l'histoire »⁷⁴⁸.

Ainsi, l' « [...] *histoire des juifs, comme celle des nations et du monde, est d'abord perçue comme une histoire sainte* », « *orienté vers la Rédemption finale* » et dont « *les événements à venir sont annoncés par les prophètes* »⁷⁴⁹. Il est vrai que des Livres des Rois aux rouleaux des Lamentations et en passant par celui des chroniques, Dieu est un acteur à part entière du récit biblique⁷⁵⁰. Nous allons voir que cette vision religieuse de l'histoire a perduré dans l'historiographie juive postbiblique jusqu'au XVIIIe siècle⁷⁵¹. Alors certes, il ne faut pas non plus en déduire une imperméabilité intellectuelle entre l'historiographie juive et l'historiographie grecque. Sans délaissier leur vision théologique du monde, certains historiens juifs ont été influencés par l'historiographie grecque ; Flavius Josèphe en demeure l'exemple le plus célèbre. Toutefois, ces exemples demeurent très minoritaires par rapport à la tendance historiographique juive de l'époque, d'ordre purement religieux⁷⁵².

De la fin de l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne (XVIIe siècle), l'historiographie juive a suivi plusieurs buts, tous d'ordre religieux⁷⁵³. Déjà du temps de la rédaction du Talmud, les biographies rabbiniques qui s'y trouvèrent étaient d'avantage d'ordre légendaire qu'historique⁷⁵⁴. Mais l'enjeu historiographique qui prédomina fut la volonté de défendre la tradition rabbinique. Durant des siècles, de nombreux érudits juifs cherchèrent à démontrer que de la rédaction de la Bible à leur propre époque, la chaîne de transmission des enseignements religieux demeure infaillible. Autrement dit : que les écrits rabbiniques postérieurs à la Bible, en particulier le Talmud, sont bien la continuité de la volonté divine⁷⁵⁵. Ce besoin de légitimité peut s'expliquer par la concurrence qui exista entre le judaïsme rabbinique et le mouvement juif

⁷⁴⁸ BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p. 7-8.

⁷⁴⁹ BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p. 5.

⁷⁵⁰ BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p. 6

⁷⁵¹ Il faut également noter que l'historiographie chrétienne et musulmane s'est également intéressée à l'histoire juive. Mais la plupart du temps, il s'agissait surtout de se réapproprier le récit biblique et d'écarter les juifs en tant qu'héritiers de l'alliance avec Dieu (BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p. 6-7). Nous ne nous attarderons pas ici sur ce type d'historiographie, sauf pour quelques cas de figures qui ont apporté une évolution notoire à l'historiographie juive (telle l'œuvre de Jacques Basnage).

⁷⁵² BOYER, HAYOUN, *op. cit.*, p. 6, 8-9.

⁷⁵³ A ce sujet, l'historiographie juive de la Renaissance s'est quelque peu démarquée. On la traitera à part ultérieurement.

⁷⁵⁴ BOYER, HAYOUN, *op. cit.*, p. 12-13. Le talmud de Jérusalem a été achevé aux alentours de l'an 400 ap. J.-C. et celui de Babylone vers 500 ap. J.-C. (cf. « Talmud », in : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 982-988.

⁷⁵⁵ BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p. 45.

karàïte. Ce dernier se bornait à la Bible hébraïque et rejetait la Loi orale juive, base pourtant fondamentale des commentaires rabbiniques (en particulier le Talmud)⁷⁵⁶. Ce mouvement connût son âge d'or durant le Moyen-Âge, du Xe et XIe siècles et créa donc un contre-modèle face au courant propre au judaïsme rabbinique. Tous ces érudits cherchèrent donc à mettre en place une contre-attaque en démontrant la préservation historique de cette chaîne de tradition.

On ne pourra ici présenter l'ensemble des auteurs ayant défendu la tradition rabbinique, mais évoquons au moins brièvement les plus emblématiques. A la fin du Xe siècle, alors que le courant karàïte connaissait une certaine vivacité, la communauté juive de Kairouan demanda conseil auprès d'une autorité rabbinique juive babylonienne, le Gaon Sherira ben Hanina ben Juda (906-1006). Dans sa célèbre Épître faisant office de réponse, il répond à leur interrogation portant sur la rédaction de la tradition rabbinique à travers les âges. Le Gaon Sherira y défend la préservation de la tradition à travers les siècles, via les travaux successifs de plusieurs autorités rabbiniques, et tord le cou à ceux qui remettent en question les autorités talmudiques et post-talmudiques⁷⁵⁷. Autre exemple, celui d'Abraham ibn Daoud (1110-1180), rabbin andalou qui dans son œuvre *Le livre de la tradition* (1160) retraça l'histoire juive de la Création à son époque. Sauf qu'il ne s'agit pas véritablement d'une histoire juive globale, car Ibn Daoud se sert surtout de cette continuité historique de plusieurs millénaires pour démontrer l'authenticité de la chaîne de transmission de la tradition (de Moïse aux commentaires rabbiniques de son temps). Ainsi, dans l'introduction de son œuvre, il affirme :

« J'ai écrit ce livre pour montrer clairement à tous les érudits que tous les dicta de nos Maîtres, les Sages de la Mishna⁷⁵⁸ et du Talmud, se fondent entièrement sur la tradition, et que chaque homme de grande piété et d'érudition [...] a fidèlement restitué ce qu'il avait reçu de ses prédécesseurs [...] qui eux-mêmes recueillirent l'enseignement des prophètes »⁷⁵⁹.

Plus tard, ce fut au tour d'Abraham ben Salomon de Torrutiel (né en 1482 en Espagne) de proposer un nouveau *Livre de la tradition* en 1510. Il chercha à compléter chronologiquement l'œuvre d'Ibn Daoud, tout en gardant les mêmes objectifs théologiques :

⁷⁵⁶ « Caraïsme », in : WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 172-173.

⁷⁵⁷ BOYER, HAYOUN, op. cit., p. 13-14.

⁷⁵⁸ La Mishna est la compilation écrite de la Loi orale juive et fut réalisée vers le IIIe siècle ap. J.-C. Les commentaires de la Mishna qui suivirent formèrent ce qu'on appelle la Gemara et ces deux ensembles réunis devinrent les deux composantes du Talmud.

⁷⁵⁹ DAUD Abraham ibn, *Le livre de la tradition*, 1160, cité in : BOYER, HAYOUN, op. cit., p. 26.

« *Mon objectif est de faire connaître aux générations ultérieures notre tradition qui s'est poursuivie de maître à disciple depuis le don de la Torah au Mont Sināï jusqu'à présent* »⁷⁶⁰.

Et que ce soit chez Ibn Daoud ou chez Ben Salomon, tous deux concluent leur récit historique d'une manière eschatologique : l'espoir d'une rédemption finale accordée par Dieu. Mais cette volonté de défendre la chaîne de transmission de la tradition ne s'estompas pas et perdura encore durant les siècles qui suivirent, comme dans l'œuvre posthume de l'érudit portugais Immanuel Aboab (1555-1628), intitulée *La Nomologia o discorso legales* (1629)⁷⁶¹.

En parallèle de cet enjeu théologique majeur, d'autres auteurs juifs médiévaux et modernes ont écrit leur histoire pour témoigner des persécutions sanglantes qu'ils subirent. Dans chacune de ces œuvres, les récits historiques demeurent fragmentaires et imbibés d'interprétations religieuses.

A partir du XI^e siècle, les communautés juives rhénanes commencèrent à écrire des chroniques pour témoigner des souffrances qui leur furent causées suite aux premières croisades. Ces chroniques, telle celle de Salomon Ben Simeon ou celle de Eliézer ben Nathan, transformèrent ces événements tragiques en une mise en avant de ces juifs à la foi inébranlable et morts héroïquement en martyr⁷⁶², mais dont la véracité de certains éléments « *demeure sujette à caution* »⁷⁶³. On retrouva ce même phénomène d'interprétation religieuse du passé après l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492. L'auteur juif d'origine marrano-portugaise Samuel Ouski a vécu au XVI^e siècle et ses parents furent chassés d'Espagne. Dans sa chronique qui remonte jusqu'à son époque (*Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, Ferrare, 1553), il condamne l'Inquisition tout en donnant une explication très classique des éternels malheurs d'un peuple pourtant élu par Dieu : à chaque fois que le peuple juif faute, il est puni par Dieu, mais cela doit lui servir de leçon pour l'avenir⁷⁶⁴.

A mon sens, on peut ici résumer les œuvres historiques de ces auteurs à travers deux adjectifs : théologiques et fragmentaires. Elles sont théologiques car elles noient l'histoire juive dans un objectif purement religieux : créer une continuité en matière de traditions religieuses

⁷⁶⁰ SALOMON Abraham ben, *Le livre de la tradition*, 1510, cité in : BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p. 29.

⁷⁶¹ BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p. 28, 30, 40-41.

⁷⁶² Ils préférèrent mourir ou se donner la mort que de renier leur foi au profit du christianisme.

⁷⁶³ BOYER, HAYOUN, *op. cit.*, p. 15-17.

⁷⁶⁴ BOYER, HAYOUN, *ibid.*, p.31-32.

entre les enseignements divins et les commentaires des rabbins médiévaux ou modernes. On ne cherche pas l'objectivité historique ; on reste dans une vision purement religieuse du monde. On ne crée pas non plus de roman national (ce serait d'ailleurs anachronique) ; il n'y a pas de conscience politique commune et émancipatrice mais seulement un groupe d'individus réunis autour d'un Dieu et d'enseignements divins, une situation typique du temps de l'Interaction classique. Et enfin fragmentaires car elles ne mettent pas en place une histoire globale des juifs, mais se focalisent uniquement sur son aspect théologique, sur la transmission de sa tradition réalisée par quelques érudits. On était donc encore loin des œuvres globales nationales ou historico-critiques d'un Jost ou d'un Graetz. En somme, on était encore loin d'une approche *désincarnée* de l'histoire juive. Il en était à mon sens de même pour les œuvres témoignant des malheurs que subirent les juifs durant le Moyen-Âge et l'époque moderne : elles portaient souvent sur des moments historiques précis et restaient sous la tutelle d'une interprétation théologique traditionnelle (martyrologie, punition divine mais préservation malgré tout de l'alliance entre Dieux et les juifs).

Néanmoins, il faut noter que durant la Renaissance, certains auteurs juifs ont apporté quelques évolutions historiographiques. Ce fut en particulier le cas du rabbin et médecin Azariah de Rossi (1511-1578) avec son œuvre célèbre, le *Sefer Mé'or enayim* (1573). Dans cet ouvrage, Azariah proposa une lecture innovante de la chronologie et de la littérature juives. Loin de se contenter de reprendre les sources rabbiniques traditionnelles de son temps, il les confronta également avec des sources non juives : Hérodote, Pline, Strabon, Xénophon, les Pères de l'Eglise ou encore Saint Thomas d'Aquin. Ce changement méthodologique ainsi que ses connaissances en médecine l'amènèrent à remettre en cause l'historicité de certains textes ainsi que la véracité de certains épisodes bibliques. Si les défenseurs d'une analyse classique de la tradition rabbinique se méfiaient de lui, les membres de la *Haskala* qui suivirent au XVIIIe siècle le lurent avec intérêt. Pour autant, il ne faut pas croire que la vision théologique de l'histoire avait disparu de ses œuvres. Loin de là : lorsqu'un séisme dévasta la ville de Ferrare en 1571, Azariah fut choqué et l'interpréta comme une intervention personnelle de Dieu dans l'histoire⁷⁶⁵. Ainsi comme les autres penseurs juifs médiévaux et moderne, la vision du monde d'Azariah demeurait ancrée dans l'Interaction classique, c'est-à-dire dominée par l'essence

⁷⁶⁵ BOYER, HAYOUN, *op. cit.*, p. 46-49.

religieuse. Mais il venait malgré tout de créer une première brèche menant vers la modernité historiographique juive et dont le caractère historico-critique se révélera définitivement avec la *Wissenschaft* et l'œuvre de Jost⁷⁶⁶.

A partir du début du XVIIIe siècle, on remarque de nouvelles tentatives d'histoire globale des juifs. C'est le cas du pasteur, théologien et historien protestant français Jacques Basnage (1653-1723), qui publia en 1706-1707 *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*⁷⁶⁷. Cette œuvre se caractérise par un travail conséquent, puisqu'elle aborde les nombreux siècles de l'histoire juive de l'ère commune : de la période hérodienne aux communautés en diaspora de son époque, en passant par la destruction du Second Temple en 70. ap. J.-C ou encore les persécutions des juifs dans l'Europe médiévale⁷⁶⁸. Il s'agit donc de la première œuvre depuis Josèphe à proposer une histoire « générale » et non « fragmentaire » des juifs, ouvrage qui resta une référence en la matière pendant plus d'un siècle⁷⁶⁹.

Comme le dit explicitement son titre, il s'agissait de continuer l'œuvre de Flavius Josèphe qui s'était arrêté au Ier siècle ap. J.-C. Pour certains événements historiques (telle la destruction du Second Temple), Basnage pris Josèphe comme source primaire⁷⁷⁰ et ne cache pas l'importance de ce dernier dans l'écriture de son histoire globale :

« [...] on est forcé dans un si grand éloignement de siècles de suivre Josèphe, parce qu'on ne trouve rien de meilleur, ni de plus exact »⁷⁷¹.

Si l'on compare les œuvres de Josèphe et de Basnage, on y décèle une similitude et une divergence majeures. En matière de similitude, Basnage demeure, comme Josèphe, engoncé dans une démarche théologique. Nous allons voir que l'histoire juive du protestant français ne s'est pas encore émancipée d'une vision religieuse du monde. Et pour ce qui est de leur divergence, l'écriture historique de Basnage s'ancre dans un contexte religieux qui n'existait

⁷⁶⁶ Nous allons y revenir juste après le cas de Jacques Basnage.

⁷⁶⁷ BASNAGE Jacques, *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, La Haye, Henri Scheurleer, 1706-1707. Les différents volumes sont disponibles sur le site Gallica de la BNF. A ce sujet : cf. ELUKIN Jonathan M., "Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters", *Journal of the History of Ideas* [en ligne], Vol. 53, No. 4, octobre-décembre, 1992, p. 603-630, URL : <https://www.jstor.org/stable/2709940>

⁷⁶⁸ ELUKIN, *op. cit.*, p. 607.

⁷⁶⁹ BOYER, HAYOUN, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁷⁰ ELUKIN, *op. cit.*, p. 610.

⁷⁷¹ BASNAGE, *op. cit.*, vol. I, p. 24. La citation, originellement écrite en ancien français, a ici été adaptée en français moderne.

pas du temps de Josèphe : celui de l'opposition entre catholiques et protestants. Lorsque Basnage écrit cette histoire globale des juifs, cette dernière n'est en rien déconnectée des intérêts religieux propres à son auteur. Comme le souligne Elkin, « [...] *les érudits des deux confessions* [protestante et catholique] *se sont tournés vers la Bible hébraïque et l'histoire israélite pour justifier leur histoire religieuse* »⁷⁷². Il ajoute que « [...] *Basnage a utilisé l'histoire juive comme un instrument polémique pour attaquer le catholicisme dans l'atmosphère confessionnelle hautement chargé et consciemment critique du XVIIe siècle* »⁷⁷³.

Ainsi, Basnage, en tant que défenseur de sa foi protestante, s'est servi de son œuvre pour fustiger les interprétations des Écritures saintes faites par les catholiques, ainsi que leurs dogmes et leurs rites. Pour y parvenir, il effectua un parallélisme entre le judaïsme rabbinique et le catholicisme qui, à ses yeux, ont tous deux bafoué le message originel de la Bible. Donc quand Basnage critique le judaïsme rabbinique, il en profite pour attaquer par ricochet l'Eglise catholique⁷⁷⁴. Que ce soit pour les juifs ou pour les catholiques, il désavoue leur institution rabbinique/ecclésiastique et surtout leur tradition interprétative de la Bible pour ne s'en remettre finalement qu'au contenu originel des Écritures saintes (ce que les protestants appellent *sola scriptura*). Ainsi, il affirme :

« [...] *Ainsi, le Droit Canon de l'Eglise romaine et celui de l'Eglise judaïque se sont formés à peu près de la même manière. L'un et l'autre sont composés de la Tradition, ou de ce qu'on appelle la Loi Orale ; l'un et l'autre sont remplis des Canons et des décrets des Pères qui ont précédé, et des assemblées ecclésiastiques ; l'un et l'autre regorgent de décisions inutiles et ridicules ; l'un et l'autre tendent à relever la gloire de son Eglise et de ses chefs ; l'un et l'autre renferment des décisions contraires qui laissent l'esprit dans le doute ; l'un et l'autre ont été enfantés dans la lie des siècles et lorsque la religion et l'Eglise étaient tombées dans la décadence* »⁷⁷⁵.

Ainsi, malgré ses efforts pour créer une histoire globale, on voit bien que l'œuvre de Basnage demeure encore dictée par une vision religieuse du monde, propre à l'Interaction

⁷⁷² ELUKIN, *op. cit.*, p. 604 : “[...] *scholars of both confessions looked to the Hebrew Bible and Israelite history to justify their religious history*”.

⁷⁷³ ELUKIN, *ibid.*, p. 606 : “[...] *Basnage used Jewish history as a polemical tool to attack Catholicism in the highly charged confessional and self-consciously critical atmosphere of the seventeenth century.*”

⁷⁷⁴ ELUKIN, *op. cit.*, p. 622.

⁷⁷⁵ BASNAGE, *op. cit.*, vol. V, p. 139. La citation, originellement écrite en ancien français, a ici été adaptée en français moderne.

classique. Chez Basnage, l'histoire juive s'aligne sur une démarche théologique et polémique bien spécifique, où le courant protestant tente de s'en servir pour dénigrer son rival catholique. Une démarche en soi bien différente des études scientifiques objectives et des romans nationaux qui vont suivre.

À partir de la fin du XVIII^e siècle, l'Europe va progressivement être parcourue par un vaste mouvement de modernité. L'Interaction classique laisse place à la Nouvelle interaction. La sphère politique s'autonomise au détriment de la sphère religieuse. Dès lors, chaque domaine de la société se rationalise et se pense par lui-même. C'est le cas de la discipline historique qui est progressivement débarrassée de son décorum religieux et adopte des méthodes d'analyse objectives et empiriques.

Parmi les juifs qui ont proposé une approche moderne et critique de l'histoire juive, il y a les membres de la *Wissenschaft* et en particulier Isaac Markus Jost. Son œuvre majeure⁷⁷⁶ est la première histoire globale et moderne du peuple juif écrit par un juif⁷⁷⁷. Cette fois-ci, le récit historique de Jost s'extirpa de la sphère religieuse et entra dans la sécularisation. Il faut rappeler que les membres de la *Wissenschaft* pensaient que les structures juives traditionnelles étaient en déclin, que l'essence même du judaïsme se retrouvait menacée et que la montée de l'antisémitisme était de plus en plus préoccupante. Il fallait donc repenser le judaïsme et son histoire. Ainsi, ces réformistes voulaient préserver le patrimoine culturel juif par leurs travaux scientifiques et modernes et non plus par le simple respect de la tradition religieuse. De surcroît, ils souhaitent redonner au judaïsme ses lettres de noblesse. L'enjeu était de briser les griefs antijuifs et de mettre en valeur l'histoire juive pour que leur émancipation et leur pleine intégration à la société germanique soient enfin acceptées – ce qui signifiait donc que la mise en avant d'une histoire nationale juive immuable dans le temps serait *de facto* proscrite de leur analyse.

On retrouve ces objectifs dans les travaux de Jost. Celui-ci suit l'idéal rationnel de la *Haskala* en créant une séparation entre la théologie et ses analyses scientifiques :

⁷⁷⁶ Cf. JOST Isaak Markus, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage*, 9 vol., Berlin, Schlesinger'sche Buch, 1820-1829. Voir également : JOST, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, 2 vol., Berlin, Amelang, 1832.

⁷⁷⁷ Et par conséquent la seule qui, en la matière, a devancé de quelques années l'œuvre de Graetz.

« Un libre penseur peut en effet comprendre que l'histoire israélite, si elle est en général liée à l'histoire de l'Église, mérite d'être traitée indépendamment des dogmes religieux et exige en fait une étude scientifique [...] »⁷⁷⁸.

Autre caractéristique propre aux réformistes de la *Wissenschaft* : l'absence d'un récit national juif unitaire. Tout d'abord, l'œuvre majeure de Jost (*Geschichte der Israeliten*, 1820-1829), ne fixe pas le début de l'histoire juive au temps d'Abraham, mais du temps des Macchabées (et de la dynastie hasmonéenne qui suivit), ce qui provoqua le courroux des membres de la *Hokhmat Israel*, tel Luzzatto⁷⁷⁹, car Jost brise ici l'unicité historico-nationale du peuple juif.

Autre exemple : Jost considère que l'histoire nationale juive s'est arrêtée avec la destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C. Selon lui, l'essence nationale juive demeurait transitoire et imparfaite. Après l'année 70, seule la dimension spirituelle (c'est-à-dire religieuse) subsiste et qui, selon Jost, est la seule essence à pouvoir faire perdurer à présent le judaïsme dans le temps :

« Le peuple devait se désintégrer, c'était une structure mondaine et transitoire ; la communauté [religieuse] s'est à nouveau levée, c'était un tout spirituel. Les erreurs d'un État les a [les juifs] assujetti à l'intelligence et à la puissance d'un État plus expérimenté et plus puissant [Rome]. Les erreurs d'une communauté, cependant, sont bannies grâce à la perspicacité accrue de ses membres, tant que seul un véritable esprit communautaire y vit, et non des considérations mondaines. Sans cela, le lien spirituel sera détruit et ses membres se mettront en pièce »⁷⁸⁰.

Selon Blutinger, par cet extrait, Jost acte le passage de l'histoire de la nation juive à celle de la communauté juive, organisée par les rabbins. La nation juive avait fait son temps et se

⁷⁷⁸ JOST, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, op. cit., in : MEYER Michael Albert, *Ideas of Jewish History*, op. cit., p 178 : "A free thinker may indeed gain the insight that Israelite history, however much it is in general connected with the history of the Church, is deserving of treatment independant of religious dogmas and in fact demands scientific study [...]". Dans son ouvrage, Meyer a entièrement traduit en anglais la préface de Jost. Nous avons donc utilisé sa version traduite.

⁷⁷⁹ Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

⁷⁸⁰ JOST Isaak Markus, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage*, vol. III, p. 181-183, cité in : BLUTINGER, op. cit., p. 42 : "The people had to disintegrate, it was a worldly, transient structure; the community rose up again, it was a spiritual whole. The mistakes of a state subjected them to the intelligence and power of a more experienced and powerful state. The mistakes of a community, however, are banished through the increased insight of its members, so long as only a real communal spirit lives within it, and not worldly considerations. Without this the spiritual link will be destroyed and its members will tear themselves apart."

restreignait dès lors à son essence religieuse⁷⁸¹. Mais cette discontinuité historico-nationale avait aussi une raison plus contemporaine. En effet, nous l'avons déjà dit précédemment, Jost et les autres membres de la *Wissenschaft* avaient pour dessein de redorer l'image des juifs face aux non-Juifs. Il fallait convaincre les lecteurs non-juifs que les juifs, malgré leurs spécificités, ne sont pas un peuple « étranger » et qu'ils sont tout à fait intégrés à la nation dans laquelle ils vivent. Cette volonté de s'adresser aux non-juifs agaçait les membres de la *Hokhmat Israel*, tel Rapoport⁷⁸². Ainsi, dans ses œuvres, Jost présente les juifs comme intégrés à leur pays hôte :

« *En chaque lieu il est possible de voir que les juifs jouissaient et étaient vus comme des membres du pays, et portaient le nom de « juif » seulement à cause de leurs rituels juifs* »⁷⁸³.

Cette fracture dans la continuité historico-nationale juive fut fustigée par certains de ses collègues, en particulier Heinrich Graetz qui le reprochait d'émettre l'histoire juive⁷⁸⁴

Cependant, Shlomo Sand souligne que les travaux plus tardifs de Jost commencèrent à esquisser un sentiment national nouveau⁷⁸⁵. Dans *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes* (1832), la pensée de Jost semble évoluer. Les Juifs ont une continuité historique plus marquée et la période biblique prend davantage de place dans ses travaux, et par conséquent la Bible comme source historique.

Après analyse de l'œuvre, l'hypothèse de Sand semble en effet se confirmer. Dans la préface d'*Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, Jost adopte une attitude ambivalente face à la littérature hébraïque sacrée. Tout en constatant les limites de leur véracité historique, il ne rechigne pas à s'en servir :

« *Nous considérons l'entière collection de la littérature hébraïque sacrée comme une source d'histoire, bien qu'elle ne fut pas envisagée pour être historique et même les réels livres historiques [de la Bible] ne procédèrent pas d'un point de vue historique* »⁷⁸⁶.

⁷⁸¹ BLUTINGER, *ibid.*, p. 41-42.

⁷⁸² Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

⁷⁸³ JOST Isaak Markus, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage*, vol. I, p. 265-266, cité in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 41 : "In every place it is possible to see that the Jews enjoyed and were seen as members of the country, and carried the name 'Jew' only because of their Jewish rituals".

⁷⁸⁴ Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 1

⁷⁸⁵ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 105.

⁷⁸⁶ JOST, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, *op. cit.*, in : MEYER, *op. cit.*, p. 184 : "We consider the entire collection of Hebrew sacred literature a source of history although it was not all intended to be historical and even the actual historical books not proceed from an historical point of view".

De plus, Jost développe une vision plus organique et immuable de la nation et qui est assez proche, nous verrons, de certains membres de la *Hokhmat Israel* :

« *Il [le peuple juif] est passé d'une famille à un peuple, a obtenu le statut d'État, a succombé au changement de son destin comme tout État, et sa puissante structure s'est finalement effondrée ; mais il surgit à nouveau de ses ruines avec une force renouvelée* »⁷⁸⁷.

Pour Jost, même durant la période diasporique ce peuple garde une forme d'immuabilité, car « *bien que ne jouant plus un rôle dans les évènements du monde, il subsista une image vibrante du temps passé* »⁷⁸⁸.

Ainsi, en ce qui concerne l'histoire juive, il semble bien y avoir eu une évolution plus nationale et unitaire de la pensée de Jost dans ses écrits les plus tardifs. Cette immuabilité du peuple juif et cet usage de la Bible comme source historique devinrent le dénominateur commun des tous les nationaux/nationalistes juifs qui suivirent. Quoi qu'il en soit, les travaux tardifs de Jost esquissent déjà les influences et caractéristiques de la *désincarnation*. Avec Graetz, cette dimension nationale allait atteindre une cohérence et un développement jusqu'alors inégalés. Ce progressif basculement idéologique de Jost nous montre qu'après des siècles d'historiographie juive engoncée dans la sphère religieuse puis démythifiée par les réformistes juifs, une certaine fraction d'intellectuels juifs commençait à concilier leurs travaux historiques avec les idées nationales modernes. Et ce sont ces intellectuels que nous allons à présent étudier. Ce qui nous amènera finalement à nous épancher sur le cas d'Heinrich Graetz.

2.3. *Les juifs face à la montée du sentiment national*

Si avant Graetz et les écrits tardifs de Jost l'historiographie juive était passée à côté du roman national, plusieurs érudits juifs avaient déjà fait siens les grands principes de la nation moderne.

Les juifs forment avant tout une communauté religieuse. À partir de la fin du

⁷⁸⁷ JOST, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, *ibid.*, in : MEYER, *ibid.*, p. 177 : “*It grew from a family into a people, achieved statehood, succumbed to the change in its lot like all state, and its mighty structure finally collapsed ; but it arose again from tis ruins with renewed strength*”

⁷⁸⁸ JOST, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*, *ibid.*, in : MEYER, *ibid.*, p. 177 “*[...] although no longer playing a role in world events, it remained a vibrant image of time gone by.*”

XIXe siècle, une petite minorité eu cette particularité de commencer à se penser en tant que nation. Comme toutes les autres nations en Europe, ces partisans s'attelaient à puiser dans un corpus de textes anciens pour mettre en place un futur roman national. Et comme le souligne très justement Mordechaï Schenhav, la source incontournable qui servit de base au roman national juif fut bien évidemment la Bible. Pourquoi ? Car celle-ci donne tous les ingrédients pour créer le mythe de la nation moderne. C'est « *une œuvre dans laquelle se trouvent tous les principes sur lesquels un mouvement de renaissance nationale peut se référer, trouver la légitimité de ses revendications et assoir ses valeurs* »⁷⁸⁹. Schenhav ajoute :

« [Dans] *la Bible recèle le mythe de la naissance de la nation, l'attachement à sa terre, l'épopée de ses combats pour la liberté et pour l'indépendance et l'éthique sociale sur laquelle elle érige une société aux valeurs morales et universelles* »⁷⁹⁰.

Le Livre des livres permet donc d'inventer un roman national juif, avec un peuple né il y a très longtemps sur une terre qui lui appartient depuis toujours et qui s'est illustré tout au long de son existence par des faits notoires⁷⁹¹. On est sensiblement dans une vision organique, immuable et donc « à l'allemande » de la nation. Évidemment, nous verrons que ce furent les sionistes qui amenèrent ce roman national à maturité. Ils effectuèrent une historicisation laïque de la Bible, c'est-à-dire la pleine *désincarnation* du judaïsme. On passe d'une confession religieuse à une nation pouvant se passer de Dieu.

Mais n'allons pas trop loin pour l'instant. Avant d'en arriver aux sionistes, intéressons-nous aux intellectuels juifs qui les ont précédés. Certains d'entre eux avaient déjà commencé à s'intéresser au concept de nation, via les grands théoriciens allemands. Nous avons déjà évoqué l'évolution de Jost qui commençait à donner au fil de ses œuvres une place de plus en plus significative à la Bible et à l'idée de nation juive. Revenons maintenant sur les membres de la *Hokhmat Israel* et sur le judaïsme positiviste-historique de Frankel qui ont beaucoup influencé Heinrich Graetz⁷⁹².

Les membres de la *Hokhmat Israel* ont cherché à préserver l'essence religieuse du

⁷⁸⁹ SCHENHAV Mordechaï, « La Bible et l'école publique en Israël », *Revue européenne des Études Hébraïques*, n° 15, 2010, p. 158.

⁷⁹⁰ SCHENHAV, *op. cit.*

⁷⁹¹ Ces faits historiques notoires peuvent d'ailleurs être de nature bonne ou mauvaise. On reviendra sur cette distinction entre faits glorieux et moins glorieux de la nation juive quand nous aborderons la vision morale qu'avait Graetz de l'histoire juive (partie III, chapitre 2).

⁷⁹² BLUTINGER, *op cit.*, p. 49-62.

judéisme, bien plus que ne le firent leurs collègues de la *Wissenschaft*. L'autre différence avec les réformistes était leur attrait pour la nation juive et son histoire. Les membres de la *Hokhmat Israel* ont été inspirés par les visions romantiques de la nation provenant d'Allemagne, d'Italie ou encore de France. Dans l'historiographie de la *Hokhmat Israel*, le peuple juif avait une place centrale. Ce fut le cas de Krochmal qui avait une vision moderne de la nation. Il s'inspira de la vision de Herder, où chaque nation connaît une naissance, une apogée, puis une fin⁷⁹³. Dans son *Guide des égarés de notre temps*, il affirme :

« Selon le fonctionnement de l'ordre naturel, il y a trois périodes par lesquelles chaque nation primordiale passe du moment où elle naît jusqu'à ce qu'elle se retire et périsse : [...] la phase de germination et de croissance de la nation, [...] la phase du pouvoir et de concrétisation, [...] [et] la phase de décomposition et de l'extinction »⁷⁹⁴.

Cette récupération des théories nationales allemandes par Krochmal sous-entend une vision organique de la nation qui se comporte comme un être vivant. Certes les nations peuvent mourir et ont une existence limitée, mais à mon sens, leur imaginer tout un cycle de vie amène à penser la nation comme un objet ayant une existence cohérente et linéaire dans le temps. Un modèle aux antipodes de la *Wissenschaft* dont ses membres n'hésitaient pas à mettre de côté certaines périodes de l'histoire juive si leur fiabilité demeurait discutable. Par contre, Krochmal considérait que la nation juive pouvait éviter la mort naturelle propre à chaque nation, ou du moins renaître de ses cendres. Cette immuabilité serait possible grâce au fait que les Juifs ont été choisis par Dieu⁷⁹⁵.

Toujours au sein du mouvement *Hokhmat Israel*, Rapoport mit également la nation au centre de sa recherche. Sans être sioniste, il était convaincu que la terre d'Israël devait garder un rôle majeur dans la culture nationale des Juifs⁷⁹⁶. Il a par exemple mis en avant les écrits de certains poètes juifs espagnols des XIe-XIIe siècles qui montrait un intérêt soutenu pour l'ancestrale terre d'Israël :

⁷⁹³ BLUTINGER, *ibid.*, p. 49.

⁷⁹⁴ KROCHMAL, *op. cit.*, cité in : MEYER, *op. cit.*, p. 202 : "According to the workings of the natural order there are three periods through which each primordial nation passes from the time it comes into being until it passes from the scene and perishes : [...] the stage of the nation's germination and growth, [...] the stage of power and achievement, [...] [and] the stage of decomposition and extinction".

⁷⁹⁵ A ce sujet, voir le sous-chapitre précédent. Nous verrons dans la partie III que ce mélange d'essence nationale et religieuse perdura chez Graetz.

⁷⁹⁶ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 50.

« *Que devons-nous dire de leur désir insatiable de voir la Terre Sainte*⁷⁹⁷, *qui brûle comme un feu chez certains [poètes] espagnols comme Salomon ibn Gabirol ... et Juda Halevi [...]* »⁷⁹⁸.

On retrouve également cet attrait pour la nation (au sens moderne du terme) dans le judaïsme positiviste-historique de Zacharias Frankel. Nous avons vu que sa pensée reposait sur l'idée d'un dualisme juif. Alors que certaines variables du judaïsme pouvaient disparaître au fil des siècles, certains éléments persistaient et formaient un « noyau » inaltérable⁷⁹⁹. Parmi les composants de ce « noyau », il y avait à mon sens l'influence de Dieu dans l'histoire, mais aussi une dimension plus nationale à travers les lois juives (rappelons que les travaux de Frankel se sont beaucoup centrés sur la législation juive). Sa vision du judaïsme en arrive à la conclusion que les Juifs ont préservé « *un faisceau de règles religieuses* » qui devinrent « *l'expression de l'histoire du peuple juif* »⁸⁰⁰. Pour Dieckhoff, la pensée de Frankel crée une rupture par rapport au monde juif orthodoxe où ce n'est plus l'observance des lois données par Dieu qui définit le peuple juif, mais davantage la préservation historique de ces lois par les Juifs au fil des siècles. Ainsi, chez Frankel, il y aurait donc eu au sein du judaïsme une dimension nationale continue, incarnée par des règles de vie communes structurant la communauté juive et qui ont survécu aux aléas du temps⁸⁰¹. Cette idée d'essence nationale incarnée par la préservation de lois ancestrales par le peuple juif, on la retrouve dans les affrontements idéologiques entre réformistes et traditionalistes juifs qui caractérise la communauté juive allemande des années 1840 (en particulier concernant la refonte de la liturgie)⁸⁰². Frankel y participa et fustigea l'absence de continuité nationale dans l'approche des réformistes. Leur réforme religieuse selon lui est erronée car ils ont « *mis de côté l'histoire de certaines d'années* » propre au peuple juif et ont ainsi ignoré les éléments constitutifs de ces périodes qui étaient pourtant « *devenus le*

⁷⁹⁷ Terme utilisé par l'auteur.

⁷⁹⁸ RAPOPORT, "Mikhtav 4", *Kerem Hemed VII*, 1843, p. 99, cite in : BARZILAY, *op. cit.*, p. 20, cité in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 50-51 : "what should we say regarding their inner craving to see the Holy Land, which burns like a fire in some of the Spanish [poets] such as Ben Gabbirol ... and Judah Halevi [...]"

⁷⁹⁹ Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

⁸⁰⁰ DIECKHOFF Alain, *L'invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 162. Ici, les citations sont les propos de Dieckhoff.

⁸⁰¹ DIECKHOFF Alain, *L'invention d'une nation*, *ibid.* Nous verrons dans la partie III que cette double dimension du noyau originel du judaïsme sera largement reprise par Graetz.

⁸⁰² Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

bien commun de la nation »⁸⁰³. Autrement dit, par leur approche sélective des règles religieuses, la vision des réformistes brisait la continuité nationale de Frankel, basée sur la préservation séculaire des règles ancestrales.

Par ailleurs, Frankel a également un certain intérêt pour la terre d'Israël. Par exemple, il n'approuvait pas la suppression des prières juives à caractère messianique au sein du mouvement réformiste et affirmait :

« *Il n'y a rien de mal à souhaiter que dans un coin de la terre - et naturellement dans le pays de nos pères - notre caractère national soit à nouveau libre de se manifester et que nous jouissions du respect* »⁸⁰⁴.

Mais il n'était pas pour autant sioniste puisqu'il ne rejetait pas la réalité diasporique du monde juif. Le retour en terre d'Israël n'est pas à exclure, selon lui, mais seulement dans l'attente du Messie (vision peu novatrice, en somme). Il faisait une distinction entre le peuple et la nationalité politique. On garde des liens « de peuple » avec les juifs des autres nations, mais on reste loyal politiquement envers son pays⁸⁰⁵.

Ainsi, avant même l'arrivée des sionistes (1880-1890), nous pouvons constater que plusieurs courants du judaïsme furent séduits par l'essentialisme de la nation moderne, tels *Hokhmat Israel* et le judaïsme positiviste-historique de Frankel. Étant donné que ces courants ont eu beaucoup d'influence sur Graetz sur le plan religieux, il est à présent temps de constater si ce fut également le cas sur le plan national.

2.4. *Le cas d'Heinrich Graetz*

Si Graetz n'adhérait pas aux idées de la modernité comme les réformistes, il eut une adhésion plus franche aux idées nationales de son temps (dont le roman national). Dès ses jeunes années, on peut constater son goût pour l'épique et l'aventure. En ce domaine, selon Blutinger, ses lectures furent multiples : contes médiévaux, histoires héroïques, poésie classique et moderne (Homère, Goethe, Schiller, Lessing) ou encore la littérature romantique (Heinrich

⁸⁰³ FRANKEL Zacharias, "Das neue Hamburger Gebetbuch des israelitischen Tempels," *Der Orient*, n° 7, 12 février 1842, p. 55-56, cité in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 58-59.

⁸⁰⁴ FRANKEL Zacharias, "Das neue Hamburger Gebetbuch des israelitischen Tempels", *Der Orient*, n° 8, 19 février 1842, p. 63, cité in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 59 : "*There is nothing wrong with the wish that in one corner of the earth - and naturally in the land of our fathers- our national character would again be free to come forward and that we would enjoy respect*"

⁸⁰⁵ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 60.

Heine, Victor Hugo)⁸⁰⁶. Très jeune, Graetz était donc déjà réceptif à un certain langage émotionnel et romantique, à un imaginaire particulier qui commençait déjà à être réinterprété par tous les romans nationaux naissants en Europe.

Graetz n'est pas resté indifférent aux événements politiques de son temps. Certains l'ont même influencé. En effet, plusieurs chercheurs soutiennent que le Printemps des peuples de 1848 eut sur lui un impact significatif⁸⁰⁷. Delmaire souligne par exemple que dans son journal intime, l'année 1848 est en grande partie dédiée à cet événement⁸⁰⁸. Il perçoit nettement la montée fiévreuse des mouvements nationaux en Europe. Il prédit alors un écroulement des structures traditionnelles, mais il est vite déçu par l'échec national-démocratique, victime de la réaction des monarchies européennes. Il déplore également le revirement opéré en France par Napoléon III (qui tue dans l'œuf la Seconde République)⁸⁰⁹. Mais cet intérêt pour les mouvements nationaux ne s'est pas évanoui avec l'échec de 1848. Loin d'être mortes, les aspirations nationales continuèrent leur combat politique, mais avec l'appui de puissances autoritaires (Empire français, Prusse bismarckienne) et une exacerbation identitaire. En effet, après 1848, on constate en Allemagne un renforcement essentialiste de l'identité nationale par l'origine et la « race » (dans un sens ethnique, voire biologique). Cette vision organique de la nation n'est pas nouvelle (on la trouve déjà en partie chez Fichte et Herder au début du siècle), mais elle perdura et continua d'étendre son influence tout au long du XIXe siècle.

Cette progression de l'essentialisme nationale se répandit aussi au sein des milieux intellectuels juifs. Graetz, malgré ses hésitations sur la question⁸¹⁰, y demeurait proche, comme l'en atteste son amitié avec le sioniste Moses Hess. Cette amitié est très intéressante, car chacun semble avoir influencé l'autre⁸¹¹. Hess a été très impressionné par *Histoire des Juifs* de Graetz et partage la même vision essentialiste du peuple juif. Hess va même encore plus loin que Graetz, puisque l'identité juive qu'il théorise est même raciale. Son œuvre majeure, *Rome et Jérusalem* (1862), Graetz l'avait également lu⁸¹². Ce dernier n'en resta pas indifférent : deux ans plus tard,

⁸⁰⁶ BLUTINGER, *ibid.*, p. 62-64.

⁸⁰⁷ DELMAIRE, *op. cit.*, p. 2 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 113.

⁸⁰⁸ DELMAIRE, *ibid.*

⁸⁰⁹ DELMAIRE, *op. cit.*

⁸¹⁰ Nous avons vu que sa définition de l'essence organique juive n'a jamais été très claire. De plus, le rapprochement entre Graetz et le mouvement sioniste fut limité et très tardif, car il n'intervint seulement qu'à la fin de sa vie, durant les années 1880. Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 3.

⁸¹¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 114-119.

⁸¹² Sur la vision nationale et raciale de Hess et la réaction de Graetz : partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

il propose une sorte de réponse à l'œuvre de son ami par son essai *Le rajeunissement de la race juive*. Selon l'hypothèse Sand⁸¹³, l'œuvre de Hess a pu être pour Graetz une sorte de catalyseur qui l'amena à préciser sa vision de la nation. Nous en avons déjà parlé dans le second chapitre⁸¹⁴ : Graetz balaye d'un revers de main toutes les théories qui ont cherché à définir la nation. La nation ne peut se définir par sa géographie, sa langue, ses coutumes, son histoire ou même sa race. Pour chacune de ces variables, on peut trouver facilement des contre-exemples. Graetz admet que pour lui, l'essence même de la nation demeure un mystère. Cependant, il soutient l'idée que certaines nations survivent mieux que d'autres. Pour lui, si les Juifs ont cette part de résurrection perpétuelle en eux, c'est par leur foi en un futur messianique dont ils sont les messagers choisis par Dieu en personne. Mais au-delà de cette vision religieuse traditionnelle, Graetz développe une vision très moderne et très allemande (c'est-à-dire essentialiste) de la nation. Pour lui, la nation est comme un corps qui naît, se développe et meurt. Comme certains êtres vivants dans la nature, certaines nations ont une meilleure résistance biologique face aux aléas de l'histoire. Et bien entendu, le peuple juif en fait partie, ce qui ne fait qu'accentuer sa capacité à durer dans le temps.

Que ce soit par sa propre initiative ou par l'intermédiaire d'autres intellectuels, Graetz a été influencé par l'essentialisme des mouvements nationaux en Europe. Son attrait pour l'essentialisme national s'exprime également par la création de son propre roman national juif. Comme tout mouvement national, il s'agissait d'historiciser des textes anciens (et souvent mythiques) à la véracité très contestable. Pour y parvenir, il prit le contre-pied de ses amis réformistes et devança le futur mouvement sioniste en considérant la Bible comme un livre d'histoire. Cette relecture majeure du Livre des livres est fortement présente dans ses deux grandes œuvres, *La construction de l'histoire juive* et *Histoire des Juifs*. Plusieurs auteurs (dont Brenner et Sand) ont mis en évidence cette historicisation du récit biblique⁸¹⁵. Lorsque Graetz aborde le récit biblique, il ne fait pas une véritable étude critique (ou du moins elle n'est pas objective et impartiale). Nous y reviendrons dans la partie III, mais Graetz part d'un postulat idéologique clair : l'histoire des patriarches ainsi que des royaumes de David et de Salomon a bien existé. Le récit biblique est fiable et il n'y a que très peu de critiques à faire. De là, nous

⁸¹³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 114-119.

⁸¹⁴ Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 3.

⁸¹⁵ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 127 ; BRENNER, op. cit., p. 65.

verrons que dans *Histoire des Juifs*, la seule « source » historique qu'il a utilisée pour aborder les premiers siècles du judaïsme n'est autre que la Bible⁸¹⁶.

Pourtant, nous avons vu que Graetz usait de méthodes d'analyse modernes propres aux réformistes juifs et héritées en partie de la critique biblique faite par les protestants. Or, c'est bien là que la patine scientifique que donne Graetz à ses travaux montre ses limites. En fait, Graetz use systématiquement des nouvelles méthodes académiques de son temps, sauf lorsqu'elles peuvent contredire ses idéaux religieux et nationaux. Dans la partie III, nous verrons comment il utilise les méthodes scientifiques de son temps pour finalement les accorder à ses postulats idéologiques de départ. Sand note également que Graetz s'insurgea contre tous les travaux scientifiques remettant en cause la véracité historique de la Bible Il n'acceptait pas les théories de Spinoza selon lesquelles le Pentateuque fut écrit en plusieurs fois et non en un morceau et peu de temps après les faits⁸¹⁷. D'autres philologues et théologiens protestants de renom comme Julius Wellhausen affirmaient également que certains passages de la Bible avaient été écrits bien plus tard. De plus, la religion juive se serait créée en réalité progressivement, au gré d'ajouts de passages au corpus biblique. Ces thèses démolissaient *de facto* tout essentialisme ethno-national et furent dès lors irrecevables non seulement pour Graetz, mais également pour tous les protosionistes et sionistes qui le suivirent⁸¹⁸. Par ailleurs, on peut également penser à ses critiques envers ses collègues de la *Wissenschaft* dont il fustigeait leur scepticisme envers la pleine véracité des écrits bibliques⁸¹⁹. Et nous verrons que Graetz pensait que l'histoire politique et nationale juive avait continué après la destruction du Seconde Temple, alors que pour Jost cette date marque la fin de l'histoire nationale juive et le début de son histoire communautaire⁸²⁰

On pourrait dire que cet attachement à la véracité de la Bible est quelque chose d'assez banal et peu différent de la piété religieuse d'un Flavius Josèphe qui croyait en la véracité divine du Livre des livres. Cependant, chez Graetz, cette véracité n'est pas seulement d'ordre religieux, mais provient également d'une idéologie nouvelle, d'ordre national⁸²¹. Les juifs religieux ont

⁸¹⁶ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 3.

⁸¹⁷ GRAETZ Heinrich, « Le judaïsme et la critique de la Bible », *Les Voies de l'histoire (en hébreu)*, Jérusalem, Mossad Bialik, 1969, p. 238-240, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 126-127.

⁸¹⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 126-128.

⁸¹⁹ Cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 1.

⁸²⁰ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 78.

⁸²¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 356 ; BLUTINGER, *ibid.*, p. 66-69, 116-117.

toujours été dans une interprétation purement théologique de la Bible et du monde qui les entoure. Les réformistes juifs de la *Wissenschaft* étaient davantage dans un monde sécularisé et intéressé par l'histoire du judaïsme. Quant à Graetz, il s'inscrivait en partie dans ces deux tendances (importance de la religion et acceptation de la modernité), tout en apportant un regard neuf. Graetz ne s'intéressait pas seulement à la religion juive, ni seulement à l'histoire de la religion juive, mais également à l'histoire de nation juive. Loin d'être une véritable histoire objective et scientifique, Graetz se rapprochait des historiens allemands de son temps qui donnaient à leur nation des origines lointaines et immuables. Il voulait écrire une histoire juive glorieuse, accessible au plus grand nombre. Il voulait, « *créer des sentiments d'identification parmi ses lecteurs* »⁸²².

Cet essentialisme national, on le retrouve dans ses deux œuvres principales - *La construction de l'histoire juive* et *Histoire des Juifs* - elles-mêmes empreintes des influences nationales déjà présentes chez Frankel et la *Hokhmat Israel*. Graetz partage avec Krochmal une vision organique de la nation. Ces dernières naissent, se développent et enfin meurent comme des êtres vivants⁸²³. Bien entendu, tous deux croient en la capacité de renaissance de la nation juive, fortement liée à sa mission divine⁸²⁴. Précédemment, nous avons également parlé des similitudes idéologiques entre Graetz et Zacharias Frankel. Les deux hommes croyaient que le judaïsme avait une essence immuable, un « noyau » ayant résisté aux aléas de l'histoire. Cette idée, nous le verrons dans la partie III, est omniprésente dans la pensée de Graetz. Ce noyau se formait de deux axes, l'un religieux et l'autre national. Tout comme Frankel, Graetz croyait que la nation juive avait suivi au fil des âges un ensemble de lois, ce qui lui assura une continuité politique dans le temps⁸²⁵. Ainsi, l'œuvre majeure de Graetz, *Histoire des Juifs*, a esquissé une troisième voie, à cheval entre les méthodes d'analyse critiques de la *Wissenschaft* et le style romantique et épique de l'histoire de la nation juive, hérité des mouvements nationaux allemands et de la *Hokhmat Israel*⁸²⁶.

⁸²² BLUTINGER, *ibid.*, p. 116-117 : « *creating feelings of identification among its readership* » (ce sont les propos de Blutinger).

⁸²³ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 2.

⁸²⁴ Cf. partie III, chapitre 2, sous-chapitre 3.

⁸²⁵ Nous reviendrons en détail sur ces théories dans la partie III, chapitre 1, sous-chapitre 2 ; et chapitre 2, sous-chapitre 4.

⁸²⁶ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 82. Notons que dans *Histoire des Juifs*, il cite bien davantage Frankel et les membres de la *Hokhmat Israel* (Rapoport, Luzzato, Krochmal) que ceux de la *Wissenschaft*, si ce n'est pour les critiquer (Zunz, Jost). Cf : BLUTINGER, *ibid.*, p. 78.

Contrairement à tous les historiens du judaïsme qui l'ont précédé et malgré les influences évidentes de la *Hokhmat Israel*, de Jost (pour ses écrits tardifs) et de Zacharias Frankel, ce fut bel et bien Heinrich Graetz qui proposa le premier roman national juif moderne, global et cohérent. Ni Frankel, ni Jost et ni aucun membre de la *Hokhmat Israel* n'entreprirent une épopée d'une telle envergure.

Pour finir (et pour éviter toute confusion par la suite), revenons brièvement sur un point d'ordre terminologique. Nous avons vu précédemment que Blutinger qualifiait la pensée nationale de Graetz de « *judaïsme national* », désignant ceux qui croient en une nation juive, tout en ne souhaitant pas rejoindre le projet sioniste. Le retour en Palestine n'était pas exclu, mais restait conditionné à la vision messianique traditionnelle. On pourrait arguer que ce terme est très proche de notre concept de *désincarnation*, en particulier dans sa version inachevée propre à Graetz.⁸²⁷ Pour autant, il ne faut pas confondre le terme « *judaïsme national* » de Blutinger et la *désincarnation* inachevée chez Heinrich Graetz (qui, nous verrons, pourra être qualifiée de *pré-désincarnation*). La raison est simple : dans son œuvre, Blutinger avait pour objectif de démontrer qu'Heinrich Graetz avait popularisé l'histoire de la nation juive. Au fil de sa démarche, il démontre également que la pensée de Graetz était originale et se présentait comme une sorte de « *troisième voie* ». Pour autant, en utilisant ce terme, Blutinger n'avait pas pour objectif d'étudier Graetz pour redéfinir les relations *nation-religion* au sein du judaïsme ni de proposer un nouveau modèle général des relations *nation-religion* dans le temps et l'espace. Le terme « *judaïsme national* » n'est en rien erroné, mais il renvoie d'abord à un courant idéologique juif du XIXe siècle et ne prend donc pas en compte nos réflexions terminologiques actuelles, qui sont beaucoup plus larges. Utiliser ce terme à la place de notre concept de *désincarnation* serait beaucoup trop restrictif et incomplet pour mener à bien notre analyse.

Ainsi, en ayant été influencé par les mouvements nationaux, le degré de concordance entre la pensée de Graetz et notre concept de *désincarnation* ne fait qu'augmenter. Les juifs ne sont pas restés indifférents à ce phénomène global européen, en particulier à sa version allemande. La nation devint politique et s'inventa des origines lointaines ainsi que des faits glorieux. Chaque peuple se pensait de manière organique, tel un être vivant qui parvient à passer sans encombre les secousses de l'histoire. Érudits et savants extrapolèrent les textes et cultures

⁸²⁷ C'est-à-dire une historicisation de la Bible, une montée de l'essence nationale, mais aussi une persistance de l'essence religieuse et une essence nationale inachevée par son refus de rechercher un territoire autonome.

de leur temps pour donner à leur nation une identité forte et immuable dans le temps. Et pour raconter les exploits mythiques d'un peuple, rien de tel que le roman national qui certes s'affranchit de l'objectivité historique, mais transmet à ses lecteurs l'amour envers leurs ancêtres. Pendant longtemps, l'historiographie juive est restée en dehors de ces nouvelles idéologies. De Josèphe à Basnage, on continuait à aborder l'histoire juive dans son écrin théologique. Puis avec l'arrivée de la modernité, les réformistes juifs tels que Jost s'affranchirent de la sphère religieuse et abordèrent l'histoire juive de manière objective et scientifique, sans parti pris théologique ou patriotique. On étudiait simplement avec recul l'histoire religieuse du judaïsme, ainsi que sa culture. Sauf qu'en parallèle, d'autres intellectuels juifs commencèrent à être séduits par les idées des mouvements nationaux. Les membres de la *Hokhmat Israel* (tels Krochmal) ainsi que Zacharias Frankel (et son judaïsme positiviste-historique) commencèrent à mettre la nation juive au centre de leurs réflexions tout en lui donnant une dimension de plus en plus essentialiste. La nation juive aurait gardé en elle (et depuis le début) une essence éminemment politique. De plus, elle serait capable, tel un corps organique, de survivre aux aléas du temps, voire de se régénérer, ce qui ferait d'elle une nation immuable, à l'existence ininterrompue.

Heinrich Graetz fut également l'un de ces intellectuels juifs sensibles à ce type d'idéologie. Captivé depuis sa jeunesse par les mythes et récits épiques, il montra un grand intérêt pour les révolutions nationales de 1848 et fut grandement influencé par la pensée de certains pionniers du sionisme (en particulier Moses Hess). Tout comme les membres de la *Hokhmat Israel* et son collègue Frankel, il croyait en la résistance quasi organique de la nation juive, ainsi qu'en l'immuabilité de son essence politique (via ses lois ancestrales). Il usa de la Bible comme une véritable source historique et fut le premier à proposer clairement une histoire globale du peuple juif centrée sur la notion de nation (dans son sens moderne), et non plus à travers les seuls filtres de la théologie ou de l'analyse critique et objective des sources historiques. Ce fut alors le premier grand roman national du peuple juif.

À présent, il nous reste à aborder la dernière influence propre à la *désincarnation* (et potentiellement partagée par Graetz) : celle de l'antisémitisme.

3. Le poids de l'antisémitisme

Dans la plupart des cas, il est facile de comprendre l'importance des trois influences majeures de la *désincarnation*. L'influence de la modernité/sécularisation et celle des mouvements nationaux sont directement connectées aux trois caractéristiques de notre concept : déclin de l'essence religieuse, montée de l'essence nationale et historicisation du corps religieux. Mais alors, pourquoi ajouter l'antisémitisme comme troisième influence ? En effet, celui-ci n'est pas en soi une caractéristique de la *désincarnation*. Le lien de cause à effet semble plus difficile à établir.

En réalité, si l'antisémitisme n'est pas une caractéristique de la *désincarnation*, il a par contre servi de catalyseur à toutes ses caractéristiques. Ce qui lui donne *de facto* une influence indéniable dans la formation de la *désincarnation* du judaïsme. En effet, nous allons voir qu'au-delà de l'attrait pour la modernité et la rationalité des Lumières, de nombreux penseurs juifs ont accéléré la réforme du judaïsme en réponse aux attaques antisémites de leur époque⁸²⁸. De même, certains nationaux/nationalistes juifs ont tenté de répondre aux attaques antisémites en glorifiant leur identité nationale. Graetz n'a pas non plus été étranger à ce type de contre-attaque, nous y reviendrons. En vérité, c'est l'antisémitisme qui donna le coup d'accélérateur à la *désincarnation*, car il amena à maturité ses multiples caractéristiques. Les exemples les plus emblématiques sont bien entendu les pogroms russes des années 1880 qui finirent de convaincre certains juifs de l'Est (dont une partie d'entre eux, tel Pinsker, étaient des laïcs affirmés) de mettre progressivement en place une colonie juive autonome sur un territoire sûr et hors d'Europe. Autrement dit, ce fut le parachèvement de la *désincarnation* du judaïsme, amorcée par Graetz.

Nous allons donc dans un premier temps revenir sur la contre-attaque des juifs en Europe face aux griefs antisémites, puis nous verrons dans un second temps le cas spécifique d'Heinrich Graetz.

⁸²⁸ Le terme « antisémite » peut être aujourd'hui utilisé dans le langage courant pour faire référence à n'importe quel comportement hostile envers les juifs. Cependant, le terme n'existe que depuis le milieu du XIXe siècle et fait référence à la haine économique, nationaliste et raciale des juifs en Europe, et non à l'hostilité religieuse chrétienne classique et plus ancienne, qui peut davantage être qualifiée d'antijudaïsme (et pour parler de n'importe quelle haine envers les juifs, je préfère encore utiliser le terme « judéophobie ») Cependant, même si du temps de Graetz ces deux formes de judéophobie existaient simultanément, j'utiliserai plus souvent le terme « antisémite », car il incarne le véritable renouvellement de la haine antijuive au milieu du XIXe siècle.

3.1. *Les juifs face à l'antisémitisme*

La haine des juifs (ou judéophobie)⁸²⁹ est sûrement l'une des plus anciennes, des plus protéiformes et des plus tenaces dans l'histoire de l'humanité. Pour ce qui est des récits bibliques les plus anciens (c'est-à-dire jusqu'à l'exil en Babylonie), il est difficile de déterminer la véracité de certains actes et discours, et donc par conséquent leur hypothétique nature antijuive. Lorsque les juifs y sont persécutés, s'agissait-il d'un motif purement judéophobe ou bien davantage le résultat d'un affrontement politique et militaire entre juifs et non-juifs ? S'il s'agit de la seconde option, alors il s'agit là d'un phénomène relativement universel dans l'histoire de l'humanité⁸³⁰. Selon Léon Poliakov, c'est à partir du III^e siècle av. J.-C. que l'on peut dater « *la naissance d'une hostilité suffisamment intense et durable pour mériter le nom d'antisémitisme* »⁸³¹, avec pour origine l'Égypte lagide et sa métropole Alexandrie, où une importante communauté juive prospérait⁸³². En parallèle, on perçoit déjà un discours hostile aux juifs chez de nombreux auteurs gréco-romains : Cicéron, Diodore de Sicile, Sénèque, Tacite ou encore Dion Cassius. Entre mépris et ignorance, ils pointent du doigt leur volonté de ne reconnaître qu'une seule divinité (ce qui exclut les dieux romains et le culte de l'empereur), critiquent certaines pratiques (circoncision et shabbat) et s'inquiètent de l'influence de leur diaspora qui prospère sur le pourtour du bassin méditerranéen⁸³³. D'autres tels les poètes Horace et Juvénal fustigent leur prosélytisme au sein du monde gréco-romain⁸³⁴. Entre le II^e siècle av. J.-C. et le I^{er} siècle ap. J.-C., plusieurs auteurs antiques (tels Valerius Maximus, Tacite, Suétone et Dion Cassius) font référence à l'expulsion des juifs de Rome, par crainte de leur prosélytisme qui faisait croître leur nombre dans la Ville éternelle⁸³⁵. Enfin, lorsque l'on pense à des conflits antiques impliquant des populations juives, on pense évidemment aux multiples soulèvements juifs contre le pouvoir romain durant les I^{er} et II^e siècles ap. J.-C. Pourtant, malgré la virulence des répressions romaines, Poliakov précise que l'empire romain n'a jamais mis en place une

⁸²⁹ J'utilise donc le terme « judéophobie » de manière générique, pour qualifier n'importe quel type d'hostilité envers les juifs.

⁸³⁰ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, vol. 1, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 11-12.

⁸³¹ POLIAKOV, *ibid.*, p. 12.

⁸³² POLIAKOV, *op. cit.*, p. 14-15.

⁸³³ BENBASSA Esther, « ANTISÉMITISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 février 2021, URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/antisemitisme/>

⁸³⁴ POLIAKOV, *op. cit.*, vol. 1, p. 20.

⁸³⁵ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 234-236. De telles conversions excluaient dès lors les dieux de l'Empire, éléments intrinsèques à l'ordre politique romain (SAND, *ibid.*, p. 235).

politique antijuive systématique⁸³⁶. A mon sens, ces répressions romaines s'insèrent davantage dans un engrenage conflictuel et politique entre juifs et pouvoir romain et moins dans une volonté originelle de répression de la religion juive en elle-même.

En parallèle, depuis l'Antiquité, le christianisme ne fut pas en reste en matière d'animosité envers les juifs et alla même bien plus loin que les païens du monde gréco-romain. Avec la christianisation de l'empire romain finissant et sa survivance via la conversion des royaumes barbares, cette ancienne secte juive accusa de tous les maux les juifs : complots contre la chrétienté, meurtres rituels, peuple déicide (avec la mort de Jésus de Nazareth) et usurier. Après une relative accalmie sous le règne des carolingiens, les discriminations et violences s'accrochèrent lors des Croisades. Considérés comme des ennemis intérieurs à la chrétienté (alors que les sarrasins devinrent les ennemis extérieurs)⁸³⁷, les juifs furent victimes de pogroms. Ces massacres continuèrent épisodiquement durant les siècles qui suivirent, en particulier durant la Peste noire du XIV^e siècle où les juifs sont accusés d'en être les auteurs. A plusieurs reprises, les juifs furent expulsés de plusieurs pays européens : France (1182 sous Philippe Auguste, 1306 sous Philippe le Bel et 1394 sous Charles VI), Angleterre (1290) et Espagne (1492)⁸³⁸. On leur imposa également un code vestimentaire discriminatoire (chapeau conique, rouelle), on leur interdit des professions (agriculteur, fonction publique, armé), on brûla leurs livres religieux (tel Saint Louis avec le talmud en 1242 et en 1244) voire on les obligea à vivre dans certains quartiers (les « ghettos, dont le premier fut créé à Venise en 1516)⁸³⁹.

Pour ce qui est du monde musulman médiéval et moderne, les juifs connurent moins de difficultés. En dehors de l'islam, les autres religions du Livre (christianisme et judaïsme) étaient autorisées par les autorités musulmanes. Les juifs eurent le statut de « dhimmis » qui assurait leur protection en terre d'islam mais tout en ayant un statut inférieur : obligation de payer un impôt spécifique ou encore de se distinguer par leur habillement⁸⁴⁰. Ils leur étaient également interdit de faire du prosélytisme en faveur de leur religion.

Cette haine qui se développa de l'Antiquité à l'époque moderne (et en particulier au sein de la chrétienté) correspondait à l'antijudaïsme, c'est-à-dire à une haine des juifs éminemment

⁸³⁶ POLIAKOV, *op. cit.*, p. 21-22.

⁸³⁷ Au sujet la radicalisation antijuive de l'Eglise chrétienne au XI^e siècle : HENRIET Patrick, « Cluny, système chrétien (XI^e-XII^e siècles) À propos d'un ouvrage récent », *Le Moyen Age*, 3/2002 (Tome CVIII), p. 576.

⁸³⁸ BENBASSA, « ANTISÉMITISME », *op. cit.*

⁸³⁹ BENBASSA, *ibid.*

⁸⁴⁰ BENBASSA, *ibid.*

religieuse. Elle était menée par un monde empreint de religion et qui plus est concurrent au judaïsme : la chrétienté occidentale. Mais redisons-le : cette haine avait des racines religieuses et non laïques. Dans certains cas, une conversion (parfois forcée) des juifs au christianisme pouvait être une porte de sortie pour échapper aux attaques antijuives.

À partir de la fin du XVIII^e siècle, l'Europe entre dans un nouveau monde. La sphère politique laïque s'émancipe. C'est le début d'une sécularisation de la société, ainsi que le triomphe politique des idées libérales et de tolérance des Lumières. En France puis progressivement partout en Europe durant tout le XIX^e siècle, les juifs obtiennent les mêmes droits que leurs compatriotes non-juifs. C'est ce qu'on appela le processus d'Émancipation⁸⁴¹. Ils purent enfin accéder au domaine des affaires, mais aussi à des professions dans l'industrie, les universités, la presse, l'administration... Les juifs allaient enfin combler leur retard sociétal. Ce rattrapage fut assez rapide et fulgurant, mais aussi relativement visible par le reste de la société du fait de son caractère nouveau. En parallèle, la bourgeoisie intellectuelle et d'affaire ainsi que la petite noblesse foncière traditionnelle voyaient d'un mauvais œil cette intégration. Inquiets, ils percevaient les juifs comme des concurrents. L'aversion nouvelle qu'ils développèrent à l'encontre des juifs avait alors une origine économique non négligeable⁸⁴². Cependant, elle s'amalgama durant tout le XIX^e siècle avec d'autres formes de judéophobie, d'ordre national et « racial ».

C'est ainsi que l'antijudaïsme chrétien, affaibli par l'émancipation des juifs et la sécularisation de la société, fut progressivement supplanté par une nouvelle judéophobie : l'antisémitisme. La particularité de cette nouvelle forme de haine est qu'elle ne repose pas sur des préjugés religieux, mais laïcs. L'antisémitisme est protéiforme. Il est à la fois d'ordre économique (comme nous l'avons vu précédemment), national et « racial » (ou biologique). En fonction d'un individu ou d'un groupe, la tendance antisémite exprimée peut pencher davantage vers une ou plusieurs de ces variables. Quoi qu'il en soit, elles ont pour particularité d'être très perméables et de fusionner entre elles très facilement. Avec l'antisémitisme, la stigmatisation ne prenait plus la religion comme unique référence, mais également la nation. Elle provient d'une interprétation extrémiste de la nation selon laquelle les Juifs ne pourraient jamais être de

⁸⁴¹ AZRIA, « La sécularisation du judaïsme », *op. cit.*, p. 79.

⁸⁴² MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, *op. cit.*, p. 23-24 ; POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, *op. cit.*, vol. 2, p. 216-222.

véritables patriotes. Leur « appartenance » à une nation ancestrale (la nation hébraïque) les empêcherait de s'intégrer à une quelconque nation européenne. Pour les antisémites politiques, ce sont de dangereux apatrides qui forment un État dans l'État. Cette sécularisation de la haine envers les Juifs (car il n'est plus tellement question de religion en réalité) permet d'exclure définitivement les Juifs de la société. Même s'ils se convertissent au christianisme ou s'assimilent aux sociétés européennes majoritairement chrétiennes, ils resteraient à jamais des Juifs, c'est-à-dire des membres d'une nation différente⁸⁴³.

Cette vision, propre à une conception organique de la nation, elle continua à se radicaliser vers la fin du XIXe siècle à travers l'antisémitisme racial. Puisant dans les théories taxonomiques et d'anthropologie physique alors en vogue et qui postulaient l'existence de plusieurs races biologiques humaines (les « noirs », les « blancs », les « jaunes » ...) ⁸⁴⁴, les antisémites raciaux considéraient les Juifs comme une race à part, reconnaissable par des traits physiques et mentaux propres. Bien entendu, il s'agissait selon eux d'une race inférieure, parasitaire et néfaste qu'il fallait combattre. Dans cette sécularisation absolue de la judéophobie, le Juif ne pourrait plus jamais s'intégrer dans une société européenne. Il devient un corps étranger dont il faut se débarrasser⁸⁴⁵.

Il va sans dire que les juifs en voie d'émancipation ne sont pas restés passifs face à la montée de l'antisémitisme (et à la survivance relative de l'antijudaïsme chrétien). Or, leur contre-attaque a été un coup d'accélérateur à la mise en place des caractéristiques propres à la *désincarnation*.

Après la chute de Napoléon en 1815, la Prusse et les États allemands connurent une vague conservatrice. Dans cette aire germanique, là où les juifs ont bénéficié de l'Émancipation via les conquêtes napoléoniennes, des conservateurs allemands se mirent à les prendre pour cible. On traitait les juifs de dépravés ou encore d'avares. Puis vinrent les émeutes anti-juives de 1819, véritables pogroms dans l'Europe germanique et slave. Des juifs sont assassinés et

⁸⁴³ TAGUIEFF Pierre-André, « Antisémitisme », *Dictionnaire historique et critique du racisme*, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁴⁴ A ce sujet : STOCZKOWSKI Wiktor, « Race (histoire) », *Dictionnaire historique et critique du racisme*, *ibid.*, p. 1479-1484 ; BONTE Pierre (dir.), IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 611-612.

⁸⁴⁵ Sur l'antisémitisme racial : MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, *op. cit.*, p. 52-55 ; TAGUIEFF Pierre-André, « Antisémitisme », *Dictionnaire historique et critique du racisme*, *op. cit.*, p. 96 ; PICHOT Léon, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris, Éditions Flammarion, 2000, p. 393-423.

certaines de leurs biens sont extorqués⁸⁴⁶.

Choqués par ces événements, de jeunes intellectuels juifs réagirent durant les années 1810 et 1820 en fondant à Berlin le mouvement *Wissenschaft des Judentums*. Au-delà de leur crainte de voir l'identité juive disparaître, ils sont motivés par la réhabilitation du judaïsme dans la société allemande. Leur objectif est de redorer l'image de la religion et de la culture juive, longtemps salie par la majorité chrétienne. Il fallait démontrer que les juifs avaient toute leur place au sein de la société allemande, ce qui était capital pour que l'Émancipation se poursuive sans entrave. Pour y parvenir, les membres de la *Wissenschaft* étaient convaincus qu'il fallait étudier le judaïsme de manière scientifique. L'interprétation théologique devait laisser place à une analyse objective, rationnelle et critique. Pour faire simple, c'est en usant des sciences modernes, rationnelles et laïques que l'on arrivera à prouver la valeur des juifs aux yeux du monde⁸⁴⁷.

En usant de telles méthodes pour faire face à leurs détracteurs anti-juifs, les réformistes de la *Wissenschaft* ont accéléré la mise en place d'une caractéristique essentielle de la *désincarnation* : la modernisation/sécularisation du judaïsme et donc la perte d'influence de la sphère religieuse traditionnelle. L'influence de l'antisémitisme sur la mise en place des caractéristiques de la *désincarnation* du judaïsme fut donc bien réelle.

À présent, la question est de savoir si l'antisémitisme a également eu une influence sur les deux autres caractéristiques de la *désincarnation* : la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux (la Bible). De prime abord, cela ne semble pas si évident et l'on serait tenté de penser que la percée des mouvements nationaux aurait suffi à créer au sein des juifs d'Europe une conscience nationale. Pourtant, on peut aujourd'hui affirmer que sans l'antisémitisme moderne, les mouvements nationaux autonomistes et indépendantistes juifs n'auraient sûrement pas connu un tel essor. C'est d'ailleurs un point de vue que partage l'historien Michel Winock⁸⁴⁸. Selon lui, l'antisémitisme a été « *le moteur* » d'une conscience juive « *autre que religieuse* », c'est-à-dire d'ordre national. Certes, les réformistes ont préféré contre-attaquer en défendant leur intégration aux sociétés européennes. Mais à mesure que l'antisémitisme augmentait (surtout après les pogroms russes et bien plus tard avec l'arrivée du

⁸⁴⁶ GOLDBERG, *op. cit.*, p. 520-521.

⁸⁴⁷ GOLDBERG, *op. cit.* ; AZRIA, *op. cit.*, « la sécularisation du judaïsme », p. 68, 70 ; BLUTINGER, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁴⁸ WINOCK Michel, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *op. cit.*, p. 20.

national-socialisme), l'intégration fut abandonnée (car de plus en plus impossible) au profit de la seule solution viable : une conscience nationale s'exprimant sur un territoire autonome (c'est-à-dire le sionisme). Winock souligne très justement le rôle prépondérant de l'« ennemi », d'un oppresseur dans la formation d'une conscience nationale :

« *La conscience nationale des peuples s'est toujours constituée contre un ennemi, dans une guerre, sous le coup de l'invasion, contre les despotismes impériaux bafouant les droits des minorités. S'il y a eu formation d'un "peuple juif", ce ne fut pas seulement pour des causes religieuses, mais aussi parce que l'antisémitisme refusait au Juif, y compris à celui qui n'avait pas de religion, le droit d'être un citoyen comme les autres* »⁸⁴⁹.

Au-delà de leur idéologie nationale/nationaliste et laïque, si les sionistes avaient à ce point parachevé deux caractéristiques de la *désincarnation* (montée de l'essence nationale et historicisation de la Bible), c'est parce qu'ils considéraient que leur survie en dépendait. L'affirmation de leur identité nationale est selon eux la seule option viable face à la menace antisémite en Europe. On peut donc dire que l'identité nationale juive s'est en partie formée par opposition à l'antisémitisme.

Les sionistes constituent le paroxysme de ce mécanisme idéologique. Toutefois, ne brûlons pas les étapes : d'autres penseurs juifs avaient déjà renforcé leur identité nationale sous l'influence de l'antisémitisme. L'un d'eux, bien évidemment, était Heinrich Graetz.

3.2. *Heinrich Graetz face à l'antisémitisme*

L'antisémitisme a eu une influence importante chez Graetz, non seulement parce que ses contre-attaques envers les antisémites usent d'une méthodologie héritée des réformistes, mais également parce qu'elles construisent en opposition une identité nationale juive forte et fière de son histoire et de ses réalisations.

Dès son enfance, Graetz évolua dans un environnement judéophobe⁸⁵⁰. En Prusse, les petites villes de sa région natale n'accordaient pas encore tous les droits aux juifs. Plus tard, il dut aller à Iéna pour obtenir le grade de docteur (ce qui était impossible à Breslau pour un juif).

⁸⁴⁹ WINOCK, *op. cit.*

⁸⁵⁰ BRENNER, *op. cit.*, p. 55-56.

Même quand il fut un universitaire reconnu au séminaire de Frankel, Graetz continua à être la cible des antisémites, et sûrement davantage que n'importe quel autre intellectuel juif de son temps.

Cette attaque antisémite, elle connut son point d'orgue en 1879, lors de la célèbre controverse antisémite menée par Heinrich von Treitschke⁸⁵¹. Cet historien nationaliste peut être considéré comme celui qui avait rendu « acceptable » l'antisémitisme au sein du monde académique allemand⁸⁵². En 1879, il écrit dans les *Annales prussiennes* un article au vitriol : « Notre perspective ». Treitschke y critique violemment les Juifs résidant au sein de l'Empire, en particulier ceux se trouvant dans la région prussienne. Alors même qu'il n'y avait pas à cette époque une immigration juive significative d'Europe de l'Est (c'est-à-dire de l'Empire russe) vers l'Allemagne, il pointe du doigt la menace d'une population juive croissante venant de l'est et qui prendrait bientôt le contrôle de l'État allemand :

« Année après année, de l'autre côté de notre frontière orientale, une kyrielle de jeunes ambitieux vendant des pantalons arrive de l'inépuisable berceau polonais, dont les enfants et petits-enfants dirigeront un jour les bourses et les journaux allemands »⁸⁵³.

Selon Pyka, cette citation ne témoigne pas seulement de la peur d'une infiltration étrangère. Treitschke désignait ici davantage les juifs polono-prussiens vivant déjà en Allemagne qui s'installaient dans les grandes villes et qui selon lui s'infiltraient pour contrôler l'État allemand⁸⁵⁴. Les métropoles comme Berlin seraient envahies par leur commerce. Ils contrôlèrent le monde de la presse ainsi que les banques. Ainsi, dans ce même article, Treitschke déplore la « prépondérance inéquitable de la judéité dans la presse quotidienne »⁸⁵⁵.

⁸⁵¹ Sur la controverse entre Treitschke et Graetz, voir en particulier le mémoire de master de Markus Pyka : PYKA Markus, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, Université rhénane Frédéric-Guillaume de Bonn, 1999, 169 p., disponible en ligne sur le site du *Center for Jewish History*, URL : https://digipres.cjh.org/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE9008743 ; voir également : BRENNER, *op. cit.*, p. 54-56 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 119-112 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme*, traduit de l'allemand par Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 25-28. Il s'agit ici de la préface faite par Maurice-Ruben Hayoun.

⁸⁵² Rappelons que tous les universitaires allemands n'adhèrent pas à cette idéologie antisémite, tel l'historien Theodor Mommsen.

⁸⁵³ TREITSCHKE Heinrich von, « Unsere Aussichten », *Preußischen Jahrbüchern*, 15 novembre 1879, p. 572, cité in : PYKA, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, *op. cit.*, p. 77 : « über unsere Ostgrenze dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskinde dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen. »

⁸⁵⁴ PYKA, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, *ibid.*, p. 77.

⁸⁵⁵ TREITSCHKE « Unsere Aussichten », *op. cit.*, p. 572, cité in : PYKA, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, *ibid.*, p. 74 : « unbillige Uebergewicht des Judenthums in der Tagespresse ».

Ce que redoutait par-dessus tout Treitschke, c'était la fin de la pureté de l'esprit germanique, à présent à la merci d'un mélange insupportable avec des éléments juifs envahissants :

« *Nous ne voulons pas que les millénaires de coutumes germaniques soient suivis par une ère de culture mixte germano-juive* »⁸⁵⁶.

Pour Treitschke, il ne peut y avoir deux nations dans un même État. Soit les Juifs renoncent à leur fierté nationale insolente et se diluent dans la nation allemande, soit ils doivent quitter l'Allemagne. Déjà dans une lettre adressée à son ami Emil Herrmann et daté du 25 août 1879, Treitschke affirme que les juifs devraient devenir réellement des « *citoyens allemands de confession israélite* »⁸⁵⁷, et non un État dans l'État qui gangrène la société allemande.

En fait, on retrouve chez Treitschke toutes les nuances de l'antisémitisme moderne : la jalousie d'ordre économique, l'incompatibilité nationale des Juifs et même la quasi-volonté de se débarrasser d'un ennemi biologique, tel un virus qui aurait contaminé le corps national.

Dans cet article de 1879, Treitschke ne pointe pas du doigt des figures juives contemporaine connues pouvant représenter ces Juifs de l'est qu'il déteste, à l'exception notable d'Heinrich Graetz. À cette époque, l'ensemble des volumes *d'Histoire des Juifs* avait été publié et Treitschke y avait prêté une certaine attention. Le contenu le révolta, à tel point qu'il fit passer Graetz comme le parangon de ces Juifs si dangereux, celui qui les incite à refuser toute assimilation au sein de la nation allemande. Toujours dans ce même article, il critique violemment l'historien juif allemand :

« *Lisez Histoire des Juifs de Graetz : quelle rage fanatique contre « l'ennemi héréditaire », le christianisme, quelle haine mortelle surtout contre les représentants les plus purs et les plus puissants de l'essence germanique, de Luther à Goethe et à Fichte ! Et quelle surestimation de soi creuse et outrageante ! Il y est prouvé via des abus permanents et malveillants, que la nation de Kant ne s'est réellement éduquée à l'humanité qu'à travers les juifs [...]* »⁸⁵⁸.

⁸⁵⁶ TREITSCHKE « Unsere Aussichten », *op. cit.*, p. 572, cité in : PYKA, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, *op. cit.*, p. 75 : "wir wollen nicht, daß auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischculture folge."

⁸⁵⁷ TREITSCHKE Heinrich von, *Briefe*, Max Cornicelius (éd.), Leipzig, S. Hirzel-Verlag, 1920, vol. III, p. 502-503, cite in, GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *op cit.* p. 25.

⁸⁵⁸ TREITSCHKE « Unsere Aussichten », *op. cit.*, p. 573, cité in : PYKA, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, *op. cit.*, p. 76 : "Man lese die Geschichte des Juden von Graetz : welche fanatische Wuth gegen den 'Erbfeind', das Christenthum, welcher Todhaß grade wider die reinsten und mächtigsten Vertreter germanischen Wesens, von Luther bis herab auf Goethe und Fichte ! Und welche hohle, beleidigende

A travers ses attaques, Treitschke cherche à démontrer que les juifs comme Graetz détestent la nation allemande et ne chercheront jamais à s’y intégrer.

Graetz répondit à plusieurs reprises à Treitschke par articles interposés, dans *Die Schleisische Presse* les 7 et 28 décembre 1879. Ses contre-attaques sont d’ordre « réformiste » : il dit qu’il ne peut tout simplement pas falsifier l’histoire. Il doit rendre compte de la vérité⁸⁵⁹. Or, l’histoire montre que les juifs ont subi de tout temps de grandes souffrances. Même s’il ne peut s’empêcher de provoquer son adversaire en citant l’homme politique Benjamin Disraeli :

« Vous ne pouvez détruire une race pure du type caucasien [la race blanche]. C'est un fait psychologique, une loi naturelle, qui a embarrassé les rois d'Egypte et d'Assyrie, les empereurs romains et les inquisiteurs chrétiens. Aucun système de répression, aucune torture physique ne pourra faire en sorte qu'une race plus élevée soit absorbée ou détruite par une qui lui est inférieure »⁸⁶⁰.

Après la première réponse de Graetz, Treitschke ne s’avoua pas vaincu et publia un nouvel article le 15 décembre, intitulé « Herr Graetz und sein Judenthum ». Véritable pamphlet, il y fustige la trop grande fierté nationale juive de Graetz. Il remet donc en cause sa germanité, car un tel comportement prouverait qu’il ne souhaite pas s’intégrer. Pour lui, ce n’est qu’un « oriental » :

« Non, Monsieur Graetz est un étranger dans le "pays de sa naissance casuelle", un Oriental qui ne comprend pas notre peuple ni ne veut le comprendre ; entre lui et nous il n'y a aucun intérêt commun, si ce n'est qu'il possède notre nationalité et utilise notre langue, et ce uniquement pour nous insulter et nous maudire »⁸⁶¹.

Et l’historien antisémite considère que si Graetz et ses les Juifs d’Allemagne ne peuvent renier leur nationalité, alors il resterait une dernière option : émigrer et créer un État juif ailleurs, hors d’Allemagne. Ainsi il ajoute :

« Mais si cette arrogance raciale s'affiche sur la place publique, si le judaïsme exige même une reconnaissance nationale, alors le fondement légal sur lequel se fonde

Selbstüberschätzung ! Da wird unter beständigen hämischen Schimpfreden bewiesen, daß die Nation Kants eigentlich erst durch die Juden zur Humanität erzogen [...]

⁸⁵⁹ BRENNER, *op. cit.*, p. 55.

⁸⁶⁰ GRAETZ Heinrich, *Les Voies de l'histoire juive (en hébreu)*, Jérusalem, Mossad Bialik, 1969, p. 218, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁶¹ GRAETZ, *Les Voies de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 226-227, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 120-121.

l'émancipation s'effondre. Pour réaliser de tels souhaits il n'y a qu'un moyen : l'émigration, la création d'un État juif, quelque part, hors de notre pays, qui verra bien par la suite s'il obtiendra la reconnaissance d'autres nations. Il n'y a pas la place sur la terre allemande pour un double nationalisme. Les Juifs n'ont pris, jusqu'à récemment, aucune part au labeur millénaire de la construction des États allemands »⁸⁶².

Dans sa deuxième réponse du 28 décembre, Graetz fait une entorse à ses convictions en affirmant qu'il n'a pas voulu assimiler le judaïsme à une nationalité. En effet : à ceux qui demandent si le judaïsme est similaire à la l'identité nationale, Graetz considère qu'il s'agit là d'une « *imputation malintentionnée* » (« *böswillige Impuation* »)⁸⁶³. Cette reculade de Graetz peut s'expliquer à mon sens par son isolement relatif. La plupart des juifs réformistes ne l'ont pas soutenu lors de cette controverse. De plus, il ne fallait pas tomber dans le piège de Treitschke en affirmant que les Juifs forment une nation. Même si Graetz en donnait un sens différent, cela aurait pu être interprété comme une confirmation des théories de son détracteur antisémite - c'est-à-dire que les Juifs seraient une nation à part et inassimilable, dominant de manière parasitaire la nation allemande.

Au-delà du racisme indéniable de Treitschke, ses articles ainsi que les contre-attaques de Graetz nous révèlent en filigrane que les écrits majeurs de Graetz (dont *Histoire des Juifs*) sont bien dans la mise en avant de la nation juive, ainsi que dans l'usage d'une méthodologie historique moderne (héritée de la *Wissenschaft*) pour y parvenir. Autrement dit, ses œuvres présentent bien les caractéristiques majeures de la *désincarnation* : montée de l'essence nationale et déclin de la lecture théologique de la Bible au profit de méthodes d'analyse modernes⁸⁶⁴.

La question est la suivante : est-ce que le surgissement des caractéristiques de la *désincarnation* dans ses œuvres fut accéléré par la volonté de combattre l'antisémitisme de son temps ? Ou bien est-ce que cette attaque de Treitschke fut tardive et sans lien apparent ?

Dans l'édition française d'*Histoire des Juifs*, lorsqu'on lit la préface du grand rabbin de

⁸⁶² GRAETZ, *Les Voies de l'histoire juive*, op. cit., p. 226-227, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 121.

⁸⁶³ GRAETZ Heinrich, "Mein Letztes Wort an Professor von Treitschke", *Schlesischen Presse*, 28 décembre 1879, p. 53, cite in : PYKA, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, op. cit., p. 93.

⁸⁶⁴ Même si chez Graetz la religion gardait une place importante.

France Zadoc Khan, la volonté qu'avait Graetz d'user de ses œuvres pour briser les griefs antisémites (ou tout simplement l'ignorance) semble réelle :

« *Cependant, si quelque chose est de nature à inspirer aux esprits une appréciation plus saine et plus juste des faits, dénaturés comme à plaisir, et à dissiper des préventions aussi vieilles que peu fondées, c'est un récit comme celui-ci, qui met sous les yeux du juge toutes les pièces du procès et lui permet de se faire une opinion raisonnée sur le bien ou le mal fondé d'accusations dues plus encore à l'ignorance, à de déplorables méprises, qu'à des passions haineuses. Nous avons la certitude que le judaïsme et ceux qui se réclament de lui ne peuvent sortir d'un pareil débat qu'avec tous les honneurs de la guerre* »⁸⁶⁵.

Dans *La construction du judaïsme*, Graetz est encore plus explicite à ce sujet⁸⁶⁶. Il y dénonce le silence de l'historiographie chrétienne sur l'histoire juive. Celle-ci « *dénie au judaïsme toute histoire au sens noble de ce terme* » dès que disparut toute « *vie politique juive* » (après la destruction du Second Temple par exemple). Graetz ne peut accepter ce « *certificat de décès de l'histoire juive* » et souhaite « *lutter pour le droit de notre histoire* ». Ici, la portée politique et nationale de l'œuvre de Graetz est claire. En répondant à l'historiographie judéophobe chrétienne, il souhaite faire revivre l'essence politique (et donc nationale) juive pluriséculaire. Et de plus, cette contre-attaque de Graetz se réaliserait à travers une méthode d'analyse moderne, héritée de la *Wissenschaft*. L'influence indirecte de l'antisémitisme sur la pensée *désincarnée* semble à mon sens bien réelle.

Pour étayer définitivement notre hypothèse, analysons en détail l'introduction de son œuvre majeure, *Histoire des Juifs*. La première chose que l'on remarque est que cette introduction est en fait une réponse argumentée contre tous les griefs antisémites. Or en faisant cela, Graetz sous-entend que toute son œuvre est imprégnée par ce combat. Autre constat, chacun de ses arguments développe les caractéristiques de la *désincarnation* : une certaine modernité analytique étrangère à l'essence religieuse classique et une montée de l'essence nationale juive.

⁸⁶⁵ GRAETZ Heinrich, *Histoire des Juifs*, traduit de l'allemand par Lazare Wogue et Moïse Bloch, Paris, A. Lévy, 1897, p. III.

⁸⁶⁶ GRAETZ Heinrich, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 64-65.

Par conséquent, pour briser les griefs antisémites, Graetz usa donc d'une méthode bien spécifique - et dont Brenner en souligna les rouages⁸⁶⁷ : prouver la valeur inégalée des Juifs en analysant nos connaissances sur le judaïsme par le biais la méthode critique universitaire de la *Wissenschaft*.

Dans son introduction⁸⁶⁸, Graetz affirme que le peuple juif « *a rendu d'importants services* » dont « *seuls osent nier quelques détracteurs malveillants* »⁸⁶⁹. Parmi ses « *services* », Graetz soutient que les Juifs ont permis au monde de s'extirper de la « *corruption morale et sociale* » liée à l'idolâtrie et par conséquent ont fondé la civilisation moderne au détriment de l'ère « *barbare* ». Donc les antisémites ne peuvent critiquer les Juifs... car leur civilisation moderne a pris racine dans les actes des Juifs de l'Antiquité. Graetz fait à la fois une relecture détaillée des faits historiques (le passage du paganisme au monothéisme juif) ainsi qu'un éloge partisan en faveur de sa patrie. Il détourne l'analyse moderne et critique de l'histoire juive en faveur d'un récit national projuif.

Cette relecture détaillée mais partisane de l'histoire du judaïsme continue lorsque Graetz postule la supériorité des Juifs sur les Grecs. Certes, ces derniers ont beaucoup apporté au monde en matière d'éveil artistique, mais les Juifs les ont surpassés en apportant le monothéisme et la morale. Or, selon Graetz, seule la morale donne à un peuple la possibilité de perdurer dans le temps (ce qui fut alors impossible pour les Grecs) :

« [...] *les Grecs ne possédaient pas la constance nécessaire pour survivre à l'infortune et rester fidèles à eux-mêmes. Pourquoi les Grecs ont-ils succombé eux qui, à côté du métier des armes, vivaient ainsi pour l'idée ? C'est qu'ils n'avaient pas assigné à leur vie un but, un but déterminé et réfléchi. Ce but, cette tâche vitale, le peuple hébreu l'avait, lui ! C'est par là qu'il est resté uni et que, dans les plus effroyables traverses, il s'est montré fort et vivace. [...] Le peuple israélite avait pour tâche de travailler sur lui-même, de dominer et de discipliner l'égoïsme et les appétences bestiales, d'acquérir la vertu du sacrifice ou, pour parler comme les prophètes, de circoncire son cœur ; en un mot, d'être saint. La sainteté lui imposait d'austères devoirs, mais elle lui donnait en échange la santé du corps et celle de l'âme. L'histoire universelle l'a démontré. Tous*

⁸⁶⁷ BRENNER, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁶⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.* p. 1-11.

⁸⁶⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, p. 1-2.

les peuples qui se sont souillés par la débauche ou endurcis par la violence sont marqués pour la mort. Qu'on appelle, si l'on veut, cet objectif du peuple israélite la morale pure ; le mot sera sans doute au-dessous de l'idée, mais il ne s'agit que de s'entendre. Ce qu'il importe davantage de faire ressortir, c'est que le peuple israélite a compris qu'il avait pour tâche de prendre au sérieux cette morale pure »⁸⁷⁰.

Pour bien montrer aux antisémites que l'apport des Juifs au monde est inconstatable, Graetz alla jusqu'à affirmer que les droits de l'homme actuels ne sont que les héritiers de l'antique morale juive. Selon lui, le monothéisme juif a engendré moult valeurs humanistes actuelles : la protection des plus faibles, la bienveillance envers l'étranger, l'amour du prochain ou encore la paix perpétuelle. Pour justifier de tels dires, Graetz cite plusieurs passages dans la Bible qui selon lui auraient véhiculé de tels enseignements⁸⁷¹.

Bien sûr, l'argumentation de Graetz est idéologisée et sert à flatter l'égo de la nation juive (les païens sont montrés comme des barbares et les extraits belliqueux de la Bible hébraïque ne sont pas évoqués). Car il ne s'agit pas seulement ici de défendre un peuple. Avec la proclamation d'une telle influence sur l'histoire humaine, on est clairement dans la construction d'un mythe national où la gloire envers son peuple plonge dans la démesure. Pour que cela soit convaincant face aux détracteurs antisémites, l'ensemble est plongé dans un vernis méthodologique moderne et donne l'impression que chaque argument est traité de manière scientifique, avec un exemple objectif (ce qui n'est pas toujours le cas).

Dans toute cette introduction, Graetz tord le cou à tous les préjugés antisémites. On reproche aux Juifs d'avoir eu une mauvaise constitution politique durant l'Antiquité ? Pour Graetz c'est sans fondement. Selon la tradition, l'État israélien aurait duré plus de 600 ans. Or, rares sont les États qui firent davantage (hormis par exemple Rome, Byzance, l'Égypte...). Il y a eu un déclin après les règnes de David et de Salomon ? Certes... Mais d'autres États ont connu des crises ! La division du Grand royaume d'Israël n'est pas une exception : l'Empire romain s'est bien séparé en deux. Et le monde grec, tant loué de nos jours, n'a jamais été véritablement uni politiquement...

Mieux : pour Graetz, cette constitution politique israélienne a été plus que jamais novatrice en matière de droits de l'homme : acceptation des étrangers, fin des distinctions de

⁸⁷⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, p. 3-4.

⁸⁷¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, p. 5-6.

classe, protection des esclaves, lutte contre la pauvreté, mise en garde contre l'accumulation des richesses... Encore une fois, Graetz contre-attaque en revisitant l'histoire juive sous une lecture plus ou moins scientifique. Il en fait une lecture politique et nationale, comme si le royaume de David et de Salomon ressemblait trait pour trait à celui évoqué dans la Bible⁸⁷². Même si l'on sent encore sa ferveur religieuse en filigrane, Graetz effectue bien ici une historicisation de la Bible pour répondre aux attaques antisémites⁸⁷³.

Tel un judoka, il use de la force de l'adversaire pour en sortir gagnant. Les Juifs n'auraient pas produit grand-chose en matière d'architecture ? Et bien c'est parce que leur idéal égalitaire leur interdisait d'ériger des constructions monumentales en l'honneur de Dieu. Les Juifs n'auraient pas produit grand-chose en matière d'art dramatique ? Et bien c'est parce que contrairement aux païens, les Juifs n'aiment pas la fiction, les théogonies et mythologies qui ne sont là que pour un « *simple divertissement de l'imagination* ». *A contrario*, les Juifs aiment la poésie, car elle s'ancre dans le réel et permet l'« *élévation morale* »⁸⁷⁴.

On pourrait encore multiplier les exemples. Mais il apparaît clairement à présent qu'Heinrich Graetz a en partie voulu écrire un roman national juif pour répondre aux attaques antisémites de son temps. Cela ne pouvait se faire par la rhétorique religieuse classique (du moins pas exclusivement). Il fallait également emprunter les méthodes modernes de la *Wissenschaft*, pour donner une patine scientifique à son développement. Une relecture pseudo-critique et pseudo-objective de l'histoire du judaïsme qui donnait l'illusion d'une argumentation solide. Mais derrière la patine, Graetz en profitait pour affirmer toute la superbe de la nation juive. On ressent à travers les pages de son introduction une forte fierté nationale, clairement dans l'air de son temps. Il ne s'agit plus seulement de réhabilitation, mais aussi d'un portrait très élogieux d'un peuple devenant quasiment légendaire par moult moments remarquables de son histoire. En d'autres termes, la contre-attaque de Graetz, c'est la création d'un roman national. Les Juifs ne peuvent être dénigrés de la sorte... puisqu'ils forment un peuple exceptionnel.

⁸⁷² On y reviendra longuement dans la partie III

⁸⁷³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 8.

⁸⁷⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, p. 9.

Conclusion de la partie II

Finalement, l'origine et la singularité de la relation *nation-religion* dans la pensée d'Heinrich Graetz semblent bien concorder avec celles qui définissent notre concept de *désincarnation*. Ce qui nous amène progressivement à étayer notre hypothèse de départ, à savoir qu'Heinrich Graetz fut le pionnier de la *désincarnation*.

Comme pour la *désincarnation*, la pensée de Graetz était inclassable. Véritable « *orthodoxe du paradoxe* »⁸⁷⁵, il s'est rapproché de multiples courants du judaïsme sans jamais s'y affilier. Dans la plupart des cas, il alla même jusqu'à les critiquer et se les mettre à dos.

Graetz était proche des mouvements réformistes juifs de la *Wissenschaft*, surtout par l'usage d'une méthode commune et l'acceptation d'une certaine modernité d'interprétation au sein du judaïsme. Néanmoins, il critiqua leur approche trop peu nationale de l'histoire juive. Des historiens comme Jost avaient brisé la continuité historique et nationale d'un judaïsme séculaire. Par ailleurs, il ne supportait pas leur mise à l'écart du Talmud dans leur étude. Pour Graetz, ce livre est essentiel pour comprendre l'essence même de l'identité juive. Enfin, son attrait persistant pour la tradition religieuse le mettait en décalage avec nombre de ses collègues. Ainsi, les relations entre Graetz et les réformistes ne firent que se dégrader tout au long de sa vie.

Par sa foi toujours prégnante et son relatif conservatisme religieux (sur la place des femmes dans la communauté juive par exemple), on aurait pu penser que Graetz pouvait s'affilier au mouvement juif orthodoxe et plus particulièrement à celui de Hirsch dont il suivit l'enseignement. Mais Graetz ne put y trouver l'essence du judaïsme qu'il convoitait tant. Malgré son respect des traditions, certaines parties de l'enseignement de Hirsch lui semblaient trop désuètes. De surcroît, Graetz n'était pas contre l'usage de méthodes d'analyse modernes, d'ordre empirique, philologique et donc critique, par exemple lorsqu'il entrepris une approche historique de la période talmudique. Ces méthodes pouvaient selon lui s'appliquer sur les textes bibliques et rabbiniques. Cette habitude déplaisait fortement à Hirsch. Les deux hommes mirent assez vite fin à leur collaboration et le milieu orthodoxe continua à fustiger les méthodes

⁸⁷⁵ J'emprunte cette expression à l'universitaire M. Gabriel Attias, qui l'a prononcée dans un tout autre contexte, lors de ma participation le 29 mars 2019 à une journée de formation au sein de la communauté juive de Strasbourg, avec pour thématique : « Appréhender les aspects fondamentaux du judaïsme par le biais de sa réalité française et, plus précisément, alsacienne ».

d'analyses de Graetz. Enfin, son attrait pour l'identité nationale juive pourrait laisser penser qu'il fut l'un des premiers sionistes. Pour autant, Graetz était plutôt partisan d'un *judaisme national*, c'est-à-dire qu'il affirme l'existence d'une nation juive, mais sans chercher à l'installer sur un territoire autonome. Malgré ses accointances avec de nombreux sionistes et organisations sionistes, tels Moses Hess ou encore Léon Pinsker des Amants de Sion, Graetz n'a jamais voulu s'installer en Israël. Pour lui, le retour en Palestine ne doit se faire qu'à travers l'attente du messie et pas de manière précipitée, via les entreprises laïques du sionisme. Quant à ses liens avec les juifs dans le monde (dont en Palestine), ils relevèrent davantage de l'ordre du soutien communautaire (soutien financier, création d'orphelinats...) que d'un rêve nationaliste. Chaque fois que les sionistes tentèrent de rallier Graetz à leur cause, celui-ci faisait un pas en avant, puis deux pas en arrière.

Ainsi, Graetz était bel et bien inclassable dans son approche de la relation *nation-religion*. Il n'était ni orthodoxe, ni nationaliste et ni porteur d'un monde complètement sécularisé et dénué d'influence religieuse. Cela nous amène à nous demander si cette singularité n'est autre que le signe de la *désincarnation* chez Heinrich Graetz⁸⁷⁶.

Pour tenter d'y apporter les premiers éléments de réponse, nous avons voulu déterminer s'il y avait un degré de concordance entre les influences de la pensée graetzienne et celles de la *désincarnation*.

La première influence étudiée fut celle de la modernité/sécularisation. Celle-ci fut bien présente dès le XVIIIe siècle au sein du judaïsme. Les Lumières juives (la *Haskala*) et ses disciples (les *maskilim*) cherchaient à adapter leur religion au monde moderne. Cela passait par des réformes religieuses, mais aussi par des réformes académiques. Dans le dernier cas, ce fut le mouvement *Wissenschaft des Judentums* qui en fut le fer de lance en pays germanique. Ces intellectuels délaissèrent les interprétations religieuses classiques pour aborder le judaïsme avec des méthodes d'analyse modernes. Les textes sacrés furent soumis à la critique philologique, à un travail objectif et empirique. Cette analyse moderne et séculière du monde, Graetz l'utilisa abondamment dans ses travaux. Cependant, nuanceons l'influence de la modernité chez Graetz. En effet, celui-ci demeurait très attaché aux traditions, contrairement à ses collègues réformistes

⁸⁷⁶ Certes, Graetz n'était pas sioniste, alors que ce mouvement fut capital dans la maturation de la *désincarnation*. Notre hypothèse est que malgré cette divergence idéologique, Graetz posa les bases d'une identité nationale juive indispensable à la *désincarnation* mais qui arrivèrent seulement à maturité avec les sionistes. Nous y reviendrons dans la partie IV.

qui les étudiaient avec recul. Graetz était alors plus proche d'autres courants un peu plus conservateurs du judaïsme (le mouvement *Hokhmat Israel* et le judaïsme positiviste-historique de Zacharias Frankel) qui mettaient la religion au centre de leur préoccupation. Certes, Graetz usait de méthodes analytiques modernes, mais il croyait en l'immutabilité d'une essence religieuse qui traverserait l'ensemble de l'histoire juive. Celle-ci aurait en partie pour origine la volonté même de Dieu qui intervient en personne dans l'histoire de ce peuple. Ainsi, même si Graetz partage avec la *désincarnation* une influence commune, elle demeure ici limitée par la survivance de la sphère religieuse dans sa pensée⁸⁷⁷. Mais loin d'être en décalage avec la *désincarnation*, cette incomplétude peut s'expliquer par le rôle pionnier de Graetz. Celui-ci fut le premier à poser les bases de la *désincarnation*, mais pas de manière complète. Ce seront les sionistes qui parachèveront son œuvre⁸⁷⁸.

Par contre, les autres influences de la *désincarnation* concordent parfaitement avec celles de Graetz. C'est le cas de l'influence des mouvements nationaux. La montée du roman national en Europe et de la version « germanique » de la nation (politique, organique, essentialiste et ethnoculturelle) a influencé certains milieux intellectuels juifs. Ce fut par exemple le cas de la *Hokhmat Israel* et de Zacharias Frankel qui conçurent la nation juive comme immuable dans le temps. Le peuple juif serait comme une sorte d'être vivant qui aurait survécu à tous les aléas du temps et dont l'essence politique originelle ne s'est jamais éteinte. Graetz était proche de ces mouvements et fit également sienne cette notion d'immutabilité. Contrairement à toute l'historiographie qui l'a précédée, il fut le premier à proposer clairement une histoire nationale juive, et non une histoire empreinte de théologie ou bien étudiant avec distance l'histoire religieuse d'une communauté. Épris de récits épiques et romantiques depuis sa jeunesse, il se montrait fort intéressé par les révolutions nationales de 1848. Graetz fit d'*Histoire des Juifs* le premier roman national juif moderne global. Pour lui, la Bible était un livre d'histoire et pas seulement de théologie. Son œuvre a pour but de transmettre de l'émotion, de narrer les exploits de son peuple dont le génie séculaire n'a cessé de rayonner de par le monde.

Dernière influence à traiter, l'antisémitisme eut un rôle de catalyseur incontournable. En réagissant à l'antisémitisme de leur temps, les juifs d'Europe n'ont fait qu'accélérer le déclin de

⁸⁷⁷ Or, dans la *désincarnation*, l'influence de la modernité doit mener au déclin de la sphère religieuse.

⁸⁷⁸ Nous reviendrons sur cette notion d'incomplétude et de parachèvement dans les parties III et IV.

la sphère religieuse et la montée de l'essence nationale (caractéristiques propres à la *désincarnation*). En effet, face aux griefs antisémites, les contre-attaques des membres de la *Wissenschaft* usèrent d'arguments se voulant scientifiques, d'une analyse moderne et critique de l'histoire du judaïsme. À leurs yeux, l'interprétation théologique classique du passé juif et propre à la sphère religieuse n'était plus en phase pour répondre à de telles attaques. Or c'est exactement ce type de méthodes qu'usa Graetz dans ses œuvres pour briser les arguments antisémites et prouver la valeur de son peuple. Toutefois, les contre-attaques de Graetz étaient également l'occasion d'accentuer l'essence nationale du judaïsme. Sous la patine d'un raisonnement relativement scientifique, Graetz en profita pour vanter les exploits surhumains du peuple juif, dépositaires de la plupart des concepts modernes (civilisation, droits de l'homme...). Dans *Histoire des Juifs*, Graetz brise les griefs antisémites par une argumentation passablement scientifique et inverse la tendance en étoffant le roman national de la glorieuse nation hébraïque.

Nous sommes à présent en mesure d'affirmer que la pensée d'Heinrich Graetz et notre concept de *désincarnation* concordent relativement par leur singularité et leurs influences communes. Mais cela ne suffit toujours pas pour que Graetz soit considéré comme le pionnier de la pensée *désincarnée*. Il nous faut à présent aborder le degré de concordance le plus important : celui entre leurs caractéristiques propres.

Partie III – La relation *nation-religion* chez Heinrich Graetz : le concept de *pré-désincarnation*

Pour démontrer qu'Heinrich Graetz a posé les bases d'une relation inédite, c'est-à-dire *désincarnée*, entre le judaïsme et la nation (et par la même occasion, étayer un concept générique nouveau) nous avons jusqu'à présent procédé en deux temps. Au préalable, nous avons défini de manière théorique ce qu'était la *désincarnation*. L'établissement d'une nouvelle classification des relations *nation-religion* et l'étude des caractéristiques de l'État israélien nous a amenés à affirmer que :

- La *désincarnation* du judaïsme est à mon sens un phénomène inédit dans l'histoire des relations entre le politique/national et le religieux.
- Elle se caractérise par le déclin de l'essence religieuse, l'historicisation du corps religieux et la montée de l'essence nationale en son sein.

A cela s'ajoutait l'hypothèse que la désincarnation serait le fruit de plusieurs facteurs historiques : influence de la modernité/sécularisation, influence des mouvements nationaux/nationalistes et poids de l'antisémitisme.

À partir de là, il ne restait plus qu'à étayer historiquement et de manière plus précise de telles affirmations. L'hypothèse de départ était qu'Heinrich Graetz y aurait joué un rôle pionnier et que son parcours historique pourrait se calquer sur celui de la *désincarnation*. Ainsi, les parties II et III reprennent le même cheminement démonstratif que la partie I (cas *sui generis*, facteurs de développement et caractéristiques propres) dans le but de constater s'il est ou non possible d'observer historiquement de telles caractéristiques idéologiques et structurelles. La deuxième partie de cette thèse nous a déjà en partie confirmé cette hypothèse. En effet, comme pour la *désincarnation*, nous avons constaté que la pensée d'Heinrich Graetz ne s'affiliait pas pleinement aux courants du judaïsme de son temps. De plus, nous avons pu observer à quel point les facteurs ayant conditionné sa pensée se rapprochaient de ceux que nous avons supposé en première partie (modernité, roman national, antisémitisme).

La troisième partie que nous allons à présent aborder est de loin la plus importante. Elle prolongera la démonstration de la partie II et apportera des réponses définitives. Après la nature *sui generis* et les facteurs de développement, nous allons ici analyser les caractéristiques de la

relation *nation-religion* chez Heinrich Graetz à travers ses écrits et évaluer leurs degrés de similitude avec ceux de la *désincarnation*.

Un tel comparatisme nous amènera à privilégier l'étude des textes sources. Nous exploiterons donc dans cette partie les versions françaises et originales (c'est-à-dire allemandes) des œuvres principales écrites par Graetz et en lien avec notre approche (*La construction de l'histoire juive, Histoire des Juifs*).

Dans un premier chapitre, nous verrons jusqu'à quel point l'essence nationale et le corps religieux historicisé se sont développés dans la pensée de Graetz.

Dans un second chapitre, nous verrons jusqu'à quel point l'essence religieuse persiste et pourquoi il faut davantage parler de *pré-désincarnation* chez Graetz que de véritable *désincarnation*.

Dans ces deux chapitres, nous chercherons également à comprendre comment Heinrich Graetz, avec la *désincarnation*, imbriqua de manière originale la nature du peuple juif et l'isolement identitaire de ce dernier. Nous nous reporterons enfin à l'*Indice de sécularisation* et essaierons d'éclaircir davantage le positionnement de Graetz dans le processus de *désincarnation*.

Chapitre 1 – Montée de l'essence nationale et historicisation du corps religieux

Pour qu'une relation *nation-religion* puisse être considérée comme *désincarnée*, elle doit suivre trois caractéristiques bien précises. Deux d'entre elles sont la montée de l'essence nationale (les Juifs forment un peuple, une nation et pas seulement une communauté religieuse) et l'historicisation du corps religieux (autrement dit le passage de « faits » théologiques bibliques à un roman « historique » et national fondateur).

Nous allons voir que ces deux piliers de la *désincarnation* sont fortement présents dans la pensée graetzienne. Après avoir rappelé en toile de fond que la Bible n'est pas un livre d'histoire et qu'il s'agit d'une source à manier avec la plus grande prudence, nous verrons à quel point l'historien juif allemand considérait le domaine sociopolitique comme inhérent aux communautés juives (domaine indispensable, nous le verrons, à la mise en place de la *désincarnation* du judaïsme). Ensuite, nous analyserons la manière dont Graetz traita l'histoire biblique et antique des Juifs. Nous insisterons davantage sur ce pan de l'histoire du judaïsme

que sur celui, plus ultérieur, allant du Moyen-Âge à l'époque contemporaine, parce qu'il fut au cœur de la création d'un roman national juif. Autrement dit, du postulat idéologique selon lequel les Juifs contemporains seraient les dépositaires d'un glorieux peuple antique unique et immuable dans le temps : les Hébreux⁸⁷⁹. Nous reprendrons le fil du récit biblique d'Abraham au retour de l'exil de Babylonie, ainsi que les événements non racontés dans la Bible : les Maccabées, la domination romaine, la destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C. et la période diasporique. Tous ces événements seront décortiqués sous l'angle de deux procédés invariables dans la pensée de Graetz : la création d'un « continuum » historique (c'est-à-dire une histoire nationale juive cohérente et linéaire) et l'historicisation du récit biblique. Ces deux procédés permirent en vérité la réalisation de la *désincarnation* du judaïsme. Par ailleurs, l'origine de la dispersion des juifs dans le monde sera aussi un point important de notre démonstration. Nous constaterons qu'elle s'imbrique parfaitement dans la logique *désincarnée* d'Heinrich Graetz (celle d'un peuple juif unitaire et immuable dans le temps). Enfin, nous allons chercher à démontrer qu'à travers un axe sociopolitique, Graetz créa un nouvel isolement identitaire juif, d'ordre national.

1. Pour une analyse critique de la Bible et du roman national juif

Si je propose ici ce sous-chapitre introductif, c'est pour qu'il n'y ait aucun malentendu. Lorsque l'on travaille dans le domaine de l'histoire des idées, deux risques majeurs existent : celui de ne plus se contenter de la démonstration scientifique objective et d'imposer ses propres idées au réel ; mais aussi celui de ne plus être en mesure de faire la distinction entre le récit subjectif des sources et celui, plus distancier, de l'historien – et ce au risque de prendre les discours du passé au pied de la lettre.

Pour le premier risque, ma démonstration n'a jamais cherché à mettre à mal les croyances juives de quelque façon que ce soit. C'est au contraire mon attrait pour la culture juive (au sens large) qui m'a poussé, entre autres, à continuer à faire des recherches en histoire juive.

Or (et j'en arrive au second risque), c'est bien pour cela que je me refuse au mélange des genres. Lorsque j'étais en première année de master à Strasbourg, j'avais fait dans le cadre d'un

⁸⁷⁹ Il aurait été bien plus difficile de créer une mythologie nationale juive forte en partant directement de la période de la diaspora juive, car son caractère épars complexifie l'élaboration d'un noyau national originel dans l'imaginaire collectif.

séminaire une présentation de la pratique de l'exorcisme au sein de l'Église catholique. Une question m'avait désarçonné : « *C'est très intéressant. Mais finalement, est-ce que la pratique de l'exorcisme est vraie ou fausse ?* ». J'ai alors répondu que je pouvais expliquer en détail le rituel de l'exorcisme et sa signification dans le catholicisme. Quant à la question de sa véracité, nous sortons là de la démarche scientifique et entrons dans le domaine de la foi, de la croyance. Personnellement, je peux avoir un avis. Mais en tant qu'historien, je ne suis nullement compétent pour y répondre.

Il en va de même pour l'étude de la Bible. Cette œuvre est un mélange de faits inventés, de faits réels et de faits retravaillés, où les noms et les lieux ont probablement existé, mais probablement pas comme ils sont décrits dans le Livre des livres. Cette œuvre est donc théologique et a réutilisé des éléments historiques de manière subjective. Il est encore aujourd'hui difficile de démêler le vrai du faux, même si cela reste une démarche forte intéressante. Mais quoi qu'il en soit, une chose est certaine : en tant qu'historien et en vertu du sérieux méthodologique que je me dois de respecter, il m'est inenvisageable de considérer, la Bible comme un pur livre d'Histoire (ce qui a été fait par Graetz et une partie des sionistes).

Par conséquent, au sujet de la Bible, on ne peut que saisir véritablement l'ensemble de ma démonstration si on fait une distinction entre le discours idéologique d'Heinrich Graetz et le discours critique des historiens et archéologues actuels. De même, nous verrons que certains faits non bibliques utilisés par Graetz ne peuvent être considérés comme véritablement « historiques ».

Voyons à présent quelques aspects critiques majeurs quant à la véracité historique du récit biblique. Le but ici n'est pas de créer une thèse dans la thèse, mais de donner quelques clés de compréhension sans lesquelles il serait plus difficile de déceler la réinterprétation nationale et unitaire du récit biblique par Graetz.

1.1. *Existe-t-il un peuple juif ?*

Si l'on considère que parler de « peuple juif » fait uniquement référence à une communauté culturelle et religieuse juive hétérogène et disséminée à travers le monde, alors ce terme pourrait à la rigueur avoir un sens⁸⁸⁰. Mais cela se complique si l'on fait référence à l'idée selon laquelle l'ensemble des Juifs de la diaspora partagerait une origine historique commune.

⁸⁸⁰ Tout comme on parlait jadis de « *peuple chrétien* ».

Dans *Comment le peuple juif fut inventé*, Shlomo Sand soutenait que le peuple juif, tel que nous l'avons évoqué dans la seconde idée ci-dessus, est le fruit d'une invention contemporaine, similaire à celle des autres romans nationaux européens des XVIIIe-XXe siècles. Sand aime la provocation, mais il n'est pas motivé par un antisionisme rampant : « *Je crois que le sionisme a créé une société qui a le droit d'exister et qui a le droit d'avoir un État, même si elle est le fruit d'une colonisation* »⁸⁸¹. Certes, l'historien ne cache pas ses opinions politiques et rêve d'un Israël plus démocratique, d'une « *république de tous les citoyens [...] qui ne repose pas sur l'existence d'un mythique "peuple juif", mais sur la légalité du droit international* »⁸⁸². Il admet également que le terme « peuple » a fait preuve dans l'histoire d'une grande plasticité⁸⁸³. Cependant, il récuse vivement une de ses multiples définitions :

« *Ce que je mets en cause, c'est que lorsqu'on parle du peuple juif on fait obstinément référence à un groupe qui a une origine commune ou qui partage un mode de vie en commun* »⁸⁸⁴.

Pour Sand, non seulement les Juifs d'Israël et de la diaspora ne partagent pas une origine commune, mais « *ils n'ont pas non plus au Moyen-Âge ni au XIXe siècle de langue ni de culture ou de mode de vie "laïque" en commun* »⁸⁸⁵.

Certes, la religion et la culture religieuse sont les seuls dénominateurs communs. Le judaïsme se compose de multiples pratiques qui régissent de manière centrale la vie quotidienne. Sand met l'accent sur le rôle central de Jérusalem et de l'Exil dans la religion juive. Mais pour Sand, la religion et la culture religieuse ne suffisent pas pour faire un peuple - du moins sûrement pas dans l'optique sioniste qui reprend les canons du roman national du XIXe siècle. Le fait que durant l'Antiquité, des juifs soient restés en Babylonie (ou en Égypte) alors même qu'ils pouvaient retourner à Jérusalem montre bien les limites de la représentation ethnonationale du peuple juif⁸⁸⁶.

On pourrait alors contre-argumenter en rappelant que dès le Moyen-Âge, des auteurs juifs produisaient de la littérature profane et la faisaient circuler parmi les autres communautés

⁸⁸¹ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, no 343, juin 2009, p. 21.

⁸⁸² SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *ibid.*, p. 21.

⁸⁸³ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *ibid.* p. 20. Il précise que « *dans le langage courant d'aujourd'hui, le mot désigne un groupe humain qui a un mode de vie commun, une culture commune et une langue commune* ».

⁸⁸⁴ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *ibid.*

⁸⁸⁵ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *ibid.*

⁸⁸⁶ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *ibid.*, p. 21.

juives du monde⁸⁸⁷. Certaines communautés juives (comme dans la zone de résidence en Russie) avaient même développé leur propre culture laïque. Mais devons-nous pour autant en conclure qu'il existe depuis le Moyen-Âge une culture juive laïque mondiale partagée par tous les juifs ? Je ne le pense pas. À ce sujet, Sand pose clairement la question : « *Peut-on citer une pratique non religieuse qui soit commune aux juifs du monde entier ?* »⁸⁸⁸. Lui n'en voit ironiquement qu'une : le souvenir de la Shoah.

Sand n'a pas été le seul à pointer les limites du terme « peuple juif » au-delà des domaines religieux et culturels. Dans ce même éditorial, des extraits des mémoires du philosophe Raymond Aron sont cités en exemple. Répondant vivement à la phrase-choc du général de Gaulle lors de sa conférence de presse quelques mois après la guerre des Six Jours⁸⁸⁹, il en vient à remettre en cause certains aspects traditionnels de ce qu'on appelle le « peuple juif ».

Selon Aron, chez les juifs de la diaspora, le sentiment d'appartenance à sa patrie « d'accueil » prime sur celui postulant une nation juive antique. Il minore la volonté d'émigration en Israël chez ces derniers (malgré le fait que pour certains juif, Israël se voit comme le dépositaire de cet héritage « historique ») et met même en doute la véracité historique de cette glorieuse « ascendance » juive :

« La plupart du temps, les Juifs de la diaspora acceptent ou plutôt veulent vivre en citoyens du pays dans lequel ils ont choisi de vivre ; mêmes croyants, les Juifs, pour la plupart, ne souhaitent pas émigrer vers Israël, pas plus qu'ils ne se pensent citoyens d'une nation juive. Les Juifs russes, anglais, allemands, français, alors même qu'ils prononcent les mêmes prières, ne parlent pas la même langue, se comprennent mal, davantage marqués par leurs cultures nationales respectives que par la référence à une ascendance plus mythique qu'authentiquement historique »⁸⁹⁰.

Ainsi, comme Sand, il en vient à la conclusion que le terme « peuple juif » (en tant que peuple historique ressuscité par le jeune État israélien) est, dans les faits, quasiment vide de sens :

⁸⁸⁷ Cf. BENBASSA Esther, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *op. cit.*, p. 18-19.

⁸⁸⁸ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *ibid.*, p. 21.

⁸⁸⁹ « [Un] peuple d'élite, sûr de soi et dominateur ». Propos du Président de la République française Charles de Gaulle lors d'une conférence de presse donnée au palais de l'Élysée le 27 novembre 1967.

⁸⁹⁰ ARON Raymond, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, Juillard, 1983, p. 504-505, cité dans : « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire, op. cit.*, p. 20.

« Objectivement, selon les critères utilisés d'ordinaire pour identifier un peuple, les Juifs de la diaspora n'en constituent pas un. [...] À supposer qu'ils acceptent l'appartenance à un peuple juif, cette appartenance ne leur impose presque rien et le "peuple juif" reste pour eux tout abstrait, puisqu'ils n'envisagent pas de partager la terre, la langue, le destin d'Israël - même pas toujours la religion »⁸⁹¹.

Tout dépend en réalité de ce qu'on sous-entend derrière le terme « peuple juif ». Nous l'avons dit : parler de « peuple juif » pour qualifier de manière large un ensemble disparate de populations ayant seulement une foi et une culture religieuse communes pourrait à la rigueur être recevable. Certains préfèrent parler de « peuple israélien » ou de « peuple palestinien ». C'est là un choix sémantique qui n'est pas exempt de polémiques, mais qui est à mon sens tout à fait défendable si l'on s'en tient à l'évolution récente des identités nationales au Moyen-Orient - et ce depuis les premières installations sionistes et les prémisses du conflit israélo-palestinien/arabe qui ont fait office de catalyseur identitaire. Le terme « peuple juif » pourrait donc à la rigueur avoir du sens si l'on se tient à la jeune nation juive sioniste du Moyen-Orient - et qui est, comme toutes les nations européennes, le fruit d'une invention politique et identitaire.

Toutefois, parler de « peuple juif » comme l'on parlerait du peuple allemand ou français n'est scientifiquement pas raisonnable. Souscrire à un tel raisonnement reviendrait à dire que l'ensemble des juifs du monde entier auraient suivi un même programme de création identitaire, propre à l'édification des nations européennes des XVIIIe-XXe siècles. Ils auraient une même langue, un même territoire, une même histoire et une même culture profane (traditions, costumes, littérature, cuisine...) de par le monde. Malgré les tentatives de centralisation et de réécriture nationale/nationaliste des sionistes en Palestine, cette réalité n'a jamais véritablement existé au-delà de la sphère religieuse. Quant à la glorieuse histoire millénaire (et donc biblique) du « peuple juif », elle est à ranger à côté de celle des Gaulois et des Aryens, c'est-à-dire des mythes inventés au XIXe siècle, tordant le réel à des fins politiques. En réalité, le « peuple juif » qu'évoque Graetz (puis les sionistes) ne relève qu'en très peu de chose de la science historique.

⁸⁹¹ ARON, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, op. cit., cité dans : « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, op. cit.

Ces généralités terminologiques étant faites, abordons plus franchement les limites historiques du récit biblique.

1.2. *La véracité des événements bibliques remise en question*

1.2.1. *Le Pentateuque face aux données archéologiques*

Si le darwinisme et l'exégèse historico-critique avaient déjà mis à rude épreuve le récit biblique, ce fut également le cas de l'archéologie durant la seconde moitié du XXe siècle.

En 1967, Israël connut une victoire sans pareille contre ses voisins arabes. D'un seul coup, le jeune État hébreu vit son territoire s'agrandir. Cette nouvelle situation permit d'entreprendre de nouvelles fouilles archéologiques. Comme lors des chantiers archéologiques des années 1920 à 1950 qui furent entrepris par des scientifiques de renom tels William F. Albright ou encore Yigael Yadin, l'objectif était de prouver par ces fouilles la véracité historique de la Bible et la légitimité du projet sioniste⁸⁹². Jusqu'à présent, la discipline archéologique avait été un excellent outil au service de l'idéologie nationale juive. Mais rien ne s'est passé comme prévu. À partir de 1967, le « continuum » national, si cher au mouvement sioniste, commençait à montrer ses premières aspérités, ses premières discontinuités. En se basant sur les travaux de plusieurs archéologues et historiens, nous allons voir dans les pages qui vont suivre comment le récit biblique fut progressivement démystifié⁸⁹³.

Dans l'historiographie nationale juive, la période des patriarches a pu avoir une importance non-négligeable puisqu'elle pouvait être utilisée pour démontrer historiquement une présente juive très ancienne en Palestine⁸⁹⁴. Le roman national juif suit un fil rouge, d'ordre ethnique, qui commence avec l'émigration d'Abraham vers le pays de Canaan. De cet extrait de la Genèse découle toute la généalogie mythique du peuple juif, ancrée depuis l'Antiquité sur une même terre. Ce droit historique fut remis en cause dans les années 1960. À cette époque, l'archéologue israélien Benjamin Mazar faisait face à un problème. La Genèse raconte l'histoire

⁸⁹² Sur cette période de l'essor de l'archéologie en terre d'Israël, cf. partie IV, chapitre 2, sous-chapitre 1.

⁸⁹³ Voir en particulier : ABITBOL Michel, *Histoire des Juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, 2013 ; FINKELSTEIN Israël, SILBERMAN Neil Asher, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002 ; GERMA Antoine (dir.) *et. al.*, *Les Juifs dans l'histoire*, Paris, Champs Vallon, 2011 ; SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.* ; SAVY Pierre (dir.) *et. al.*, *Histoire des Juifs. Un voyage en 80 dates de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 2020 ; BARNAVI Elie, *Histoire universelle des Juifs*, Paris, Hachette, 2002.

⁸⁹⁴ Sur l'historiographie nationale juive : pour Graetz et la *Hokhmat Israel*, cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2, et partie III, chapitre 1, sous-chapitre 3 ; pour l'historiographie nationale juive après Graetz, cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3, et chapitre 2, sous-chapitre 1.

des patriarches (qui se passe aux XXe et XIXe siècles av. J.-C. selon la datation traditionnelle) et cite de nombreux peuples, tels les Philistins ou encore les Araméens. Or, ces populations ne sont attestées par les sources épigraphiques et archéologiques qu'à partir des XIIIe et XIe siècles av. J.-C. Mazar déplaça alors le récit des patriarches vers une époque plus tardive. D'ailleurs, on remarque que de nombreux noms cités dans la Genèse ne sont apparus qu'à partir des VIIe et VIe siècles av. J.-C. D'autres chercheurs comme Thomas Thompson ont aussi remis en cause la périodisation de la Genèse et sont même allés jusqu'à dire que le récit des patriarches n'est en rien un document historique, mais un récit théologique et littéraire et à la datation bien plus tardive que celle avancée par la tradition (c'est-à-dire par Moïse autour du XIIIe siècle av. J.-C.). Un changement de date qui est d'ailleurs partagée par Michel Abitbol - il date l'écriture de ce récit entre le VIIIe et le VIe siècle av. J.-C. - et dont ce dernier met en avant l'hypothèse selon laquelle un tel récit tardif serait l'œuvre des prêtres du Temple de Jérusalem qui, en tant que défenseurs de la mémoire d'Israël, furent soucieux d'unir les juifs autour d'un mythe originel commun.

Pour ce qui est des patriarches, il est possible que les origines étrangères d'Abraham proviennent d'un choix idéologique des auteurs antiques. Ur, ville du patriarche, a peut-être été choisie comme point de départ parce qu'il s'agissait d'une cité religieuse respectée. Il y aurait eu, en réalité, le souci de donner à la lignée d'Abraham une origine plus noble que celle des autres peuples vivant autour de Canaan. Mais ce choix idéologique se trahit assez vite, car la renommée spirituelle d'Ur ne commença qu'à partir du VIe siècle av. J.-C., date plus plausible d'écriture de l'Ancien Testament (nous y reviendrons). Autrement dit : les auteurs ont plaqué sur des temps mythiques reculés une réalité idéologisée de leur temps. Autre exemple donné cette fois-ci par Finkelstein et Silberman : le récit biblique des patriarches - qui se déroule donc selon la tradition au IIe millénaire av. J.-C. - mentionne à de nombreuses reprises des chameaux (voire même des troupeaux de chameaux) qui servaient parfois à transporter les marchandises des caravaniers. Or, la domestication de cet animal ne commença qu'à la fin du IIe millénaire av. J.-C. et son usage comme bête de somme au Proche-Orient qu'après l'an 1000 av. J.-C. Notons qu'à cette époque, David est déjà roi d'Israël. *A contrario*, les fouilles du site de Tell Jenmeh dans le sud d'Israël⁸⁹⁵ ont montré une profusion d'ossement de chameaux à partir du

⁸⁹⁵ Il s'agissait d'un entrepôt pour les caravaniers et placé sur les routes commerciales entre l'Arabie et la Méditerranée.

VII^e siècle av. J.-C. Or, les sources assyriennes de la même époque font référence à l'usage des chameaux comme transport de marchandises chez les caravaniers.⁸⁹⁶ Encore une fois, les auteurs ont plaqué des réalités de leur époque sur un récit aux origines mythiques et lointaines⁸⁹⁷.

L'Exode (et le livre du même nom qui le raconte) a également été démystifié par les recherches archéologiques. La stèle pharaonique de Mérenptah, datant de la fin du XIII^e siècle (vers 1207 av. J.-C) et découverte en 1896 à Thèbes par l'égyptologue anglais Flinders Petrie, fut en soit une découverte majeure. Comme le rappelle Mathieu Richelle, au début du règne de Mérenptah, l'Empire égyptien devait faire face à plusieurs révoltes : nubienne, libyenne et cananéenne. Après avoir maté ses ennemis, le pharaon fit état de ses victoires sur plusieurs inscriptions monumentales, dont cette fameuse stèle qui demeure la première mention d'« Israël » dans une source antique. Ainsi, il y est dit : « *Israël est détruit, sa semence n'est plus* ». On peut y voir là une certaine arrogance égyptienne, mais une chose est certaine : il y avait une entité israélienne parmi d'autres à Canaan, alors dominé par l'Égypte, mais il est difficile d'en savoir davantage. Or, le XIII^e siècle, c'est exactement le moment même où Moïse fut censé guider son peuple pour sortir d'Égypte et le délivrer de son joug, une hypothèse d'ailleurs partagée par Barnavi, Finkelstein et Silberman.

Après la découverte de cette stèle, on peut considérer que s'il y a eu une sortie d'Égypte, elle s'est déroulée avant la fin du XIII^e siècle av. J.-C. Pour le démontrer, Finkelstein note que la Bible mentionne le travail forcé d'enfants israélites pour la construction de la ville de Ramsès (Ex 1, 11). Or, le premier pharaon à porter un tel nom monta sur le trône qu'en 1320 av. J.-C. Donc, l'exode aurait eu lieu entre 1320 et 1207 av. J.-C. Mais l'on sait également via les documents égyptiens que la ville de Pi-Ramsès fut construite du temps de Ramsès II (1279-1213 av. J.-C.) et avec le concours de Sémites. En ajoutant à cela la stèle de Mérenptah, on peut en déduire que s'il y a eu un exode, ce serait sous Ramsès II⁸⁹⁸.

⁸⁹⁶ Finkelstein fait également référence à certains produits transportés par les caravaniers et mentionnés dans la Genèse (gomme adragante, baume, ladanum) et qui ont en fait été mis en circulation par les marchands arabes durant les VIII^e et VII^e siècles av. J.-C., sous l'égide des Assyriens.

⁸⁹⁷ Sur l'historicité de la Genèse et sur le récit des Patriarches : THOMPSON Thomas L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, p. 4-9 ; MAZAR Benjamin, *Canaan et Israël. Recherches historiques* (en hébreu), Jérusalem, Mossad Bialik, 1974, p. 136, citées in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 164-166 ; ABITBOL, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 13 ; FINKELSTEIN, *La Bible dévoilée*, op. cit., p. 51-52.

⁸⁹⁸ BARNAVI, op. cit., p. 4 ; FINKELSTEIN, *La Bible dévoilée*, ibid., p. 70-83.

Cependant, selon Finkelstein et Silberman, une telle entreprise aurait été difficile à mettre en œuvre. Certes, il est avéré par l'archéologie et les sources égyptiennes que des Cananéens se sont régulièrement installés en Égypte pour profiter de ces terres fertiles et ce déjà au début du II^e millénaire av. J.-C., ce qui équivaut au temps des patriarches. Pour autant, aucun document égyptien ne mentionne la présence d'Israélites en Égypte au XIII^e siècle av. J.-C. et ni avant, et la stèle de 1207 av. J.-C. ne se réfère qu'aux Israélites vivant déjà à Canaan. Par ailleurs, on a retrouvé des papyrus du XIII^e siècle av. J.-C. qui notaient méticuleusement tout mouvement de groupes étrangers entre le Delta du Nil et Canaan. Or, concernant Moïse et son peuple qu'il guide, les sources égyptiennes ne font aucunement mention d'un tel mouvement de population à cette époque. Une fuite aurait été difficile car l'archéologie ainsi que des lettres et bas-reliefs égyptiens témoignent de la très bonne organisation militaire égyptienne à cette époque. Sur toute la côte littorale entre le Delta du Nil et Canaan, les Égyptiens avaient mis en place un réseau de forteresses efficaces qui leur permettait de contrôler cette voie de passage. D'ailleurs, il y avait également des forteresses égyptiennes au pays de Canaan, qui de surcroît étaient administrées par l'Égypte, et donc dominé par celle-ci et alors au fait de sa puissance⁸⁹⁹. Ce qui amena Sand à commenter cette situation de manière ironique : « *Moïse aurait donc conduit les esclaves libérés d'Égypte en Égypte* »⁹⁰⁰. Autre point qui rendit perplexes les archéologues : l'acte de l'Exode en lui-même. Si la migration et l'errance de plusieurs milliers d'individus (600 000, rien que pour les hommes adultes, cf. Ex 12, 37)⁹⁰¹ dans le désert pendant plus de quarante ans sont déjà en soi une curiosité scientifique, elles deviennent encore plus étonnantes lorsque l'on n'en décèle aucune trace archéologique et épigraphique. Cette absence de traces matérielles est en soit importante lorsque que l'on sait que les méthodes archéologiques modernes peuvent déceler les passages de simples chasseurs-cueilleurs. Finkelstein et Silberman notent que l'on a par exemple pu mettre à jour une activité pastorale dans la péninsule du Sinaï dès le III^e millénaire av. J.-C. Ainsi l'hypothèse d'une fuite via le désert du Sinaï est aussi mise à mal ⁹⁰².

⁸⁹⁹ FINKELSTEIN, *op. cit.*, p. 70-83.

⁹⁰⁰ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 167.

⁹⁰¹ Et en comptant les enfants et les femmes, Eli Barnavi en conclut que cela supposerait, en se basant sur le récit biblique, que plus de 2 millions de juifs auraient participé à cet exode (BARNAVI, *op. cit.*, p. 4).

⁹⁰² Sur la véracité de l'Exode : LEMCHE Niels Peter, « The so-called "Israel-Stele" of Merenptah », *The Israelites in History and Tradition*, Londres, SPCK, 1998, p. 35-38, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 166-167 ; RICHELLE Mathieu, « 1207 avant notre ère. Une entrée dramatique dans l'histoire : la stèle de

1.2.2. *Le royaume d'Israël et ses traces historiques*

Le Pentateuque est directement suivi par le Livre de Josué. Il raconte, après la mort de Moïse, l'entrée des Hébreux dans le pays de Canaan et sa conquête violente (les peuples autochtones sont décimés). Dès les années 1920 et 1930, ce récit a été remis en cause par des chercheurs allemands (Albrecht Alt, Martin Noth), puis américains dans les années 1960 et 1970 (George Mendenhall, Norman Gottwald). Aucun document égyptien ne fait mention d'une telle conquête. En parallèle, les fouilles à Gaza et à Beït Shean ont mis en évidence une présence égyptienne durant l'époque de ladite conquête. La Bible, elle, ne parle à aucun moment de cette présence égyptienne qui met à mal le récit de la conquête. Parmi les villes vaincues par le peuple israélien, Jéricho existait bel et bien au XIII^e siècle. Mais elle n'était de loin pas la ville fortifiée décrite dans le récit biblique. Toutefois, on constate à cette époque que les anciennes villes cananéennes ont décliné en moins d'un siècle (les données archéologiques relèvent quelques fois des traces d'incendies). Pour autant, même si des zones d'ombres persistent, il est plus probable que ce phénomène soit davantage lié à l'incursion des « Peuples de la mer », tels les Philistins dans le bassin méditerranéen, ou bien encore de guerres civiles et de crises socio-économiques⁹⁰³.

Mais alors d'où viennent les Israélites s'il ne s'agit pas d'un peuple sorti d'Égypte et descendant d'Abraham ? L'une des hypothèses avancées serait qu'en réalité, après la chute des villes cananéennes, des bergers nomades vivant déjà à Canaan s'y sont rapidement sédentarisés au XII^e siècle av. J.-C. Les recherches archéologiques menées dès la fin des années 1960 ont montré que depuis le bronze ancien (3500 av. J.-C.), les habitants du pays de Canaan ont alterné entre des périodes de nomadisation (avec des bergers et leur troupeaux) et de sédentarisation (pratiquant l'agriculture), en fonction des bonnes et mauvaises conjonctures de leur époque. En parallèle de ces changements, des bergers pasteurs ont toujours coexisté avec les agriculteurs sédentaires : il avait en particulier besoin de leurs produits céréaliers. Or, avec

Merenptah », in *Histoire des Juifs. Un voyage en 80 dates de l'Antiquité à nos jours*, op. cit., p. 13-18 ; BARNAVI, op. cit., p. 4 ; FINKELSTEIN, op. cit., p. 70-83.

⁹⁰³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 167-169 ; FINKELSTEIN, *ibid.*, p. 103-111. Abitbol en tire les mêmes conclusions que concernant Jéricho et le rôle non négligeable des « peuples de la mer ». Il réfute l'idée d'une vision monocausale, selon laquelle une ensemble de tribus israéliennes venant de l'ouest serait la cause du déclin des villes cananéennes. Abitbol réfute même historiquement une telle conquête : cf. ABITBOL, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 22-23.

le déclin des villes cananéennes, les pasteurs nomades cananéens du XII^e siècle av. J.-C. ont dû se résigner à se mettre eux-mêmes à l'agriculture pour mieux survivre, et donc à se sédentariser. Contrairement aux autres phases de sédentarisation existant depuis le bronze ancien, celle-ci perdura jusqu'à l'âge de fer II (c'est-à-dire jusqu'au milieu du I^{er} millénaire av. J.-C.). Donc, selon cette théorie, les Hébreux de l'Antiquité seraient davantage des Cananéens autochtones qui se sont sédentarisés au XII^e siècle av. J.-C. Ce qui fait dire à Sand la chose suivante :

« C'est sans doute cette population cananéenne autochtone qui servit de point de départ à la formation graduelle des royaumes d'Israël et de [Juda], et c'est elle qui se libéra lentement de la domination égyptienne, laquelle disparut de la région entre le XII^e et le Xe siècle avant J. -C. »⁹⁰⁴.

Venons-en à présent aux différents royaumes évoqués dans la Bible. Les Livres de Samuel et les Livres de Rois retracent en détail l'histoire politique de l'État hébreu antique. Tout d'abord sa forme unifiée sous David et Salomon, puis le schisme qui conduisit à la formation du royaume d'Israël (au nord)⁹⁰⁵ et de Juda (au sud). Pour Graetz et les historiens israéliens qui suivirent (comme Ben-Zion Dinur), le royaume uni de David et de Salomon est de loin la plus grande et glorieuse période de l'histoire du peuple juif. Ce n'est pas par hasard si la littérature romanesque et poétique moderne a tant mis en avant Saül, David et Salomon.

Les données archéologiques ont confirmé l'existence de deux royauté hébraïques distinctes. La question est alors la suivante : quel était le degré de similitude des ces deux royautés avec celles évoquées dans la Bible et qu'en est-il du royaume unifié qui les aurait précédées ? Selon ces recherches, nous allons voir que l'existence des royaumes d'Israël et de Juda peut être en partie validée historiquement, mais il n'en est pas de même pour le royaume unifié. Le royaume unifié est décrit dans la Bible comme puissant, bardé de constructions monumentales, de palais et de remparts. Mais d'après les recherches archéologiques post-1967⁹⁰⁶, aucun vestige d'une telle envergure et datant entre 1010-970 av. J.-C. et 970-931 av. J.-C. (dates supposées des règnes respectifs de David et de Salomon) n'a été retrouvé à Jérusalem. On pourrait arguer qu'ils ont été détruits par des puissances étrangères ou bien

⁹⁰⁴ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 169. Sur cette théorie : SAND, *ibid.*, p. 167-169 ; FINKELSTEIN, op. cit., p. 123-143.

⁹⁰⁵ On parle également de « royaume de Samarie ».

⁹⁰⁶ Il convient de préciser que le contexte politique a empêché (et empêche toujours) toute fouille sous l'esplanade de la Mosquée Al-Aqsa.

recouvertes par des constructions ultérieures... sauf que l'on y a découvert de grands vestiges datant de périodes antérieures. De même, l'utilisation du carbone 14 a démontré que les vestiges trouvés à Hazor, Megiddo et Gézer ne dataient pas du temps de Salomon, mais d'une période ultérieure : celle du royaume d'Israël (ou de Samarie). Néanmoins, une inscription trouvée en 1993 à Tel Dan nous amène à supposer qu'il a pu y avoir une dynastie du nom de « *Maison de David* ». Ce roi David a vraisemblablement marqué les esprits de l'époque pour que sa mémoire ait à ce point perduré à travers les écrits bibliques compilés quelques siècles plus tard. Pour autant, l'archéologie n'a pas découvert de preuves tangibles de son immense empire allant de l'Égypte à l'Euphrate, en particulier de traces matérielles témoignant de ses conquêtes. Ainsi par exemple, en analysant des échantillons de poutres d'habitations, les traces de destruction du site de Megiddo via un incendie et qu'on attribuait aux conquêtes de David étaient en fait plus récentes et se sont déroulées après son règne. En fait, nous savons à ce stade que peu de choses sur cette entité politique du temps de David et de Salomon, si ce n'est qu'au Xe siècle av. J.-C., on estime que la population israélite ne dépassait pas les 45 000 habitants. Leur pays était très majoritairement rural et Jérusalem n'était qu'un village. Comme le note Finkelstein, « *on y trouve difficilement une trace de culture commune ou d'un État administrativement centralisé* » (ce qui est important pour un empire d'une telle superficie). On ne trouve pas non plus de traces épigraphiques ou scripturaires d'une telle monarchie. Ainsi, si l'on considère que David et Salomon ont existé, la réalité politique de leur royaume demeure difficile à évaluer mais serait en tout cas bien plus modeste que celle décrite dans la Bible⁹⁰⁷.

Ensuite selon la tradition, après la mort de Salomon, le royaume unifié connut un schisme. Son territoire fut partagé entre le royaume d'Israël et le royaume de Juda. Or des fouilles en Cisjordanie dans les années 1980 ont révélé une asymétrie chronologique et de développement entre les deux royaumes. Celui du nord (Israël) se caractérisait par sa stabilité et sa puissance au IXe siècle av. J.-C. Son territoire était fertile, prospère et se composait d'une dizaine d'agglomérations. Celui du sud (Juda) ne se développa que vers la fin du VIIIe siècle av. J.-C. Avant cela, durant les Xe et IXe siècles av. J.-C., on n'y comptait pas plus de vingt petits villages. Nous possédons des sources non bibliques et anciennes faisant référence au royaume d'Israël : la stèle de Mesha, la stèle de Tel Dan ou encore l'inscription du roi d'Assyrie

⁹⁰⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 170 ; FINKELSTEIN, op. cit., p. 164-174, 385-389.

Salmanazar III. Cette supériorité de développement, ainsi que les incohérences chronologiques évoquées plus haut ont amené à émettre l'hypothèse que « *toutes les impressionnantes constructions attribuées par le passé à Salomon furent en fait réalisées postérieurement par le royaume d'Israël* »⁹⁰⁸. Ces asymétries remettent donc en question le récit unitaire biblique, selon lequel deux royautés découlaient directement d'un grand royaume⁹⁰⁹.

Par ailleurs, les fouilles archéologiques ont montré que les populations de ces deux royautés étaient païennes. Par exemple, dans le royaume de Juda, on a retrouvé des centaines de figurines représentant des déesses de la fertilité. Le culte de Yahvé est aussi attesté, mais il s'agissait d'un Dieu parmi tant d'autres, qui n'avait pas encore un caractère exclusif et ne bénéficiait pas à cette époque d'un culte centralisateur autour de Jérusalem. Au contraire, en plus du supposé culte de Yahvé au sein du Temple de Jérusalem⁹¹⁰, il y avait de nombreux cultes divers dans les campagnes du royaume, rendus parfois à des divinités étrangères et païennes. On faisait des rituels pour s'assurer de la fertilité de la terre, on vénérait les ancêtres, on pratiquait des sacrifices dans des sanctuaires domestiques ou bien sur des sommets et des collines. Yahvé était vénéré en dehors de Jérusalem, mais chacun le vénérait à sa façon. Parfois, on l'insérait dans tout un panthéon céleste. Ainsi, dans le royaume de Juda, on découvrit une inscription mentionnant « *Yahvé et son Asherah* », c'est-à-dire une déesse païenne qui serait ici interprétée comme l'épouse de Yahvé. A ce stade, les Israélites étaient donc polythéistes. Ainsi, le monothéisme juif proviendrait en fait d'une évolution de cette situation initiale. En réalité, dans une première phase⁹¹¹, au sein du panthéon des Israélites, Jéhovah reçut progressivement le plus de faveurs et devint, à l'image de Zeus dans le monde grec et Jupiter à Rome, leur dieu majeur. En même temps, des divinités purement païennes — Baal, Shamash et Astarté — continuèrent à y être adorées⁹¹². On qualifie cette situation religieuse d'hénothéisme.

⁹⁰⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 171 ; FINKELSTEIN, op. cit., p. 175-286.

⁹⁰⁹ Sur ces deux royaumes, cf. SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 171.

⁹¹⁰ Il demeure difficile de trouver des traces archéologiques du Premier Temple. Selon Finkelstein, le site a été « *occulté par des constructions ultérieures* » (FINKELSTEIN, op. cit., p. 275).

⁹¹¹ Nous verrons les suivantes un peu plus tard.

⁹¹² Sur les pratiques religieuses dans les deux royaumes avant l'arrivée du monothéisme centré sur Yahvé : EDELMAN Diana V. (dir.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism*, Michigan, Eerdmans, 1996, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 171 ; FINKELSTEIN, op. cit., p. 274-277.

1.2.3. *Une reconstruction historique tardive*

Un tel fossé entre le récit biblique et la réalité archéologique nous amène à penser que le Livre des livres fut le fruit d'une reconstruction idéologique *a posteriori* d'une certaine réalité historique, mêlée à des récits et à des mythes inventés de toute pièce. Mais les auteurs de ce livre saint, véritable pierre angulaire de la civilisation occidentale avec l'*Illiad*e et l'*Odyssée*, n'ont hélas pas laissé de signatures. Nous n'aurons donc pas ici la prétention de trancher une question aussi complexe. Cependant, dans le cadre de notre démarche historique, il est important de nuancer la véracité du récit biblique tel qu'il est écrit par la mise en avant de son contexte d'écriture. Nous proposerons ici deux théories en opposition, mais qui ont pour point commun l'idée d'une écriture idéologique et *a posteriori* de la Bible hébraïque.

La première théorie, décrite par Finkelstein dans son ouvrage (*La Bible dévoilée, op. cit.*), soutient qu'une grande partie des livres composant la Bible hébraïque (de la Genèse aux Livres des Rois) ont été écrits entre le VIII^e et le VI^e siècle av. J.-C., et non par des auteurs contemporains des faits (du moins jusqu'au VIII^e siècle av. J.-C.). Durant les Xe et XI^e siècles av. J.-C. et contrairement au royaume d'Israël au nord qui avait connu un certain essor, le royaume de Juda n'aurait été que très peu peuplé et demeurait largement rurale, sans pouvoir royal centralisateur notable.

Mais à partir de la fin du VIII^e siècle av. J.-C., le contexte changea. Le royaume d'Israël au nord tomba aux mains des Assyriens (mais sa population israélite continua à vivre sur place) et le royaume de Juda connut un développement sans précédent. D'après les fouilles archéologiques, cet essor fut à la fois démographique, économique et politique. Jérusalem prit un poids décisif et devint le centre névralgique d'un système politique beaucoup plus hiérarchisé et centralisé qu'auparavant. Selon Finkelstein et Silberman, au même moment, une école de pensée religieuse se développa dans le royaume, prônant l'exclusivité du culte du dieu du Temple de Jérusalem, à savoir Yahvé. L'hypothèse serait alors la suivante : en pleine croissance, le royaume de Juda souhaitait affirmer davantage sa puissance en unifiant politiquement et religieusement son territoire autour d'un seul Dieu, c'est-à-dire celui du temple et se retrouvant au centre du système politique (à savoir Yahvé). A cela s'ajoutait la volonté d'unifier tous les Israélites autour du royaume de Juda, ce qui signifiait inclure à long terme les Israélites du nord, alors sous le joug des Assyriens. Cela passait par l'interdiction des cultes ruraux, mais aussi par la rédaction d'un corpus de textes, non seulement des lois religieuses mais

aussi une épopée entraînant, dont les différents épisodes qui y sont racontés serviraient à justifier l'agenda politique et religieux de la monarchie de Juda. Ainsi, les premières interdictions des cultes ruraux remonteraient au roi Ezéchias (716-687 av. J.-C.) et les premières phases de rédaction du corpus biblique (tel le Deutéronome) à la fin du VIII^e siècle av. J.-C.

Toujours selon cette théorie, ce fut sous le règne du très pieux Josias (639-609 av. J.-C.), roi de Juda, que la théorie de Finkelstein et de Silberman prit un tournant décisif. Selon la Bible (en particulier dans Les Livres des Rois), Josias était un roi particulièrement fidèle à Dieu. Mais un jour, lors de travaux de rénovation du Temple de Jérusalem, on retrouva par hasard dans les combles un livre de lois (qui fait sûrement référence au Deutéronome selon les interprétations des biblistes), qui montra à quel point les Israélites suivaient en fait mal les enseignements de Yahvé. De suite, Josias entreprit des réformes drastiques : interdiction des cultes ruraux et des cultes différents de celui de Yahvé, centralisation du culte de Yahvé (en particulier les rites sacrificielles) dans le temple de Jérusalem.

Pour Finkelstein et Silberman, le Deutéronome originel n'a pas été découvert par hasard sous Josias. Cela relève davantage d'une relecture *a posteriori* qui servait l'agenda politique du royaume de Juda. En réalité, le Deutéronome et une grande partie des écrits bibliques allant de la Genèse aux Livres des Rois ont été écrits à partir de cette période. Et encore une fois, c'est un changement géopolitique qui impulsa une telle créativité littéraire. Durant la seconde moitié du VII^e siècle av. J.-C., les Assyriens ont perdu des territoires au Proche-Orient face à un Empire égyptien renaissant, en particulier sous Psammétique I^{er} (664-610 av. J.-C.) qui conquiert la plaine littorale mais ne prête que peu attention aux hautes terres où se trouvaient le royaume de Juda et les Israélites du nord (libérés à présent du joug des Assyriens). À ce moment-là, l'élite politique du royaume de Juda avait la possibilité de mettre en application son objectif initial : réunir tous les Israélites (dont ceux du nord) au sein d'un seul royaume, avec un dieu unique centralisé à Jérusalem. Pour Finkelstein l'ensemble des épisodes bibliques entre en écho avec ces objectifs religieux et politiques : l'ennemi égyptien combattu du temps Moïse ressemble à celui de Psammétique I^{er}, Josias est comparé aux grandes figures du passé pour créer une continuité et une légitimité politico-religieuse (David, Josué) ou encore les conquêtes de Josué contre les Cananéens se déroulent en particulier dans la région où se trouvait le royaume du nord (c'est-à-dire la région même que le royaume de Juda souhaite à présent s'accaparer). Finkelstein et Silberman soutiennent également que le style littéraire des certains écrits bibliques comme le

Deutéronome ressemble fortement à celui des traités assyriens du VII^{ème} siècle av. J.-C. ou encore de la littérature grecque de la même époque. Autrement dit, l'épopée biblique aurait non seulement été écrite bien plus tard que lors des temps mythiques de Moïse ou de Salomon, mais reflète en réalité davantage les attentes politiques religieuses propres à son contexte d'écriture tardif.

La rédaction de l'épopée biblique et de ses lois allant de la Genèse aux Livres des Rois fut donc en grande partie réalisée durant cette période. Elle fut par la suite remaniée durant le VI^e siècle av. J.-C., après la chute de Juda face à Nabuchodonosor II (605-562 av. J.-C.) et pendant l'exil en Babylonie, dans le but d'expliquer théologiquement un tel échec politique sans pour autant remettre en question le destin politico-religieux des Hébreux⁹¹³.

Cette théorie est je trouve intéressante mais elle n'est pas sans défaut. Shlomo Sand considère que Finkelstein et Silberman ont surestimé le pouvoir de « propagande » que pouvait avoir un tel royaume antique à cette époque. Même si Finkelstein et Silberman soutiennent que l'alphabétisation avait fortement augmenté dès la phase d'essor du royaume, Sand affirme que cela n'aurait jamais été suffisant pour créer au sein de la population paysanne, analphabète à cette époque, une adhésion collective à une telle idéologie. A titre personnel, je pense que les principales faiblesses de cette théorie résident dans un sentiment quelque peu anachronique : on a parfois l'impression que le royaume de Juda se serait comporté comme les mouvements nationaux du XIX^e siècle en créant un mythe national commun. Même si l'idée d'un agenda politique du temps du royaume de Juda est en soi intéressante et ne doit pas à mon sens être rejetée, la manière dont Finkelstein et Silberman présentent leur théorie ressemble parfois étrangement à une approche contemporanéiste. Par ailleurs, pour ce qui est des réformes religieuses - d'Ézéchias et de Josias - Finkelstein et Silberman ne donnent pas beaucoup de sources archéologiques (mais lui-même note ce manque)⁹¹⁴.

Shlomo Sand, quant à lui, propose une théorie différente mais qui comme celle de Finkelstein et Silberman soutient l'idée d'une écriture tardive et idéologique de la Bible. Selon lui, après la destruction des deux royaumes (par l'Empire assyrien au VIII^e siècle av. J.-C. puis

⁹¹³ Avec cette idée que malgré la piété et les réformes de Josias, les fautes antérieures des Hébreux étaient trop grandes pour empêcher la punition divine à venir. Sur cette théorie : FINKELSTEIN, *La Bible dévoilée, op. cit.*, p. 277-286, 313-328, 340-345.

⁹¹⁴ Notons tout de même que d'autres auteurs, tel Michel Abitbol, datent la rédaction des premiers textes bibliques (telle la Genèse) à la même période que Finkelstein, soit entre le VIII^e et le VI^e siècles av. J.-C. Cf. ABITBOL, *Histoire des Juifs, op. cit.*, p. 13.

par l'Empire néo-babylonien au VI^e siècle av. J.-C.), l'élite isralite en exil se serait détachée de l'autorité monarchique en déclin et aurait bénéficié d'une liberté d'écriture inédite. Sand avance qu'une littérature religieuse aurait pris à ce moment-là son essor au contact d'élites perses et aurait amené à l'éclosion du premier et véritable monothéisme juif⁹¹⁵. Sand émet aussi l'hypothèse que les deux royaumes possédaient des chroniques et qu'elles ont été réutilisées comme « *matière première* » par les futurs auteurs de la Bible. Ces chroniques auraient été amalgamées avec des récits, ainsi qu'avec des légendes ayant cours dans la région.

Sand, Finkelstein et Silberman ne sont pas les seuls à soutenir l'hypothèse d'une reconstruction tardive du récit biblique. L'école de Copenhague-Sheffield soutient que la Bible fut écrite non pas dès le XIII^e siècle av. J.-C. par Moïse, mais bien plus tard, entre les VI^e et II^e siècles av. J.-C., en plusieurs strates successives. Ses auteurs avaient pour dessein de créer « *une communauté religieuse cristallisée* » ainsi qu'« *un centre de culte stable à Jérusalem* ». Ils créèrent et se servirent de ce passé « glorifié » pour se différencier des païens. Ils devinrent « Israël », un peuple étranger et sacré qui s'inscrivait ainsi en contre-modèle face à l'« *antipeuple* » cananéen local⁹¹⁶.

Finalement, ce que l'on peut déduire toutes ces théories, c'est que la Bible apporte en effet bien plus d'informations sur son contexte d'écriture que sur les « faits » qu'elle raconte, puisque leur véracité demeure sujette à caution. Ainsi la Bible a vraisemblance été écrite pour légitimer les buts politiques et religieux propres à son époque.

Mais la Bible devint par la suite la pierre angulaire de la civilisation occidentale médiévale et moderne et n'eut plus forcément la même signification, ni le même usage d'un pays à un autre et au fil des siècles. Pour le sujet qui nous intéresse, à savoir la montée de l'identité nationale juive dans l'Europe du XIX^e siècle, Sand soutient l'idée que le Livre des livres a donné aux Juifs leur « nation » antique, ainsi que leurs « *antiques aïeux* »⁹¹⁷. Il fut en particulier pour les sionistes une sorte de « *carburant textuel* » permettant de justifier une

⁹¹⁵ Cette idée d'éclosion d'un monothéisme juif tardif au contact des Perses est partagée par d'autres auteurs. Cf : LEMAIRE André, « La naissance du judaïsme », in *Les Juifs dans l'histoire*, op. cit., p. 28.

⁹¹⁶ Sur la théorie de Sand, cf. SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 175-176. Sur l'école de Copenhague-Sheffield, cf. LEMCHE Niels Peter, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield, Sheffield University Press, 1988 ; DAVIES Philip R., *In Search of « Ancient Israel »*, Sheffield, Sheffield University Press, 1992 ; THOMPSON Thomas L., *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, Londres, Basic Books, 1999. Tous ces ouvrages sont cités in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 176-177.

⁹¹⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 179.

« *politique identitaire* » et une « *colonisation territoriale* ». Le rôle du mythe est selon lui primordial dans cette entreprise :

« *Les mythes centraux sur l'origine antique d'un peuple prodigieux venu du désert, qui conquiert par la force un vaste pays et y construit un royaume fastueux, ont fidèlement servi l'essor de l'idée nationale juive et l'entreprise pionnière sioniste* »⁹¹⁸.

Passant d'un livre théologique à un livre d'histoire pure, les sionistes exacerbèrent le travail pionnier des premiers historiens (dont Graetz est à mon sens le parfait coryphée) et firent de la Bible un « *marqueur "ethnique"* » pour tous les Juifs du monde - et ce malgré leurs divergences multiples, d'une nation à une autre. Mais le récit biblique n'a pas été la seule matière première pour fonder un tel mythe.

1.3. *Exils, migrations et conversions*

Nous avons beaucoup analysé jusqu'à présent la réinterprétation nationale de la Bible. Cependant, le Livre des livres ne couvre pas toute l'histoire juive et se tait à partir de la période grecque. Cependant, dans cette entreprise de continuité historique et nationale faite par Graetz et les mouvements nationaux juifs qui suivront (tels les sionistes)⁹¹⁹, un événement permit de combler le hiatus entre l'histoire politique de l'ancien royaume de Judée et celle des juifs de diaspora : l'exil de 70 ap. J.-C. À cette date, l'Empire romain mit fin en grande partie à la révolte juive qui s'étala entre 66 et 73 ap. J.-C. Le sort des juifs sur place fut divers : certains furent tués, d'autres fuirent le pays ou furent vendus comme esclave, tandis que d'autres continuèrent à vivre sur place pour perdurer le judaïsme en Palestine (en particulier sous la férule de Ben Zakkai). Ces événements ne font pas en soi débat historiquement⁹²⁰.

Ce qui pose davantage problème, c'est le nombre de juifs ayant quitté la Palestine après ces événements - et dont la destruction du Second Temple par les Romains en 70 ap. J.-C. demeure l'un des points d'orgue de la répression. Car en parallèle de cet événement, on remarque que de nos jours encore, si l'on interroge un public non averti, une croyance populaire persiste selon laquelle après la destruction du Second Temple, les Juifs qui n'ont pas été tués ou

⁹¹⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 172.

⁹¹⁹ Sur la manière dont les nationaux juifs (autant les penseurs que les mouvements politiques) ont, après Graetz, cherché à préserver cette continuité historique, cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

⁹²⁰ A ce sujet : PATLAGEAN Evelyne, « Les Juifs en Méditerranée : de la mort d'Alexandre à la christianisation de l'Empire romain », *Les juifs dans l'histoire*, op. cit., p. 96-99. ; ABITBOL, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 90-93 ; BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, op. cit., p. 52-53, 56-57.

réduits en esclavage par les Romains ont fui en masse la terre de leurs ancêtres et se sont disséminés partout dans le monde. Ce scénario est très utile pour le roman national juif moderne, car il préserve l'intégrité du peuple juif : autrement dit, tous les Juifs du monde proviendraient donc bel et bien d'un même État-nation antique en Palestine. Dans le cas contraire, il serait plus difficile de mettre en évidence des affinités nationales ancestrales entre les juifs du monde entier. En d'autres termes, la croyance populaire en un exil massif en 70 ap. J.-C. a permis de sauvegarder l'idée d'un peuple juif uni et immuable dans le temps, même après des siècles de divergences nationales, culturelles et linguistiques multiples entre communautés.

Quel est donc le degré de véracité d'un exil massif en 70 av. J.-C. ?

1.3.1. *Les contre-arguments de la science historique*

L'exil massif de 70 ap. J.-C. tient une place non négligeable dans l'imaginaire juif et non-juif, et ce jusque dans la *Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël* :

« *Contraint à l'exil, le peuple juif demeura fidèle au pays d'Israël à travers toutes les dispersions, priant sans cesse pour y revenir, toujours avec l'espoir d'y restaurer sa liberté nationale* »⁹²¹.

Pourtant, selon Sand, les Romains « *n'ont jamais pratiqué l'expulsion systématique d'aucun « peuple* ». Cela aurait d'ailleurs été contre-productif puisque les populations paysannes locales assuraient une perception d'impôt aux nouveaux vainqueurs. De plus, les Romains n'avaient pas à leur disposition des moyens technologiques leur permettant de transporter la majorité d'une population se trouvant dans un pays assujéti. La documentation romaine, quant à elle, ne fait pas mention d'une telle expulsion⁹²².

Dans *La Guerre des Juifs contre les Romains* de l'historien Flavius Josèphe (rare source traitant de la révolte juive de 66-70 ap. J.-C.), plus d'un million de morts juifs sont avancés pour la seule ville de Jérusalem, ainsi que 100 000 prisonniers environ. Mais de manière générale, les chiffres donnés par les auteurs antiques n'étaient pas véritablement arithmétiques et ces derniers avaient pour habitude d'exagérer la réalité (de même pour Tacite qui parle de 600 000 morts)⁹²³. Dans tous les cas, le fait que des juifs ont été faits prisonniers sous Titus n'est pas en

⁹²¹ « La déclaration d'indépendance d'Israël », *Israel Ministry of Foreign Affairs, op. cit.*

⁹²² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 183 (de même pour la citation en début de paragraphe). Il en allait de même pour les Assyriens et les Babyloniens. C'est pourquoi l'exil à Babylone du début du VI^e siècle av. J.-C. concernait seulement les élites politiques et culturelles juives.

⁹²³ ABITBOL, *Histoire des Juifs, op. cit.* p. 87. Pour autant, la répression romaine fut bel et bien sanglante. Selon Abitbol, entre 66 et 70 ap. J.-C., la Palestine perdit le quart de sa population.

soi une preuve de l'exil d'un peuple tout entier. L'archéologie a aussi montré que les destructions des villes judéennes étaient en réalité de moindre ampleur. Certaines connurent rapidement un nouvel essor dès la fin du Ier siècle ap. J.-C., en particulier leur culture religieuse avec Ben Zakkai et son académie de Yavné. La Palestine ne devint donc pas vide de juifs et le judaïsme continua à s'y penser et à s'y développer⁹²⁴.

Quant à la révolte juive de Bar Kokhba en 132 ap. J.-C. sous le règne d'Hadrien, peu de sources en attestent. Les croyances populaires postulent à nouveau un exil de la population juive. Cependant, si Dion Cassius et Eusèbe de Césarée mentionnent cette révolte, ils ne font aucunement référence à un quelconque exil. En réalité, durant les IIe et IIIe siècles ap. J.-C., la région (alors dénommée « Palestine ») était toujours essentiellement peuplée de Judéens et de Samaritains et atteignit un « âge d'or » culturel autour de la figure de Juda Hanassi, initiateur de la compilation de la loi orale juive (Mishna)⁹²⁵. D'autres auteurs, tels Abitbol, Barnavi ou Evelyne Patlagean, en tirent les mêmes conclusions : la répression de la révolte juive de Bar Kokhba fut terrible - des centaines de milliers de morts, massacres, expropriations, esclavage, interdiction pour les juifs de résider à Jérusalem - mais ne vida pas la Palestine de toute présence juive. Certes, la Judée fut clairement dévastée et dépeuplée, mais une grande partie des juifs judéens se réfugièrent alors dans des villes et régions voisines, à Jaffa et en Galilée (même si certains préférèrent rejoindre l'Empire perse)⁹²⁶.

⁹²⁴ Cf. PATLAGEAN Evelyne, « Les Juifs en Méditerranée : de la mort d'Alexandre à la christianisation de l'Empire romain », *Les juifs dans l'histoire, op. cit.*, p. 96-99 ; ABITBOL, *Histoire des Juifs, ibid.*, p. 90-93 ; BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs, op. cit.*, p. 52-53, 56-57 ; SAFRAI Shmuel, « L'essor de la population juive durant la génération de Yavné », in BARAS *et al, Eretz Israël de la destruction du Second Temple à la conquête musulmane* (en hébreu), Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1982, p. 18-39, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 186. On reviendra un peu plus tard sur Ben Zakkai dans cette même partie.

⁹²⁵ Cf. LEVINE Lee Israël, « La période de Rabbi Yehuda Hanassi », in ZVI BARAS *et al, Eretz Israël de la destruction du Second Temple à la conquête musulmane* (en hébreu), *op. cit.*, p. 93-118 ; OPPENHEIMER A., RAPPAPORT A. (dir.), *La Révolte de Bar Kokhba. Nouvelles recherches* (en hébreu), Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1984, p. 182-223, ces deux références sont citées in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 186-187.

⁹²⁶ A ce sujet : ABITBOL, *Histoire des Juifs, op. cit.*, p. 94 ; BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs, op. cit.*, p. 60 ; PATLAGEAN Evelyne, « Les Juifs en Méditerranée : de la mort d'Alexandre à la christianisation de l'Empire romain », in *Les Juifs dans l'histoire, op. cit.*, p. 101. L'historien spécialiste de la Syrie antique et de l'Orient hellénisé Maurice Sartre met aussi en exergue cette théorie. Sartre rejoint Sand sur le fait qu'il n'y a pas eu d'exil massif après les révoltes juives des Ier et IIe siècles ap. J.-C., mais n'exclut pas des déplacements de populations juives sur des courtes distances à la même époque, en particulier vers la Galilée (cf. SARTRE Maurice, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire, op. cit.*, p. 17).

1.3.2. *La thématique de l'exil dans la culture juive*

Si la démonstration scientifique ne va pas dans le sens d'un exil massif du peuple juif, comment expliquer la présence et la persistance d'une telle thématique dans l'imaginaire collectif ?

De manière générale, la Bible regorge de références au juif exilé, déraciné puis de retour sur sa terre natale : Adam et Ève chassés du paradis, Abraham quittant Ur pour Canaan, Jacob s'installant en Égypte... Parfois, l'exil peut avoir une influence directe sur l'évolution du judaïsme. Nous avons vu précédemment que selon certaines théories, l'exil des élites judéennes en Babylonie au VI^e siècle av. J.-C. aurait eu un impact non négligeable sur la culture religieuse juive - en particulier dans la formation du monothéisme juif⁹²⁷.

Dans le Livre des livres, le mot « exil » apparaît via les termes « *galout* » ou « *golah* ». Dans les Livres des Rois, le terme se réfère à la captivité et à l'exil des Juifs en Babylonie, donc à une partie du peuple juif vivant en dehors du pays. Après la destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C., le terme *galout* « *finit par désigner le tragique état d'exil et d'aliénation, à la fois physique et psychologique, dans lequel se trouvaient les Juifs* »⁹²⁸. Mais progressivement, dans la littérature rabbinique (en particulier dans les traités de la Mishna), le sens du mot « *golah* » (synonyme de « *galout* ») évolua et « *devint synonyme du grec diaspora (« dispersion »), c'est-à-dire qu'il désignait tout pays, en dehors d'Eretz Israël, où vivait des Juifs, sans qu'il fût tenu compte de la façon dont ils y étaient parvenus* » (cf. *Roch Hachanah* (traité), 1, 4)⁹²⁹. A mon sens, on peut émettre l'hypothèse que ce rapprochement sémantique entre « *galout* » et « *diaspora* » a pu alimenter sur le long terme la croyance populaire en un exil massif des juifs de Palestine datant de 70 av. J.-C. et dont la plupart des juifs du monde en seraient les descendants.

D'autres, comme Shlomo Sand, pensent que la pensée chrétienne antijuive antique a pu jouer un rôle dans la mise en place de cette croyance populaire. Selon lui, « [ce] *mythe de l'exil trouve son origine dans le mythe [chrétien] du peuple errant : Dieu aurait chassé ce peuple déicide [les Juifs] et l'aurait condamné à errer de par le monde pour le punir d'avoir rejeté le Christ* ». Selon Sand, on retrouve les premières traces de ce mythe dans les écrits du martyr

⁹²⁷ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1.

⁹²⁸ « *Galout* », in WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 384.

⁹²⁹ « *Galout* », in WIGODER, *ibid.*, p.383.

chrétien Justin de Naplouse (né vers 110-114 ap. J.-C. et mort vers 162-168 ap. J.-C.) qui aurait surinterprété l'interdiction faite aux juifs d'entrer dans Jérusalem après la révolte de Bar Kokhba en un « *Exil de tout un peuple* »⁹³⁰.

Au-delà des origines de cette croyance populaire, dans la perception rabbinique, l'exil a surtout un sens théologique. Il s'agit d'une punition divine nécessaire infligée à Israël et qui ne prendra fin qu'avec la venue du messie. Cet exil eschatologique sera résolu par cette Rédemption finale et non par le retour dans l'antique patrie. C'est ainsi que les rédacteurs de la Mishna recommandèrent aux juifs en diaspora d'obéir aux lois des pays majoritairement non-juifs et dans lesquels ils vivaient :

« *Israël ne s'échapperait pas de la galout en employant les armes, ni ne se rebellerait contre la nation hôte ; les nations, en retour, ne promulgueraient pas de législation oppressive à l'encontre d'Israël* » (*Ketoubot (traité), 111a*)⁹³¹

Avant la réinterprétation politique et laïque de l'exil par les sionistes, les cas d'émigration juive en Palestine ont bien existé mais ils suivirent des motivations purement religieuses et concernèrent un nombre limité d'individus. Dans l'interprétation théologique juive de l'exil, le retour en terre d'Israël est conditionné par l'arrivée du messie sur Terre. Or, de temps à autre, il y eut au fil de l'histoire juive des périodes d'agitation messianique, durant lesquelles des événements ou des individus firent penser à l'imminence de la Rédemption finale. Cela pouvait alors s'accompagner par des migrations de petits groupes de juifs en terre d'Israël. L'un des exemples les plus frappants fut celui du juif Sabbataï Tsevi (1626-1676) qui affirma être le messie et dont la pensée connut une importante diffusion (Empire ottoman, Europe, Afrique du Nord, Nouveau Monde). Quelques décennies plus tard, les juifs Judah Hassid et Haim Malakh, deux fidèles de Sabbataï Tsevi, émigrèrent en terre d'Israël (en particulier à Safed, Tibériade et Hébron) en 1700 avec plus d'un millier de juifs d'Europe. Dans d'autres cas de figure, certains groupes y émigrèrent pour se consacrer à l'étude religieuse ainsi que pour être enterré en terre sacrée d'Israël. C'est ainsi qu'à partir du XVIIIe siècle, des communautés *hassidim* et *mitnagdim* commencèrent à s'y installer à leur tour (à Jérusalem, Tibériade, Safed

⁹³⁰ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *op. cit.*, p. 12-13. On retrouvait également au Moyen-Âge cette thématique du juif errant, souvent assimilé à Caïn, figure biblique elle-même condamnée à errer après le meurtre de son frère Abel. Ce fut le cas par exemple des écrits de l'abbé clunisien Pierre le Vénérable (1092/94-1156) ; cf. VENERABLE Pierre le, *Against the inveterate obduracy of the Jews*, traduit par Irven M. Resnick du latin, Washington, The Catholic University of America press, 2013, p. 232.

⁹³¹ « Galout », in WIGODER, *op. cit.*, p. 383.

ou encore Hébron). Ces migrations restèrent numériquement modestes. Ainsi, dans les années 1880 (à l'aube du sionisme moderne), on ne dénombrerait pas plus de 25 000 juifs en Palestine⁹³²

Mais voyons à présent comment la thématique de l'exil a été abordée dans le roman national juif mis en place par les sionistes.

1.3.3. *Les sionistes face au mythe de l'exil massif*

Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur le mouvement sioniste dans la quatrième partie, mais nous pouvons déjà aborder les choix de ceux-ci face au mythe de l'exil massif⁹³³. Nous allons voir que la réalité historique les mit à leur tour dans l'embarras.

Les sionistes ont repris la thématique de l'Exil. Ils l'ont extirpée de son univers théologique, laïcisée, historicisée et utilisée à des fins nationales. A mon sens, l'Exil dans sa version populaire (c'est-à-dire massif) demeura important pour la pensée sioniste, car il permit de faire un « pont ethnique » entre les Hébreux de l'antique Palestine et les Juifs de la diaspora actuelle. Ce pont existait déjà dans les croyances populaires, nous l'avons vu, et demeurerait imbibé dans une vision théologique du monde. Mais à partir de la fin du XIX siècle, certains courant juif nationaux (tels les sionistes) ont opéré une laïcisation ainsi qu'une nationalisation de certains éléments théologiques juifs. Cela concernait le récit biblique (qui fut historicisé)⁹³⁴, mais aussi le devenir de la terre d'Israël, qui passa de dernière demeure lors de la Rédemption finale à un futur État-nation, construit non par Dieu mais par les hommes, à court terme. A partir de là, on peut émettre l'hypothèse que ce retour direct et non eschatologique en terre d'Israël mis en avant par les sionistes a pu participer à une laïcisation de cette croyance populaire. L'Exil massif sortit progressivement de son lit théologique pour prendre une tournure de plus en plus

⁹³² Sur les migrations juives en terre d'Israël ayant précédé celles du sionisme moderne : GREILSAMMER Ilan, *Le sionisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 10-11 ; BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, *op. cit.*, p. 148-149 ; « Retour à Sion » in WIGODER, *op. cit.*, p. 957 ; DIECKHOFF Alain, « SIONISME », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 13 mars 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/sionisme/> ; JESURUM Rachele, « 1666. Le messianisme juif et l'aventure de Sabbataï Tsevi », in SAVY (dir.), *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 295-299. Pour ce qui est de la période médiévale, on peut également citer le mouvement karaïte dont nous avons abordé précédemment les spécificités (cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2). Ses chefs spirituels mettaient en avant la centralité de Jérusalem et de la Palestine (en opposition à la Mésopotamie alors dominée par le judaïsme rabbinique) et incitèrent leurs coreligionnaires à s'y installer, même si ces derniers ne se limitèrent de loin pas à cette destination. Dans tous les cas, une importante communauté karaïte provenant de tous les pays d'Orient s'installa en Palestine et à Jérusalem durant le dernier tiers du IXe siècle ap. J.-C. (cf. ABITBOL, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 120 ; BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, *ibid.*, p. 84-85).

⁹³³ Et nous reviendrons plus tard dans cette partie III sur l'utilisation de ce mythe par Heinrich Graetz (qui lui n'était pas sioniste).

⁹³⁴ A ce sujet, cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

historique, surtout dans un monde où la sphère religieuse ne cessait de perdre de l'influence.

Cependant, selon Sand, la pérennité de ce mythe au sein de la pensée sioniste ne fut pas sans complications⁹³⁵. Par exemple, l'historien sioniste Ben Zion Dinur (1884-1973) connut une difficulté de taille⁹³⁶ : par ses recherches, il savait pertinemment qu'un exil massif en 70 ap. J.-C. n'avait jamais existé. Entre 70 ap. J.-C. et le VIIe siècle ap. J.-C., la population se situant entre la mer Méditerranée et le Jourdain demeura principalement judéenne. Pourtant, l'idée d'Exil massif n'allait pas pour autant être abandonnée. Sans ce postulat historique, le roman national essentialise sioniste présenterait des failles dans son raisonnement. En ce sens, Sand avance l'hypothèse suivante :

« [...] *le besoin national d'un exil forcé subsistait, car sans lui il était impossible de comprendre l'histoire "organique" du peuple juif errant, qui, pour une raison ou une autre, ne s'était jamais vraiment empressé de rentrer chez lui, dans sa patrie d'origine* »⁹³⁷.

Sans l'Exil massif, la préservation ethnique supposée du peuple juif pouvait être remise en cause et ouvrirait la porte à d'autres explications quant à l'origine des juifs de diaspora (en particulier celle de la conversion). Et cela voudrait dire que la supposée cohésion nationale juive deux fois millénaire n'existait pas réellement, ce qui affaiblirait la légitimité qu'auraient les sionistes à se prévaloir d'un droit historique sur la Palestine.

Dinur trouva alors une solution médiane astucieuse : l'Exil massif ne s'est pas déroulé en 70 ap. J.-C., mais au VIIe siècle ap. J.-C., à la suite des conquêtes arabes. Ainsi, Dinur considérait que l'année 70 de l'ère commune se rapportait avant tout à la perte de la souveraineté politique juive en Palestine :

« *La tradition et la conception populaire ne distinguent pas entre le fait que notre peuple ait cessé d'être maître en son pays (la destruction du Temple) et le fait que le sol se soit dérobé sous nos pieds (la conquête arabe). Elles n'y voient qu'une seule et même chose. Cependant, dans une conception historique, il convient de faire la différence entre les deux situations* »⁹³⁸.

⁹³⁵ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 194-201, 250-266.

⁹³⁶ Sur la pensée nationale de Dinur, cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

⁹³⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 196.

⁹³⁸ DINUR Ben Zion, *Israël en diaspora*, Tel Aviv, Devir, 1958, cité in : RAZ-KRAKOTZKIN Amnon, « Vers la nationalisation de la théologie », *Exil et souveraineté : judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La fabrique

Cet ajustement chronologique n'a donc pas effacé le mythe populaire selon lequel il y a eu un Exil massif. Ce dernier fut seulement décalé, ce qui permit également de sauvegarder le roman national sioniste : la nation juive (au sens politique du terme) a été exilée aux quatre coins du monde, puis, après des siècles de douleurs et d'errance, le sionisme les fit rentrer dans leur antique patrie. Pour Sand, les chercheurs israéliens étaient conscients de l'inexactitude de l'Exil massif, mais aucun n'a véritablement et franchement osé remettre en question ce lien mythique entre destruction et Exil massif si bien ancré au sein du grand public, tout d'abord dans sa forme religieuse traditionnelle puis ensuite laïque. Ce mythe s'est installé dans la mémoire nationale israélienne, sur la place publique, dans les discours politiques et même dans les manuels de l'Éducation nationale⁹³⁹. Les historiens soit évitèrent le sujet sans pour autant le nier explicitement (Yossef Klauzner, Yehezkel Kaufmann), soit proposèrent quelques ajustements (comme Dinur)⁹⁴⁰.

On peut donc constater que les sionistes étaient eux-mêmes perplexes face aux limites historiques d'un Exil massif et que sa persistance fut davantage d'ordre idéologique que le fruit d'une recherche académique objective. D'ailleurs, le décalage chronologique de Dinur n'est pas plus convaincant. Les Juifs de Palestine auraient été expulsés et expropriés par les conquérants arabes. Mais aucune source n'atteste d'un changement de peuple dans cette région au VIIe siècle ap. J.-C. Des migrants arabes n'y sont pas arrivés en masse et les forces conquérantes n'excédaient pas 46 000 soldats (ce qui est insuffisant pour exproprier tous les Juifs de la région). De plus, nous avons déjà vu que les conquérants arabes permettaient aux gens du Livre (juifs et chrétiens) de garder leur foi en échange d'un impôt spécifique (la capitation)⁹⁴¹. Ce système était en réalité moins oppressant que le précédent pour les juifs (la région était sous le contrôle des Byzantins). Jérusalem fut à nouveau accessible pour les juifs et certains d'entre eux

éditions, 2007 (cet ouvrage a été consulté en format numérique « Kindle », mais ne proposait malheureusement pas de système de pagination).

⁹³⁹ Shlomo Sand lui-même avoue qu'il croyait jusqu'au milieu des années 2000 à la réalité historique de l'Exil de 70 ap. J.-C. Il témoigne du choc qu'il connut lorsqu'il ne trouva aucun livre de recherche prouvant scientifiquement cet événement majeur de l'histoire juive, alors même qu'il avait le souvenir d'avoir assimilé la réalité de l'Exil de 70 ap. J.-C. par le biais de ses manuels scolaires. Cf. « Conférence de Shlomo Sand à l'Espace des Diversités et de la Laïcité à Toulouse », *YouTube* [en ligne], 10 avril 2014, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=jkkaiaHqGdQ>

⁹⁴⁰ Pour plus de détails : cf. RAZ-KRAKOTZKIN Amnon, « Vers la nationalisation de la théologie », *Exil et souveraineté : judaïsme, sionisme et pensée*, op. cit. ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 194-201, 250-266.

⁹⁴¹ Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 3.

revinrent même en Palestine. Par contre, il est probable que beaucoup de juifs se convertirent à l'islam pour échapper à l'impôt de capitation⁹⁴².

L'historiographie sioniste restait donc fortement bancal quand elle abordait la question de l'Exil. L'idéologie fait et défait les vérités historiques en fonction des stratégies du moment. Mais si l'unicité ethnique et historique du peuple biblique est à relativiser, comment expliquer la dispersion des juifs dans le monde ?

1.3.4. *Critique des théories migratoires*

Le roman national juif s'est basé sur une lecture laïque de la Bible, dans le but d'édifier le mythe d'un peuple juif unitaire dans le temps. Cette *désincarnation* du judaïsme ne devait pas s'arrêter aux récits de la Bible, puisque celle-ci n'allait pas au-delà de la période grecque. Il fallait raccorder les événements bibliques avec les faits historiques juifs plus récents. La croyance populaire en un Exil massif fut, nous l'avons vu, un point de raccordement essentiel. Cependant, un détail était susceptible de mettre à mal l'idée d'un continuum national.

Le problème était qu'avant l'Exil de 70 ap. J.-C., il y avait déjà des juifs installés hors de Judée. Si l'on arrivait à démontrer que ces juifs hors de Judée ne s'inscrivaient pas ethniquement dans le long fleuve historique du roman national juif⁹⁴³, alors ces derniers ouvriraient la porte d'une autre histoire juive, non linéaire, autrement dit plus forcément en lien direct avec celle d'un peuple juif immuable dans le temps comme cela est défendu par les mouvements nationaux juifs. A partir de là, pour tenter de répondre à cette problématique, une question s'impose : y avait-il réellement un lien de parenté (ou du moins national) entre ces juifs dispersés et ceux demeurant en Judée ?

Nous verrons par la suite que les pionniers d'une histoire juive unitaire comme Graetz ainsi que les historiens sionistes prirent soin de rattacher ethniquement ces deux groupes de Juifs, et ce dans un but religio-national (pour Graetz) ou purement national (pour les sionistes).

Plusieurs communautés juives existaient dans le monde avant l'Exil de 70 ap. J.-C. et même les historiens juifs nationaux/nationalistes l'admettent (Graetz inclus). Ainsi, suite à l'exil babylonien, une partie de la communauté juive resta sur place et y développa un haut lieu de

⁹⁴² Sur la conquête arabe de la Palestine : BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, op. cit., p. 84 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 250-256.

⁹⁴³ Dans l'ordre chronologique : lignée d'Abraham, Exode, royauté juive, exil vers Babylone, période hellénistique, dynastie des Hasmonéens, période romaine, Exil de 70 ap. J.-C. et enfin dispersion à travers le monde jusqu'à nos jours.

culture juive. Autre exemple : dans l'Égypte du Ve siècle av. J.-C. dominée par les Perses, des sources écrites trouvées dans la vallée du Nil attestent de la présence sur l'île Éléphantine d'un temple construit par une garnison juive en l'honneur de Yahvé. Mais au-delà la présence juive dans l'Empire perse, ce fut surtout la destruction de ce dernier par Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.) et le développement de grands flux de marchandises et d'idées dans le monde hellénistique qui servit d'accélérateur à l'expansion du judaïsme. L'immigration juive s'accéléra dans le monde hellénistique, puis continua dans l'Empire romain après la conquête de la Palestine par Pompée en 63 av. J.-C. : en effet, des captifs juifs furent envoyés à Rome puis bénéficièrent plus tard de l'affranchissement. Ainsi, que ce soit au Moyen-Orient ou sur le pourtour méditerranéen, il y avait déjà des juifs hors de Judée avant 70 ap. J.-C.⁹⁴⁴. Selon Michel Abitbol, à la fin du règne du roi de Judée Hérode Ier le Grand (37- 4 av. J.-C.), 10 % de la population de l'Empire romain aurait été juive, soit entre 5 à 8 millions d'individus et dont 2 à 2,5 millions se trouvant en Palestine⁹⁴⁵. Les chiffres peuvent varier selon les estimations⁹⁴⁶, mais ils nous montrent dans tous les cas que le nombre de juifs présents en dehors de Judée était loin d'être négligeable.

Comment expliquer une telle proportion de juifs hors de Judée sans ébranler l'unité ethnonationale du peuple juif ? En réalité, depuis au moins Heinrich Graetz, on a avancé plusieurs théories. Tous ces juifs dispersés depuis l'époque perse et hellénistique proviendraient d'émigrations judéennes. Le plus souvent, ils y furent contraints par pressions politiques et religieuses. Ils furent chassés, expulsés et parfois réduits à l'état de prisonniers et d'esclaves. Dans certains cas, les perspectives économiques des contrées lointaines et étrangères étaient le

⁹⁴⁴ Au sujet de ces migrations : BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, op. cit., p. 36-37 ; BERTHELOT Kathell, « 410 avant notre ère. La destruction d'un temple judéen dans une colonie militaire au sud de l'Égypte », in SAVY (dir.), *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 43-49 ; PATLAGEAN, « Les Juifs en Méditerranée : de la mort d'Alexandre à la christianisation de l'Empire romain », *Les juifs dans l'histoire*, op. cit., p. 83, 89 ; ABITBOL, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 40 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 201-210.

⁹⁴⁵ ABITBOL, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, p. 70.

⁹⁴⁶ Selon Barnavi, autour de l'an 0, la population juive mondiale gravitait autour de 4,5 millions d'individus. Sand, quant à lui, prend pour référence les estimations du sociologue juif allemand Arthur Ruppin (1876-1943) qui estimait au Ier siècle ap. J.-C. la population juive mondiale autour de 4 millions d'individus. D'autres encore, comme Maurice Sartre, pensent que les juifs en diaspora étaient moins nombreux comparés aux chiffres défendus par Sand, car les auteurs antiques (grecs ou latins) ne faisaient pas forcément de différences entre juifs et chrétiens et pouvaient exagérer leur nombre pour alimenter le sentiment d'hostilité qu'ils éprouvaient à leur égard. Sur ces estimations : BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, *ibid.*, p. XII-XIII ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 201-210 ; SARTRE, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, op. cit., p. 16.

motif principal. Dans d'autres cas encore, certains étaient des Juifs convertis (mais ce cas de figure était vu comme marginal comparé aux précédents). Heinrich Graetz, nous verrons, comparait les Juifs aux Grecs et aux Romains qui avaient pour habitude de fonder des colonies sur le pourtour méditerranéen⁹⁴⁷. En faisant de telles conclusions, les historiens juifs nationaux/nationalistes préservaient l'unité temporelle et spatiale de la nation juive. Tous les Juifs du monde sont les fils d'Abraham et d'une même nation éternelle. Ceux qui vivent hors de Judée ont simplement été arrachés de force à celle-ci ou bien ont été attirés par les richesses des contrées voisines.

Les raisons de ces migrations que nous venons d'évoquer plus haut (esclavage, expulsion, commerce) sont en effet réelles historiquement. Mais est-ce que ces migrations peuvent expliquer à elles seules cette la présence de juifs hors de Judée ? En réalité, ce raisonnement privilégiant la cause migratoire a de nombreuses failles⁹⁴⁸. La première est que, selon Sand, la majorité des Judéens était des paysans. Les comparer aux Phéniciens et aux Grecs, peuples de navigateurs et de commerçants davantage tournés vers la mer, semble très hasardeux. Maurice Sartre partage également cette analyse, même si selon lui, le fait que les Judéens étaient des paysans ne les a pas empêchés des réaliser des migrations mais sur de courtes distance (par exemple en Galilée)⁹⁴⁹ Et quand bien même on accepterait une telle comparaison avec les Grecs et les Phéniciens, comment les descendants de ces émigrants auraient-il réussi à engendrer à eux seuls une diaspora de plusieurs millions d'habitants ? Étant donné que nous étions encore (très) loin du phénomène contemporain de la transition démographique, l'hypothèse d'une expansion du judaïsme dans le monde se faisant principalement par l'émigration demeure à mon sens discutable.

1.3.5. *Le rôle clé des conversions*

À ce stade, il ne reste qu'une seule possibilité pouvant expliquer l'expansion du judaïsme antique dans le monde oriental et méditerranéen : la conversion. Cette hypothèse n'est pas celle privilégiée par le roman national juif, car elle fragilise l'unicité ethnique et historique de la

⁹⁴⁷ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 5.

⁹⁴⁸ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁴⁹ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *ibid.* ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 201-210 ; SARTRE, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *ibid.*, p. 17.

nation juive, ainsi que la mise en avant d'un droit historique sur la Palestine contemporaine. Avec la conversion, la définition du judaïsme mondial pencherait davantage vers un ensemble de communautés religieuses aux origines ethniques diverses que vers une nation ancienne originaire d'une même et antique patrie. Ce ne fut donc pas par hasard à mon sens si les historiens juifs nationaux/nationalistes, de Graetz aux sionistes, n'ont pas insisté davantage sur le rôle de la conversion.

Et pourtant, les exemples de conversion au judaïsme dans l'histoire ne manquent pas. Et nous verrons que le plus paradoxal, c'est que des auteurs comme Heinrich Graetz ont confirmé une bonne partie d'entre eux... sans pour autant les ériger comme une des causes principales de l'expansion du judaïsme.

Sur ces questions, la Bible est criblée de contradictions. On y trouve à la fois l'exclusivisme d'Esdras et de Néhémie⁹⁵⁰, mais également une plus grande ouverture envers les étrangers dans certains passages : rappelons par exemple que des personnages clés de la Bible, tels Abraham, Moïse, David ou encore Salomon, ont épousé ou fréquenté des femmes non-juives. Quant aux conversions elles-mêmes, on trouve des exemples concrets dès la domination de l'Orient par les Perses. Ainsi, les archives montrent que dans la ville de Nippur, des parents babyloniens ont donné à leurs enfants un nom hébraïque. De même, à Éléphantine en Égypte, les papyrus araméens attestent de faits similaires. On y remarque également des mariages mixtes avec des non-juifs qui s'intégraient dans la communauté juive. Mais c'est à partir des conquêtes d'Alexandre le Grand ainsi que de l'unification du monde méditerranéen oriental par le pouvoir hellénistique qui s'ensuivit que les conversions au judaïsme se multiplièrent. On trouve à partir de cette époque une série de sources antiques qui témoignent de la volonté de convertir les non-juifs au judaïsme, tout en usant souvent, pour y parvenir, de la pensée grecque, telles la *Lettre d'Aristée*, la *Troisième Sibylle*, ou encore la *Sagesse de Salomon*. Les écrits théologiques et religieux juifs montraient certains ainsi signes d'ouverture. Des juifs hellénisants du IIe siècle av. J.-C. à Philon d'Alexandrie au Ier siècle ap. J.-C., la conversion pouvait être perçue positivement, car elle permettait la diffusion de la religion juive. Quant à la Mishna et au Talmud, on y trouve des passages favorables à la conversion et ouverts envers les étrangers (rappelons — et cela peut être une piste explicative — que certains de ses rédacteurs étaient

⁹⁵⁰ On y reviendra dans l'analyse des œuvres de Graetz.

eux-mêmes des convertis ou des fils de convertis). Alors certes, plusieurs chercheurs s'accordent sur le fait que les premières communautés juives hors de Judée étaient en effet issues de migrations judéennes (réfugiés de guerre, esclaves, captifs, commerçants), mais que par la suite et surtout à partir de l'époque hellénistique, ces dernières se développèrent grâce à un apport constant de convertis aux origines ethniques diversifiées⁹⁵¹.

Durant cette période hellénistique, il nous est possible de citer plusieurs épisodes marquants de conversion au judaïsme. Ainsi, au IIe siècle av. J.-C., la révolte des Macchabées amena à l'instauration d'un royaume juif théocratique en Judée dans les années 150 av. J.-C., avec la dynastie des Hasmonéens à sa tête. Ces derniers accompagnaient leurs conquêtes territoriales de conversions forcées. C'est ainsi que le roi hasmonéen Jean Hyrcan (134-104 av. J.-C.) convertit de force les Iduméens au judaïsme (le roi Hérode en serait d'ailleurs un descendant). De même, en Galilée, le roi Aristobule Ier (104-103 av. J.-C.) convertit de force les Ituréens après avoir conquis leur territoire⁹⁵².

Même après la chute du royaume hasmonéen, le mouvement prosélyte juif continua durant la période romaine, où monde gréco-romain et Orient furent alors unifiés. Pour Maurice Sartre, les phénomènes de conversion sont la première cause de l'accroissement du nombre de juifs dans l'Empire romain. Dans la Ville éternelle, le nombre de juifs avait tout d'abord augmenté par l'envoi de captifs (affranchis par la suite), après la conquête de la Palestine par Pompée. Mais l'on a également découvert des inscriptions épigraphiques funéraires dans les catacombes de Monteverde (dans le quartier du Transtevere de Rome) datant du Ier siècle av. J.-C et attestant de conversions au judaïsme. Ces conversions pouvaient être liées à un prosélytisme juif ; or nous avons vu que ce phénomène inquiétait les auteurs antiques et qu'à plusieurs reprises des juifs furent chassés de Rome pour ces mêmes motifs⁹⁵³.

Mais il ne faut pas non plus se tromper sur la nature de ces conversions : s'il y a bien eu une forme de prosélytisme juif durant les périodes hellénistiques et romaines, elle n'avait pas atteint l'ampleur de celle qui sera développée un peu plus tard par les missionnaires chrétiens. En parallèle de ce prosélytisme, Sartre suppose que les contacts entre les communautés juives

⁹⁵¹ Sur les périodes persanes et hellénistiques : BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, op. cit., p. 36 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 214-215, 228-230, 243-250 ; ABITBOL, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 70-71 ; SARTRE, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, op. cit., p. 16.

⁹⁵² SARTRE, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *ibid.* ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 221-226 ; ABITBOL, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, p. 57.

⁹⁵³ Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 3.

et païennes ont pu amener à des conversions spontanées et donc en dehors de toute politique prosélyte délibérée. De plus, selon lui, il ne faut pas non plus négliger la singularité (et donc l'originalité) religieuse du judaïsme dans cet univers antique majoritairement païen et qui pouvait donc bénéficier d'un certain pouvoir de séduction chez les populations non-juives du pourtour méditerranéen et d'Orient, autant au sein des couches populaires que chez les membres de l'aristocratie. On remarque également que ces conversions ont pu se faire progressivement, en plusieurs étapes. Les païens intéressés par la religion juive devenaient d'abord des « craignant Dieu », se limitant alors à quelques rites juifs : fréquentation à la synagogue ou encore respect du Shabbat. Par la suite une partie d'entre eux décidaient d'aller plus loin en se convertissant pleinement (pour les hommes par exemple, cela passait par la circoncision)⁹⁵⁴.

Mais alors que le prosélytisme juif continuait à se développer sous l'Empire romain, comment expliquer que la conversion au judaïsme perdit de son influence dans les siècles qui suivirent ? Après l'échec des révoltes contre Rome des I^{er} et II^e siècles ap. J.-C., les juifs de Palestine sont exsangues. S'ils n'ont pas péri ou été vendus comme esclaves, ils sont contraints de quitter la Judée pour s'installer ailleurs (en Galilée par exemple). Pour autant, durant les siècles qui suivirent, la religion juive n'a pas subi de répression systématique au sein de l'Empire romain. Au fil des décennies et à mesure que l'épisode des révoltes s'éloignait, la tolérance naturelle de l'Empire envers la religion revint et le judaïsme palestinien se développa à nouveau dès la fin du II^e siècle ap. J.-C.⁹⁵⁵

En réalité, on peut davantage émettre l'hypothèse que ce fut la christianisation des empereurs romains (puis de l'Empire en général) au IV^e siècle ap. J.-C. qui porta un coup d'arrêt au prosélytisme juif et le cantonna à un entre-soi communautaire⁹⁵⁶. Compilé en 408 et réunissant plusieurs volumes de lois promulguées depuis Constantin I^{er}, le Code de Théodose II (408-450) donna aux juifs un statut légal ambigu. En effet, leur religion est reconnue et

⁹⁵⁴ Sur la période romaine et la nature du prosélytisme juif : SARTRE, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *op. cit.*, p. 16-17 ; ABITBOL, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 71 ; PATLAGEAN, « Les Juifs en Méditerranée : de la mort d'Alexandre à la christianisation de l'Empire romain », *Les juifs dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 89 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 234-242 ; BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, *op. cit.*, p. 36. La période romaine recèle également de conversions notables. Parmi les plus célèbres, on peut par exemple citer celle du royaume d'Adiabène qui se trouvait en Mésopotamie du nord et dont la famille régnante (le roi Izate et sa mère, la reine Hélène) se convertit au judaïsme au I^{er} siècle ap. J.-C. (cf. BARNAVI, *ibid.*, p. 36 ; ABITBOL, *ibid.*, p. 71).

⁹⁵⁵ ABITBOL, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, p. 93-95.

⁹⁵⁶ Constantin I^{er} qui régna de 306 à 337 ap. J.-C. fut le premier empereur romain à se convertir au christianisme.

autorisée, mais ils subissent de nombreuses discriminations : interdiction de construire de nouvelles synagogues, interdiction d'épouser des chrétiennes, interdiction de pratiquer des conversions vers le judaïsme (même pour les esclaves) et de se convertir au judaïsme (sous peine de confiscation de ses biens), exclusion des juifs de tout service public ... L'Eglise, quant à elle, multipliera les conciles dont les mesures ont pour but de limiter le plus possibles les interactions entre les communautés juives et chrétiennes : interdiction de fêter les Pâques juive et chrétienne en même temps, interdiction durant ces évènements de prendre des repas communs entre juifs et chrétiens ou encore de partager un même service liturgique.

Même si toutes ces interdictions n'ont pas toujours été respectées à la lettre (en particulier l'interdiction de construire de nouvelles synagogues) ces décisions démontrent la volonté de l'Empire romain d'empêcher tout développement d'une religion concurrente au christianisme. Ainsi, dès que le christianisme fusionna avec l'État impérial romain, une politique discriminatoire antijuive se mit en place. Elle porta un coup d'arrêt au prosélytisme juif de ces communautés qui furent réduites à l'entre-soi⁹⁵⁷.

Pour résumer, il ne faut donc pas croire que l'entre-soi juif, tel qu'on le connaît aujourd'hui et qui influe sur la question de la conversion au sein du judaïsme, ne repose historiquement que sur l'idée selon laquelle la judéité a toujours été en grande majorité d'ordre ethnique. Sans renier la réalité de l'entre-soi ethno-religieux au sein des communautés juives, nous avons vu que ce dernier ainsi que la conversion au judaïsme furent à géométrie variable en fonction des époques. Les travaux actuels en la matière nous amènent finalement à penser que la conversion a eu un rôle non négligeable dans l'expansion du judaïsme durant les époques hellénistiques et romaines, jusqu'à un coup d'arrêt important des conversions avec la christianisation de l'Empire romain.

⁹⁵⁷ Sur la politique antijuive de l'Empire romain chrétien et son influence négative sur le prosélytisme juif : ABITBOL, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 97-105, BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs*, op. cit., p. 68-71 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 248-249 ; PATLAGEAN, « Les Juifs en Méditerranée : de la mort d'Alexandre à la christianisation de l'Empire romain », *Les juifs dans l'histoire*, op. cit., p. 106-108.

1.4. *Conclusion*

Le but de ce chapitre est de déceler le degré d'historicisation des faits bibliques par Heinrich Graetz, ainsi que la mise en place d'une histoire juive unifiée dans le temps — autrement deux des trois piliers de la *désincarnation* : montée de l'essence nationale et historicisation du corps religieux. Pour y parvenir, il faut d'abord être en mesure de distinguer la réalité historique du mythe et du discours idéologique. C'est ce que nous avons tenté de faire ici en mettant en exergue les limites historiques des textes bibliques et postbibliques, ainsi que les failles de la théorie essentialisée des nationaux/nationalistes juifs et sionistes⁹⁵⁸.

Il est tout d'abord difficile de parler de « peuple juif ». Hormis la religion, la volonté de soutenir l'État d'Israël et le souvenir de l'holocauste, l'absence de marqueurs nationaux classiques et communs à tous les juifs du monde (langue vernaculaire, culture, territoire...) est un frein majeur à une telle dénomination⁹⁵⁹. *A contrario*, l'existence d'un jeune peuple israélien et de multiples communautés religieuses juives éparpillées dans le monde et plus ou moins liées par leur foi ne pourrait être ignorée.

La Bible, quant à elle, n'est pas un livre d'Histoire (au sens scientifique du terme). Les données épigraphiques et archéologiques ont remis en cause la véracité historique de nombreux passages bibliques et par conséquent l'idée d'un peuple juif plurimillénaire immuable dans le temps et dont les origines se trouveraient dans le Livre des livres. Le but ici n'était pas de graver une seule et unique explication scientifique dans le marbre, mais souligner le caractère relativement historique de la Bible et de proposer quelques hypothèses scientifiques alternatives (mais non exclusives et indiscutables). Les données archéologiques remettent clairement en cause l'existence de la plupart des faits du Pentateuque : exil d'Abraham, histoire des Patriarches, exode mené par Moïse, conquête de Canaan par Josué... Les livres de Samuel et des Rois ne sont pas non plus exempts de critiques : l'archéologie a également montré les limites de l'existence d'un grand royaume juif unifié sous David et Salomon. Quant aux royaumes d'Israël et de Juda, nous disposons de davantage de traces de leur existence, sans que les passages qui leur sont consacrés dans la Bible soient toujours attestés par la recherche actuelle. Selon certaines hypothèses, ces deux royaumes juifs furent plus tardifs, de taille plus modeste

⁹⁵⁸ Celle qui affirmait que les juifs actuels étaient les descendants directs des Patriarches.

⁹⁵⁹ Même si l'hébreu reste la langue liturgique commune et que les différents dialectes juifs présentent des racines hébraïques communes.

et ne découlant pas d'une grande royauté davidique unifiée. Par ailleurs, leur population était païenne ou au mieux proche d'une certaine forme d'hénothéisme. D'autres hypothèses ont avancé que la Bible n'a pas commencé à être rédigée par Moïse (il y a de cela plus de 3000 ans), mais seulement à partir des VIII-VIe siècle av. J.-C., soit pour répondre à l'agenda politique et religieux du Royaume de Juda en créant un récit mythique captivant, soit au contact des élites perses durant l'exil en Babylonie (qui serait la véritable date de naissance du monothéisme juif). Dans tous les cas, les juifs écrivirent alors la Bible, livre théologique et idéologique inventant une histoire mythique, glorieuse et tumultueuses pour la communauté juive, sous l'égide d'un Dieu tout puissant. Le point de départ, purement biblique, du roman national juif unitaire, est donc controversé et ne peut être pris au pied de la lettre.

Ensuite, dès les travaux d'Heinrich Graetz, le roman national juif qui se mit en place au XIXe siècle a continué à poser les bases de ce continuum historique en liant origine biblique et diaspora juive. Les Juifs du monde entier seraient les descendants des Hébreux de l'Antiquité. Pour expliquer cette dispersion du peuple judéen, des ponts chronologiques et spatiaux furent alors posés : soit il s'agissait de migrations forcées, soit de migrations volontaires⁹⁶⁰. Dans le premier cas, l'Exil de 70 ap. J.-C. – et en particulier sa version propre aux croyances populaires : celle d'un Exil massif - joua un rôle dans l'édification de ce discours unitaire. Pourtant, que ce soit dans la documentation romaine ou d'après les résultats des fouilles archéologiques, il n'y a aucune trace d'un Exil massif. Nous avons mis en avant l'hypothèse que cette idée d'Exil massif des Juifs par les Romains était liée à un rapprochement sémantique progressif des termes « exil » et « diaspora » dans les écrits rabbiniques - même si l'influence de l'antijudaïsme chrétien via le mythe du juif errant n'est pas non plus à négliger. Mais dans tous les cas, bien des siècles plus tard et pour préserver l'unicité du peuple juif, des historiens sionistes influents comme Dinur ne réfutèrent pas la croyance en un Exil massif en 70 ap. J.-C. (alors même qu'il étaient conscient de son caractère scientifiquement infondé). Par ailleurs, pour ce qui est des migrations volontaires, les réalités démographiques de l'époque ainsi que la domination de la population paysanne parmi les Judéens ne plaident pas en faveur d'une colonisation massive du pourtour méditerranéen par les seuls migrants judéens et leurs descendants.

En réalité, l'expansion du judaïsme s'explique davantage par la conversion et les

⁹⁶⁰ Les conversions au judaïsme, quant à elles, ont été minorées par le roman national juif car elles risquaient de remettre en question l'unité ethnique du peuple juif.

mouvements prosélytes juifs qui prirent leur essor durant les périodes hellénistiques et romaines. Le lent repli sur soi des communautés juives fut causée par les mesures antijuives et discriminatoires de l'Empire romain chrétien dès le IV^e siècle ap. J.-C.

Si l'on est loin d'avoir élucidé tous les mystères de l'histoire juive, nous pouvons donc déjà en tirer quelques enseignements indispensables, à savoir la très relative historicité (ou non-historicité dans certains cas) de la Bible, l'absence d'Exil massif en 70 ap. J.-C., l'impact réel mais non exclusif des migrations judéennes dans la formation de la diaspora juive antique, la présence non négligeable d'un prosélytisme juif dans l'air méditerranéen durant les périodes hellénistiques et romaines ; et par conséquent l'absence d'une unité ethnique, nationale et immuable dans le temps entre les juifs du monde entier.

À présent, nous pouvons sereinement analyser les travaux historiques d'Heinrich Graetz, en distinguant les faits des mythes et de l'idéologie.

2. L'axe sociopolitique du peuple juif

Revenons à présent à l'enjeu principal de ce chapitre, à savoir démontrer qu'Heinrich Graetz a posé les bases d'au moins deux caractéristiques de la *désincarnation* : montée de l'essence nationale juive et historicisation de l'enveloppe corporelle religieuse juive. Nous avons vu dans la première partie que les réflexions de Shlomo Sand commençaient à esquisser inconsciemment les contours de ce concept *sui generis*⁹⁶¹. Il considérait que les sionistes avaient fait preuve d'une grande créativité littéraire, à l'image des autres mouvements nationaux/nationalistes européens du XIX^e siècle. Comme les Allemands, les Français ou encore les Italiens, les sionistes s'inventèrent une continuité historique, un passé glorieux, ainsi que des figures mythiques érigées en modèle patriotique — le roi David en figure de proue, malgré ses péchés racontés dans la Bible. En plus de ce continuum historique, les sionistes eurent pour particularité de puiser non pas seulement, comme les autres nations, dans le passé des supposés ancêtres antiques (ici les Hébreux qui ont vécu avant notre ère), mais aussi dans un livre essentiellement religieux : la Bible. Avec ce processus de nationalisation de l'histoire du juif, il n'est plus question d'un livre théologique, mais d'un livre d'Histoire à l'état pur. C'est là toute la spécificité de la *désincarnation* qui demeure sans équivalent dans l'histoire.

⁹⁶¹ Dans cette thèse : partie I, chapitre 2, sous-chapitre 2 ; Cf. SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 110-111.

Cette laïcisation d'éléments ethnoreligieux, présents dans la Bible, constitue la preuve fondamentale de la *désincarnation* du judaïsme par les sionistes. L'enjeu à présent est de démontrer qu'Heinrich Graetz avait déjà posé les premières bases de cette révolution conceptuelle. Nous commencerons, dans un premier temps, à nous intéresser au rôle si prédominant de l'Histoire dans la pensée graetzienne. De là, nous constaterons qu'il en découle l'idée d'un axe sociopolitique fort et historiquement indissociable à l'identité juive. Ainsi, nous y dégagerons certains postulats majeurs de la pensée graetzienne : immuabilité de la nation juive et continuité de son histoire.

2.1. *Le rôle primordial de l'Histoire*

« Rien ne peut mieux rattacher les Israélites à leur religion que la connaissance approfondie de leur passé »⁹⁶².

Zadoc Kahn, Grand Rabbin de France (1889-1905).

Nous l'avions déjà évoqué précédemment, Sand présentait Heinrich Graetz comme l'inventeur du roman national juif moderne ⁹⁶³. À l'image des autres historiens nationaux/nationalistes du XIXe siècle, il aurait créé un « *récit unitaire* » un « *continuum historique* ». Grâce à son travail de périodisation, il « *jette des ponts au-dessus de l'abîme du temps et efface les écarts et les ruptures dans l'espace* »⁹⁶⁴.

En ce qui concerne la Bible, il pensait que le Pentateuque fut écrit peu de temps après les faits et qu'il racontait des faits historiques. Les théories de certains philologues et théologiens de renom (tels les *Prolégomènes à l'histoire d'Israël* de Julius Wellhausen en 1882) soutenaient au contraire que certains passages bibliques furent écrits plus tardivement et que la religion juive s'est créée de manière progressive, au fil d'une accumulation de textes écrits à des époques différentes. Une telle hypothèse était insupportable pour Heinrich Graetz, ainsi que pour

⁹⁶² GRAETZ Heinrich, *Histoire des Juifs*, traduit de l'allemand par Lazare Wogue et Moïse Bloch, Paris, A. Lévy, 1897, 5 vol., *Wikisource* [en ligne], URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_des_Juifs, p. V.

⁹⁶³ Cf. partie I, chapitre 2, sous-chapitre 2 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 107. Sand n'est pas le seul à donner une telle importance à Graetz dans l'histoire de la pensée juive. Alain Boyer et Maurice-Ruben Hayoun qualifient également Graetz de « *père fondateur de l'historiographie juive moderne* » (cf. BOYER, HAYOUN, *L'historiographie juive*, *op. cit.*, p. 81). De même, Blutinger considère que Graetz a eu un rôle important dans la « *popularisation de l'histoire juive* » (cf. BLUTINGER, *Writing for the masses*, *op. cit.*, p. XI : « *popularization of Jewish history* »).

⁹⁶⁴ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 107.

d'autres historiens protosionistes et sionistes ultérieurs⁹⁶⁵.

Donc, selon Sand, Heinrich Graetz voyait la Bible comme un livre d'histoire nationale, et les Juifs comme un peuple glorieux et demeuré uni dans le temps – une vision qui s'inscrivait dans le vaste mouvement européen du roman national⁹⁶⁶. Au fond, Heinrich Graetz, c'est « *l'idée qu'il a existé un groupe humain unifié, le « peuple juif », qui a commencé à vivre comme un groupe national à l'époque biblique, qui traverse tous les âges et arrive à la modernité en tant que peuple et nation* »⁹⁶⁷. Autrement dit, les réflexions de Sand rejoignent notre hypothèse selon laquelle Graetz a posé les bases de deux caractéristiques du phénomène de *désincarnation* : essence nationale et historicisation du corps religieux. Mais est-ce que les interprétations de Sand étaient réellement en adéquation avec la réalité de la pensée de Graetz ?

Il nous faut à présent commencer une analyse plus approfondie de la question. Tout d'abord, la tendance qu'avait Graetz à créer un roman national unitaire provient de son rapport avec la discipline historique. Dans notre seconde partie, nous avons vu que Graetz avait tenté de définir ce qu'est le judaïsme. Nous avons constaté que sa pensée était difficilement catégorisable, car il réfutait toutes les définitions antérieures (et par conséquent tous les schémas *nation-religion* traditionnels concernant le judaïsme)⁹⁶⁸. Selon lui, chacune des tentatives de ces prédécesseurs (des juifs réformistes radicaux aux ultra-orthodoxes) ne révèle qu'un aspect du judaïsme. Chacune d'entre elles dévoile une partie du judaïsme, mais jamais sa totalité. Lorsque l'on superpose ces différents points de vue, le « *dénominateur commun* », « *l'idée de base* » qui caractériserait le judaïsme demeure insaisissable. Graetz se demande même s'il est possible de proposer une synthèse de l'essence même du judaïsme ; mais au lieu de baisser les bras, il se lança à son tour à la recherche de « *l'idée de base du judaïsme* ».

Pour la trouver, Graetz part de la science historique :

« [...] *la totalité du judaïsme n'est reconnaissable que si on examine son histoire, c'est par l'histoire que s'expliquent la totalité de son essence et l'ensemble de ses forces* »⁹⁶⁹.

⁹⁶⁵ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 127. En ce qui concerne la réception de ces théories théologiques et philologiques par les penseurs nationaux juifs après Graetz, cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

⁹⁶⁶ Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2.

⁹⁶⁷ SAND, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, op. cit., p. 10.

⁹⁶⁸ Pour plus de détails : cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitres 1 à 3.

⁹⁶⁹ GRAETZ Heinrich, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme*, traduit de l'allemand par Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 43.

Selon lui, les idées qui définissent l'essence même d'un phénomène se caractérisent par une forte « *plasticité* » qui leur permet de survivre aux « *aléas de l'existence* ». En entrant dans l'histoire, l'idée de base doit être capable de passer d'un état statique (ou théorique) à un état en mouvement, c'est-à-dire s'adaptant aux aléas de la réalité du monde. Certaines idées survivent, d'autres non : « *Ainsi, l'histoire n'est pas seulement le reflet de l'idée, mais aussi le critère de sa viabilité* »⁹⁷⁰. Ensuite, si cette idée résiste aux aléas historiques et qu'elle se met durablement en place, elle peut être considérée comme une idée de base et « *il est alors permis d'admettre que toutes ses concrétisations ayant franchi le cap de l'existence étaient en elle depuis l'origine* »⁹⁷¹. On voit donc bien que Graetz, par cette phrase, a une vision très essentialiste des choses. Dans la pensée graetzienne, les idées sont dépendantes du flux tumultueux de l'histoire. Celles qui résistent au temps sont en réalité des idées primaires, inhérentes dès l'origine au phénomène en question.

Juste après avoir expliqué sa vision essentialiste de l'histoire, Graetz annonce ce qu'il va chercher à démontrer :

« [...], on prouvera jusqu'à l'évidence que dans toutes les phases de son développement, même au cours de certaines aberrations apparemment dues au hasard, l'histoire juive présente une idée homogène laquelle constitue réellement l'élucidation d'un concept de base ».

L'histoire est chargée d'essentialisme et il en est de même pour le judaïsme. Pour le démontrer, il propose une analyse complète de l'histoire juive, dans l'optique d'y dégager l'idée de base du judaïsme :

« Si l'on examine toute l'histoire juive [...], si l'on retient les points nodaux naturels de son développement, si l'on extrait pour ainsi de leur écorce les pensées motrices, alors on se retrouve en présence de facteurs qu'elle a produits et des germes que l'idée du judaïsme abritait virtuellement en son sein ».

Et il termine en annonçant : « *Nous allons mettre en œuvre cette méthode à l'essai et tenter une reconstitution conceptuelle de l'histoire juive* »⁹⁷².

⁹⁷⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit.

⁹⁷¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*

⁹⁷² Les trois citations précédentes, celle-ci incluse, proviennent de la page 43.

À première vue, la démarche semble recevable. Graetz a sa propre vision de l'histoire (et quel historien, si objectif soit-il, n'en a pas ?) et cherche à mettre en évidence l'existence ou non de ce mécanisme essentialiste au sein du judaïsme (c'est en tout cas ce qu'il suppose).

Toutefois, comme le dit lui-même Hayoun dans son introduction, l'idéologie, chez Graetz, « est présente à chaque page de ses écrits »⁹⁷³. Contrairement, par exemple, à notre thèse qui cherche à voir si oui ou non la *désincarnation* est recevable conceptuellement et si elle commence à prendre racine dans l'Allemagne du XIXe siècle⁹⁷⁴, Graetz cherche à imposer ses hypothèses au réel. Le manque de véracité historique de ses analyses (que nous allons tout de suite constater) est en réalité le symptôme d'une obstination idéologique, d'une croyance en un essentialisme historique dont le judaïsme serait un très bon exemple. Sous couvert d'une méthodologie soi-disant scientifique, Graetz n'a pas cherché à vérifier si ses hypothèses épousaient les mécanismes de la réalité du judaïsme, mais plutôt à faire en sorte qu'ils concordent avec celles-ci.

Ainsi, pour Graetz, l'histoire est le bon outil pour déterminer l'essence du judaïsme ; cette essence qui le définit depuis le début, qui constitue son ADN et a résisté au temps. Graetz définit ces essences comme les grands « axes » du judaïsme. Or, si on garde en mémoire deux caractéristiques majeures de la *désincarnation* (à savoir la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux), on se rend compte qu'elles sont très proches d'un « axe » proposé par Graetz : l'axe « *sociopolitique* ».

2.2. *L'axe sociopolitique*

Graetz considérait que le judaïsme était différent des autres religions classiques⁹⁷⁵. Ces dernières peuvent surtout se préoccuper de l'individu à travers des lois, la question l'immortalité ou encore de l'au-delà. Elles se définissent par « *la relation du fils de l'homme à son créateur et son espoir d'une vie bien ordonnée ici-bas* »⁹⁷⁶. Pour l'historien, il n'en est pas de même pour le judaïsme qui est bien plus une religion du groupe que de l'individu. Par conséquent, les promesses divines concernent toute la communauté dont l'avenir ne dépend que du respect de

⁹⁷³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 30.

⁹⁷⁴ D'ailleurs, le terme *pré-désincarnation* n'était pas prévu dans mes hypothèses de départ (je pensais que Graetz « cohabit » pleinement les trois caractéristiques de la *désincarnation*), ce qui montre bien que le contenu des sources doit toujours l'emporter à la fin dans toute démarche scientifique.

⁹⁷⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 46-47.

⁹⁷⁶ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 47.

la Loi. D'après Graetz, cette communauté, à partir des temps bibliques, était un peuple et s'organisait sous la forme d'un État. Ainsi, il en conclut que le judaïsme n'est pas une religion « *au sens strict* » (c'est-à-dire en tant que religion individuelle) et serait plutôt « *la loi d'un État* »⁹⁷⁷. Cette affirmation est capitale, car elle montre que Graetz politisait la définition même du judaïsme, ce qui ouvre la porte à toutes les interprétations nationales/nationalistes et laïques ultérieures concernant l'identité juive (les sionistes en première ligne). Les aspects religieux individuels sont donc secondaires comparés aux lois communes octroyées par Yahvé⁹⁷⁸.

Cette politisation du judaïsme est pour Graetz le reflet de l'idée de base du judaïsme, à savoir un axe politique et social. Selon lui, le judaïsme tourne autour de cet axe qui se caractérise par « *l'intérêt de l'État* » et la « *félicité d'ordre social* »⁹⁷⁹. Cet élément politique/social, « *idée primitive* » et « *essence intrinsèque* » du judaïsme, est indispensable car il se matérialise par la « *Terre sacrée* » (Eretz Israël), lieu d'expression de la loi révélée de la nation juive ; ainsi que par la Loi (Torah) qui prodigue le « *bien-être social d'Israël* ». Sans l'axe sociopolitique et ses concrétisations législatives et territoriales, le judaïsme n'a plus de sens :

*« Sans la terre ferme de la vie de l'État, le judaïsme ressemble à un arbre creux de l'intérieur, à moitié déraciné, qui ne porte de feuillage qu'au sommet, mais qui n'a plus de vigueur de produire des rameaux et des branches »*⁹⁸⁰.

Il est clair qu'ici, l'une des idées de base du judaïsme est l'observance collective (ou nationale) d'une loi sur un territoire donné. Cette observance, du fait de sa qualité d'idée primitive, est à la fois originelle et invariable dans le temps⁹⁸¹. Ce postulat que fait ici Graetz entraîne automatiquement plusieurs paradigmes qui sont omniprésents dans ses analyses : l'unicité/l'immutabilité du peuple juif et de son histoire nationale.

⁹⁷⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*

⁹⁷⁸ La religion en elle-même ne disparaît pas du judaïsme chez Graetz, car il considère que l'ordre politique juif antique découle de la volonté de Dieu. Nous verrons dans le second chapitre qu'en réalité, la religion gardait encore une place très importante chez Graetz (ce qui nous amènera à parler, chez lui, bien plus de *pré-désincarnation* que de *désincarnation*).

⁹⁷⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 47.

⁹⁸⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

⁹⁸¹ Certes, après 70 ap. J.-C., le postulat de la dispersion des Juifs dans le monde met à mal la continuité politique et territoriale de l'axe sociopolitique. Mais nous verrons à la fin de ce chapitre que Graetz parvient à sauver astucieusement l'essence politique et sociale du judaïsme, même pour les juifs vivant hors de Judée.

2.3. *L'immuabilité de la nation juive et de son histoire*

L'axe sociopolitique, idée primordiale du judaïsme basée sur une continuité politique, territoriale et législative, s'est traduit dans les œuvres de Graetz par une immuabilité, une unicité du peuple juif et de son histoire. Intéressons-nous d'abord à la continuité historique de ce peuple, intrinsèquement liée à l'axe sociopolitique, car toute entité politique et législative immuable produit automatiquement une histoire politique et nationale cohérente sur le long terme. Analysons la première ligne d'*Histoire des Juifs* :

« *J'entreprends de raconter le passé d'un peuple qui date des temps les plus reculés et qui s'obstine à vivre encore ; qui, entré pour la première fois, il y a plus de trois mille ans, sur la scène de l'histoire, n'a encore nulle envie d'en sortir* »⁹⁸².

Cette phrase est très intéressante et pourrait être analysée de diverses manières. Focalisons-nous sur la durée évoquée : « *trois mille ans* ». Autrement dit, une telle durée nous ramène à des temps très reculés (aux alentours du Ier millénaire av. J.-C.) qui, nous l'avons vu, n'attestaient pas encore d'un judaïsme arrivé à maturité ni d'un grand royaume juif unifié en Palestine. Par conséquent, Graetz fait forcément ici implicitement référence à la chronologie biblique et à ces personnages majeurs ayant vécu aux alentours du Ier millénaire av. J.-C. : Josué, Saül, Samuel, David ou encore Salomon. De plus, ces « *temps les plus reculés* », s'ils s'inscrivent dans une histoire de « *plus de trois mille ans* », sont par déduction directement connectés à l'histoire juive actuelle (c'est-à-dire le XIXe siècle, lorsque Graetz écrit son œuvre monumentale). Ainsi, Graetz postule ici un continuum historique au sein du judaïsme. Des temps bibliques au XIXe siècle, le peuple juif s'est inséré dans une histoire continue et ininterrompue. De plus, cela signifie que Graetz considère ici les faits bibliques non comme théologiques ou mythiques, mais comme historiques (et en particulier le récit narrant le glorieux royaume de David). Le « *continuum historique* » ainsi que l'« *historicisation* » de la Bible avancés par Sand sont bien présents dans la pensée graetzienne et esquissent respectivement deux caractéristiques de la *désincarnation* (essence nationale et historicisation du corps religieux).

Dans *La construction de l'histoire juive*, Graetz évoque d'une autre manière (mais complémentaire) cette continuité historique du judaïsme. Selon lui, le passé, le présent et le futur

⁹⁸² GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 1.

sont intrinsèquement liés tout au long de l'histoire juive. À chaque instant, les Juifs sont tournés vers le futur, vers ce moment où « *tous les hommes seront unis en une alliance fraternelle* » et avec « *espoir d'obtenir la Terre promise ou la connaissance de Dieu* »⁹⁸³. Cette vision eschatologique du monde, propre à la pensée religieuse (et sur laquelle nous reviendrons dans le second chapitre), permet de poser un but commun à tous les Juifs dans le temps, ainsi qu'une chronologie historique partagée par tous. Que ce soit les Patriarches, les Juifs esclaves en Égypte ou encore les Hébreux errant dans le Sinaï, tous se sont accrochés à cet ultime objectif. De surcroît, passé et présent sont également liés. Graetz évoque, à côté de l'« *espoir* » de la fin des temps, le « *souvenir* » qui est une thématique fortement présente chez le peuple juif. Pour lui, le judaïsme « *regarde en arrière vers le buisson ardent du Sinaï et vers l'époque idéale des prophètes* »⁹⁸⁴. Ainsi, en assimilant des épisodes et personnages bibliques à des « souvenirs », il les historicise. Autrement dit, chez Graetz, cette unité temporelle entre le passé, le présent et le futur dépassait la simple tradition eschatologique juive et se pensait également comme une histoire nationale linéaire, aux origines solidement définies et aux aboutissements clairement établis⁹⁸⁵. De même, ici, l'unité temporelle traduit un continuum historique, ainsi qu'une historicisation de la Bible.

Toujours dans *La construction de l'histoire juive*, Graetz fait clairement ressortir l'immutabilité de l'histoire juive lorsqu'il la découpe en différentes périodes. Elles seraient, selon lui, au nombre de trois : les deux premières se déroulent en Judée (des origines à l'exil babylonien, puis du retour d'exil à la destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C.) et la troisième (de 70 ap. J.-C. à nos jours) se déroule sur tous les territoires où la diaspora est présente⁹⁸⁶. Pour l'historien juif allemand, « [...] *les deux premières périodes de l'histoire juive précédant et suivant l'exil [à Babylone] présentent un caractère homogène tout en ayant chacune une marque propre* » ; « [...] *la troisième période, nommée diasporique [...] présente, en dépit de ses aspects décousus et désordonnés, une unité interne [...]* »⁹⁸⁷. En fait, Graetz s'efforce de faire ressortir une cohérence externe entre les trois périodes, ainsi qu'une cohérence

⁹⁸³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 48.

⁹⁸⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*

⁹⁸⁵ Nous verrons que la persistance de l'eschatologie juive est un autre signe de la pensée *pré-désincarnée* (et non *désincarnée*) d'Heinrich Graetz.

⁹⁸⁶ Gardons toujours à l'esprit que lorsque Graetz définit la troisième période comme « *diasporique* », il postule en amont l'idée d'un exil général de Juifs de Judée en 70 ap. J.-C.

⁹⁸⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 65.

interne au sein de chacune d'entre elles. Sand avait raison lorsqu'il disait que l'historien juif allemand « *jette des ponts au-dessus de l'abîme du temps et efface les écarts et les ruptures dans l'espace* »⁹⁸⁸. Comme lorsqu'il évoquait dans *Histoire des Juifs* une chronologie de plus de trois mille ans, Graetz tente de mettre au point une continuité historique juive totale, au risque, nous le verrons, à minimiser ou à ignorer toutes les pierres d'achoppement de ce glorieux roman national. De plus, encore une fois, la création d'un continuum historique est ici des plus explicites, ainsi que l'historicisation de la Bible - car en liant ces trois périodes du judaïsme, il met au même plan, en matière de véracité, l'histoire mythique de la Bible (et des écrits postérieurs) et celle des Juifs de la diaspora.

Ainsi, l'axe sociopolitique du judaïsme s'est traduit dans les œuvres graetziennes par la croyance en une histoire juive continue de plusieurs millénaires. Elle partirait des temps bibliques avec des ancêtres bien établis et s'étendrait sans discontinuité jusqu'à l'époque de l'historien juif allemand, ainsi que vers une inexorable destinée messianique. Chacune des grandes périodes historiques qui la composent serait homogène et intrinsèquement liée. En réalité, c'est là une histoire prédéfinie et téléologique du peuple juif qu'a créée Heinrich Graetz. Elle épouse très largement les grandes caractéristiques de la *désincarnation*.

Toutefois, en plus d'une histoire immuable, l'axe sociopolitique graetzien engendra immédiatement un autre paradigme de taille (et indissociable du premier) : l'immuabilité/l'unicité du peuple juif. Le peuple juif⁹⁸⁹ doit ici être compris comme un corps national dont les membres seraient restés intacts, et ce malgré les innombrables aléas du temps. C'est le peuple dans une dimension quasiment organique et ethnique qui transparait en filigrane chez Graetz, ce qui n'a rien d'étonnant : s'il y a un axe sociopolitique qui traverserait tout le judaïsme et qui serait basé sur une entité politique, législative et territoriale juive, alors un corps national inaltérable et prêt à incarner cette entité est primordial.

Graetz aime montrer dans ses œuvres l'incroyable fougue nationale qui animerait le peuple juif. C'est une nation qui aurait une capacité de survie exceptionnelle et qui parfois frise l'invincibilité. On trouve sans difficulté moult passages de ce type dans *Histoire des Juifs* et *La construction de l'histoire juive*. Dans la phrase introductive citée plus haut, Graetz parle d'un

⁹⁸⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 107.

⁹⁸⁹ Terme qui doit ici être compris à travers le prisme de l'idéologie nationale du XIXe d'Heinrich Graetz et non à travers celui de la réalité des populations de l'Antiquité (les États-nations, rappelons-les, sont des fictions qui ne prirent forme qu'à partir de l'époque contemporaine).

peuple « *qui s'obstine à vivre encore* », pleinement présent sur « *sur la scène de l'histoire* » et qui « *n'a encore nulle envie d'en sortir* ». Certes, Graetz admet qu'en plus de trois mille ans, le peuple juif, à la fois « *jeune* » et « *vieux* », a subi moult tourments. Et pourtant, il fait ce constat sans appel : malgré les aléas du temps, « *ce peuple vit encore* »⁹⁹⁰. Il y a cette idée, très forte, d'un peuple juif survivant à tous les maux de l'histoire, traçant inlassablement sa route multiséculaire. L'immortalité de cette antique nation viendrait de l'« *infinie vitalité* », de l'« *inusable énergie* » qui la caractériserait et qu'elle aurait depuis toujours conservée⁹⁹¹.

Graetz alla même plus loin dans son raisonnement. Selon lui, cette capacité de survie n'aurait pas d'équivalent chez les autres peuples :

*« On n'y remarque pas seulement, comme chez les autres peuples, les phases successives de la croissance, de l'épanouissement et du déclin, mais aussi ce phénomène extraordinaire qu'au déclin a succédé une renaissance, une nouvelle floraison, et que cette alternative s'est trois fois répétée »*⁹⁹².

Graetz voit les peuples sous le schéma classique *croissance-épanouissement-déclin*. Or, les Juifs auraient réussi à conjurer la fatalité du déclin en renaissant de leurs cendres (la « *nouvelle floraison* »). En effet après une période de croissance (de la lignée d'Abraham à la royauté de Canaan) et une période d'épanouissement (État juif unifié sous David et Salomon), les attaques des Assyriens et des Babyloniens eurent raison des États juifs. Et pourtant, ce ne fut pas pour Graetz la fin du peuple juif : après l'exil babylonien, il réinvestit la Judée, résista bien plus tard à la domination grecque et refleurit grâce à la révolte des Macchabées et à la dynastie hasmonéenne. Cette conjuration du déclin est plus que remarquable pour l'historien qu'elle fut réitérée : alors que l'écrasement par les Romains des révoltes juives des Ier et IIe siècles ap. J.-C. aurait pu sonner le glas du judaïsme, son peuple réussit à survivre sous une nouvelle forme, via les communautés de la diaspora⁹⁹³. Ainsi la nationalité juive fut « *deux fois ensevelie tout entière dans le tombeau* », puis « *deux fois remontée à la lumière* »⁹⁹⁴. Pour Graetz, ce peuple

⁹⁹⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 1.

⁹⁹¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 65.

⁹⁹² GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 10.

⁹⁹³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, p. 10-11. En effet, nous verrons que dans la pensée graetzienne, si la diaspora acte la fin d'un État juif, elle ne signifie pas pour autant la fin de l'axe sociopolitique.

⁹⁹⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, p. 11.

réalisa alors une performance inédite dans l'histoire et reste par-dessus tout « *fidèle à lui-même* »⁹⁹⁵.

De plus, ce peuple qui par sa longévité dompta les lois classiques de l'histoire comme aucun autre peuple avant lui (et que je qualifierais même de « super-peuple ») prit chez Graetz une coloration ethnonationale :

« [L'histoire juive] *montre l'humble famille d'un cheikh devenant un rudiment de peuple, ce petit peuple traité comme une horde, puis cette horde disciplinée de manière à devenir peuple de Dieu* »⁹⁹⁶.

Au-delà de la dimension religieuse de cette citation (j'y reviendrai dans le second chapitre), il est très intéressant d'analyser l'utilisation du récit biblique par Graetz. Tout d'abord nous avons là un continuum on ne peut plus clair, où tous les faits et récits liés aux Juifs et au judaïsme sont inclus dans une même chronologie historique cohérente et continue ; c'est-à-dire de la lignée d'Abraham à un peuple souverain et appliquant les lois données par Yahvé. Mais cette chronologie historique, calquée sur le récit biblique, a pour particularité de reposer sur un substrat fortement ethnique : dans cette phrase, le judaïsme part d'une « *famille* », devient un « *rudiment de peuple* », puis « *un peuple de Dieu* ». Loin d'être une pâle copie du récit biblique, Heinrich Graetz la réinterprète avec sa sensibilité du XIXe siècle ; celle des mouvements nationaux/nationalistes qui puisèrent dans les mythes et légendes pour s'inventer un passé cohérent et glorieux. À son paroxysme, cette vision linéaire du passé prit une forme organique et raciale. L'État-nation se fonda sur un peuple-race au sang pur et inaltéré.

Certes, il serait très exagéré de considérer les écrits de Graetz comme relevant de la biologie raciale. Et soyons clairs : ce serait même complètement erroné. Cependant, on ne peut nier que Graetz n'abordait pas le récit biblique comme un rabbin classique de la diaspora. Au-delà de sa vision religieuse persistante du monde, il avait pour ambition d'écrire avec méthode et sérieux une histoire nationale du peuple juif. À partir de là, reprendre le lignage biblique et postbiblique traditionnel du peuple juif (d'Abraham aux Macchabées) prend un sens tout à fait nouveau : on historicise les écrits bibliques et postbibliques (Graetz croyait en leur véracité) et on met un continuum historique (et ici même ethnique) au sein du judaïsme. De même, l'idée d'un peuple juif plurimillénaire surmontant toutes les turbulences de l'histoire signifie qu'il

⁹⁹⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit.

⁹⁹⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*

suivrait tranquillement sa propre chronologie (donc son propre continuum), et que certains éléments de cette chronologie seraient considérés comme historiquement vrais (la vie d'Abraham, les règnes de David et de Salomon...).

Finalement, l'axe sociopolitique du judaïsme développé par Heinrich Graetz rejoint parfaitement deux des trois caractéristiques majeures de la *désincarnation*, à savoir la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux. En se servant de l'histoire comme outils d'analyse, il émet l'hypothèse que tout phénomène serait défini par une ou plusieurs idées originelles et reconnaissables par leur résistance remarquable aux aléas du temps. En se basant sur cette théorie, il parvient à trouver ce qu'il considère comme l'une des essences mêmes, originelles et immuables au judaïsme : l'axe sociopolitique. Ce dernier consiste en l'observance d'une série de lois divines par une entité politique/nationale. Cette entité se doit de suivre un corpus législatif sur son territoire national. Par sa qualité d'idée primordiale, cet axe sociopolitique du judaïsme est à la fois fondateur et immuable dans le temps. En résultèrent alors deux paradigmes indispensables à toute entité politico-législative immuable. En premier lieu, la croyance en une histoire juive millénaire continue, partant des récits bibliques historicisés jusqu'aux communautés diasporiques actuelles et attendant pieusement la Rédemption de la fin des temps. L'histoire juive s'étalerait alors sur plus de trois millénaires, de manière homogène et sans aspérité. En second lieu, la croyance en une nation juive ethniquement homogène et immuable. Elle partirait de la lignée d'Abraham, se serait développée jusqu'à donner ce grand peuple gouverné par David et Salomon (tous ces épisodes bibliques étant considérés comme des faits réels). Et malgré les multiples phases de déclin, il a toujours su se relever et sauvegarder sa cohésion interne, même dans les communautés des diasporas.

En résumé, l'axe sociopolitique d'Heinrich Graetz se traduit concrètement par deux procédés omniprésents dans ses œuvres : la création d'un continuum historique et l'historicisation des faits bibliques. Ces deux procédés graetziens furent respectivement les premiers signes de deux caractéristiques de la *désincarnation* du judaïsme au XIXe siècle : la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux.

Le lien entre axe sociopolitique et *désincarnation* étant fait, il nous reste à présent à analyser en détail l'expression de ces deux procédés dans les œuvres d'Heinrich Graetz.

3. D'Abraham à Nabuchodonosor II : le *mythistoire*

Nous avons donc mis en évidence que l'axe sociopolitique d'Heinrich Graetz amorça la *désincarnation* du judaïsme de deux manières : par la mise en place d'un continuum historique et par l'historicisation des faits bibliques. Combinées, elles ont donné naissance à ce que Shlomo Sand nomma le *mythistoire* des Juifs. Comme tout groupe s'étant organisé avant eux sous forme de nation, les juifs nationaux du XIXe siècle (dont Graetz fut un pionnier) élaborèrent un récit fictif, remaniant des sources antiques partielles et partiales. Ils y dégagèrent une histoire glorieuse du peuple juif, une histoire linéaire et directement puisée du Livre des livres. Cette historicisation de la Bible par Graetz ne faisait pas de doute pour Sand :

« [...] à partir de la conquête de Canaan, le récit [biblique] est accepté en bloc comme relevant d'une vérité sans appel »⁹⁹⁷.

L'affirmation de Sand est loin d'être exagérée car Graetz, dans *Histoire des juifs*, reprend exactement le fil du récit biblique (d'Abraham à la chute du royaume de Juda), mais cette fois-ci dans le cadre d'un travail se voulant historique et « scientifique ». Et cette affirmation de Sand est plus que justifiée lorsque l'on étudie les notes de bas de page de l'œuvre. Le constat est sidérant : de la vie d'Abraham à celle de Salomon, la Bible représente quasiment la seule source historique utilisée par Graetz⁹⁹⁸. Il va de soi qu'aujourd'hui, de tels travaux ne seraient plus pris au sérieux par le monde académique, tant qu'il demeurera soucieux du principe primordial de la critique des sources (et surtout de la Bible)⁹⁹⁹.

D'ailleurs, ce manque de rigueur méthodique allait de pair avec un fort parti pris patriotique de l'auteur. Graetz, comme tous les fondateurs de *mythistoire*, avait pour objectif de

⁹⁹⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 111. Il s'agit là de l'interprétation de Sand et nous allons de suite voir si elle s'avère juste dans les pages qui vont suivre.

⁹⁹⁸ Pour les sources en note de bas de page, il faut consulter la version originale (en allemand). Cf. GRAETZ Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Zeno.org : Bibliothek [en ligne], , URL : <http://www.zeno.org/Geschichte/M/Graetz,+Heinrich/Geschichte+der+Juden> ; les tomes traitants de ladite histoire juive antique, allant d'Abraham à Salomon, s'appuient presque exclusivement sur plusieurs livres bibliques : Ezechiel, Esaïe, Nombres, Job, Deutéronome, Chroniques, Rois, Osée, Jérémie, Samuel, Exode, Lévitique, Psaumes, Genèse, Amos, Zacharie, Proverbe, Juges ou encore Josué. Dans les sources minoritaires, on trouve des livres religieux juifs (Talmud, Mishna), quelques auteurs antiques (Flavius Josèphe, Hérodote, Pline, Tacite, Strabon, Trogue Pompée) et de rares auteurs contemporains (comme Heinrich Ferdinand Karl Brugsch (1827-1894), égyptologue allemand). Nous reviendrons un peu plus tard sur les sources de la période des deux royaumes.

⁹⁹⁹ Pour une approche critique du récit biblique, voir par exemple : FINKELSTEIN Israël, SILBERMAN Neil Asher, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002 ; Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1.

présenter sa nation sous les traits les plus flatteurs. Sand souligne en effet¹⁰⁰⁰ que Graetz ne se contentait pas de paraphraser le récit biblique : il cherchait à mettre plus particulièrement en avant les « fait » politiques et militaires de l'héroïque nation juive dont la royauté davidique en constituerait son indiscutable acmé.

Cette fierté nationale n'était pas encore nationaliste chez Graetz. Pourtant, comme le souligne Sand, elle s'accompagnait déjà dans ses œuvres d'un fort orgueil patriotique, voire même d'une certaine arrogance (notons que l'on retrouvait des comportements similaires dans les autres mouvements nationaux/nationalistes de l'époque)¹⁰⁰¹. Nous avons déjà constaté ce phénomène lorsqu'il tentait de briser les préjugés antisémites dans son introduction à l'*Histoire des Juifs*¹⁰⁰² ; nous verrons dans cette partie qu'il ressurgit à maintes reprises dans les œuvres de l'historien juif allemand.

Toutes ces caractéristiques (récit fictif, glorificateur et arrogant) sont propres à l'axe sociopolitique d'Heinrich Graetz, et plus simplement au *mythistoire*, au roman national juif qu'il construisit par le biais du continuum historique et de l'historicisation de la Bible. Ainsi, en partant de l'*Histoire des Juifs* et de *La construction de l'histoire juive*, nous allons reprendre le fil chronologique du roman national graetzien et repérer tous les éléments exprimant ces deux traits majeurs de l'axe sociopolitique (et par truchement, de la *désincarnation*). Dans un plan simple, nous commencerons par les origines abrahamiques de l'histoire juive, puis nous continuerons par les récits du Pentateuque pour finalement arriver aux récits des deux royaumes (qui prirent fin avec les assauts de Nabuchodonosor II). Nous nous rendrons compte du décalage frappant entre l'interprétation graetzienne de la Bible et celle faite (nous l'avons vu) par les chercheurs les plus récents, ainsi que du caractère foncièrement *désincarné* de son roman national juif.

3.1. *Origine et droit historique*

Plus que toute autre époque, l'histoire antique juive fut fondamentale car elle constitua le roc sur lequel reposa tout le roman national juif millénaire. Elle donna au peuple ses racines, ainsi qu'un cap à suivre, voire même une destinée. Historiciser cette période était donc au cœur

¹⁰⁰⁰ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 111-112.

¹⁰⁰¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, ibid., p. 113.

¹⁰⁰² Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 3.

de l'idéologie nationale de Graetz.

Tout d'abord, un roman national doit se procurer un point de départ. Un commencement crédible pour s'assurer de la pérennité de la nation dans le temps. Comme le résume Sand : « *L'essence d'un peuple est définie dès le début des temps, et elle ne change jamais* »¹⁰⁰³.

Dans *Histoire des Juifs*, Graetz commence par évoquer l'arrivée de « *quelques tribus de pères* » dans le pays de Canaan (Palestine par la suite), c'est-à-dire les tribus hébraïques (ou israélites ; Graetz use des deux termes)¹⁰⁰⁴. Sur place, d'autres peuples étaient déjà présents, tels les Cananéens. Ici, Graetz fait référence à un épisode biblique, celui de l'entrée du peuple hébraïque en pays de Canaan, après la sortie d'Égypte (l'Exode) sous l'égide de Moïse puis de Josué¹⁰⁰⁵. Il y a donc là une historicisation claire d'un épisode biblique dont nous avons vu que la véracité est lourdement remise en question¹⁰⁰⁶. Mais ici, ce n'est pas véritablement cet épisode-là qui nous intéresse (du moins pour l'instant), mais plutôt son but profond :

« *Mais les Israélites n'entrèrent pas dans ce pays en vue d'y chercher des pâturages pour leurs troupeaux et d'y séjourner en paix, côte à côte avec d'autres pasteurs. Leurs prétentions étaient plus hautes : c'est le Canaan tout entier qu'ils revendiquaient comme propriété* »¹⁰⁰⁷.

Par cette affirmation, Graetz met en place un droit historique des Juifs sur la Palestine. Il justifie ces prétentions de la manière suivante : « *Ce pays [Canaan] renfermait les sépulcres de leurs aïeux* ». Ces derniers ne sont autres qu'Abraham « *fondateur de leur race, venu des bords de l'Euphrate* », puis Jacob. Avec Isaac (fils d'Abraham et père de Jacob), ils sont d'après la Genèse les patriarches du peuple hébraïque. Leurs sépultures ainsi que leurs autels consacrés à leur Dieu se trouvaient déjà en pays de Canaan. Puis, Graetz suit à nouveau le récit biblique en évoquant le départ de Jacob de Canaan (« *considéré comme sa propriété* » et en proie à la famine) vers l'Égypte¹⁰⁰⁸.

Ici, l'historien juif allemand interprète des épisodes bibliques très anciens comme des faits historiques : l'émigration d'Abraham (et son existence même), le départ de Jacob ou encore

¹⁰⁰³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁰⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 13-14.

¹⁰⁰⁵ Selon la tradition, Moïse mourut avant de pouvoir rejoindre la Terre promise.

¹⁰⁰⁶ Dans ce même extrait, on trouve d'autres cas d'historicisation : Graetz évoque Sodome et Gomorrhe (lieux bibliques emblématiques) comme de pures réalités géographiques.

¹⁰⁰⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 14.

¹⁰⁰⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*

l'Exode du temps de Moïse. En prenant à la lettre ce récit théologique (qui nous l'avons vu ne peut être sérieusement pris comme tel), il inscrit dans le marbre la présence millénaire des Juifs en pays de Canaan (la Palestine au XIXe siècle). Dès lors, les Juifs ont une origine ethnonationale très ancienne (la lignée d'Abraham) et un passé territorial millénaire au Proche-Orient. C'est là un fait capital si l'on est convaincu que l'ancienneté d'un peuple sur un territoire donné lui prodigue sur ce dernier un droit historique légitime. Cette terre revenait aux tribus juives conduites par Josué puisque leurs ancêtres y ont vécu. En donnant du crédit à cette origine fictive, Graetz pose déjà la première pierre du continuum national juif.

Le point de départ ethnonational (pour ne pas dire abrahamique) du peuple juif est donc posé. Mais nous allons voir que Graetz alla beaucoup plus loin encore en matière d'historicisation de la Bible et de continuum historique et national.

3.2. *Le Pentateuque*

Dans *La construction de l'histoire juive*, Graetz scinde l'histoire du peuple juif en trois périodes : la première dite « *anté-exilique* » - d'Abraham à Nabuchodonosor II ; dominée par le facteur politique/national et incarnée par des acteurs politiques et militaires forts - la seconde « *post-exilique* » - du retour de Babylone à la destruction du second Temple ; déclin du facteur politique au profit d'acteurs davantage religieux - et la troisième « *diasporique* » - un peu plus complexe à saisir ; on y reviendra ultérieurement. Pour poser un continuum historique et national entre ces trois périodes, Graetz devait préalablement historiciser la première - car elle repose en grande partie sur le récit biblique. Nous avons vu que c'est exactement ce qu'il a fait pour fixer le point de départ du roman national juif. Au-delà de cela, c'est en réalité l'ensemble du récit du Pentateuque qui fut interprété par Graetz comme des faits historiques à l'état pur. Des enfants d'Abraham à la mort de Moïse, il reprit fidèlement une grande partie de la narration des cinq premiers livres de la Bible¹⁰⁰⁹. Dans une logique de continuum national juif, il mit en particulier l'accent sur les événements politiques¹⁰¹⁰. Pour Graetz, la nation juive n'a pas atteint sa maturité de manière innée. Le Pentateuque, sorte de « *préhistoire* », « [...] *est en quelque sorte les années d'apprentissage et de voyage du judaïsme* »¹⁰¹¹. Cette longue première

¹⁰⁰⁹ Le Pentateuque se compose des cinq premiers livres de la Bible : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, et le Deutéronome.

¹⁰¹⁰ Mais nous verrons qu'en réalité, la religion gardait chez Graetz une place de choix.

¹⁰¹¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 49.

période¹⁰¹² a permis, selon l'historien juif, de passer d'une organisation tribale à une « *vie nationale commune* », puis à un « *État accompli et parachevé* »¹⁰¹³. C'est ainsi qu'il reprit étape par étape cette préhistoire biblique. Après le point fondateur incarné par Abraham, il évoque son petit-fils Jacob ainsi que sa descendance qui engendra les célèbres douze tribus d'Israël¹⁰¹⁴. Pour autant, il ne s'agissait pas encore d'une nation hébraïque solidement constituée :

« *Ce n'était pas encore un peuple, mais une agglomération de douze tribus de pâtres assez peu cohérentes* »¹⁰¹⁵.

Suivant toujours le récit biblique, la descendance de Jacob se serait installée en Égypte¹⁰¹⁶ et s'y serait perpétuée. Il précise également que cette « *agglomération* » hébraïque ne s'est à aucun moment confondue avec les Égyptiens indigènes.

Ici, plusieurs éléments sont à retenir. Le plus frappant est l'acceptation en bloc des récits de la Genèse comme des faits historiques (l'existence de Jacob, sa descendance et son départ en Égypte). Cette historicisation d'épisodes bibliques se conjugue avec une vision ethnonationale : les Juifs proviennent d'un homme (Abraham), puis de son petit-fils (Jacob) et de sa descendance foisonnante (les douze tribus). Cette dernière s'est agrandie et n'a jamais perdu son authenticité au contact d'autres peuples. Cette dimension essentialiste de l'identité juive pose là un continuum national très puissant (de l'ordre de la filiation généalogique) au sein du judaïsme. On retrouve donc bien là les deux caractéristiques fortes de la *désincarnation* (essence nationale et historicisation des « faits » bibliques).

On constate le même phénomène d'historicisation biblique et de continuum ethnonational pour l'Exode et la figure de Moïse. Après avoir repris de façon historique l'épisode de l'oppression des Hébreux en Égypte (Ex 1, 8-14), Graetz présente trois personnages bibliques comme ayant réellement existé : Moïse, Aaron et Miryam¹⁰¹⁷. Le premier est celui qui l'intéresse le plus, et ce malgré le manque cruel de source à son sujet :

¹⁰¹² De l'arrivée d'Abraham à Canaan (vers 1850 av. J.-C. selon la tradition biblique) au siège de Jérusalem par Nabuchodonosor II (historiquement en 587-586 av. J.-C.).

¹⁰¹³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 50.

¹⁰¹⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 15-16.

¹⁰¹⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 15. Sur les douze tribus d'Israël, cf. Gn 49, 1-28 ; Ex 1-7.

¹⁰¹⁶ Plus précisément à Gessen (ou Goshène). Graetz ne fait ici que reprendre les informations données par la Bible (Gn 45, 10).

¹⁰¹⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 18.

« *Les annales de l'histoire nous ont conservé trop peu de données personnelles sur Moïse, moins encore sur son frère et sa sœur [...]* »¹⁰¹⁸.

Était-ce un problème pour Graetz ? Loin de là. À peine qu'il eût confessé cet aveu, il se mit à parler de la Bible comme un « *document historique* »¹⁰¹⁹. En termes de preuve de l'historicisation du Livre des livres par l'historien juif allemand, on ne pouvait pas mieux trouver.

Dès lors, Graetz suit fidèlement la narration du « *document historique* » (ici le livre de l'Exode)¹⁰²⁰. Il raconte comment Moïse fut sauvé des eaux, son exil à Madian puis son retour en Égypte. Il évoque ensuite les plaies d'Égypte, la libération des Hébreux, le passage de la Mer Rouge, l'errance dans le Sinäï, les Tables de la Loi, puis enfin la mise en place d'un organisme politique (les « *soixante-dix Anciens* » (*ibid*, p. 30)) pour aider Moïse à gérer les « *affaires publiques* » (*ibid*, p. 30) du peuple émancipé. À nouveau, Graetz historicise des pans entiers du récit biblique. Moïse devient un personnage ayant réellement existé, ainsi que ses actes (et c'est peut-être là le parti pris le plus flagrant de l'auteur). La manière dont Graetz traite la figure de Moïse est très intéressante puisqu'il perpétue à lui seul tout le continuum ethnonational juif. Tout d'abord, Moïse appartient à la longue descendance d'Abraham. De plus, sur sa mission profonde, Graetz est assez explicite :

« *De cette horde il [Moïse] devait faire un peuple, lui conquérir un sol, lui donner une constitution et introduire la dignité dans sa vie* »¹⁰²¹.

On retrouve ici l'idée graetzienne d'un lien intrinsèque entre les temps de l'histoire juive (passé, présent et futur). Moïse (ainsi que sa sœur Miryam et son frère Aaron) a conservé la sagesse du passé hérité des patriarches (*ibid*, p. 19) et souhaitait s'en servir dans un futur proche pour faire de cette « *agglomération* », cette « *horde* », un véritable « *peuple* ». En réalité, il « *devait* » le faire, ce qui signifie que les Hébreux suivraient une destinée toute tracée, que rien ne serait laissé au hasard. Cette vision téléologique de l'histoire juive qui transpire dans l'œuvre de Graetz (ce qui devait arriver arriva) participa aussi à la création d'un continuum ethnonational, avec Moïse comme artisan principal¹⁰²².

¹⁰¹⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 19.

¹⁰¹⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*

¹⁰²⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 19-30.

¹⁰²¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 23.

¹⁰²² Bien entendu, on verra dans le second chapitre que la téléologie graetzienne cache une dimension religieuse, d'ordre messianique.

Remarquons également que cette citation synthétise tous les éléments de l'axe sociopolitique d'Heinrich Graetz : le « *peuple* », la loi (« *une constitution* ») et le territoire (« *un sol* »). En une seule phrase, il applique à un passé antique trois éléments indispensables aux mouvements nationaux du XIXe siècle. Peu avant cela, il affirmait que Moïse et sa fratrie avaient réussi à « *préparer une œuvre d'émancipation* »¹⁰²³. Là encore, ce genre d'expression n'est pas neutre. Elle doit être recontextualisée et saisie comme l'apposition d'une idéologie nationale (celle de Graetz) sur un passé juif antique reconstitué *a posteriori*.

L'histoire de Moïse participa donc à l'édification d'une Bible « historique » et d'un continuum ethnonational téléologique. Mais plus encore, elle témoigne du traitement particulier des acteurs politiques et militaires dans un roman national, oscillant entre la glorification et l'arrogance nationale. En cela, Graetz n'est en rien un modèle d'objectivité historique. Il n'hésite pas, par exemple, à parler de « *la grandeur de ces trois personnages* »¹⁰²⁴ (Moïse, Aaron et Miryam). Quant à Moïse lui-même, ses propos deviennent dithyrambiques : c'est un homme beau, intelligent, doux et qui a la « *passion du sacrifice* » (*ibid*, p. 19). Sa bonté ne faisait pas de doute :

« *Le cœur [de Moïse] lui saignait à voir les enfants d'Israël roués à la servitude et sans cesse exposés aux sévices des plus vils Égyptiens* »¹⁰²⁵.

Chaque personnage « positif »¹⁰²⁶ est présenté avec pathos, avec un lyrisme national ardent agréable à lire et dont Graetz a le secret. L'enjeu des mouvements nationaux/nationalistes du XIXe siècle était de fabriquer des héros nationaux, des êtres exceptionnels par leur qualité et leur acte qui ancreront définitivement leur nation dans le réel. Des modèles édifiant les consciences nationales en quelque sorte.

Cette glorification nationale, nous le savons, s'exacerba à la fin du XIXe siècle. De la fierté nationale, on passa progressivement (mais pas toujours) à un dénigrement chauviniste des autres nations. Sans aller jusqu'à affilier Graetz au chauvinisme (ce serait à mon sens une surinterprétation de ses propos les plus abrupts), je considère qu'on ne peut nier la présence non négligeable d'une certaine forme d'arrogance nationale dans les œuvres de Graetz - ce qui, à l'époque des mouvements nationaux, n'était de loin pas un comportement anormal et isolé.

¹⁰²³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, t. 1, p. 19.

¹⁰²⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 18.

¹⁰²⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 19-20.

¹⁰²⁶ C'est moi qui utilise cet adjectif.

Cette arrogance, en partie je crois résultante de ses tentatives de contournement des arguments antisémites, on la retrouve clairement au fil de l'histoire de Moïse. Après avoir évoqué l'épisode de l'Alliance entre Dieu et le peuple hébreu au Sinäï (ainsi que la remise du Décalogue), Graetz interroge le lecteur :

« *Que valait l'histoire des Indiens, des Égyptiens et autres peuples, avec leur sagesse, leurs orgueilleuses bâtisses, leurs pyramides et leurs colosses ; que valait cette histoire, vieille alors de plus de deux mille ans, auprès de cette heure solennelle du Sinäï ?* »¹⁰²⁷.

Toujours durant l'épisode du Sinäï, Graetz considère même que « *Cette heure [...] a posé la première pierre de la moralité, de la dignité humaine* » et qu'« *Elle a marqué l'avènement d'un peuple unique et sans pareil au monde* »¹⁰²⁸. Cette arrogance a donc deux caractéristiques : le dénigrement des autres peuples et l'affirmation de la supériorité du peuple juif. Nous verrons que ce sentiment de supériorité nationale assumé de l'historien doit être mis en corrélation avec les croyances messianiques qui irriguent toute son œuvre.

Le Pentateuque, début fondamental de la Bible hébraïque, fut donc historicisé par Heinrich Graetz. Il reprit la lignée abrahamique et s'en servit comme continuum de base pour raconter la période embryonnaire de l'histoire nationale juive. Certes, nous avons vu que le substrat ethnique était très ancien dans le judaïsme, que ce soit dans la réalité (avec la pratique d'un entre-soi religieux) ou dans les représentations des Juifs de l'époque (la croyance en un peuple d'une même lignée). Cet héritage antique fut donc repris par la pensée de l'historien. Mais loin de s'en contenter, il exacerba ce substrat ethnique en le réinterprétant à la manière des mouvements nationaux du XIXe siècle. Du Pentateuque, Graetz en tira un roman national cohérent, avec des ancêtres (Abraham et Jacob), une cohérence ethnique (les douze tribus), un territoire et des lois, ainsi que des héros nationaux (Moïse). Il est vrai que la religion fut encore fortement présente chez l'historien - et en cela, il demeurait très proche du substrat ethno-religieux du judaïsme antique, selon lequel le peuple juif a été choisi par Dieu. Cependant, Graetz n'a pas recopié le Pentateuque. Il a opéré une sélection bien subjective, en privilégiant les éléments politiques et militaires (et donc fondateurs pour la naissance d'une nation). Au contraire, il ne s'est pas attardé à énumérer l'ensemble des rites religieux, plus que foisonnants dans la Torah. Autrement dit, en calquant le système de création des identités nationales du

¹⁰²⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 27.

¹⁰²⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*

XIXe siècle (peuple immuable dans le temps, volonté d'émancipation, histoire glorieuse) sur le vieux substrat ethnique juif présent dans la Bible¹⁰²⁹, il a exacerbé l'essence nationale du judaïsme ; ce qui est en soi une phase fondamentale de la *désincarnation*.

3.3. *Histoire politique d'Israël*

Après Moïse, le continuum national ainsi que l'historicisation de la Bible perdurèrent dans l'œuvre de Graetz. La raison est simple : il continua à suivre chronologiquement la narration biblique. Après le Pentateuque se succèdent plusieurs livres : celui de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. À partir du livre de Josué, les Hébreux formèrent selon la tradition une vraie entité politique. Ce fut pour Graetz un tournant narratif puisqu'il put enfin aborder la véritable histoire politique d'Israël. Autrement dit, ces livres qui succèdent au Pentateuque lui permirent d'accentuer l'essence nationale du judaïsme (via les procédés de continuum et d'historicisation).

Selon la Bible, Moïse est mort avant d'entrer en pays de Canaan. Reprenant le flambeau, ce fut Josué qui selon le livre éponyme y fit entrer le peuple juif. Canaan fut conquis (après le massacre des peuples autochtones) et les douze tribus israélites se partagèrent le territoire. Graetz reprend assez fidèlement ce récit. Tout d'abord, il considère que ce « retour » en pays de Canaan après la sortie d'Égypte fut le véritable acte fondateur de la nation juive. En traversant le Jourdain, les Hébreux passèrent du stade de tribus agglomérées à celui de « *Nation* »¹⁰³⁰. Au-delà de l'historicisation de cet événement mythique par l'historien, il est important de noter qu'ici, des concepts modernes (« *Nation* ») sont idéologiquement accolés sur des réalités antiques qui n'avaient rien à voir avec les constructions nationales du XIXe siècle. De plus, la continuité ethnonationale est parfaite : en passant d'une tribu à une nation, Graetz jeta des ponts puissants entre des livres bibliques véritablement mythiques (le Pentateuque) et d'autres, plus récents, qui progressivement seraient susceptibles d'avoir un semblant de véracité historique - une partie des livres des Rois par exemple.

En premier lieu, Graetz historicise le livre de Josué¹⁰³¹. La Bible est toujours considérée

¹⁰²⁹ Je précise qu'il est complètement anachronique de parler de mouvement national durant l'Antiquité et que ce substrat national juif antique, bien qu'il fût mis en avant par les auteurs de la Bible, ne déboucha en aucun cas sur la création d'une conscience nationale juive de masse (contrairement au XIXe siècle).

¹⁰³⁰ Le terme est utilisé comme tel par l'auteur, cf. GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 48.

¹⁰³¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t.1, p. 33-40.

comme un document historique. Par exemple, lorsqu'il évoque les populations de Canaan d'avant la conquête :

« *Il y avait bien, dit l'Écriture, trente et un rois dans le pays de Canaan, indépendamment de ceux qui habitaient le littoral de la Méditerranée [...]* »¹⁰³².

Graetz détaille les multiples étapes de la conquête : prise d'Aï, de Béthel, soumission des Gabaonites, victoire contre les cinq armées des rois amoréens et enfin partage du territoire entre les tribus. Tous ces événements furent repris de la Bible et devinrent chez Graetz de purs faits historiques. Pour la chute des remparts de Jéricho, par exemple, le Livre des livres est explicitement cité comme source historique :

« *Pourtant ces murs tombèrent, raconte l'Écriture, au fracas intense soulevé par les guerriers israélites* »¹⁰³³.

Compte tenu du point de départ abrahamique, il y a là un continuum sous-jacent très fort. Les actes militaires de Josué ne sont pas une conquête, mais une reconquête. En effet, pour Graetz (et même selon le récit de l'Ancien Testament), les Hébreux n'ont fait que reprendre la terre de leurs aïeux (les Patriarches). Grâce à ce droit historique, il ne s'agissait en rien d'une expropriation violente, faite au détriment des autres peuples de Canaan. La nation juive (au sens moderne du terme) a retrouvé son indépendance avec Moïse et put dès lors restaurer sa souveraineté politique sur sa terre ancestrale.

Ce roman national téléologique (le peuple juif devait depuis le début régner en pays de Canaan) déploie ici d'autres caractéristiques déjà étudiées auparavant. Tout d'abord avec la figure de Josué qui bénéficie d'un portrait élogieux pour ses exploits militaires¹⁰³⁴. Ensuite, une certaine arrogance nationale. Selon Graetz, il n'y avait aucune cohérence et entraide entre les royautés et les villes des peuples autochtones de Canaan. *A contrario*, les tribus israéliennes faisaient bien entendu preuve d'union, ce qui fut capital pour la réussite de la « reconquête »¹⁰³⁵.

En second lieu, Graetz historicise le Livre des Juges. Ce dernier raconte les rapports difficiles entre les populations israéliennes de Canaan, les restes des populations non-juives qui ne furent pas décimés et les peuples non-juifs vivant en dehors de Canaan. Lorsque ces peuples et populations non-juifs prenaient le dessus, les Hébreux faisaient systématiquement appel à des

¹⁰³² GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 33.

¹⁰³³ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 34.

¹⁰³⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*

¹⁰³⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t.1, p. 33.

chefs de guerre (les Juges) pour les délivrer du joug de leurs ennemis.

En plus d'historiciser les événements du Livre des Juges, on peut constater à quel point la préservation de l'ethnicité juive avait de l'importance pour Graetz. Reprenant la narration biblique, il déplore les erreurs faites par les Hébreux après la mort de Josué. La première fut de ne pas s'être débarrassé de toutes les populations autochtones de Canaan avant leur réinstallation. Le second fut de s'être lié d'amitié avec eux. Pire : ils nouèrent des alliances matrimoniales et se laissèrent séduire par leur paganisme. Les conséquences furent graves : de tels écarts de conduite ont entamé la cohésion politique entre les tribus israéliennes. Les peuples étrangers et ennemis d'Israël exploitèrent cette méconduite pour les attaquer militairement¹⁰³⁶. Or ce fut là que les Juges intervinrent. Graetz les présente comme des « héros », des « sauveurs du peuple », « pleins de zèle » et « de courage »¹⁰³⁷. Autrement dit, les Juges sont les héros nationaux qui sauvèrent l'axe sociopolitique du roman graetzien. Ils sauvegardèrent l'essence nationale du judaïsme, et donc un continuum ethnonational sagement mis en place par Graetz depuis Abraham. Encore une fois, historicisation et continuum sont omniprésents dans le Livre des Juges.

Graetz historicise ensuite les deux livres de Samuel¹⁰³⁸. Il reprend fidèlement la narration du premier : évocation de la vie du prêtre Élie et de ses fils, attaque des Philistins, Prise de la ville de Silo, prise temporaire de l'arche d'alliance par les Philistins...

Arriva alors Samuel. Sa vie, racontée dans la Bible, est reprise comme telle par l'historien juif allemand. Dernier Juge de la Bible, son rôle dans le maintien du continuum ethnonational est pour Graetz indiscutable :

« À la vérité, sans l'énergique et imposante personnalité de Samuel, le relèvement politique et religieux n'eût guère pu s'accomplir »¹⁰³⁹.

Le récit biblique se poursuit et Samuel vieillit. Pour sauvegarder définitivement l'unité des tribus hébraïques (condition *sine qua non* pour endiguer les attaques ennemies), les Hébreux poussèrent Samuel à mettre en place un roi en Israël (qui ne fut autre que Saül, le premier d'une

¹⁰³⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 47-50. ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 50.

¹⁰³⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 50-51.

¹⁰³⁸ Les livres de Samuel se focalisent autour de trois figures majeures de l'histoire juive : le prophète Samuel et les deux premiers rois d'Israël (dans l'ordre : Saül et David).

¹⁰³⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 59.

très longue lignée)¹⁰⁴⁰. Ici, Graetz historicise la vie de Samuel et l'installation de la royauté. Il pose un nouveau jalon du continuum national juif en affirmant une ethnohistoire politique homogène, d'Abraham à Saül, en passant par Moïse et Josué. Toutes les formes politiques qu'optèrent les juifs (des douze tribus à la royauté, en passant par les Anciens et les Juges) se succédèrent de manière cohérente.

Graetz poursuit sa relecture du premier livre de Samuel avec les règnes de Saül (selon la tradition, vers 1050-1010 av. J.-C.) et de David (vers 1010-970 av. J.-C.). Tous les épisodes majeurs du livre sont racontés dans *Histoire des Juifs* et présentés comme des faits réels¹⁰⁴¹ : onction de Saül, guerre contre les Philistins, exploits militaires de Saül et de son fils Jonathan, victoire contre les Amalécites, consolidation de la royauté... L'arrivée de David dans la narration ne perturbe en rien la reprise fidèle de la « source » biblique par Graetz : onction de David, combat contre Goliath, haine et jalousie de Saül envers David, massacre des prêtres de Nob¹⁰⁴², nouvelle guerre contre les Philistins, défaite et mort de Saül et de ses fils (dont Jonathan) à la bataille de Gelboé. Dans ce long récit des premiers balbutiements de la royauté israélienne, Graetz prend soin de mettre en avant les grandes figures héroïques de son roman national. Les exploits des acteurs politiques et militaires sont valorisés (Saül, Jonathan, David ou encore Abner¹⁰⁴³) et ils bénéficient d'un portrait détaillé (talent, caractère...).

Le second Livre de Samuel est centré sur le règne de David. De même, Graetz historicise les moments majeurs de la narration traditionnelle¹⁰⁴⁴ : problèmes de succession entre David et Isboshet, prise de la forteresse qui devint Jérusalem et installation des gens de la cour et des guerriers dans la ville, victoire de David contre les Philistins, multiplication des campagnes militaires (contre les Moabites, les Iduméens, les Araméens...), agrandissement du territoire national, intrigues avec ses fils (Ammon et Absalon), multiples guerres civiles et enfin sacre de son fils Salomon.

¹⁰⁴⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 60-62 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁴¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 65-81.

¹⁰⁴² Dans le Premier Livre de Samuel, David était au service du roi Saül. Mais progressivement, ce dernier devint jaloux de la renommée de David et souhaita sa mort. Mais David réussit s'enfuir à temps. Par la suite, Saül condamna à mort les prêtres de Nob pour avoir aidé David, alors en fuite. Les prêtres de Nob avaient ravitaillé David, avait consulté le Seigneur pour lui et lui donnèrent la lance de Goliath, le Philistin qu'il avait vaincu jadis (1 S 22, 6-23).

¹⁰⁴³ Abner est un personnage biblique apparaissant dans les deux Livres de Samuel. Il est le chef de l'armée du roi Saül, avant de prendre parti pour David.

¹⁰⁴⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 82-123.

L'historicisation de ces multiples éléments bibliques a fait de David le héros par excellence du roman national juif. Ces nombreuses et triomphantes conquêtes sont mises en avant, mais aussi son sens de la justice, ainsi que sa capacité à unifier les tribus hébraïques et à les amener vers « *une politique homogène* », une puissance monarchique renforcée¹⁰⁴⁵.

En termes de continuum national, les apports de David furent colossaux. Le renforcement de la royauté pérennisa l'ADN ethnonational du judaïsme. Mais plus encore, ces conquêtes offrirent à Graetz un droit historique sur Jérusalem, encore persistant de nos jours dans la politique israélienne moderne (qu'il soit d'ordre religieux ou purement national). Après l'installation de l'élite davidique à Jérusalem, Graetz l'affirme :

*« Tel fut le commencement de cette ville qui, depuis cette époque, devait être et rester pour de longs siècles la Ville sainte »*¹⁰⁴⁶

Autres éléments de ce continuum : l'agrandissement du territoire. En établissant un grand royaume juif s'étalant de l'Égypte à l'Euphrate, David atteignit la promesse territoriale faite dans la Genèse. Bien plus tard, les sionistes les plus nationalistes ne manquèrent pas de réutiliser cette section historicisée de la Bible pour revendiquer la création d'un grand État israélien moderne¹⁰⁴⁷.

Dû à un tel accomplissement personnel, David devint une sorte de modèle absolu pour les générations à venir, une icône intemporelle, fruit de ce que la nation juive a fait de mieux :

« Le souvenir de ses hauts faits, de sa douceur, de son humilité devant Dieu, a fait de David la personnification du roi idéal [...]. Il est devenu comme le type sur lequel on mesura les rois ses descendants, appréciant leur mérite d'après leur ressemblance avec lui. Ce règne a brillé, dans le lointain des âges, comme le plus parfait de tous, celui où triomphèrent le droit et la justice, la crainte de Dieu et la concorde, où la puissance

¹⁰⁴⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 53.

¹⁰⁴⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 89. Notons qu'avant cette relecture nationale, Jérusalem avait déjà une place centrale dans la tradition religieuse juive classique. C'est donc aussi à travers ce prisme théologique qu'il faut comprendre le terme « Ville sainte » utilisé par Graetz. Mais en plus de son attachement pour cet aspect religieux traditionnel (on y reviendra dans le chapitre suivant), Graetz s'inscrit également dans les constructions identitaires nationales du XIXe siècle. Ainsi, quand il évoque ici Jérusalem, il l'inclue également dans son continuum national. Par ailleurs, notons que ce droit historique sur Jérusalem s'ajoute à celui des Patriarches sur Canaan.

¹⁰⁴⁷ On peut encore ajouter le parallèle que fait Graetz entre les victoires de David sur les Philistins et celles de Josué jadis. C'est là aussi une manière de renforcer la continuité historique entre les différents acteurs nationaux.

s'unit à la simplicité. Chaque siècle ajouta un nouvel éclat à l'auréole de David, et cette figure idéale est restée celle d'un saint roi et d'un chancre inspiré »¹⁰⁴⁸.

Le premier Livre des Rois raconte le règne de Salomon (vers 970-931 av. J.-C.). Comme pour le roi David, Graetz historicise la plupart des faits marquants de son règne¹⁰⁴⁹ : construction du Temple de Jérusalem, épisode du jugement¹⁰⁵⁰, évocation de ses richesses et de ses affaires commerciales, rencontre avec la reine de Saba, puis enfin scission entre les maisons d'Israël et de Judah et accroissement des ennemis extérieurs. L'historicisation du Temple est capitale, car elle accentua le droit historique sur Jérusalem : désormais, la nation juive a laissé une empreinte durable dans la Ville sainte¹⁰⁵¹, un continuum national qui est plus que palpable. Comme David, Salomon est dépeint par Graetz comme une figure majeure de la pérennité (et même de l'apogée) de la nation juive. L'historien met en exergue l'impartialité de sa justice, son infinie sagesse, sa promotion de l'art ou encore son souci d'apporter le bien-être à son peuple. Graetz nous brosse là l'un des nombreux portraits élogieux et lyriques dont il a le secret et qui se rajoute au panthéon des grands hommes de la nation hébraïque.

Après la mort de Salomon, les deux livres des rois relatent l'histoire politique des royaumes de Juda (au sud) et d'Israël (au nord)¹⁰⁵². À nouveau, Graetz considère l'ensemble des événements bibliques comme historiques. Ainsi, quasiment jusqu'à la fin du tome 1 d'*Histoire des Juifs*, il les reprend les uns après les autres, en commençant par la scission tribale fondatrice entre Roboam et Jéroboam. Il relate en détail les innombrables intrigues politiques souvent violentes (assassinats, révolution de palais, régicide...), présente les actes de multiples rois bibliques (Jehu, Achab, Athalie, Manassé...) et revient évidemment sur la chute du royaume d'Israël (en 720 av. J.-C face à l'empire assyrien) et de Juda (en 586 av. J.-C. après le siège de Jérusalem par l'empereur néo-babylonien Nabuchodonosor II).

Jusqu'à maintenant, nous avons vu que Graetz historicisait des pans entiers du récit

¹⁰⁴⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 123.

¹⁰⁴⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 124-143.

¹⁰⁵⁰ Cf. 1 R 3, 16-28. Ici, la Bible est considérée sans aucune hésitation comme une source historique, à un tel point qu'il en cite des extraits.

¹⁰⁵¹ La construction plus tardive d'un Second temple (après destruction du premier) prolongea cette recherche de continuité historique (alors qu'il est difficile de trouver des traces historiques et archéologiques du premier Temple). D'ailleurs, de nos jours encore des groupes nationalistes religieux messianiques revendiquent la construction d'un Troisième Temple (le second ayant été détruit en 70 ap. J.-C. par les Romains). Le mythe d'une histoire nationale continue est donc plus que tenace chez certaines consciences juives.

¹⁰⁵² Ce fut après la mort de Salomon que la scission du grand royaume unifié d'Israël eut lieu.

biblique qui se fondaient sur peu de preuves historiques et archéologiques tangibles.

Cependant, à partir du récit des deux royaumes, certains éléments bibliques peuvent être vérifiés historiquement. Le développement chronologique réel des deux royaumes ne correspond pas véritablement à ce qui est raconté dans le Livre des livres - surtout pour le royaume de Juda dont le développement fut plus tardif¹⁰⁵³. Pourtant, on ne peut nier leur existence. Certes, ces faits bibliques ne peuvent pas être pris au pied de la lettre, car ils sont systématiquement interprétés à travers un prisme religieux : si un roi juif connaît le malheur, c'est parce qu'il a pêché et il en paye le prix. Toutefois, plus on se rapproche de l'exil babylonien de 586 av. J.-C. (qui lui est attesté), plus certains éléments bibliques sont fiables¹⁰⁵⁴.

En conséquence, dans la version allemande d'*Histoire des Juifs*, les sources en note de bas de page commencent à varier significativement à partir du livre des Rois. La Bible est encore majoritaire¹⁰⁵⁵, mais on remarque une certaine inflation du nombre d'auteurs modernes : Franz Karl Movers (1806-1856), Marcus Carsten Niebuhr Nicolaus (1817-1860), George Rawlinson (1812-1902), Eberhard Schrader, Heinrich Ewald (1803-1875), ou encore Eduard Meyer (1855-1930)¹⁰⁵⁶. Cette évolution significative peut s'expliquer par le nombre croissant de passages traitant de régions non judéennes (mais restant relativement proches) que décrit Graetz à partir du Livre des Rois (Égypte, Assyrie, Babylonie, Phénicie...). Les travaux de ces spécialistes furent alors utilisés pour aborder ces régions.

À partir de cette partie du récit biblique, on ne peut donc plus dire que Graetz effectue une historicisation de purs mythes, mais plutôt d'éléments hybrides qui mélangeaient faits réels et idéologie politique et religieuse propre aux auteurs antiques de cette époque. Mais pour le continuum ethnonational, il n'est en rien ébranlé. Au contraire, il se renforce, car Graetz ne fait

¹⁰⁵³ Sur les deux royaumes, cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1.

¹⁰⁵⁴ Si l'on se réfère par exemple à la théorie avancée dans l'ouvrage de Finkelstein et Silberman (*La Bible dévoilée, op. cit.*) les « faits » racontés dans la Bible sont empreints d'une véracité historique significative à partir du moment où les Hébreux se mirent à écrire les premiers extraits du Livre des livres (en particulier à la fin VIII^e siècle av. J.-C., avec la croissance du Royaume de Juda). A partir de cette période (sous les roi Ézéchias ou Josias par exemple), la véracité du récit biblique dans les Livres des Rois augmente (sans pour autant être exempte des objectifs religieux et politiques de cette époque). Mais dans la chronologie biblique, avant les Livres des Rois, il est plus difficile de vérifier historiquement le récit biblique. Pour plus d'informations sur la reconstruction tardive de la Bible, cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1.

¹⁰⁵⁵ Sont entre autres cités : Rois, Chroniques, Osée, Zacharie, Esaïe, Psaumes, Amos, Jérémie, Malachie, Josué, Joël, Nombres. On retrouve aussi quelques auteurs antiques : Hérodote, Flavius Josèphe, Quinte-Curce, Eusèbe de Césarée.

¹⁰⁵⁶ GRAETZ Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Zeno.org : Bibliothek [en ligne], URL : <http://www.zeno.org/Geschichte/M/Graetz,+Heinrich/Geschichte+der+Juden>

aucune différence entre les premiers livres « mythologiques » de la Bible et ceux qui, à partir du Livre des Rois, présentent une véracité relative. Pour l'historien, tout est simplement vrai. Cette absence de nuance en matière d'historicité gomme *de facto* les différences en réalité flagrante entre le mythe et le relativement vrai des Écritures. Par conséquent, les rois de Juda et d'Israël descendaient tout naturellement des douze tribus, elles-mêmes issues de Jacob, d'Isaac et d'Abraham. Encore une fois, grâce à l'historicisation, Graetz arriva à proposer un roman national juif à l'histoire politique et ethnique homogène et qui liait sans problème le royaume unifié de David avec les royaumes de Juda et d'Israël.

Enfin, le mythe d'Heinrich Graetz est comme un long fleuve limpide, scintillant et sans aucun affluent. Il prend tout d'abord sa source dans la lignée abrahamique : de là s'impulse son puissant et unique courant ethnonational. C'est un fleuve limpide parce que tous les événements bibliques qui la composent sont clairs, purs, historiquement avérés. De Jacob aux rois de Juda et d'Israël en passant par David et Salomon, aucune zone d'ombre historique ne semble remettre en question sa clarté. C'est aussi un fleuve scintillant, qui brille de tous ses attraits avec arrogance. Les actes glorieux de Moïse, de Josué, de Samuel, de Saül, de David ou encore de Salomon ne cessent de nous éblouir. Enfin, c'est un fleuve sans affluents, au continuum national bien ancré. Les différentes phases politiques et ethniques du peuple juif se succèdent dans une logique imparable indiscutable et surtout sans aucune discontinuité : Abraham et sa descendance, Jacob et les douze tribus, la jeune nation de Josué et le couronnement de Saül, le royaume unifié de David et Salomon et enfin la scission entre les royaumes de Juda et d'Israël. D'Abraham à Nabuchodonosor II, l'axe sociopolitique a concomitamment mis en place une incessante historicisation des faits bibliques, ainsi qu'un continuum ethnonational au sein du judaïsme. Cette relecture nationale de la Bible valide deux des trois caractéristiques du processus de *désincarnation* (essence nationale et historicisation du corps religieux) et devint alors un mètre étalon sociopolitique indispensable à la seconde grande période graetzienne du judaïsme.

4. D'un exil à un autre : la fabrique d'une histoire « miroir »

Selon le roman national graetzien, la seconde période du judaïsme s'étale de l'exil babylonien (586 av. J.-C.) à l'Exil à proprement dit, en 70 ap. J.-C. Elle se caractériserait par un recul de l'axe sociopolitique juif au profit d'un axe purement religieux¹⁰⁵⁷.

Pour l'instant, continuons à nous intéresser à l'axe sociopolitique. Dans cette seconde période, celui-ci s'inscrit toujours dans l'esquisse de deux caractéristiques majeures de la *désincarnation* : l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux. Pour y parvenir, nous avons mis en évidence la création d'un mythe qui s'appuie sur deux procédés : l'historicisation des faits bibliques et la création d'un continuum ethnonational.

Ce processus demeure globalement le même, mais avec quelques nuances non négligeables. Les faits relatés dans cette seconde période sont tirés de sources bibliques et post-bibliques et dont il est parfois difficile d'en démêler le vrai du faux. Graetz se contente de les historiciser, sans faire de distinction entre ce qui est fictif et historique¹⁰⁵⁸. Mais la narration biblique s'achève avec la période hasmonéenne¹⁰⁵⁹. Pour les événements entre le Ier siècle av. J.-C. et le Ier siècle ap. J.-C. (domination des Juifs par les Romains, révolte des zélotes, destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C.), Graetz dut se tourner vers d'autres sources antiques (le Nouveau Testament ou encore les œuvres de l'historien juif Flavius Josèphe). Autre difficulté : à l'exception de la dynastie hasmonéenne, les Juifs de la seconde période ne connurent plus véritablement de souveraineté politique pleine.

Comment préserver dans de telles conditions le continuum ethnonational hérité d'Abraham ? Nous allons voir qu'Heinrich Graetz exploita un procédé plutôt ingénieux. De manière systématique, chaque événement de l'histoire juive de la seconde période serait un écho, un reflet d'un événement plus ancien, propre à la première période. Par ce biais, il crée ce que j'appelle une histoire « miroir », basée sur des liaisons denses et fortes entre l'ensemble des événements des deux premières périodes. Comme s'ils se répondaient à travers les âges. En cela, Graetz préserve le continuum historique, et donc le phénomène de *désincarnation*.

¹⁰⁵⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 57.

¹⁰⁵⁸ Contrairement aux événements allant des patriarches au règne de Salomon, les recoupements du document biblique avec des documents produits par des régions voisines nous ont davantage amené à valider certaines parties du Livre des livres.

¹⁰⁵⁹ A noter que la période hasmonéenne est racontée par les *Livres des Macchabées* qui ne sont pas inclus dans la Bible hébraïque. Ils sont inclus dans le corpus biblique selon les traditions chrétiennes catholiques et orthodoxes.

Nous allons donc nous focaliser davantage sur le continuum que sur l'historicisation, non pas parce qu'elle a disparu (au contraire), mais parce que toute l'originalité de cette seconde période repose dans la préservation du continuum via l'histoire « miroir ». Nous commencerons par étudier l'épisode se trouvant à cheval entre les deux périodes : l'exil babylonien. Ensuite, nous suivrons la chronologie biblique de la seconde période jusqu'au Ier siècle ap. J.-C., avec pour objectif d'y détecter tous les cas d'histoire « miroir ». Dans le même temps, nous traiterons de la même manière (mais à part) de quelques épisodes majeurs : les réformes d'Esdras et de Néhémie et l'Exil de 70 ap. J.-C.

4.1. *L'exil babylonien*

L'exil d'une partie des Judéens en Babylonie (sûrement l'élite politique et religieuse exclusivement) fit suite à la chute du royaume de Juda face à l'empire néo-babylonien. Le déclin s'est déroulé en plusieurs phases et le siège de Jérusalem par Nabuchodonosor II en 586 av. J.-C. peut être considéré comme son point d'orgue. Plusieurs livres bibliques relatent le déclin du royaume de Juda et la captivité babylonienne qui en découle : Rois II, Chroniques, Lamentations, Psaumes, Jérémie, Ezéchiel, Esdras (ou « Ezra » selon l'orthographe choisie) ou encore Néhémie. Nous disposons également de sources non bibliques et archéologiques (chroniques et tablettes administratives babyloniennes)¹⁰⁶⁰. Cet épisode fut un premier « test » pour Graetz : comment faire subsister le continuum national juif lorsqu'on aborde un événement qui a ébranlé durablement la souveraineté juive ? L'enjeu fut ici de taille puisque de nos jours, des chercheurs soutiennent la théorie d'un judaïsme tardif, qui n'a réellement pris forme qu'après le retour des élites religieuses de Babylonie¹⁰⁶¹. Dans ce schéma-là, la continuité ethnonationale graetziennne remontant à Abraham serait donc erronée.

Graetz régla ce problème en usant pour la première fois de son ingénieux stratagème : l'histoire « miroir ». Dans *La construction de l'histoire juive*, il affirme que l'exil babylonien est « analogue en quelque sorte à la captivité en Égypte [...] »¹⁰⁶². Graetz continue donc à homogénéiser le passé juif. Première période et seconde période se répondent par des éléments

¹⁰⁶⁰ RICHELLE Mathieu, « 587 avant notre ère. La fin du royaume de Juda », in SAVY (dir.), *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁶¹ Sur la théorie de la formation du monothéisme juif suite à l'exil en Babylonie, cf. partie I, chapitre 1, sous-chapitre 1.

¹⁰⁶² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *op. cit.*, p. 56.

analogues et suivent donc le courant d'un même long fleuve historique, sans aucune discontinuité. Dans *Histoire des Juifs*, l'analogie est encore plus flagrante :

« Au printemps de l'an 537, dans le même mois où les ancêtres, huit ou neuf siècles auparavant, étaient sortis d'Égypte, les petits-fils quittèrent la Babylonie après un exil de quarante-neuf ans, pour reprendre possession de la patrie si longtemps pleurée, de cette Jérusalem, objet de leurs ardentés aspirations »¹⁰⁶³.

La recherche d'une concordance chronologique au mois près entre la sortie d'Égypte et le retour en Judée fut symptomatique de la démarche idéologique de l'historien juif allemand. Alors certes, ces types de concordances chronologiques ne sont pas en soi nouveaux car la tradition religieuse juive classique s'en servait déjà de manière symbolique pour créer une continuité théologique dans l'histoire juive. Mais avec Graetz qui s'inscrit, nous l'avons vu, dans les mouvements nationaux identitaires du XIXe siècle, le sens de cette concordance n'est ici plus seulement théologique. Il s'agissait également de lier solidement tous les éléments historiques « juifs » entre eux, ce qui était vital pour l'édification d'un roman national qui se voulait homogène, immuable et dépositaire d'un territoire souverain (Graetz ne manque pas de souligner l'envie « ardente » des Juifs de « reprendre possession » de leur « patrie » et de « Jérusalem »).

Par ce procédé d'histoire « miroir », le continuum ethnonational passa sans encombre de la première à la seconde période.

4.2. *Six cents ans d'histoire « miroir »*

Durant les six cents ans qui suivirent (du retour de captivité à l'Exil de 70 ap. J.-C.), Graetz usa systématiquement de l'histoire « miroir » pour chaque événement de son récit historique. Ce qui lui permit d'assurer son continuum.

Selon la Bible, les Juifs de retour de Babylonie construisirent un nouveau Temple à Jérusalem. Graetz présente cet événement comme une « restauration » de la première période, c'est-à-dire du premier Temple bâti du temps de Salomon¹⁰⁶⁴. Cette analogie créa une continuité entre les temps bibliques de la première période et ceux de la période postbiblique.

Autre exemple d'usage de l'histoire « miroir » pour la préservation du continuum : la

¹⁰⁶³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 1.

¹⁰⁶⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 58.

période de la Grande Assemblée¹⁰⁶⁵. Graetz émet un parallèle entre cette assemblée qui siégeait à Jérusalem et la période des juges. Certes, la Grande assemblée avait des prérogatives plus religieuses que purement politiques (contrairement à la période des Juges)¹⁰⁶⁶. Mais pour Graetz, ces deux périodes ont pour point commun des personnalités « *non-officielles* » (les Juges ou les hommes de la Grande Assemblée) qui ont apporté au bon moment leur aide lors de périodes anarchiques¹⁰⁶⁷. Grâce au procédé de l'histoire « miroir », Graetz parvint à masquer le manque d'essence politique de la seconde période. Il s'efforça à calquer la structure de l'histoire politique de la première période sur la seconde. Le continuum national fut alors préservé.

La fin du IV^e siècle av. J.-C correspond également au commencement de l'ère hellénistique. Graetz aborde l'impact de la civilisation grecque dans l'histoire juive. Il met en place une analogie entre la monarchie de la première période et l'hellénisme de la seconde. Tous deux étaient selon Graetz des éléments étrangers au judaïsme, ce qui présentait un risque pour l'intégrité même de la religion de Moïse¹⁰⁶⁸. Néanmoins, le judaïsme fit preuve de pragmatisme et su s'en servir à bon escient :

« *La monarchie et l'hellénisme, deux éléments adoptés par le judaïsme à contrecœur, ont menacé d'en finir avec l'essence juive, mais tous deux furent intégrés en son sein avec le temps, permettant ainsi de neutraliser leur influence pernicieuse* »¹⁰⁶⁹.

Au fil des siècles de la seconde période, Graetz met en place une histoire cyclique, qui bégaye les mêmes schémas que ceux de la première période, et ce dans l'optique de sauvegarder l'axe sociopolitique du judaïsme.

L'hellénisme devint encore plus intéressant à partir de la Révolte des Macchabées (175-140 av. J.-C.) et de la dynastie hasmonéenne (140-37 av. J.-C.). Selon Graetz, l'influence grecque devenait malgré tout trop importante et il était temps de chasser cet élément étranger du judaïsme. C'est alors qu'entrèrent en scène les Macchabées. Ils s'engagèrent dans une « *lutte héroïque* » pour sauver le « *trésor spirituel* » du judaïsme. Pour Graetz, cet épisode montre que le judaïsme avait le sens du sacrifice et était prêt à donner « *jusqu'à sa dernière goutte de sang* »

¹⁰⁶⁵ Entre le retour à Babylone (fin du VI^e siècle av. J.-C.) et la période de la Grande Assemblée (environ de la fin du Ve siècle av. J.-C. à la fin du IV^e siècle av. J.-C.), il y eut deux personnages centraux : Esdras et Néhémie. J'y reviendrai un peu plus tard dans une section à part.

¹⁰⁶⁶ Sur le rôle religieux de la Grande Assemblée, cf. partie III, chapitre 2, sous-chapitre 1.

¹⁰⁶⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 59-60.

¹⁰⁶⁸ Dans la Bible, Samuel met plusieurs fois en garde le peuple hébraïque quant à l'instauration d'une monarchie (en particulier à cause du risque de la tyrannie).

¹⁰⁶⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 60.

pour défendre son identité¹⁰⁷⁰. Nous sommes ici dans l'héroïsme national le plus pur. Les Macchabées furent érigés en défenseurs de l'identité ethnonationale et religieuse juive. La dynastie théocratique qui en résulta (les Hasmonéens) fut même comparée à la fastueuse période davidique de la première période¹⁰⁷¹. Encore une fois, par cette analogie, l'histoire « miroir » assura le continuum national.

Après la chute des Hasmonéens, les Judéens furent dominés par la puissance romaine. Mais Graetz arriva à pallier l'absence de continuité politique par l'histoire « miroir ». Il évoque tout d'abord les divisions entre les Pharisiens et les Saducéens¹⁰⁷². Elles étaient plutôt d'ordre religieux, mais il parvint à les comparer à des éléments politiques préexiliques :

« [...] *ce phénomène historique juif a le même arrière-plan que la division de l'État juif en royaumes de Juda et d'Israël dont il constitue le pendant [...]* »¹⁰⁷³.

Il y a donc une analogie entre les scissions politiques de la première période et les scissions religieuses de la seconde. L'histoire juive garde au fil des siècles une certaine cohérence d'ordre structurel.

Enfin, le déclin politique des Judéens au profit de l'influence romaine est comparé au déclin politique des deux royaumes hébreux de la première période. En effet, Graetz considère que dans les deux cas, des forces religieuses alternatives ont tenté de contrebalancer ce déclin. Ce fut le cas des mouvements messianiques de la seconde période qui souhaitaient « *une restauration future de l'existence politique et religieuse à la fois* »¹⁰⁷⁴. Dans la première période, les mêmes attentes étaient formulées par les prophéties « *de l'ancien temps* »¹⁰⁷⁵.

Ainsi, jusqu'à la veille des événements de 70 ap. J.-C., Graetz usa de l'histoire « miroir » pour sauvegarder son continuum ethnonational. Terminons à présent l'analyse de cette seconde période en abordant deux épisodes majeurs.

¹⁰⁷⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 61.

¹⁰⁷¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.* Graetz présente l'un des rois hasmonéens, Jean Hyrcan, comme le « David » de la seconde période.

¹⁰⁷² Les Pharisiens furent les précurseurs du judaïsme rabbinique et suivirent à la fois la Loi écrite et la Loi orale. Les Saducéens, contrairement aux pharisiens, rejetaient la Loi orale et provenaient de l'aristocratie sacerdotale. De plus, si les Pharisiens croyaient en l'immortalité de l'âme et en l'influence de la Providence sur les actions humaines, les Saducéens préféraient s'en tenir à un monde tangible, sans esprits ou intervention de Dieu dans les affaires humaines (cf. BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs, op. cit.* p. 43).

¹⁰⁷³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁷⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 64.

¹⁰⁷⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

4.3. *Esdras et Néhémie*

Lorsqu'on s'intéresse à la période suivant le retour des Juifs en Judée, on ne peut omettre l'importance des mesures d'Esdras et de Néhémie. Dans son œuvre majeure, Graetz leur accorde même un chapitre entier¹⁰⁷⁶. Tout en rappelant les mesures qu'ils ont prises, il les compare à celles des figures nationales antérieures.

Reprenant le Talmud, Graetz attribue à Esdras le même rôle que celui de Moïse et considère qu'il aurait même pu recevoir lui-même les Tables de Loi. Moïse a confié la Loi à la tribu des Lévites, Esdras « *en fit le bien commun de toute la nation, la norme de sa vie privée et publique* »¹⁰⁷⁷. Moïse avait prôné l'isolement du peuple juif par rapport aux peuples païens, Esdras alla jusqu'à mettre à l'écart ceux « *qui s'étaient intimement liés* » au peuple juif (c'est-à-dire les femmes païennes des hommes juifs)¹⁰⁷⁸. Néhémie, quant à lui, a « *tout comme Josué* » protégé le peuple juif de ses ennemis (en particulier contre les Samaritains ou des indigènes cananéens)¹⁰⁷⁹.

Par cette analogie (typique de l'histoire « miroir ») mise en place entre Esdras et Néhémie et des figures préexiliques aux actions politiques fortes (tels Moïse et Josué), Graetz parvient à masquer la grande faiblesse de l'axe sociopolitique de la seconde période, à savoir l'absence d'un État juif indépendant, le pays étant sous domination perse du temps d'Esdras et Néhémie¹⁰⁸⁰. Ainsi, Graetz continua à relier savamment la première et la seconde période pour obtenir un roman national homogène, et par conséquent un continuum ethnonational cohérent.

D'ailleurs, Esdras et Néhémie jouèrent un rôle majeur dans l'édification de ce continuum. Les efforts mis en œuvre par ces deux protagonistes pour tenir à l'écart tout élément non-juif du peuple hébraïque permirent de sauvegarder l'intégrité de la religion juive, mais aussi la cohésion ethnique de la nation.

¹⁰⁷⁶ GRAETZ, *Histoire du peuple juif*, op. cit., t. 2, p. 9-30.

¹⁰⁷⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 58.

¹⁰⁷⁸ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 58-59.

¹⁰⁷⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 59. Il fut aussi connu pour avoir pris des mesures religieuses strictes : meilleure observance du shabbat, interdiction des mariages mixtes.

¹⁰⁸⁰ La période hasmonéenne étant la seule exception.

Certes, Graetz n'était pas un racialisiste juif comme le fut plus tard Arthur Ruppin, pourtant certains passages dans *Histoire des juifs* montrent à quel point la frontière entre la religion et l'ethnie (pour ne pas dire la race) pouvait s'avérer chez lui ambiguë :

« *Ezra et le sénat de Jérusalem persistèrent, avec une inflexible rigueur, à exclure de la communauté tous les éléments qui n'étaient pas d'origine judaïque, de la "semence sainte" »*¹⁰⁸¹.

On pourrait objecter qu'ici, Graetz ne fait que reprendre l'antique substrat ethnoreligieux de l'identité juive qui est à la fois une communauté religieuse et un peuple choisi par Dieu. Le terme « *semence sainte* » représente assez bien cette ambivalence. Mais Graetz continue à verser dans l'ambiguïté :

« [...] *selon [Esdras], la race israélite était une race sainte, à qui tout mélange avec des étrangers, eussent-ils renoncé à l'idolâtrie, imprimait une souillure. À son sens, la Loi permettait bien d'accueillir dans la communauté les païens qui adoptaient la doctrine juive, mais elle ne leur conférait pas l'égalité absolue : ils devaient former un groupe distinct et séparé »*¹⁰⁸².

Le terme « *race israélite* » n'est pas ici forcément aussi biologisant qu'on ne peut le croire. On pourrait le comprendre à travers son ancienne définition, évoquant la lignée ou la parentèle (la race d'Adam, la race des Capétiens...). Mais sans véritablement y déceler une trace de racialisme biologique propre au XIXe siècle, Graetz insiste bien sur les limites de la conversion. On continuait à se méfier des étrangers et à les mettre à l'écart, même s'ils sont devenus juifs. Cette suspicion face aux nouveaux convertis peut nous faire penser à celle qui s'était développée en Espagne et au Portugal durant le XV-XVIe siècle : le concept de « *pureté de sang* » (« *limpieza de sangre* ») mettait en doute la foi chrétienne des juifs nouvellement convertis. Dès lors, certaines charges et certains honneurs demeuraient seulement accessibles si l'on pouvait prouver que sa généalogie ne comptait aucun ascendant juif sur au moins six générations¹⁰⁸³. A mon sens, cet épisode ibérique fut l'une des premières manifestations du passage progressif de l'antijudaïsme religieux à l'antisémitisme racial. Cependant, malgré ces

¹⁰⁸¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 16.

¹⁰⁸² GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 2, p. 13.

¹⁰⁸³ COURTINE-DENAMY Sylvie, « *Limpieza de sangre* », in TAGUIEFF Pierre-André, *Dictionnaire historique et critique du racisme*, op. cit., p. 1009-1011.

similitudes intéressantes, Graetz resta globalement dans le cadre ethnoreligieux antique hérité des textes bibliques.

D'ailleurs, il nuance tout de suite cette saillie ethnique par une défense classique de la religion juive, seule véritable cause des mesures drastiques d'Esdras :

« Ce n'était pas chez lui vain orgueil de race, mais scrupule religieux ; il sentait confusément que l'intrusion, que la fusion intime d'une masse de prosélytes ou de demi prosélytes, qui n'avaient pas subi, comme la postérité d'Abraham, un long travail d'épuration, qui n'avaient pas été éprouvés par le creuset du malheur, pouvait avoir pour conséquence d'y faire prédominer l'élément étranger et de compromettre les biens religieux si chèrement acquis »¹⁰⁸⁴.

Je ne cherche pas ici à faire d'Heinrich Graetz un crypto-racialiste, mais seulement de montrer qu'il existe dans son œuvre des extraits à la teneur « ethnique » très forte et qui ne seraient pas interprétés de la même manière s'il s'agissait d'un lecteur judéen du Ve siècle av. J.-C. ou d'un lecteur européen du XIXe siècle (surtout s'il s'agissait de penseurs juifs racialistes)¹⁰⁸⁵. Mettre en exergue des mesures d'entre-soi ethnoreligieux dans le premier grand roman national du peuple juif n'est pas anodin et sans conséquences. Tout en restant dans une interprétation religieuse traditionnelle de la Bible, Graetz se servit des mesures d'Esdras et de Néhémie pour consolider le continuum ethnonational de son axe sociopolitique. De plus, nous y reviendrons, mais on ne peut alors plus exclure que ceux qui ont lu ces œuvres (en particulier les sionistes) n'aient conservé que la dimension ethnique de ces mesures (voire même les ont amenés vers des considérations biologiques et raciales)¹⁰⁸⁶. À mon sens, Graetz a en quelque sorte ouvert la porte à une lecture plus ethnique des actes d'Esdras et de Néhémie.

¹⁰⁸⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 13.

¹⁰⁸⁵ La racialisation (au sens biologique) de l'ethnie n'existait pas du temps de l'Antiquité et ne commença qu'à partir du XVIIIe siècle. Sur l'évolution du terme race et son usage biologique par une frange radicale des penseurs juifs et sionistes dès le XIXe siècle : cf. partie IV, chapitre 2, sous-chapitre 1 ; MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, op. cit., p. 43-63. Nous reviendrons également sur le cas de Moses Hess qui fut influencé par la vision ethno-nationale de Graetz mais alla encore beaucoup plus loin, en racialisant (dans son sens biologique) cette identité juive immuable (cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3).

¹⁰⁸⁶ Certains raciologues juifs des XIXe et XXe siècles ont mis en place de tels systèmes. Le sociologue et sioniste Arthur Ruppin (1876-1943), par exemple, croyait fermement en l'existence d'une race biologique juive. Selon ces théories, les lois religieuses et l'entre-soi d'Esdras et de Néhémie ont assuré la sauvegarde biologique de la race juive. Il considérait même que ces lois et ces mesures (et de manière générale l'orthodoxie religieuse juive) n'étaient pas seulement importantes par leur dimension spirituelle. Elles n'étaient en fait qu'un agglomérat de rites bien organisés, servant de véhicule pour préserver la race biologique juive. Cf. MANCASSOLA Jérôme, *La notion de*

4.4. *L'Exil de 70 ap. J.-C.*

L'Exil de 70 ap. J.-C. bénéficie d'un traitement intéressant au sein de l'axe sociopolitique graetzien. Lier la seconde période à la troisième n'est pas simple : comment justifier que l'ensemble des Juifs actuellement dispersés dans le monde appartiendrait au même continuum ethnonational que les Hébreux de la Bible ? La croyance populaire en un exil massif en 70 ap. J.-C. est en soi assez pratique : les Hébreux, après leur défaite contre Rome, ont été contraints de quitter leur antique patrie et se sont dispersés dans le monde entier jusqu'à nos jours. Cependant, si nous avons vu qu'il y a eu en effet des migrations judéennes après les révoltes juives de 66 à 73 ap. J.-C. (puis de 132 à 135 ap. J.-C. avec la révolte de Bar Kokhba), ces dernières n'ont pas débouché vers un exil massif.

Pour Graetz, c'est un peu plus complexe. Il ne parle pas d'exil massif, mais la manière dont il présente les événements peut être interprétée comme un exil massif, en particulier via les analogies qu'il crée avec l'exil babylonien de 586 av. J.-C. Par ailleurs, il historicise de nombreuses informations à la véracité difficilement vérifiable.

Tout d'abord l'historicisation. Comme la Bible ne parle pas de cet exil (car ayant été achevée quelques siècles plutôt), Graetz se base en grande partie sur les écrits de Flavius Josèphe (dont leur véracité, nous l'avons vu, est à nuancer). Comme l'historien juif antique, les chiffres des victimes qu'il avance ne sont pas crédibles. Mais cela ne l'empêche pas de les considérer comme justes :

« Ce siège, dit-on, coûta la vie à plus d'un million de victimes. Si l'on y ajoute celles qui étaient tombées dans la Galilée, la Pérée et les villes de l'intérieur, on peut affirmer que la population des Judéens de Palestine était, en majeure partie, anéantie »¹⁰⁸⁷.

Et il en est de même pour les nombres de prisonniers :

« Les prisonniers faits pendant cette guerre dépassaient le nombre de 900.000 »¹⁰⁸⁸.

Le sort des prisonniers variait : travaux forcés (dans les mines d'Égypte par exemple), cirques romains, esclavage...

Cependant, Graetz n'affirme pas clairement que l'ensemble du peuple juif a été expulsé de Judée. Plus loin dans son récit, nous verrons qu'il s'attarde sur le renouveau du judaïsme en

« race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin, op. cit., p. 106-112 (disponible à la bibliothèque de recherche en sciences historiques de Strasbourg).

¹⁰⁸⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 2, p. 395.

¹⁰⁸⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 2, p. 396.

Judée, quelques années à peine après l'Exil de 70 ap. J.-C. autour de la figure de Ben Zakkai.

Pourtant, selon Sand¹⁰⁸⁹, Graetz a tout de même perpétué, de manière subtile, l'idée d'un exil général, en mettant en place une « *métareprésentation* » d'un exil massif. Autrement dit, l'Exil de 70 ap. J.-C. n'est pas clairement énoncé, mais il l'est indirectement insufflé au lecteur grâce à des analogies faites avec d'autres évènements.

Cette intéressante théorie de Sand semble avoir un crédit plus que significatif lorsque Graetz use du procédé de l'Histoire « miroir » pour créer une analogie entre l'exil babylonien (qui est avéré) et l'exil de 70 av. J.-C.¹⁰⁹⁰ :

« *De nouveau Sion était assise sur des ruines et pleurait ses fils morts, ses vierges traînées en captivité ou jetées en pâture aux appétits immondes d'une soldatesque brutale. Plus malheureuse encore qu'après sa première chute, aucun prophète n'était là pour lui prédire la fin de son veuvage et de ses épreuves* »¹⁰⁹¹.

Sa « *première chute* » fait référence au siège de Jérusalem par Nabuchodonosor II. L'usage de l'expression « *De nouveau* » est très révélateur de ce mimétisme qu'a installé Graetz entre les évènements de la première et la seconde période. En plus du continuum national qui est ici encore une fois assuré, cette analogie très forte entre ces deux exils peut amener à moult interprétations de la part des lecteurs, dont l'accentuation d'une croyance populaire antérieure à Graetz et selon laquelle il y aurait eu un exil massif en 70 ap. J.-C. Les analogies en termes de destruction, de morts et de prisonniers ne font que renforcer ce sentiment. En ce qui concerne la destruction des Temples, Graetz pousse même très loin les similitudes en historicisant des concordances chronologiques déjà présentes dans la tradition religieuse juive, mais qui étaient davantage d'ordre symbolique qu'historique :

« *Par une fatale coïncidence, le second temple périt le même jour qu'avait péri le premier [...]* »¹⁰⁹².

Ainsi, Graetz réinterprète cette analogie symbolique propre à la tradition religieuse juive au sein d'un continuum national cohérent, symptomatique des mouvements nationaux du XIXe siècle. Par ailleurs, pour Graetz, ces deux tragédies ont pour point commun leur impact sans

¹⁰⁸⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 192-194.

¹⁰⁹⁰ Je précise que cette analogie est utilisée par Sand. Ici, je la réutilise en l'inscrivant dans ma théorie de l'histoire « miroir ».

¹⁰⁹¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 395.

¹⁰⁹² GRAETZ, *Histoire des Juifs*, ibid., t. 2, p. 394.

équivalent sur le destin du peuple juif. Il en est tellement convaincu que tout élément contradictoire suscite chez lui beaucoup d'étonnement :

« Assez curieusement, la chute de l'État et la mise à sac du Temple ne produisirent pas une terrible impression sur les survivants, comme cela été le cas lors de la disparition de la première souveraineté politique [...] Le sacrifice patriotique des Zélotes n'a même pas trouvé un organe pour transmettre fidèlement ses hauts faits aux générations futures »¹⁰⁹³.

Ici, on décèle assez bien la pensée nationale de Graetz via sa mise en avant de l'action des Zélotes. Elle diverge nettement de la retenue du monde rabbinique antique face aux révoltes des Zélotes de leur temps. Chez Graetz, le récit de l'Exil de 70 av. J.-C. n'est pas seulement raconté avec pathos, mais aussi avec patriotisme. Les Zélotes, malgré leur défaite, sont montrés comme des héros nationaux qui sont morts pour leur patrie. Cette ferveur nationale de l'historien explique également sa virulence contre toute personne bafouant (selon lui) cette fidélité. C'est par exemple le cas de Flavius Josèphe :

« [...] Flavius Josèphe, ce traître à la solde des Romains qui taxe de criminelles des actions d'un patriotisme poignant [celui des Zélotes], dans le seul but de plaire à ses bienfaiteurs princiers »¹⁰⁹⁴.

Après avoir raconté le sort tragique des Juifs lors de la révolte ratée des zélotes (celle qui nous mène à 70 ap. J.-C.), Graetz présente avec ce même lyrisme national pittoresque celle de Bar Kokhba (en 132 av. J.-C.), elle aussi connue pour avoir engendré de nouvelles migrations judéennes. Pour Sand, Graetz « *entremêle et lie, dans le style de la tragédie littéraire, les deux révoltes historiques en une destinée nationale commune et continue* »¹⁰⁹⁵. En mettant systématiquement en relation des conséquences tragiques (morts, prisonniers, fugitifs...) issues d'évènements similaires (les révoltes juives), Graetz met en place selon Sand une « *métareprésentation de l'expulsion et de l'errance* »¹⁰⁹⁶. L'exil de tout un peuple n'est jamais mentionné, mais les parallèles historiques et le lyrisme national poignant sont tels que Graetz a fini, à mon sens, par nourrir la croyance populaire déjà ancienne d'un exil massif.

¹⁰⁹³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 64.

¹⁰⁹⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*

¹⁰⁹⁵ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 193-194.

¹⁰⁹⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 193.

En conclusion, si l'axe sociopolitique perdure dans cette seconde période, c'est parce qu'elle est une réincarnation de la première. Grâce à l'histoire « miroir », Graetz fait de cette période, pourtant relativement pauvre en matière de substrat politique¹⁰⁹⁷, un éternel recommencement de la glorieuse période de la royauté. Qu'il s'agisse d'une défaite politique ou d'un épisode purement religieux, l'historien juif allemand les interprète systématiquement comme un écho aux hauts faits de la première période. L'exil babylonien, si dramatique soit-il, fut en réalité dans la continuité de l'exil en Égypte du temps de Jacob. Sur plus de six cents ans, Graetz multiplie les passerelles spatio-temporelles. Tous les évènements de ce vaste continuum ethnonational s'organisent dès lors par paires : le premier et le second Temple, Esdras et Moïse, Néhémie et Josué, les Juges et la Grande Assemblée, David et les Hasmonéens, les mouvements messianiques et les prophètes... Enfin, la défaite judéenne de 70 ap. J.-C. (qui sonna pourtant le glas de leurs aspirations politiques jusqu'à l'arrivée du sionisme) est comparée aussi à l'exil babylonien. Elle s'insère donc non seulement dans un continuum national¹⁰⁹⁸, mais aussi ethnique puisque la métareprésentation de l'exil par Graetz a pu nourrir la croyance populaire en un exil massif en 70 ap. J.-C., ce qui donne alors une explication simple et pratique à l'origine de la majorité des Juifs de la diaspora.

Attardons-nous à présent sur cette diaspora juive qui est au cœur de la troisième période du roman national graetzien.

5. Expansion du peuple juif : conversion, dispersion et unicité

L'Exil de 70 ap. J.-C. marqua le début de la troisième et dernière période du roman national graetzien. À la grande différence des deux premières, celle-ci ne se déroule quasiment plus sur le territoire national. Elle raconte l'histoire de multiples communautés dispersées dans le monde (c'est le phénomène de la diaspora juive).

Cette troisième période est donc celle de l'expansion d'un peuple dans l'espace mondial. De prime abord, l'absence de concentration de populations juives et de souveraineté juive en terre d'Israël ainsi que de cohésion nationale¹⁰⁹⁹ pose une question cruciale : y avait-il encore un lien sociopolitique entre les Hébreux d'avant 70 ap. J.-C. et les Juifs de la diaspora ?

¹⁰⁹⁷ À l'exception notable de l'épisode hasmonéen.

¹⁰⁹⁸ Le roman national juif est une succession logique d'évènements liés les uns les autres.

¹⁰⁹⁹ Qui était encore indirectement assurée durant la seconde période par la religion et sous forme d'histoire « miroir ».

Nous avons déjà vu qu'avec l'Exil, Graetz n'avait pas fermé la porte à certaines interprétations, en particulier la croyance en un exil massif. Dans ce cas de figure, les Juifs en diaspora descendaient donc bien des Hébreux de Palestine. Néanmoins, cela ne suffit pas : même si l'on postule un lien ethnonational entre tous les Juifs de la diaspora, qui nous dit que ces Juifs, dispersés dans le monde entier après 70 ap. J.-C., ont encore conservé l'héritage sociopolitique de leurs aïeux ?

Notre analyse va tout d'abord consister à voir comment Graetz tenta préserver jusqu'à nos jours le continuum ethnonational de son axe sociopolitique. Graetz devait démontrer que l'expansion spatiale du judaïsme s'est traduite par la conservation d'une unité sociopolitique et religieuse dans chacune de ces communautés. En somme, une conservation de l'esprit national juif dans la diaspora, à défaut de la conservation d'un État hébreu.

Par ailleurs, dans cette expansion du peuple juif en diaspora, il y a également la question des migrations et des conversions. Or, nous avons vu que selon les recherches actuelles, il n'y a pas eu d'Exil massif. Les Juifs de Palestine sont restés en partie sur place et l'expansion spatiale du judaïsme s'explique également par des mouvements de conversion (qui ont parfois commencé des siècles avant les événements de 70 ap. J.-C.)¹¹⁰⁰. Dans ce schéma-là, il n'y aurait alors qu'une continuité ethnonationale bien moindre entre les Juifs de diaspora et les Hébreux de Palestine. Nous verrons comment Graetz, pour sauvegarder la cohésion de son roman national, minora le rôle des conversions et usa souvent de l'argument de la migration pour expliquer la présence de Juifs hors de Judée avant les événements de 70. L'enjeu était toujours le même : sauvegarder le continuum ethnonational.

Pour commencer, nous verrons de quelle manière Graetz parvint à démontrer la persistance de l'unicité nationale au sein des communautés de la diaspora juive. Ensuite, nous analyserons comment il traita la question des migrations et des conversions.

¹¹⁰⁰ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1.

5.1. *Une histoire nationale continue persistante : l'unicité de la troisième période*

Graetz s'est efforcé de créer le premier grand roman national homogène et cohérent du peuple juif. Il est donc tout à fait logique qu'il n'envisage aucune rupture entre la seconde et la troisième période, bien au contraire :

« Même cette troisième période de l'histoire juive qui s'est déroulée sur un territoire étranger présente des analogies avec les points nodaux des époques antérieures [...] »¹¹⁰¹.

Avant d'aborder l'unicité de la diaspora, attardons-nous en guise de transition sur un dernier point d'histoire « miroir ». La destruction du second Temple aurait pu sonner le glas de la nation juive. Non seulement nous allons voir que Graetz démontre la persistance de la cohésion nationale en diaspora, mais que même en Palestine, un noyau dur de Juifs restés sur place a assuré une continuité territoriale minimale :

« Un homme se rencontra à cette époque qui semblait créée tout exprès pour lutter contre la destruction, donner un nouvel essor à l'esprit du judaïsme et faire pénétrer dans le peuple juif une nouvelle vigueur. Ce sauveur s'appelait Johanan ben Zakkai. Comme les prophètes de l'exil de Babylone après la première chute de Jérusalem, mais par des moyens différents, ce docteur, aidé de ses disciples, sauva la nation juïque de la ruine, la réveilla de son engourdissement, lui imprima une nouvelle direction, et parvint à lui rendre son unité et sa vigueur »¹¹⁰².

Il est vrai que ben Zakkai, peu de temps après 70 ap. J.-C., fut surtout l'initiateur d'un renouveau religieux juif et non d'une continuité politique. Toutefois, nous avons déjà constaté à quel point Heinrich Graetz se servait de l'histoire « miroir » pour inscrire un épisode religieux dans la longue histoire nationale juive. Dans la citation ci-dessus, Graetz fait une analogie claire entre les prophètes de l'exil babylonien et ben Zakkai. Ils ont pour point commun d'avoir assuré la survie de l'essence même du judaïsme. Ces hommes, tous des religieux, devinrent dans le roman national graetzien les derniers remparts du continuum national. Une continuité minimale en Palestine a donc bien existé selon l'historien.

Ben Zakkai, « *aidé de ses disciples* » (c'est-à-dire des pharisiens réunis dans l'Académie

¹¹⁰¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 64.

¹¹⁰² GRAETZ, *Histoire du peuple juif*, op. cit., t. 3, p. 3.

de Yavné), fut une des premières sources du judaïsme rabbinique (et donc de nombreux écrits juifs : Mishnah, Talmud...). À défaut d'une souveraineté politique juive en Palestine, le judaïsme se confina dans les écoles et la vie religieuse se limita « *aux résultats de controverses scolastiques* »¹¹⁰³. Mais loin de signer la mort de l'axe sociopolitique, nous allons voir comment Graetz, avec une grande habileté, retourna la situation en faisant de ce renouveau religieux rabbinique la clé de voûte de la préservation du continuum national au sein de la diaspora. Ce renouveau rabbinique incarné durant les siècles ultérieurs par la rédaction de la Mishna et du Talmud (composé de la Mishna et de ses commentaires, la Gemara) sera donc au cœur de notre réflexion.

Comme pour les périodes précédentes, Graetz proposa une définition globale de la période diasporique. Le premier constat est qu'elle s'inscrit dans un long déclin de la puissance politique juive au profit de ses aspects purement théologiques et religieux. L'évolution des « *supports de l'histoire* » est en cela un très bon indicateur : on est passé d'une première période dominée par des acteurs politiques et militaires à une seconde période menée par « *des hommes pieux, des Sages, des sectaires* » ; puis enfin à une troisième et dernière période entraînée par « *des savants, des penseurs, des théologiens* »¹¹⁰⁴. Le second constat est qu'elle est davantage tournée vers l'intérieur que les deux précédentes. Elle est restée à l'écart des conflits du monde et est entrée dans un repli sur soi, dans une forme d'introspection¹¹⁰⁵.

Pourquoi ce repli ? Selon Graetz, à partir de la troisième période du judaïsme, l'« *idée du judaïsme* » voulait « *prendre conscience d'elle-même* », « *s'expliquer au plan théorique* » et « *assurer son contenu* ». Autrement dit, pour Graetz, l'enjeu profond de cette nouvelle période était donc de « *transformer les faits [antiques] du judaïsme en vérité conceptuelle [...] en vue de produire une réalité socioreligieuse, une praxis fidèle à la théorie et consciente d'elle-même* »¹¹⁰⁶. Les acteurs de la troisième période pallièrent l'absence de réalité politique juive par la codification d'un vaste ensemble de règles directement inspirées des « faits » historiques des périodes précédentes (qui étaient davantage ancrées dans l'histoire politique et le territoire judéen). Ainsi, par un tour de force rhétorique remarquable, Graetz transforma le renouvellement religieux juif (et surtout, nous le verrons, rabbinique) en un outil d'interprétation

¹¹⁰³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 64.

¹¹⁰⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 66.

¹¹⁰⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*

¹¹⁰⁶ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*

et de conservation de l'enseignement des hauts faits de la nation juive. En outre, l'axe sociopolitique se servit du religieux pour survivre et assura la pérennisation du continuum national.

Ce stratagème permit l'unicité de la diaspora autour de l'identité nationale, même réduite à une forme de plus en plus religieuse. Toujours selon Graetz, il eut deux conséquences :

« [La] *dispersion totale du peuple juif avec pour résultante une vie juive à son image et le talmudisme qui vise à l'isolement du judaïsme* »¹¹⁰⁷.

Là encore, Graetz réussit à théoriser une relecture à son avantage de la dispersion propre à la troisième période. Pour se comprendre intellectuellement et scientifiquement, le judaïsme devait « *quitter pour un temps le centre de son existence paisible* »¹¹⁰⁸ et se confronter aux autres peuples :

« *Il fallait ouvrir au judaïsme la vie universelle dans sa diversité contrastée afin qu'il se comprenne lui-même à l'aide de l'opposition vécue et contemplée [...]* »¹¹⁰⁹.

Les Juifs usaient des nouvelles idées des autres peuples, soit en les mariant avec les leurs, soit en en faisant des repoussoirs idéologiques. Et tout un coup, la dispersion de la troisième période n'était plus seulement perçue comme un élément destructeur de la souveraineté territoriale juive (voire même de son histoire politique). Graetz fit de la dispersion une nécessité intellectuelle à l'introspection du judaïsme. Or, cette introspection a permis, selon lui, de continuer à s'imprégner des hauts faits de l'histoire nationale juive, et par conséquent de préserver son continuum ethnonational. Ce qui nous amène à cette déroutante conclusion : la dispersion du peuple juif a en quelque sorte servi à préserver son identité nationale (!). C'est un retournement de situation très intéressant que réalisa là Heinrich Graetz.

¹¹⁰⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.* C'est moi qui souligne. Les deux termes soulignés sont mis en évidence en italique dans le texte d'origine.

¹¹⁰⁸ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

¹¹⁰⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 67.

Pour Graetz, cette nouvelle approche du monde imprégna les communautés juives hors de Palestine, que ce soient les Juifs qui accompagnèrent l'expansion romaine (Péninsule ibérique, Gaule, région rhénane), ceux de l'Empire germanique, ceux vivant en terres d'Islam ou encore ceux accompagnant la conquête du Nouveau Monde :

« *Là où se dirigeait le train de l'histoire, partout où la moindre graine d'histoire mondiale était semée, ils étaient rejoints par la pérégrination du judaïsme* »¹¹¹⁰.

Cependant (et c'est là qu'intervient le judaïsme rabbinique dans la préservation du continuum), l'usage de l'isolement comme gage de l'unicité diasporique était très risqué. Comme le judaïsme de la troisième période n'était plus « *solidement implanté dans son territoire* », il risquait de perdre son identité au contact des peuples étrangers et à terme de disparaître¹¹¹¹. Mais là encore, Graetz a une solution :

« [...] *le judaïsme a pris des mesures, il s'était armé contre la dissolution et l'extranéation de son propre principe ; cette carapace n'était autre que le talmudisme* »¹¹¹².

Fruit du judaïsme rabbinique, le Talmud est devenu, selon Graetz, l'outil de référence pour discerner les mauvaises pratiques de celles ayant un caractère juif (Graetz parle de « *label juif* »¹¹¹³). Et si l'on suit le retournement rhétorique de Graetz quant au rôle de la religion après 70, il fut véritablement le bras armé de la conservation du continuum national au sein de la diaspora¹¹¹⁴.

Cette théorie sur l'unicité ethnoreligieuse des Juifs en diaspora peut se résumer par une métaphore de Graetz lui-même¹¹¹⁵. Il la compare à un fils ayant reçu l'éducation de son père en héritage et qui quitte la maison pour découvrir le monde, « *afin d'enrichir son expérience et de mettre la justesse des injonctions paternelles à l'épreuve des conflits de la vie* » (autrement dit, les Juifs formant la diaspora et quittant la Palestine de leurs pères). Puis, finalement, le fils

¹¹¹⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 67.

¹¹¹¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

¹¹¹² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 69.

¹¹¹³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 70.

¹¹¹⁴ Notons qu'au fil des siècles de la Troisième période, les écrits rabbiniques ont toujours cherché à adapter le système juridico-religieux juif aux changements religieux et sociaux de leur temps. Le Talmud entrait dans cette démarche (BARNAVI, *Histoire universelle des Juifs, op. cit.*, p. 62). Mais en plus de cette conception traditionnelle du Talmud qui ne disparaît pas chez Graetz, ce dernier y ajoute une nouvelle interprétation - et qui est propre à sa pensée s'inspirant des mouvements identitaires du XIXe siècle - à savoir que le Talmud permet également d'être le garde-fou de l'essence nationale des périodes juives antérieures (et donc du continuum national juif).

¹¹¹⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 68-69.

rentrera à la maison : « *Ayant gagné en vigueur et en autonomie en vivant des expériences douces et amères, le fils reverra la maison familiale et prendra possession de l'héritage paternel* » (il s'agit là de l'isolement volontaire pour se confronter au monde, ainsi que l'idée d'un futur retour en Palestine). Mais à cause de cet éloignement et des influences étrangères néfastes, le fils risque de perdre l'enseignement du père. Il fallait donc créer des barrières : le Talmud. Graetz compare cet écrit juif majeur aux barrières naturelles de la Palestine (désert, mer, montagnes libanaises) qui jadis faisaient office de frontière matérielle entre Juifs et païens :

« *Dans l'existence, les barrières talmudiques font de chaque foyer juif une Palestine soigneusement coupée du reste du monde [...]* »¹¹¹⁶.

Encore une fois, faute de réalité politique juive, Graetz usa de la religion (et plus particulièrement ici du Talmud) pour ancrer la période diasporique dans la continuité de l'histoire nationale des premières périodes. Par cette comparaison, il fit comprendre à ses lecteurs que même défaits et dispersés, les Juifs de la diaspora ont réussi à perpétuer, sous une autre forme, leur identité nationale et territoriale. Le continuum ethnonational est bien sain et sauf.

Ce retournement rhétorique (la religion est un moyen de conservation de l'axe sociopolitique) permit à Graetz d'y intégrer l'ensemble de l'histoire religieuse juive de la troisième période. Jusqu'à nos jours (le XIXe siècle pour l'historien juif allemand), les Juifs en diaspora ont cherché à se comprendre par diverses voies théologiques et spirituelles. Cet essor religieux interne participa à la conservation de l'identité nationale juive héritée des Hébreux des premières périodes. Matérialisé, nous l'avons dit précédemment, par un ensemble de préceptes tirés des hauts faits nationaux des premières périodes, il commença avec les pharisiens et ben Zakkai. Puis il se déclina sous diverses formes au fil des siècles : compilation de la Mishna par Judah Hanassi (début IIIe siècle ap. J.-C.), Talmud de Babylone (VIe siècle ap. J.-C.), création d'écoles judéo-européennes (Espagne, Italie, Allemagne), multiplication des spéculations théologiques, juridiques, et philosophiques par les penseurs juifs médiévaux et modernes (Maïmonide, Saadia Gaon, Judah Halévi...) ¹¹¹⁷.

Graetz termine ce long exposé par la figure de Moïse Mendelssohn (1729-1786), dont

¹¹¹⁶ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 69.

¹¹¹⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 71-87.

nous avons déjà évoqué son influence sur l'historien juif allemand en seconde partie¹¹¹⁸. La manière dont Graetz présente succinctement ses théories¹¹¹⁹ montre des similitudes avec le retournement rhétorique graetzien du rôle de la religion.

Il partage avec Mendelssohn une vision très sociopolitique du judaïsme. Ce n'est pas une religion comme les autres, car elle met un point d'honneur à la codification de préceptes à suivre pour un bon ordonnancement du peuple juif :

« *“le judaïsme n'est pas une religion révélée, mais une législation révélée”, ce qui signifie que le judaïsme n'a pas tendance à enseigner des vérités éternelles mais à indiquer une norme d'action [...] Cette législation révélée a pour but de promouvoir le bien-être de l'ensemble du peuple juif, mais aussi de tous ses individus* »¹¹²⁰.

La suite de la présentation de la pensée de Mendelssohn est très intéressante, car elle rejoint la rhétorique graetzienne, selon laquelle les préceptes socioreligieux ont pour mission de sauvegarder les hauts faits et enseignements de l'histoire nationale des premières périodes :

« *Cette législation spécifique s'explique par quelques présupposés d'ordre métaphysique et des faits historiques qui ne sauraient tomber en désuétude, mais doivent au contraire demeurer toujours présents dans la mémoire de ses tenants s'ils veulent continuer d'exercer une certaine influence sur les esprits* »¹¹²¹.

Grâce à ses talents rhétoriques, Graetz est parvenu à faire d'une période foncièrement religieuse et intellectuelle de l'histoire juive (celle de la diaspora) la garante des héritages historiques des précédentes. D'Abraham à Mendelssohn, Graetz réussit l'exploit de proposer un roman national juif homogène, parcouru du début à la fin par un axe sociopolitique. Restent encore quelques écueils et le continuum ethnonational sera total.

5.2. *Majoration du rôle des migrations juives*

Suivant le processus de *désincarnation*, la troisième période du roman national graetzien se devait de préserver l'identité nationale juive et d'être dans la continuité du mythe biblique. Mais l'expansion de la diaspora juive posait certains problèmes. Avant la dispersion post-70, nous savons que des juifs étaient déjà installés hors de Palestine. En partant

¹¹¹⁸ Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

¹¹¹⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 87-88.

¹¹²⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 87. Nous avons déjà cité précédemment Mendelssohn au sujet de cette opposition entre législation révélée et religion révélée. Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

¹¹²¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*

de ce constat, des questions apparaissent : est-ce que ces juifs avaient une continuité ethnique avec la nation hébraïque de Judée/Palestine ? Avaient-ils gardé un certain attachement à leur identité nationale et à leur antique patrie ? Des réponses négatives pourraient mettre à mal l'unicité du roman national juif.

Précédemment, nous avons constaté que les conversions et mouvements prosélytes juifs furent non négligeables durant les périodes de domination hellénistique puis romaine¹¹²². Les juifs hors de Judée d'avant 70 ap. J.-C. étaient en partie des convertis. Ils n'avaient donc pas forcément de liens ethniques avec les juifs de Judée et leur attachement à Jérusalem et à sa terre était davantage d'ordre religieux que national.

Graetz était conscient de ces présences juives particulières. Ils ne les niaient pas. Simplement, il les expliquait à sa manière. Pour lui, ces Juifs n'étaient pas majoritairement des convertis, mais en grande partie des migrants judéens. De cette manière, il conservait le continuum ethnonational.

On retrouve cette surestimation du rôle des migrations dans *Histoire des Juifs*. Elles ont même, selon l'historien, joué un rôle inégalé comme dans aucune autre civilisation :

*« Aucun peuple au monde n'a entendu, à l'égal de la nation judaïque, prédire à son berceau ses migrations sans fin et sa dispersion future, et cette terrible prédiction ne s'est que trop littéralement réalisée »*¹¹²³.

Les théories de Graetz étaient donc aux antipodes de celles des historiens actuels. Pour lui, la présence de juifs hors de Judée avant 70 ap. J.-C. a surtout pour origine des Juifs judéens qui ont quitté leur patrie pour s'installer un peu partout dans le monde :

*« Dans les deux grands empires de cette époque, l'empire romain et celui des Parthes, il n'y avait pas un coin, pour ainsi dire, où l'on ne trouvât des Judéens, groupés en communauté religieuse. Les bords du vaste bassin méditerranéen et l'embouchure des grands fleuves de l'ancien monde, du Nil, de l'Euphrate, du Tigre, du Danube, étaient peuplés de Judéens. Comme poussés par une destinée inexorable, les enfants d'Israël s'éloignaient toujours davantage de leur centre naturel »*¹¹²⁴.

¹¹²² Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1.

¹¹²³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 305.

¹¹²⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, ibid.

Parfois, ils étaient tout simplement forcés d'émigrer :

« *Persécutée dans un pays, [la famille judaïque] allait se reformer dans un autre et y fondait des asiles pour sa Loi, qui lui devenait de plus en plus chère* »¹¹²⁵.

En vérité, Graetz concevait ces migrations judéennes sur les mêmes modèles que celles des Grecs et des Romains, habitués à quitter leur région pour fonder des colonies ou des comptoirs sur le pourtour méditerranéen :

« *Si la colonisation grecque servit à répandre parmi les nations le goût des arts et de la science, si celle des Romains y développa la notion de l'État discipliné par la loi, la dissémination bien autrement considérable du plus ancien des peuples civilisés, du peuple judaïque, avait pour but, on ne saurait le méconnaître, de réagir contre les folies et les vices grossiers du paganisme* »¹¹²⁶.

Et malgré cet éloignement significatif, ces anciens Judéens auraient conservé leur attachement à l'antique patrie, ainsi que pour ses lieux emblématiques du pouvoir politique et religieux :

« *Toutefois, si éparpillée que fût cette famille, elle n'était nullement démembrée. Les Judéens dispersés avaient un centre commun le temple de Jérusalem et le grand Sanhédrin, objets de leur vénération et de leur amour* »¹¹²⁷.

Grâce à cette théorie des migrations des Judéens, la diaspora juive demeura une « famille » unie autour d'une même ethnie et d'une même nation.

5.3. *Minoration du rôle de la conversion*

Pour que le roman national juif garde une certaine cohérence, une exagération des migrations s'accompagne d'une minoration des cas de conversion.

Graetz n'était pas contre la conversion. Lorsqu'il abordait les réformes d'Esdras, nous avons bien constaté qu'elle était envisageable, mais en quantité limitée et très encadrée, pour ne pas remettre en cause la stabilité doctrinale de la religion de Moïse. Ainsi, Graetz cite

¹¹²⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 2, p. 306.

¹¹²⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*

¹¹²⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.* Ici, Graetz décrit la situation de la diaspora juive dans les années 40 de notre ère, juste quelques décennies avant la révolte juive de 66-73 ap. J.-C. Le Temple et le Sanhédrin existaient donc encore à cette époque. Par ailleurs et comme nous l'avons déjà dit, il est tout à fait vrai que Jérusalem demeurait un lieu central au sein de la tradition religieuse juive, et donc pour tous les juifs du monde. Sauf que contrairement à ce qu'avance Graetz, une grande partie de ces juifs en diaspora étaient des convertis et non majoritairement des judéens (ainsi que leurs descendants).

plusieurs cas de conversions, parfois en les minimisant et sans pour autant les considérer comme un mouvement global et central dans la diffusion du judaïsme dès la période hellénistique.

Dans *Histoire des Juifs*, Graetz évoque la conversion de certains païens au contact des Juifs exilés en Babylonie. Certains d'entre eux rejoignirent les Juifs de naissance lors du retour en terre d'Israël, mais leur nombre était relativement faible selon l'historien¹¹²⁸. D'autres conversions de petits groupes sont relatées, comme les Samaritains¹¹²⁹ ou les Iduméens¹¹³⁰.

Nous avons vu précédemment que les conversions et le prosélytisme juif ont joué un rôle non négligeable dans la diffusion du judaïsme antique, en particulier durant les périodes hellénistiques et romaines. Dès le IIe siècle av. J.-C., un prosélytisme juif s'était développé dans l'aire hellénistique et fut promu via plusieurs textes judéo-grecs. Ces textes que nous avons déjà précédemment cités, Graetz les connaissait également. Ainsi, il fait référence aux œuvres usant de la figure de la Sybille, aux sagesses de Salomon ou encore aux écrits de Philon d'Alexandrie. Tous ces documents, admet Graetz, avaient une visée prosélyte¹¹³¹. Mais en même temps, il accuse ces Juifs prosélytes de s'être laissé trop helléniser dans leur pensée. Ils auraient en quelque sorte perdu une part d'eux-mêmes (comme l'authenticité de leur identité religieuse). Cette volonté d'adapter la foi juive à la culture hellénique des païens était à double tranchant. La méfiance de Graetz envers l'hellénisme est réelle et c'est en soi très important : même s'il y a eu des conversions au judaïsme, Graetz se méfie de cette méthode mêlant hellénisme et judaïsme :

« Mais, en s'adonnant à la littérature et à la philosophie des Grecs, en prenant leur harmonieux idiome comme instrument d'attaque contre le culte et les mœurs dépravées des païens, les Judéens de langue grecque dépassèrent le but qu'ils voulaient atteindre. Ils étaient partis de cette pensée de rendre le judaïsme et ses principes acceptables aux Grecs, mais insensiblement il leur devint étranger à eux-mêmes. Les idées grecques avaient si bien envahi leur esprit qu'ils finirent par ne plus voir dans les doctrines judaïques que l'expression de ces mêmes idées¹¹³² ».

¹¹²⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 268-269, 285.

¹¹²⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, ibid., t. 2, p. 7.

¹¹³⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, ibid., t. 2, p. 159 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 61. Graetz condamne d'ailleurs cette conversion des Iduméens par les Hasmonéens, car elle aurait été menée par la force.

¹¹³¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 309-316.

¹¹³² GRAETZ, *Histoire des Juifs*, ibid., p. 310.

Étant donné qu'il critique ce type de conversion (c'est-à-dire mélangeant foi juive et culture hellénique), il lui serait donc contre-productif de donner une importance significative au mouvement de conversion de la période hellénistique.

Durant la première moitié du Ier millénaire de notre ère, Graetz relate également quelques cas remarquables de conversions dans certaines régions du Moyen-Orient : la province d'Adiabène¹¹³³ dans la région du Tigre, le royaume yéménite himyarite ou encore certaines tribus de la péninsule arabique¹¹³⁴. S'il est possible de mettre en évidence des preuves historiques à ces conversions, la souveraineté de ces entités juives fut très courte. Et même si certains d'entre eux avaient gardé leur foi, Graetz ne présente pas ces événements comme l'expression d'un mouvement de conversion sur le long terme et sur lequel se serait reposée en grande partie l'expansion du judaïsme. En fait, Graetz prend acte des mouvements de conversion (il se réjouit parfois du succès du prosélytisme juif), mais il n'en fait pas un élément majeur de son roman national. C'est un peu la même chose concernant la conversion des Khazars, dont le roi se serait converti au judaïsme (puis tout son peuple par la suite)¹¹³⁵. Sujet suscitant encore moult controverses¹¹³⁶, Graetz relate cette conversion, mais assez rapidement. Il en atteste l'existence, mais sans que cela bouleverse sa vision migratoire du peuple juif¹¹³⁷

Les seuls cas de conversions auxquelles Graetz semble accorder une importance significative sont ceux de la période romaine. Nous avons vu précédemment que cet épisode eut un impact réel sur l'expansion du judaïsme dans le bassin méditerranéen. Les conversions sont

¹¹³³ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 2, p. 317-319 ; t. 3, p. 72

¹¹³⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 3, p. 279-296.

¹¹³⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 3, p. 324-326. Les Khazars étaient un peuple apparenté aux Turcs d'Asie centrale et qui établirent un empire entre la Mer Noire et la Mer Caspienne (ainsi que dans la région du Dniepr et de la Volga) du VIIe au Xe siècle ap. J.-C.

¹¹³⁶ L'Histoire des Khazars demeure mal connue. Certains auteurs comme Arthur Koestler (*La Treizième Tribu*, 1976) ou Shlomo Sand (*Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, 2008), pensent que les juifs ashkénazes descendraient des Khazars convertis au judaïsme. D'autres chercheurs rejettent avec force cette théorie. Face à ce débat plus que complexe et loin d'être dépassionné, j'ai pris le choix de ne pas m'attarder sur cette question. Il est évident que ma thèse tend à mettre en avant le rôle des conversions dans l'expansion du judaïsme (y compris pour les ashkénazes) et à rejeter l'idée d'une continuité ethnonationale juive remontant des temps bibliques. Néanmoins, le cas des Khazars est davantage controversé que les autres épisodes de l'histoire juive (certains spécialistes persistent à croire que la conversion au judaïsme des Khazars est un mythe). N'étant pas un spécialiste de la question et n'ayant pas pour objectif de me focaliser sur un épisode qui n'est pas à mon sens primordial pour ma démonstration (contrairement à la période biblique et à la croyance populaire en un exil massif), je ne prendrais donc pas parti dans ce débat.

¹¹³⁷ Parmi les juifs des contrées les plus éloignées de Judée/Palestine, il y a les juifs de Chine et d'Inde. Ces groupes, très limités, sont évoqués par Heinrich Graetz (*Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 3, p. 226-246). Pour expliquer cette présence juive en Extrême-Orient, il soutient la théorie migratoire (même si encore de nos jours il est difficile de définir clairement les modalités de ces migrations).

attestées par plusieurs auteurs romains et ont parfois conduit à des tensions entre juifs et autorités impériales (comme à Rome).

Graetz ne cache pas l'importance de ce phénomène :

« *Dans les années qui précèdent la chute de l'État judaïque, les prosélytes se multiplièrent plus que jamais* »¹¹³⁸.

Il admet également que le mouvement prosélyte continua même après les événements de 70 ap. J.-C. :

« [...] *les conversions des gentils [non-Juifs] au judaïsme se multiplièrent particulièrement à Rome dans la première moitié du siècle qui suivit la chute de l'État judaïque* »¹¹³⁹.

Mais pour autant, cet important mouvement de conversion n'est pas présenté comme une explication majeure de la dispersion du judaïsme. Graetz reste dans une approche très classique (et donc religieuse) de la conversion. Lorsqu'il aborde le mouvement prosélyte à la veille de l'an 70 ap. J.-C., il l'insère dans le discours traditionnel eschatologique juif. Certes, la Judée est dominée par Rome, mais ses succès en matière de prosélytisme annoncent la fin des temps, lorsque le judaïsme triomphera dans le monde entier¹¹⁴⁰ :

« *Tandis que le judaïsme affirmait sa supériorité par l'accession de nombreux prosélytes, tandis que semblait luire l'aube du glorieux jour entrevu par les prophètes, où les peuples de la terre tourneront leurs regards vers Sion, d'où sortira la lumière qui doit rayonner sur l'humanité, — en Judée et surtout à Jérusalem la nation souffrait du joug de Rome [...]* »¹¹⁴¹.

De surcroît, avant d'évoquer le succès post-70 du prosélytisme juif, il souligne la différence de méthode qu'usèrent les chrétiens et les Juifs. Il oppose ainsi la conversion facile au christianisme à celle du judaïsme qui était beaucoup plus exigeante (et avait moins de leviers d'action) :

« *Le judaïsme employait des moyens tout différents. Il n'avait point d'apôtres éloquents, pleins d'activité et de feu pour le prosélytisme. Au désir de ceux qui voulaient se convertir à ses doctrines, il opposait la difficulté d'observer ses nombreuses et*

¹¹³⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 316.

¹¹³⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 3, p. 63.

¹¹⁴⁰ Nous aborderons en détail cette dimension eschatologique et messianique dans le second chapitre.

¹¹⁴¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 2, p. 331.

rigoureuses prescriptions. Les païens qui demandaient à embrasser le Judaïsme se heurtaient à des obstacles sans nombre. Ils devaient se soumettre à l'opération douloureuse de la circoncision, se séparer de leur famille, se distinguer chaque jour de leurs plus intimes amis par la nourriture et la boisson »¹¹⁴².

Finalement, même si Graetz met l'accent sur l'important phénomène des conversions sous la période romaine, il limite son impact en continuant à l'associer à des schémas anciens : la conversion au judaïsme demeure exigeante (et donc difficilement accessible) et l'idée d'une conversion en masse au judaïsme reste conditionnée par la Rédemption finale à venir (et pas avant). De plus, Graetz ne considère pas que les origines des Juifs d'Europe de l'Ouest (France, Allemagne, Espagne) soient le fruit de conversions qui suivirent l'expansion territoriale de l'Empire romain. Ses explications sont autres et davantage en adéquation avec la préservation du continuum ethnonational : déportations de prisonniers par les Romains, installation de marchands, ou encore de fugitifs¹¹⁴³. Ainsi, aucun épisode de conversion n'est considéré comme un élément majeur de l'expansion du judaïsme. Le rôle des migrations reste dans le roman national graetzien l'explication privilégiée.

6. Essence nationale et corps religieux historicisé : une nouvelle forme d'isolement

L'isolement est une thématique indissociable du processus de *désincarnation* du judaïsme. Elle s'exprime de diverses manières dans la pensée graetzienne. Dans cette fin de chapitre, nous allons aborder les conséquences de la montée de l'essence nationale et de l'historicisation du corps religieux dans les œuvres de l'historien sur la thématique de l'isolement.

Rappelons tout d'abord que les juifs/Juifs ont subi l'isolement comme peu d'autres

¹¹⁴² GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 3, p. 62-63.

¹¹⁴³ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 3, p. 246-278. Il y a malgré tout quelques exceptions : en Gaule, il précise qu'avant la mise en place de mesures antijuives drastiques pour séparer les juifs des chrétiens (cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1), les unions mixtes entre chrétiens et juifs n'étaient pas rares, voire même courantes dans la Péninsule ibérique où les juifs faisaient également circoncire leur esclave païen ou chrétien. Cependant, Graetz n'en dit pas davantage sur ces phénomènes et n'en déduit pas explicitement un mouvement de conversion significatif au judaïsme dans ces pays. Dans cet extrait, il évoque davantage ces phénomènes parmi d'autres pour illustrer la relative tolérance que connurent les juifs dans ces régions durant les premiers siècles de notre ère commune (et avant les séries de mesures antijuives de l'Empire romain chrétien et des royaumes barbares qui suivirent) (cf. GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 3, p. 268, 274).

individus. Que ce soit en termes de nombre ou d'intensité. Sa forme purement religieuse provient principalement de l'antijudaïsme chrétien¹¹⁴⁴. Les juifs étaient montrés comme le peuple déicide (ils sont désignés coupables de la mort de Jésus), usurier et éternel instigateur de complots contre la chrétienté. Du Moyen-Âge à l'époque moderne, l'antijudaïsme chrétien développa un isolement religieux des populations juives. Ce dernier s'exprimait de différentes manières : par un discours les traitants comme différents et malfaisants (stéréotype, caricature, accusation de crimes fallacieux...), par des exactions (pogroms) qui les contraignirent à l'exil, par une politique de ségrégation (port de la rouelle, interdiction de certains métiers, habillement différent, ghettoïsation dans des quartiers juifs). Cet isolement découlait donc d'une vision religieuse et chrétienne du monde occidental. Par conséquent, nous y reviendrons plus amplement non pas ici mais dans le second chapitre (qui est davantage axé sur le traitement de la religion juive chez Heinrich Graetz).

À partir du XIXe siècle se mit en place un nouvel isolement des populations juives, de type antisémite. Il succéda et supplanta progressivement les vieux schémas de l'antijudaïsme (même si celui-ci ne disparut pas pour autant). C'est cette forme d'isolement qui va tout particulièrement nous intéresser. Au XIXe, l'Émancipation des juifs/Juifs européens a desserré l'étau de l'isolement religieux. Cependant arriva en réaction un antisémitisme politique qui isola le juif en tant qu'apatride dans son propre pays. Être juif, ce n'était plus seulement appartenir à une confession différente, mais également à une nationalité différente. Pour les antisémites, ils ne pourront donc jamais s'intégrer à la nation dans laquelle ils vivent, même s'ils se convertissaient. Il y avait même la volonté de les expulser pour les plus radicaux. Cet antisémitisme avait également des variantes économiques, nourries par la peur de la concurrence que purent susciter ces juifs/Juifs émancipés et en phase d'intégration dans la société européenne. Les vieux clichés économiques de l'antijudaïsme furent recyclés en ce sens. Mais la variante la plus sulfureuse de l'isolement antisémite fut celle qui se revendiquait du racisme biologique. Pour les raciologues, les juifs sont différents des autres et malfaisants, car cela serait inscrit dans leur propre chair. Un isolement morphologique et mental des Juifs fut alors inventé. Avec l'arrivée du nazisme, l'isolement racial des Juifs atteignit une violence inégalée

¹¹⁴⁴ Et avec une intensité moindre au sein des mondes gréco-romains et musulmans. Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 3. Ici, je me suis seulement concentré sur la notion d'isolement au sein du monde occidental chrétien (et non dans les mondes gréco-romains ou musulmans) car géographiquement et historiquement, ce fut contre la judéophobie chrétienne occidentale que se développa la notion d'isolement chez Graetz.

(ségrégation raciale, pogroms, ghettos, camps de concentration...), pour être finalement remplacé par l'épisode le plus ineffable de l'Histoire humaine : l'annihilation pure et simple et industrielle de toute une population, à savoir les juifs.

Heinrich Graetz entra en réaction contre ce phénomène (ce qui lui a attiré de nombreux ennemis, tel Treitschke). À travers ses œuvres, il chercha à sortir les Juifs de cet isolement en brisant les théories antisémites. Mais en même temps, il ne voulait pas que l'émancipation des Juifs amenât à un effacement complet de leur identité au sein des sociétés européennes chrétiennes. Pour y parvenir, il devait normaliser les Juifs, leur donner une place respectable dans l'histoire européenne. Ainsi, à l'image des autres mouvements nationaux, il se mit à créer un roman national juif. Il usa des caractéristiques de la *désincarnation* pour proposer un récit glorieux, remontant aux temps bibliques considérés comme des faits historiques. Les Juifs devinrent une nation ancienne, descendante directe d'Abraham et qui, malgré les aléas de l'Histoire, n'a jamais perdu son identité ethnique et nationale. Ainsi, grâce à la *désincarnation*, les Juifs sont comme les Allemands ou les Français : un grand peuple qui doit être traité comme tel et qui peut s'enorgueillir d'un passé exceptionnel. Néanmoins, Graetz n'était pas allé aussi loin que les sionistes qui souhaitaient mettre en place un État-nation juif : en tant que défenseur de l'Émancipation du XIXe siècle, il continuait à inscrire la grande histoire respectable du peuple juif dans celle de l'Allemagne. En faisant cela, il annula les griefs antisémites traitant les Juifs comme une race inférieure et apatride. Graetz redonna aux Juifs une certaine fierté. À présent, ils n'ont plus à rougir de leur place au sein des sociétés européennes.

Cependant, cette galvanisation de la nation juive millénaire demeure bancale. En vérité, si le processus de *désincarnation* graetzien brisa les jugements négatifs à l'encontre des Juifs générés par l'isolement antisémite, il accentua la nature différente du Juif. Créer une grande histoire nationale juive avait pour but de faire changer les regards des non-Juifs sur les Juifs. Cependant, lorsque Graetz postula l'immuabilité nationale et même ethnique du peuple, il augmenta le fossé entre lui et les autres nations européennes (elles aussi en quête, comme en Allemagne, d'origines éthiques propres). En réalité, Graetz usa de la *désincarnation* pour sortir de l'isolement antisémite... pour finalement créer un nouvel isolement. D'une population juive émancipée souhaitant être considérée par leurs compatriotes, on est arrivée à la théorisation d'une nation ethniquement à part. On ne parle plus seulement de juifs, mais aussi de Juifs. Ironiquement, cette vision ethnonationale des juifs était assez proche de celle de l'antisémitisme

politique (la judéophobie en moins).

Ainsi, grâce au processus de la *désincarnation*, Heinrich Graetz a sorti les Juifs de l'isolement antisémite. Mais, il poussa la logique ethnonationale de son récit historique à un tel niveau qu'il renouvela l'identité juive, au risque de l'isoler en catégorisant les Juifs comme une nation à part. D'une certaine manière, on peut dire qu'Heinrich Graetz a paradoxalement résolu l'isolement antisémite par un isolement ethnonational. Pour parachever cette sortie de l'isolement antisémite (puisque leurs détracteurs continuaient à les considérer comme des corps étrangers et des apatrides), il fallut attendre les sionistes qui apposèrent le dernier volet à ce nouvel isolement ethnonational juif, à savoir l'isolement géographique en Palestine¹¹⁴⁵.

Finalement, Heinrich Graetz nous montre que la *désincarnation* peut résoudre l'isolement par l'isolement.

7. Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif d'amorcer le cœur démonstratif de cette thèse, à savoir dans quelle mesure Heinrich Graetz a posé les bases d'une relation *désincarnée* (donc inédite) entre le judaïsme et la nation. Pour y parvenir, nous avons analysé les caractéristiques de la relation *nation-religion* qu'il développa à travers ses écrits majeurs (*Histoire des Juifs*, *La construction de l'histoire juive*) et comparé ces dernières avec celles de la *désincarnation*. Ici, deux caractéristiques de notre concept *sui generis* ont retenu notre attention : la montée de l'essence nationale (plus qu'une communauté religieuse, les Juifs sont une nation politique) et l'historicisation du corps religieux (les épisodes bibliques sont intégrés au roman national comme des faits historiques). Il s'est avéré que ces deux caractéristiques propres au processus de *désincarnation* ont bien été développées par Graetz.

Nous avons montré dans un premier temps qu'il fallait bien distinguer la réalité historique de l'idéologie graetzienne et *désincarnée*, à savoir que les Juifs forment un peuple aux origines bibliques historiquement avérées et homogène d'un point de vue ethnonational dans le temps. Les Juifs d'aujourd'hui seraient donc les descendants des Hébreux d'hier. Cependant, il est difficile de parler de « peuple juif », car les marqueurs nationaux juifs « classiques » (langue, territoire, culture) n'existent pas à l'échelle mondiale ; seule la religion

¹¹⁴⁵ Ainsi, ce n'est pas surprenant si certains antisémites ne désapprouvaient pas le projet sioniste en Palestine, car il permettait hypothétiquement de faire baisser le nombre de Juifs en Europe.

juive en tant que telle les rassemble, ainsi que la langue liturgique hébraïque et le souvenir de la Shoah. Les recherches historiques, archéologiques et épigraphiques de ces dernières décennies nous amènent à ne pas considérer l'ensemble de la Bible comme un livre d'Histoire. La véracité de nombreux « faits » du Pentateuque est remise en cause : l'exil d'Abraham, le temps des Patriarches, Moïse et l'Exode, les conquêtes de Josué, le royaume unifié de David et de Salomon... Certains personnages bibliques ont pu exister, mais sûrement pas suivant le récit proposé par le Livre des livres. De plus, le Pentateuque n'aurait pas été écrit par Moïse, mais selon certaines hypothèses seulement à partir du VIII^e siècle av. J.-C. via un agenda politico-religieux propre au royaume de Juda (en particulier sous le roi Josias au siècle suivant) ou bien durant et après l'exil babylonien (véritable date de naissance, selon certains spécialistes, du judaïsme). Quant à l'Exil de 70 ap. J.-C. qui assure une continuité ethnonationale entre Judéens de l'Antiquité et Juifs de la diaspora, il n'aurait pas eu lieu - selon la croyance populaire - sous une forme massive, puisqu'une partie des Judéens est restée vivre sur place. Une méprise qui pourrait avoir comme origines le rapprochement sémantique entre les termes « exil » et « diaspora » dans la littérature rabbinique ou encore la figure du juif errant véhiculé par l'antijudaïsme chrétien. De plus, cette généalogie juive vieille de plusieurs millénaires est donc à nuancer, puisque l'expansion démographique et spatiale des juifs avant et après 70 ap. J.-C. ne provient pas seulement de mouvements migratoires successifs, mais également d'un prosélytisme juif actif durant les périodes hellénistiques et romaines.

À partir de cette déconstruction détaillée du discours national/nationaliste juif, il fut plus aisé de repérer les caractéristiques « *désincarnée* » de la pensée graetzienne. Nous avons mis en évidence que Graetz se servait de l'Histoire comme d'un outil analytique pour repérer les idées originelles et immuables à tout phénomène. Lorsqu'il analyse le judaïsme par le prisme de l'Histoire, il en déduit l'une d'entre elles, à savoir son axe sociopolitique. Invariable dans le temps, cet axe sociopolitique du judaïsme consiste en l'observance d'une série de lois divines par une entité politique/nationale sur un territoire donné. Il en découla deux paradigmes majeurs : la croyance en un continuum ethnonational juif et la véracité historique du récit biblique. Ces deux paradigmes étayaient en réalité les deux caractéristiques que nous étudions : la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux.

Tout au long des trois grandes périodes de l'histoire juive délimitée par Graetz, nous avons retrouvé ces deux paradigmes.

Durant la première période (d'Abraham à l'exil babylonien), Heinrich Graetz met en place un *mythistoire* ; autrement dit un roman national glorieux qui développe une histoire linéaire à partir de textes antiques à la véracité controversée. Ce *mythistoire* avait pour origine la lignée abrahamique : de celle-ci découle le fil rouge ethnonational de la nation juive. Pour Graetz, tous les événements allant de la Genèse aux Livres des Rois sont historiquement vrais. Les actes des grands personnages bibliques (Moïse, Samuel, Saül, Josué et surtout David) sont plus que jamais glorifiés. Tous les épisodes bibliques se suivent dans une continuité ethnique et nationale assumée : la lignée d'Abraham, Jacob et les douze tribus, la nation du temps de Josué, le grand royaume de David et de Salomon et enfin sa scission en deux royaumes.

Véritable réincarnation de la précédente, la seconde période reprit ces deux mêmes paradigmes (continuum ethnonational et historicisation des faits bibliques). Grâce au procédé de l'histoire « miroir », chacun de ses moments marquants fut assimilé à un haut fait de la première période. Les exemples sont légions : exil en Égypte et exil en Babylonie, premier et second Temple, Esdras et Moïse, Juges et Grande Assemblée, David et les Hasmonéens, exil babylonien et Exil de 70 ap. J.-C. Par ce procédé, Graetz assura la pérennité du continuum ethnonational entre la première et la seconde période.

La troisième période va de 70 ap. J.-C. à nos jours. Contrairement aux deux autres, elle ne se passe pas sur le territoire national (la Judée/Palestine), mais au sein de chaque communauté de la diaspora juive, dispersée dans le monde entier. Malgré cela, Graetz arriva à relier cette période aux deux précédentes et à préserver son continuum ethnonational.

D'un point de vue ethnique, il affirmait que les Juifs du monde étaient en grande partie descendants des Judéens des temps bibliques. Ainsi, concernant l'écrasement de la révolte juive par les Romains en 70 ap. J.-C (ce qui les conduisit à s'exiler), même s'il ne parle pas d'exil massif, il ne réfute pas non plus explicitement une telle croyance populaire et a pu même, à mon sens, laisser volontairement ou non cette théorie se développer à travers les analogies lyriques et tragiques qu'il tisse entre l'exil babylonien et celui de 70 ap. J.-C. et pouvant être potentiellement interprétés comme un exil massif. De plus, d'un point de vue national, il soutenait que l'identité du peuple juif était sauvée dans toutes les communautés de la diaspora. L'introspection religieuse du judaïsme, propre à la troisième période, avait pour but de préserver les hauts faits et enseignements des Hébreux des deux premières périodes ainsi que de les mettre en pratique dans leur vie quotidienne. Ainsi, par un retournement rhétorique intéressant, Graetz

fit de cette période diasporique, essentiellement religieuse et intellectuelle (l'autonomie politique et territoriale juive n'existait plus) la garante des héritages historiques des précédentes. En justifiant l'isolement géographique communautaire de la diaspora et l'usage du Talmud comme nécessaire à cette introspection, il parvint à y intégrer tous les mouvements intellectuels juifs et à pérenniser ce continuum ethnonational jusqu'à Mendelssohn (en passant par Saadia Gaon, Maïmonide et Judah Halévi).

Enfin, Graetz minimisa les mouvements de conversion au judaïsme, car ils pouvaient à mon sens fragiliser la continuité ethnique de son roman national. Les mouvements de conversion mineurs et sporadiques sont acceptés, car leur impact est négligeable (c'est le cas des Iduméens, ou encore des païens de Babylonie). Pour les mouvements de grande ampleur (durant les époques hellénistiques et romaines), ils sont soit dénigrés (les conversions ont été mal faites), soit minimisés ou interprétés de manière eschatologique (les conversions durant l'époque romaine semblaient annoncer la Rédemption finale). Graetz accepte qu'il y ait eu des conversions, mais sans jamais en faire un élément majeur de l'expansion du judaïsme.

A contrario, Graetz exagère le rôle des migrations juives et en fait la cause majeure de l'expansion de la nation d'Abraham dans le monde. À l'image de certains peuples navigateurs tels que les Grecs, il pense que des Juifs ont quitté leur patrie natale (la Judée) et se sont multipliés dans le monde méditerranéen en fondant des colonies... tout en gardant un attachement ardent pour leur territoire ancestral. Par ce biais-là, Graetz assure encore une fois la sauvegarde du continuum ethnonational.

Finalement, de l'esprit original et inclassable d'Heinrich Graetz est sorti un gigantesque roman national juif historicisant la Bible et à la cohérence ethnique et nationale impressionnante, allant d'Abraham à Mendelssohn. Les deux paradigmes inhérents à son axe sociopolitique (historicisation et continuum) rejoignent parfaitement deux caractéristiques de la *désincarnation* : la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux.

Chapitre 2 — Persistance de l'essence religieuse

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en évidence une forte corrélation entre les caractéristiques de la relation *nation-religion* issue des œuvres pionnières d'Heinrich Graetz et celles propres à notre concept de *désincarnation*. Nous avons démontré que deux d'entre elles, à savoir la montée de l'essence nationale et l'historicisation de l'enveloppe corporelle religieuse, sont clairement développées chez l'un comme chez l'autre.

Reste à présent à aborder la troisième et dernière caractéristique de notre concept théorique de la *désincarnation* : le déclin de l'essence religieuse. Pour que notre phénomène *sui generis* soit réellement abouti, celle-ci doit avoir atteint un stade de développement égal aux deux autres caractéristiques précédemment étudiées. Nous allons donc, dans ce second chapitre, analyser à nouveau l'œuvre historique de Graetz à travers le prisme de cette dernière caractéristique et en déduire son niveau de corrélation avec notre concept théorique de la *désincarnation*.

Sans trop dévoiler la suite de notre démarche, nous constaterons que contrairement aux deux autres caractéristiques, celle du déclin de l'essence religieuse ne fut pas réalisée par Heinrich Graetz. La *désincarnation* repose sur la montée de l'essence nationale et l'historicisation de l'enveloppe corporelle religieuse. Cependant, pour en arriver là, il faut préalablement passer par une étape cruciale : le déclin de l'essence religieuse. Ainsi seulement l'essence nationale pourra s'installer dans la sphère religieuse, car devenue une coquille vide qui sera par la suite historicisée. Toutefois, chez Heinrich Graetz, il semblerait bien que l'essence nationale n'eût pas encore réussi à devenir pleinement maître de cette sphère religieuse réinventée. Dans cette enveloppe corporelle qui sert de matière première aux mythes nationaux/nationalistes juifs, elle devait encore cohabiter avec une essence religieuse qui n'avait pas encore dit son dernier mot.

Cette survivance de la religion chez Graetz, nous pouvons l'attester de diverses manières. Chacune d'entre elles sera étudiée dans un sous-chapitre à part : omniprésence de la morale religieuse, persistance des interventions divines dans l'Histoire ou encore mise en avant de la « mission divine » du peuple juif. Tout cela nous amènera à la présence, selon Graetz, d'un second axe primordial et inhérent au judaïsme : celui de la religion qui cohabiterait avec l'axe sociopolitique (que nous avons étudié dans le premier chapitre). En prenant compte de cette

réalité idéologique, nous expliquerons pourquoi il est plus juste de parler, dans le cas d'Heinrich Graetz, de *pré-désincarnation* et non de *désincarnation*¹¹⁴⁶.

À la fin de ce chapitre (et comme pour le précédent), nous nous intéresserons à l'impact du traitement de cette troisième caractéristique par Graetz sur la question de l'isolement, ainsi qu'à la place du processus graetzien de *désincarnation* au sein de l'*Indice de sécularisation*.

1. Omniprésence de la morale religieuse juive

L'enjeu est donc de constater que malgré la mise en évidence dans le premier chapitre d'un processus évident de *désincarnation* chez l'historien juif allemand, celui-ci ne le réalisa pas pleinement, en n'amorçant pas le déclin de l'essence religieuse. Étudions tout d'abord la présence continue d'un jugement moral religieux tout au long de son histoire juive (ce qui ne devrait plus exister dans une idéologie pleinement *désincarnée*). En vérité, nous sommes là dans une sorte de reliquat de la pensée religieuse juive traditionnelle où tous les éléments et événements du roman national juif passent par ce « scanner » moral et sont jugés soit comme de bonnes pratiques, soit comme des péchés.

Certes, il est vrai que certains éléments du roman national graetzien peuvent être considérés comme résultant d'un certain déclin de l'essence religieuse (autrement dit, la vision théologique du monde dans le judaïsme). Sand note par exemple qu'Heinrich Graetz ne commence pas son histoire du peuple juif à partir du récit de la Création (narré dans la *Genèse*), décrédibilisé par les théories darwiniennes¹¹⁴⁷. En soi, c'est en effet un certain recul de l'essence juive.

Mais ce cas particulier de la Création ne doit pas pour autant masquer une réalité évidente : Heinrich Graetz, malgré son accentuation du caractère national et historique du peuple juif, continua à faire baigner son œuvre dans un univers religieux. Nous avons vu en seconde partie qu'il n'était pas un orthodoxe, mais pas non plus un réformiste. Il voulait proposer une relecture du judaïsme, mais sans pour autant effacer ce qu'il considérait comme son identité propre. Ses multiples ambivalences, qui font de cet homme un « orthodoxe du

¹¹⁴⁶ Cet ajustement terminologique ne remet pas en cause le lien historique entre la pensée graetzienne et la naissance idéologique de la *désincarnation* du judaïsme. Au contraire : nous verrons dans la partie IV que cette incomplétude ne fut que le prélude nécessaire à l'épanouissement de notre concept *sui generis*. En quelque sorte, la pensée graetzienne montra le chemin aux penseurs sionistes qui furent les premiers à finaliser le processus de *désincarnation*.

¹¹⁴⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 111.

paradoxe », le positionnent à la croisée des chemins, entre les religieux, les assimilés et les sionistes laïcs (et expliquent à mon sens cette survivance du religieux).

Pour Graetz, la morale religieuse est un point essentiel du judaïsme et du peuple juif qui en découle. Ils ne peuvent se limiter à l'application d'un ensemble de lois par un État sur un territoire donné. Dans *Histoire des Juifs*, Graetz présente les Juifs comme « *la véritable civilisation* ». Cette dernière aurait des bienfaits indéniables, car elle chercherait à extirper les hommes de la « *corruption morale* » inhérente aux religions idolâtres et barbares¹¹⁴⁸. Son but serait de cultiver une « *morale pure* », qui contrebalancerait les vices et les brutalités des peuples païens de l'Antiquité. Graetz cite alors les prophètes qui appelaient à « *circoncire son cœur* ». Il fallait en quelque sorte « *être un saint* », dominer son « *égoïsme* » et ses « *appétences bestiales* ». Selon l'historien juif allemand, ce furent ces exigences morales religieuses qui assurèrent la longévité du peuple juif¹¹⁴⁹.

Cette morale, en réalité, elle s'est construite en opposition aux religions polythéistes qui l'entouraient (et en cela, Graetz n'est pas très original et reprend la construction identitaire classique de la pensée religieuse juive). Heinrich Graetz présente le polythéisme comme un système basé sur une multiplicité de dieux. Cette multiplicité, selon lui, engendre des querelles entre les dieux, une violence et un déséquilibre qui se répercute directement sur l'organisation des peuples païens (de plus, l'autre problème serait que les dieux ont été créés à l'image des hommes). Le monothéisme juif, au contraire, est fondé sur un Dieu unique « *qui exige de l'homme la sainteté* » et met en place au sein de ses adeptes une certaine culture de l'unité, de l'harmonie et de la paix. De plus, ce sont à présent les hommes qui ont été créés à l'image de Dieu (qui ne peut plus être représenté par l'idolâtrie). Par conséquent, les hommes se respecteraient plus et seraient prêts à protéger les plus faibles. A titre de contre-exemple, Graetz pointe du doigt l'abandon ou l'infanticide des enfants chétifs ou handicapés par les païens, pratique qui est donc aux antipodes des principes du judaïsme :

« L'abandon des nouveau-nés par leurs parents est-il un crime ? Il ne passait point pour tel chez les anciens, pas même chez les grecs. Maintes fois les montagnes retentirent des gémissements d'enfants débiles, ou les fleuves charrièrent des cadavres d'innocents que leurs parents y jetaient sans nul remords, quand ces êtres leur étaient à charge. A

¹¹⁴⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 2.

¹¹⁴⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 3-4.

*personne le cœur ne saignait à la vue de ces infanticides ; pas un tribunal ne faisait justice de semblables méfaits*¹¹⁵⁰ ».

Ce passage fait sans doute allusion à des pratiques eugénistes existant dans le monde grec antique, en particulier à Sparte où l'on se débarrassait des nouveau-nés anormaux¹¹⁵¹. A *contrario*, selon le judaïsme présenté par Graetz, on ne peut tuer un homme, car il est à l'image de Dieu. De plus, cette « sainteté » exigée par Dieu s'accompagne de diverses valeurs cardinales : égalité entre les hommes et respect des étrangers, chasteté, amour de son prochain, paix perpétuelle... De manière systématique, ces valeurs se sont construites en opposition à une légende noire des païens : peuples débauchés, brutaux, pratiquant l'esclavage ou encore le meurtre¹¹⁵².

Cette morale religieuse juive prit toute sa consistance lors de l'épisode (considéré comme historique) de l'Alliance entre Dieu et les hommes sur le mont Sinäï (ainsi que la conservation des Tables de la Loi dans l'Arche d'Alliance) :

*« Ces simples et profondes vérités : un Dieu immatériel et sans représentation possible, un Dieu libérateur, ami des opprimés et des esclaves, ennemi de l'esclavage ; les devoirs de la piété filiale, de la chasteté, du respect de la vie humaine et de la propriété, de la sincérité de l'homme envers l'homme, de la pureté du for intérieur, c'est sur le Sinäï qu'elles retentirent pour la première fois et pour tous les temps »*¹¹⁵³.

Et encore une fois, Graetz définit la religion juive en opposition aux pratiques du paganisme :

*« La religion spirituelle proclamée sur le Sinäï ne cherchait pas dans les sacrifices la manifestation du culte que l'homme doit à Dieu, elle tendait surtout à développer une vie morale et sainte »*¹¹⁵⁴.

On retrouve dans cette phrase le désenchantement du monde de Max Weber. Le monothéisme juif antique brisa la logique du monde enchanté en passant d'une religion basée sur le rapport « gagnant-gagnant » entre les dieux et les hommes (aide divine en échange de sacrifices et de rituels) à une religion moins « palpable », mais plus éthique et rationnelle. En

¹¹⁵⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 5.

¹¹⁵¹ PICHOT André, TESTART Jacques, « Eugénisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 mars 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com/acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/eugenisme/>

¹¹⁵² GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 4-6.

¹¹⁵³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 27.

¹¹⁵⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 28.

cela, ce changement fut le premier à ébranler l'Interaction classique. Cependant, nous restons évidemment dans un monde entièrement ordonné par le divin. En suivant cette vision du monde, Graetz n'entame en aucun cas un déclin de la religion et conserve une certaine approche théologique traditionnelle du judaïsme. Pour l'historien juif allemand, le peuple juif se doit de vivre conformément à l'exigence morale de leur Dieu¹¹⁵⁵. Et celle-ci, nous allons voir, est omniprésente dans son roman national.

1.1. *Mise en avant des bonnes pratiques*

Nous avons déjà constaté que chaque élément biblique était perçu chez Graetz comme l'expression d'une histoire nationale continue. En fait, la plupart d'entre eux étaient également accompagnés d'une vision théologique traditionnelle, c'est-à-dire axée autour d'une morale religieuse juive directement reprise de la Bible. Toutes les « bonnes pratiques » sont dès lors mises en avant.

Dans le chapitre précédent, nous avons mis en évidence le rôle que joua Moïse (selon Graetz) dans l'édification politique de la nation juive. Ainsi, l'historien juif allemand affirmait :

« De cette horde il [Moïse] devait faire un peuple, lui conquérir un sol, lui donner une constitution et introduire la dignité dans sa vie »¹¹⁵⁶.

Mais on peut voir que dans cette citation, en plus des éléments propres à l'axe sociopolitique (« *faire un peuple* », « *lui conquérir un sol* » et « *lui donner une constitution* »), il y avait aussi une dimension morale (« *introduire la dignité dans sa vie* »). En d'autres termes, Moïse n'avait pas pour seul objectif de faire du peuple juif une véritable nation, mais aussi de le conformer aux règles morales dictées par leur Dieu (le décalogue en est l'exemple le plus évident).

Plus tard, les conquêtes de Josué n'amenèrent pas seulement au « retour » des Hébreux sur la terre de leurs ancêtres (Abraham, Isaac et Jacob). Toujours dans cette cohabitation entre essence nationale et essence religieuse, Heinrich Graetz ne manque pas de souligner qu'après

¹¹⁵⁵ D'ailleurs, Graetz donna une coloration théologique au droit historique qu'auraient acquis les Hébreux sur Canaan. Il n'est pas seulement d'ordre historique et généalogique (Abraham, leur ancêtre, a vécu en pays de Canaan), mais aussi théologique. En fait, les Hébreux ont hérité des patriarches la croyance en un Dieu unique et qui leur aurait donné cette terre pour y instaurer un haut degré de moralité. Ainsi, chez Graetz, les desseins du peuple juif ne sont pas exclusivement politiques, ethniques et territoriaux (comme chez les sionistes), mais demeurent en partie fidèles aux approches théologiques traditionnelles. Cf. GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 14-15.

¹¹⁵⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 23.

ces conquêtes, le pays de Canaan devint une terre sainte. Tous ceux qui bafouaient la morale juive (c'est-à-dire provenant de Dieu) devaient être rejetés. Les premiers habitants (les païens) qui pratiquaient l'idolâtrie et qui étaient accusés de commettre des meurtres et des incestes devaient être expulsés ou tués¹¹⁵⁷.

Par ailleurs, Moïse ne fut pas le seul personnage biblique à être à la fois historicisé, garant de la survie de l'essence nationale juive, mais également porteur d'une morale religieuse rigoureuse et à suivre. Samuel, par exemple, était non seulement (nous l'avons vu) un Juge qui s'assura du « *relèvement politique* » des Juifs... mais aussi du relèvement « *religieux* »¹¹⁵⁸. Samuel est dépeint comme un homme pourvu d'une « *religiosité profonde* » qui surpassait les autres¹¹⁵⁹. Ses actes en rapport avec la religion sont tout aussi importants que ses actes politiques :

« *La première préoccupation de Samuel fut de déshabituer son peuple du culte impur de Baal et d'Astarté, et de le guérir de sa crédulité à l'endroit des oracles* »¹¹⁶⁰.

Ainsi, moult personnages du roman national graetzien sont dans cette forme d'ambivalence : mise en avant de leur rôle « historique »/politique et insistance sur leur contribution à la préservation de la morale religieuse. David en est peut-être l'exemple le plus frappant. Nous avons vu à quel point son rôle dans la solidification politique de la nation juive fut crucial (conquêtes militaires et instauration d'une royauté unifiée et forte). Mais à côté de cela, sa dimension religieuse ne fut en rien anecdotique. Oint par Samuel, Graetz nous rappelle que David a été choisi par Dieu. Ses actions sont conditionnées aux bonnes volontés divines. David ne fut pas que le chef militaire et politique, mais aussi un roi pieux et juste qui transféra l'Arche d'Alliance à Jérusalem (ce qui en fit une ville sainte)¹¹⁶¹. Dépourvu de toute vanité, David considérait qu'il devait ses victoires à Dieu et à personne d'autre¹¹⁶². Ce qui fait qu'ici, Graetz reprend une lecture assez classique (donc théologique) des faits bibliques (toute action découle de la volonté divine et s'ancre dans une logique religieuse). Cet homme, loué pour son humilité, inculqua aux Juifs une essence religieuse forte (ce qui est essentiel pour Graetz, malgré

¹¹⁵⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 40. Concernant le rejet des populations autochtones, Graetz use même crument du terme « *vomi* ».

¹¹⁵⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 59.

¹¹⁵⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 55.

¹¹⁶⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 57.

¹¹⁶¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 82-97.

¹¹⁶² GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 101.

son exacerbation ethnique et nationale du judaïsme). Avec David, le peuple juif « *se sentit peuple de Dieu, possesseur d'une doctrine divine, essentiellement supérieur aux peuples voisins* »¹¹⁶³.

Durant la période troublée des deux royaumes, on remarque que les chefs de guerre et hommes politiques ne furent pas les seuls artisans de l'histoire nationale juive. Graetz met en relief le rôle des prophètes (Élie, Élisée, Isaïe ou encore Jérémie)¹¹⁶⁴ qui furent « *une sorte de ferment éducatif au service des générations juives futures* »¹¹⁶⁵. Ainsi, les personnages religieux gardent une place de choix dans le roman national graetzien. De même, après l'exil babylonien, la place de la religion dans la narration de l'historien demeure très importante. Esdras et Néhémie, grands artisans de la continuité ethnonationale, permirent aussi de diffuser la loi divine au sein du peuple juif et surtout de préserver leur essence religieuse en limitant au maximum tout contact avec les païens¹¹⁶⁶. Par la suite, la Grande Assemblée, avait surtout un rôle religieux. Elle devait élaborer des règles et empêcher toutes transgressions religieuses. Pour résumer, elle se devait de « *maintenir l'intégrité de la loi* »¹¹⁶⁷. Enfin, les Macchabées étaient bien plus encore que ces courageux héros nationaux glorifiés par Graetz. Ce dernier met en exergue leur enthousiasme religieux, leur volonté de sacrifier leur vie pour défendre le judaïsme de la menace païenne. Pour l'historien, c'était en somme une révolte nationale, mais aussi religieuse¹¹⁶⁸. Ainsi, le roman national graetzien met sans cesse en avant les aspects moraux et religieux propres à chaque péripétie du peuple juif. L'essence ethnonationale juive ne se défait donc ici en rien de l'essence religieuse. Mais cette dernière ne se manifeste pas seulement à travers les bonnes pratiques religieuses des acteurs du roman national.

1.2. *Condamnation des péchés*

Graetz conserve aussi l'essence religieuse du judaïsme lorsqu'il ne cesse d'égrainer les péchés et fautes morales présents dans son roman national. Sur ce point, il ne diffère pas réellement de la pensée théologique des religieux juifs traditionnels et reprend l'idéologie morale présente dans la Bible.

¹¹⁶³ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 123. Même si, nous allons y revenir, Graetz rappelle également les fautes de David, en particulier l'épisode avec Bethsabée.

¹¹⁶⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 144-243.

¹¹⁶⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 55.

¹¹⁶⁶ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 58-59.

¹¹⁶⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 60.

¹¹⁶⁸ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 60-61.

À plusieurs reprises, Graetz porte un véritable jugement de valeur sur les pratiques païennes antiques (ce que ne ferait plus un historien actuel un tant soit peu sérieux). Les critiques envers le polythéisme égyptien (érigé en anti-modèle de la pensée monothéiste juive) sont particulièrement acerbes. L'historien juif allemand dénonce la pratique de l'idolâtrie par ses représentations de divinités anthropomorphes/bestiales, car elle engendra une bestialisation des hommes. Dès lors, les rois égyptiens, par mimétisme, traitèrent leur peuple comme des bêtes et des esclaves. À cette hypothèse particulièrement hostile s'ajoutent d'autres griefs, comme l'absence de chasteté. Le vice, l'absence de morale religieuse chez les païens et la crainte de la voir s'étendre chez les Juifs est un thème majeur dans les écrits d'Heinrich Graetz¹¹⁶⁹.

Mais heureusement (et c'est souvent le cas dans son roman national), des Juifs éclairés sauvèrent toujours *in extremis* l'essence religieuse du judaïsme :

« La race juive aurait sombré dans l'abjecte idolâtrie et dans la dépravation égyptienne, si deux frères et leur sœur, instruments inspirés d'une puissance supérieure, n'eussent arraché Israël à cette funeste apathie : j'ai nommé Moïse, Aaron et Miryam »¹¹⁷⁰.

De la même manière, Graetz ne se prive pas de critiquer vertement le paganisme grec qui aurait perverti le judaïsme avant la réaction des Macchabées. Il critique les cours hellénistiques, certes séduisantes (langue, mode de vie...), mais criblées de défauts rédhibitoires (opulences, infidélité...). Pour Graetz, ce « *paganisme raffiné* » a su attirer vers lui certains Juifs, mais ceux-là oubliaient « *ce qu'il recelait d'épouvantable* »¹¹⁷¹.

Graetz critique ouvertement les mœurs et pratiques païennes jugées immorales, mais aussi celle du peuple juif lorsqu'il dévie du « droit chemin ». Lors de la conquête de Josué, il ne s'interdit pas de pointer du doigt les mœurs débauchées des peuples païens autochtones en pays en Canaan (celles des habitants de Jéricho par exemple)¹¹⁷². Puis, il se met à pointer les Juifs eux-mêmes. Après la conquête, les tribus juives n'ont pas exterminé l'intégralité des peuples païens autochtones. Les deux camps se sont liés d'amitié, ont noué des alliances matrimoniales et les Hébreux ont même cherché à imiter leurs cultes païens. Or, ces péchés affaiblirent l'unité

¹¹⁶⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, t. 1, p. 16-17. D'ailleurs, en parlant des Juifs qui furent atteints par ces mœurs égyptiennes, il affirme : « *Rien n'est contagieux comme la sottise et le vice* » (p. 17).

¹¹⁷⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 17. Les trois prénoms de la citation sont mis en italique dans le texte source.

¹¹⁷¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *op. cit.*, p. 60-61.

¹¹⁷² GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, t. 1, p. 34.

des tribus juives qui furent à la merci des menaces étrangères¹¹⁷³. Ainsi, selon la vision morale de Graetz : « [...] *un mal en avait engendré un autre* »¹¹⁷⁴.

En matière de péchés, les rois juifs ne furent pas en reste et Graetz les présente comme tels. David commit plusieurs fautes (la plus connue est celle d'ordre moral avec Bethsabée)¹¹⁷⁵, ainsi que Salomon et dont Graetz critique son amour du faste et son erreur d'avoir laissé prospérer le paganisme¹¹⁷⁶. Quant aux deux royaumes, les fautes furent innombrables, en particulier en matière d'idolâtrie (chez les rois Jéroboam, Manassé ou encore chez la reine Athalie par exemple)¹¹⁷⁷.

Ainsi, Graetz conserve l'essence religieuse dans ses œuvres parce que la morale religieuse juive traditionnelle (et donc tirée de la Bible) lui tient à cœur. Que ce soit Moïse, Samuel, David, Esdras, Néhémie ou encore les Macchabées, tous les grands héros nationaux de son continuum ethnonational avaient aussi à cœur de faire respecter les enseignements et préceptes divins, avec pour repoussoir absolu le paganisme et l'idolâtrie. Cet accent mis sur la survivance des lois et règles de la religion juive est en soi très proche des milieux religieux juifs classiques¹¹⁷⁸.

À l'inverse, l'historien dénonce systématiquement tout manquement « historique » à ces règles, que ce soit naturellement chez les païens, mais aussi chez les Juifs. Chaque entrisme polythéiste au sein des tribus et chaque faute morale des rois d'Israël (David, Salomon et moult souverains des deux royaumes) sont énumérés. Un jugement de valeur purement moral est systématiquement effectué par Graetz, de l'entrée en pays de Canaan à la période hasmonéenne.

Etant donné cette présence d'une morale religieuse défendue par Graetz dans ses œuvres, ces dernières attestent donc bien de la présence d'une essence religieuse dans son système de relation *nation-religion* (et qui cohabite avec une essence nationale dans un corps religieux historicisé). De surcroît, nous allons voir que d'autres aspects nous permettent de confirmer ce phénomène.

¹¹⁷³ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 47-50 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 50.

¹¹⁷⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 50.

¹¹⁷⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 97-123.

¹¹⁷⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 124-143.

¹¹⁷⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 144-243.

¹¹⁷⁸ Et qui, pour leur part, ne sont pas autant préoccupés par l'édification d'une essence ethnonationale juive cohérente puisque la Bible comme livre théologique leur suffit pour saisir ce qu'est le judaïsme.

2. Les interventions divines

L'aspect le plus visible de cette conservation de l'essence religieuse juive au sein de l'œuvre d'Heinrich Graetz est à mon sens les interventions divines. Autrement dit, de temps à autre, Dieu se manifeste dans l'histoire nationale juive. De manière directe ou indirecte, il y participe et l'influence très fortement. En cela, Graetz est conforme à la vision théologique du monde des juifs religieux traditionnels¹¹⁷⁹ et au substrat ethnoreligieux classique, présent dès le départ dans la Bible hébraïque. Chez Graetz, l'histoire nationale juive, si structurée et exacerbée soit-elle, ne se défait pas encore de la figure tutélaire divine (il fallut attendre les sionistes pour que ce continuum ethnonational fasse sa véritable mue laïque). Pour l'instant, Dieu est toujours là. Mieux : il est intégré à l'histoire.

J'ai décelé trois formes d'interventions divines. La première correspond aux interventions directes de Dieu présentes dans la Bible (et reprises par Graetz comme s'il s'agissait de faits réels). Les deux autres sont indirectes : il s'agit des pouvoirs des prophètes et les conséquences des actes des rois d'Israël.

2.1. *Les interventions directes*

Chez Graetz, les manifestations directes de Dieu sont les exemples les plus concrets de la conservation de l'essence religieuse. Le procédé est simple : il s'empare d'extraits bibliques où Dieu intervient et les historise, non pas seulement pour créer un continuum historique, mais aussi pour faire entrer Dieu dans l'Histoire¹¹⁸⁰. C'est en cela une historicisation un peu différente de la *désincarnation*, puisqu'elle conserve non pas des « faits historiques » de la Bible, mais bien l'essence même de la religion juive (un Dieu unique et tout puissant régissant le monde).

C'est donc tout naturellement que Graetz intègre dans son roman national l'épisode des plaies d'Égypte, mais également le passage de la Mer Rouge et surtout la remise du Décalogue à Moïse dans le Sinaï. Dans chacun de ces épisodes issus du Pentateuque, Dieu usa de sa toute-puissance pour aider son peuple¹¹⁸¹. Graetz les intègre dans son continuum ethnonational qui se veut historiquement vrai de A à Z.

Dieu entra également en contact avec les figures majeures de son peuple et leur insuffla

¹¹⁷⁹ Mais avec qui il a plusieurs différences, nous l'avons vu, sur la question de l'identité nationale et de la modernité.

¹¹⁸⁰ Ce qui pour Graetz allait de soi, car il ne sépare pas sa démarche historique de ses croyances religieuses.

¹¹⁸¹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 22-27.

des décisions à prendre. Ainsi, lorsque Moïse mit en place l'organisation des « *soixante-dix Anciens* » pour gérer les « *affaires publiques* », ce ne fut nul autre que Dieu qui le lui ordonna¹¹⁸². De même, la conquête de Canaan par Josué a directement été ordonnée par Dieu¹¹⁸³.

Graetz reprend moult émanations divines bibliques qui de nos jours ne pourraient plus être incorporées dans un travail scientifique par un historien tant soit peu sérieux. Par exemple, dans le *Livre de Samuel*, les Philistins s'emparèrent de l'Arche d'Alliance. En conséquence, cette dernière leur causa tant de malheurs qu'ils durent l'abandonner¹¹⁸⁴. En d'autres termes, Dieu avait contre-attaqué. Dans le même registre, les *Livres des Rois* racontent l'apparition d'une nuée dans le Temple tout juste achevé sous le règne de Salomon. Cet épisode, Graetz le compare à l'apparition divine dans le Sinäi¹¹⁸⁵.

L'essence divine est donc présente dans le roman national graetzien, car Dieu en est un acteur à part entière. Elle l'est également par les capacités plus étonnantes de certains êtres humains.

2.2. *Les pouvoirs des prophètes*

Étant donné que Graetz ne sépare pas sa foi religieuse de ses travaux historiques, certains personnages du roman national graetzien ont à la fois une part de rationnel et d'irrationnel. Je veux bien entendu parler des prophètes, figures incontournables dans l'univers théologique biblique. Graetz considère leurs actes irrationnels¹¹⁸⁶ comme des faits réels et bien attestés. À partir de ce postulat idéologique, les frontières entre histoire et théologie s'estompent. Pour lui, il est historiquement incontestable que les prophètes, par leur relation particulière avec la puissance céleste, ont su à plusieurs reprises récolter la parole divine, mais aussi deviner l'avenir du peuple juif et chercher à l'en informer :

« Pendant des siècles, dans le cours de l'histoire israélite, ont surgi des hommes purs et sans tache, dont la vue a plongé dans l'avenir, qui ont reçu et transmis des révélations sur Dieu et sur la sanctification de la vie. C'est là un fait historique, un fait qui défie

¹¹⁸² GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 30. ; cf. Nb 11, 16-17.

¹¹⁸³ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 30-33 ; cf. Nb 33, 50-56.

¹¹⁸⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 51-54.

¹¹⁸⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 124-143 ; cf. 1 R 8, 10-13.

¹¹⁸⁶ C'est-à-dire qui échappent à toute étude empirique et scientifique actuelle, ce qui revient à les reléguer logiquement au domaine de la foi.

*toute critique. Toute une série de prophètes ont annoncé les destinées futures d'Israël et d'autres peuples, et l'événement a justifié leurs prédictions »*¹¹⁸⁷.

Et Moïse, bien entendu, entre dans cette catégorie :

« *Tous ont reconnu Moïse, non seulement comme le premier des prophètes, mais comme le plus grand* »¹¹⁸⁸.

La vision prophétique de Moïse au Sinäi est évidemment un élément crucial de cette essence religieuse. Par la suite, Graetz s'attarde sur d'autres figures prophétiques majeures, tel Samuel dont « *sa grandeur prophétique le mettait hors de pair* »¹¹⁸⁹. Ces facultés surnaturelles étaient indéniables selon Graetz :

« [...] *ce qu'il avait ainsi vu, il l'annonçait, et ce qu'il annonçait se réalisait toujours* »¹¹⁹⁰.

Graetz historise systématiquement tous les prophètes de la Bible et atteste de leurs « pouvoirs », de leur révélation et de leur vision servant à guider ou mettre en garde les rois d'Israël¹¹⁹¹.

2.3. *Actes des rois et leurs conséquences*

La dernière intervention divine présente dans l'œuvre d'Heinrich Graetz réside dans le poids de la volonté divine sur la destinée des rois d'Israël et de Judée. Graetz reprend la logique théologique juive de la Bible, à savoir que le destin d'un roi juif dépend de ses actes. S'il est bon, qu'il demeure un bon croyant et qu'il a encore la confiance de Dieu, alors il sera récompensé par ce dernier et aura sa protection. *A contrario*, ses péchés ou son éloignement de Dieu seront sévèrement punis et son avenir ainsi que celui de son peuple (conditionnés par la toute-puissance divine) s'assombriront fatalement.

Saül, premier roi d'Israël, perdit la confiance de Dieu lorsque celui-ci désobéit au prophète Samuel (et donc indirectement à la volonté divine). Samuel fut alors missionné par Dieu pour trouver un successeur à Saül : ce sera le jeune David. Quant à Saül, son destin fut

¹¹⁸⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 21 (c'est moi qui souligne). À noter que le judaïsme considère que cette relation entre Dieu et le prophète n'a rien à voir avec celle des magiciens-prêtres païens qui usaient des pouvoirs des divinités à leur gré.

¹¹⁸⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*

¹¹⁸⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 55.

¹¹⁹⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*

¹¹⁹¹ En ce qui concerne l'histoire et le rôle des prophètes, de David à la victoire de Nabuchodonosor II, cf. GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 82-243.

funeste : il fut défait à la bataille de Gelboé et mourut¹¹⁹².

David, au contraire, fut oint par Samuel (ce qui signifie qu'il est personnellement choisi par Dieu). Son concurrent, un membre de la famille de Saül, le roi Isboeth, ne bénéficiait pas de cette confiance divine et fut à son tour éliminé lors de multiples intrigues politiques¹¹⁹³. Mais ses péchés, comme avec Bethsabée, furent critiqués par le prophète Nathan et eurent automatiquement de terribles conséquences sur l'histoire nationale juive :

« Un seul faux pas de David lui coûta non seulement la paix et la sérénité de l'âme, mais compromit jusqu'aux fondements de l'État, édifiés par lui avec tant d'efforts ¹¹⁹⁴ ».

En décevant Dieu, David s'enfonça automatiquement dans un cercle vicieux. Telle une fatalité, ses fils commirent à leur tour moult péchés : crimes, viols, conjuration...¹¹⁹⁵ De même, Salomon par ses péchés ne fut pas exempt de toute responsabilité dans la scission politique de son royaume unifié¹¹⁹⁶. Ce poids indirect d'un Dieu sur le destin des rois d'Israël fut un véritable leitmotiv dans les *Livres des Rois* que reprit encore une fois Heinrich Graetz¹¹⁹⁷.

Dieu est donc partout dans l'œuvre de Graetz. Il entre en communication avec les prophètes (tels Moïse et Samuel), leur transmet ses enseignements et leur livre leur avenir. Il offre son aide pour faire plier le pharaon ou encore séparer la mer Rouge en deux. Il dicte à Moïse ses commandements et ordonne la conquête du pays de Canaan. Il apporte bonne ou mauvaise fortune sur les rois d'Israël en fonction de leurs actions et leur foi. Tous ces éléments reflètent la vision théologique classique du monde présente dans la Bible. Dieu devient un personnage historique, ce qui *de facto* permet la survivance de l'essence religieuse au sein des relations *nation-religion* graetziennes.

Certes, la persistance de l'essence religieuse est en partie conditionnée par le rôle « historique » de Dieu. Mais aussi, nous allons voir, par la « mission » qu'il donna à son peuple.

¹¹⁹² GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 65-81.

¹¹⁹³ Selon la Bible, Isboeth fut roi d'Israël pendant seulement deux ans, avant son assassinat. Durant ce court règne, la tribu de Juda avait refusé de reconnaître Isboeth comme roi d'Israël et préféra se mettre sous l'autorité de David (2 S 2, 8-11).

¹¹⁹⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, t. 1, p. 102.

¹¹⁹⁵ Sur David, cf. GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 82-123.

¹¹⁹⁶ Sur Salomon, cf. GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 124-143.

¹¹⁹⁷ Sur les deux royaumes, cf. GRAETZ, *Histoire des Juifs, ibid.*, t. 1, p. 144-243.

3. La mission divine du peuple juif

Nous avons déjà constaté que l'axe sociopolitique d'Heinrich Graetz avait un aspect téléologique. Tout ce qui est arrivé au peuple juif devait arriver. Son passé, son présent et son futur étaient intimement liés parce qu'il suivait une destinée exceptionnelle. Or, cette téléologie graetzienne n'était pas seulement d'ordre politique (le destin tout tracé que devait suivre une grande nation), mais aussi religieux. Graetz, nous l'avons vu, conserve dans ses œuvres une certaine essence religieuse à travers la morale et l'intervention divine. Ici, il prolonge cette préservation en liant le peuple juif à un dessein purement religieux.

Dans son ouvrage, Shlomo Sand a lui aussi mis en évidence ce destin religieux chez Heinrich Graetz. En analysant ses écrits, il en conclut que l'historien juif allemand du XIXe siècle voyait les juifs comme un « *peuple-messie* », rédempteur du monde à la fin des temps. Leur mission serait de sauver l'humanité grâce à l'expansion finale de leur foi dans le monde¹¹⁹⁸. Cette vision téléologique de l'Histoire est ici conforme aux considérations eschatologiques des milieux juifs religieux. Sur ce point, Graetz n'innove pas et reste très classique.

Qu'en est-il réellement ? Est-ce que les interprétations de Sand des écrits de Graetz concordent avec la réalité des sources ? Vérifions-le de suite, en deux temps : tout d'abord en résumant la position théorique d'Heinrich Graetz à ce sujet, puis en la confirmant en citant quelques exemples historiques¹¹⁹⁹.

Reprenons une citation antérieure et analysons-la sous un autre angle :

« [l'Histoire juive] *montre l'humble famille d'un cheikh devenant un rudiment de peuple, ce petit peuple traité comme une horde, puis cette horde disciplinée de manière à devenir peuple de Dieu, au moyen d'une doctrine qui lui donne une notion élevée de l'essence divine et qui y rattache la sanctification de soi-même, l'emprise sur soi-même* »¹²⁰⁰.

L'extrait souligné montre clairement que le peuple juif suit une trajectoire historique à part, puisqu'il se considère comme « *peuple de Dieu* » et qu'il suit fidèlement sa « *doctrine* ». Mais d'autres extraits montrent plus encore à quel point cette incursion de la religion prend une

¹¹⁹⁸ SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 109, 118. Il faut comprendre ici que ce serait Dieu qui aurait personnellement choisi le peuple juif pour conduire cette mission hautement religieuse.

¹¹⁹⁹ Toute cette analyse se basera évidemment sur les œuvres de Graetz.

¹²⁰⁰ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 10. C'est moi qui souligne.

dimension téléologique/eschatologique. Dans *La construction de l'histoire juive*, Graetz affirme que la vie politique juive s'est imprégnée de préceptes divins et avait comme accomplissement final l'arrivée du Messie (c'est-à-dire celui qui mènera à la Rédemption et à la victoire des enseignements du judaïsme sur tous les peuples du monde). En effet, pour Graetz, cela « constitue le chapitre final de l'histoire juive »¹²⁰¹. Il est donc clair que pour Graetz, les juifs formaient un peuple à part, un « peuple-messie » choisi par Dieu pour faire triompher le moment venu sa parole divine. Ce peuple puisait sa force dans le passé de ses ancêtres (tels les patriarches), et ce pour tendre vers un idéal, un futur où il obtiendrait sa Terre promise, mais aussi où « tous les hommes seront unis en une alliance fraternelle »¹²⁰². En réalité, on retrouve ici chez Graetz cette vision théologique déjà ancienne d'un judaïsme à la fois exclusif (il s'agit du seul peuple missionné par Dieu et qui tient à son intégrité religieuse et ethnique) et universel : progressivement et à la fin des temps, tous les hommes et les femmes seront réunis par les enseignements libérateurs du judaïsme. Les Juifs suivraient donc une lente et discrète entreprise universaliste, fruit de l'unique volonté divine. Et ce fut donc la foi en cette mission eschatologique qui permit au peuple juif de survivre à tous les aléas de l'histoire.

Au sujet de l'universalisation, d'autres passages peuvent à mon sens s'y affilier. Nous avons vu dans la seconde partie comment Graetz tentait de briser les griefs antisémites à l'encontre des Juifs. Toute l'opération consistait à retourner leurs arguments fallacieux en faveur des Juifs et de les présenter comme une grande nation. Or, en procédant de la sorte, Graetz installe même une certaine supériorité juive par rapport aux autres civilisations. Les Juifs devinrent la civilisation la plus avancée qui ouvrit invariablement la voie aux autres. Sans être déjà pour autant à l'universalisme de la fin des temps, il ressort en filigrane l'idée que les actes du peuple seraient animés depuis le début par cette vision religieuse universelle du monde.

Par exemple, Graetz considère que l'extirpation de l'humanité de la « corruption morale et sociale » liée à l'idolâtrie amena à la fondation de la civilisation moderne au détriment de l'ère barbare. Au-delà de ce jugement de valeur, Graetz affirme que ce sont les Juifs qui auraient rendu possible ce basculement si crucial à l'humanité¹²⁰³. Il va même plus loin en affirmant que seules les races israélites et helléniques seraient à l'origine de l'extirpation des hommes de « leur

¹²⁰¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 49.

¹²⁰² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, ibid., p. 48.

¹²⁰³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 2.

barbarie première » et de l'avènement des nations civilisées actuelles¹²⁰⁴. Les droits de l'homme, selon lui, seraient issus de l'antique morale juive (égalités des hommes et des étrangers, mise en garde contre l'accumulation des richesses, lutte contre la pauvreté...). La constitution politique du royaume d'Israël aurait incarné cette part d'idéal religieux qui doit à terme s'universaliser¹²⁰⁵. Par ses exemples, Graetz donne une influence inégalée du peuple juif sur l'histoire. Sa destinée spirituelle la conduit à mener progressivement le monde vers un idéal moral universel.

Graetz nous dépeint donc un « peuple-messie » investie d'une mission religieuse universelle. Cette particularité se manifeste aussi concrètement (toujours selon notre historien), dans l'Ancien Testament. L'épisode de l'alliance avec Dieu et de la remise du Décalogue sur le mont Sinaï est la manifestation la plus concrète du « peuple-messie » investi d'une mission universaliste. Analysons à nouveau cet extrait :

*« Ces simples et profondes vérités : un Dieu immatériel et sans représentation possible, un Dieu libérateur, ami des opprimés et des esclaves, ennemi de l'esclavage ; les devoirs de la piété filiale, de la chasteté, du respect de la vie humaine et de la propriété, de la sincérité de l'homme envers l'homme, de la pureté du for intérieur, c'est sur le Sinaï qu'elles retentirent pour la première fois et pour tous les temps »*¹²⁰⁶.

En parlant des enseignements du judaïsme comme de « *simples et profondes vérités* », Graetz y sous-entend une logique morale à la fois si puissante et si évidente qu'elle serait universelle. Or, « *c'est sur le Sinaï qu'elles retentirent pour la première fois et pour tous les temps* ». Autrement dit, c'est le peuple juif par son histoire propre et singulière que se sont forgées des règles morales communes à l'humanité toute entière. Cette ambivalence (peuple singulier et destin universaliste), Graetz aime la rappeler avec son lyrisme si pittoresque :

*« Les Israélites [...] devaient devenir les instituteurs du genre humain et une source de bénédictions pour lui. Les peuples du monde ne se doutaient guère que, dans un coin de ce monde, une chétive peuplade avait assumé la lourde tâche de les instruire »*¹²⁰⁷.

¹²⁰⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit.

¹²⁰⁵ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 5-6, 8.

¹²⁰⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 1, p. 27. C'est moi qui souligne.

¹²⁰⁷ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*

Ou encore :

« Cette heure [celle sur le Sinai] [...] a posé la première pierre de la moralité, de la dignité humaine ».

« Elle a marqué l'avènement d'un peuple unique et sans pareil au monde »¹²⁰⁸.

Autre exemple : les migrations juives hors de Judée. Graetz compare dans *Histoire des Juifs* les bienfaits des expansions grecques, romaines et juives :

« Si la colonisation grecque servit à répandre parmi les nations le goût des arts et de la science, si celle des Romains y développa la notion de l'État discipliné par la loi, la dissémination bien autrement considérable du plus ancien des peuples civilisés, du peuple judaïque, avait pour but, on ne saurait le méconnaître, de réagir contre les folies et les vices grossiers du paganisme »¹²⁰⁹.

On retrouve encore une fois cette préséance accordée aux Juifs en matière d'évolution (« plus ancien des peuples civilisés »), ainsi que son rôle pionnier dans son combat contre le paganisme (qui nous l'avons vu est pour Graetz un préalable à tout groupe civilisé). À l'image de ceux des Grecs et des Romains, cet apport eut un impact universel.

Finalement, dans les écrits d'Heinrich Graetz, l'essence religieuse persiste bien à travers la mission divine et téléologique qui a été confiée au peuple juif. Ce dernier reste unique en son genre, car il a été choisi par Dieu pour suivre un destin hors norme. Pionnier de tous les progrès moraux découlant de sa religion, ce « peuple-messie » a pour mission de faire triompher la parole divine dans le monde, ce qui ne sera pleinement réalisé qu'à la fin des temps, lors de la venue du Messie. En attendant, le peuple juif continue à suivre les enseignements de leur Dieu et à prôner cet idéal de vie qui a déjà influencé l'ensemble des lois et principes des nations modernes. De la remise du Décalogue aux migrations judéennes, ce peuple n'a cessé d'essaimer ces « vérités » universelles : condamnation de l'idolâtrie, notion d'égalité, acceptation de l'étranger ou encore prise en charge de la pauvreté.

À présent, les « preuves » de la persistance de l'essence religieuse chez Heinrich Graetz ne fait plus de doute. De là, nous pouvons sereinement terminer le cœur de cette démonstration, en évaluant la place de cette essence religieuse dans les relations *nation-religion* de l'historien

¹²⁰⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit.

¹²⁰⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *ibid.*, t. 2, p. 306. C'est moi qui souligne.

juif allemand (et ainsi mesurer son impact sur cette première manifestation de la *désincarnation* dans l'histoire).

4. La théorie des deux axes d'Heinrich Graetz : une pensée *pré-désincarnée*

Nous avons constaté qu'Heinrich Graetz considérait que tout concept était reconnaissable par une ou plusieurs idées fondamentales. Ces idées seraient présentes dès le début et immuables dans le temps historique. Convaincu que le judaïsme embrassait un tel phénomène, il se mit en quête des idées fondamentales du judaïsme, ou plus précisément de ses grands « axes ». Le premier chapitre nous a permis de mettre en exergue l'un d'entre eux : l'axe sociopolitique. Cependant, nous allons à présent comprendre qu'il en existe un second, tout aussi important : l'axe religieux. Grâce aux conclusions des trois sous-chapitres précédents, il est maintenant indéniable que le processus de *désincarnation* n'est pas arrivé à son terme dans l'œuvre de l'historien juif allemand. L'essence religieuse est encore présente dans sa pensée, cela ne fait aucun doute.

Ainsi, il est à présent temps de mieux cerner la place de cette essence religieuse dans la pensée graetzienne, c'est-à-dire démontrer qu'il s'agit d'un second axe, d'une idée fondamentale du judaïsme que l'on ne peut ignorer et qui a une incidence notoire sur le degré de *désincarnation* des relations *nation-religion* dans l'œuvre d'Heinrich Graetz.

Tout d'abord, nous démontrerons en quoi les écrits théoriques de notre historien présentaient la religion comme une composante essentielle du judaïsme (et des Juifs de manière générale), c'est-à-dire un « axe ». Ensuite, nous constaterons que cet axe religieux, comme l'axe sociopolitique, a perduré durant toute l'histoire juive et y a joué un rôle à géométrie variable, mais permanent (caractéristique indispensable pour être considérée comme une idée primordiale d'un concept). Puis, nous mettrons en avant la cohabitation de ces deux axes (sociopolitique et religieux) au sein de la pensée graetzienne et nous verrons pourquoi cela nous amène à plutôt parler de *pré-désincarnation* que de *désincarnation*. Enfin, nous comparerons notre métaphore théorique de la *désincarnation* (celle du corps et de l'esprit) avec celle présente dans l'œuvre de Graetz.

4.1. *L'axe religieux*

Plus qu'un simple élément redondant, Graetz donne à la religion un rôle essentiel. C'est pour lui une caractéristique première du judaïsme, une part de son « ADN ». En somme, c'est un axe majeur du judaïsme.

Dans *La construction de l'Histoire juive*, Graetz affirme que l'on peut trouver l'essence fondamentale du judaïsme si l'on arrive à déceler ce qui le différencie du paganisme. Pour lui, historiquement, le judaïsme est un « *négateur* »¹²¹⁰. Il fustige le paganisme, car il ne détient pas la vérité et est néfaste sur le plan moral. Les païens usent des dieux comme une idéalisation de la nature. Ainsi chaque acte humain est lié à une loi naturelle, indépendamment de son caractère bon ou mauvais. Pour Graetz, cette croyance engendrait une absence de morale dans ces sociétés. Il critique également l'idolâtrie païenne (les dieux sont visibles dans la nature) ainsi que leur tendance, selon lui, à la débauche¹²¹¹. Le judaïsme, lui, s'est construit en opposition à tout cela. Dieu n'est pas concrètement visible dans la nature et ses enseignements vont plutôt dans le sens de la chasteté. Mais par-dessus tout, Dieu est « *l'autorité unique* » et différent de la nature qui, elle, résulte de la volonté divine. Autrement dit :

« [...] *l'idée de Dieu constitue le sommet de l'existence juive et toute activité, tous les intérêts doivent être compris dans le cadre du divin et ne sont investis qu'ainsi d'une quelconque signification* »¹²¹².

Et il ajoute :

« *La totalité de la vie juive [...] ne commence à s'animer avec grâce qu'après avoir été irradiée par l'esprit de Dieu* »¹²¹³.

De là en découle une « *Liberté morale et [une] autodétermination absolue fondée sur l'esprit [...]* »¹²¹⁴. D'une certaine manière, nous retrouvons ici le désenchantement du monde de Max Weber, où le culte immanent de la nature est remplacé par un Dieu unique, tout puissant, transcendant et instigateur d'une morale divine à partir de laquelle tout prend forme et vie. Mais au-delà de ces considérations sur la nature divine et l'opposition avec le paganisme, nous constatons à quel point Graetz continue, comme les juifs religieux avec lui, à donner à la foi

¹²¹⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 43.

¹²¹¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 44-45.

¹²¹² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 44.

¹²¹³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 44-45.

¹²¹⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 45.

juive une place centrale dans l'histoire juive. Dans ces citations, tout ce qui se rapporte aux Juifs et au judaïsme, de leur naissance à leur objectif et en passant par leur expression dans la vie de tous les jours, dépend cette idée particulière de Dieu.

L'essence religieuse ne peut donc plus être considérée comme anecdotique, mais comme une composante originelle et immuable du judaïsme (et donc de la nation juive qui en découle). D'ailleurs, Graetz est clair à ce sujet : le « *principe premier* » du judaïsme est « *l'idée d'un Dieu en dehors du monde* »¹²¹⁵.

Ce poids de l'essence religieuse relativise la place de l'axe sociopolitique détaillée dans le chapitre 1. Sans chercher la théocratie, il pense que le judaïsme cherche à concrétiser toute idée divine par une constitution civile. Ainsi, le sociopolitique est intimement lié au religieux, car « [...] *l'idée de Dieu devait aussi être l'idée de l'État* »¹²¹⁶.

Certes, nous avons affirmé dans le premier chapitre qu'Heinrich Graetz ne concevait pas le judaïsme comme une religion classique. Plus tournée vers le groupe que vers l'individu, elle cherche davantage à faire appliquer un ensemble de lois à un peuple et sur un territoire donné. Ce constat nous avait amenés à minorer dans un premier temps le caractère religieux au profit de l'axe sociopolitique. Mais en réalité, l'essence religieuse est elle aussi présente. N'oublions pas que ces lois sont directement inspirées des enseignements religieux juifs. De plus, on ne peut oublier le fait que persistent dans le judaïsme des idées métaphysiques et des dogmes. Pour Graetz, « *le judaïsme possède un caractère religieux* »¹²¹⁷.

Il y a donc bien un axe religieux originel propre au judaïsme et à son peuple. Anti-paganisme par excellence, cette foi en un Dieu transcendant, omnipotent et porteur de la morale ultime guide les Juifs dans leurs actions, depuis leur création et jusqu'à nos jours. Cette foi est pour Graetz un axe incontournable du judaïsme, tout comme celui plus sociopolitique. Mais comme toute idée fondamentale, elle doit perdurer dans le temps. Voyons comment l'historien juif allemand le démontre.

¹²¹⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 45.

¹²¹⁶ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 46.

¹²¹⁷ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*, p. 47.

4.2. *Persistance de l'essence religieuse dans l'histoire juive*

Heinrich Graetz pensait que l'histoire juive avait une cohérence interne. Il y voyait plusieurs « *grandes divisions* », liées à des facteurs qui les influencent. L'un de ces facteurs est l'axe sociopolitique¹²¹⁸. Il est présent de manière permanente, mais son influence varie dans l'histoire. En réalité, il partage son influence avec un second axe, purement religieux, qui lui aussi est présent en permanence, mais de manière variable. Autrement dit, plus l'axe sociopolitique décline, plus l'axe religieux augmente et inversement.

Pour prouver un tel raisonnement, nous allons procéder à une seconde lecture du roman national graetzien. Comme avec l'axe sociopolitique, nous allons démontrer que l'axe religieux est immuable dans le temps, malgré ses variations. Cette immuabilité historique démontrera définitivement que la religion était considérée par Graetz comme une idée fondamentale du judaïsme, au même titre que l'axe sociopolitique.

Dès la première période du judaïsme (celle dite « *anté-exilique* » allant d'Abraham à l'exil babylonien), Graetz considérait que le judaïsme avait un « *caractère politique prédominant, car le facteur religieux n'est que très peu présent* »¹²¹⁹ (le plus souvent, les personnages majeurs de l'histoire juive étaient des hommes politiques ou des chefs de guerre, et non des religieux). Certes, l'élément religieux était faible, mais Graetz considère qu'il était déjà bel et bien présent. Durant la seconde période (dite « *postexilique* », allant du retour de Babylonie à l'Exil de 70 ap. J.-C.), la tendance s'inversa : faute de véritable pouvoir juif autonome (hormis l'épisode hasmonéen), l'élément politique déclina au profit de figures religieuses. Graetz considère que ce fut un véritable « *retour en force de l'élément religieux* »¹²²⁰. L'axe religieux a donc survécu et a conforté sa place en tant qu'idée fondamentale du judaïsme (et cela ne fit que s'accroître durant la troisième et dernière période, dite diasporique).

Entrons à présent dans le détail. Durant la période anté-exilique, Graetz fixe la naissance du facteur religieux à partir de la transmission des enseignements divins à Moïse sur le mont Sinaï. Ce facteur religieux est même le premier à apparaître, car il fallut attendre le passage du Jourdain et la conquête du pays de Canaan par Josué pour que le judaïsme se dote réellement

¹²¹⁸ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, op. cit.*, p. 48.

¹²¹⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

¹²²⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive, ibid.*

d'un axe sociopolitique¹²²¹. Jusqu'à l'exil babylonien, cet axe religieux est encore relativement faible. L'axe sociopolitique domine et seuls certains groupes et figures permirent de préserver un minimum d'essence religieuse (en particulier la tribu des Lévites et le prophète Samuel). Certes, la religion connut un certain regain sous la monarchie de David et de Salomon (avec entre autres la création du Temple et la centralisation du culte autour de celui-ci), mais le peuple juif dans son ensemble demeurait encore assez peu réceptif aux idées religieuses¹²²².

L'exil en Babylonie changea la donne. Pour Graetz, il amena à un renouveau religieux majeur. Pour autant, l'historien juif allemand ne souscrit pas à l'hypothèse selon laquelle le judaïsme aurait véritablement commencé à prendre forme durant cette période exilique, au sein des élites judéennes. Graetz considère que cet exil concerna l'ensemble du peuple juif, mais en plus il minore les apports persans à la religion de Moïse. Selon lui, l'exil fut comme une sorte de prise de conscience, comme si l'essence religieuse, présente depuis le commencement, avait enfin été comprise par tous. Ainsi, le peuple juif se débarrassa définitivement de toute trace de polythéisme. Pour la première fois, « *la totalité du peuple était animée par une idée purement juive de Dieu et convaincue de la transcendance de son essence par rapport à la nature* »¹²²³.

De retour en Judée, la seconde période du peuple juif pouvait commencer. À présent, l'essence religieuse s'infusa dans la nation juive : un second Temple fut construit et les derniers prophètes postexiliques (Haggé, Zacharie et Malachie) délaissèrent le domaine politique et se contentèrent de mettre la religion au centre de la vie du peuple juif¹²²⁴. La préservation de l'essence juive se poursuivit et atteignit son paroxysme avec les mesures drastiques d'Esdras et de Néhémie (mise à l'écart des païens, interdiction des mariages mixtes...)¹²²⁵.

En parallèle, cette seconde période fut le début du déclin de l'axe sociopolitique. Pour y remédier (et donc faire en sorte que cet axe perdure historiquement après l'exil babylonien), Graetz mit en place son astucieux procédé d'histoire « miroir ». Par ce biais, tous les éléments de l'histoire juive postexilique sont interprétés comme des échos aux faits sociopolitiques de la première période. Par conséquent, quelle que soit sa nature (politique, religieuse...), chaque

¹²²¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 49.

¹²²² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 51-53.

¹²²³ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 57.

¹²²⁴ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 58.

¹²²⁵ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 58-59. On pourrait aussi citer la lutte des Macchabées et de la dynastie hasmonéenne pour la préservation de la foi juive, au détriment du paganisme et de l'hellénisme (lutte qui bien entendu est ici réinterprétée idéologiquement par Heinrich Graetz ; *ibid.*, p. 60-61).

élément postexilique s'inscrit dans le long et immuable sillon sociopolitique du peuple juif¹²²⁶. Toutefois, cette histoire « miroir » ne doit pas masquer le fait qu'une grande partie des éléments constituant l'histoire juive de la seconde période étaient principalement d'ordre religieux. Des mesures d'Esdras et Néhémie aux querelles entre pharisiens et saducéens en passant par la Grande Assemblée, il est indéniable que la période postexilique développa davantage que la précédente l'immuable axe religieux.

Quant à la troisième partie (de l'Exil de 70 ap. J.-C. à la diaspora juive de son temps), elle poussa encore plus loin la domination de l'axe religieux. Nous avons vu que dans un impressionnant retournement rhétorique, Graetz soutenait l'idée que l'identité nationale juive continuait à vivre dans chaque communauté diasporique juive. La longue introspection séculaire et religieuse du judaïsme servit à préserver les hauts faits et enseignements des premières périodes (bien plus teintés par l'axe politique) et à les appliquer dans la vie de tous les jours. L'émiettement géographique et la rédaction du Talmud servirent à ce processus de préservation¹²²⁷. Démonstrativement parlant, ce fut un impressionnant tour de force de la part d'Heinrich Graetz que de démontrer la persistance d'un axe sociopolitique durant la période diasporique. Mais quant à l'axe religieux, sa préservation ne fait là aucun doute. Du Ier siècle ap. J.-C. à la fin du XIXe siècle, il n'y avait plus eu historiquement d'État juif. Mais les travaux religieux et les grands savants religieux juifs, eux, furent légions et dans la *Construction de l'histoire juive*, Graetz en cite plusieurs : école de Yavné sous Ben Zakkai, rédaction de la Mishna et des Talmuds de Jérusalem et de Babylone, multiplication des écoles et académies juives dans l'Empire parthe ainsi qu'en Europe (Espagne, Italie, Allemagne)¹²²⁸, multiplication des spéculations philosophiques, théologiques et juridiques (avec par exemple Saadia Gaon, Maïmonide, Juda Halévi – tous les trois influencés par la pensée musulmane)¹²²⁹. À défaut d'une véritable essence politique présente sous une forme étatique ou territoriale, la littérature juive religieuse, philosophique, théologique et juridique ne cessa de se renouveler. L'axe religieux n'eut donc aucun mal à perdurer durant la troisième période.

Ainsi, tout comme l'axe sociopolitique, l'axe religieux était présent dès le début de l'histoire juive et n'en sortit jamais. Né dans le Sinaï, il fut tout d'abord de faible intensité et fut

¹²²⁶ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 4.

¹²²⁷ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 5.

¹²²⁸ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 70.

¹²²⁹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, ibid., p. 75-87.

préservé par les enseignements de Samuel, la tribu des Lévites et la monarchie de David et Salomon. Après l'exil babylonien, l'axe religieux prit le leadership sur l'axe sociopolitique en déclin. L'idée juive de Dieu se répandit enfin au peuple tout entier. Avec Esdras et Néhémie, la Grande Assemblée ou encore les pharisiens et les saducéens, l'essence religieuse ne cessa de prendre de l'ampleur. Cette dynamique perdura durant la troisième et dernière période. Plus que jamais l'axe religieux domina l'axe politique et se démultiplia à travers ses multiples approches de la foi juive et nombreux savants qui y participèrent.

Il y a donc bien un axe religieux comme il a un axe sociopolitique. Par conséquent, l'idée fondamentale du judaïsme est duale. Est-ce que cela a un impact sur le phénomène de *désincarnation* chez Heinrich Graetz ? Diffère-t-il de notre processus théorique de la *désincarnation* ?

4.3. *La théorie des deux axes. Désincarnation ou pré-désincarnation ?*

Rappelons la définition générale de la *désincarnation* :

Relation désincarnée : situation de fusion singulière entre deux phénomènes, où tout rapport de force prend fin. Elle se base sur la perte d'essence du premier et son remplacement en son sein corporel par l'essence du second.

Peut-on considérer que la relation *judaïsme-nation* mise en place par Graetz correspond à cette définition ? Oui, mais en partie seulement. Si l'on part de la définition générale de la « *Relation désincarnée* », l'historicisation du corps (qui se réfère au « *sein corporel* » dans la définition ci-dessus) de la première essence (c'est-à-dire l'essence religieuse juive) est bel et bien réalisée : certains éléments bibliques religieux sont considérés comme historiques, telle l'époque des Patriarches, l'Exode avec Moïse, le royaume de David et Salomon, etc. Par ailleurs, dans ce corps à présent historicisé et propre à l'essence religieuse juive, une nouvelle essence s'y est logée (désignée par « *l'essence du second* » dans notre définition), à savoir l'essence nationale juive qui repose sur l'idée d'une nation juive immuable, au sens ethnique et politique. Cependant, si l'on prend en compte tout ce qui a été démontré dans ce second chapitre, il n'y a pas de « perte d'essence du premier » phénomène, puisque l'essence religieuse théologique juive demeure très forte. Pourtant, même si Graetz n'est pas allé au bout du processus, nous verrons que les générations suivantes (en particulier les sionistes laïcs et athées) s'approprièrent ses œuvres et l'exacerbèrent en achevant le processus de *désincarnation* (autrement dit en effaçant toute trace d'essence purement religieuse).

Donc, Graetz était dans une sorte d'entre-deux. Il avait commencé à poser les bases de la *désincarnation*, mais sans aller au terme du processus. Mais ce processus, Graetz n'en avait pas véritablement conscience puisque c'est nous, historiens du XXI^e siècle qui, par notre recul sur plusieurs siècles dont nous bénéficions, peuvent inclure l'œuvre de cet historien juif allemand dans un mouvement idéologique plus vaste encore. Graetz demeurait fermement attaché à la religion et ne se disait pas qu'il avait donné naissance à un concept inachevé. C'est en vérité notre lecture *a posteriori* du mouvement sioniste et la réutilisation par ses penseurs des écrits de cet historien qui nous permet de lui octroyer ce rôle de pionnier de la *désincarnation*.

Graetz n'a donc pas mis en place l'intégralité des caractéristiques de la *désincarnation*. Cependant, il incarne ce chaînon manquant qui par sa pensée inclassable, s'est extirpé de tous les autres schémas idéologiques juifs de son époque et qui a ouvert la voie à des interprétations laïques et athées plus ambitieuses encore. Minorer les liens entre la pensée d'Heinrich Graetz et la naissance de la *désincarnation* relèverait du non-sens. Mais alors, comment nommer la relation *nation-religion* qu'il met en place ? J'ai alors tout simplement opté pour le terme « pré-désincarnation ». Le préfixe « pré- » marque bien à mon sens cette notion d'entre-deux, où nous traitons d'un élément qui certes n'a pas encore les caractéristiques du sujet que nous traitons, mais qui par ses similitudes et sa qualité d'antécédent demeure indispensable pour comprendre la genèse de notre sujet d'étude.

La *pré-désincarnation* est donc une situation qui précède celle de la *désincarnation*. Elle se caractérise par une situation d'incomplétude, où toutes les caractéristiques de la *désincarnation* ne sont pas en place. *A contrario*, certaines caractéristiques propres à l'ancien système interactif qui régissaient les deux phénomènes étudiés (nation et religion) continuent à subsister. Je propose donc pour la *pré-désincarnation* la définition suivante :

Relation pré-désincarnée : Processus inachevé de désincarnation. Situation précédant celle de la désincarnation, où certains rapports de forces entre deux phénomènes persistent.

Dans le cadre des relations entre le judaïsme et la nation (c'est-à-dire la *pré-désincarnation* graetzienne), le déclin de l'essence religieuse demeure manquant. Quant à l'élément persistant du rapport de force, il se manifeste par la cohabitation des essences religieuses et nationales. Certes, Graetz a historicisé le corps religieux et y a insufflé une essence ethnonationale très forte... sans pour autant déloger l'essence théologique et religieuse qui s'y

trouvait déjà !

Autrement dit, Graetz a commencé à préparer le terrain vers une fusion singulière entre les deux essences (en réalisant deux caractéristiques sur trois de la *désincarnation*), mais ce processus étant inachevé (pas de déclin de la religion), une interaction entre deux sphères (l'une religieuse, l'autre politique) continua à subsister. On était dans une situation très floue, où les essences s'entrecroisaient, où la nature des choses demeurait très mouvante. Par son aspect de cohabitation, la relation *judaïsme-nation* d'Heinrich Graetz est très difficile à cerner puisque ce flou permanent ne fut dissipé que par la progressive perte d'influence de la religion au sein des communautés juives d'Europe du milieu et de la fin du XIXe siècle (et dont les sionistes laïcs et le Bund en furent la concrétisation politique). Ce qui montre à quel point la *pré-désincarnation* instable de Graetz était seulement une phase transitoire.

Cette cohabitation de deux esprits dans un même corps, elle ne peut seulement reposer sur notre seule réflexion théorique. Graetz a-t-il réellement écrit noir sur blanc une telle dualité ? Question capitale, car tout notre concept de *pré-désincarnation* repose sur cette théorie. Nous avons vu à quel point la religion était présente dans les écrits d'Heinrich Graetz et que cette dernière était un « axe » fondamental de sa vision du judaïsme, tout comme son pendant sociopolitique. Mais cela ne suffit pas. Il nous faut à présent trouver la preuve concrète de cette ambivalence dans les réflexions théoriques d'Heinrich Graetz.

Dans *La construction de l'histoire juive*, de nombreux passages font état de cette cohabitation. Graetz considère que la vie juive tourne autour de deux « axes » : l'un politique (ou social), l'autre religieux (ou dogmatique). Il met en exergue l'« *ambivalence* » du judaïsme, formé de « *vérité religieuse* » et d'« *intérêt de l'État* », de « *connaissance divine* » et de « *félicité d'ordre social* ». Pour l'historien juif allemand, ces deux éléments « *doivent se fondre intimement l'un dans l'autre* »¹²³⁰. Graetz pose donc clairement une dualité inhérente au judaïsme, partagé entre une essence politique et une essence religieuse.

On retrouve cette idée de cohabitation dans d'autres passages de l'œuvre. Un peu plus loin, toujours selon Graetz, ce qui demeure lié à « *l'essence intrinsèque du judaïsme* », c'est de « *présenter au sein de son histoire deux éléments, l'un religieux et l'autre social [politique]* »¹²³¹. Pour Graetz, cet équilibre entre deux axes est la grammaire même du judaïsme.

¹²³⁰ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 47.

¹²³¹ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *ibid.*, p. 49.

Tout déséquilibre entre les deux essences est néfaste. Malgré de nombreux exemples historiques, que ce soit la montée d'un pôle politique dominant (durant la période anté-exilique) ou d'un pôle religieux important prenant sa revanche (durant les périodes postexiliques et diasporiques), l'historien juif allemand souligne qu'« *ils ne pouvaient prétendre résumer [individuellement] le caractère juif dans sa totalité* »¹²³².

De surcroît, certains exemples concrets de son roman national attestent de cette cohabitation *pré-désincarnée*. David, par exemple, est devenu selon Graetz « *la personnification du roi idéal* » par « *le souvenir de ses hauts faits* », mais aussi par « *son humilité devant Dieu* ». Durant son règne triomphèrent à la fois « *le droit et la justice* » et « *la crainte de Dieu* »¹²³³. David, ce fut à la fois le grand homme d'État et un modèle de fidélité envers Dieu¹²³⁴.

Cette ambivalence, nous la ressentons aussi par exemple quand Graetz évoque la centralité que gardait la ville de Jérusalem au sein des Judéens hors de Palestine, durant le Ier siècle av. J.-C.¹²³⁵ :

« *La fréquentation du temple par les Judéens domiciliés hors de Palestine cimentait l'unité de la nation* »¹²³⁶.

Ici, le « *temple* » n'est autre que celui de Jérusalem, construit en souvenir du premier du temps de Salomon. Ce qui est intéressant, c'est qu'Heinrich Graetz lie les termes « *nation* » et « *temple* ». Les Juifs forment un peuple ethnonational qui doit préserver son « *unité* ». Or, celle-ci a besoin d'un ferment religieux, à travers la « *fréquentation du temple* ». Le judaïsme, pour Graetz, est composé de deux essences inextricables : l'une nationale et l'autre religieuse.

Ainsi, la relation *judaïsme-nation* conçue par Heinrich Graetz était *pré-désincarnée*. Cela signifie qu'elle était une sorte de phase de transition incomplète, précédant la *désincarnation* à proprement dite. Des caractéristiques de cette dernière ont été mises en place (essence nationale et historicisation du corps religieux), mais l'une manquait (le déclin de la religion) et ne fut effective politiquement que plus tard, avec les sionistes laïcs, le Bund et le *Folkspartei*. À l'inverse, une certaine interactivité classique subsistait puisqu'au sein du corps

¹²³² GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 57-58.

¹²³³ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 1, p. 123.

¹²³⁴ Même si nous avons vu qu'il aborde également les fautes de David dans *Histoire des Juifs*. Cf. partie III, chapitre 2, sous-chapitre 1.

¹²³⁵ Ici, nous sommes dans l'hypothèse graetziennne selon laquelle la plupart des juifs installés hors de Palestine seraient à l'origine des migrants judéens. À noter qu'ici, les faits se déroulent avant l'Exil de 70 av. J.-C.

¹²³⁶ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., t. 2, p. 306-307.

religieux juif historicisé - c'est-à-dire les épisodes bibliques considérés par Graetz comme historiques - cohabitaient la nouvelle essence ethnonationale (un peuple juif immuable dans le temps) et l'ancienne essence religieuse/théologique juive traditionnelle qui gardait toute sa place. Graetz considérait que le judaïsme était composé de deux axes, sociopolitique et religieux. Ils étaient par nature complémentaires et il était proscrit que l'un prenne le dessus sur l'autre. Des exemples emblématiques de son œuvre, comme les actes de David ou la symbolique autour de Jérusalem témoignent de cette cohabitation permanente et on peut en citer beaucoup d'autres. Nous avons vu par exemple que durant toute la période de l'histoire juive allant du retour de Babylonie à la destruction du Temple en 70 ap. J.-C. se mit en place une histoire « miroir », ce qui signifie que malgré la quasi-absence d'indépendance politique juive à cette époque (exceptée la période hasmonéenne), les acteurs juifs faisaient écho, de par leurs actes, aux hauts faits nationaux et politiques de la première période. Ainsi, des acteurs clés comme Esdras ou encore la Grande Assemblée ont continué à perpétuer l'axe sociopolitique juif. Mais en réalité, ces acteurs eurent davantage un rôle religieux. Or, même si Graetz les inclut dans son axe sociopolitique, il ne nie pas pour auteur leur poids dans l'axe religieux traditionnel. Ainsi, des acteurs comme Esdras et la Grande assemblée sont également mis en avant pour leur rôle dans le domaine religieux juif traditionnel. Enfin, la troisième période (celle de la diaspora) entre également dans cette cohabitation permanente entre essence religieuse et essence nationale moderne. D'un côté, Graetz présente l'introspection religieuse et métaphysique juive en diaspora du Ier siècle de notre ère et jusqu'à nos jours comme le garde-fou des hauts faits nationaux des périodes juives précédentes (en particulier via le Talmud). Autrement dit, les productions intellectuelles juives de la diaspora sont selon Graetz les garantes de l'axe sociopolitique juif durant la troisième période. Mais pour autant, Graetz ne nie jamais le caractère religieux du Talmud, ni celui des œuvres des innombrables auteurs juifs qui se succédèrent : Saadia Gaon, Maïmonide, ou encore Moses Mendelssohn. Ainsi, on voit bien que cette cohabitation entre essence religieuse et essence nationale est un fil rouge dans la vision graetzienne de l'histoire juive.

En réalité, Heinrich Graetz a posé les bases d'un concept qui arriva réellement à maturité seulement dans les décennies qui suivirent¹²³⁷. Reste à présent une dernière question en suspens : face à l'incomplétude du phénomène de *désincarnation* chez Heinrich Graetz, devrions-nous repenser notre métaphore du corps et de l'esprit ?

4.4. *Repenser la métaphore du corps et de l'esprit ?*

Si je pose la validité de ma métaphore sur le corps et l'esprit, c'est parce que la dualité axiale du judaïsme d'Heinrich Graetz a bénéficié d'un système de conceptualisation similaire. Autrement dit : Graetz a lui aussi usé d'une métaphore pour simplifier sa pensée.

Cette métaphore, nous la retrouvons de manière plus ou moins claire à plusieurs endroits dans ses écrits. J'y retiendrai un extrait, tiré de *La construction du judaïsme*, qui la définit très clairement :

« *Le dogmatique et le social ou bien, ce qui revient au même, le religieux et le politique, constituent les deux axes autour desquels la vie juive effectue sa rotation. L'expression concrète de ces deux abstractions est la Loi révélée, la Tora, et la Terre sacrée. L'intérêt du peuple est dirigé vers ces deux possessions. La Loi est l'âme tandis que la Terre sacrée est le corps de cette organisation politique particulière* »¹²³⁸.

On voit bien que Graetz avait également associé l'axe politique et l'axe religieux aux notions de corps et d'âme/d'esprit¹²³⁹. Ici, le religieux, via la Torah, correspond à l'âme. Quant au politique, il est le corps par le biais de la Terre sacrée (c'est-à-dire *Eretz Israel*). Mais dans ce corps, il faut également y intégrer *de facto* le peuple juif (en tant que nation politique), puisque son histoire « ethnique » et territoriale narrée par Graetz est indissociable de la Terre sacrée. Cette « *organisation politique particulière* », cet axe politique qui s'exprime dans le corps territorial n'est autre que l'histoire ethnonationale du peuple juif. On ne peut penser la terre sans le peuple.

Établissons les différences entre notre métaphore et celle de Graetz. Contrairement à la nôtre, cette dernière atteste la présence d'une essence religieuse (l'âme). De plus, il n'y a pas d'essence nationale (qui fait ici office de corps et non d'esprit) et encore moins de corps religieux historicisé.

¹²³⁷ Nous aborderons cette maturité dans la dernière partie de notre démonstration.

¹²³⁸ GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 47. C'est moi qui souligne.

¹²³⁹ Je ne fais pas ici de différence de sens entre « âme » et « esprit ». Je les considère dans ce cas précis comme des termes similaires.

Cependant, malgré ces divergences d'ordre métaphorique, je ne pense pas qu'elles soient de nature à remettre en cause notre théorie du corps et de l'esprit. Tout d'abord, la présence du religieux en tant qu'esprit/âme est assez logique, car Graetz n'est pas allé à bout dans son processus de *désincarnation*. Dès lors, la persistance durable d'une essence religieuse (du moins jusqu'à ce que les sionistes laïcs, le Bund et le Folkspartei, s'en affranchirent¹²⁴⁰) ne remet pas en cause notre métaphore, parce qu'il s'agit ici d'un cas particulier et temporaire (c'est-à-dire l'incomplétude propre à la *pré-désincarnation*).

Pour les deux autres (absence d'âme nationale et de corps religieux historicisé), c'est un peu plus complexe. Si la métaphore de Graetz ne parle à aucun moment de corps religieux historicisé, c'est parce que ces éléments bibliques ont, selon lui, toujours été historiques (il ne sert donc à rien de dire que l'on va historiciser la Bible. Cela n'aurait pour lui aucun sens). Quant au corps politique/national de sa métaphore, on pourrait le rapprocher de la vision ethno-religieuse antique et traditionnelle du peuple juif (laquelle a des accents fortement théologiques). Selon cette vision, les Juifs s'ancreraient dans un corps national/territorial (et auraient un caractère ethnique réel) mais leur âme serait avant tout guidée par Dieu.

Toutefois, après avoir étudié la construction de sa pensée, nous savons à présent qu'il serait malhonnête de faire passer Heinrich Graetz pour un simple répétiteur de l'ancienne tradition biblique et théologique au sujet des relations *nation-religion*. Et si cela avait été le cas, alors on peut sincèrement se demander comment aurait éclo le mouvement *désincarné* propre au sionisme laïc, au Bund et au Folkspartei.

En vérité, il faut toujours faire une différence claire entre l'idéologie de Graetz et le temps long de l'Histoire qui, elle seule, nous donne davantage de recul. Certes, Graetz s'est reposé sur ce substrat ethno-religieux (et sa métaphore, plus simple que la nôtre, en garde les traces), mais il ne s'en est pas contenté. Graetz, nous l'avons vu, ne s'affilait pas aux mouvements traditionnels ou orthodoxes juifs. Il n'adhérait pas à cette forme statique de l'histoire juive qui baignait dans une vision du monde exclusivement théologique. Sans renier sa foi et ses tendances messianiques, il se différençait de ces mouvements traditionnels par son attirance pour les mouvements nationaux du XIXe siècle. Il se démarqua dès lors des juifs les plus religieux en proposant un roman national cohérent qui accentua les aspects politiques et

¹²⁴⁰ A propos des mouvements juifs nationaux ayant développés les trois caractéristiques de la *désincarnation*, cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 3 ; partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

ethniques de son peuple. Il ne pensait pas exclusivement le peuple juif comme un juif religieux traditionnel et dans la lignée du substrat ethnoreligieux antique, c'est-à-dire croyant en une ethnie juive noyée dans une vision théologique et eschatologique du monde (autrement dit, celle du peuple juif choisi par Dieu et attendant la Rédemption finale). En réalité, Graetz pensait également le peuple juif comme un adepte des mouvements nationaux propres au XIXe siècle et qui s'attelèrent à créer ou à remanier des mythes fondateurs.

Il est vrai que Graetz est resté dans une forte tradition religieuse et qu'il en résulte des divergences notoires entre sa métaphore et la nôtre. Néanmoins, si l'on prend une certaine hauteur chronologique que notre historien ne pouvait avoir, on se rend compte qu'il a fait germer certaines caractéristiques de la future *désincarnation* du judaïsme (essence nationale et corps religieux historicisé). Tout en restant fortement croyant, sa fortification du roman national juif a ouvert la voie à une autonomisation progressive de l'axe politique par rapport à l'axe religieux. Cette autonomisation se fit pleinement, nous le verrons, avec les sionistes laïcs, le Bund et le Folkspartei qui y furent très sensibles et qui déclenchèrent le déclin de l'essence religieuse. L'essence nationale et le corps religieux historicisé, déjà en formation en réalité dans la pensée graetzienne, arrivèrent à maturité avec le sionisme laïc. Je pense que Graetz n'avait pas réellement conscience qu'au-delà de son idéologie mi-religieuse et mi-nationale, il posait en réalité les bases de ce qui devint plus tard les grandes caractéristiques de la *désincarnation*. Mais nous allons voir en dernière partie que si nous l'incluons dans un temps plus long, son rôle de pionnier dans le développement futur du mouvement *désincarné* fut capital.

En soi, le terme de *pré-désincarnation*, qui traduit à la fois une incomplétude et un rôle transitoire avant l'accès à la maturité, est tout à fait adéquat.

Ainsi, malgré ces différences, la métaphore de Graetz ne remet pas en question notre théorie du corps et de l'esprit. Au contraire : si l'on distingue l'idéologie de l'historien du temps long historique, on se rend compte qu'elle est révélatrice du rôle inconsciemment pionnier qu'il joua dans la naissance de la *désincarnation* du judaïsme. Mettant en place seulement certaines de ses caractéristiques, mais jouant un rôle transitoire majeur, la relation *nation-religion* était *pré-désincarnée*.

À partir de là, je pense que l'on peut synthétiser la pensée de Graetz avec une nouvelle métaphore, plus distante de la sienne (qui était trop idéologisée et manquait de recul historique), et plus proche du concept de *pré-désincarnation* vu précédemment :

- Deux esprits, à savoir l'essence nationale/politique juive (c'est-à-dire l'idée d'un peuple juif immuable dans le temps) et l'essence religieuse juive traditionnelle (autrement dit la théologie juive), cohabitent dans un même corps religieux historicisé (c'est-à-dire tous les épisodes bibliques considérés comme historiques par Graetz)¹²⁴¹.

5. L'essence religieuse face à une forme ancienne d'isolement

Dans le chapitre précédent, nous avons constaté que l'historicisation du corps religieux et la montée de l'essence nationale (c'est-à-dire celle liée aux mouvements nationaux du XIXe siècle en Europe) avaient amené Graetz à résoudre l'isolement antisémite par un nouvel isolement, d'ordre ethnonational.

Dans ce chapitre, la survivance de l'essence religieuse dans ses œuvres n'a engendré aucune nouvelle forme d'isolement, mais a du moins tenté de combattre la plus ancienne d'entre elles.

La judéophobie a engendré de nombreuses formes d'isolement au sein des populations juives. Historiquement, l'isolement religieux des juifs, fortement développé au sein de l'antijudaïsme chrétien, en fut le premier avatar¹²⁴². Nous l'avons déjà dit, cette haine chrétienne accusait les juifs d'avoir causé la mort de Jésus (on parle de peuple déicide), d'être usuriers et de fomenter sans cesse des complots contre la chrétienté. Du Moyen-Âge à l'Émancipation, le monde chrétien malmena la minorité juive. Elle l'isola par des discours hostiles (accusation de crimes rituels, caricature physique et morale...), la ségrégation (port de la rouelle, métiers inaccessibles, ghettoïsation dans des quartiers spécifiques...) ou parfois même par la violence physique (pogroms qui les contraignirent à l'exil). Les juifs, à cause de leur confession, étaient maltraités et considérés comme des individus dangereux, inférieurs et se complaisant dans l'« erreur » de leur foi.

¹²⁴¹ Il faudra attendre le sionisme laïc pour voir disparaître l'âme de l'axe religieux, et par conséquent la réalisation pleine et entière de notre propre métaphore du corps et de l'esprit.

¹²⁴² Comme pour le chapitre précédent, pour ces considérations sur l'isolement et les répercussions sur la pensée de Graetz, je me suis seulement concentré sur ses manifestations au sein de l'antijudaïsme chrétien (et non dans les mondes gréco-romain ou musulman) car d'un point de vue géographique et historique, c'est contre cet antijudaïsme qu'ont pris racine les théories de Graetz.

Heinrich Graetz, qui lui a connu la période de l'Émancipation, ne pouvait accepter de tels griefs. Comme pour l'antisémitisme politique et racial, il tenta de briser les attaques de l'antijudaïsme chrétien. Il s'agissait de redonner une place respectable à la religion juive au sein de l'histoire du monde.

Ainsi c'est dans cette optique que Graetz mit tant en avant les bienfaits du judaïsme. Ce dernier, nous l'avons vu, serait une religion rayonnant par sa pureté morale et qui a irradié le monde entier. Que ce soient les droits de l'homme, la notion d'égalité, l'acceptation de l'étranger ou encore la lutte contre la pauvreté, tous seraient issus des enseignements du judaïsme qui auraient inspiré les peuples du monde entier. Ainsi, chaque entité moderne et civilisée aurait une dette envers les apports de la religion juive.

En mettant en place une telle démonstration, Graetz fait passer les Juifs de sectaires dangereux et pestiférés à hérauts d'une morale religieuse universelle. Les griefs sont effacés, car les Juifs sont en réalité vertueux. De plus, ils ont toute leur place dans ce monde chrétien, car ils lui ont transmis des valeurs morales incontournables.

Heinrich Graetz n'a pas eu ici besoin d'une nouvelle forme d'isolement pour sortir les Juifs de l'isolement chrétien. En réalité, il a seulement redonné à la vieille religion juive ses lettres de noblesse en démolissant les griefs de son éternel rival chrétien. Or, pour combattre un tel isolement, pas besoin de la *désincarnation*. L'éloge de la foi juive suffit.

Néanmoins, cette stratégie a ses limites. En parallèle, Graetz met en avant l'idée que les Juifs sont un peuple choisi par Dieu, au destin sans équivalent : faire triompher à la fin des temps la parole divine. L'idée n'est pas nouvelle, Graetz n'a pas inventé l'eschatologie juive et il est assez logique que son entreprise de revalorisation du judaïsme englobe cette partie plus messianique. Mais il y a un risque : celui de faire sortir les Juifs de leur isolement antijudaïque... pour y retourner à nouveau. En mettant en avant la singularité messianique des Juifs (un peuple choisi par Dieu), Graetz réalimente l'isolement ethno-religieux créé par les Juifs de l'Antiquité (le fameux substrat ethno-religieux). Cet isolement ethno-religieux, Graetz ne l'a pas inventé (contrairement à l'isolement ethnonational), mais sa réactivation a quelque chose de contreproductif. Réaffirmer haut et fort le destin hors norme d'un peuple choisi par Dieu, ce n'est pas le meilleur moyen pour être considéré par ses accusateurs. Au contraire, cela peut à mon sens être interprété comme une forme d'arrogance. Et finalement, ce judaïsme que Graetz aspirait tant faire respecter continue à vouloir se démarquer, à ses risques et périls.

Ainsi, qu'il soit politique, racial ou religieux, Graetz s'est efforcé à mettre fin à toutes les formes d'isolement pesant sur les Juifs de son temps. Pourtant, chacune de ses tentatives fut imparfaite. Inconsciemment, chaque isolement fut remplacé par un autre : l'antisémite par l'ethnonational et l'antijudaïque par l'ethnoreligieux. Bien entendu, la pensée graetzienne efface sur le plan de la rhétorique ces vieux démons, mais sa persistance à vouloir démarquer d'une manière ou d'une autre les Juifs des Autres laisse *de facto* une marge de manœuvre à ses détracteurs.

6. Heinrich Graetz et l'*Indice de sécularisation*

Revenons à présent au schéma de l'*Indice de sécularisation* et comparons sa structure avec les éléments composant la *pré-désincarnation* d'Heinrich Graetz. L'exercice a ses limites puisque ce schéma a été créé pour classer des États. Or, si les sionistes laïcs peuvent y être intégrés (car ils ont créé l'État d'Israël), Graetz ne fut pas sioniste et n'entraîne dans aucune case. Telle une anguille, à chaque fois que l'on pense avoir saisi et maîtrisé sa pensée, elle se meut à nouveau dans tous les sens et nous échappe encore une fois. Sans chercher à le situer clairement sur notre schéma, essayons de tirer quelques enseignements sur son processus incomplet de *désincarnation*.

Rappelons brièvement le processus de *désincarnation*. Le point de départ se situe dans l'Interaction classique, dans le cadre des communautés religieuses juives européennes où religion et politique/nation sont liées de manière symbiotique. Le lent déclin de l'influence de la sphère religieuse entraîna un basculement des nouvelles générations juives vers la Nouvelle interaction. Certains d'entre eux finirent alors leur processus. Ils devinrent des juifs sécularisés assimilés, c'est-à-dire en osmose avec la modernité et leur patrie (France, Allemagne, etc.). Une autre partie d'entre eux, au départ très minoritaire, brisa le rapport de force interactif *nation-religion*. Certains devinrent des autonomistes (Bund, Folkspartei) et d'autres cherchèrent une terre extra-européenne (les sionistes). Les récits bibliques du judaïsme furent historicisés et animés d'un nouveau souffle national/nationaliste. Dès lors, les débris de la religion juive changèrent de nature pour devenir la nation juive elle-même. Chez les sionistes laïcs (voire athées), tout n'était que nation (mais la religion survivait, de manière subliminale, à travers l'Histoire nationale). S'extirpant des relations d'interaction, ils donnèrent naissance à un cas *sui generis* : la *désincarnation*.

L'essence nationale et l'historicisation du corps religieux rendent donc obsolète le

rapport interactif *nation-religion*. Chez Graetz, ces deux phénomènes sont clairement présents. Ainsi, il est indiscutable qu'ils brouillent les frontières entre la nation et la religion. Chaque élément biblique est considéré comme un fait réel et intégré à un glorieux roman national.

Dans le cadre du judaïsme, l'alliage des trois caractéristiques de la *désincarnation* amena à la volonté de créer un État-nation juif indépendant, laïc et basé sur un roman national à l'histoire plurimillénaire et sur une historicisation de la Bible.

Cependant, Graetz n'était pas sioniste et n'a pas réellement rejoint leur entreprise nationale et laïque. En réalité, le processus d'extirpation de la relation interactive *judaïsme-nation* au sein de la Nouvelle interaction (présent sur le schéma de l'*IDS*¹²⁴³) n'est pas complet dans la pensée graetzienne. Ceci s'explique par sa capacité à être inclassable. Dès lors, il devient un penseur non identifié, à la croisée des chemins. Cet entre-deux permanent, nous l'avons remarqué dans la partie II. Tout d'abord, Graetz s'est en effet détaché de l'orthodoxie juive et s'est beaucoup intéressé aux mouvements nationaux, dont ceux tournés vers la Palestine. Mais malgré sa fierté nationale juive qu'il cultivait et son aversion de certains aspects de la nation allemande, il ne pouvait abandonner la patrie de Goethe. Une partie d'Heinrich Graetz restait proche du chemin des juifs assimilés : ceux-ci avaient embrassé la modernité sans pour autant créer une nouvelle nation. Leur but était de s'intégrer dans une société à majorité chrétienne. Graetz ne pouvait tirer un trait sur ces siècles entiers qui ont amené à l'émancipation.

Je pense que l'attachement de Graetz pour ce mouvement de réintégration des juifs au sein des sociétés européennes explique en partie l'incomplétude de son processus de *désincarnation*. Mais il y a, à mon sens, un autre facteur, peut-être encore plus important, qui entre en jeu : le déclin de la religion. C'est une étape essentielle au processus de la *désincarnation* et elle est même un préalable aux deux suivantes. En effet : pour mettre fin au rapport de force interactif, il faut dans un premier temps que la sphère religieuse soit assez faible pour que l'élément national prenne sur elle le dessus et amorce la réinterprétation historique et nationale des derniers éléments religieux.

Certes, Graetz acceptait une certaine ouverture du judaïsme au monde et abhorrait l'entre-soi traditionnel des juifs orthodoxes (où religion et nation sont dans une relation interactive classique, de type symbiotique). Pour autant, chez Heinrich Graetz, cet autre

¹²⁴³ Abréviation d'*Indice de sécularisation*.

processus de la *désincarnation* présent sur notre schéma (c'est-à-dire le déclin de la religion) était encore plus incomplet que celui de la montée de l'essence nationale. En vérité, Graetz a certes consolidé l'essence nationale et l'a intégré dans un corps religieux historicisé. Cependant, dans ce même corps, l'essence nationale n'est pas seule : elle cohabite avec l'essence religieuse originelle qui fait de la résistance et ne compte pas du tout céder sa place.

Il serait difficile, nous l'avons dit, de classer Graetz sur notre *Indice de sécularisation*. Il a suivi le processus de *désincarnation* tracé sur notre schéma, mais seulement par bribes. Attaché à une place centrale de la religion mais respectueux de l'État allemand, on pourrait le placer entre le type instable et le type coloré¹²⁴⁴.

Finalement, on pourrait comparer le processus de *désincarnation* de Graetz à une exploitation agricole expérimentale. Il a passablement labouré son champ dans des directions étonnantes, mais ces sillons grossiers servirent de base aux « agriculteurs » suivants qui en tirèrent une exploitation des plus novatrices.

Conclusion de la partie III

Pour démontrer qu'Heinrich Graetz posa les bases d'une relation inédite (plus précisément, *désincarnée*) entre le judaïsme et la nation, cette partie avait pour mission d'évaluer les degrés de similitudes entre les caractéristiques de la relation *nation-religion* d'Heinrich Graetz et celles de notre concept théorique de *désincarnation*. En partant de ses œuvres majeurs (*La construction de l'histoire juive*, *Histoire des juifs*), nous avons séparé notre démarche en deux chapitres. Le premier se focalisait sur deux caractéristiques sœurs de la *désincarnation* : montée de l'essence nationale et historicisation du corps religieux ; le second sur une dernière caractéristique plus complexe : le déclin de l'essence religieuse.

Le premier chapitre s'est donc centré sur ces deux caractéristiques sœurs. Très vite, nous avons constaté qu'ils ont bien été développés dans les œuvres de Graetz.

Pour établir au mieux un tel comparatisme, il nous a d'abord fallu faire la différence entre l'idéologie de l'historien juif allemand et la réalité historique. D'un point de vue national, un peuple juif à l'échelle mondiale n'existe pas, il n'y a quasiment pas de marqueurs nationaux communs au sein des juifs du monde entier (linguistique, culturel, territorial...) – hormis la

¹²⁴⁴ Cf. partie II, fin du chapitre 2.

religion juive, l'hébreu comme langue liturgique et le souvenir de la Shoah. La longue généalogie juive ancienne de plusieurs siècles est elle aussi à relativiser. Les recherches archéologiques, épigraphiques et historiques récentes ont remis en cause la véracité de nombreux passages bibliques ou hérités de la tradition (temps des Patriarches, Exode sous l'égide de Moïse, conquêtes de Josué, royaume de David et Salomon, Exil massif en 70 ap. J.-C....). Avant l'attestation des royaumes d'Israël et de Juda et à partir desquels le Livre des livres se rapproche progressivement de la véracité historique, certains personnages bibliques antérieurs ont pu exister (tel David), mais les travaux scientifiques ne confirment pas pour autant l'historicité des récits supposés de leur vie consignée dans la Bible. Quant à la diaspora actuelle, elle ne résulte pas seulement de mouvements migratoires partant de Judée mais aussi en grande partie de conversions et par conséquent sans aucun lien de sang ou ethnique.

Ces précisions étant faites, nous pouvons sereinement aborder la pensée d'Heinrich Graetz. Ce dernier pensait que tout phénomène était caractérisé par une idée originelle et immuable. En se servant du biais de l'histoire, il en arriva à la conclusion que le judaïsme avait pour idée originelle un axe sociopolitique qui demeurerait inchangé dans le temps. Cet axe consistait, pour une entité politique/nationale (le peuple juif), à suivre un ensemble de lois divines sur un territoire donné (*Eretz Israel*). Cette idée originelle engendra dans toute son œuvre la croyance en un continuum ethnonational juif et la véracité historique de la Bible ; croyances respectivement révélatrices de la montée de l'essence nationale et de l'historicisation du corps religieux.

Tout l'enjeu fut alors de voir si Graetz perdure sur l'ensemble de son roman national ce continuum et cette véracité historiques (preuves irréfutables des deux caractéristiques de la *désincarnation* étudiées ici).

D'Abraham à l'exil babylonien, Graetz créa un *mythistoire*, c'est-à-dire un roman national souvent glorieux, cohérent et partant de textes antiques à la véracité controversée. De la *Genèse* aux *Livres des Rois*, tous les « faits » bibliques sont considérés comme vrais. Chaque épisode, de la lignée d'Abraham aux successeurs du roi Salomon, se suit dans une continuité ethnique et nationale parfaite.

Du retour de Babylonie à l'Exil de 70 ap. J.-C., Graetz usa du procédé de l'histoire « miroir » : chaque élément majeur de cette période fut rattaché à un haut fait de la première. En établissant de manière idéologique de telles connexions historiques, Graetz pallia le manque de

substrat politique propre à cette période et sauvegarda le continuum ethnonational du peuple juif entre la première et la seconde période.

De 70 ap. J.-C. au XIXe siècle, l'histoire juive ne se passe plus seulement sur le territoire national, mais de plus en plus au sein de la diaspora. Malgré cela, Graetz parvient à préserver le continuum ethnonational entre les juifs antiques de Judée et ceux de la diaspora (et ce jusqu'au XIX siècle) en créant volontairement ou non une métareprésentation d'un exil massif, après l'échec de la révolte juive face aux Romains en 70 ap. J.-C. De plus, il soutenait que l'introspection religieuse durant les siècles qui suivirent avait pour but de préserver les hauts faits et enseignements des Hébreux des première et seconde périodes, tout en les mettant quotidiennement en pratique. Ainsi, d'Abraham aux juifs du XIXe siècle, Graetz sauvegarda le continuum ethnonational du peuple juif. Par ailleurs, il considérait la Bible comme un livre d'histoire, minorait les mouvements de conversion au judaïsme (qui mettait à mal la théorie d'un continuum ethnique) et privilégiait la théorie migratoire des Judéens pour expliquer l'expansion du judaïsme dans le monde. Ainsi, l'historicisation du corps religieux et la montée de l'essence nationale se reflétait dans cette narration, qui se reconnaissait alors par sa cohérence ethnique et nationale parfaite.

Le chapitre deux devait traiter de la dernière caractéristique de la *désincarnation* : le déclin de l'essence religieuse. Or, notre analyse a mis en évidence son absence au sein de la pensée graetzienne. Au sein du corps religieux historicisé, l'essence nationale devait cohabiter avec l'essence religieuse qui, chez Graetz, gardait encore toute sa puissance d'antan.

L'essence religieuse subsiste tout d'abord à travers la morale religieuse juive traditionnelle qui traverse toute son œuvre. Tous les grands héros de la nation juive se doivent de respecter et de faire respecter les enseignements et préceptes divins. *A contrario*, les manquements et fautes morales sont dénoncés et énumérés. Graetz est ici très proche de la vision théologique des milieux juifs traditionnels et orthodoxes, puisqu'il porte un jugement de valeur purement moral à tout événement historique composant sa narration.

Cette essence religieuse demeure également présente par la position de Dieu, véritable personnage historique à part entière. Tout au long du roman national graetzien, Dieu intervient directement et régulièrement dans la vie des hommes : séparation de la mer Rouge en deux, transmission de sa loi à Moïse... Il se permet aussi d'entrer en communication avec les prophètes et d'apporter bonne ou mauvaise fortune aux rois d'Israël selon leur foi et leurs actes.

Ainsi Graetz ne fait aucune distinction entre sa foi et son travail d'historien. Il garde donc malgré tout une vision théologique classique du monde, relativement similaire à celle de la Bible.

Enfin, il conserve dans son récit une eschatologie traditionnelle juive. Les Juifs sont un « peuple-messie », choisi par Dieu pour suivre un destin hors norme : faire triompher sa parole dans le monde, chose qui ne sera pleinement accomplie qu'à la fin des temps, lorsqu'arrivera le Messie. D'ici là, le peuple juif se doit de suivre la parole de Dieu, de prôner au monde entier ses vérités universelles. C'est pourquoi Graetz considère le peuple juif comme pionnier dans toutes les formes de progrès et ayant inspiré le fonctionnement de nombreuses nations modernes.

Tout comme le sociopolitique, le religieux était pour Graetz un axe fondamental du judaïsme et immuable dans le temps. De la tribu des Lévites aux spéculations théologiques diasporiques et en passant par les mesures d'Esdras et Néhémie, l'essence religieuse n'avait jamais quitté l'histoire juive.

Ces multiples preuves de la persistance de l'essence religieuse dans la pensée graetzienne nous interdisent de qualifier cette dernière de désincarnée. Néanmoins, la relation *judaïsme-nation* conçue par Graetz pourrait plutôt être qualifiée de *pré-désincarnée*. Autrement dit, il s'agit d'une phase de transition incomplète qui précède le phénomène de *désincarnation*. Certaines caractéristiques sont présentes (essence nationale, corps religieux historicisé) alors que d'autres manquent (déclin de l'essence religieuse) et ne furent ajoutées que plus tard (par les sionistes laïcs, le Bund et le Folkspartei). Une certaine interactivité persiste donc, car il y a une cohabitation au sein du corps religieux historicisé entre la nouvelle essence nationale et l'ancienne essence religieuse. Pour Graetz, politique et religion sont deux axes équivalents et complémentaires au sein du judaïsme et que l'on retrouve chez de nombreuses figures ou organisations juives, toutes périodes confondues (David, Esdras, la Grande assemblée, Saadia Gaon, Maïmonide, Moses Mendelssohn, etc.).

Certes, la métaphore de Graetz est différente de la nôtre (il associe la nation au corps et la religion à l'esprit). Pourtant, lorsque l'on prend de la hauteur en s'inscrivant dans un temps historique long et qu'on le distingue de l'idéologie de Graetz, on se rend compte à quel point cet historien a joué de manière inconsciente un rôle majeur dans la naissance des premières caractéristiques de la *désincarnation*, phénomène *sui generis* qui fut parachevé par les sionistes. En développant les aspects les plus politiques et ethniques de l'histoire juive, il a fatalement amorcé une phase transitoire qui permit durant les décennies suivantes à autonomiser puis à

séparer définitivement l'identité nationale juive de son substrat religieux. Cette relation *judaïsme-nation* propre à Heinrich Graetz et que nous avons qualifiée de *pré-désincarnée*, elle est à mon sens plus en phase avec la métaphore suivante :

- Deux esprits, à savoir l'essence nationale/politique juive (c'est-à-dire l'idée d'un peuple juif immuable dans le temps) et l'essence religieuse juive traditionnelle (autrement dit la théologie juive), cohabitent dans un même corps religieux historicisé (c'est-à-dire tous les épisodes bibliques considérés comme historiques par Graetz).

Finalement, Heinrich Graetz a bien posé en partie les bases d'un concept sans équivalent dans l'histoire des relations nation-religion. Il nous reste à voir à présent comment ces bases ont été réutilisées dans les décennies qui suivirent, en particulier dans la maturation de la désincarnation.

Partie IV — Après Graetz : diffusion et évolution de la *désincarnation*

Cette dernière partie aura pour mission de parachever le but même de notre démonstration, à savoir de démontrer l'existence d'un phénomène de *désincarnation* au sein du judaïsme au XIXe siècle. La partie III précédente a été cruciale, puisque nous avons démontré que la pensée d'Heinrich Graetz était à l'origine de la plupart des facteurs propres à la *désincarnation* : montée de l'essence nationale et historicisation du corps religieux.

Toutefois, quelques interrogations subsistent et doivent être résolues si nous voulons que notre théorie soit valide. La première est évidente : qu'est devenue la pensée de Graetz après sa mort ? Si selon nous, l'historien juif allemand a posé les bases d'une pensée *désincarnée* dans le monde juif qui persiste encore de nos jours (nous avons déjà un peu éventé le sujet en évoquant le cas de l'État d'Israël en partie I), alors il nous faut le démontrer. Par conséquent, il nous incombe de revenir sur la pensée nationale juive qui s'est développée après la mort de Graetz, et ce jusqu'à nos jours, en particulier chez les sionistes. Seule une continuité idéologique entre Graetz et ses « successeurs » (même si elle n'apparaît qu'en filigrane) pourrait étayer notre concept de *désincarnation*.

Autre interrogation : si Graetz n'est pas allé au bout du processus de *désincarnation* (la persistance de l'essence religieuse chez lui nous a amenés à parler de pensée *pré-désincarnée*), alors qui a développé par la suite le dernier facteur, encore manquant, propre à la *désincarnation* (à savoir le déclin de l'essence religieuse) ? Sans la présence de ce troisième facteur dans l'histoire de la pensée juive, notre concept de *désincarnation* n'aurait pas de sens. Selon notre hypothèse, ce furent entre autres les sionistes qui parachevèrent la pensée Graetz en relativisant la place de l'essence religieuse dans leur pensée. À partir de là, notre concept de *désincarnation* serait bel et bien une réalité historique.

Dans un premier chapitre, nous allons étudier la postérité de la pensée de Graetz (en particulier de son œuvre *Histoire des Juifs*) de la seconde moitié du XIXe siècle à la première moitié du XXe siècle au sein du grand public et du monde intellectuel. Ensuite, dans un ultime

chapitre, nous chercherons à évaluer l'héritage de cette pensée depuis la période du *Yichouv* et jusqu'aux premières décennies du XXI^e siècle, en passant évidemment par l'État d'Israël ¹²⁴⁵.

Chapitre 1 – La pensée de Graetz : entre succès littéraire et récupération nationale/sioniste

Graetz a-t-il connu des succès littéraires ? Est-ce que ses idées ont été reprises ou retravaillées par d'autres auteurs ? Ces derniers ont-ils parachevé sa pensée qui était encore *pré-désincarnée* ? Nous allons tenter de répondre à toutes ces questions en nous focalisant surtout sur la période allant du milieu du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle (néanmoins, certains aspects concernant le *Yichouv* et l'État hébreu seront étudiés dans le chapitre suivant). Contrairement donc au chapitre suivant qui analysera les réalisations concrètes en Israël (éducation, archéologie, ethnicisation...), celui-ci portera plus sur les débats entre intellectuels nationaux et sionistes. Nous allons tout d'abord tenter d'évaluer la portée littéraire des œuvres de Graetz. Nous verrons que toute une stratégie fut mise en place pour assurer à l'historien juif allemand une diffusion efficace de sa pensée *pré-désincarnée*. Ensuite, nous verrons comment Graetz (qui n'était pas sioniste, rappelons-le) fut à son insu réinterprété par les penseurs nationaux et sionistes durant les années et décennies qui suivirent. Nous constaterons que ces derniers le considéraient comme un pionnier du sionisme. Mais nous verrons également comment ils parachevèrent son œuvre en développant ou en amenant à une maturation inégalée l'ensemble des facteurs propres à la *désincarnation*.

1. *Histoire des Juifs* : itinéraire d'un best-seller

Lorsque les chercheurs se sont intéressés à la postérité idéologique de Graetz, tous s'accordent sur le succès populaire que connurent ses écrits, en particulier sa monumentale *Histoire des Juifs* ¹²⁴⁶. Jamais un roman national juif n'avait auparavant atteint une telle audience. C'était tout d'abord un succès d'édition. Par exemple, dans leur traduction française faite par Lazare Wogue et Moïse Bloch, le Grand rabbin de France Zadoc Kahn (et préfacier du

¹²⁴⁵ La frontière chronologique et spatiale entre ces deux chapitres n'est pas stricte. Il nous arrivera d'aborder certains historiens sionistes installés au *Yichouv* au sein du premier chapitre.

¹²⁴⁶ Cf. entre autres : DELMAIRE, *op. cit.*, p. 7 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme*, *op. cit.*, p. 14-19, 79 ; GRAETZ, *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. V ; BRENNER, *op. cit.*, p. 56, 73-74.

dernier volume)¹²⁴⁷ se réjouissait du succès d'*Histoire des Juifs*, affirmant que « [...] les acheteurs n'ont pas manqué aux volumes qui ont paru à ce jour » et même que « le nombre d'acheteurs [...] ira en augmentant »¹²⁴⁸. Au-delà du succès en librairie, il le conseille même à la jeunesse juive :

« Il est à souhaiter surtout que ce livre pénètre dans les familles israélites, et qu'il devienne une des lectures favorites de notre jeunesse »¹²⁴⁹.

À ce sujet, il est intéressant de noter qu'il n'était pas rare d'offrir aux jeunes juifs l'œuvre de Graetz lors de leur Bar Mitzvah. Dans l'aire germanique, les associations juives dédiées à l'étude de l'histoire juive ainsi que les bibliothèques juives locales le recommandaient également¹²⁵⁰.

Histoire des Juifs fut dans un premier temps publié en allemand, puis progressivement dans de nombreuses autres langues : anglais, français, hébreu, polonais, hongrois, russe ou encore yiddish¹²⁵¹. Mais au-delà de son œuvre monumentale en onze volumes, c'est en 1888 la parution de sa version condensée (en trois tomes) et davantage accessible au grand public, intitulé *Histoire populaire des Juifs*, qui apporta un élan décisif à son succès¹²⁵².

Un tel succès ne tient pas du hasard. Il correspond à la fois à la satisfaction d'une attente de la part d'un public spécifique, ainsi qu'à une stratégie quasi marketing couplée à un efficace réseau intellectuel et militant. Ainsi, avant de s'intéresser aux individus qui ont été influencés par la pensée de Graetz, il est nécessaire de retracer brièvement le processus qui a permis que ces derniers en fassent la découverte.

Sur ce point, la thèse de Blutinger a été éclairante¹²⁵³. Celui-ci a cherché à démontrer le rôle majeur qu'a eu Graetz dans la « popularisation de l'histoire juive »¹²⁵⁴. Certes, Graetz ne fut pas le premier à proposer une histoire moderne du peuple juif (Jost l'avait devancé de

¹²⁴⁷ Dans la version française, il s'agit du volume V, publié en 1897 et intitulé *De l'époque de la Réforme (1500) à 1800*.

¹²⁴⁸ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, op. cit., p. V.

¹²⁴⁹ GRAETZ, *Histoire des Juifs*, ibid., p. V.

¹²⁵⁰ BRENNER, op. cit., p. 74 ; BLUTINGER, op. cit., p. 129-131.

¹²⁵¹ BRENNER, ibid. ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, op. cit., p. 17-18 ; DELMAIRE, op. cit., p. 7.

¹²⁵² BRENNER, ibid., p. 56 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, ibid., p. 17

¹²⁵³ BLUTINGER Jeffrey Charles, *Writing for the Masses : Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*, PhD diss., Los Angeles, 2003.

¹²⁵⁴ BLUTINGER, ibid., p. XI : « popularization of Jewish history ».

peu)¹²⁵⁵. Mais selon Blutinger, l'histoire juive n'était alors connue que de quelques personnes instruites. Avec Graetz, en plus de sa vision très nationale qui le différencia de ses prédécesseurs, ce fut la première fois qu'une histoire juive moderne bénéficia d'une audience de masse¹²⁵⁶. Du dernier quart du XIXe siècle au premier du XXe siècle, les libraires juives allemandes ont donné un statut canonique à l'œuvre de Graetz, similaire à Goethe, Mendelssohn ou encore Schiller. Dans l'Allemagne de Weimar, beaucoup de familles juives avaient leur *Histoire des Juifs*, véritable pont entre leur passé et leur culture. Dans les années 1860, des journaux juifs du monde entier en publiaient des extraits, voir les offraient en guise de cadeau d'abonnement au début du XXe siècle. Aux États-Unis, la traduction anglaise eut un grand succès, avec des dizaines de milliers d'exemplaires vendus au total¹²⁵⁷. De grands auteurs, comme Franz Kafka, se sont référés à son œuvre¹²⁵⁸.

Heinrich Graetz fut donc l'un des premiers historiens à avoir touché un large public. Comme le précise Blutinger, ce public concernait également celui, plus restreint, des intellectuels juifs. Son œuvre devint en fait un standard, un passage presque obligé pour tout chercheur en la matière, que l'on soit un admirateur ou un de ses détracteurs¹²⁵⁹. Mais pour en arriver là, l'historien juif allemand a suivi une stratégie au long terme, découpé en plusieurs phases successives¹²⁶⁰.

La première étape consista à mettre en place un lectorat de base, entre 1855 et 1868¹²⁶¹. La publication du premier tome d'*Histoire des Juifs* en 1853 (et qui chronologiquement correspondait au tome IV¹²⁶²) ne connut pas un succès tonitruant. Il manquait à Graetz un réseau de distribution efficace. C'est en 1855 qu'une opportunité s'offrit à lui : l'*Allgemeine Zeitung des Judentums*, journal réformiste juif allemand créé par le rabbin Ludwig Philippson (et affilié à l'*Institut zur Forderung der israelitischen Literatur*) prit en charge la distribution de son œuvre

¹²⁵⁵ Entre 1820 et 1829, Jost avait écrit sa monumentale *Geschichte der Israeliten* (cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2).

¹²⁵⁶ Nous expliquerons également pourquoi Jost et les membres de la *Hokhmat Israel* n'ont pas eu autant de succès.

¹²⁵⁷ Fin 1958, on en vendait encore plus de 500 exemplaires par an. Par contre, hors États-Unis, Blutinger souligne que l'on ne dispose pas de chiffres de ventes. Il n'est donc pas simple de quantifier de manière exacte le succès d'*Histoire des Juifs* en dehors de l'Amérique.

¹²⁵⁸ Pour ce paragraphe : BLUTINGER, *op. cit.*, p. XI, p. 1-5.

¹²⁵⁹ Nous reviendrons dans les sous-chapitres suivants sur son influence exacte au sein du monde intellectuel juif.

¹²⁶⁰ Je reprends ici le découpage de Blutinger, présent dans sa thèse, pages 82 à 165.

¹²⁶¹ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 88-97.

¹²⁶² Dans la version originale (donc allemande), le tome IV s'intitulait *De la chute de l'État juif au parachèvement du Talmud (Vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud)*

monumentale¹²⁶³. Ce journal réformiste, nous l'avons déjà dit dans la Partie II, a savamment mis en avant les travaux de Graetz. Leur système d'abonnement proposait aux membres un certain nombre d'ouvrages par an traitant du judaïsme. Et parmi eux, il y avait les volumes d'*Histoire des Juifs*, qui était présentée comme une œuvre majeure. De plus, pour susciter l'intérêt des lecteurs, des extraits des volumes à venir étaient publiés dans le journal, dans le but de faire augmenter le nombre d'abonnements. On veillait également à y publier de bonnes critiques littéraires concernant les travaux de Graetz, ainsi qu'à prendre sa défense face à ses nombreux détracteurs provenant à la fois des milieux orthodoxes et réformistes¹²⁶⁴. Au final, la stratégie marketing s'avéra payante. Le tome III fut publié en 1855¹²⁶⁵ et se vendit mieux que le tome IV (2500 copies vendues juste pour les membres abonnés). Le succès fut tel que certains lecteurs demandèrent les tomes I et II, alors même qu'ils n'étaient pas encore sortis. Cette collaboration fructueuse entre Graetz et l'*Allgemeine Zeitung des Judentums* se poursuivit jusqu'à la fin des années 1860, avec l'édition du tome X¹²⁶⁶.

La seconde phase s'étala quant à elle de 1869 à 1886¹²⁶⁷. Durant cette période, Graetz élargit ses soutiens au-delà des journaux juifs spécialisés. Nous allons voir qu'il gagna en popularité chez les leaders des communautés juives européennes, ainsi qu'au sein de certaines institutions juives mondiales.

¹²⁶³ On peut se demander pourquoi l'œuvre de Jost n'a pas été choisie à la place de celle de Graetz (Jost avait l'avantage d'être plus en phase avec le courant réformiste que Graetz). Selon Blutinger, l'œuvre monumentale de Jost (*Geschichte der Israeliten*, 1820-1829) a d'abord pâti de son époque durant laquelle il n'y avait pas encore une diffusion large de journaux juifs en langue allemande (contrairement à l'œuvre de Graetz dans les décennies qui suivirent). Mais au-delà de ce problème de diffusion, l'œuvre de Jost ne reçut pas pour autant un plus large succès par la suite. Selon Blutinger, c'est son style qui rebutait. En 1839, dans sa revue l'*Allgemeine Zeitung des Judentums*, le rabbin Ludwig Philippson (et futur éditeur de Graetz) trouvait que les travaux de Jost manquaient de « fierté » (c'est-à-dire au sein de sa narration de l'histoire juive). Même son de cloche de la part d'un chroniqueur du *Jewish Chronicle* de Londres en 1845 : au-delà de la vérité historique, il manque chez Jost cette passion qui devrait animer son récit historique. Sur ce terrain d'ordre stylistique, Graetz fut plus convaincant (cf. « Review », *Jewish Chronicle*, n° 27, 19 Septembre 1845, p. 246 ; PHILIPPSON Ludwig, *Allgemeine Zeitung des Judentums*, n° 12, 1839 ; cités in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 44-46). Quant aux membres de la *Hokhmat Israel*, si leurs travaux ont eu un écho moins important que ceux de Graetz (alors qu'ils avaient des accointances intellectuelles avec lui) c'est parce que contrairement à Graetz, ils ont principalement publié leurs œuvres en langue hébraïque (et souvent dans un haut niveau de langue). Comme le note Blutinger, un juif éduqué moyen pouvait difficilement accéder à de tels écrits. Seul un public érudit, dont les maskilim d'Europe centrale et de l'est, pouvait les lire. Ce qui ne suffit pas pour créer une audience de masse (cf. BLUTINGER, *op. cit.*, p. 55).

¹²⁶⁴ A ce sujet, cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

¹²⁶⁵ Dans la version allemande, le tome III s'intitule *De la mort de Judas Maccabée à la chute de l'État de Judée* (*Von dem Tode Juda Makkabis bis zum Untergange des jüdischen Staates*).

¹²⁶⁶ Le tome X fut publié en 1868, sous le titre : *De l'implantation permanente des marranes en Hollande (1618) au début de l'époque de Mendelssohn (1750)* (*Von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland 1618 bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit 1750*).

¹²⁶⁷ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 100-118.

Mais cette phase coïncida tout d'abord avec un moment de rupture. Les attaques des juifs réformistes à l'encontre des travaux de Graetz ne faisaient que s'amplifier, malgré le soutien dont il bénéficiait au sein de l'*Allgemeine Zeitung des Judentums*. Cependant, nous avons vu que cette collaboration se termina lors de la publication du tome XI d'*Histoire des Juifs*, très critique envers des auteurs réformistes contemporains¹²⁶⁸. Le journal ne pouvait assumer en l'état une telle publication et Graetz se refusait de faire de l'autocensure. Le « divorce » entre Graetz et les réformistes fut alors acté.

Pour sauvegarder sa notoriété, Graetz put compter sur un nouveau journal, l'*Israeltische Wochenschrift*. Ce dernier se présentait comme un journal faisant office de médiateur entre les réformistes et les orthodoxes. Un entre-deux idéologique qui ne pouvait qu'être en phase avec l'inclassable Heinrich Graetz. De plus, l'*Israeltische Wochenschrift* était très proche du séminaire de Breslau, fondé par Zacharias Frankel. Graetz publia donc en 1870 son tome XI au sein de ce nouveau journal, plus enclin à souscrire à sa pensée. L'*Israeltische Wochenschrift* s'assura à son tour de prodiguer une bonne publicité à cette œuvre monumentale. En plus de la création d'un club littéraire à Magdebourg, le journal offrit des parties des derniers volumes en préparation (à savoir, les Tomes I et II qui abordent les premiers temps bibliques).

Après avoir pérennisé son réseau de distribution, Graetz eut à cœur de soigner son image à l'international¹²⁶⁹. Dès les années 1870, il développe un certain activisme au sujet de plusieurs questions juives internationales. Ses contacts avec le monde juif se multiplièrent et lui apportèrent de nombreux soutiens, ce qui n'était pas anecdotique face à l'augmentation continue de ses détracteurs (réformistes, orthodoxes ou encore antisémites). Après un voyage en Palestine en 1872, il proposa par exemple une réforme de la *Haloukah*¹²⁷⁰ ainsi que la création d'orphelinats. Les propositions de Graetz essuyèrent moult critiques, mais obtinrent également

¹²⁶⁸ Le tome XI sera publié en 1870 sous le titre : *Du début de l'époque de Mendelssohn (1750) à l'époque la plus récente (1848) (Vom Beginne der Mendelssohnschen Zeit 1750 bis in die neueste Zeit 1848)*.

¹²⁶⁹ BLUNTINGER, *op. cit.*, p. 100-109.

¹²⁷⁰ A l'époque de l'ancien *Yichouv*, c'est-à-dire durant la période précédant les débuts de la colonisation sioniste (dès les années 1880 avec les Amants de Sion), il y avait à Jérusalem et dans d'autres villes saintes (Tibériade, Hébron et Safed) quelques dizaines de milliers de juifs ashkénazes qui s'y étaient installés sporadiquement et en petit nombre au fil des siècles pour mener une vie très pieuse (ils se consacraient en particulier à l'étude de la Torah. cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1). Ces derniers bénéficiaient d'une aide financière de la part de leurs coreligionnaires en diaspora, en particulier depuis que des juifs hassidiques s'installèrent en terre d'Israël au XVIIIe siècle. Des rabbins étaient envoyés en Europe en tant que représentants de ces communautés de l'ancien *Yichouv* et avaient pour objectif de recevoir de la part des communautés juives de la diaspora une aide financière pour continuer à exercer leurs activités religieuses en terre d'Israël (cf. « Halouqah », WIGODER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 426-427).

de nombreux soutiens de la part de personnalités juives aux profils variés : rabbins orthodoxes et réformés, presse orthodoxe, philanthropes, amis de longue date ou encore hommes d'affaires.

Heinrich Graetz était aussi proche de l'*Alliance Israélite Universelle* qui fut créée en 1860 à Paris pour aider au développement des communautés juives du bassin méditerranéen et en Orient (création d'écoles, réinsertions professionnelles via l'apprentissage de métiers manuels et agricoles) tout en y promouvant la francophonie (à travers l'apprentissage du français)¹²⁷¹. En 1878, il assista à l'Assemblée Générale de L'*Alliance Israélite Universelle* à Paris. Représentant l'Allemagne, il parla de ses volontés de réformes en Palestine¹²⁷². On lui proposa même d'écrire l'histoire de l'*Alliance Israélite Universelle* (ce qu'il ne put réaliser par manque de temps).

Autre lieu qui lui permit d'élargir ses soutiens : le séminaire de Breslau. A partir des années 1850 et jusqu'à sa mort, Graetz enseigna à des générations entières qui candidataient pour entrer dans le rabbinat¹²⁷³. Ainsi, la pensée de Graetz pouvait perdurer dans le temps. Progressivement, Graetz agrégea une pléiade de soutiens provenant d'horizons divers et variés. Cela fut clairement visible en 1879, lorsque l'on fêta ses 25 ans d'enseignement au séminaire de Breslau. D'après le compte-rendu de l'*Israeltische Wochenschrift* portant sur les discours et dédicaces adressés à Graetz, on y trouvait ses étudiants, ses collègues du séminaire, une centaine d'intellectuels se trouvant à des postes rabbiniques dans toute l'Europe, ainsi que des notables juifs (des leaders juifs laïcs qui ont œuvré avec Graetz à travers l'*Alliance Israélite Universelle* et ses multiples idées de réforme en Palestine). C'est donc un vaste et solide réseau de soutien que s'est progressivement construit Graetz ; un réseau qui allait au-delà de l'empire allemand¹²⁷⁴. Lors de la controverse avec Treitschke, Graetz fut abandonné et même attaqué par les réformistes, mais put malgré tout compter sur de nombreux soutiens. En dehors de l'*Israeltische Wochenschrift*, plusieurs journaux orthodoxes prirent sa défense (*Der Israelit* ou

¹²⁷¹ Cf. « Alliance israélite universelle », WIGODER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 45-49.

¹²⁷² A noter que Graetz était un francophile notoire. Opposant souvent France et Allemagne en matière de libéralisme politique, il songea même à enseigner au Séminaire israélite de Paris. Pour autant, son image dans les milieux juifs allemands n'était pas forcément mauvaise : suite à sa participation à l'Assemblée générale de l'*Alliance Israélite Universelle* en 1878, la presse allemande juive (en particulier l'*Israeltische Wochenschrift*) le dépeignit comme un bon « diplomate ». Cf. BLUTINGER, op. cit., p. 104-106 ; *Israelitische Wochenschrift*, n°40, 2 Octobre 1878, p. 313, cité in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 106 (+ note 64).

¹²⁷³ PYKA, *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*, op. cit., p. 275.

¹²⁷⁴ Sur le rôle de l'*Israeltische Wochenschrift*, ses relations avec l'*Alliance Israélite Universelle* ainsi que sur ses 25 ans d'enseignement à Breslau : BLUTINGER, op. cit., p. 100-109.

encore *Die Jadische Presse*). Ces journaux ont critiqué les intellectuels juifs (surtout les réformistes) qui ont dénigré Graetz, car ils auraient « sacrifié » leur collègue pour mieux détourner les attaques de Treitschke à leur encontre. *Der Israelit* défendit Graetz en tant que juif et *Die Jadische Presse* en tant qu'historien¹²⁷⁵. Ce dernier accuse également les réformistes d'avoir brisé l'unité du monde intellectuel juif face à une attaque antisémite.

La dernière phase commence en 1887¹²⁷⁶. Ce fut à la fois la confirmation ainsi qu'une progression continue de l'influence de Graetz dans le monde juif. Le premier évènement qui en témoigna fut la célébration internationale de ses 70 ans en 1887. Organisée par ses amis du séminaire de Breslau, la portée de cet évènement dépassa celui de 1879. Une myriade de communautés juives provenant de pays et régions hétéroclites envoyèrent à l'historien juif allemand des messages de félicitations : Allemagne, France, Autriche, Angleterre, Danemark, Roumanie, Hongrie, Bohême, Moravie, Galicie, Russie ou encore États-Unis. Le compte-rendu de cet évènement ne fut pas seulement fait par *l'Israeltische Wochenschrift*, mais aussi dans des journaux de Berlin, Paris, Londres, Varsovie ou encore Saint-Pétersbourg. Blutinger note qu'un journal spécial fut même créé pour l'occasion, ainsi que des poèmes dédicatoires ou encore des photos commémoratives. Seuls manquent à l'appel des groupes réformistes avec lesquels les inimités demeuraient trop fortes¹²⁷⁷.

La même année, *l'Israeltische Wochenschrift* annonce la publication d'une version condensée d'*Histoire des Juifs : Volkstümliche Geschichte der Juden* (en trois volumes et sans notes de bas de page scientifiques). Cette version eut davantage de succès au sein du grand public, car elle ne s'adresse pas seulement aux spécialistes de la question. En mettant surtout en avant son style romanesque et épique, Graetz réussit à passionner de nombreux juifs qui, souvent, s'étaient éloignés du judaïsme. La lecture de l'histoire juive se devait de combler le vide suscité par l'ébranlement des certitudes religieuses d'antan. Avec cette version, Graetz trouva définitivement une audience de masse.

Ce qui est notoire avec cette version, c'est qu'elle connut peu d'opposition au sein de la critique juive. Ses soutiens orthodoxes augmentèrent. Le journal *Der Israelit*, par exemple, ne

¹²⁷⁵ BLUTINGER, op. cit., p. 109-116. Progressivement, *Die Jadische Presse* se mit à soutenir les idées de Graetz.

¹²⁷⁶ BLUTINGER, *ibid.*, p. 118-133.

¹²⁷⁷ BLUTINGER, *ibid.*, p. 118-122. Dans les années 1880, une *Commission de recherche sur l'histoire de la communauté juive allemande* fut créée, mais les réformistes firent pression pour que Graetz n'y soit pas inclus. Cette décision provoqua l'ire et l'incompréhension d'une partie du public juif européen, en particulier en Europe de l'est où, nous y reviendrons, ses travaux furent très appréciés. Cela amena même certains d'entre eux à refuser d'aider financièrement la nouvelle Commission (BLUTINGER, *ibid.*, p. 235-252).

conseillait pas son ouvrage, mais devait reconnaître qu'il demeurerait très agréable à lire et que les juifs orthodoxes pouvaient y trouver un certain intérêt. Même le courant réformiste n'arriva pas à faire front commun contre l'œuvre de Graetz. C'est ainsi qu'après des décennies de relations plus que compliquées avec l'historien juif allemand, l'*Allgemeine Zeitung des Judentums* publia une critique positive de sa version condensée. En vérité, même chez les réformés cette lecture nationale de l'histoire juive était plutôt bien vue¹²⁷⁸.

Lorsque la version condensée d'*Histoire des Juifs* fut publiée, des juifs allemands étaient en train de créer des associations dédiées à l'étude de l'histoire juive, avant de fonder quelques années plus tard des bibliothèques juives communautaires¹²⁷⁹. De 1880 à 1900, les leaders juifs allemands craignaient une baisse de la pratique et de l'engagement au sein de leurs communautés religieuses juives. Pour y remédier, ils décidèrent de mettre l'accent sur l'éducation de l'histoire juive. Ainsi, à partir des années 1890, des associations juives allemandes s'unirent pour établir une littérature canonique pour l'éducation des jeunes juifs. Parmi leurs recommandations, l'œuvre de Graetz revient souvent. En réalité, on se rend compte qu'à la fin du XIXe siècle, une pensée nouvelle commençait à façonner le monde juif en Europe. Cette pensée commençait à développer les caractéristiques principales de la future *désincarnation* du judaïsme : remise en cause des certitudes religieuses, montée de l'identité nationale, historicisation des traditions bibliques et antiques. Dans ce mouvement de fond, l'œuvre de Graetz fut une boussole, une base idéologique fondamentale à partir de laquelle les attentes de nombreux juifs de son temps pouvaient trouver des réponses et prendre corps. Comme l'explique Shlomo Avineri¹²⁸⁰, Graetz a créé des images historiques qui ont perduré chez les juifs instruits et sécularisés du XIXe siècle. Des personnages bibliques jusqu'alors peu exploités par les milieux orthodoxes traditionnels prirent une coloration nationale inédite (les Juges, tels Samson, Gédéon et d'autres). Des personnages bibliques et antiques clés de l'histoire juive comme David ou Judah Macchabée furent réinterprétés : le premier fut érigé en modèle idéal de la conscience nationale juive, le second comme le héros libérateur de la nation. Toutes ces réécritures historiques se calquaient en vérité sur les constructions identitaires, politiques et nationales qui transformaient l'Europe depuis déjà plusieurs décennies. Ainsi, beaucoup de Juifs

¹²⁷⁸ Au sujet de la version condensée : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 122-128.

¹²⁷⁹ BLUTINGER, *ibid.*, p. 129-133.

¹²⁸⁰ AVINERI Shlomo, *The making of modern Zionism: the intellectual origins of the Jewish state*, New York, Basic Books, 2017, p. 32, 35.

ayant vu leur base identitaire religieuse et traditionnelle s'estomper ont trouvé une nouvelle identité, basée sur une conscience historique et nationale fabriquée par les œuvres de Graetz.

Si Graetz bénéficia d'une telle audience en dehors de l'Allemagne (fait unique à l'époque pour une œuvre judéo-allemande), c'est aussi grâce aux multiples traductions entreprises un peu partout en Europe¹²⁸¹.

Les premières traductions françaises commencèrent dès les années 1860¹²⁸². Graetz y bénéficiait de nombreux soutiens, en particulier de l'*Alliance israélite universelle*, mais aussi de son ami Moses Hess. Lors d'un voyage en France en 1865, Graetz rencontra les leaders français de la *Société scientifique littéraire israélite* (équivalent de l'*Institut zur Forderung der israelitischen Literatur* de Philippson). Sur proposition de Hess, cette société publia en français le volume III d'*Histoire des Juifs* (dont Hess fut lui-même le traducteur)¹²⁸³. Plus tard, en 1883, ce fut l'ensemble de son œuvre qui fut traduite en français par les rabbins Moïse Bloch et Lazare Wogue (ce dernier étant membre de la *Revue des Études Juives*, créée en 1879).

Le monde anglo-saxon bénéficia également de traductions d'*Histoire des Juifs*¹²⁸⁴. Dès les années 1860, quelques extraits de l'œuvre monumentale furent publiés dans le *Jewish Chronicle*. Parallèlement à cela, l'activisme de Graetz en Palestine bénéficia d'un certain écho en Angleterre. Il fut même invité à une exposition anglo-juive à Londres en 1887. Mais il faut attendre les années 1890 pour qu'une traduction complète soit véritablement engagée.

Au même moment, de l'autre côté de l'Atlantique, c'est la *Jewish Publication Society of America* qui commença un véritable travail de traduction. Cette tentative fut un franc succès : des dizaines de milliers de copies sont alors vendues. On créa même une édition de luxe. Le monde juif s'enthousiasma pour cette œuvre qui n'est pas seulement un « récit de fait » (« recital of facts »), mais aussi « une belle et étrange histoire » (« a beautiful and strange tale »)¹²⁸⁵.

Enfin, on retrouve également plusieurs traductions au sein des pays d'Europe de l'Est¹²⁸⁶, dont Graetz entretenait de bonnes relations avec les communautés juives qui y vivaient. De plus, en 1876, il donna deux conférences à Lemberg (actuellement Lviv en Ukraine) pour

¹²⁸¹ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 133-165.

¹²⁸² BLUTINGER, *ibid.*, p. 134-141.

¹²⁸³ L'ouvrage fut publié en 1867 sous le nom de *Sinai et Golgotha, ou les origines du judaïsme et du christianisme*.

¹²⁸⁴ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 141-152.

¹²⁸⁵ BLUTINGER, *ibid.*, p. 152.

¹²⁸⁶ BLUTINGER, *ibid.*, p. 152-165. Nous reviendrons plus en détails dans le troisième sous-chapitre sur l'attraction de la pensée de Graetz chez les communautés juives en Europe orientale, ainsi que sur les traductions hébraïques faites par les courants juifs nationaux (dont les sionistes).

récolter les fonds nécessaires à ses projets d'orphelinats. Il joua également un rôle dans la fondation d'un séminaire moderne rabbinique à Budapest en 1877 et participa à l'accroissement de l'influence de l'*Alliance Israélite Universelle* en Europe centrale et orientale. Ces communautés juives appréciaient son style narratif ainsi que son interprétation nationale du judaïsme, même s'ils déplorent le peu d'informations sur les juifs russes.

Au départ, la diffusion d'*Histoire des Juifs* ne fut pourtant pas simple. L'œuvre demeurait bien trop chère pour le public russe et polonais. De plus, il devait être écrit dans une langue compréhensible. Tous les juifs de Russie n'avaient de loin pas la capacité de lire l'allemand académique. Au départ, dans les années 1860 et 1870, les *maskilim*¹²⁸⁷ juifs russes devaient encore lire l'œuvre de Graetz en allemand. Mais en 1879, des étudiants juifs russes commencèrent à traduire en russe quelques volumes de l'œuvre (les V et VI)¹²⁸⁸. Tourné vers un lectorat jeune qui connaissait mal leur histoire nationale, le projet tourna finalement court¹²⁸⁹.

Mais en parallèle, les premiers périodiques en hébreu apparurent et des *maskilim* tentèrent des traductions hébraïques partielles de l'œuvre. Nous verrons que les multiples projets de traduction complète de l'œuvre en hébreu se succédèrent, sans véritablement se concrétiser. Il fallut attendre la fin des années 1880 pour qu'une traduction hébraïque complète puisse réellement voir le jour.

En 1891, Heinrich Graetz s'éteint. Les hommages à son égard abondent en Europe. Les nécrologies qui lui sont dédiées le dépeignent comme « *l'historien des juifs* » et son œuvre *Histoire des Juifs* comme l'histoire juive la plus populaire et la plus lue. De sa mort jusqu'à la Première Guerre mondiale (où une nouvelle génération d'historiens nationaux alla au-delà de ses travaux)¹²⁹⁰, Graetz garde un certain rayonnement dans le monde intellectuel juif. Ainsi, comme le résume Avineri, lorsque Theodor Herzl devint la force centrifuge du mouvement sioniste dans les années 1890, les écrits d'Heinrich Graetz avaient déjà semé l'idée en Europe

¹²⁸⁷ A propos du terme *maskilim*, cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 1.

¹²⁸⁸ Les volumes V et VI s'intitulaient respectivement *Du parachèvement du Talmud (500) à l'épanouissement de la culture judéo-espagnole (1027)* (en version originale : *Vom Abschluss des Talmuds 500 bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur 1027*) et *De l'épanouissement de la culture judéo-espagnole (1027) à la mort de Maïmonide* (en version originale : *Vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur 1027 bis Maimunis Tod*).

¹²⁸⁹ A noter qu'une première traduction en yiddish de l'œuvre condensée fut faite en 1898, bien que Graetz se soit toujours opposé à une traduction dans ce « jargon » (ce sont ses termes, cf. BRENNER, *op. cit.*, p. 74 ; GRAETZ, *La construction de l'histoire juive*, *op. cit.*, p. 18 (introduction de Maurice-Ruben Hayoun)).

¹²⁹⁰ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 128.

que les Juifs étaient plus qu'une communauté religieuse, mais aussi une nation comme les autres¹²⁹¹. Traduits et diffusés, ses écrits ont eu beaucoup de succès et ont changé l'image que les juifs se faisaient d'eux-mêmes.

La pensée *pré-désincarnée* d'Heinrich Graetz s'était diffusée dans le monde et nous allons bientôt voir comment elle a été parachevée (c'est-à-dire devenir pleinement *désincarnée*) par les mouvements nationaux juifs qui lui succédèrent, en particulier les sionistes. Mais avant d'en arriver là, il nous faut éclaircir un grand malentendu historique et historiographique qui demeure capital pour comprendre la réinterprétation nationaliste de son œuvre : Graetz fut considéré par les sionistes comme un pionnier du mouvement sioniste.

2. Graetz, sioniste *post-mortem*

Si les sionistes ont parachevé le processus de *désincarnation* amorcé par Graetz, ce n'est pas seulement parce qu'ils adhéraient à son idéal historico-national, mais aussi parce qu'ils voyaient en lui une sorte de précurseur de leur mouvement dont ils seraient les héritiers.

Cette interprétation est postérieure et non conforme à la réalité. Nous avons vu dans la partie II que Graetz était proche des milieux sionistes sans pour autant y adhérer. Mais pour comprendre pleinement la récupération de la pensée graetzienne par les sionistes (et par conséquent le parachèvement du processus de *désincarnation*), il nous faut mettre en relief ce qui l'a rendu possible, ce qui a permis de faire d'Heinrich Graetz un sioniste « post-mortem ».

Comme l'explique Brenner¹²⁹², il fut difficile pour les intellectuels juifs du XIXe siècle de se réclamer de la pensée de Graetz. Inclassable et paradoxal, il ne satisfaisait pas pleinement les réformistes car ils ne pouvaient souscrire à son attachement à la tradition ainsi qu'à sa vision romantique de la discipline historique. Il ne pouvait pas non plus satisfaire les juifs orthodoxes qui n'appréciaient pas son analyse moderne, critique et nationale des textes sacrés. Et bien entendu, les antisémites et nationalistes allemands comme Treitschke l'abhorraient, le faisant passer pour un « oriental » germanophobe notoire qui ne pourra jamais faire partie intégrante de la patrie de Goethe. Et pourtant, comme le souligne très justement Brenner, c'est cette indépendance et cette ambiguïté permanente qui lui a paradoxalement permis de parler à presque toutes les tendances et à mettre d'accord un large public¹²⁹³. Ce qui en réalité fait écho à notre

¹²⁹¹ AVINERI, *op. cit.*, p. 23-24.

¹²⁹² BRENNER, *op. cit.*, p. 57, 73, 78.

¹²⁹³ BRENNER, *ibid.*, p. 73.

concept de *pré-désincarnation* : une pensée pas encore arrivée à maturité, se trouvant à la croisée des chemins et proposant plusieurs directions possibles. Le sionisme fut l'une d'entre elles. La *pré-désincarnation* fut une sorte de point de basculement dans la pensée juive, la base d'une innovation intellectuelle majeure dont les générations futures allaient en faire ce qu'il leur plaisait.

La preuve irréfutable de cette libre interprétation de la pensée graetziennne (qui entre autres amena à la *désincarnation* du judaïsme) est la manière dont les sionistes ont présenté Graetz comme l'un des leurs¹²⁹⁴. Les historiens sionistes ayant travaillé sur la pensée de Graetz, comme Shmuel Ettinger¹²⁹⁵, ont été intrigués par sa vision de l'histoire juive, en particulier sur le fait qu'elle repose sur une « *réalité religieuse et sociale* »¹²⁹⁶. Cette ambivalence posait une question cruciale : Graetz voulait-il rester dans la diaspora ou aller en terre d'Israël ? Pour Ettinger, l'essence du judaïsme selon Graetz était « *le rétablissement politique de la nation juive* » (« *the political re-establishment of the Jewish nation* »), ce qui fait d'Heinrich Graetz *de facto* un précurseur du mouvement sioniste¹²⁹⁷. Comme le note Blutinger, de telles conclusions auraient sûrement étonné Graetz lui-même.

En réalité, les sionistes se construisirent comme n'importe quel mouvement national une mythologie propre, composée d'un roman national et de figures intellectuelles tutélaires. Faire de Graetz un sioniste, c'était enfin trouver un précurseur (en tout cas désigné comme tel a posteriori) qui légitimerait leurs actions à venir. Une sorte de père spirituel¹²⁹⁸. Que ce soient les *maskilim* d'Europe de l'Est (plus sensibles que leurs confrères occidentaux à la préservation de l'essence nationale juive) ou les membres du sionisme naissant, la pensée graetziennne, par sa plasticité et son articulation autour d'un continuum historico-nationale, n'était pas difficile à intégrer dans leur agenda idéologique et politique.

Et pourtant, Blutinger a bien mis en évidence le courant « hybride » dans lequel se trouvait Graetz, c'est-à-dire le judaïsme national qui affirmait l'existence d'une nation juive sans pour autant souhaiter l'installation immédiate de celle-ci en Palestine. Mais selon

¹²⁹⁴ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 13-17, 22, 252-253.

¹²⁹⁵ BLUTINGER, *ibid.*, p. 252.

¹²⁹⁶ ETTINGER Shmuel, "Yahadut ve-toldot ha-yehudim be-tefisato shel Graetz", *Darkhe Ha-historiyah Ha-yehudit*, Jerusalem, Bialik House, 1969, p. 18, in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 252. Cette double réalité fait ici référence aux deux axes de la pensée de Graetz que nous avons présentées dans la partie III.

¹²⁹⁷ ETTINGER, *ibid.*, p. 18, in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 252

¹²⁹⁸ BLUTINGER, *ibid.*, p. 13-17, 22, 252-253.

Blutinger, l'historiographie sioniste a progressivement brouillé et effacé cette variété terminologique pour finalement classer tous les intellectuels semblables à Graetz comme des précurseurs du sionisme¹²⁹⁹.

Au-delà de la volonté de légitimer le projet sioniste en recherchant une figure tutélaire, la « sionisation » d'Heinrich Graetz peut aussi être due à la complexité de sa pensée, ambivalente par nature¹³⁰⁰. Une interprétation *a posteriori* n'est donc pas des plus simples et peut amener à des conclusions divergentes. Nous avons remarqué que Graetz usa d'un vocabulaire relativement flou au sujet de la nation, alternant entre plusieurs termes sans vraiment les distinguer clairement les uns des autres. Cette ambiguïté de la pensée graetzienne fut alors interprétée par certains comme une pensée nationaliste à valeur pré-sioniste ou sioniste. À partir de ce flou intellectuel, chacun pouvait en réalité y trouver son compte. Graetz a posé des bases ethno-nationales qui ont en partie pu satisfaire les attentes des sionistes, alors même que ces derniers se posaient des questions nationales bien plus radicales et qui étaient bien différentes du judaïsme national recherché par Graetz (puisque les sionistes cherchaient à mettre en place une entité nationale juive en Palestine). On passa alors de la *pré-désincarnation* à la *désincarnation* (ce qui n'était pas le but recherché par Graetz).

De plus, l'historiographie sioniste était également au fait de ses accointances avec certains sionistes (Moses Hess ou encore Léon Pinsker des *Amants de Sion*) ou encore de son activisme palestinophile. Cette proximité de Graetz avec la mouvance sioniste a laissé croire chez les historiens qu'il partageait et soutenait leurs idéaux. C'est ainsi que, par exemple, le leader sioniste Nahum Sokolow voyait Graetz comme un sioniste¹³⁰¹.

D'autres intellectuels juifs ont suivi cette « ligne de crête » en intégrant une fraction d'essence nationale au sein du judaïsme : Krochmal, Frankel, Rapoport ou encore Luzatto¹³⁰². Toutefois, aucune ne s'est autant rapprochée du sionisme comme le fit Heinrich Graetz. Mais demeurant lié en son for intérieur à la diaspora, il ne franchit jamais le Rubicon du sionisme.

¹²⁹⁹ D'autres auteurs, tels Krochmal, Frankel, Rapoport ou encore Luzatto, ont également développé une pensée nationale juive mais non-sioniste. Cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2.

¹³⁰⁰ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 260-264, 267-269, 289-291

¹³⁰¹ SOKOLOW Nahum, *The History of Zionism, 1600-1918*, vol. I, p. 179 (note de bas de page 1), vol. II, p. 320, in : BLUTINGER, *ibid.*, p. 290 ; SOKOLOW, *Hibbath Zion (The Lovefor Zion)*, Jerusalem, Rubin Mass, 1935, p. 41 (note de bas de page 39), in : BLUTINGER, *ibid.* Nous reviendrons un peu plus tard sur Sokolow quand il s'agira d'aborder les projets de traduction hébraïque d'*Histoire des Juifs*.

¹³⁰² Sur ces différents auteurs : cf. partie II, chapitre 3, sous-chapitre 2.

Pour l'un de ses biographes, Joseph Meisl, « *il fut le dernier Juif national* »¹³⁰³. Ironie de l'histoire : le Rubicon fut franchi par la génération juive qui le succéda, mais avec son œuvre dans leurs mains.

Il est temps à présent d'analyser la manière avec laquelle la pensée graetzienne a été réutilisée par les Juifs nationalistes et sionistes. Nous verrons alors s'ils ont véritablement parachevé le processus de *désincarnation* amorcé par Graetz.

3. Graetz et le nationalisme juif : influences, similitudes, récupérations et parachèvement de la *désincarnation*

Heinrich Graetz n'a pas seulement bénéficié d'une audience de masse pour son œuvre monumentale *Histoire des Juifs*. Il a également fait des émules, comme le note le Grand rabbin Zadoc Kahn dans sa préface. Même s'il sera un jour sûrement dépassé par des recherches postérieures, « *il lui restera toujours l'honneur d'avoir frayé la route à ses successeurs, d'avoir été un initiateur de premier ordre* »¹³⁰⁴. La pensée *pré-désincarnée* de Graetz, reconnaissable par son mélange de tradition religieuse et d'idéologie nationale moderne, a inspiré de nombreux historiens et penseurs juifs.

Dans ce sous-chapitre, nous allons donc revenir sur plusieurs grands noms de l'historiographie juive ainsi que sur certains mouvements nationaux juifs, puis évaluer l'influence qu'a pu avoir Heinrich Graetz sur leur pensée, ou du moins constater s'ils ont développé des théories analogues aux siennes. Nous chercherons également à savoir si certains d'entre eux ont parachevé le processus de *désincarnation* de l'historien juif allemand¹³⁰⁵. Bien entendu, le mouvement sioniste aura une place prépondérante, car il a pu perdurer à travers l'édification de l'État d'Israël. Mais nous n'oublierons pas d'évoquer d'autres mouvements nationaux juifs plus éphémères qui se rapprochèrent de très près du processus de *désincarnation*. Enfin, nous étudierons également le devenir de l'idéologie de Graetz au sein du *Yichouv* en Palestine, et ce jusqu'à la veille de la proclamation officielle de l'État hébreu en 1948.

¹³⁰³ MEISL Joseph, *Heinrich Graetz: Eine Würdigung des Historikers und Juden zu seinem 100. Geburtstag, 31. Oktober 1817* (21. Cheschwan), Berlin, Louis Lamm, 1917, p. 118 : "he was the last National Jew", in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 269.

¹³⁰⁴ GRAETZ, *Histoire des Juifs, op. cit.*, préface de Zadoc Kahn, p. IV.

¹³⁰⁵ C'est-à-dire en amenant à maturation les trois caractéristiques de la *désincarnation* : déclin de l'essence religieuse, montée de l'essence nationale et historicisation du corps religieux.

3.1. *Des nationalistes non-sionistes mais pro-Graetz*

Après Graetz, on remarque que plusieurs historiens juifs de renom ainsi que des mouvements militants ont poursuivi le processus de *désincarnation*, sans pour autant s'affilier au mouvement sioniste. Ce fut tout d'abord le cas de l'historien Simon Doubnov (1860-1941), né sur le territoire biélorusse actuel. Son intérêt pour l'œuvre de Graetz fut réel et il peut être considéré comme son continuateur dans l'élaboration d'un peuple national juif aux origines bibliques. En effet, dans son autobiographie¹³⁰⁶, Doubnov fait plusieurs fois référence à l'historien juif allemand. Il raconte rétrospectivement le début des années 1880, alors qu'il se trouvait à Saint-Pétersbourg :

« *A cette époque, je m'étais réellement plongé [...] dans les deux tomes de L'Histoire des Juifs de Graetz qui venait tout juste de paraître en traduction russe* »¹³⁰⁷.

Plus de dix ans plus tard, son intérêt pour l'œuvre de Graetz ne s'était pas estompé. Même s'il pouvait se montrer critique envers lui, ce fut malgré tout un sentiment d'admiration envers son aîné qui dominait. En relisant ses notes datant de 1892, Doubnov l'affirme : « *j'étais sous le charme de la figure de Graetz [...]* »¹³⁰⁸. Or, il se trouve que cette admiration se mêlait aussi à la volonté chez Doubnov de continuer dans cette même veine historiographique juive. A la même époque, il affirmait :

« *Je m'exaltais à l'idée qu'il m'incombait de poursuivre la grande œuvre de Graetz dans le domaine du judaïsme oriental* »¹³⁰⁹.

En réalité, Doubnov ne va pas se contenter de compléter l'œuvre de Graetz, car il produira à son tour de grandes synthèses couvrant toute l'histoire du peuple juif. Mais cet extrait nous montre bien que Graetz ne fût pas un penseur isolé et fit des émules chez d'autres penseurs en Europe. Puis, dès 1892, Doubnov commença à traduire en russe la version populaire et condensée d'*Histoire des Juifs*. Malheureusement, sa version fut censurée par l'Eglise orthodoxe, jugeant que le traitement de la tradition biblique dans l'œuvre en question portait atteinte à son enseignement religieux¹³¹⁰.

¹³⁰⁶ DOUBNOV Simon, *Le livre de ma vie*, traduit du russe et annoté par Brigitte Bernheimer, Paris, Cerf, 2001.

¹³⁰⁷ DOUBNOV, *ibid.*, p. 146-147.

¹³⁰⁸ DOUBNOV, *ibid.*, p. 343.

¹³⁰⁹ DOUBNOV, *ibid.*, p. 344.

¹³¹⁰ DOUBNOV, *ibid.*, p. 346, 351-352.

L'intérêt que portaient ces historiens russophones comme Doubnov à l'œuvre de Graetz n'avait rien d'anodin. Depuis plusieurs décennies déjà, les juifs d'Europe de l'Est (russes, biélorusses ou encore ukrainiens) subissaient la ségrégation antijuive tsariste. Coupée du reste de l'empire russe, cette population eut la particularité de développer une culture propre (pas seulement religieuse, mais aussi laïque) ainsi que de communiquer via une langue bien spécifique : le yiddish. Ce particularisme linguistique et culturel connut une nouvelle phase d'évolution après les pogroms des années 1880. Un sentiment national très fort se mit en place au sein des communautés juives d'Europe de l'Est (bien davantage que chez leurs coreligionnaires à l'ouest, car ayant plus de facilité à s'intégrer). Ainsi, certains décidèrent de créer un nouvel État-nation juif en terre d'Israël (les sionistes). Néanmoins, d'autres mouvements, aussi d'essence nationale, se contentèrent de revendiquer une forme d'autonomie¹³¹¹. Il est important d'évoquer ce second cas de figure, car certains de ces mouvements (le plus souvent éphémères) peuvent s'apparenter à une forme de *désincarnation* (même s'ils n'ont pas atteint la même maturité idéologique propre au sionisme). L'un d'entre eux fut le *Folkspartei*, créé en 1905 par Simon Doubnov.

Avant de revenir sur ce mouvement, établissons un comparatif entre la pensée de Graetz et celle de Doubnov. L'historien russophone suivit l'exemple de son prédécesseur juif allemand en publiant de nombreux ouvrages traitant de l'histoire juive¹³¹². Tout d'abord, on y retrouve comme chez Graetz la montée d'une essence nationale juive. Arrêtons-nous sur la première page de son *Précis d'Histoire juive* :

« *L'histoire juive nous enseigne comment le peuple juif a vécu depuis ses origines jusqu'à nos jours. Un peuple est semblable à une grande famille qui produit, tels des rameaux, de nombreux enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants. Lorsque cette extension a lieu durant de nombreuses générations, un peuple se forme, qui se compose de milliers, puis de millions de familles. C'est ainsi que s'est formé notre peuple qui compte déjà trois mille ans d'existence* »¹³¹³.

¹³¹¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 128-129.

¹³¹² Entre autres, en hébreu : DOUBNOV Simon, *Histoire du peuple-monde*, Tel Aviv, Dvir, 1962 ; en français (version plus condensée que la précédente) : DOUBNOV Simon, *Précis d'histoire juive. Des origines à nos jours*, Paris, Service technique pour l'éducation, 1963.

¹³¹³ DOUBNOV, *Précis d'histoire juive*, op. cit., p. 15.

Ce que l'on remarque dans cet extrait, c'est que Doubnov partage avec Graetz une vision cohérente du judaïsme dans le temps, à travers un peuple juif ethno-national immuable. Dans une vision quasi organique, tout serait parti de quelques individus qui, après plusieurs générations, se sont rassemblés en un peuple qui daterait de l'époque biblique (plus de « *trois mille ans* »). Et ce peuple, non seulement il revendique une généalogie partagée, mais de plus cette généalogie perdurerait jusqu'à nos jours. Comme chez Graetz, il y a une continuité ethnique de la nation juive dans le temps chez Doubnov. L'origine de cette généalogie, bien entendu, est biblique et commence, nous allons le voir tout de suite, avec Abraham¹³¹⁴.

Cette essence nationale juive affirmée nous amène ainsi aux deux autres caractéristiques de la *désincarnation* : le déclin de l'essence religieuse et l'historicisation du corps religieux. Comme Graetz, Doubnov considérait que les événements rapportés dans la Bible étaient bien fiables historiquement. Ainsi, il historicise les épisodes les plus anciens de la Bible : le voyage d'Abraham vers Canaan et la période des Patriarches, Moïse et la traversée du désert, le temps des Juges ou encore le Royaume de David et Salomon¹³¹⁵. Cependant, sur la question de la religion, Doubnov, diffère un peu de Graetz, puisqu'il commence à relativiser l'essence religieuse. Doubnov était de tendance laïque et par conséquent réticent à utiliser la culture religieuse comme base identitaire du peuple juif¹³¹⁶.

De plus, malgré son travail d'historicisation de la Bible, son récit était davantage scientifique que celui de Graetz, plus empreint quant à lui d'un style littéraire passionné. Ainsi, Doubnov demeurait fidèle au récit biblique mais commençait à en voir les limites au fur et à mesure que la méthodologie scientifique s'améliorait¹³¹⁷.

¹³¹⁴ Étant donné que Doubnov historicise le récit biblique depuis Abraham (nous allons y revenir juste après), on peut donc considérer que la continuité ethno-nationale juive commence selon lui durant l'ère des Patriarches. Pour autant, d'après la citation précédente, le peuple juif n'existerait que depuis environ l'an 1000 av. J.-C. A mon sens, il faut ici comprendre que si la continuité ethno-nationale juive est beaucoup plus ancienne (à travers quelques groupes d'individus, des familles, etc.), former un peuple juif prend plus de temps selon Doubnov (il faut en particulier un nombre minimal d'individus pour le former). Ainsi, selon Doubnov et d'après les dates qu'il nous fournit, nous pouvons en déduire que l'existence d'une véritable entité politique et nationale juive (et dans laquelle s'incarna véritablement le peuple juif comme État-nation, selon les penseurs juifs nationaux) ne commença qu'avec la royauté davidique, c'est-à-dire à la fin du XI^e siècle av. J.-C.

¹³¹⁵ DOUBNOV, *op. cit.*, p. 19-50.

¹³¹⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 130.

¹³¹⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 131-132. Même si ce côté « scientifique » de Doubnov reste relatif par rapport aux méthodes académiques actuelles.

Pour remédier à ce paradoxe, Doubnov usa d'un ingénieux stratagème :

« *Doubnov développe [...] une stratégie narrative qui sera adoptée par les historiens sionistes qui le suivront, tendant à démontrer que le noyau historique de la Bible est fiable, bien qu'elle soit truffée de récits imaginaires. Pourquoi ? Parce que la légende, brodée par la tradition populaire, a été rajoutée au texte d'origine dans ses adaptations littéraires ultérieures* »¹³¹⁸.

Certes, de nombreux récits de la Torah ne peuvent être pris au pied de la lettre. Mais en réalité, il s'agit surtout pour Doubnov de récits métaphoriques qui reflètent malgré tout une certaine vérité passée qu'il nous faut déchiffrer. En faisant de ces événements bibliques peu fiables historiquement des « *vérités métaphoriques* »¹³¹⁹, Doubnov met en place un compromis d'interprétation du récit biblique, lui permettant de considérer le Livre des Livres comme un pur livre d'histoire.

On voit donc bien que les trois caractéristiques de la *désincarnation* sont présentes dans la pensée de Doubnov, contrairement à Graetz qui n'avait pas réellement amorcé le déclin de l'essence religieuse. Ainsi, il est à mon sens logique de pouvoir qualifier la pensée de Doubnov de *désincarnée*.

Pour autant, si elle est davantage *désincarnée* que celle de Graetz (dont il est je le rappelle le continuateur), elle lui manque encore une certaine maturation qui ne fut seulement détenue que par le sionisme. Revenons au *Folkspartei* impulsé par Doubnov : ce parti politique, actif en particulier en Pologne et en Lituanie avant sa disparition à la fin des années 1930, revendiquait une certaine autonomie nationale au sein de l'Empire russe. Doubnov affirmait par exemple :

« *Les Juifs dans chaque pays, dans tous les pays où ils prennent une part active dans la vie politique et civique, doivent demander non seulement que soient accordés tous les droits aux citoyens, mais également et surtout les leurs propres en tant que membre du groupe national juif* »¹³²⁰.

¹³¹⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 133. Sand s'appuie sur la version hébraïque de l'œuvre de Doubnov (*Histoire du peuple-monde*)

¹³¹⁹ C'est moi qui utilise cette expression.

¹³²⁰ Rubrique « Doubnov », *Judaïca*, tome IV, p. 525-526, in : MINCZELES Henri, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Denoël, 1999, p. 258.

L'autonomie nationale revendiquée par le *Folkspartei* était d'ordre politique et culturel. Ses membres souhaitaient par exemple se fédérer pour préserver l'usage de l'hébreu et du yiddish ainsi que créer des écoles primaires usant ces mêmes langues. Pour y arriver, ils espéraient mettre en place un conseil de communauté juif (*Kehilla*) basé sur des principes nationaux et démocratiques, lui-même piloté par un Conseil général judéo-russe (le *Vaad*) qui aurait des liens permanents avec les institutions étatiques ainsi que des prérogatives éducatives et économiques¹³²¹.

Pour autant, le *Folkspartei* ne cherchait pas à créer, comme les sionistes, un État-nation juif indépendant. Il revendiquait seulement une certaine autonomie qui devait préserver l'identité des Juifs d'Europe de l'est. Ainsi, à défaut de revendiquer une souveraineté politique, les travaux historiques de Doubnov ont créé une conscience politique pour préserver cette identité juive d'Europe de l'est¹³²².

Autrement dit, la pensée *désincarnée* de Doubnov passe à côté d'un élément crucial pour atteindre sa pleine maturité : la revendication d'un territoire national propre. Rappelons que notre concept de *désincarnation* a été pensé au départ pour redéfinir les relations *nation-religion* au sein du judaïsme et que son utilisation s'insère dans une terminologie faite pour des études de cas d'États-nations. L'absence de cette revendication d'État-nation n'est donc pas anecdotique et ne nous permet pas d'affirmer que la pensée *désincarnée* de Doubnov (bien réelle rappelons-le) fut la plus aboutie.

Après Graetz, la *désincarnation* a donc perduré via d'autres historiens juifs nationaux. Cependant, au même moment, on remarque qu'un mouvement politique a développé des théories analogues au processus de *désincarnation* de Graetz, mais en suivant sa propre idéologie politique. Il s'agit du *Bund* que nous avons déjà un peu abordé au début de notre démonstration. Ce mouvement ouvrier juif créé en 1897 (et dont le nom complet est l'*Union des travailleurs juifs de Lituanie, de Pologne et de Russie*) revendiquait une autonomie nationale dans l'Empire russe, sous la forme de droits culturels et éducatifs. De plus, ce combat devait se conjuguer avec une vision marxiste de la société : tous les Juifs du monde devaient participer à la lutte des classes dans l'objectif ultime de libérer les ouvriers de l'oppression capitaliste.

¹³²¹ MINCZELES, *op. cit.*, p. 259-260.

¹³²² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 129-133.

L'exemple du *Bund* est très intéressant car il proposa une version marxiste alternative au processus de *désincarnation*, et donc différente de celle qui fut développée par le mouvement sioniste.

Comme dans le processus de *désincarnation*, le *Bund* mit en avant l'essence nationale du judaïsme. Ainsi en 1916, dans son journal bundiste *Lebensfragen*, l'un des théoriciens majeurs du mouvement Vladimir Medem (1879-1923) explicitait ses revendications autonomistes juives :

« Chaque pays s'engage à entreprendre un certain travail culturel : création d'écoles primaires et secondaires, écoles normales d'instituteurs, bibliothèques, etc. Prenons le cas d'un pays composé de plusieurs nationalités – par exemple : Polonais, Lituaniens et Juifs. Chacune de ces nationalités devrait créer un mouvement séparé. Tous les citoyens appartenant à une nationalité donnée devraient rejoindre une organisation spéciale qui organiserait des assemblées culturelles dans chaque région et une assemblée générale dans l'ensemble du pays [...] Chaque citoyen du pays appartiendrait à l'un de ces groupes nationaux [...] Ces mouvements autonomes évolueraient dans le cadre des lois générales établies par le Parlement du pays ; mais dans leurs propres sphères, ils seraient autonomes et aucun d'entre eux n'aurait le droit de se mêler des affaires des autres »¹³²³.

Au-delà de l'utilisation du terme « Juif » comme une nationalité (ce qui témoigne donc bien d'une affirmation de l'essence nationale juive), on constate surtout la récupération de nombreuses théories de Doubnov par Medem¹³²⁴. Tous deux ont développé une identité nationale juive fondée sur l'octroi d'une autonomie culturelle et politique. Toutefois, si cela témoigne d'une affirmation de l'essence nationale juive, on y décèle déjà ses limites. Sans trop éventer la suite de notre analyse, la *désincarnation* n'est pas complète car la demande d'une certaine autonomie exclue donc *de facto* la quête d'une pleine indépendance politique territoriale (élément qui, nous l'avons dit, est essentiel pour parachever la *désincarnation*).

Pourtant, la présence d'une essence nationale dans la pensée bundiste est indéniable. C'est pourquoi l'assimilation de la bourgeoisie juive était particulièrement vilipendée, sur fond d'idéologie marxiste. A ce sujet, Medem affirmait :

¹³²³ MEDEM Vladimir, *Lebensfragen*, Varsovie, 8 février 1916, in : MINCZELES, *op. cit.*, p. 278-279.

¹³²⁴ MINCZELES, *ibid.*, p. 278.

« L'assimilation parmi les Juifs est le résultat de l'avidité, de la soif de l'argent émanant d'une bourgeoisie juive [...] qui cherche frénétiquement à se débarrasser de son passé – religion, langue, coutumes, rites – pour être acceptée comme partie intégrante de la bourgeoisie en général »¹³²⁵.

Par ailleurs, le *Bund* a comme Doubnov parachevé la *désincarnation* du judaïsme en relativisant le rôle de l'essence religieuse (caractéristique qui était absente chez Graetz). Dans la plupart des cas, les rabbins d'Europe de l'Est désapprouvèrent les actions contestataires du *Bund* (en participer l'organisation de grèves). Progressivement, les rabbins furent perçus avec hostilité par les bundistes.

« Le « clergé » juif était trop souvent le chantre attiré de la collaboration de classes. Il était lié au patronat sinon à la police et aux dignitaires locaux du tsarisme »¹³²⁶.

De manière plus générale, il se produisit une rupture générationnelle, entre l'ancienne ancrée dans l'orthodoxie religieuse et la nouvelle empreinte de militantisme marxiste. La religion juive classique fut remplacée par une sorte de religiosité laïque et politico-marxiste¹³²⁷.

Malgré ses similitudes avec la pensée de Doubnov (relativisation de l'essence religieuse et affirmation de l'essence nationale), le *Bund* se montrait critique à son égard. Ils reprochaient à l'autonomisme de Doubnov « sa collaboration de classe », « son alliance avec les formations politiques bourgeoises juives et non juives »¹³²⁸, ainsi que de ne pas assez mettre en avant le yiddish¹³²⁹. Mais c'est avec le sionisme que la rupture idéologique fut la plus forte ; une rupture qui, à mon sens, est révélatrice des limites de la pensée *désincarnée* du *Bund*¹³³⁰. Ces derniers n'étaient pas contre l'émigration en général. Cependant, pour les bundistes, « ériger l'émigration en système politique, et le canaliser vers un seul pays, appelé en la circonstance la « patrie historique », fût-elle à vocation socialiste, c'était se mettre en contradiction flagrante avec l'international prolétarien »¹³³¹. Ainsi, le nationalisme juif territorialiste (le sionisme socialiste) n'était pas compatible avec l'idéologie marxiste du *Bund* qui s'insérait dans un projet politique et social bien plus vaste d'un point de vue géographique (c'est-à-dire tous les Juifs et

¹³²⁵ MEDEM, *Social-démocratie et Question nationale*, p. 152, in : MINCZELES, *op. cit.*, p. 277.

¹³²⁶ MINCZELES, *ibid.*, p. 89-90.

¹³²⁷ MINCZELES, *ibid.*, p. 90. Ici, le terme « religiosité » doit être compris dans un sens durkheimien et non essentialiste.

¹³²⁸ Ceci s'explique par la composition sociologique bourgeoise (petit et moyenne) des membres du *Folkspartei*.

¹³²⁹ MINCZELES, *op. cit.*, p. 277.

¹³³⁰ A ce sujet : MINCZELES, *ibid.*, p. 280-283.

¹³³¹ MINCZELES, *ibid.*, p. 280.

prolétaires du monde). De plus, contrairement aux sionistes, les bundistes n'ont jamais eu une vision négative de la période exilique (*Galout*) et préféraient mettre en avant leur enracinement russe que leur attachement à *Eretz Israël*¹³³². A ce sujet, Medem tenait des propos sans ambiguïtés :

« *Mes sentiments envers le judaïsme, selon le terme des sionistes, est le sentiment national de la Galout. Les palmiers et les vignobles de Palestine me sont étrangers* »¹³³³.

L'autonomisme national du *Bund* ne reposait donc pas sur la recherche d'un État-nation indépendant comme le rêvaient les sionistes. A la place, ils espéraient voir surgir une révolution socialiste au sein de l'Empire russe. A travers leur grille de lecture marxiste, un tel renversement systémique permettrait de se débarrasser des injustices économiques et sociales du monde capitaliste, causes uniques de l'antisémitisme et de l'absence d'émancipation juive dans l'Empire russe¹³³⁴.

Tout comme Doubnov et le *Folkspartei*, le *Bund* a développé et parachevé de nombreuses caractéristiques de la *désincarnation* ; concept qui avait commencé à prendre forme sous la plume d'Heinrich Graetz. Mais tout comme Doubnov, l'absence d'une revendication d'État-nation juif chez les bundistes ne peut donc amener à une redéfinition des relations *nation-religion* au sein du judaïsme. Pour résumer, la pensée nationale du *Bund* avait un caractère *désincarné*, mais elle n'avait pas encore amené le processus de *désincarnation* à sa pleine maturité (comme le fit le sionisme).

Enfin, pour clore ce sous-chapitre, abordons les travaux de l'historien juif américain Salo Wittmayer Baron (1895-1989). D'origine polono-autrichienne, il fut détenteur d'une chaire d'histoire juive aux États-Unis et commença à écrire dans les années 1930 son œuvre majeure : *Histoire d'Israël*¹³³⁵. Tout comme Doubnov et Graetz, il entreprend à son tour une histoire globale du peuple juif. D'ailleurs, on peut y déceler une certaine continuité historiographique entre les trois chercheurs. Pour son premier chapitre, la première note de bas de page commence de la manière suivante :

¹³³² MINCZELES, *op. cit.*, p. 281.

¹³³³ MINCELES, *ibid.*

¹³³⁴ MINCZELES, *ibid.*, p. 285.

¹³³⁵ BARON Salo Wittmayer, *Histoire d'Israël*, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1956. La première édition date des années 1930. Ici, c'est la nouvelle version datant des années 1950 qui a été exploitée.

« *Les meilleurs guides, pour le domaine tout entier de l'histoire sociale et religieuse juive, restent des ouvrages généraux du genre de H. Graetz, *Geschichte der Juden*. Cette histoire, bien qu'entreprise il y a plus d'un siècle, n'a pas encore été remplacée* »¹³³⁶.

A travers cette citation, on peut mesurer la durabilité de l'influence des œuvres graetziennes dans le temps, et ce même des décennies après sa mort. Toujours dans cette idée de continuité, Baron cite un peu plus loin d'autres ouvrages qui, selon lui, « *sont les plus importants des travaux récemment parus* ». Or, parmi eux figurent *l'Histoire du peuple-monde* de Simon Doubnov¹³³⁷.

Cette continuité ne se limite pas à une compilation des travaux précédents. Il s'agit aussi d'une continuité d'ordre idéologique. Tout comme Doubnov et Graetz, on peut considérer que la pensée de Baron avait un caractère *désincarné*. Son œuvre implique une montée de l'essence nationale ainsi qu'une historicisation du corps religieux, et ce pour plusieurs raisons.

Concernant la supposée véracité historique des premiers récits bibliques, Baron expose son point de vue :

« *La tendance qui prévaut à présent parmi les critiques de l'Ancien Testament, consiste à accorder un crédit toujours plus grand au témoignage des documents bibliques même à ceux concernant les hautes époques. Sous l'effet, en partie d'une réaction générale contre la Haute Critique d'il y a quelques décades, extrêmement radicale et presque antibiblique, pour une part aussi, à cause de notre connaissance accrue du Proche-Orient ancien, la génération actuelle, dans son ensemble, accepte de reconnaître l'historicité des faits essentiels qui sont au fond des premiers récits de la Bible* »¹³³⁸.

Ainsi, en désapprouvant la « Haute Critique » Baron nuance en réalité les analyses critiques bibliques ayant pris racine en Allemagne (sous la plume de Wellhausen par exemple) et ayant parfois remis en question la véracité historique du récit biblique¹³³⁹. Au contraire, grâce à la « *connaissance accrue du Proche-Orient ancien* » (Baron fait peut-être référence aux recherches archéologiques en Palestine¹³⁴⁰), les récits bibliques, même les plus anciens, semblent bien être historiquement vrais. A partir de là, non seulement Baron historicise les plus

¹³³⁶ BARON, *op. cit.*, p. 389 (note 1).

¹³³⁷ BARON, *ibid.*

¹³³⁸ BARON, *ibid.*, p. 42-43 ; également cité dans : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 138-139.

¹³³⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, 139.

¹³⁴⁰ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.* Nous reviendrons un peu plus tard sur l'usage de l'archéologie dans le cadre du processus de désincarnation du judaïsme.

anciens récits bibliques, mais affirme également l'essence nationale du judaïsme en développant un récit continu, où tous les épisodes bibliques anciens à présent historicisés s'enchaînent de manière naturelle :

« [...] on divise la période des origines d'Israël en trois phases successives : « la période des patriarches » marquée par l'apparition des premiers groupes hébreux en Palestine et par la descente de certains d'entre eux en Égypte ; « la période mosaïque » au cours de laquelle ces derniers groupes conduits par Moïse quittent l'Égypte et font migration à travers le désert ; enfin la période où, après avoir fini par conquérir Canaan, les Hébreux s'y installent sous le gouvernement des « Juges » »¹³⁴¹.

Comme Graetz et Doubnov, Baron met en place un continuum historico-national au sein du judaïsme. Cependant, comme Doubnov, il est à présent davantage soucieux de la méthodologie scientifique de l'histoire qui continue à se rationaliser. Et l'on voit dans son œuvre une certaine prudence à ce sujet :

« Toutefois, les témoins extra-bibliques dont nous disposons, ne permettent aucune conclusion précise concernant la chronologie des patriarches, ainsi que leur connexion exacte avec aucun des tumultueux mouvements ethniques ou religieux qui ont agité tout le Proche-Orient »¹³⁴².

Pour autant, cette prudence n'a pas eu raison de sa vision historicisante du Livre des livres. En réalité, il développe une théorie relativement similaire à celle de Doubnov : certes la Bible recèle d'éléments légendaires, mais derrière ce décorum imaginaire se trouve des réalités historiques indéniables.

Sur l'histoire des patriarches par exemple, Baron l'affirme :

« Bien que surchargée de motifs légendaires, la tradition biblique a conservé très nettement le souvenir d'une migration des patriarches d'Israël à partir de la Chaldée et, plus précisément, des deux cités d'Ur et de Haran »¹³⁴³.

¹³⁴¹ BARON, *op. cit.*, p. 43.

¹³⁴² BARON, *ibid.*, p. 45.

¹³⁴³ BARON, *ibid.*, p. 44.

Pour Baron, il ne faisait aucune doute qu'« *un solide noyau de traditions historiques véritables se trouverait enfoncé au fond des récits bibliques* »¹³⁴⁴. Puis il enfonce le clou en ajoutant :

« *La façon si vivante dont le livre de la Genèse décrit les humaines vertus et faiblesses d'Abraham, d'Isaac, de Joseph et de Jacob est bien faite, elle aussi, pour fortifier l'impression que nous avons affaire à des personnages effectivement historiques plutôt qu'à de simples personifications des tribus hébraïques postérieures* »¹³⁴⁵.

Comme Doubnov, Baron a fait perdurer la pensée *désincarnée* de Graetz en historicisant la Bible et en développant un récit national juif continu. Pour autant, sa pensée *désincarnée* n'est pas arrivée à maturité, car il demeure ambiguë au sujet d'un État juif basé sur un territoire national propre. Or, c'est une condition *sine qua non* pour que la *désincarnation* propose une refondation inédite des relations *nation-religion* au sein du monde juif. Baron n'était pas forcément contre la création d'un nouvel État juif, mais il n'était pas non plus un ardent défenseur de la cause sioniste. Ayant émigré d'Europe en 1926 pour New York, Baron a développé un lien national singulier avec la terre d'Israël car demeurant quelque peu distant avec celle-ci, contrairement aux sionistes qui nous le verrons avaient une approche beaucoup moins nuancée¹³⁴⁶. Au début de son œuvre, il disserte longuement à propos de la dualité du judaïsme, tiraillé entre sa nature propre liée à un sol national et à son histoire qui peut au contraire s'affranchir de ses contraintes géographiques, sans pour autant perdre sa cohérence interne. Ainsi, il affirme :

« *Les Juifs ne possédèrent, en propre, d'État que pendant une période relativement courte. Graduellement, la nation s'émancipa de l'État et du territoire. [...] le peuple juif [...] se détacha [...] toujours davantage, du sol. Une ascendance commune, un commun destin et une civilisation – incluant la religion – commune, tels furent, pour Israël, les facteurs d'unité* »¹³⁴⁷.

Pour Baron, culture, passé et ascendance abrahamique suffirent pour conserver la cohérence nationale juive. Le sol national n'était de loin pas la seule option à privilégier. Dans

¹³⁴⁴ BARON, *op. cit.*, p. 45.

¹³⁴⁵ BARON, *ibid.*

¹³⁴⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 138.

¹³⁴⁷ BARON, *op. cit.*, p 23.

le même esprit, Baron cite l'historien français Fustel de Coulanges qui propose une pensée analogue :

« [...] *le vrai patriotisme n'est pas l'amour du sol, mais l'amour du passé, la vénération pour les générations qui nous ont précédés* »¹³⁴⁸.

Pour autant, Baron ne balaie pas non plus d'un revers de main le rôle du sol national (ce qu'il lie à la « *nature* » même du judaïsme). Il demeure ambivalent à ce sujet. En fonction des aléas de l'histoire et des « *compromis* » qui en résultent, les Juifs ont développé une sorte de ressac idéologique, oscillant entre sa nature (le sol national) et son histoire (davantage détachée de son sol). Selon Baron, nature et histoire forme les « *tendances contradictoires* » du judaïsme, à la fois en opposition mais ne pouvant exister sans l'autre à long terme¹³⁴⁹. Ainsi, Baron souligne :

« *Plus d'une fois les Juifs sont retournés à la nature, plus d'une fois ils ont été contraints de se créer un territoire* »¹³⁵⁰.

[...]

« *Esclaves en Égypte, ils conquièrent Canaan ; déporté à Babylone, ils fondèrent, peu après, un nouvel état autonome ; dispersés dans le monde entier, les voilà bâtissant, en dépit de terribles obstacles, le nouvel État d'Israël* »¹³⁵¹.

Au final, Baron défend l'idée qu'il a toujours eu l'« *expression continue* » d'une « *aspiration à retrouver un sol* »¹³⁵². Le caractère *désincarné* de ses travaux historique est réel, mais son ambivalence intellectuelle mariant universalisme culturel juif non-territorial et nationalisme juif territorial ne l'a donc pas amené à amener le processus de *désincarnation* à une pleine maturation.

Ainsi, de Doubnov à Baron et en passant par le *Bund*, on constate que plusieurs mouvements et figures intellectuelles non-sionistes ont développé une pensée *désincarnée*. L'œuvre de Graetz a donc bien perduré et commença même à être parachevée. Cependant, l'absence de revendication claire et forte d'un État-nation juif ne permet pas d'atteindre la pleine

¹³⁴⁸ COULANGES Numa Denis Fustel de, *Questions historiques*, Paris, Hachette, 1893, p. 6, in : BARON, *op. cit.*, p. 23.

¹³⁴⁹ BARON, *ibid.*, p. 24.

¹³⁵⁰ BARON, *ibid.*, p. 23

¹³⁵¹ BARON, *ibid.*, p. 23-24.

¹³⁵² BARON, *ibid.*, p. 24.

maturation des caractéristiques de la *désincarnation* du judaïsme. Ce dernier élément, c'est le sionisme qui le mit en place.

3.2. *La Bible et le sionisme : un lien particulier*

Avant d'étudier l'influence de la pensée graetzienne chez les historiens et penseurs sionistes, établissons quelques précisions générales quant à la relation singulière entre le mouvement sioniste et la Bible.

Dans son article portant sur l'influence de la Bible au sein du système éducatif israélien¹³⁵³, Mordechai Schenhav en expose les grandes lignes qui demeurèrent présentes dans toute l'historiographie sioniste. Son analyse démontre qu'en filigrane, la pensée sioniste s'inscrivait pleinement et naturellement dans les trois caractéristiques de la *désincarnation* du judaïsme et que le parachèvement de la pensée de Graetz par ces derniers en était une conséquence plus ou moins logique.

Tout d'abord, la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux (via la Bible) ont été dès le départ les deux piliers majeurs de la pensée sioniste. Selon Schenhav, le mouvement sioniste a suivi le sillon des autres mouvements nationaux européens, qui avaient à cœur à justifier leur existence en s'inventant un long passé glorieux. Pour y parvenir, ils avaient besoin d'écrits, de matériaux pouvant faire office de bréviaire national.

Telles les chroniques et épopées médiévales ou antiques réarrangées par les écrivains nationaux dans toute l'Europe, les Juifs ont puisé dans la Bible pour mettre en place un roman national, condition *sine qua non* pour une « *renaissance d'une nation juive* » :

« [...] *le mouvement sioniste avait besoin d'une œuvre spirituelle authentique relatant un passé splendide et glorieux et servant de socle unificateur et mobilisateur à la construction de l'avenir et de l'indépendance de la nation juive* »

Et il ajoute, dans des extraits que nous avons déjà pu étudier auparavant :

« [La Bible est] *une œuvre dans laquelle se trouvent tous les principes sur lesquels un mouvement de renaissance nationale peut se référer, trouver la légitimité de ses revendications et asseoir ses valeurs* ».

[...]

¹³⁵³ SCHENHAV Mordechai, « La Bible et l'école publique en Israël », *Revue européenne des Études Hébraïques*, n° 15, 2010, p. 153-168.

« La Bible recèle le mythe de la naissance de la nation, l'attachement à sa terre, l'épopée de ses combats pour la liberté et pour l'indépendance et l'éthique sociale sur laquelle elle érige une société aux valeurs morales universelles »¹³⁵⁴.

Ici, les réflexions de Schenhav se rapprochent sensiblement de celles d'Anne-Marie Thiesse qui, nous l'avons vu, a travaillé en profondeur sur les processus de création des identités nationales. On exploita un certain nombre d'éléments du passé qui furent « patrimonialisés » (ici la Bible) et devenir la base d'une propagande nationale/nationaliste. Souvent, les bases patrimoniales (épopées, poème, emblème, coutume, chronique, langue...) et les arguments nationaux (ancienneté, héroïsme, vertu morale...) sont très souvent les mêmes d'une nation à une autre, telle une sorte de « manuel » à l'usage des identités nationales en formation¹³⁵⁵. Ici, le fond commun de l'imaginaire national et sioniste juif, c'est la Bible. On est donc bien dans les caractéristiques de la *désincarnation* : l'histoire des juifs racontée dans la Bible est vraie et elle se démarque par une longue et héroïque histoire nationale jamais interrompue.

Mais surtout, il y a eu un « rapprochement » entre le « récit biblique ancestral » et l'« action sioniste contemporaine et ses entreprises pour l'avenir [...] »¹³⁵⁶. C'est-à-dire qu'avec la Bible, le sionisme a pu démontrer qu'on ne peut pas limiter les Juifs à une communauté religieuse. C'est aussi une nation « dont l'histoire de sa naissance et son passage de l'esclavage à la liberté, justifie la mission du sionisme moderne »¹³⁵⁷. Pour le sionisme, la Bible est le « témoin de sa légitimité sur la Terre sainte »¹³⁵⁸. Le projet sioniste consistant à faire « revenir » les Juifs en *Eretz Israël* est alors comparé aux appels de Moïse et Aaron à retourner à la terre des Patriarches. On commença même à établir un parallèle entre les conflits judéo-arabes durant le Mandat britannique et les actes héroïques du temps des Juges et de la royauté hébraïque face aux peuples voisins¹³⁵⁹. Autrement dit, les sionistes ont amené les caractéristiques de la *désincarnation* à leur pleine maturité, à un niveau que Graetz et les historiens nationalistes non-sionistes n'avaient pas atteint : la revendication d'un État-nation juif. Par cet acte, la *désincarnation* put se matérialiser et mettre concrètement en place une refonte de la relation *nation-religion* au sein du judaïsme. Avec la montée de l'antisémitisme,

¹³⁵⁴ Pour ces trois citations : SCHENHAV, *op. cit.*, p. 158.

¹³⁵⁵ THIESSE, *op. cit.*, p.13-14.

¹³⁵⁶ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 158.

¹³⁵⁷ SCHENHAV, *ibid.*

¹³⁵⁸ SCHENHAV, *ibid.* p. 159.

¹³⁵⁹ SCHENHAV, *ibid.*, p. 158-159.

l'historicisation et la nationalisation de la Bible prirent une telle ampleur chez les sionistes qu'elle franchit le point de non-retour du rêve d'indépendance nationale.

Enfin, l'analyse de Schenhav démontre également que les sionistes ont (à la différence de Graetz) développé la troisième et dernière caractéristique du processus de *désincarnation*, à savoir le déclin de l'essence religieuse juive. Certes, la religion n'avait de loin pas disparu chez les sionistes, et ces cinquante dernières années dans l'Etat d'Israël attestent même d'un certain retour en force du sentiment religieux. Toutefois, il est vrai que dès ses débuts le mouvement sioniste fut l'héritier d'un mouvement de sécularisation globale en Europe qui n'épargna pas le monde juif. La religion juive perdit de son emprise en matière d'ordonnement de la vie communautaire juive.

Les valeurs religieuses n'ont pas disparu de l'idéologie sioniste. Cependant, elles ont été « *laïcisées* »¹³⁶⁰, pour ressembler au final à un ensemble de principes élémentaires formant une morale juive universelle. Schenhav précise que le second objectif du sionisme laïc était de tirer des valeurs morales et humanistes universelles de la Bible, qui serait en vérité la pierre angulaire de la civilisation occidentale. Le peuple juif aurait une sorte de vocation morale que l'humanité entière peut imiter. Parmi leurs multiples valeurs prônées : la sanctuarisation de la vie, l'amour du prochain, la charité, la paix, l'égalité entre les hommes et les peuples, la justice, l'indulgence devant les faibles et les étrangers, la non-idéalisation des grands hommes, le libre arbitre face au bien et au mal, la responsabilité de ses actes ou encore la liberté de pensée, du doute, et de la contestation à l'égard de Dieu¹³⁶¹.

Bien sûr, ces valeurs n'ont rien de nouveau. Elles sont anciennes et s'inscrivaient dans une vision religieuse du monde. D'ailleurs, cet universalisme moral qu'abordent les sionistes avec fierté existait déjà sous une forme religieuse : les juifs avaient été choisis par Dieu pour révéler au monde les vérités de la morale divine¹³⁶². Mais ici, il faut interpréter ces vertus morales d'une nouvelle manière et les réinsérer dans un contexte complètement nouveau. Dans le monde sécularisé de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle où l'emprise théologique

¹³⁶⁰ C'est moi qui utilise ici cette expression.

¹³⁶¹ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 159-160.

¹³⁶² On retrouve d'ailleurs cet héritage moral religieux dans la *Déclaration d'indépendance* de l'État hébreu. Schenhav en cite un extrait à la page 160 de son article : « *Eretz Israël est le lieu où naquit le peuple juif [...], c'est là, qu'il écrivit la Bible et en fit don au monde* ». A mon sens, il y a ici, en filigrane, une certaine fierté de la part des sionistes d'avoir contribué à une certaine morale universelle dont l'origine est bien religieuse (c'est-à-dire biblique).

sur les communautés juives a été progressivement remise en cause, les legs moraux religieux ont été « recyclés » en une morale universelle moins connotée religieusement. On passa alors d'une morale religieuse messianique souhaitant s'appliquer à tous les peuples de la Terre à la fin des temps à une morale sécularisée et applicable à toute l'humanité, quelle que soit leur obédience religieuse. À mon sens, le sionisme mit en place une sorte de messianisme laïc se rapprochant davantage des droits de l'homme que des Tables de la loi¹³⁶³. D'ailleurs, en guise de rupture avec la sphère religieuse juive traditionnelle, les sionistes se sont vivement attaqués à certains écrits religieux juifs, comme le Talmud qui fut assimilé au monde d'avant, c'est-à-dire à une vision dépassée et non laïque, car rappelant trop les heures de « soumission » du temps de la diaspora¹³⁶⁴. La littérature rabbinique fut jugée par les sionistes comme datée, désuète et figée¹³⁶⁵. Autant d'indices qui nous amènent à constater que si les sionistes n'ont certes jamais effacé la religion de leur pensée, ils ont tout du moins limité sa visibilité en expurgant la littérature théologique jugée désuète et en laïcisant ses valeurs morales présentes dans la Bible (seul ouvrage intouchable).

Le sionisme fut ce mouvement qui paracheva toutes les caractéristiques de notre processus de *désincarnation*. Dans les sous-chapitres et chapitres qui suivront, nous allons à présent constater que ce parachèvement fut présent à divers degrés dans le sionisme, des pionniers de la pensée sioniste (Hess) aux grands fondateurs de l'historiographie sioniste en terre d'Israël, en passant par les premières traductions en hébreu d'*Histoire des Juifs*¹³⁶⁶.

3.3. *Pionnier du sionisme : le cas de Moses Hess*

En matière de maturation du processus de *désincarnation* du judaïsme, le sionisme a surclassé tous les autres mouvements nationaux juifs. Parachevant la *pré-désincarnation* de Graetz, nombre de ses « héritiers » se trouvaient en Europe de l'Est. Mais parmi les pionniers du mouvement, il y en avait quelques-uns qui venaient de l'ouest. C'est le cas de Moses Hess (1812-1875), pionnier du sionisme en Allemagne, qui a eu la particularité d'avoir été influencé

¹³⁶³ Nous verrons dans le prochain chapitre que cette laïcisation des principes moraux religieux se révélera davantage lorsque nous aborderons l'usage de la Bible au sein du système éducatif israélien.

¹³⁶⁴ C'est ici un point de divergence majeur par rapport à Graetz qui avait toujours défendu la valeur du Talmud et par conséquent la préservation d'une certaine essence religieuse traditionnelle.

¹³⁶⁵ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 160.

¹³⁶⁶ Nous continuerons à constater ce parachèvement dans le prochain chapitre, lorsque nous analyserons les différentes formes d'ethnicisation de la société juive puis israélienne en Palestine (éducation, archéologie, biologie, ségrégation...).

par Graetz, mais aussi (nous l'avons vu) d'avoir influencé la pensée de Graetz. Personnage à part et ayant bénéficié d'une reconnaissance tardive (contrairement à Graetz), il est souvent considéré comme l'un des premiers sionistes laïques et socialistes¹³⁶⁷. Bien entendu, d'autres pionniers du sionisme ont repris la rhétorique nationale d'Heinrich Graetz. Mais si nous nous attardons en particulier sur Hess, c'est parce que l'on peut considérer qu'il fut le premier à avoir pleinement parachevé la *désincarnation* du judaïsme.

Originaire de Cologne, ce fut un philosophe et écrivain allemand engagé dans les mouvances politiques d'extrême gauche¹³⁶⁸. À l'origine, il reçut une éducation religieuse juive traditionnelle, mais comme beaucoup d'autres membres de sa génération il n'arrivait plus à se satisfaire de cette éducation (dont, par exemple, l'apprentissage du Talmud). Autre virage idéologique : son rapport à l'Allemagne. Au départ, Hess se considérait comme un véritable Allemand. Mais progressivement, il en vint à la conclusion que l'émancipation et l'assimilation juives en Allemagne sont vouées à l'échec.¹³⁶⁹

En 1862, il publie *Rome et Jérusalem*, l'un des premiers ouvrages à promouvoir une renaissance du peuple juif en terre d'Israël¹³⁷⁰. Mais à sa sortie, il fit face à une certaine indifférence. Ce ne fut pas le cas de Graetz qui avait déjà lu et apprécié auparavant d'autres écrits du philosophe socialiste¹³⁷¹. Les deux hommes, nous allons voir, étaient proches intellectuellement parlant¹³⁷². Ils entretenirent une correspondance soutenue, s'échangèrent des idées et aimaient parler politique.

Hess avait lu avec enthousiasme les premiers tomes d'*Histoire des Juifs*. Dès l'avant-propos de *Rome et Jérusalem*, il cite l'œuvre monumentale de l'historien juif allemand :

« *L'histoire de l'époque post-talmudique, écrit le plus éminent historien juif actuel, conserve un caractère national ; elle ne se réduit absolument pas à l'histoire d'une religion ou à l'histoire d'une confession* »

¹³⁶⁷ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation*, op. cit., p.38 ; Propos de Shlomo Sand, in : « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *L'Histoire*, no 343, juin 2009, p. 11.

¹³⁶⁸ SCHOEPS Julius H, *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff: messianism, settlement policy, and the Israeli-Palestinian conflict*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2013, p. 11. Il était d'ailleurs proche de Karl Marx et de Friedrich Engels.

¹³⁶⁹ SCHOEPS, *ibid.*, p. 4, 11.

¹³⁷⁰ HESS Moses, *Rome et Jérusalem*, Paris, Albin Michel, 1981. L'œuvre originale date de 1862 mais nous avons ici utilisé la version de 1981 annotée par Alain Boyer.

¹³⁷¹ SCHOEPS, op. cit., p. 24.

¹³⁷² Sur les accointances intellectuelles entre Graetz et Hess : SCHOEPS, *ibid.*, p. 24-27 ; DELMAIRE, op. cit., p. 1-2.

[...]

« Cet historien [Heinrich Graetz] poursuit : « Histoire d'un peuple, l'histoire juive est loin de se réduire à l'histoire d'une littérature ou à l'histoire d'une confession comme les documents et l'esprit partisan incitent à la faire. La littérature et la religion, tout comme le martyrologue tragique de ce peuple ou de cette communauté de destin, ne sont que des moments particuliers de son histoire et non pas son essence » »¹³⁷³.

On remarque ici une continuité idéologique entre Graetz et Hess. Tous deux refusent de croire que l'absence d'entité politique durant la période diasporique sonne le glas de l'essence nationale juive. Au contraire, nous avons vu que Graetz voyait le Talmud comme l'outil ayant sauvé l'esprit national au sein des communautés juives de la diaspora. Face à cette montée l'essence nationale (l'une des caractéristiques de la *désincarnation*), Hess considère comme Graetz que la religion et la culture ne suffisent pas à définir l'essence du judaïsme. L'essence nationale est primordiale. Nous verrons un peu plus tard que cette limite d'influence de la religion au sein du judaïsme masque en réalité chez Hess une véritable relativisation de l'essence religieuse juive (ce que n'avait pas fait Graetz).

Notons au passage l'admiration qu'Hess porte envers Graetz, puisqu'il le désigne tout simplement comme « le plus éminent historien juif actuel ». Un peu plus loin, il qualifie ses travaux d' « œuvre magistrale [...] qui sut passionner notre peuple pour ses héros et ses martyrs »¹³⁷⁴. Par ailleurs, cette citation nous montre également qu'Hess adhère lui aussi à ce roman national fabriqué, peuplé de héros provenant d'un recyclage identitaire juif de moult extraits bibliques. En cela, on peut dire qu'Hess adhérait aussi à l'historicisation nationale du récit biblique (autre caractéristique de la *désincarnation*).

Plusieurs chercheurs, tels Delmaire ou encore Schoeps, s'appuyèrent sur la correspondance entre Hess et Graetz pour faire ressortir leurs nombreux points communs¹³⁷⁵. Même si Hess demeura attaché au mouvement socialiste et Graetz à la tradition religieuse juive,

¹³⁷³ HESS, *op. cit.*, p. 61.

¹³⁷⁴ HESS, *ibid.*, p. 107 ; cité également in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 114 (note 2). Nous avons également vu que l'admiration de Hess envers Graetz fut telle qu'il se chargea lui-même de la traduction française du troisième volume d'*Histoire des Juifs*, sous le nom de *Sinai et Golgotha*. Il cite même un très long passage d'*Histoire des Juifs* dans *Rome et Jérusalem* (p. 203-218), sûrement selon Alain Boyer parce qu'ils approuvaient ses idées mais aussi peut-être pour remercier Graetz de son soutien pour la publication de *Rome et Jérusalem* (cf. HESS, *ibid.*, p. 203, note 1).

¹³⁷⁵ SCHOEPS, *op. cit.*, p. 24-27 ; DELMAIRE, *op. cit.*, p. 1-2.

ces deux penseurs avaient cette particularité de ne pas vouloir entrer pleinement dans la plupart des courants idéologiques de leur époque : mouvements juifs réformistes et orthodoxes, patriotisme allemand, mouvement d'assimilation des juifs d'Europe de l'Ouest. Tout comme Graetz, Hess s'inscrivait dans un juste milieu, entre préservation de l'identité juive et acceptation des sciences modernes, ainsi que des acquis des Lumières. Critiques envers la judéophobie et l'archaïsme allemand, ils louent au contraire l'esprit libérateur et national français de 1789, seule voie de salut pour les juifs. Cette vision positive de la France s'inscrit en fait dans leur attrait pour les mouvements nationaux européens du XIXe siècle, synonymes d'émancipation nationale pour les minorités opprimées (et ce au détriment des systèmes politiques d'Ancien Régime). Hess et Graetz se sont ainsi montrés enthousiastes quant aux efforts d'unification nationale allemande et italienne. Pour eux (et plus encore pour Hess en réalité), ce fut le signe d'un réveil national du peuple juif.

Mais contrairement à Graetz qui s'attelait à ce réveil à travers sa patrie allemande ou via le soutien des communautés diasporiques, Hess songeait déjà à une véritable indépendance territoriale. En soi, on peut dire qu'il fut le premier à parachever pleinement les trois caractéristiques de la *désincarnation*, amorcées par son ami historien. C'est surtout le cas pour la dimension nationale, mais aussi pour la dimension laïque. Dans *Rome et Jérusalem*, on retrouve un vocable typique des mouvements nationaux du XIXe siècle. Hess parle des « *droits nationaux du peuple juif* », de la lutte pour la « *renaissance politique* » ou encore de « *la restauration de l'État juif* »¹³⁷⁶. Mais ce qui est frappant avec Hess, c'est son traitement novateur de la religion. Avant, elle englobait en son sein la dimension historique et nationale (la Bible comme livre de théologie). À présent, c'est la religion qui est intégrée à l'histoire national juif (et est même au service de cette dernière)¹³⁷⁷. Voici ce que disait Hess dans *Rome et Jérusalem* à propos des pratiques religieuses juives :

« *Toutes les fêtes juives, commémorations de joies et de deuils, la fidélité des Juifs aux traditions, qui va jusqu'à la vénération de l'hébreu, l'ensemble du culte juif qui marque toute la vie familiale, tout cela a son fondement dans le patriotisme du peuple juif* »¹³⁷⁸.

¹³⁷⁶ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation*, op. cit., p. 39.

¹³⁷⁷ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation*, *ibid.*

¹³⁷⁸ HESS, op. cit., p. 86 ; cité également in : DIECKHOFF, *L'invention d'une nation*, *ibid.*, p. 40.

Autrement dit, la religion, telle une carapace, n'a servi qu'à préserver l'essence nationale et patriotique juive, surtout après la destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C. Le judaïsme est avant tout un « *phénomène national* » et non une réalité ayant attiré au « *sacré* »¹³⁷⁹. Mais la puissance de conservation propre à la religion a fait son temps. L'intégration des juifs en Europe au XIXe siècle a eu raison de ce procédé. Pour empêcher la désunion des juifs, il faut alors remplacer le pouvoir de conservation de la religion (gardienne jusqu'alors de l'esprit national juif), par celui propre à un futur État-nation. Les juifs doivent donc suivre le mouvement des nationalités amorcé par la Révolution française¹³⁸⁰. C'est ainsi qu'Hess affirme avec lyrisme :

« *La glace qui fige l'orthodoxie disparaîtra dès que l'étincelle du patriotisme juif qui demeure caché en elle sera attisée et allumera un brasier qui fera éclore le printemps et ressusciter notre nation* »¹³⁸¹.

A ce stade, il est indéniable que Hess a continué le processus de *désincarnation* amorcé par Graetz en mettant en avant la dimension nationale du peuple juif. Ce qui est nouveau avec Hess et parachève en quelque sorte la pensée *pré-désincarnée* de Graetz, c'est la progressive relégation au second plan de la religion. La religion n'est qu'un support de conservation du patriotisme antique et est même en train de disparaître, au profit d'une lente et progressive hégémonie de la dimension nationale dans le monde juif. C'est une vision très moderne pour l'époque qui englobe tous les aspects de la *désincarnation*.

De plus, Hess est allé très loin dans sa vision nationale du peuple juif. On peut même dire qu'elle prit des accents ethnicistes, voir « raciaux ». Hess prit connaissance d'une nouvelle forme de littérature, très en vogue en Europe dès la seconde moitié du XIXe siècle. Cette littérature, c'est celle des « sciences raciales » qui affirmait que l'humanité se divisait en plusieurs « races » (au sens biologique du terme), certaines étant inférieures ou d'autres supérieure. Pour les différencier, on usait de multiples caractéristiques, tels le physique, l'intellect, les humeurs... Ces pseudosciences racistes ont eu un impact non négligeable sur la pensée de Hess¹³⁸². D'une certaine manière, elles s'amalgamèrent avec sa vision nationale, voire

¹³⁷⁹ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation, op. cit.*, p. 40. Ici, les termes entre guillemets sont ceux de Dieckhoff.

¹³⁸⁰ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation, ibid.*, p. 40-41.

¹³⁸¹ HESS, *op. cit.*, p. 193.

¹³⁸² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 116-117.

même la supplantèrent, comme si derrière la question nationale juive, le vrai problème était en réalité d'ordre racial. Dans *Rome et Jérusalem*, il écrit :

« [Il y a] une question bien plus profonde que les questions de nationalités et de liberté qui agitent aujourd'hui le monde, la question raciale, vieille comme le monde et qu'aucune formule philanthropique ne peut écarter. Il faut trouver une solution à cette question si l'on veut régler définitivement les problèmes politiques et sociaux »¹³⁸³.

Puis il ajoute :

« Les Allemands haïssent moins la religion juive que la race juive, moins les croyances particulières des Juifs que leurs nez caractéristiques – Ni la Réforme, ni le baptême, ni la culture allemande, ni l'émancipation n'ouvrent vraiment aux Juifs allemands les portes de la société. C'est pourquoi ils essaient de renier leurs origines »¹³⁸⁴.

[...]

« [...] il ne sert à rien aux Juifs et aux Juives de renier leur origine en se faisant baptiser et en se mêlant à la masse des peuples indogermaniques et mongols. Les caractères juifs sont indélébiles »¹³⁸⁵.

Fataliste, Hess pense que les Juifs, race inchangée dans le temps, ne pourront jamais s'assimiler aux populations européennes car la race est une caractéristique indélébile. Or, selon Hess, c'est bien le caractère racial juif qui suscite l'hostilité chez les non-Juifs (en particulier en Allemagne). A partir de là, il est facile d'en déduire en filigrane la seule solution restante pour le peuple juif : s'accepter comme groupe racial distinct et mettre en place un nouvel État-nation juif sur la Terre des ancêtres. Chez Hess, race, nation et histoire sont intimement liées et ont davantage d'importance que la dimension purement religieuse :

« Ce n'est donc pas le dogme, mais la race qui organise la vie. De même, ce n'est pas le dogme qui a inspiré la vie des patriarches bibliques, source de la religion juive. Au contraire, c'est la vie de nos patriarches qui est le fondement de la religion biblique ; cette religion a toujours été exclusivement un culte de l'histoire ; issu de la tradition familiale, celui-ci prit une dimension nationale »¹³⁸⁶.

¹³⁸³ HESS, *op. cit.*, p. 63, cité aussi en partie in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 116.

¹³⁸⁴ HESS, *ibid.*, p. 82.

¹³⁸⁵ HESS, *ibid.*, p. 83-84 ; cité également in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 116

¹³⁸⁶ HESS, *ibid.*, p. 111 ; cité également in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*

Ainsi, Hess exacerbe l'essence nationale juive en la racialisant. Mais les idées de Hess n'eurent que peu d'écho de son vivant. Il fallut attendre sa récupération tardive par les mouvements sionistes et socialistes pour que sa dimension pionnière soit enfin reconnue. Bien des décennies plus tard, on retrouva par exemple sa vision ethno-raciale des Juifs ainsi que sa lecture très pragmatique des rites religieux juifs dans les écrits d'Arthur Ruppin, sociologue, « raciologue » et sioniste influent de la première moitié du XXe siècle¹³⁸⁷. Mais surtout, on peut émettre l'hypothèse qu'Hess a influencé la pensée nationale de Graetz. Nous avons vu que l'historien juif allemand avait eu un certain intérêt pour les écrits de Hess (il avait lu *Rome et Jérusalem*)¹³⁸⁸. Dans un article intitulé *Le rajeunissement de la race juive* et publié un an après l'œuvre de Hess, Graetz s'est interrogé sur l'essence même du judaïsme. Contrairement à Hess, il ne porte pas autant d'attention à la notion de race, mais esquisse une vision organique du peuple juif, capable de se régénérer face aux aléas du temps¹³⁸⁹. On pourrait donc faire l'hypothèse qu'après avoir lu les travaux de Hess, Graetz décida de revenir sur la notion de race via cet article. Ainsi, il accentua sa vision de la nation juive en lui donnant une coloration plus biologique¹³⁹⁰.

Hess est donc pour nous un personnage majeur. Il a non seulement exacerbé les caractéristiques nationales de la *désincarnation* (au point de les racialisier), mais a aussi commencé à mettre l'accent sur l'identité juive laïque en reléguant au second plan la dimension religieuse. De plus, si son œuvre n'a pas connu au départ un grand succès, il a vraisemblablement eu l'occasion de nourrir les réflexions de Graetz au sujet de la nation... qui lui connut un grand succès dès son vivant ! Enfin, il fut aussi un précurseur du sionisme. Pour toutes ces raisons, nous pouvons considérer que Moses Hess fut le premier à avoir parachevé la *désincarnation* du judaïsme. À présent, nous allons nous intéresser au parachèvement de la

¹³⁸⁷ Pour plus d'informations sur Arthur Ruppin, cf. MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, op. cit., p. 109-110.

¹³⁸⁸ D'ailleurs, après avoir lu *Rome et Jérusalem*, Graetz envoya le 11 octobre 1867 une lettre à Hess dans laquelle il disait « *Je ne peux que vous dire quelle profonde impression la forme et le contenu de votre livre ont faite sur moi et sur les auditeurs ; ce ne serait qu'un fade compliment* » (HESS, op. cit., p. 61 (note 2 d'Alain Boyer).

¹³⁸⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 118-119. A noter que Nachman Krochmal, rappelons-nous, avait déjà éventé cette théorie, mais davantage teintée de considérations théologiques.

¹³⁹⁰ Par ailleurs, Graetz était conscient qu'Hess s'était inspiré de sa pensée tout en la nationalisant davantage, mais cela ne semblait pas susciter de véritable désapprobation de sa part. Graetz remarqua que la traduction française d'un volume d'*Histoire des Juifs* par Hess (*Sinai et Golgotha*) forçait davantage sur la dimension nationale du judaïsme. Voilà ce qu'il écrivit à Hess à ce sujet : « *C'est ma pensée et pourtant ce n'est pas tout à fait la mienne... je me réjouis que vous partagiez tellement mes conceptions historiques et si vous voulez philosophiques que vous les rendez comme si c'étaient vos propres opinions* » (HESS, op. cit., p. 107-108 (note 1 d'Alain Boyer).

désincarnation par les sionistes sous deux aspects : la traduction hébraïque d'*Histoire des Juifs* et l'influence de Graetz sur les historiens sionistes.

3.4. *La traduction d'Histoire des Juifs par les sionistes*

La traduction hébraïque d'*Histoire des Juifs* qui s'est imposée comme référence incontournable au fil des décennies fut évidemment l'œuvre des sionistes. Sans retracer tout le processus de traduction (ce n'est pas notre sujet ici), il est intéressant de s'y intéresser puisque les sionistes ont profité de cette traduction pour donner un sens nouveau à l'œuvre de Graetz. Un sens plus nationaliste (créer un État-nation juif en terre d'Israël) et par conséquent davantage *désincarné*¹³⁹¹.

Avant la traduction hébraïque officielle amorcée par les sionistes dans les années 1890, on recense d'autres tentatives (souvent inachevées) dès les années 1860¹³⁹². Ce fut par exemple le cas des *maskilim* d'Europe de l'Est qui furent sensibles au juste milieu graetzien, entre science moderne et conservation de l'identité nationale. Ainsi, le premier journal hebdomadaire en langue hébraïque d'Europe de l'Est et palestinophile, *Ha-Magid*¹³⁹³, faisait l'éloge de son travail. Graetz est même considéré comme un « *écrivain national* »¹³⁹⁴. Les premières traductions hébraïques commencèrent donc dès les années 1860 dans *Ha-Magid*, par série d'articles. Puis à la fin de cette même décennie, Graetz donna le droit à une maison d'édition viennoise de traduire *Histoire des Juifs* en hébreu. Mais leurs travaux connurent de nombreuses critiques pour avoir caviardé plusieurs passages potentiellement choquants pour les juifs orthodoxes, en particulier l'usage trop prononcé par Graetz de la critique académique sur les passages bibliques ou post-bibliques¹³⁹⁵. Pour y remédier, de futurs activistes sionistes — en particulier Nahum Sokolow (1859-1936) et Moïse Lilienblum (1843-1910) cherchèrent dans les années 1870 l'assentiment de Graetz pour une traduction mot à mot de son œuvre. Au final, Graetz désavoua l'approche de la maison d'édition viennoise et le projet avorta, suite à des

¹³⁹¹ Concernant les traductions hébraïques d'*Histoire des Juifs* : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 269-291.

¹³⁹² BLUTINGER, *ibid.*, p. 269-273.

¹³⁹³ Comme les sionistes, les *maskilim* d'Europe de l'Est privilégient l'usage de l'hébreu. Pour ces *maskilim* élevés davantage dans la tradition, l'hébreu allait de soi. C'était la langue sacrée qui gardait un lien privilégié avec le peuple juif. Pour eux, l'enjeu était de raviver la langue hébraïque comme langue nationale et parlée au quotidien (et pas seulement au sein de la synagogue). Nous reviendrons un peu plus tard quant à l'usage de l'hébreu par les sionistes.

¹³⁹⁴ *Ha-magid*, n° 19, publié le 25 janvier 1871, p. 31, in : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 269-270.

¹³⁹⁵ Une habitude qui, nous l'avons vu, déplaisait déjà fortement à Hirsch et aux juifs orthodoxes. A ce sujet, cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 2, et chapitre 3, sous-chapitre 1.

difficultés internes à l'entreprise¹³⁹⁶.

Selon Blutinger, c'est Saul Pinchas Rabbinowicz (1845-1910), plus connu sous le nom de « SheFeR », qui fut le premier sioniste à proposer une traduction hébraïque d'*Histoire des Juifs* et qui devint au final la version hébraïque officielle de l'œuvre de Graetz¹³⁹⁷. Membre des *Amants de Sion* en tant que secrétaire de l'organisation à Varsovie, SheFeR publiait annuellement depuis 1886 une anthologie d'articles (nommée *Knesset Israël*) centrée sur la « littérature nationaliste »¹³⁹⁸. L'objectif était clairement militant : créer un renouveau national dans l'optique d'unir les Juifs en une seule et même nation en terre d'Israël. La langue, la littérature et la patrie des ancêtres étaient mises en avant pour susciter chez les lecteurs un nouveau souffle national. Dans le second numéro (en 1887), une biographie élogieuse de Graetz y est publiée. On y loue ses descriptions passionnées (comme celle des persécutions des juifs au Moyen-Âge) et on le présente comme un nationaliste juif.

Par la suite, SheFeR proposa à l'historien juif allemand une traduction d'*Histoire des Juifs* en hébreu (la version condensée dans un premier temps). Flatté par l'article le concernant dans *Knesset Israël* et rassuré par la maîtrise de l'hébreu de SheFeR, Graetz accepta le projet de traduction. Se basant sur la traduction hébraïque ainsi que sur la correspondance de SheFeR (avec Graetz, mais aussi avec d'autres historiens comme Doubnov), Blutinger a pu retracer l'ensemble de ce processus de traduction, intéressant à plusieurs titres¹³⁹⁹. Malgré son accord, Graetz demande à ce que son texte ne subisse pas de modifications. Or au début, les premiers brouillons du tome I traduit par SheFeR obtiennent sa satisfaction. Chose intéressante qui eut son importance par la suite : les deux hommes refusèrent d'utiliser la datation chrétienne (« av. J.-C. » et « ap. J.-C. ») et choisirent la destruction du Second Temple comme point de référence. Mais Blutinger arriva à démontrer qu'en filigrane, SheFeR use finement de l'œuvre de Graetz pour nourrir les objectifs du mouvement sioniste.

Lorsque le tome I fut publié en 1890¹⁴⁰⁰, la préface est écrite par Graetz et SheFeR adressait quelques mots aux lecteurs. En réalité, chacun avait sa propre vision de l'intérêt d'une traduction hébraïque, ainsi que de l'œuvre elle-même¹⁴⁰¹. Graetz évoque l'hébreu avec

¹³⁹⁶ Blutinger souligne que la maison d'édition subit un incident dont on ne connaît hélas pas la nature (p. 273).

¹³⁹⁷ BLUTINGER, *op. cit.*, p. 273.

¹³⁹⁸ BLUTINGER, *ibid.*

¹³⁹⁹ BLUTINGER, *ibid.*, p. 276-291

¹⁴⁰⁰ *Divre Yeme Yisrael*, Varsovie, Alapin, 1890, vol. I.

¹⁴⁰¹ Pour les citations et références dans ce paragraphe : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 279-281.

nostalgie. C'est la langue des ancêtres. Pour SheFeR, cela allait beaucoup plus loin. Selon Blutinger, il voyait l'hébreu comme la langue nationale du peuple juif. Dans ces quelques mots adressés aux lecteurs, lorsque SheFeR évoque le choix de la date de la destruction du second Temple, il affirme qu'il s'agit d'« *un livre écrit en hébreu pour les Hébreux* » (« *a book written in Hebrew for Hebrews* »)¹⁴⁰², et dans lequel a été « *choisi le moment où notre force et notre indépendance nationale fut brisée* » (« *chosen the moment when our national strength and independance was broken* »)¹⁴⁰³. SheFeR parle donc de ses lecteurs... comme des Hébreux ! Selon Blutinger, le but recherché ici par SheFeR est de contourner l'histoire exilique pour relier directement les Juifs du XIXe siècle à un antique groupe tribal qui, selon la Bible, donna naissance à la nation hébraïque¹⁴⁰⁴. Cette nation pour SheFeR, elle fut bel et bien réelle et les Juifs actuels sont les dépositaires de cette antique nation, cruellement vaincue lors la destruction du Second Temple. SheFeR use donc clairement de l'œuvre de Graetz pour mettre en avant l'essence nationale du peuple juif, tout en historicisant la Bible. Le lien national entre les Hébreux des temps bibliques et les Juifs de l'Europe du XIXe siècle est ici renforcé par l'usage de l'hébreu qui est une manière de se réapproprier par la langue l'esprit national juif originel. L'usage de l'hébreu par les juifs religieux ou les maskilim d'Europe de l'Ouest (tels les membres réformistes de la *Wissenschaft*) revêtait un aspect traditionnel, dans le sens où l'on était attaché à son caractère liturgique et sacré. Avec les maskilim d'Europe de l'Est et plus encore avec les sionistes comme SheFeR, la langue hébraïque prend un sens éminemment national. Par ailleurs, Graetz précise dans sa préface que son œuvre s'insère dans l'espoir d'une meilleure émancipation des Juifs de l'Europe de l'Est. Il souhaitait leur présenter la capacité de résilience de leur peuple à travers les âges, qui en Europe de l'Ouest fut finalement payante. Après des siècles de souffrances, ils purent enfin accéder à une pleine liberté au sein de leur patrie d'accueil en Europe. C'est en soi un message d'espoir que Graetz adresse aux Juifs d'Europe de l'Est, encore sous le joug de la politique discriminatoire tsariste et roumaine. Les propos de SheFeR, quant à eux, sont bien davantage ancrés dans une visée sioniste. La survivance séculaire du peuple juif serait davantage la preuve qu'il a pour dessein de revenir sur la terre de ses ancêtres. En soi, SheFeR parachève à son tour la pensée *pré-désincarnée* de Graetz en usant de son roman

¹⁴⁰² BLUTINGER, *op. cit.*, p. 279-280.

¹⁴⁰³ BLUTINGER, *ibid.*, p. 280.

¹⁴⁰⁴ BLUTINGER, *ibid.*

ethno-national comme un outil en faveur d'un État-nation juif en terre d'Israël.

Après la mort de Graetz en 1891, SheFeR continue son travail de traduction¹⁴⁰⁵. Progressivement, il s'attèle à la traduction de la version complète et se permet de modifier l'œuvre de Graetz. Pour une meilleure compréhension du contexte historique, SheFeR rajoute des notes sur l'histoire générale du monde. Il comble également certaines lacunes de l'œuvre en étoffant les passages centrés sur les juifs d'Europe de l'Est. Pour les sionistes la traduction de SheFeR était conforme à leur attente : il était plus convenable de lire *Histoire des Juifs* en hébreu qu'en allemand, car l'hébreu ramène le texte à sa source première. Ce n'est donc pas pour eux une simple traduction de l'allemand vers l'hébreu. Autrement dit, on ne peut comprendre l'histoire des Hébreux (qui se confond chez les sionistes avec l'histoire des Juifs), si l'on ne l'écrit pas dans la langue originelle de ce peuple, c'est-à-dire l'hébreu.

Finalement, à la fin des années 1900, SheFeR acheva en dix tomes la traduction d'*Histoire des Juifs*. Selon Blutinger, elle fut utilisée dans les écoles juives durant l'époque de la Palestine mandataire et même parfois jusqu'à nos jours¹⁴⁰⁶. De manière assez subtile, SheFeR récupéra l'œuvre de Graetz pour en faire un outil légitimant la cause sioniste. Les Juifs doivent retourner en Eretz Israel, puisque leurs ancêtres, initiateurs d'une nation glorieuse et immuable, ont vécu là-bas. Avec cette revendication d'un État-nation juif en terre d'Israël et un usage nationaliste inédit de la langue hébraïque (jusqu'alors engoncé dans une interprétation religieuse ou nostalgique)¹⁴⁰⁷, on peut en effet affirmer que la traduction hébraïque d'*Histoire des Juifs* faite par SheFeR a parachevé à son tour la *désincarnation* du judaïsme amorcée par Graetz.

Mais avec Graetz, ce n'est pas seulement l'influence directe de sa pensée *désincarnée* via des traductions accessibles à un grand nombre de juifs qui compte - et les sionistes, nous l'avons vu avec SheFeR, ont joué un rôle crucial pour sa postérité dans le *Yichouv* et ce jusqu'à la création de l'État d'Israël. La pensée *désincarnée* s'est aussi imposée en Israël de manière

¹⁴⁰⁵ A ce sujet : BLUTINGER, *op. cit.*, p. 281-291.

¹⁴⁰⁶ Selon les affirmations de diplômés israéliens du secondaire rapportées à Blutinger, Graetz continue à être utilisée dans des écoles en Israël. Cf. BLUTINGER, *ibid.*, p. 290.

¹⁴⁰⁷ Précisons tout de même que depuis la fin du XIXe siècle, un nouvel usage de la langue hébraïque émergea déjà en terre d'Israël, en particulier sous l'impulsion de Eliezer Ben Yehouda (1858-1922). Né en Lituanie, il s'installa en terre d'Israël en 1881 et ne cessa d'y promouvoir un usage profane de l'hébreu, via des journaux hébraïques et surtout dans la vie quotidienne. Il eut un rôle déterminant dans la modernisation de la langue hébraïque, non seulement par son travail de compilation de termes hébraïques de diverses époques, mais aussi par la recherche d'adaptation de l'hébreu ancien « *aux besoins de la vie moderne* » (cf. « Ben Yehouda Eliezer », WIGODER (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 127-128).

indirecte à travers des historiens qui ont lu Graetz et se sont imprégnés de sa pensée tout en l'actualisant ; puis ces derniers ont essaimé, grâce à leur forte influence, une pensée *désincarnée* au sein de la société israélienne. Mais avant d'aller aussi loin, revenons sur les grandes figures de l'historiographie sioniste qui ont repris et amené à maturité la pensée graetzienne.

3.5. *L'influence de Graetz sur les historiens sionistes*

Après avoir vu comment Graetz a influencé les historiens nationaux non-sionistes, analysons son influence auprès de penseurs sionistes. En partant de sources primaires ainsi que des recherches de plusieurs collègues, nous allons nous attarder sur deux figures majeures de l'historiographie sioniste du temps du *Yichouv* et de l'État d'Israël : Yitzhak Baer (1888-1980) et Ben-Zion Dinur (1884-1973). Tous deux ont parachevé le processus de *désincarnation* de Graetz et ont eu une influence non négligeable sur la façon de penser l'histoire nationale en Israël.

Né en Allemagne, Baer fut avant tout un spécialiste de l'histoire juive médiévale. Parmi toutes ses œuvres, citons *Galout*, ouvrage théorique abordant l'évolution de la représentation de l'exil dans l'histoire juive et qui irrigua l'ensemble de ses travaux historiques à venir¹⁴⁰⁸. Baer est un nationaliste qui ne pouvait par exemple souscrire à la vision davantage diasporique de son collègue américain Baron. Sa vision de l'identité juive était conforme aux tendances nationales germaniques de son époque : organique et continue. Les Juifs auraient sans cesse cherché à conserver un lien fort avec leur terre natale (*Eretz Israël*) ainsi qu'un désir constant de souveraineté. Il accuse des chercheurs comme Baron de s'être détournés de cette vision continue et homogène de l'histoire juive¹⁴⁰⁹.

En 1929, Baer quitte l'Allemagne et émigre en Palestine. Pour autant, il ne renie pas les legs idéologiques germaniques qui ont forgé sa conscience nationale (nation organique, continuum historique...) ¹⁴¹⁰. Comme Graetz et Doubnov, Baer historicise la Bible. Mais

¹⁴⁰⁸ La version originale fut publiée en allemand à Berlin en 1936. Ici, nous utilisons la version française publiée en 2000 : BAER Yitzhak, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 2000. Sur Baer et ses travaux : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 143-148.

¹⁴⁰⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*

¹⁴¹⁰ On retrouve ce processus de conservation de legs germaniques chez de nombreux intellectuels juifs ayant émigré en Palestine. On peut par exemple penser au sociologue Arthur Ruppin. Né en Allemagne, il fut l'un des pères de la colonisation en Palestine et était actif dans le pays dès les années 1900. Sur place, il y réutilisa des idées sociologiques, nationales, raciales et eugéniques alors en vogue en Allemagne. Cf. MANCASSOLA, *La notion de race juive sous la plume d'Arthur Ruppin*, op. cit., p. 32-75.

parachève également l'essence nationale juive : dans *Galout*, il se démarque clairement de la vie exilique propre à la diaspora et expose sa vision très contemporaine (et pas seulement théologique) de la nation juive :

« En effet, l'exil contrevient à l'ordre instauré par Dieu qui a prescrit à chaque nation sa place en attribuant au peuple juif son lieu naturel en Terre d'Israël. L'exil signifie quitter son lieu naturel, mais toute chose, en quittant son lieu naturel, perd sa structure naturelle tant qu'elle n'y est pas revenue. La dispersion d'Israël parmi les nations n'est pas quelque chose de naturel. Puisque les Juifs constituent une unité nationale, et ce à un niveau bien supérieur à celui de l'unité nationale des autres peuples, il est nécessaire qu'ils retrouvent leur unité de fait [...]. Le renouvellement entrepris par les Juifs actuellement n'est pas, dans son essence même, dicté par les mouvements nationalistes européens : il remonte, au contraire, à la très ancienne conscience nationale juive qui existait avant toute histoire européenne, et, sans le modèle sacré, saturé d'histoire, qu'elle fut, aucune idée nationale n'eût vu le jour en Europe [...]. Si nous autres, aujourd'hui, sommes capables, comme si l'histoire était le déroulement ininterrompu d'un processus prédit dans la Bible, de déchiffrer dans les anciennes chroniques poussiéreuses toute crise nouvelle des jours à venir, tout Juif, en chacun des lieux de l'Exil, devrait en tirer la conséquence qu'il existe une force élevant le peuple juif au-dessus de toutes les connexions causales de l'histoire »¹⁴¹¹.

Certes, on trouve encore une coloration théologique indéniable dans cet extrait. De plus, Baer semble vouloir donner de la hauteur au peuple juif : celui-ci n'a pas suivi la « mode » des mouvements nationaux propres au XIXe siècle, mais suit une logique bien plus ancienne. Malgré cette théologie persistance et cette prise de distance avec les autres mouvements nationaux, Baer se démarque dans cet extrait en montrant à quel point les idées modernes de son temps ont profondément imprégné sa pensée. L'idée selon laquelle les Juifs ne pourraient que pleinement s'épanouir en tant que nation sur un sol, sur sa terre de naissance (ce qui va en opposition avec la logique diasporique) ne renvoie pas seulement à une vision divine traditionnelle, mais fait également écho à une vision fortement organique de la nation, très

¹⁴¹¹ BAER, *op. cit.*, p. 200-201, cité également in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 145.

présente à cette époque en Allemagne (patrie originelle de Baer, rappelons-le)¹⁴¹². La nation n'atteindrait qu'une réelle plénitude via une fusion presque intime entre le peuple et la terre originelle. Cette idée est une réelle exacerbation de l'essence nationale qui demeure une caractéristique de la *désincarnation*. Baer l'accentue et la parachève en sous-entendant le besoin d'un nouvel État national en Palestine (car on ne peut déraciner un peuple de sa terre ancestrale). Cette essence nationale est renforcée par la fin de cet extrait qui crée un pont entre l'histoire biblique et l'histoire actuelle du peuple juif. L'histoire juive est homogène, continue et suit sans faille un destin qui lui est propre. Cette continuité était déjà présente dans la tradition rabbinique à travers ses dimensions messianiques, mais elle prend ici une coloration organique, une cohérence historique et un enjeu nationaliste tout à fait inédit.

Si l'on s'attarde ici sur le cas de Baer, c'est parce qu'il joua un rôle non négligeable dans le système universitaire et éducatif juif en Palestine. L'année 1936 fut à la fois celle de la parution de son œuvre *Galout*, mais également celle d'une restructuration du système universitaire israélien. En effet, le mouvement sioniste en Palestine créa une division entre un département d'histoire générale et d'un département d'histoire du peuple juif. Baer devint le premier à obtenir une chaire d'histoire juive à l'*Université hébraïque de Jérusalem*. Le second à avoir eu ce privilège fut son collègue Ben-Zion Dinur (sur lequel nous reviendrons juste après)¹⁴¹³. De plus, il est considéré comme le « *premier chercheur spécialisé en histoire juive à Jérusalem, qui aura la charge de l'éducation et de la formation de nombreux étudiants* »¹⁴¹⁴. Autrement dit, la pensée *désincarnée* qu'il paracheva se diffusa au sein de toute une génération de futurs élèves israéliens.

En plus d'avoir été à un poste universitaire important et de pouvoir diffuser sa vision de l'histoire juive auprès de nombreux étudiants, Baer fut aussi actif en matière de production scientifique. Avec Dinur, ils créent la revue historique *Sion*, axée sur l'histoire juive. Celle-ci est abordée comme un bloc homogène allant de l'Antiquité à la période contemporaine et use de la Bible pour répondre aux problèmes actuels du peuple juif.

« *L'histoire juive est unifiée à travers une homogénéisation qui englobe toutes les périodes et tous les lieux, dont l'étude des parties nous renseigne chacune sur le tout.*

¹⁴¹² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁴¹³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 143, 146-147.

¹⁴¹⁴ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 145.

[...] *sans la compréhension de la Bible, il est impossible de saisir le combat des générations suivantes et les problèmes de l'actualité de notre propre temps* »¹⁴¹⁵.

Une vision, en somme, dans une certaine continuité et en accord avec la construction d'un roman national juif cohérent. Pour l'histoire « générale », il faut attendre les années 1970 pour qu'une revue israélienne y soit dédiée (*Zmanim*)¹⁴¹⁶.

Pour autant, depuis l'époque de Graetz, la façon de faire l'histoire avait beaucoup évolué. Du temps de Baer, l'objectif n'était plus de réaliser de grandes synthèses portant sur l'ensemble de l'histoire juive. Malgré les partis pris idéologiques inhérents à l'attachement qu'avaient les historiens sionistes envers leur roman national, leur travail devenait davantage scientifique, lié aux exigences du monde universitaire du XXe siècle. Par conséquent, Baer ne désapprouvait pas les méthodes de Wellhausen (en particulier sur la critique biblique). Mais cette acceptation provoquait chez lui et d'autres historiens sionistes un sentiment de malaise. Comment concilier le roman national juif avec la critique scientifique des faits historiques ? Nous avons vu dans la partie III à quel point la question de la datation de l'exil (en 70 ap. J.-C.) leur pose de nombreux problèmes¹⁴¹⁷. Selon Sand, on peut percevoir chez Baer un certain tiraillement, entre une certaine acceptation des avancées scientifiques pouvant amender le roman national et paradoxalement un attachement persistant pour ce dernier¹⁴¹⁸. Par, exemple, lorsqu'il parle de Graetz, on ressent assez bien cette tension idéologique :

*« Graetz fut le seul Juif à avoir écrit l'histoire d'Israël jusqu'à la destruction du Premier Temple à partir d'une conception indépendante et originale ; sans l'apport révolutionnaire à la critique de la Bible et à l'histoire de la période qui fut introduit vers la fin de ses jours, les deux premiers volumes de son livre auraient été considérés, à juste titre, comme les plus beaux livres écrits sur cette période, et, du point de vue du développement de la profession, ils seront toujours intéressants »*¹⁴¹⁹.

¹⁴¹⁵ *Sion*, I, 1935, p. 1, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 147.

¹⁴¹⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*

¹⁴¹⁷ Cf. partie III, chapitre 1, sous-chapitre 1.

¹⁴¹⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 147-148.

¹⁴¹⁹ BAER, « Rapport sur la situation des études d'histoire chez nous », *Recherches et essais sur l'histoire du peuple d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, La Société historique israélienne, 1985, p. 33, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 147-148.

Premièrement, on remarque à travers cette citation que Baer exprime une certaine admiration envers l'œuvre de Graetz. Par ailleurs, même si les avancées scientifiques actuelles ont pu la mettre à mal (*Histoire des Juifs* était davantage ancrée dans un pathos romantique et passionné et refusait une critique scientifique trop poussée de la Bible), Baer continue à ressentir un certain attachement presque nostalgique pour l'œuvre de l'historien juif allemand, et donc pour le roman national qu'il a construit (en particulier concernant la période biblique). D'ailleurs, son attachement historique pour la période biblique ne faisait pas de doute, comme l'en atteste cet extrait :

« Sans la période biblique, nous ne pouvons pas comprendre la spécificité de l'histoire d'Israël. La période biblique sert de modèle et d'exemple pour toutes les périodes qui suivront [...]. La tradition biblique qui décrit le début de la nation (périodes des patriarches et de la génération du désert) comme une période antique irréaliste est une construction qui n'est pas fondée sur l'évidence historique. Elle a été repoussée par les chercheurs modernes. Selon les conceptions en vigueur aujourd'hui dans la critique biblique, notre père Abraham est un personnage historique à la tête d'un groupe religieux, archétype et premier chef de file du mouvement réformiste des prophètes classiques ; la description idéale du peuple d'Israël campant dans le désert autour du tabernacle, l'ange de Dieu marchant devant lui, ne peut être le simple fruit d'une imagination plus récente »¹⁴²⁰.

Dans cet extrait, non seulement Baer historicise la Bible et accentue son essence nationale via une vision continue de l'histoire, mais il relativise aussi son essence religieuse traditionnelle en réfutant les interprétations théologiques d'antan. L'interprétation religieuse classique du Livre des livres laisse place à une historicisation moderne des épisodes bibliques. En faisant cela, Baer répond à l'ensemble des caractéristiques propres à la *désincarnation* du judaïsme.

¹⁴²⁰ BAER, *Israël parmi les peuples* (en hébreu), Jérusalem, Mossad Bialik, 1955, p. 14, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 148.

Pour finir ce chapitre, intéressons-nous à l'historien Ben-Zion Dinur¹⁴²¹. Né dans l'empire russe (dans l'actuel territoire ukrainien), il commença son éducation au sein d'une yeshiva puis suivit des études d'histoire en Allemagne. Il commença son œuvre historique en 1918 puis émigra en Palestine en 1921. Parmi ses travaux les plus célèbres qui finirent par englober l'ensemble de l'histoire juive, citons en particulier *Histoire d'Israël* paru en 1918, ou encore *Israël en Exil* (publié en 1926)¹⁴²².

Tout d'abord, il semble bien exister une continuité idéologique entre Graetz et Dinur. Selon les travaux d'Uri Ram, Dinur appréciait l'historien juif allemand non seulement pour son style qui « *suscite la sympathie active et l'admiration vive du lecteur* », mais aussi pour « *sa grande conception de la nation juive tout entière, et pas seulement des juifs individuels ou même des communautés séparées, comme élément formateur de l'histoire de la diaspora* »¹⁴²³. On retrouve donc chez Dinur cette idée « graetzienne » de cohérence ethno-nationale du peuple juive, immuable dans le temps. Comme Graetz, Dinur défend l'idée que la période diasporique n'a pas affecté la cohérence nationale du peuple juif. Selon lui, il a conservé une « *unité complète et intacte* » (« *complete and unbroken unity* ») et ces membres sont restés « *une entité organique distincte* » (« *a distinctive organic entity* »), et ce malgré la dispersion géographique des Juifs¹⁴²⁴. D'ailleurs, pour expliquer cette cohésion du peuple juif qui défie le temps et les aléas, Dinur est assez proche des théories de Graetz (en particulier celles des deux axes), puisqu'il considère que le religieux et le socio-politique sont deux facteurs fondamentaux à cette cohésion¹⁴²⁵. Mais on peut encore aller plus loin. Pour Sand, le roman national de Dinur a non seulement continué la pensée *désincarnée* de Graetz, mais elle l'a également amené vers un parachèvement jusqu'alors inégalé :

« *On peut dire que, si Graetz fut le premier à poser les piliers et les échafaudages de la construction rétroactive de la nation juive, ce fut Dinur qui posa les briques sur ces*

¹⁴²¹ A propos de Dinur : RAM Uri, "Zionist historiography and the invention of Modern Jewish Nationhood : the case of Ben Zion Dinur", *History and Memory*, vol. 7, n°1, 1995, p. 91-124, URL : <https://www.jstor.org/stable/25618681> ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 149-153.

¹⁴²² DINUR Ben-Zion, *Histoire d'Israël*, Kiev, Société de diffuseurs d'éducation en Israël, 1918 ; DINUR Ben-Zion, *Israël en Exil*, Tel-Aviv, Dvir, 1926.

¹⁴²³ DINUR, « Israël dans la diaspora », *Écrits historiques* (version hébraïque), Jerusalem, 1978, vol. 4, p. 109, in : RAM, op. cit., p. 102 : "*arouses the reader's active sympathy and lively admiration*"; "*his grand conception of the whole Jewish nation, and not just individual Jews or even separate communities, as the formative factor in the history of the diaspora*".

¹⁴²⁴ DINUR, *ibid.*, p. 123, in : RAM, *ibid.*, p. 104.

¹⁴²⁵ DINUR, *ibid.*, p. 124, in : RAM, *ibid.*, p. 121 (note de bas de page 36).

fondations, compléta la pose des plafonds et fixa même définitivement les fenêtres et les portes »¹⁴²⁶.

Plusieurs éléments présents dans ses œuvres nous permettent d'étayer une telle affirmation. Tout d'abord, notons que les œuvres de Dinur suivaient une tendance historiographique de fond : celle de « scientifier » davantage leur recherche. Comme Baer, Dinur cherche davantage à faire de la science plutôt que du pathos romantique. Dinur était certes attaché à la Bible, mais il trouvait que le Livre des livres avait un certain défaut de pédagogie. Pour remédier à cette carence, Dinur décida d'améliorer le texte biblique « *en l'adaptant à l'esprit "scientifique" de son époque* »¹⁴²⁷. La méthode scientifique de Dinur usait de citations bibliques, mais également d'éléments externes : documents épigraphiques, sources latines et grecques, extraits du Talmud...

Mais ne nous trompons pas. Derrière ce verni scientifique sûrement de bonne foi, la construction subjective et idéologique d'un roman national (inhérent au mouvement sioniste) n'a pas pour autant disparu chez Dinur. Le passé mythique des premiers Hébreux demeure intouchable, tout comme la Bible qui demeure un livre d'histoire.

Ainsi, dans son œuvre *Dans la Bible au cours des générations*, il écrit :

« [...] *les récits des patriarches ne sont pas une projection datant de la période des prophètes, mais bien des résidus de générations et de périodes antérieures* »¹⁴²⁸.

Comme ses prédécesseurs (et ce depuis Graetz), Dinur continue à historiciser les épisodes bibliques. Les versets de la Bible sont vus « [...] *comme des témoignages fiables sur la période à laquelle ils se rapportent* »¹⁴²⁹. Mais Dinur va encore plus loin. Comme le souligne Sand, l'historien sioniste réfutait l'idée que les Grecs furent les tout premiers historiens (c'est-à-dire Hérodote et Thucydide). Selon lui, ce sont les auteurs de la Bible hébraïque qui furent les pionniers en la matière. Ce qui veut bien dire que pour Dinur, la Bible est une œuvre historique. Sa vision de l'historiographie biblique est d'ailleurs très instructive pour notre étude :

« *L'historiographie biblique introduit une innovation théorique importante dans l'historiographie en général, en associant trois éléments : 1) l'exactitude des faits. Les*

¹⁴²⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 149.

¹⁴²⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, ibid., p.151.

¹⁴²⁸ DINUR Ben-Zion, *Dans la Bible au cours des générations* (en hébreu), Jérusalem, Mossad Bialik, 1977, p. 51, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, ibid., p. 151.

¹⁴²⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, ibid.

*événements sont le “secret de Dieu” qu’il ne faut pas analyser de façon imprécise ; 2) l’utilisation des archives et des sources officielles ; 3) sa méthode pragmatique quant à la conception et l’explication des événements. Il est donc légitime de voir dans l’historiographie biblique de la période de la royauté plus que dans toute autre le début de l’historiographie moderne »*¹⁴³⁰.

En fait, cet extrait nous montre que Dinur a repoussé les limites de l’historicisation du corps religieux (caractéristique fondamentale, rappelons-le, de la *désincarnation* du judaïsme). La Bible n’est pas seulement un livre d’histoire ; c’est aussi la première œuvre historique usant d’une méthode scientifique moderne, même s’il fallait quelque peu l’améliorer. Il n’est donc pas étonnant que Dinur rejetât la critique philologique de Wellhausen concernant le Livre des livres¹⁴³¹.

Dès lors, les œuvres de Dinur suivent une logique assez similaire à celle de Graetz et de ses successeurs : relater l’ensemble des épisodes de l’histoire juive, d’Abraham à nos jours, et les considérer comme historiquement vrais. Cette historicisation globale de la chronologie juive (partie biblique et partie non-biblique incluses) s’inscrivait dans une vision organique et continue du peuple juif¹⁴³². Sioniste engagé, Dinur usa de cette homogénéité historico-nationale pour créer un lien inextricable entre le peuple juif et sa terre natale vers laquelle il a toujours aspiré à retrouver : *Eretz Israël*.¹⁴³³ Au-delà de l’approche « scientifique », il s’agissait pour Dinur d’user de ses travaux comme un outil au service de la cause sioniste en Palestine. Selon Uri Ram, l’histoire chez Dinur n’était pas qu’une simple « *profession* » mais davantage une « *vocation* », « *une mission historique à part entière* » (« *a historical mission in its own right* »)¹⁴³⁴. Dinur inscrivait clairement le passé juif dans un projet national collectif à venir. Ce passé n’était pas seulement une accumulation d’informations sur la nation juive, mais surtout le point départ d’un « *sens d’une destinée commune* » (« *sense of common destiny* »), d’une « *volonté active de continuité* » (« *active will for continuity* ») et d’une « *émancipation unificatrice* » (« *unifying empowerment* »)¹⁴³⁵.

¹⁴³⁰ DINUR, *op. cit.*, 1977, p. 167, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 151.

¹⁴³¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 151.

¹⁴³² DINUR Ben-Zion, « La périodisation de l’histoire d’Israël dans l’historiographie générale », *Chroniques des générations. Écrits historiques* (en hébreu), Jérusalem, Mossad Bialik, 1978, p. 30, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 149, 152.

¹⁴³³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 152.

¹⁴³⁴ RAM, *op. cit.*, p. 96.

¹⁴³⁵ DINUR Ben-Zion, *Israël en sa terre* (version hébraïque), Tel Aviv, 1938, p. XIII, in : RAM, *ibid.*, p. 96.

En historicisant le corps religieux biblique et en accentuant l'essence nationale juive, Dinur est bien dans la veine idéologique de Graetz. Mais il parachève sa pensée *désincarnée* en faisant de la Bible la première grande œuvre historique moderne (c'est-à-dire usant d'une méthodologie scientifique, même si elle était encore rudimentaire) ainsi qu'en concrétisant le glorieux roman national juif en revendiquant un nouvel État-nation en Palestine. Face à une telle « scientification » de la Bible où son caractère national et historique devient central, l'essence religieuse a perdu de son hégémonie.

Ainsi, Sand écrit à ce sujet :

« Tous les versets bibliques sont présentés comme des témoignages fiables sur la période à laquelle ils se rapportent. La théologie est presque entièrement éliminée du texte [de Dinur] et les paroles de Dieu, présentes presque à chaque page de la Bible, sont remplacées, comme nous l'avons mentionné, par le rappel de quelques sources non bibliques. Dinur dépouilla le Livre saint de sa métaphysique croyante et en fit une profession de foi historico-nationale caractérisée. Dorénavant, les impatientes pouvaient lire la Bible "en diagonale", en évitant les préceptes divins et en restant fidèles aux seuls impératifs de la vérité nationale »¹⁴³⁶.

Cette relativisation de l'essence religieuse chez Dinur n'est pas en soi étonnante. En plus de son éducation religieuse traditionnelle remontant à son enfance, il fut également influencé par les courants sécularisés juifs et ayant débuté au XVIIIe siècle, en particulier les Lumières juives (la Haskala)¹⁴³⁷. Dinur ne donc doit pas être oublié dans ce processus de parachèvement de la *désincarnation*, car il eut comme Baer une influence non négligeable dans la diffusion de ce nouveau type de relation judaïsme-nation. Non seulement il fut l'un des premiers spécialistes de l'histoire juive au sein de l'*Université hébraïque*, mais aussi ses ouvrages devinrent assez vite des « standards » dans ce domaine¹⁴³⁸. Sand le considère même comme « [...] *l'architecte principal de l'infrastructure de l'enseignement de l'histoire dans le système éducatif israélien* »¹⁴³⁹. Cette influence peut s'expliquer aussi par son engagement dans les institutions

¹⁴³⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 151.

¹⁴³⁷ RAM, op. cit., p. 95.

¹⁴³⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 150.

¹⁴³⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, ibid., p. 149.

éducatives et politiques sionistes : il fut à la tête de l'école de formation des professeurs juifs de 1923 à 1948, était également un militant sioniste de gauche (au sein du *Mapai*), côtoya David Ben Gourion, et fut député à la Knesset (1949-1951) ainsi que Ministre de l'Éducation de 1951 à 1955¹⁴⁴⁰.

Nous reviendrons dans le second chapitre sur ces liens entre chercheurs et politiques du temps de David Ben Gourion, mais ce que nous pouvons déjà constater ici, c'est que la pensée *désincarnée* de Graetz bénéficia d'un coup d'accélérateur inespéré ; non seulement par son parachèvement définitif par de grands historiens israéliens (Baer, Dinur), mais aussi par l'opportunité qu'ont eue certains d'entre eux de pouvoir mettre en application (via la politique par exemple) leur vision au sein du jeune État hébreu. Dinur est en cela un bon exemple : en 1953 lorsque David Ben Gourion mit en place la *Loi sur l'enseignement obligatoire et gratuit* (fondant un système scolaire laïc moins fragmenté et avec davantage de contrôle étatique)¹⁴⁴¹, cette dernière fut portée à la Knesset par le Ministre de l'Éducation de l'époque, à savoir Ben Zion Dinur¹⁴⁴². Fort de ce pouvoir politique, il put s'en servir pour continuer à diffuser la *désincarnation* sioniste au sein du système scolaire israélien. Par exemple, dans le programme scolaire qu'il dirigea entre 1954 et 1955 pour les écoles primaires, on constate une laïcisation claire de la Bible. Celle-ci est désignée comme « *le livre fondateur de la culture d'Israël* » (« *the foundation book of the culture of Israel* »). Ainsi, pour parler de la Bible, on préfère le mot « *culture* » au mot « *foi* ». De même, ce programme avait pour but d'inculquer aux jeunes générations les « *valeurs fondamentales du judaïsme* » (« *the values of Judaism* ») et non pas les « *croyances* » du judaïsme¹⁴⁴³.

Finalement, ce chapitre nous a bien démontré à la fois la survivance de la pensée *désincarnée* de Graetz après sa mort, ainsi que son parachèvement au sein du grand public et du monde intellectuel juifs.

Nous avons tout d'abord constaté que cette survivance était en partie due à de bons choix stratégiques (et parfois même du marketing) qui ont permis à Graetz d'étendre sans cesse son lectorat, ainsi que ses soutiens. Après avoir bénéficié d'un bon réseau de distribution pour

¹⁴⁴⁰ RAM, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁴¹ On y reviendra dans le chapitre suivant.

¹⁴⁴² RAM, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴⁴³ RAM, *ibid.*, p. 109-110.

Histoire des Juifs par le biais de journaux réformistes et conservateurs juifs dans le monde germanique, sa préoccupation du sort des juifs vivant en Palestine et ses projets qui en découlèrent (création d'orphelinats, réforme du soutien financier des communautés juives palestiniennes) lui apportèrent un important réseau de soutiens au sein du monde juif, dont celui d'institutions juives à vocation internationale (telle l'*Alliance israélite universelle*). Fort de son poste d'enseignant à Breslau, il diffusa sa pensée au sein de plusieurs générations d'étudiants juif qui le lui rendirent en organisant plusieurs événements en son honneur et pouvant compter sur le concours de moult communautés juives européennes et américaines. Enfin, Graetz vit son œuvre majeure traduite en plusieurs langues (français, anglais, hébreu, yiddish...) et trouva à la fin de sa vie une véritable audience de masse grâce à la publication de la version condensée d'*Histoire des Juifs* (en trois volumes).

Mais le grand public ne fut pas le seul à avoir fait perdurer l'œuvre de Graetz. Le monde intellectuel juif en a fait de même, puisque certains de ces penseurs se sont inspirés d'*Histoire des Juifs* et ont même continué son processus de *désincarnation* (encore inachevé, rappelons-le, chez Graetz). De nombreux nationalistes non-sionistes ont suivi cette voie, tel l'historien russophone Simon Doubnov, leader du *Folkspartei*, mouvement réclamant une autonomie culturelle et linguistique pour les Juifs de l'Empire russe. Ce dernier lut Graetz et croyait également en une histoire nationale juive continue commençant dès les temps bibliques. Sa particularité fut d'avoir accepté la présence d'éléments mythiques au sein de la Bible, tout en soutenant que ces épisodes métaphoriques devaient pourtant faire référence à une part de vérité historique. En faisant cela, Doubnov continua le processus de *désincarnation* amorcé par Graetz : il relativisa l'essence religieuse du judaïsme (un processus peu présent chez Graetz) et accentua *a contrario* l'essence nationale ainsi que l'historicisation du corps religieux. D'autres mouvements réclamant une autonomie culturelle comme le *Bund* (davantage socialiste que le *Folkspartei* de Doubnov) ont à leur tour continué cette *désincarnation* en mettant à la fois la particularité nationale des Juifs et en délaissant l'essence religieuse traditionnelle (ce qui est encore plus vrai pour le *Bund*). Pour autant, ces mouvements n'ont pas mené la *désincarnation* à sa pleine maturité. Pour y parvenir (c'est-à-dire pour mettre en place une nouvelle relation *nation-religion* sur notre *Indice de sécularisation*), la *désincarnation* doit déboucher sur la revendication d'un nouvel État-nation juif. Le *Bund* et le *Folkspartei* n'ont pas cherché une telle indépendance territoriale et politique, ni en Palestine et ni ailleurs.

Il fallut attendre la fin du XIXe siècle avec le mouvement sioniste pour que les trois caractéristiques de la *désincarnation* amorcées par Graetz arrivent à leur pleine maturité. En effet, ce sont les sionistes qui revendiquèrent pour la première fois (du moins avec une telle détermination) l'édification d'un État-nation juif en terre d'Israël. L'auteur d'*Histoire des Juifs* n'était pas un sioniste. Mais la recherche au sein du mouvement sioniste d'une figure tutélaire, d'un père spirituel légitimant leur entreprise nationaliste, ainsi que ses relations ambiguës avec le mouvement sioniste (proximité avec les *Amants de Sion* et Moses Hess, déclarations sibyllines concernant l'identité nationale juive et la notion de race) ont amené les activistes sionistes à le présenter comme l'un des leurs¹⁴⁴⁴. Graetz devint leur pionnier, un sioniste post-mortem dont les œuvres devinrent un véritable guide nationaliste. Le sionisme eut cette particularité d'ethniciser et d'historiciser comme jamais l'essence nationale du judaïsme, tout en reléguant au second plan la dimension purement religieuse de leur identité. Et comme pour Graetz, la Bible devint la pierre angulaire de leur roman national. Le premier penseur sioniste à avoir finalisé la *désincarnation* amorcée par Graetz fut Moses Hess. Grand admirateur d'*Histoire des Juifs*, il alla encore plus loin en affirmant que la religion ne fut que la carapace ayant sauvé au fil des siècles la véritable essence du judaïsme : la nation. Cette dernière est même biologisée et se confond avec la notion de race. Ainsi, la race juive, différente des autres races européennes, doit à présent se réinventer. La religion n'est plus capable de la préserver. Elle doit s'assumer pleinement d'un point de vue national et par conséquent fonder un État-nation en terre d'Israël. Ce retour en cette terre fut également défendu par SheFeR, activiste sioniste qui traduisit en hébreu l'œuvre d'Heinrich Graetz. Alors que l'historien juif allemand avait écrit son œuvre monumentale pour donner espoir aux juifs d'Europe de l'Est n'ayant pas encore accédé à l'émancipation, SheFeR transforme *Histoire des Juifs* en un manifeste d'un retour imminent des Juifs européens en terre d'Israël. La traduction hébraïque avait chez Graetz un goût de nostalgie envers la langue des anciens hébreux. Mais SheFeR en fit un argument nationaliste : on écrit en hébreu, car les lecteurs juifs du XIXe sont eux-mêmes des Hébreux, similaires à ceux de l'Antiquité. Écrire en hébreu, c'est opérer un retour aux sources qui, dans l'esprit de SheFeR, passerait finalement par un retour sur la terre des anciens Hébreux.

¹⁴⁴⁴ A ce sujet, cf. partie II, chapitre 2, sous-chapitre 3 ; partie IV, chapitre 1, sous-chapitres 2 et 3.

Enfin, les premiers grands historiens sionistes ayant émigré en terre d'Israël ont à leur tour parachevé la pensée *désincarnée* de Graetz. Yitzhak Baer fut par exemple un grand admirateur de l'œuvre de Graetz. Malgré son approche plus scientifique qui le mettait mal à l'aise face aux inexactitudes historiques du roman national juif, il demeurait fortement attaché à la vision épique et mythifiée de l'œuvre graetzienne. Son œuvre accentua l'essence nationale juive : en plus d'historiciser la Bible et de croire en une histoire continue, il apporta une dimension organique au peuple juif, selon laquelle une nation prend racine sur un sol qui lui est propre et ne peut se développer loin de celui-ci. Cette vision organique permettait ainsi de justifier la mise en place d'un État juif en Palestine. De plus, il réfute les interprétations théologiques anciennes de la Bible hébraïque et soutient la véracité historique de cette dernière. De même, son collègue Ben-Zion Dinur s'inscrivit également dans ce roman national continu et historicisé. Son parachèvement de la *désincarnation* se démarqua par une historicisation poussée de la Bible. Selon lui, le Livre des livres ne fut pas seulement un pur livre d'histoire, mais aussi la première œuvre usant d'une méthodologie historique moderne. Dinur et Baer ont non seulement parachevé la *désincarnation*, mais ont aussi eu l'opportunité de la diffuser grâce à leurs postes haut placés au sein du monde universitaire et/ou politique juif en Palestine (puis en Israël).

Nous avons donc pu démontrer que la pensée de Graetz a pu bénéficier d'une audience de masse et que le monde intellectuel juif (en particulier national) paracheva son processus de *désincarnation* (relégation de la religion au second plan, revendication d'un État-nation, historicisation poussée de la Bible, ethnicisation/racialisation du peuple juif). Mais au-delà du monde intellectuel juif hérité de Graetz, qu'en est-il d'un point de vue concret ? Comment cette *désincarnation* graetzienne, arrivant à présent à maturité, s'est manifestée dans les faits sur le seul territoire où elle put pleinement s'exercer, à savoir Israël¹⁴⁴⁵ ? Et quelles ont été les évolutions de ces applications concrètes ? C'est ce que nous allons maintenant nous demander dans l'ultime chapitre de cette thèse.

¹⁴⁴⁵ Il faut également inclure la période du *Yichouv* durant laquelle beaucoup de réalisations concrètes de la désincarnation se mettent déjà en place.

Chapitre 2 – La *désincarnation* en Israël

Jusqu'à maintenant, nous avons constaté que la *désincarnation* du judaïsme amorcée par Heinrich Graetz avait perduré à travers le succès populaire d'*Histoire des Juifs*, puis fut accentuée par les penseurs nationaux juifs (dont les historiens sionistes). Mais très vite, dès les premières années de la colonisation de la Palestine par les pionniers de la première et la deuxième aliyah, cette *désincarnation* sioniste eut des applications concrètes au sein de la société juive palestinienne (puis israélienne) et ceux jusqu'à nos jours. Dans quelles mesures la pensée *désincarnée* de Graetz s'est imposée de manière concrète en terre d'Israël ?

Dans cet ultime volet de notre démonstration, nous allons répondre à cette question en trois temps. Tout d'abord nous verrons que la *désincarnation* du judaïsme fut (et est encore) bien présente en terre d'Israël (du *Yichouv* à la création d'Israël) et prospère sous une forme bien particulière d'ethnocratie. Dans un second temps, nous relativiserons cette emprise de la *désincarnation* en Israël, car elle dut, en réalité, cohabiter dès le début avec d'autres types de relations *nation-religion*. Enfin, nous nous intéresserons à un phénomène relativement récent dans l'histoire du judaïsme et caractéristique de l'État d'Israël, à savoir une certaine revitalisation du religieux. Nous discuterons de son impact supposé négatif sur la place hégémonique de la pensée *désincarnée* en Israël (car à dominance laïque), phénomène qui pourrait être qualifié de « réincarnation ».

1. L'ethnocratie, héritière de la *désincarnation*

1.1. *Désincarnation et ethnicité en Israël*

Nous savons que la *désincarnation* a créé une relation *nation-religion* sans équivalent dans l'histoire humaine et qu'elle prit racine au sein du judaïsme. Or, en Israël cette relation *sui generis* a survécu et s'est mêlée avec une autre notion politique : celle de l'ethnocratie. En combinant ces deux systèmes, un système de gouvernance inédit et en partie lointain descendant de la pensée graetzienne s'est mis en place : celui de l'ethnocratie *désincarnée*.

Avant de revenir à plusieurs reprises dans ce sous-chapitre sur la notion d'ethnocratie, revenons sur une notion capitale pour comprendre l'utilisation actuelle de la *désincarnation* par le système politique israélien : l'ethnie.

Parmi toutes les définitions existantes, arrêtons-nous sur celle de Max Weber :

« [...] nous appellerons *groupe ethnique* ces humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'*habitus* extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devienne importante pour la propagation de la communalisation — peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement »¹⁴⁴⁶.

Même si elle a bientôt plus d'un siècle, la définition de Weber a le mérite de faire preuve de souplesse et de mettre en exergue les composantes essentielles du terme : l'agrégation collective d'éléments (mœurs, langues, migration, colonisation...) dans le but concret de « communalisation », d'un début de relations sociales durables. L'ethnicité a donc un potentiel d'action non négligeable dans la mise en place d'une cohésion sociétale. Les auteurs plus récents, tels qu'Alain Dieckhoff, proposent des définitions relativement voisines : « *L'ethnicité [est] entendue ici comme la reconnaissance d'identités collectives fondées sur une parenté commune (réelle ou imaginaire), une mémoire historique partagée et des référents culturels similaires* »¹⁴⁴⁷.

Notons que pour Weber, la question du sang — ou de la génétique et de la race selon les variantes — ne semble pas être un facteur clé et décisif au sein de l'ethnicité (ou du moins facultatif). En réalité, une multiplicité des facteurs entre en jeu. Et le phénomène d'ethnisation au sein du fait religieux en est un exemple. Chrétiens, musulmans ou juifs — pour ne citer que les plus connus en Occident — chaque groupe religieux partage des éléments qui lui sont propres, engendre du lien social entre les fidèles et surtout crée une différenciation avec « l'Autre ». La religion juive présente en plus un caractère ethnique dont les éléments constitutifs foisonnent : transmission de l'identité religieuse par la mère, élection divine, usage de l'hébreu, souvenir de la Terre promise, descendance abrahamique mythique... Ces éléments sont décelables dans toutes religions. Certes, pas forcément entretenus avec la même vigueur selon les groupes religieux, mais ils existent bel et bien, à différents degrés. Et la démonstration

¹⁴⁴⁶ WEBER Max, *Économie et société*, tome II, Paris, Agora-Pocket, 1995, p. 130.

¹⁴⁴⁷ DIECKHOFF Alain, « Démocratie et ethnicité en Israël », *Sociologie et sociétés*, n°2, vol. 31, 1999, p. 167, URL : <http://id.erudit.org/iderudit/001185ar>

pourrait s'arrêter là en ce qui concerne le judaïsme.

Sauf qu'en mettant en relation cette réflexion sur l'ethnicité avec tout ce qui a été développé antérieurement, on se rend compte que la situation est plus complexe qu'il n'y paraît. Tout d'abord, ce qui est frappant avec ces définitions, c'est leur ressemblance avec la notion de nation, en particulier dans sa version allemande qui, nous l'avons vu, ajoutait au contrat politique librement consenti des éléments culturels ancestraux, et indispensables à la communauté nationale (langue, coutumes, ancêtre). Dans le modèle allemand, ethnicité et nation se recourent et partagent une vision très organique et immuable du monde. Dans les cas les plus extrêmes (le Troisième Reich par exemple), l'État-nation poussa l'ethnicité à son paroxysme en mettant en avant le sang et la race au centre de leur identité.

De plus, rien n'empêche des États « ethno-nationaux » de mettre en avant une religion pour renforcer leur identité ethnique, souvent pour se démarquer d'un voisin (souvent un adversaire) dont l'ethnie¹⁴⁴⁸ et la religion furent différentes. Ce fut ainsi le cas des Polonais catholiques face aux Russes orthodoxes, des Irlandais catholiques face aux Anglais protestants ou encore des peuples balkaniques chrétiens face aux Ottomans musulmans. Dans tous ces cas de figure, on revendique à la fois une origine commune et une religion commune. L'un ne va pas sans l'autre.

Et qu'en est-il des Juifs en Israël ? Tout d'abord, nous avons vu dans la Partie I (et nous aurons encore l'occasion d'y revenir) qu'Israël avait une vision paradoxale de la démocratie. C'est une ethnocratie dans le sens où elle présente toutes les caractéristiques d'un système démocratique standard (parlementarisme, élections libres, liberté de pensée et d'opinion, répartition des pouvoirs, protection des droits fondamentaux des citoyens) tout en privilégiant concrètement ou tacitement un groupe ethnique (les Juifs) au détriment d'autres (en particulier les Arabes). De plus, nous avons remarqué qu'Israël n'était pas vraiment un État pleinement sécularisé comme ailleurs en Europe (et encore moins laïc comme en France). La religion est encore présente dans la société et les institutions israéliennes. Par conséquent, nous pourrions en rester là et en conclure qu'Israël est une ethnocratie usant de la religion comme un outil ethno-national (comme en Pologne par exemple), ce qui classerait l'État hébreu dans la Nouvelle interaction et de type relatif.

¹⁴⁴⁸ Au sens de l'origine géographique des populations

Et pourtant, ce n'est pas le cas et pour plusieurs raisons. La première est que même si la religion a toujours bénéficié de compromis au sein de la communauté juive en Israël (on le verra un peu plus tard), la recrudescence de la religion au sein de l'État hébreu demeure un phénomène récent et qui s'est agrégé à celui, alors hégémonique et plus ancien, de la *désincarnation*. La seconde (et c'est la plus importante) est sur l'usage de la religion par le système ethnocratique juif du *Yichouv* (puis israélien) qui n'a pas eu la même signification que dans d'autres cas d'États ethno-nationaux religieux (comme la Pologne, l'Irlande ou les pays des Balkans). Ces derniers cas de figure, nous l'avons déjà dit, demeurent dans une relation interactive où religion et nation trouvent des intérêts communs. Dans le cas d'Israël, c'est bien différent. Premièrement, il s'agit d'un État ethno-national qui à l'origine part exclusivement d'une religion (le judaïsme), ce qui est sans équivalent (les termes « Chrétiens » ou « Musulmans » ne sont jamais utilisés dans un sens purement national et sont toujours accolés à un terme supplémentaire : Polonais, Irlandais...). Deuxièmement, les sionistes ont laïcisé leur identité religieuse en se laissant bercer par les romans nationaux juifs créés en Europe, en particulier par Heinrich Graetz. Religion et nation furent alors interprétées à travers le prisme de la *désincarnation*. Il n'y a plus de rapport de force (et donc de relation interactive) entre les deux sphères religieuse et politique, mais une fusion singulière où la nation intègre de manière laïque les restes historiques de la religion juive. Autrement dit, Israël est un État ethnique comme beaucoup d'autres... mais qui part au départ d'une simple identité religieuse... et qui n'est plus tellement religieuse au final ! Un phénomène étonnant et remarquable par son caractère inédit au sein des relations *nation-religion*.

Ainsi, du *Yichouv* à l'État d'Israël, nous allons voir que les sionistes ont bâti une ethocratie *sui generis*, c'est-à-dire *désincarnée*. Autrement dit, l'édification d'un État-nation moderne, mais privilégiant l'ethnie juive fut à mon sens la conséquence directe de la pensée *désincarnée*, à la fois nationaliste, romanesque et laïque, qui dominait alors l'organisation sioniste en Palestine. Nous allons donc à présent mettre en exergue les manifestations concrètes de cette ethocratie *désincarnée* en terre d'Israël, à travers plusieurs thèmes centraux : l'éducation, l'archéologie, les études « raciales » et biologiques ainsi que la politique d'exclusion des Arabes palestiniens.

Dernière précision pour qu'il n'y ait pas de malentendus : si déceler les caractéristiques de la *désincarnation* via ses différents thèmes nous amenait assez logiquement à en conclure un renforcement de l'ethnicité juive en terre d'Israël, il semblerait que cela ne soit pas aussi simple

pour ce qui est de l'ethnocratie. On peut en effet se poser la question : en quoi une éducation ou des études archéologiques et biologiques *désincarnées* renforceraient l'ethnocratie en terre d'Israël, c'est-à-dire le fait de privilégier un groupe ethnique (les Juifs) par rapport à un autre (les Arabes en particulier) ? Or, il faudra toujours avoir à l'esprit que tout cela est lié et que la *désincarnation* de ces thématiques (c'est-à-dire leur laïcisation, leur historicisation et leur nationalisation) a indirectement mené à l'ethnocratie israélienne, elle-même *désincarnée* au final. À mon sens, grâce à la *désincarnation*, la radicalisation nationaliste et identitaire à l'œuvre au sein du mouvement sioniste (qu'elle soit territoriale, raciale ou historique) fut telle qu'elle ouvrit la porte à une lecture restrictive du futur État-nation juif en terre d'Israël. Autrement dit, si les Juifs ont avant tout cherché à façonner un État israélien pour la seule ethnie juive (et non pour les Arabes), c'est parce que les sionistes, aidés par le processus de *désincarnation*, ont essentialisé à l'extrême leur identité nationale ; ce qui amena à une réappropriation idéologique et exclusive de la Palestine, avec laquelle ils auraient un lien quasi organique.

1.2. *La désincarnation par l'éducation*

En nous basant sur les travaux de nombreux collègues¹⁴⁴⁹, nous allons vite nous rendre compte que les sionistes ont mis en place en Palestine un système éducatif *désincarné* (laïc et nationaliste), où la Bible devint la référence historique par excellence.

Dans son article portant sur l'enseignement de la Bible au sein de l'école publique en Israël, Mordechaï Schenhav pose la question suivante : « *que viennent faire des textes religieux dans l'éducation laïque d'un pays ?* »¹⁴⁵⁰. En effet, Israël a un système politique relativement similaire aux pays occidentaux. Il s'agit d'une démocratie, il n'y a pas de religion d'État, le système politique est sécularisé dans l'ensemble ainsi qu'une partie non négligeable de la société. Mais pour autant, en plus d'une persistance de l'influence de la sphère religieuse¹⁴⁵¹, la Bible est en réalité comme n'importe quelle autre matière et demeure obligatoire. Fait paradoxal

¹⁴⁴⁹ BLUTINGER Jeffrey Charles, *Writing for the Masses : Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*, PhD diss., Los Angeles, 2003 ; DIECKHOFF Alain, « Religion et laïcité en Israël », *Laïcités-démocraties. Des relations ambiguës : Actes du Colloque organisé par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité*, les 7 et le 8 décembre 1998 à l'IRESO, p. 151-160 ; HALEVI Ran, « Israël entre nation et religion », *Le Débat*, n° 144, 2007/2, p. 112-128, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2007-2-page-112.htm> ; SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008, 446 p. ; SCHENHAV Mordechaï, « La Bible et l'école publique en Israël », *Revue européenne des Etudes Hébraïques*, n° 15, 2010, p. 153-168.

¹⁴⁵⁰ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 153.

¹⁴⁵¹ Le simple fait par exemple qu'on ne peut que se marier par le biais des tribunaux religieux.

quand on sait que la plupart des élèves sont non croyants ou non pratiquants (de même que la majorité des professeurs dans le système public et laïc)¹⁴⁵². Loin d'être le fruit d'un prosélytisme religieux de la part de l'État au sein de l'enseignement public et laïc, cette distorsion s'explique par le nouvel attrait que prit la Bible depuis Graetz, à savoir un livre d'histoire et non un simple livre de théologie. Autrement dit, c'est la *désincarnation* qui permit un usage apparemment paradoxal de la Bible dans le système éducatif laïc.

Avant de mettre en exergue la nature *désincarnée* de ce système scolaire, revenons sur la formation des différents courants éducatifs sionistes en terre d'Israël¹⁴⁵³. Dès le premier congrès sioniste à Bâle en 1897, le mouvement de Herzl fit de « *l'éducation à la conscience nationale* »¹⁴⁵⁴ l'un de ses instruments phares pour parvenir à un foyer juif en terre d'Israël. À partir des années 1910, ils mirent en place au sein du monde diasporique un « *réseau pédagogique* »¹⁴⁵⁵, alliant enseignement général (c'est-à-dire pluridisciplinaire et moderne) ainsi qu'un enseignement centré sur le judaïsme. Mais en parallèle, au sein du *Yichouv*, les enfants des Juifs provenant des première et seconde *aliyot* furent intégrés dans un nouveau système éducatif. Sous la pression des sionistes religieux du mouvement *Ha-mizrahi*¹⁴⁵⁶, deux courants émergèrent dans les années 1920 : l'un majoritaire, « *général* » et laïc, l'autre minoritaire, géré par le mouvement *Ha-Mizrahi* qui se démarque par son « *programme d'instruction religieux orthodoxe* »¹⁴⁵⁷. De plus, en 1926, un nouveau courant très à gauche et très laïc se mit en place sous l'égide de la *Histadrout* (c'est-à-dire le « *syndicat des travailleurs juifs en Palestine* ») qui mêla matières générales à « caractère national » avec « *l'enseignement cher au mouvement travailliste* »¹⁴⁵⁸ (c'est-à-dire orienté vers la doctrine socialiste et égalitaire). Enfin, notons qu'avant l'arrivée des sionistes en Palestine, les Juifs religieux natifs suivaient déjà leur propre système scolaire via les écoles talmudiques et élémentaires juives. Il s'agit d'un système religieux traditionnel qui continua à fonctionner en parallèle des autres systèmes précédemment cités. Il s'adressait donc surtout aux juifs non sionistes déjà présents en terre d'Israël et fut financé par le parti orthodoxe antisioniste *Agoudat Israël*. On remarque tout

¹⁴⁵² SCHENHAV, *op. cit.*, p. 153.

¹⁴⁵³ A ce sujet : SCHENHAV, *ibid.*, p. 154-156.

¹⁴⁵⁴ SCHENHAV, *ibid.*, p. 154.

¹⁴⁵⁵ SCHENHAV, *ibid.*, p. 154.

¹⁴⁵⁶ On y reviendra en fin de démonstration lorsque l'on abordera le « retour » du religieux.

¹⁴⁵⁷ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 154-155.

¹⁴⁵⁸ SCHENHAV, *ibid.*, p. 155.

d'abord que le modèle général laïc (qui fut celui de la *désincarnation* en Palestine) ne fut pas hégémonique. Des systèmes éducatifs religieux parallèles se sont mis en place et corroborent déjà l'idée que la place de la *désincarnation* en terre d'Israël est à relativiser¹⁴⁵⁹. Pour autant, Schenhav souligne que ce système général laïc fut celui qui connut le plus de succès.

À partir des années 1950, le Premier ministre israélien David Ben Gourion tenta de réunir plusieurs de ces courants « *dans une structure nationale unique* »¹⁴⁶⁰. L'enjeu était de limiter entre eux les phénomènes de concurrence ainsi que d'avoir une meilleure mainmise de l'État sur leur gestion et leur financement. En 1953, la *Loi sur l'enseignement obligatoire et gratuit* fonde une unique « *École d'État* » laïque, réunissant le courant général initial, celui de la *Histadrout* et enfin l'éducation des populations arabes en Israël. Mais encore une fois, l'hégémonie du courant éducatif laïc fut très relative, puisque subsista une « *École d'État religieuse* »¹⁴⁶¹ (issue des sionistes religieux cités plus haut), ainsi qu'un courant religieux autonome reconnu par l'État, complètement géré par des rabbins orthodoxes et lié au parti *Agoudat Israël*.

D'un point de vue statistique, la population écolière provenant du système laïc est majoritaire. Entre les années 1950 et 1970, elle passe des deux tiers aux trois quarts des écoliers israéliens, continua à croître dans les années 1990 avant de connaître un léger tassement dans les années 2000. Des systèmes religieux minoritaires connaissant une augmentation comme le système autonome orthodoxe et peuvent compter sur l'intérêt récent des Juifs provenant de l'immigration des pays arabes¹⁴⁶².

Les forces éducatives présentes en Israël étant posées, intéressons-nous au courant majoritaire : le système public laïc. C'est ce système qui mit en application la pensée *désincarnée* amorcée par Graetz et parachevée par les sionistes. En effet, la manière dont ce courant éducatif usa de la Bible permit de réunir les trois caractéristiques de la *désincarnation*.

Schenhav nous rappelle que l'enseignement de la Bible a toujours été une préoccupation majeure du mouvement sionisme, car il serait la véritable « *essence de l'apprentissage du judaïsme moderne* »¹⁴⁶³. Ses travaux révèlent très clairement l'usage *désincarné* de la Bible dans

¹⁴⁵⁹ Ce sera le sujet du sous-chapitre suivant.

¹⁴⁶⁰ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 155.

¹⁴⁶¹ SCHENHAV, *ibid.*

¹⁴⁶² SCHENHAV, *ibid.*, p. 156.

¹⁴⁶³ SCHENHAV, *ibid.*, p. 156-157.

le système éducatif laïc. Ainsi, en parallèle des autres matières, les élèves doivent donc étudier la Bible. Pour Schenhav, cette matière biblique fut « *le noyau de l'ensemble des matières nationales juives : la langue hébraïque [...], l'histoire du peuple juif, la géographie du pays, l'histoire du sionisme, la littérature hébraïque moderne et le Talmud* »¹⁴⁶⁴. Cette citation résume toutes les caractéristiques de la *désincarnation*. En usant de la Bible pour mettre en place l'histoire et la géographie du pays, les sionistes ont fortifié l'essence nationale juive, en usant du Livre des Livres comme légitimation de leur droit historico-national sur la Palestine. De plus, ce système éducatif historicise l'essence religieuse biblique qui n'est plus seulement un livre de théologie, mais surtout un pur livre d'histoire. Enfin, le fait de déduire de la Bible l'ensemble des « *matières nationales juives* »¹⁴⁶⁵ (langue, littérature, géographie, histoire) est symptomatique de la relativisation de l'essence religieuse au sein de la *désincarnation*. La Bible n'est plus seulement un livre religieux, mais surtout une quasi-source historique dont découle une multiplicité de savoirs laïcs.

Pour Schenhav, cette démultiplication de la Bible en savoirs laïcs est « *révolutionnaire* ». Il relativise l'essence religieuse du judaïsme en rompant avec les habitudes d'enseignement orthodoxe traditionnel et présent dans l'ancien *Yichouv*¹⁴⁶⁶. La Bible n'était que partiellement étudiée, car on était davantage centré sur l'étude du Talmud, les commentaires et exégèses des rabbins. Mais pour les sionistes, peu croyants et laïcs, cette lecture théologique ne correspondait plus à leur attente. Elle fut donc abandonnée¹⁴⁶⁷.

L'enseignement de la Bible au sein du courant laïc suivait clairement un but national. Il s'agissait « *de confirmer et de renforcer la thèse sioniste à propos de l'existence d'une nation juive confrontée à la nécessité de trouver la solution à ses problèmes en tant que peuple juif en terre d'Israël* »¹⁴⁶⁸. La nationalisation et l'historicisation de la Bible par les sionistes devinrent ainsi l'arme utile légitimant leur entreprise, à savoir l'édification d'un État-nation juif en Palestine. L'autre but de cet enseignement biblique était « *humaniste et culturel* ». Les sionistes souhaitaient « *restituer à ce texte hébraïque ancestral son importance, en soulignant ses valeurs*

¹⁴⁶⁴ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴⁶⁵ SCHENHAV, *ibid.*

¹⁴⁶⁶ C'est-à-dire la situation des Juifs religieux en Palestine avant l'arrivée des premiers sionistes dans les années 1880.

¹⁴⁶⁷ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 157.

¹⁴⁶⁸ SCHENHAV, *ibid.*

pédagogiques, littéraires et morales, toujours actuelles et universelles [...] »¹⁴⁶⁹. Ici, on retrouve à nouveau la relativisation de l'essence religieuse, puisque la pensée religieuse juive se réduit presque chez les sionistes à des principes éthiques génériques, c'est-à-dire pas strictement tournés vers la seule dimension théologique juive et, par conséquent, davantage en adéquation avec ces Juifs laïcs vivant en Palestine.

Cette *désincarnation* de la Bible au sein du système éducatif sioniste, Schenhav la résume en une phrase :

« L'enseignement de la Bible s'arracha à l'univers sacré et traditionnel de la synagogue [...] Ainsi il se laïcisa, se nationalisa et devint une discipline capitale dans le système éducatif sioniste »¹⁴⁷⁰.

D'autres auteurs, comme Alain Dieckhoff, se rapprochent de cette vision *désincarnée* de l'enseignement biblique chez les sionistes :

« La Bible fut promue comme texte fondateur, légitimant l'entreprise sioniste, texte dont le héros n'était plus Dieu, mais le peuple juif lui-même. Comme saga nationale, établissant un véritable mythe des origines, la Bible trouva naturellement sa place dans les écoles laïques : elle devait servir à établir la généalogie prestigieuse du peuple juif et à retracer son épopée glorieuse »¹⁴⁷¹.

Il y eut donc à ce moment, selon Dieckhoff, une *« réduction de la Bible à sa dimension nationale »*. Ses réflexions sont similaires à celle d'Anne-Marie Thiesse qui exposa dans *La création des identités nationales* la conversion d'anciens textes en mythes nationaux. Ainsi, Dieckhoff émet un parallèle intéressant : *« La Bible devenait ce que le Kalevala était pour le peuple finnois »¹⁴⁷².*

En parallèle à ce retour en grâce des personnages bibliques érigés en héros nationaux (David, les Macchabées ou encore les zélotes), la période diasporique, associée par les sionistes à une période de passivité ou voir de soumission, fut dans un premier temps dévalorisée¹⁴⁷³.

¹⁴⁶⁹ SCHENHAV, *op. cit.*

¹⁴⁷⁰ SCHENHAV, *ibid.*, p. 157.

¹⁴⁷¹ DIECKHOFF, « Religion et laïcité en Israël », *op. cit.*, p. 157.

¹⁴⁷² DIECKHOFF, « Religion et laïcité en Israël », *ibid.*

¹⁴⁷³ DIECKHOFF, « Religion et laïcité en Israël », *ibid.*

C'est également l'avis de Ran Halevi qui affirme dans son article sur les questions de nation et de religion en Israël :

« *Les hommes de la seconde Aliya rattachaient leurs racines généalogiques directement aux temps bibliques, en oblitérant délibérément les longs siècles de dispersion et de sujétion* »¹⁴⁷⁴.

La régénération nationale sioniste devait se faire sur la terre des ancêtres bibliques. Or, le caractère dispersif et hétéroclite inhérent à l'histoire diasporique demeurait incompatible avec leur vision unitaire et ethno-nationale du judaïsme. C'est pourquoi leurs références culturelles furent davantage ancrées dans la Bible et non dans les écrits chers à la tradition diasporique (tel le Talmud). Pour Halevi, l'enseignement biblique au sein du jeune État hébreu était bien de nature *désincarnée*, en particulier dans sa relativisation de l'essence religieuse :

« *À cette époque, en effet, l'enseignement de la Bible dans les écoles publiques était purgé de toute connotation proprement religieuse* »¹⁴⁷⁵.

Selon Halevi, on disait dans les années 1960 avec légèreté que les nouvelles générations deviendraient « *des Gentils [des non-Juifs] parlant l'hébreu* »¹⁴⁷⁶.

Pour véhiculer une telle *désincarnation* de la Bible, les sionistes durent compter sur un corps professoral idéologiquement proche. Schenhav souligne qu'au sein du courant général laïc, les professeurs n'étaient pas ou peu pratiquants et demeuraient « *animés par une idéologie séculière* ». *De facto*, ils pouvaient difficilement transmettre une éducation purement religieuse. C'est pourquoi leur lecture et leur analyse du texte biblique s'écartèrent des interprétations religieuses traditionnelles¹⁴⁷⁷. Sand évoque également dans son œuvre le rôle des professeurs dans la diffusion de cette bible *désincarnée*¹⁴⁷⁸. Même si nous allons voir que l'État et ses relations avec les historiens et archéologues sionistes eurent une influence importante dans l'application de la *désincarnation* en Israël, il ne faut pas sous-estimer le rôle des enseignants dans cette diffusion (ainsi que des journalistes ou encore des écrivains). Ces professeurs émigrés (ou devenus enseignants en Palestine) avaient lu les œuvres de Graetz et de Doubnov et avaient compris que la Bible pouvait être utilisée pour créer une unification ethno-nationale du peuple

¹⁴⁷⁴ HALEVI Ran, « Israël entre religion et nation », *op. cit.*, p. 127.

¹⁴⁷⁵ HALEVI, *ibid.*, 127.

¹⁴⁷⁶ HALEVI, *op. cit.*, p. 127

¹⁴⁷⁷ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 161.

¹⁴⁷⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 157-158.

juif ainsi qu'un droit historique sur la Palestine¹⁴⁷⁹. Graetz demeurait bien la source lointaine et incontournable du processus de *désincarnation* de l'État d'Israël. D'ailleurs, selon Blutinger, nous avons vu que la version hébraïque d'*Histoire des Juifs* (celle réalisée par SheFeR) fut utilisée dans les écoles juives du temps du Mandat britannique (des années 1920 aux années 1940) et même durant la période de l'État d'Israël¹⁴⁸⁰.

Le programme scolaire du courant laïc mettait donc en avant plusieurs figures bibliques et antiques transformées en héros nationaux. Ce fut en particulier le cas des figures royales : David, Salomon ou encore les Hasmonéens. En travaillant la terre d'Israël (au sens propre du terme, tel un colon cultivant son territoire) et en la défendant par les armes, les Juifs ayant émigré en Palestine se devaient de suivre l'exemple de leurs « aïeux », c'est-à-dire les chefs politiques et militaires bibliques et antiques de ce pays. Les générations de la diaspora, au contraire, étaient mises de côté¹⁴⁸¹.

On retrouve parfaitement cette transmission d'un roman national juif dans l'essai de Moshe Dayan (1915-1981), *Vivre avec la Bible*¹⁴⁸². Homme politique et chef militaire de premier plan dans l'histoire de l'État d'Israël, il eut cette particularité (contrairement à de nombreux leaders sionistes) de ne pas être né en Europe, mais en pays d'Israël même, dans le *kibboutz* de Degania, et a vécu sa jeunesse dans le premier village coopératif de Nahalal¹⁴⁸³. Dans cet essai, Dayan revient sur les épisodes bibliques les plus anciens (des Patriarches à David) et les relie automatiquement avec des moments de sa vie (en particulier ses exploits militaires) ainsi qu'avec les actions politiques récentes du mouvement sioniste. Dès le début de son ouvrage, il revient sur la manière dont on lui a enseigné la Bible :

« Comme tout enfant né en Terre sainte, je fus familiarisé très jeune avec les légendes bibliques. Professant dans le village de Nahalal, dans la vallée de Jezraël, Meshulam Halevi nous parla des jours passés de notre peuple, mais les chargea d'un contenu plein de réalisme. C'était comme si les événements vieux de trois ou quatre mille ans se

¹⁴⁷⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*

¹⁴⁸⁰ Cf. partie IV, chapitre 1, sous-chapitre 3.

¹⁴⁸¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 158-159.

¹⁴⁸² La version originale anglaise date de 1978. Ici, nous avons utilisé la version de 1980 : DAYAN Moshe, *Vivre avec la Bible*, Paris, Albin Michel, 1980.

¹⁴⁸³ C'est donc un Sabra, c'est-à-dire un juif né en Israël. A noter que Degania fut le premier *kibboutz* du *Yichouv*. Il fut créé en 1909 sous la supervision d'Arthur Ruppin.

déroulaient sous nos yeux. Notre décor contribuait à abolir les ans et nous projetait dans l'Antiquité, hantée par nos patriarches et nos héros nationaux »¹⁴⁸⁴.

Grâce à l'enseignement *désincarné* de la Bible, les jeunes Juifs ayant émigré en Israël ainsi que les premiers sabras (dont faisait partie Moshe Dayan), ont intégré un récit historique où les différences entre le temps présent et les épisodes bibliques se brouillent. Comme chez Graetz, l'ensemble de l'histoire juive devient chez Dayan un continuum ethno-national ininterrompu. Comme chez Graetz, la mémoire des héros nationaux est préservée. Dans la suite de son œuvre, Moshe Dayan multiplie les ponts chronologiques entre la Bible et son propre vécu. Ainsi, à propos des Patriarches, il écrit :

« Les fondateurs de notre peuple, Abraham, Isaac et Jacob, m'étaient particulièrement proches. Ces patriarches parcouraient les terres, un bâton noueux à la main, une branche prise à un chêne solide et trapu. Ils étaient indépendants et cheminaient seuls. Quittant le foyer familial, disant adieu aux leurs, ils commençaient leur voyage solitaire et lointain. Ils portaient une lourde charge et à leurs semelles s'attachaient une nouvelle foi, une jeune nation, une terre future. Degania, le kibboutz sis au bord de la mer de Galilée, qui me vit naître, et Nahalal, le village qui me vit grandir, avaient été foulés par eux »¹⁴⁸⁵.

Dayan s'est donc créé un univers mental où les épisodes bibliques sont historicisés et en contact quasi-direct avec sa propre époque. Ce rapprochement spatio-temporelle lui permettait de se mettre dans les pas de ses « ancêtres ». Autre exemple, lorsqu'il parle de Moïse :

« Ce fut Moïse, le fils d'Amram, qui mena l'exode et arracha son peuple à l'esclavage [...] il ne se proposait pas simplement d'abandonner l'Égypte et le pharaon, puis de gagner avec sa famille la terre de Canaan : sa mission consistait à ramener en Israël toute la Maison d'Israël. Par conséquent, la première des tâches était de gagner la confiance de ses frères de race et de se faire reconnaître par les Hébreux comme leur chef, comme un homme dont les paroles sont écoutées attentivement. J'associerai Moïse à quelques figures des temps présents : Herzl, Weizmann, Ben Gourion : ce sont eux qui ont appelé les fils de la nation juive éparpillée dans la Diaspora à abandonner les lieux

¹⁴⁸⁴ DAYAN, *op. cit.*, p. 13. Ici, l'usage du terme « Terre sainte » est sûrement un choix du traducteur français.

¹⁴⁸⁵ DAYAN, *ibid.*

où ils vivaient pour « monter » jusqu'à la terre d'Israël, pour la cultiver, la coloniser, lui rendre vie et rebâtir leur État d'homme libres »¹⁴⁸⁶.

Le processus de *désincarnation* est encore une fois flagrant : la vie de Moïse est historicisée et un continuum ethno-national est créé entre celui-ci et les grands leaders du sionisme, tous unis par l'immuable désir d'un État-nation rassemblant l'ensemble du peuple juif. Ainsi, les dirigeants sionistes (dont Moshe Dayan faisait partie) pensaient bien être les dépositaires de la vision politique de leurs antiques et héroïques ancêtres nationaux. Passé et présent sont intimement liés et se répondent par écho inlassablement¹⁴⁸⁷. Il n'est donc pas étonnant que Dayan prenne pour habitude dans son essai de lier les hauts faits narrés dans la bible avec ses propres exploits militaires. Ainsi, après être revenu sur l'épisode biblique où Moïse rencontra Dieu sur le mont Sinäï, il enchaîne de suite sur sa participation à l'éphémère conquête du Sinäï au détriment de l'Égypte de Nasser en 1956¹⁴⁸⁸. En faisant cela, Dayan crée en filigrane un continuum entre les héros du passé et sa propre action en Israël, en tant que chef d'État-major.

Prenons un dernier exemple, lorsqu'il aborde la conquête de Canaan par Josué. Après être revenu sur ces événements¹⁴⁸⁹, il écrit ceci :

« La guerre d'Indépendance fut livrée par les Israélites alors qu'ils occupaient déjà le pays. A la différence des combats de Josué, les engagements avaient lieu dans le pays même. Les opérations militaires étaient menées en direction opposée à celles livrées par Josué »¹⁴⁹⁰.

Dayan se met à faire des comparaisons stratégiques entre la conquête de Josué et la guerre d'indépendance ayant débuté en 1947¹⁴⁹¹ et durant laquelle il fut commandant militaire de Jérusalem¹⁴⁹². Encore une fois, par ces analogies, Dayan sous-entend que les guerres

¹⁴⁸⁶ DAYAN, *op. cit.*, p. 53. A noter que Dayan pousse assez loin l'historicisation de cet épisode : la page 52 propose même sur une carte le trajet éventuel de l'exode, de l'Égypte à Canaan et en passant par le Sinäï.

¹⁴⁸⁷ En fait, ce procédé n'est pas nouveau. Graetz l'utilisait déjà à avec sa fameuse histoire miroir.

¹⁴⁸⁸ DAYAN, *op. cit.*, p. 55. Cette opération se déroula lors de la crise de Suez, opposant le président égyptien Nasser et certaines puissances européennes (France et Royaume-Uni) suite à la nationalisation unilatérale du canal de Suez. Israël participa militairement au plan franco-britannique pour reprendre le contrôle du canal. Mais suite aux menaces de l'URSS et des États-Unis, l'opération franco-britannique fut un fiasco total et les forces israéliennes durent évacuer le Sinäï tout juste conquis.

¹⁴⁸⁹ DAYAN, *ibid.*, p. 102-105.

¹⁴⁹⁰ DAYAN, *ibid.*, p. 105.

¹⁴⁹¹ Opposant Israël, les Arabes palestiniens et la plupart des pays arabes voisins.

¹⁴⁹² DAYAN, *op. cit.*, p. 107.

bibliques et les guerres menées par les sionistes sont animées par un même but : celui de défendre leur antique patrie. Au final, le cas de Moshe Dayan est un exemple remarquable de la réussite du système scolaire *désincarnée* sioniste, grâce auquel le roman national juif parvint à forger l'esprit patriotique des futurs citoyens israéliens.

Revenons à présent à ce courant éducatif laïc. Au XXI^e siècle, ce dernier aborde encore de manière historique et nationale les textes antiques. De l'époque biblique à la destruction du Second Temple en 70 ap. J.-C., le peuple juif est présenté comme possédant une conscience nationale qui s'incarnait déjà politiquement et territorialement. Après 70 ap. J.-C., les membres de cet État-nation juif ont été dispersés par les Romains (c'est la période diasporique), jusqu'à leur retour sur la terre originelle à partir de la fin du XIX^e siècle¹⁴⁹³. Cette vision de l'histoire est en soi en pleine continuité avec la pensée *désincarnée* de Graetz (qui alliait continuum ethno-national et historicisation de la Bible).

Précisons que l'enseignement *désincarné* de la Bible s'appuyait sur une méthode d'analyse réfléchie du Livre de livres qui se mettait alors en place. Ainsi, Schenhav¹⁴⁹⁴ évoque la méthode du professeur et sioniste Ben-Zion Mossinson, qui enseigna la Bible dès 1907 au sein du premier lycée hébraïque du pays (Guimnassia Herzlia). Pour Schenhav, sa méthode était « révolutionnaire ». Tout d'abord, la loi orale et les commentaires rabbiniques étaient mis de côté. Seule la loi écrite était conservée, mais en ne se focalisant que sur « *ses aspects historiques, culturels et sociologiques* [...] »¹⁴⁹⁵ (et donc moins sur les passages purement théologiques). Cette analyse inédite s'inspirait du courant protestant allemand du XIX^e siècle qui fut le premier à procéder sans tabou à une critique approfondie des textes bibliques (comme le fit par exemple Wellhausen)¹⁴⁹⁶. La méthode de Mossinson *désincarne* la Bible, puisqu'il met l'accent sur sa dimension historique et relativise sa nature religieuse en « sécularisant » son contenu (il met l'accent sur la culture, la sociologie...). Par la suite, cette méthode se répandit dans les autres lycées laïcs.

Notons également quelques variantes en matière d'enseignement biblique laïc, en particulier chez les sionistes travaillistes. Leur approche de la Bible est également *désincarnée*,

¹⁴⁹³ Propos de Shlomo Sand dans : « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁴⁹⁴ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 162.

¹⁴⁹⁵ SCHENHAV, *ibid.*

¹⁴⁹⁶ SCHENHAV, *ibid.* Pour autant, cette influence de la critique biblique allemande avait ses limites, puisque les sionistes continuèrent à sanctuariser leurs mythes nationaux, et ce malgré les doutes quant à leur véracité historique.

en particulier dans leur relativisation de l'essence religieuse juive qui est plus radicale¹⁴⁹⁷. Leur éducation sioniste prend des accents marxistes : on fait des références à la lutte des classes, à la lutte pour la démocratie et on fustige l'« *autorité des prêtres* ». Ainsi, les travaillistes sont réticents à toute mention de Dieu ou de la religion. Pour autant, ils créèrent à leur tour une continuité historico-nationale avec certains personnages bibliques, tout en les colorant d'idéal socialiste. Ce fut par exemple le cas des prophètes juifs de la Bible, dont leur vision religieuse fut interprétée par le courant travailliste comme la vision d'une « *justice sociale et morale universelle* ». Au final, l'action des prophètes d'antan aurait été similaire à celle des « *dirigeants radicaux progressistes socialistes* »¹⁴⁹⁸. C'est donc bien une *désincarnation* à caractère socialiste de la Bible que mit en place le courant travailliste.

Enfin, soulignons le rôle non négligeable de l'État dans ce système éducatif laïc. En effet, si les politiques israéliens ont impulsé une *désincarnation* de la Bible dans le système éducatif, c'est tout simplement parce qu'ils croyaient en une idéologie similaire. Selon Sand, les membres des élites sionistes (politique, militaires et intellectuels) « *étaient persuadés qu'ils reproduisaient la conquête du pays biblique et la création d'un État sur le modèle du royaume de David* »¹⁴⁹⁹. Lorsqu'en 1956 l'État hébreu prit temporairement possession du Sinaï, le Premier ministre David Ben Gourion s'adressa aux soldats de la façon suivante :

« *Et l'on pourra de nouveau entonner l'antique chant de Moïse et des fils d'Israël [...] dans un immense élan commun de toutes les armées d'Israël. Vous avez renoué le lien avec le roi Salomon qui fit d'Eilat le premier port israélien, il y a trois mille ans. [...] Et Yotvata surnommé Tiran, qui constituait il y a mille quatre cents ans un État hébreu indépendant, redeviendra une partie de la troisième royauté d'Israël* »¹⁵⁰⁰.

Sioniste laïc, Ben Gourion *désincarne* bien les enseignements de la Bible en historicisant les faits bibliques ainsi qu'en créant une continuité historico-nationale de plusieurs millénaires. Lecteur assidu de la Bible, le tout premier des Premiers ministres israéliens compris très vite que le Livre des livres, transforme en « *livre laïco-national* », pouvait devenir un outil fort efficace pour créer un passé juif commun, une identité commune qui devraient déboucher, au

¹⁴⁹⁷ SCHENHAV, *op. cit.*, p. 162-163.

¹⁴⁹⁸ SCHENHAV, *ibid.*, p. 163.

¹⁴⁹⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 153. On a vu d'ailleurs que c'était le cas avec Moshe Dayan.

¹⁵⁰⁰ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 216-217.

final, sur une émigration de tous les Juifs en terre d'Israël¹⁵⁰¹. Ben Gourion s'intéressa donc beaucoup au texte biblique et eut des liens étroits avec de nombreux intellectuels sionistes pour se tenir au courant des études récentes à ce sujet. Durant les années 1950, il créa un cercle biblique auquel il participait, ainsi que de nombreuses élites du pays : l'historien Dinur (qui fut aussi ministre de l'Éducation), le Président de l'État Yitzhak Ben-Zvi (1952-1963) ainsi que son futur successeur Zalman Shazar (1963-1973), l'archéologue Benjamin Mazar ou encore le commentateur biblique Yehezkel Kauffmann. Les membres se réunissaient au domicile de Ben Gourion toutes les deux semaines. Leurs débats étaient même rapportés dans la presse et eurent un impact non négligeable sur l'opinion publique et le système éducatif du pays. Ces hommes, brouillant les frontières entre le monde intellectuel et le monde politique, discutaient par exemple du nombre de juifs lors de l'Exode ou encore du mode des vies des Hébreux lors des conquêtes de Josué¹⁵⁰². Des sujets sérieux à première vue, mais qui postulent dès le départ la véracité d'évènements bibliques très anciens (ici inclus dans le Pentateuque), alors que nous avons bien vu que leur historicité est fortement contestable. Ainsi, on constate que non seulement les historiens sionistes pouvaient compter sur des membres de l'élite politique israélienne pour diffuser au sein du système éducatif leur vision *désincarnée* d'Israël et de la Bible, mais aussi que ces élites politiques eux-mêmes adhéraient déjà à la base à cette relecture laïco-nationale de leur passé.

Ben Gourion est en soi un cas intéressant, car il n'a pas seulement eu de l'intérêt pour les études des historiens sionistes de son temps (il appréciait les interprétations laïco-nationales de la Bible par Dinur et Kaufmann¹⁵⁰³), mais il a également produit plusieurs travaux en lien avec le texte biblique¹⁵⁰⁴. Tel un verni craquelant et laissant se dévoiler les véritables aspects des choses, ses réflexions montrent un véritable parti pris idéologique dont les raisonnements empiriques et scientifiques peinent à masquer.

¹⁵⁰¹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 153.

¹⁵⁰² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 154. Sand s'appuie en particulier sur les travaux de KEREN Michael, *Ben Gourion and the Intellectuals. Power, Knowledge and Charisma*, Dekalb, Northern Illinois University Press, p. 100-117.

¹⁵⁰³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 155.

¹⁵⁰⁴ En particulier : BEN GOURION David, *Lectures de la Bible* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1969.

Dans ses *Lectures*, Ben Gourion tient des propos surprenants et très intéressants :

« *Quand je trouve une contradiction entre les propos de la Bible et des sources externes [les découvertes archéologiques ou épigraphiques], je ne suis pas obligé d'accepter systématiquement la version de la source étrangère. Celle-ci ne peut-elle pas être erronée ou falsifier les faits ? Je suis autorisé, sur le plan scientifique pur, à accepter le témoignage de la Bible, même si la source extérieure s'y oppose, s'il n'y a pas de contradictions internes dans ce témoignage, ou s'il n'est pas entièrement certain qu'il soit défectueux* »¹⁵⁰⁵.

Au-delà d'une méthodologie du doute exposé ici par Ben Gourion et qui pourrait à première vue s'avérer louable, cette citation révèle en réalité l'agenda politique et nationaliste du mouvement sioniste de cette époque. Comme le souligne Sand¹⁵⁰⁶, il fallait mettre en place une histoire officielle, un roman national qui devait soutenir le développement du jeune État-nation sioniste.

Ainsi, en moins d'un siècle, la *désincarnation* de la Bible survécut et continua à se développer et à instruire les nouvelles générations juives de manière fulgurante. Au départ née des écrits d'Heinrich Graetz qui passionnèrent les lecteurs d'Europe de l'Est en quête d'un nouveau identitaire, ce furent par la suite les élites politiques et intellectuelles sionistes qui l'inculquèrent dans le système éducatif du *Yichouv* et du jeune et nouvel État hébreu. Dans ce domaine, la pérennité de la *désincarnation* amorcée par Graetz est remarquable.

Mais la *désincarnation* du judaïsme en Israël ne passa pas que par les livres. Elle prit également des formes plus « terre à terre », voire même sulfureuses.

1.3. *La désincarnation par l'archéologie et la biologie*

Le sionisme n'a pas seulement fait reposer sa légitimité historique sur la terre d'Israël en partant des textes bibliques, mais également en partant de la terre elle-même. Le sujet pourrait en soit faire l'objet d'une thèse à part entière et nous ne pourrions donc pas être ici complètement exhaustifs. Mais il est très intéressant de constater que la légitimité du projet sioniste est aussi

¹⁵⁰⁵ BEN GOURION, *Lectures*, op. cit., p. 87, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 156.

¹⁵⁰⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*

passée par une *désincarnation* de la terre d'Israël. En usant de méthodes archéologiques encore balbutiantes, les chercheurs sionistes sortirent la terre d'Israël de son récit biblique théologique pour la nationaliser. Si la Bible avait été historicisée, il fallait alors continuer dans cette logique en recherchant les traces matérielles et palpables des anciens Hébreux en terre d'Israël. Il fallait retrouver les traces réelles des patriarches ou encore du royaume unifié de David et de Salomon. Pour les sionistes laïcs, l'archéologie avait cette force démonstrative que n'avait pas la Bible seule, c'est-à-dire celle de proposer des preuves visuelles et matérielles du roman national, ce qui pouvait définitivement convaincre ceux qui aimaient se comporter comme Saint Thomas. Bien entendu, comme pour la Bible, l'archéologie sioniste suivait un agenda politique. Elle demeurait conditionnée à une idéologie nationaliste et non à une stricte méthode empirique et objective scientifique. Il s'agit de recherches archéologiques qui prirent à certains moments (comme les œuvres d'Heinrich Graetz) un chemin quelque peu différent de celui de l'objectivité historique, c'est-à-dire incluant en partie une vision idéologique et orientée du passé juif antique. En somme, les travaux que nous allons voir ont *désincarné* la terre d'Israël et matérialisé la pensée de Graetz.

Il est tout d'abord intéressant de noter que la passion pour l'archéologie en terre d'Israël dépassait le cercle restreint des chercheurs académiques. Plusieurs personnalités politiques de premier plan furent amatrices d'archéologie. Dans *Vivre avec la Bible*, Moshe Dayan revient à plusieurs reprises sur sa passion pour l'archéologie en *Eretz Israël*. Il raconte ses découvertes sur le terrain ainsi que ses nombreuses acquisitions, des objets antiques trouvés dans des fouilles : masque, statuette, poterie, inscriptions lapidaires...¹⁵⁰⁷ Comme en atteste le frontispice de l'ouvrage, Dayan s'est créé au fil du temps un véritable petit musée privée composé de moult objets antiques. A mon sens, on pourrait interpréter la démarche archéologique de Dayan comme une façon de se reconnecter matériellement avec la longue histoire de la terre d'Israël. D'ailleurs, en 1971, le journaliste israélien Amos Elon développait une théorie similaire pour expliquer l'engouement générale pour l'archéologie en Israël :

« *Les archéologues israéliens, professionnels ou amateurs, n'ont pas seulement fait des fouilles pour la connaissance et les objets antiques eux-mêmes, mais aussi pour la*

¹⁵⁰⁷ DAYAN, *op. cit.* De nombreuses photographies de ces objets sont présentes dans l'ouvrage (voir par exemple : p. 18, 42-44, 88-89, 109-111, 131-133, 190-192, 215). Voir également à ce sujet : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 158-160.

réassurance de leurs racines qu'ils trouvent dans les anciens vestiges israélites dispersés à travers le pays »¹⁵⁰⁸.

Toujours au sein des personnalités politiques, David Ben Gourion, quant à lui, usa de son cercle d'études bibliques (véritable courroie de transmission, nous l'avons vu, de la *désincarnation* de la Bible) pour promouvoir l'archéologie biblique (et donc de nouvelles fouilles).¹⁵⁰⁹ Parmi les archéologues proches de Ben Gourion, on trouve le chef d'État-major Yigael Yadin¹⁵¹⁰. Célèbre pour avoir dirigé plusieurs chantiers archéologiques (tels ceux de Massada et Hazor), Yadin est en quelque sorte l'héritier des chercheurs chrétiens de la fin du XIXe siècle qui amorcèrent les débuts de l'archéologie biblique¹⁵¹¹. Parmi ces pionniers, l'archéologue américain eut une influence non négligeable sur ses collègues israéliens¹⁵¹². Ce dernier commença ses premières fouilles dans les années 1920 et chercha à démontrer la véracité des « faits » bibliques par l'archéologie : la migration d'Abraham, la descente de Jacob en Égypte, ou encore la royauté florissante de Salomon. Proche d'Albright, Yadin participa à ses travaux en ajoutant en annexe ses propres recherches (sur les fouilles de Hazor par exemple)¹⁵¹³. Le ton de ses recherches est du même ordre que celles d'Albright : tous deux avaient cette passion pour retrouver des mythes dans la réalité archéologique. Les fouilles faites par ces deux archéologues dans les années 50 et 60 continuèrent à valider l'historicité des périodes bibliques. D'archéologues sionistes eurent cette même logique d'historicisation, tels Benjamin Mazar (collègue de Yadin et membre du cercle d'étude de Ben Gourion) ou encore le professeur Yohanan Aharoni¹⁵¹⁴. Ce dernier alla jusqu'à répertorier les lieux bibliques ainsi que les trajets des personnages clés du Livre des livres. On y trouve les déplacements d'Abraham, des troupes de David, les routes du commerce du roi Salomon... Il délimita les frontières du royaume

¹⁵⁰⁸ ELON Amos, *The Israelis : Founders and Sons*, New York, Hold, Rinehart and Winston, 1971, p. 280, in : ABU EL-HAJ Nadia, *Facts on the ground. Archeological practice and territorial self-fashioning in Israeli society*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 99 : *“Israeli archeologists, professional and amateurs, are not merely digging for knowledge and objects, but for the reassurance of roots, which they find in the ancient Israelite remains scattered throughout the country”*.

¹⁵⁰⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 154.

¹⁵¹⁰ Il s'agit du plus haut rang dans la hiérarchie militaire israélienne. A noter que Moshe Dayan fut également chef d'État-major.

¹⁵¹¹ Notons que le père de Yadin, Eleazar Sukenik (1889-1953), était déjà un grand archéologue israélien et qui se distingua par l'identification des manuscrits de la Mer Morte, découverts à partir de 1947 dans les grottes de Qumran.

¹⁵¹² SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 161-162.

¹⁵¹³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 161.

¹⁵¹⁴ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*

antique d'Israël, dont le nouvel État hébreu se devait de reproduire¹⁵¹⁵.

Mais avec l'archéologue sioniste, on ne se contente pas d'historiciser la Bible. Ce que l'on remarque avec ces intellectuels, c'est tout d'abord leur proximité avec le système politique israélien, ou parfois même leur participation directe à ce système. Ces archéologues effectuaient ces recherches dans une logique nationaliste où chaque mètre carré de la terre d'Israël devait être défendu contre leurs rivaux arabes dans la région. Aharoni était non seulement un archéologue, mais aussi un fervent nationaliste¹⁵¹⁶ et Yadin fut à la tête de l'édifice militaire israélien. Le jeune État hébreu était mené par des leaders qui ont *désincarné* Israël, autrement dit ils ont interprété toutes les fouilles archéologiques comme la preuve de leur présence ancestrale sur cette terre. En faisant cela, ils purent nourrir davantage l'essence nationale de leur mouvement.

Archéologie, historicisation de la Bible et politique nationaliste étaient donc intrinsèquement liées en Israël. En plus du cercle biblique de Ben Gourion, les deux spécialistes pouvaient également confronter leurs idées lors de la conférence annuelle de l'*Israel Exploration Society* (créée en 1913). Ces conférences réunissaient de nombreuses personnes aux fonctions diverses. Durant celle de 1958, il y eut plus de 1300 personnes, dont des hommes politiques et des représentants de l'*Agence juive*¹⁵¹⁷. Lors de cet événement, une dispute académique entre Yadin et Aharoni portait sur les modalités de conquête du pays de Canaan par les Hébreux (ainsi que leur installation). Cette dernière montre bien cet alliage si particulier (et *désincarné*)¹⁵¹⁸ entre archéologie, historicisation de la Bible et politique nationaliste. Deux interprétations se faisaient donc face. Tout comme Albright, Yadin considérait qu'il y a eu une conquête militaire rapide et décisive de Canaan par les Hébreux et souscrivait au récit biblique rapporté dans le *Livre de Josué*. Aharoni, quant à lui, se reposait davantage sur le *Livre des Juges* et défendait l'idée d'une conquête progressive de Canaan : d'abord l'installation « *graduelle* » des Hébreux dans la région, puis après seulement arriva la défaite militaire des villes cananéennes¹⁵¹⁹. Premier constat que l'on peut tirer de cette dispute académique : Yadin

¹⁵¹⁵ AHARONI Yohanan, *Atlas Carta pour l'époque biblique* (en hébreu), Jérusalem, Carta, 1964, in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 161-163

¹⁵¹⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 162-163.

¹⁵¹⁷ Institution exécutive de l'*Organisation sioniste mondiale* en Palestine mandataire dès 1929 et qui existe toujours. ABU-EL-HAJ, *op. cit.*, p. 101.

¹⁵¹⁸ A ce sujet : ABU EL-HAJ, *ibid.*, p. 99-102, 301.

¹⁵¹⁹ ABU EL-HAJ, *ibid.*, p. 99.

autant qu’Aharoni ont cherché à historiciser le récit biblique (ce qui est une caractéristique de la *désincarnation* du judaïsme) mais avec des raisonnements opposés.

Cette focalisation autour de la conquête de Canaan n’est pas anodine. Pour les chercheurs sionistes, elle a une signification politique et historique de premier ordre. A ce sujet, Aharoni écrivait :

« *L’histoire du peuple juif au sens strict du terme commence seulement en terre d’Israël, avec les débuts de la colonisation dans l’ancien Canaan* »¹⁵²⁰.

Autrement dit, la légitimation historico-politique du projet sioniste en Palestine passait par l’historicisation de cet épisode biblique qui, à travers son caractère originel, octroyait une sorte de droit historique sur le pays. L’archéologie allait être mise à contribution pour y arriver. C’est ainsi que Yadin, en tant que superviseur des fouilles de Hazor dans les années 1950¹⁵²¹, usa des résultats de terrain pour démontrer la véracité de la conquête rapide de Canaan¹⁵²². Non seulement on historicise, mais aussi on souligne l’essence nationale juive en mettant en place un droit historique sur la Palestine.

On retrouve cette politisation du récit biblique et de la discipline archéologique sous d’autres aspects, en particulier concernant le parcours personnel même des chercheurs sionistes. En effet, si Yadin défendait l’idée d’une conquête militaire rapide, ce n’était peut-être pas par hasard. Yadin fut à la tête des opérations de nombreuses organisations militaires et paramilitaires sionistes (la *Haganah* ou encore *Tsahal*) et était chef d’État-major adjoint lors de la guerre israélo-arabe de 1948. On peut alors émettre un parallèle entre son propre vécu militaire et sa vision de la conquête de Canaan, reposant sur une guerre rapide et un leader incontesté (Josué). *A contrario*, Aharoni s’inscrivait davantage dans une politique d’expansion territoriale, via la mise en place de *kibboutz*¹⁵²³. Stratégie qui fait écho à sa vision de conquête progressive de Canaan, davantage proche du *Livre des Juges*. Ainsi, Yadin et Aharoni ont parachevé la *désincarnation* du judaïsme. Contrairement à Gratez, ils n’ont pas seulement historicisé via l’archéologie les récits bibliques. Ils s’en sont également servi pour justifier

¹⁵²⁰ AHARONI Yohanan, *The settlement of the Israelites tribes in the Upper Galilee*, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1957, p. 1, in : ABU EL-HAJ, *op. cit.*, p. 101 : “*The history of the Jewish people in the full sense of the word commences only in the Land of Israel, with the beginnings of the settlement in ancient Canaan.*”

¹⁵²¹ Dans la Bible, Hazor est une ville cananéenne détruite par les Hébreux, alors menés par Josué.

¹⁵²² ABU EL-HAJ, *op. cit.*, p. 101-102.

¹⁵²³ ABU EL-HAJ, *ibid.*, p. 100.

l'État-nation sioniste en Palestine, quitte à faire en sorte que leur lecture de l'histoire biblique corresponde à leur vision politique.

Le territoire biblique sortit donc de son univers théologique pour devenir palpable et tangible. Ainsi, il y eut une véritable politique de réappropriation de la terre par les sionistes. Ajoutons qu'en plus des nouveaux patronymes bibliques que portent à présent les fonctionnaires sionistes ainsi qu'une partie de la population (et ce au détriment de leur nom « diasporique »), les localités prient des noms hébraïques anciens, même si cela devait passer par l'effacement du nom local arabe¹⁵²⁴. De plus, il était important que les Juifs ayant émigré en Palestine connaissent leur territoire national et y développent un attachement patriotique. Dès les années 1920 avec la création du *Bureau d'information sioniste pour le tourisme*, des excursions en Palestine furent organisées pour se familiariser avec la terre des ancêtres. Les classes moyennes pouvaient voir de leurs propres yeux les sites archéologiques, des édifices religieux ou encore les différents *kibboutz*. On retrouvait également ce même processus au sein de divers mouvements de jeunesse (dont socialistes), via des randonnées pédestres également présentes au sein du système scolaire israélien ou du service militaire¹⁵²⁵.

Ainsi, « *Les dirigeants de l'État israélien voient dans l'appropriation des paysages et de la nature un moyen de cultiver un sentiment d'appartenance pour les nouveaux citoyens israéliens* »¹⁵²⁶. Le sionisme avait pour idéal de créer un Juif nouveau, qui en connaissant, en travaillant et en défendant sa terre, s'inscrivait dans les pas des paysans et des guerriers hébreux

¹⁵²⁴ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 157.

¹⁵²⁵ ROSNER Chloé, « Pour une histoire contextuelle de l'archéologie israélienne », *Centre de Recherche Français à Jérusalem* [en ligne], mis à jour le 14 avril 2018, URL : <https://crfj.hypotheses.org/310>. Parmi tous les sites archéologiques mis en valeur par le mouvement sioniste, on peut en particulier citer celui du rocher de Massada. Selon Flavius Josèphe, c'est dans cette citadelle hérodiennne réputée imprenable que 960 combattants juifs se retranchèrent après la chute de Jérusalem en 70. ap. J.-C. Résistant pendant plus de trois ans aux Romains, ces derniers prirent finalement le dessus. Mais selon Josèphe, lors de l'assaut final, les juifs retranchés dans la forteresse auraient préféré commettre un suicide collectif plutôt que d'être faits prisonniers (notons des chercheurs ont remis en cause l'organisation d'un suicide collectif à Massada). Le sionisme fit de cet épisode un acte de bravoure d'ordre national, un symbole de l'héroïsme du peuple juif luttant jusqu'au bout pour son indépendance. Il s'agissait de faire un parallèle entre cette antique acte de bravoure et les combats politiques et militaires modernes menés par le sionisme en terre d'Israël. Par la suite, dans les années 1960, Ygael Yadin supervisa des fouilles archéologiques sur le site de Massada. L'entreprise bénéficia d'une ample publicité et devint un véritable lieu de pèlerinage national, accessible aux touristes (d'ailleurs, avant même les fouilles archéologiques, il y avait déjà des mouvements de jeunesse juifs qui se rendaient avec ferveur sur le rocher de Massada). Cf. GREILSAMMER, *Le sionisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 88-89.

¹⁵²⁶ ROSNER, *ibid.*

des temps bibliques¹⁵²⁷. En *désincarnant* la terre d'Israël par l'archéologie, les sionistes cherchaient à s'en rendre les seuls maîtres.

Mais il existe une autre forme de *désincarnation* du judaïsme, bien plus polémique que toutes les autres cités ultérieurement : la race¹⁵²⁸. Terme complexe, il faisait au départ simplement référence à la descendance, à une parenté. On parlait ainsi de la race d'Adam, de la race des Capétiens ou encore de la « race de mes ancêtres » sans pour autant y apposer une connotation biologique moderne qui nous est aujourd'hui familière. C'est avec le développement des taxonomies animales au XVIIIe siècle et surtout par sa récupération durant la seconde partie du XIXe siècle par des mouvements nationalistes que la race prit un sens biologique. Il existerait non pas une, mais plusieurs races humaines : blanche, noire, jaune, ou même française, allemande... Chacune de ces races constituerait un type racial homogène et reconnaissable par des traits physiques et intellectuels propres. Avec l'exacerbation du nationalisme européen à la fin du XIXe siècle, ces classifications raciales prirent une signification particulièrement raciste, c'est-à-dire que l'on commença à considérer que certaines races étaient supérieures à d'autres et que l'on pouvait les déceler par des attributs physiques et mentaux. De multiples idéologies et pseudosciences s'amalgamèrent au tournant du XXe siècle : anthropologie physique, darwinisme social ; eugénisme, nationalisme...

Bien entendu, l'antisémitisme eut sa version raciale et tout le monde connaît sa forme la plus dévastatrice, incarnée par le national-socialisme. Le Juif était vu comme le représentant d'une race biologiquement inférieure, mais menaçante et qu'il fallait éradiquer, tel un virus, pour la survie de la race aryenne. Et pourtant, en dehors de la dimension antisémite qu'ils combattaient, certains Juifs des XIXe et XXe siècles (dont des sionistes) croyaient également en une race juive, au sens biologique du terme¹⁵²⁹. Elle n'était pas inférieure. Au contraire : elle devait être fière de ses atouts. Mais alors, en quoi la racialisation de l'identité juive pouvait être bénéfique à la *désincarnation* du judaïsme faite par les sionistes ? A mon sens, il s'agissait simplement d'une exacerbation de l'ethnicisation du peuple juif amorcé depuis Graetz¹⁵³⁰. Les

¹⁵²⁷ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 158.

¹⁵²⁸ Je tiens à préciser que j'use ici de ce terme dans son contexte historique et que par conséquent je considère (comme moult de mes pairs) le mot « race » comme un terme impropre et scientifiquement erroné. Il n'existe pas plusieurs races humaines et je dénonce vivement l'usage de ce terme au sein du monde anglo-saxon.

¹⁵²⁹ Toutes ces réflexions sur la race, l'antisémitisme racial et l'usage de la race par les savants sionistes proviennent de mon mémoire de master, centré sur le raciologue Arthur Ruppin : MANCASSOLA, op. cit., p. 6-11.

¹⁵³⁰ Je précise que Graetz n'utilisait pas le terme « race » au sens biologique du terme (ou du moins il n'a jamais été clair et catégorique sur ce point dans ses œuvres).

sionistes usaient de la *désincarnation* pour légitimer leur présence en terre d'Israël : cette terre leur appartient, car ils sont les descendants directs du peuple hébreu décrit dans la Bible. Mais cette affirmation pouvait potentiellement être poussée encore plus loin, en l'interprétant de manière héréditaire et biologique (et finalement raciale), ce que firent par la suite certains sionistes radicaux. A mon sens, racialiser le peuple juif (c'est-à-dire les lier par le sang et des critères physiques et mentaux communs) avait cet avantage de mettre fin à tout débat contestant la continuité ethno-nationale du peuple juif, puisque qu'elle inscrivaient la judéité dans la chair même des Juifs. Si les Juifs du monde entier forment depuis 4000 ans une race homogène, alors il n'y a plus de doute : ils sont les seuls dépositaires de la Palestine.

La racialisation du peuple juif est à mon sens le point d'orgue de la *désincarnation* du judaïsme. C'est-à-dire sa version la plus extrémiste. L'essence nationale qui la caractérise atteint un tel niveau d'ethnisation qu'elle devient raciale. La nation s'inscrit de manière indélébile dans la chair. On arrive même à une situation où un Juif athée demeura toujours un Juif... car il est racialement juif. C'est un sujet unique et passionnant dont il faudrait y consacrer une thèse entière. Mais ce n'est pas ici notre sujet. Tentons à présent de faire modestement un tour d'horizon de cette science raciale par les sionistes et d'en dégager la version la plus sulfureuse de la *désincarnation*.

Si la *désincarnation* a pu aboutir pour certains sionistes à la racialisation de l'identité juive, on pourrait alors se demander si Heinrich Graetz avait dès le départ posé les premiers jalons de ce processus. Cependant, ce ne fut pas vraiment le cas. Précédemment, nous avons vu qu'Heinrich Graetz avait accentué l'ethnicité du peuple juif en défendant sa continuité nationale dans le temps. Pour autant, Graetz n'est pas allé jusqu'à biologiser l'identité juive. Certes, nous avons vu qu'il fut influencé par Hess et qu'il développa tardivement une vision organique du peuple juif qui, tel un corps vivant, se développait et avait la capacité de mieux résister (voire de renaître) que d'autres nations organiques. Mais nous avons aussi remarqué qu'Heinrich Graetz avait une terminologie identitaire très souple, interchangeable et relativement floue pour qu'on ne puisse pas le classer dans un courant intellectuel bien défini. À partir de là, est-ce que cela signifie que Graetz n'a eu qu'une influence indirecte sur la *désincarnation* raciale du judaïsme et qu'elle fut le seul fait d'une fraction de sionistes nationalistes radicaux plus tardifs ? Personnellement, je pense que oui. Graetz n'a pas fourni lui-même le matériel idéologique nécessaire pour mettre en place la racialisation de l'identité juive. Ce sont les penseurs juifs

ultérieurs qui s'en chargèrent. Dans ce processus, Graetz a surtout posé une base essentialiste forte, selon laquelle les Juifs avaient préservé un continuum ethno-national dans le temps.

La force de Graetz est d'avoir touché un large public et par conséquent d'avoir pu diffuser cette idée de continuum à grande échelle. Par la suite, les sionistes les plus radicaux (d'un point de vue identitaire) qui ont bénéficié de cette large diffusion de la pensée graetzienne l'ont réinterprétée de manière extrême, en passant d'un continuum ethno-national à un continuum racial.

L'un des premiers sionistes à avoir véritablement mis en place la *désincarnation* raciale fut Moses Hess qui avait découvert et lu cette nouvelle littérature racialisée de la seconde moitié du XIXe siècle. Comme nous l'avons vu précédemment, Hess pensait que les Juifs ne pouvaient se mêler aux autres nations européennes, car les Juifs demeuraient une race distincte et rejetée par les autres pour cette raison précise. Plus encore que la nation, c'est selon lui l'essence raciale qui caractérise le peuple juif depuis les temps bibliques. La religion, quant à elle, n'a été que la carapace ayant préservé l'essence raciale juif au fil des siècles.

Mais il ne faut pas non plus imaginer que cette biologisation de l'identité juive était partagée par tous les sionistes. Certains grands leaders comme Theodor Herzl se sont gardés de trop s'engouffrer dans de tels abysses de la pensée juive. Selon le généticien et historien des sciences Raphael Falk, si Herzl demeurait prudent quant à la question de la race, c'est parce que sa pensée s'équilibrait autour de deux tendances inhérentes au sionisme : l'une mettant en avant un humanisme universaliste et l'autre un nationalisme ethno-centré¹⁵³¹. Ainsi, Herzl n'était pas non plus totalement étranger à la racialisation de l'identité juive, mais il ne s'est pas non plus enfermé dans un entre-soi biologique juif. Dans une lettre de 1895 adressée au Baron Maurice de Hirsch¹⁵³², Herzl se dit soucieux « *d'améliorer la race [juive]* » (« *to improve the [Jewish] race* ») et considère que le manque de courage politique des Juifs provient de « *la dégénérescence de notre race* » (« *the degeneration of our race* »)¹⁵³³. Mais quelque mois plus tard, il nuance sa vision raciale :

¹⁵³¹ FALK Raphael, *Zionism and the Biology of Jews*, Cham (Suisse), Springer, 2017, p. 56.

¹⁵³² Financier et philanthrope, il créa en 1891 la *Jewish Colonization Association* qui avait pour mission d'installer les juifs d'Europe de l'Est fuyant les pogroms russes dans des pays sûrs (tel l'Argentine).

¹⁵³³ FALK, *op. cit.*, p. 55 (note 8).

« Je dirai seulement ceci : nous [les Juifs] formons une entité historique, une nation de composants anthropologiques différents [...] aucune nation n'est racialement uniforme »¹⁵³⁴.

En minimisant les liens supposés entre race et nation, Herzl ne prit donc pas véritablement le chemin de la *désincarnation* raciale. Mais l'un de ses collègues et ami, le médecin et leader sioniste conservateur Max Nordau, avait un avis bien différent sur la question¹⁵³⁵. Prolongeant la *désincarnation* raciale balbutiante du judaïsme amorcée par Hess, Nordau pensait que l'antisémitisme n'était que le fruit d'une différence raciale entre le peuple juif et les autres peuples européens qui les rendaient irréconciliables.

Mais ce qui est très intéressant avec Nordau, ce sont ses tendances *völkisch*. Ce courant de pensée d'extrême droite et populaire dans l'Allemagne de fin de siècle affirmait qu'une race humaine ne pouvait s'épanouir que via des activités revitalisantes sur sa terre originelle. Ainsi et seulement par ce biais-là, la race en question pouvait atteindre ses pleines facultés mentales et physiques et renouveler son sang. Cette idéologie, qui faisait écho à la célèbre expression de l'époque « *Le sang et le sol* » (« *Blut und Boden* »), fut d'abord développée par les nationalistes allemands, puis récupéré par certains penseurs sionistes¹⁵³⁶. Et Nordau fut l'un d'entre eux. En 1896, un hebdomadaire juif berlinois (l'*Allgemeine Israelitische Wochenschrift*) posa à un panel de soixante-dix juifs la question suivante : « *Est-ce que la communauté juive et le judaïsme sont sur le déclin et si oui, par quels moyens pourrions-nous arrêter ce processus ?* »¹⁵³⁷. La réponse de Nordau est catégorique : oui, les Juifs présentent une certaine dégénérescence, à la fois physique et mentale. Pour lui, son peuple a perdu le contact avec la terre. Or, pour retrouver une santé mentale et physique, il doit recréer ce contact. Et parmi l'une des solutions qu'il envisage,

¹⁵³⁴ FALK, *op. cit.*, p. 56 (note 8) : "I'll only say this : we are a historic entity, a nation of different anthropological components [...] no nation is racially uniform".

¹⁵³⁵ Sioniste de premier plan, Nordau connut un grand succès avec son livre *Entartung* (*Dégénérescence*) publié en 1892 et à travers lequel il considérait que la civilisation moderne semblait dans une dégénérescence raciale, reconnaissable par son matérialisme, son urbanisme industriel et capitaliste frénétique, ou encore ses tendances artistiques d'avant-garde en rupture avec les traditions passées. Triste ironie de l'histoire, le terme « *Entartung* » fut repris bien plus tard par le national-socialisme pour éliminer tout ce qui était considéré comme des « arts dégénérés » (dont de nombreuses œuvres juives).

¹⁵³⁶ FALK, *op. cit.*, p. 59 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 360-361. A noter que les partisans allemands de cette idéologie pointaient en particulier les juifs comme étrangers au *Blut und Boden*, puisqu'ils seraient sans racine (FALK, *ibid.*, p. 59).

¹⁵³⁷ FALK, *ibid.* : « *Are the Jewry and Judaism in the process of decline and, if so, what means could arrest this process ?* ».

il y a le travail agricole qui peut recréer ce lien organique entre la nation et la terre¹⁵³⁸. Ainsi, en remettant la vision *völkisch* dans son contexte sioniste, les colons juifs arrivant en Palestine devaient travailler la terre de leur ancêtre, car c'est seulement de cette manière qu'ils atteindraient une certaine plénitude raciale. Il y a là un lien viscéral entre le sang racial juif et la terre des premiers Hébreux. Dans cette configuration, nous sommes bien dans une *désincarnation* de type racial : l'essence nationale du peuple juif est biologisée (on fait appel au sang) puis elle est intimement liée à une terre spécifique (*Eretz Israël*), initialement évoquée dans un livre théologique devenu historique (la Bible). À ce stade, que l'on soit religieux ou athée, l'identité juive demeure inscrite dans la chaire de tous les pionniers juifs en Palestine.

De plus, on remarque que chez Nordau, la *désincarnation* ne se cantonne plus à théoriser, mais à promouvoir une mise en pratique, via l'amélioration de la race. Au-delà de l'image d'Épinal du pionnier qui cultive bravement sa terre comme jadis le faisaient ses ancêtres, Nordau souhaite aussi fortifier les capacités physiques de la race juive en Palestine, trop longtemps atrophiées durant la période diasporique. Il met en particulier l'accent sur les bienfaits de la gymnastique, un mouvement en vogue dans les pays germaniques depuis la seconde moitié du XIX^{ème} siècle :

« La gymnastique est de la plus haute importance pour les Juifs [...] nous manquons de puissance musculaire et de capacité physique. Ce fut durant un millier d'années de vie dans le ghetto que par inadvertance, à cause d'un manque de pratique, nous avons perdu toutes aptitudes physiques. A présent, il est clair que celles-ci nous font défaut et que nous devons faire un effort pour les retrouver »¹⁵³⁹.

Au final, on cherche donc à mettre en place un Juif nouveau, un Juif *désincarné*, c'est-à-dire pas forcément religieux, mais qui doit a minima retrouver une certaine vigueur nationale (voire raciale) sur la terre de ses ancêtres à travers moult activités valorisantes : agriculture, exercice physique... On peut ici faire un parallèle avec un autre domaine connexe à ces sciences raciales, à savoir le darwinisme social.

Cette *désincarnation* raciale fut également partagée par les leaders de la droite sioniste

¹⁵³⁸ FALK, *op. cit.*, p. 59-60.

¹⁵³⁹ NORDAU, *Was bedeutet das Turnen für uns Juden*, 1902, in NORDAU, *Zionistische Schriften*, Köln, Jüdischer Verlag, 1909, p. 382-384, cite in : FALK, *ibid.*, p. 60 : "Gymnastics is of the highest importance for the Jews [...] we lack muscle power and physical capacity. It was during the thousand years of life in the ghetto that inadvertently, because of lack of practice, we lost all physical skills. Now it is clear to us that we are lacking these and we must make an effort to regain them"

révisionniste, avec en première ligne Ze'ev Jabotinsky, le penseur laïc et polyglotte bercé dans la culture occidentale. Ainsi il affirmait dans les années 1930 :

« [...] *Il est clair que ce n'est pas dans l'éducation de l'homme qu'il faut chercher l'origine du sentiment national, mais dans quelque chose qui la précède. Dans quoi ? J'ai longuement médité cette question, et y ai répondu : dans le sang. Et je persiste dans cette opinion. Le sentiment de l'identité nationale réside dans le "sang" de l'homme, dans son type physique et racial, et là seulement. [...] Le type physique du peuple reflète sa structure mentale de façon encore plus totale et parfaite que l'état d'esprit individuel. [...] C'est pourquoi nous ne croyons pas en l'assimilation spirituelle. Il est physiquement impossible qu'un Juif, né de plusieurs générations de parents de sang juif pur de tout mélange, s'adapte à l'état d'esprit d'un Allemand ou d'un Français, tout comme il est impossible pour un Nègre de cesser d'être nègre* »¹⁵⁴⁰.

Chez Jabotinsky, l'ethnicisation de l'identité nationale juive prend une coloration des plus radicales, puisqu'elle se biologise. La nation repose sur le sang racial. Convaincu que ces différences seraient un jour démontrées par la science¹⁵⁴¹, il postule l'insolvabilité des races. Un Juif reste un Juif et ne pourra jamais être un Allemand ou un Français¹⁵⁴². Cette vision essentialiste se maria à ses convictions nationalistes, selon lesquelles les Juifs avaient toujours eu la légitimité historique de retourner en terre d'Israël. En effet, selon Falk, Jabotinsky pensait qu'une nation (et donc une race) ne peut qu'apporter sa contribution au monde que si elle a la possibilité de se développer à de manière isolée. A ce sujet, il affirmait :

« [...] *une nation créative a besoin d'isolement, tout comme cela est nécessaire pour la créativité individuelle* »¹⁵⁴³.

Dans plusieurs de ses articles (« La race » en 1913 et « Une lecture de l'histoire juive » en 1933), Jabotinsky défend l'idée que toute race avérée a le droit de devenir une nation en développant tous les domaines nécessaires pour son bon fonctionnement ; politique, économie,

¹⁵⁴⁰ JABOTINSKY Ze'ev, « Lettre sur l'autonomisme », *Écrits choisis. Exil et assimilation*, Tel-Aviv, Editions Zalman Shazar, 1936, p. 143-144, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 361-362.

¹⁵⁴¹ En particulier via des examens sanguins et des sécrétions glandulaires, cf. SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 362.

¹⁵⁴² Encore une fois, c'est n'est pas la religion qui est au centre des réflexions sionistes. Ici, le seul élément inébranlable et constitutif de l'identité juive n'était pas la religion mais la race. Qu'on soit croyant ou athée, l'identité raciale demeure toujours présente.

¹⁵⁴³ FALK, op. cit., p. 62 : "[...] *a creative nation needs isolation, enclosure, just as is needed for the individual creative personality*".

vie intellectuelle...¹⁵⁴⁴ Autrement dit, une société sous forme d'État-nation. Et pour la race juive, c'est bien la terre d'Israël qui est désignée en filigrane. Selon lui, les composants mentaux et physiques de la race demeurent conditionnés au climat de ce pays qui l'a façonné. Tout autre climat altérerait la race :

« *Un autre climat, une autre flore, d'autres montagnes déformeraient certainement le corps et l'âme créés par le climat, la flore et les montagnes de la Terre d'Israël ; car le corps racial et l'âme raciale ne sont que le produit d'une combinaison particulière de facteurs naturels* »¹⁵⁴⁵.

En biologisant le peuple juif et en créant un lien environnemental intrinsèque entre ce dernier et la terre des leurs « ancêtres » (les Hébreux de la Bible), Jabotsinky développa toutes les caractéristiques de la *désincarnation* raciale. De même pour la relativisation de l'essence religieuse, car comme Hess, il considérait que la religion juive avait surtout eu pour rôle de sauvegarder l'unicité de la nation juive en diaspora¹⁵⁴⁶.

Autre grand défenseur de la racialité du peuple juif (et de la *désincarnation* raciale) : le sociologue et l'activiste sioniste Arthur Ruppin (1876-1943)¹⁵⁴⁷. D'origine allemande et rouage essentiel de la colonisation sioniste en Palestine dès 1907 (date de son émigration), Ruppin enseigna la sociologie à l'*Université hébraïque de Jérusalem*, en particulier concernant les populations juives. Racialiste convaincu, sa pensée mélangeait de nombreux domaines, tels le darwinisme social, l'eugénisme, l'usage de statistiques, l'idéologie *völkisch* ou encore l'anthropologie physique¹⁵⁴⁸. Ruppin était convaincu que l'ensemble des Juifs sur terre appartenait à une seule et même race juive, biologiquement identique à celle présente en terre d'Israël durant l'époque biblique (et dont elle serait racialement la descendante)¹⁵⁴⁹. De plus, il

¹⁵⁴⁴ FALK, *op. cit.*, p. 62.

¹⁵⁴⁵ FALK, *ibid.*, p. 63 : “*Another climate, other flora, other mountains would certainly distort the body and soul that were created by the climate, the flora, and the mountains of the Land of Israel ; for the racial body and the racial soul are nothing but the product of a particular combination of natural factors*”.

¹⁵⁴⁶ FALK, *ibid.*, p. 62.

¹⁵⁴⁷ Sur Ruppin, cf. MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin, op. cit.*

¹⁵⁴⁸ C'est-à-dire la discipline pseudo scientifique qui pensait déterminer des races humaines par l'identification de caractéristiques physiques spécifiques (mesure du crâne, du nez, etc...). Ces classifications ont souvent entraîné une hiérarchisation des races humaines (entre celle jugées supérieures et celle jugées inférieures).

¹⁵⁴⁹ A l'aide de photographies, de peintures ou encore de gravures, Ruppin alla même jusqu'à comparer le faciès de multiples juifs du monde pour démontrer que la race juive aurait conservé au fil des siècles des traits physiques communs.

croyait également en l'importance du travail agricole sur la terre des ancêtres¹⁵⁵⁰, condition *sine qua non* du bon développement des races. Ainsi, la pensée de Ruppin s'inscrivait clairement dans la *désincarnation* raciale : ethnicisation extrême de l'essence nationale via la race et historicisation des premiers Hébreux. Lui aussi met la religion au second plan, car comme Hess et Jabotinsky, Ruppin pense que les lois et rites religieux n'étaient qu'une carapace servant à préserver la véritable essence du judaïsme, à savoir l'essence raciale.

Mais en plus d'avoir créé toute une argumentation impressionnante et sophistiquée pour soutenir une telle *désincarnation* raciale, le sociologue fort de sa position au sein du mouvement sioniste souhaitait la mettre en pratique en terre d'Israël¹⁵⁵¹. Redoutant comme Nordau la dégénérescence à venir pour la race juive, Ruppin prônait une amélioration active de cette dernière. Il reprit à son compte l'eugénisme racial en vogue dans l'Europe de fin de siècle et proposa plusieurs mesures : entre-soi de la population juive en terre d'Israël (en évitant tout métissage avec les non-juif, ce qui affaiblirait la race) ou encore sélection des Juifs les plus robustes pour peupler la Palestine¹⁵⁵².

Ce que l'on remarque avec des sionistes comme Ruppin, c'est que l'ethnicisation à outrance de l'identité nationale juive (qui prend ici la forme d'une *désincarnation* raciale) amena ces penseurs à vouloir passer des paroles aux actes. Ils affichèrent un projet concret en vue de créer un nouveau Juif racial sur l'antique patrie biblique. Autrement dit, par la biologisation raciale, la *désincarnation* ouvrit des brèches nouvelles en terre d'Israël pour des domaines en pleine expansion : l'eugénisme, le darwinisme social ou encore l'anthropologie physique. On cherchait à améliorer l'existence de cette race biologique juive qui remonterait jusqu'aux temps d'Abraham ; une race qui peut au fond se passer d'une légitimité religieuse.

¹⁵⁵⁰ On retrouve ici la thèse *völkisch* selon laquelle une race ne peut s'épanouir qu'à travers une relation étroite avec sa terre natale.

¹⁵⁵¹ Les expertises et planifications démographiques et sociologiques de Ruppin furent très utiles pour le mouvement sioniste. Il permit l'agrandissement du Yichouv via l'achat de nombreuses terres et supervisa la mise en place de *kibboutzim* et *moshavim* (villages agricoles coopératifs). Parmi ses nombreuses activités, il s'investit dans l'éducation des nouveaux arrivants dans le Yichouv et défendit la mise en place d'une culture hébraïque moderne (basée sur l'apprentissage de l'hébreu). De nombreux immigrants de la seconde aliyah (c'est-à-dire dès 1903) et futurs leaders de l'État hébreu furent influencés par Ruppin (tel David Ben Gourion). Pour plus d'informations sur les planifications de Ruppin : BLOOM Etan, *Arthur Ruppin and the Production of Pre-Israeli Culture*, Leiden, Boston, Brill, 2011.

¹⁵⁵² Ce qui revenait à rejeter les éléments les plus « faibles ». Ruppin avouait lui-même qu'une telle politique eugénique serait difficile à mettre en œuvre. Mais toujours dans une logique d'hygiène raciale, il préconisait au moins de refuser à l'immigration les personnes porteuses de maladies infectieuses ou pouvant être un « poids » pour la société (les malades mentaux ou encore les épileptiques). Cf. MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin*, op. cit., p. 136-137.

En la matière, Ruppin ne fut pas un cas isolé. Même s'ils n'ont pas constitué la majorité des sionistes, d'autres ont suivi le même genre de raisonnement pseudo-scientifique pour promouvoir une application concrète de la *désincarnation* raciale en Palestine. Parmi ces adeptes de l'eugénisme et de l'hérédité biologique juive, on y trouve plusieurs médecins et éducateurs¹⁵⁵³. Leurs recherches eugéniques se marièrent très bien avec la vision sioniste de l'époque qui mettait en avant la création d'un Juif nouveau ; c'est-à-dire le pionnier travaillant la terre des ancêtres et ayant à cœur d'effacer les faiblesses physiques et mentales générées par la période diasporique passive¹⁵⁵⁴.

Même si l'histoire de l'eugénisme n'est pas notre sujet principal, présentons quelques cas notables. Parmi eux, il y avait notamment le médecin sioniste britannique Redcliffe Nathan Salaman qui eut un rôle important dans le développement de la Faculté de sciences de la vie de l'*Université hébraïque de Jérusalem* tout en soutenant des théories raciales prononcées : homogénéité biologique de la race juive (visible par la craniométrie, les traits du visage et même dans les gènes¹⁵⁵⁵) ou encore amélioration de la race juive par l'eugénisme¹⁵⁵⁶. Celui-ci défendait l'idée que le passage des conditions de vie en diaspora à celles en terre d'Israël avait eu des effets positifs sur l'évolution physique des pionniers. Ainsi, il fait part de ses observations en tant que médecin militaire :

« En premier lieu, la jeune génération de colons est physiquement bien développée et musclée [...] Leur taille moyenne était certainement supérieure à celle des soldats judéens recrutés en Russie et en Amérique »¹⁵⁵⁷.

Pour Salaman, le projet sioniste offrait l'opportunité de mettre en place une sélection héréditaire juive efficace, débarrassée des mauvais legs raciaux issus de la diaspora¹⁵⁵⁸. Dans le même registre, il y avait aussi Aaron Benyamin, médecin du lycée *Gymnasia Herzlia* qui créa

¹⁵⁵³ A ce sujet : FALK, *op. cit.*, p. 75-77, 119-124, 126-130 ; SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, p. 369-371.

¹⁵⁵⁴ FALK, *ibid.*, p. 119-121, 127.

¹⁵⁵⁵ L'usage de la génétique par Salaman n'est que le prélude d'une tendance raciale qui, nous allons voir, perdure jusqu'à nos jours en Israël.

¹⁵⁵⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, op. cit.*, 370-371. Tout comme Ruppin, Salaman faisait même des distinctions intra-raciales entre les juifs ashkénazes et les juifs sépharades, selon lesquelles les Ashkénazes étaient racialement plus purs (SAND, *Comment le peuple juif fut inventé, ibid.*, p. 371).

¹⁵⁵⁷ SALAMAN R. N., "What has become of the Philistines ?", *Quarterly Statement of Palestine Exploration Fund*, N° 57, 1925, p. 17, in : FALK, *op. cit.*, p. 121 : "In the first place the younger generation of Colonists are physically well developed and muscular [...] Their average height was certainly greater than of the Judeans soldiers recruited from Russia and America"

¹⁵⁵⁸ FALK, *ibid.*, p. 123.

une société pour la préservation de la race juive. Benyamin pesait et mesurait ses élèves pour « étayer les principes de la sélection naturelle »¹⁵⁵⁹. Tout comme Salaman, il s'adonna à des analyses pseudo-comparatives et les recoupa avec des données portant sur les Juifs restés en Europe (donc en diaspora). Le constat est le même :

« Nos enfants dépassent en taille leurs contemporains d'âge en France et en Allemagne. Ils dépassent dans leur développement leurs contemporains d'âge de Kaunas¹⁵⁶⁰ d'environ un an à un an et demi »¹⁵⁶¹.

Selon Benyamin, cette supériorité physique s'explique par une meilleure prise en charge des plus jeunes en terre d'Israël, mais aussi sur l'idée selon laquelle le mouvement sioniste avait *de facto* créé une sélection naturelle. Autrement dit, les pionniers et leurs leaders politiques qui ont porté sur leurs épaules l'ambitieux projet sioniste étaient assurément ceux qui avaient le mieux gardé en eux leur force raciale d'antan¹⁵⁶². Seuls les plus forts pouvaient réaliser un tel projet. Ainsi, par cette interprétation, Benyamin lie de manière intrinsèque la *désincarnation* sioniste du judaïsme avec l'idée d'une renaissance raciale juive. La régénération biologique des Juifs passe par un retour en *Eretz Israel*, dont les récits bibliques qui s'y rattachent ont été historicisés et nationalisés.

Un autre cas notable fut le docteur Jacob Sass, auteur d'un livre d'hygiène raciale à l'attention des parents et des éducateurs en Palestine¹⁵⁶³. Comme ses collègues, il pensait que la race juive devait effectuer un tri entre ses bons et ses mauvais côtés biologiques. Et bien entendu, les mauvais provenaient de la période diasporique :

« Nous avons besoin d'hygiène raciale plus que les autres peuples, [parce que] nous nous distinguons comme étant excessivement intellectuels, avec un nombre disproportionnellement faible d'artisans et d'agriculteurs ; d'autre part, nous avons apporté avec nous de la diaspora de nombreux défauts, déficiences physiques et

¹⁵⁵⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 369.

¹⁵⁶⁰ Ville lituanienne faisant anciennement partie de l'empire tsariste (se prononce « Kovno » en russe).

¹⁵⁶¹ BENYAMIN Aharoni, *Our Children* (en hébreu), Tel Aviv, Eitan Press, 1928, in : FALK, op. cit., p. 123 : "Our children exceed in height their age contemporaries in France and Germany. They exceed in their development their age contemporaries in Kovno by approximately one to one-and-a-half years."

¹⁵⁶² FALK, *ibid.*

¹⁵⁶³ SASS Jacob, *The hygiene of the body and soul (A guide to parents, teachers and educators)* (en hébreu), Jerusalem, Modern Hygiene Publishers, 1929.

*mentales [...] ainsi que de nombreux talents. Nous devons renforcer nos talents et éradiquer nos défaillances ! »*¹⁵⁶⁴.

Pour séparer le bon grain de l'ivraie, Jacob Sass prône des méthodes radicales. Il souhaite archiver les caractéristiques médicales de chaque famille juive et cela de génération en génération. Sass lui-même concède que cette méthode peut faire polémique, mais il pense qu'elle demeure utile pour éviter d'engendrer de nouvelles générations juives avec des défaillances raciales. On entrerait donc dans un contrôle eugénique des naissances. Sass propose ainsi de mettre à l'écart les individus les plus « à risque » racialement, voir même de les stériliser¹⁵⁶⁵.

Certains docteurs ont également mis en avant l'idée qu'il fallait préserver la race en se gardant de se marier avec des non-Juifs, mais *a contrario* en se mélangeant avec d'autres Juifs de la diaspora émigrant en Palestine. Ainsi, le médecin sioniste Aaron Sandler acceptait que l'endogamie pût engendrer de graves problèmes de consanguinité, mais que cela était exclu lorsqu'il s'agissait de se marier avec des Juifs de la Diaspora (donc de communautés différentes) et nouvellement arrivé en Palestine. Par ce procédé, on évite la consanguinité du temps de diaspora (on mélange les différentes communautés juives) ainsi que la « dilution » de l'essence raciale juive au contact d'autres races¹⁵⁶⁶. Engendrer une progéniture racialement saine était donc crucial et fut promu par des sionistes influents. Ce fut par exemple le cas du docteur Joseph Meir, président de la caisse maladie de la *Histadrout*¹⁵⁶⁷ et premier directeur général du Ministère de la Santé de l'État d'Israël qui mettait l'accent sur l'eugénisme et le risque de transmission de maladies héréditaires¹⁵⁶⁸. Dans un guide adressé aux parents membres de la caisse, Meir les met en garde : ils ne doivent faire des enfants seulement s'ils sont certains que ces derniers seront bien portants physiquement et racialement¹⁵⁶⁹.

¹⁵⁶⁴ SASS, *op. cit.*, p. 92, in : FALK, *op. cit.*, p. 128 : "We need race hygiene more than other peoples, [because] we stand out as being excessively intellectual, with a disproportionately low number of craftsmen and farmers ; on the other hand, we brought with us from the Diaspora many faults, physical and mental deficiencies [...] as well as many talents. We must strengthen our talents and eradicate our deficiencies !"

¹⁵⁶⁵ FALK, *ibid.*, p. 129.

¹⁵⁶⁶ SANDLER Aaron, *Anthropologie und Zionismus*, Brünn, Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1904, in : FALK, *ibid.*, p. 77. On retrouve également le même raisonnement chez l'éducateur et critique littéraire Israël Rubin. Cf. RUBIN Israël, "The ingathering of exiles from a eugenic perspective" (en hébreu), *Moznaim*, 1(4), 1934, p. 89-91, in : FALK, *ibid.*, p. 129.

¹⁵⁶⁷ Principal syndicat des travailleurs hébraïques, fondé en 1920.

¹⁵⁶⁸ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 369-370.

¹⁵⁶⁹ FALK, *op. cit.*, p. 130.

Au final, toutes ces théories eugéniques s'inscrivaient dans un même schéma narratif sioniste *désincarné*, c'est-à-dire un retour préalable sur la terre des ancêtres ; une terre elle-même inscrite dans un récit biblique historicisé et nationalisé. L'apport de ces médecins à ce processus *désincarné* fut sa dimension raciale et ses possibles applications biologiques.

Après la Shoah et la folie raciste du national-socialisme, les théories raciales et affiliées (eugénisme, darwinisme social, anthropologie physique) perdirent leur crédit dans le monde scientifique qui, en parallèle, démontrait de plus en plus leur caractère erroné et fantaisiste¹⁵⁷⁰. On aurait alors pu penser que les vieux démons avaient pour de bon rejoint les limbes de l'histoire. Et pourtant, c'est par le biais d'une science encore balbutiante que les théories raciales et eugénistes, soi-disant oubliées, cherchèrent à revenir sur le devant de la scène : je veux bien sûr parler de la génétique. Science réelle et établie, cette dernière demeure encore relativement jeune, ce qui la rend encore sujette à de possibles détournements. La génétique peut parfois donner l'illusion d'une compréhension simple et définitive de l'identité et du fonctionnement des êtres humains, alors qu'il s'agit en réalité d'une science bien plus complexe qu'il n'y paraît et impliquant la mise en relation de nombreux gènes et versions de ces mêmes gènes. Simplifiée et idéologisée, elle peut devenir une arme redoutable pour « justifier » toute théorie raciale et raciste. Elle devient un verni scientifique donnant une certaine respectabilité à de vieilles idéologies douteuses. Si le terme « race » est à présent trop polémique, alors on parlera davantage de gènes ou d'ADN. Dans les deux cas, on peut en tirer une ethnicisation radicale (et *désincarnée*) de l'identité juive¹⁵⁷¹.

On retrouve ce type de détournement en Israël qui, à mon sens, fait perdurer d'une manière plus subtile la *désincarnation* raciale de la première moitié du XXe siècle¹⁵⁷². Certes, la fièvre raciale et eugénique d'avant-guerre n'est plus d'actualité, mais la croyance en une nation juive immuable dans le temps demeurerait toujours centrale pour le mouvement sioniste. À partir de la fin des années 1970, on commença à trouver en Israël les premières traces de ce

¹⁵⁷⁰ En 1950, par une déclaration faite sous l'égide de l'UNESCO, de nombreux scientifiques désavouèrent les prétendus liens entre nation et biologie et considérèrent la race comme un mythe social et non comme un terme scientifique. Cf. *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO/Gallimard, 1960, cité in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 377.

¹⁵⁷¹ Bien entendu, nous allons voir que si ces études génétiques peuvent s'insérer dans notre processus de *désincarnation* du judaïsme, elles ne représentent pas pour autant la finalité principale de la *désincarnation*. Il s'agit seulement de la version actuelle la plus extrême de la *désincarnation*.

¹⁵⁷² Il faut savoir que cet usage controversé de la génétique n'est pas spécifique à l'État d'Israël et a également cours ailleurs dans le monde, comme dans les pays anglo-saxons.

genre d'études génétiques. En 1978 sort *La Génétique des Juifs* du Britannique Arthur Mourant. Érudit et membre d'une secte pensant que les Britanniques seraient les descendants des dix tribus perdues d'Israël, il y affirme que les Juifs ont une origine biologique commune. Pour y parvenir, il compara les fréquences alléliques de plusieurs gènes d'individu juifs et en arriva à la conclusion que les gènes entre les populations juives de différentes régions dans le monde se ressembleraient davantage qu'avec ceux de leurs voisins non-juifs respectifs. Autrement dit : les Juifs ont bien une origine biologique commune¹⁵⁷³.

Cette œuvre donna un nouveau souffle à la recherche en génétique en Israël. Dans les années qui suivirent, les partisans de ces études sujettes à polémiques scientifiques purent compter sur l'accès aux revues anglo-saxonnes pour diffuser leurs idées. Israël devint alors un pays très impliqué dans l'étude de l'origine des populations et put compter sur le concours de ses universités pour les réaliser, ainsi que sur plusieurs journaux pour les relayer au grand public¹⁵⁷⁴. Sand nous fait part par exemple de plusieurs « découvertes » publiées dans des journaux israéliens de premier plan, *Haaretz* et *Maariv*, durant les années 2000. Ces différents articles¹⁵⁷⁵ suivent le même schéma : on rend compte d'une étude « scientifique » récente centrée sur un élément génétique (par exemple : l'ADN mitochondrial, les chromosomes Y...) puis on en déduit pour une grande partie des Juifs actuels des ancêtres communs provenant du Moyen-Orient (et parfois vieux de plusieurs siècles ou millénaires), ou alors des ressemblances génétiques entre Sépharades et Ashkénazes (ou avec certains peuples orientaux comme les Kurdes). Par ce procédé, on fait perdurer une version radicale de la *désincarnation* : l'essence nationale est exacerbée par l'affirmation d'un patrimoine génétique commun entre de nombreux Juifs (voir presque d'une généalogie commune) ainsi que l'historicisation du corps biblique car ces études considèrent le Proche-Orient comme la matrice génétique originelle commune aux Juifs actuels. Enfin, l'essence religieuse est reléguée au second plan car la judéité n'est plus

¹⁵⁷³ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 378-388.

¹⁵⁷⁴ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 379-381.

¹⁵⁷⁵ Entre autres : TRAUBMAN Tamara, « Grande ressemblance génétique entre les Juifs et les Kurdes », *Haaretz*, 21 décembre 2001; TRAUBMAN Tamara, « Les hommes juifs de l'Antiquité ont leurs origines au Moyen-Orient ; les origines des femmes restent encore entourées de mystère », *Haaretz*, 16 mai 2002 ; TRAUBMAN Tamara, « 40 % des Juifs ashkénazes sont les descendants des Quatre Mères », *Haaretz*, 14 janvier 2006 ; DORON Alex, « 40 % des Juifs ashkénazes - descendants des Quatre Mères du VI^e siècle », *Maariv*, 3 janvier 2006 ; in : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 382-384.

seulement ici une affaire de foi, mais surtout de gènes¹⁵⁷⁶.

On pourrait arguer que ces études sont recevables, car il s'agit tout simplement d'études génétiques, une science rationnelle qui n'est en rien du même ordre que la « science » raciale du début du XXe siècle. Cependant, qu'auraient pensé les raciologues des XIXe et XXe siècles¹⁵⁷⁷, tel Arthur Ruppin, de ces études s'ils étaient encore en vie aujourd'hui ? À mon sens, ils les auraient sûrement approuvées avec enthousiasme, ce qui en soi devrait nous interpeller sur la nature objective de telles études... De plus, on remarque que certaines de ces études demeurent très proches d'une idéologie religieuse militante, ou bien font écho à certains éléments du Pentateuque, même si ces dernières peuvent parfois s'en défendre. Ainsi, parmi ceux qui veulent démontrer une continuité génétique entre tous les Juifs portant le patronyme Cohen¹⁵⁷⁸, certains militent pour la construction d'un Troisième Temple (après avoir préalablement rasé la Mosquée Al-Aqsa)¹⁵⁷⁹. Autre exemple : certaines études tentent de prouver que 40 % des ashkénazes ont quatre mères juives comme ancêtres communs. Or, il se trouve que la Bible mentionne déjà quatre matriarches juives du temps d'Abraham : Sarah (son épouse), Rebecca (marié à Isaac) et enfin Léa et Rachel (épouses de Jacob)¹⁵⁸⁰. L'étude « scientifique » n'émet pas de parallèle avec le texte biblique et s'en défend (ces ancêtres dateraient seulement d'environ 1000 ans), mais une telle coïncidence numérique demeure malgré tout surprenante.

L'usage de test ADN est loin de faire l'unanimité en Israël. Les communautés scientifiques et rabbiniques sont divisées à ce sujet. Certains considèrent que cela pourrait faciliter l'intégration de certains citoyens juifs. C'est par exemple le cas des Juifs provenant de l'ex-URSS. N'ayant pas toujours les documents administratifs nécessaires pour prouver leur judéité (celle de leur mère en particulier) les rabbins orthodoxes refusent de leur donner accès au mariage¹⁵⁸¹. Un test ADN pourrait alors trancher la question. D'autres demeurent attachés aux lois religieuses classiques pour déterminer la judéité, ou bien s'émeuvent d'une possible

¹⁵⁷⁶ Certes, par la transmission de la judéité par la mère, le judaïsme a toujours eu une part d'ethnicité en elle. Pour autant, cette transmission n'avait pas atteint un tel essentialisme biologique comme le font de nos jours de telles « études » génétiques.

¹⁵⁷⁷ Dont les théories ont été contredites par la science contemporaine.

¹⁵⁷⁸ Qui provient la lignée des *Cohanim*, les prêtres qui officiaient de père en fils dans les deux anciens Temples de Jérusalem.

¹⁵⁷⁹ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 384-386.

¹⁵⁸⁰ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *ibid.*, p. 383-384.

¹⁵⁸¹ Prérrogative qui, nous verrons, demeure le pré carré des rabbins orthodoxes en Israël.

dérive génétique de ces pratiques, pouvant potentiellement exclure certaines personnes de la communauté juive¹⁵⁸².

Une autre question mériterait d'être posée : quelle est l'influence de telles études dans un pays en proie depuis des décennies à un conflit israélo-arabe qui n'en finit pas, un pays où l'on a historicisé la Bible, mis en place un nationalisme ethnique non négligeable et dont la population arabe se sent moins bien traitée que leurs compatriotes juifs ? Comment être certain que ces pratiques « scientifiques » ne soient pas récupérées par le climat politique et géopolitique tendu que connaît l'État hébreu depuis sa création ?

Nous n'aurons pas ici la prétention de trancher un débat aussi complexe. Mais prenons tout de même un exemple récent. Le 7 juillet 2019, le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu, leader de la droite nationaliste israélienne (et dominée par le parti Likoud) publia sur son compte twitter une série de trois tweets relayant des recherches archéologiques récentes en Israël, en particulier centrées sur d'anciens sites Philistins (peuple non-juif vivant au Proche-Orient depuis l'Antiquité et mentionné dans la Bible). Voici ce qu'il en disait :

« Une nouvelle étude de l'ADN récupéré sur un ancien site philistin de la ville israélienne d'Ashkelon confirme ce que nous savons de la Bible – que l'origine des Philistins est dans le sud de l'Europe »

[...]

« La Bible mentionne un lieu appelé Caphtor, qui correspond probablement à la Crète moderne. Il n'y a aucun lien entre les anciens Philistins et les Palestiniens modernes, dont les ancêtres sont venus de la péninsule arabique vers la Terre d'Israël des milliers d'années plus tard. »

[...]

« Le lien des Palestiniens avec la Terre d'Israël n'est rien comparé aux 4000 ans de lien que le peuple juif entretient avec la terre »¹⁵⁸³.

¹⁵⁸² CHERNIK Ilanit, « Juifs par l'ADN. Faut-il avoir recours aux nouveaux tests génétiques pour prouver la judéité d'une personne ? », *The Jerusalem Post* [en ligne], 3 décembre 2017, URL : <https://www.jpost.com/edition-francaise/social-eco/juifs-par-ladn-515872>

¹⁵⁸³ Propos du Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu sur twitter et datés du 7 juillet 2019. Propos également retranscrits in : SALES Ben, « En minimisant les liens des Palestiniens avec la terre, Netanyahu lance le débat », *The Times of Israël* [en ligne], 9 juillet 2019, URL : <https://fr.timesofisrael.com/en-minimisant-les-liens-des-palestiniens-avec-la-terre-netanyahu-lance-le-debat/>

Au-delà du débat en lui-même sur l'origine biologique des Philistins et leur supposé lien ethnique avec les Palestiniens actuels, ce qui est intéressant ici, c'est la manière dont le Premier ministre israélien se sert de ces études pour ses propres objectifs politiques, liés à la droite nationaliste qui adopte discours de fermeté face à la cause palestinienne. En donnant aux Philistins des origines purement européennes, il minimise la présence historique des Palestiniens en terre d'Israël. Pour y parvenir, il use d'études ADN qui, selon lui, confirment les données bibliques. Autrement dit, il historicise la Bible et essentialise d'un point de vue ethnique les peuples qui y sont mentionnés (ici les Philistins) par l'usage de test ADN. Cela vaut également pour les juifs car en parlant de « 4000 ans de lien que le peuple juif entretient avec la terre », le Premier ministre Netanyahu non seulement historicise la Bible (ces « 4000 ans » nous ramène donc à Abraham) mais essentialise d'un point de vue ethnique les juifs, car ici désignés comme un « peuple » et bénéficiant donc d'un lien avec la terre datant de plus de 4000 ans. Ici, le Premier ministre suit clairement (et sans le savoir) le chemin de la *désincarnation* : un peuple juif plurimillénaire immuable dans le temps (le fameux continuum ethnonational de Graetz) et une historicisation des épisodes bibliques les plus anciens. Et même si le parti dont il est à la tête (le Likoud) est très proche des mouvances politiques religieuses juives, ses trois tweets s'inscrivent dans un processus de *désincarnation* du judaïsme, amorcé par Graetz, parachevé par les sionistes et ici prenant des accents biologiques via les tests ADN. Alors certes, le Premier ministre Netanyahu ne mentionne pas ici de tests ADN similaires pour les juifs israéliens, mais son interprétation des tests portant sur les Philistins nous donne une idée de la manière dont il conçoit de telles pratiques scientifiques, ainsi que de la manière dont il userait politiquement des tests ADN portant sur des juifs israéliens. Mais au final, nous nous rendons compte d'une chose : la *désincarnation* dans sa forme radicale, à savoir via les études génétiques, peut s'amalgamer avec un discours politique militant, comme ici hostile envers les Arabes palestiniens.

Selon Ben Sales qui a écrit un article à ce sujet¹⁵⁸⁴, à travers les tweets du Premier ministre, il est bien question de droits historiques sur la terre d'Israël et dont des membres de la droite nationaliste israélienne comptent bien s'en arroger la primauté au détriment des Arabes palestiniens.

¹⁵⁸⁴ SALES Ben, « En minimisant les liens des Palestiniens avec la terre, Netanyahu lance le débat », *op. cit.*

Ainsi, quelques semaines auparavant, dans le cadre d'un discours prononcé devant un auditoire chrétien sioniste, Yair Netanyahu, le fils du Premier ministre, eut des propos aux objectifs « politico-scientifiques » relativement similaires à celui de son père :

« La plupart des Arabes qui vivent aujourd'hui en terre d'Israël et qui se disent Palestiniens ne sont arrivés dans ce pays qu'il y a une centaine d'années [...] Non seulement les Juifs étaient les premiers sur la terre d'Israël dans les temps anciens, mais ils étaient les premiers dans les temps modernes »¹⁵⁸⁵.

Mais d'un autre côté, nous pourrions même aller plus loin en imaginant un cas de figure diamétralement opposé à Israël : qu'advierait-il si un jour un pays politiquement antisémite décidait de se servir de ce genre de tests ADN ? On ose à peine formuler un début de réponse...Ainsi, à titre personnel et en tant que chercheur, j'admets éprouver un profond scepticisme (pour ne pas dire un certain malaise) face à de telles « études ».

Cette *désincarnation* raciale du judaïsme n'est donc pas une idéologie d'État et continue à engendrer des polémiques. Il s'agit d'un courant identitaire bien particulier, mais qui est réel et nous devons en relever l'existence. À ce propos, je souhaiterais partager une anecdote personnelle. En décembre 2019, dans le cadre de mes recherches, j'ai effectué avec mon père un voyage à Jérusalem. Nous en avons également profité pour visiter la Vieille Ville. Arrivés devant le tombeau présumé du roi David, nous avons commencé à discuter avec l'un des gérants du lieu. Francophone et très aimable, il nous demanda si nous étions juifs. Nous répondions par la négative. Il nous demanda alors si nous avions des ancêtres juifs. Nous répondîmes que n'avions pas fait de recherches généalogiques poussées, mais que cela nous paraissait peu probable. Alors pour en avoir le cœur net, il nous conseilla à l'avenir de faire... un test ADN ! Je dois dire que j'ai à présent l'habitude de croiser des gens pensant que je suis juif. Faire un parallèle entre mes recherches et ma propre vie privée est un raccourci sans fondement, mais cela reste peut-être un réflexe trop humain. Par contre, j'ai été davantage frappé par certaines personnes qui cherchaient à me trouver des ascendants juifs. J'ai aussi le souvenir d'une

¹⁵⁸⁵ Propos de Yair Netanyahu rapportés in : SALES Ben, « En minimisant les liens des Palestiniens avec la terre, Netanyahu lance le débat », *op. cit.*

personne qui chercha à me démontrer que mon intérêt pour l'identité juive pourrait s'expliquer par de potentiels ancêtres juifs dans ma généalogie. Autrement dit, selon lui, mon inconscient m'aurait poussé à revenir vers mes racines juives oubliées... Je ne saurais expliquer de telles réflexions, mais je pense qu'il ne serait pas inutile d'étudier à l'avenir et en profondeur ce sentiment parfois persistant d'identité juive quasi biologique (pour ne pas dire « raciale ») dans l'imaginaire collectif actuel et propre à une certaine fraction indéterminée de la population, à la fois juive et non-juive.

1.4. *La désincarnation par le rejet de l'Autre : le cas des Arabes palestiniens.*

Nous avons vu jusqu'à maintenant que les sionistes ont appliqué la *désincarnation* dans plusieurs domaines, à savoir l'éducation, l'archéologie ou encore les études biologiques et génétiques. Toutes ces applications ont mis en place une identité juive essentialiste, moins tournée autour de la religion et davantage centrée sur les notions d'histoire, de nation, de terre ancestrale, d'ancêtre commun et voir même de sang. À mon sens, cette exacerbation laïque, nationale et même organique du lien ancien (et au départ religieux) entre le Juif et *Eretz Israël* créa entre ces deux entités une relation d'exclusivité. Face à un tel resserrement de ce lien, quelle place peut-on encore laisser aux Arabes palestiniens vivant sur place ? Selon moi, cette relecture *désincarnée* de la Palestine par les sionistes nationaux et laïques a participé au rejet de l'Autre, c'est-à-dire des Arabes palestiniens, parce qu'ils sont extérieurs à ce lien organique entre les Juifs et *Eretz Israël*. Autrement dit, la mise en application de la *désincarnation* par les sionistes en Palestine dans divers domaines a participé à la mise en place d'une ethnocratie *désincarnée* en Israël, où la démocratie et la mise avant de l'ethnie juive au détriment des Arabes perdurent jusqu'à nos jours¹⁵⁸⁶. Voyons à présent comment s'exprime cette ethnocratie *désincarnée* depuis la création de l'État d'Israël.

Dans son article¹⁵⁸⁷, Mordechaï Schenhav se penche sur le rapport de la commission spéciale des Nations Unies pour la Palestine (UNSCOP) qui amena à la résolution 181 de l'ONU, soutenant la création de deux États, l'un arabe et l'autre juif. Schenhav met en avant un

¹⁵⁸⁶ Bien sûr, je précise que cette relecture *désincarnée* de la Palestine a « participé » au rejet de l'Autre, sous-entendu qu'il y avait d'autres causes à ce rejet. L'autre cause est évidemment le conflit israélo-palestinien/arabe lui-même qui, au fil des tensions et des guerres, a alimenté les ressentiments entre Juifs et Arabes palestiniens.

¹⁵⁸⁷ SCHENHAV Mordechaï, « Pour une nouvelle définition de l'Etat d'Israël », *Les Temps Modernes*, 2009 / 1-2, n° 652-653, p. 124-129, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-les-temps-modernes-2009-1-page-124.htm>

extrait intéressant de ce rapport : celui-ci demande à ce que les deux futurs États « *assurent la pleine protection des droits et des intérêts des minorités, y compris le respect des droits linguistiques, ethniques et culturels des peuples, de même que l'égalité des citoyens sur les plans politique, civil et religieux* »¹⁵⁸⁸.

Par cette citation, on comprend que l'objectif initial de l'ONU était de créer un État juif dont l'ethnicité dominante (c'est-à-dire juive) se devait de respecter les minorités, c'est-à-dire l'Autre (en particulier les Arabes vivant sur le futur territoire israélien). Dans la partie I, nous avons également mis en évidence que la Déclaration d'indépendance d'Israël rejoignait cette même définition : Israël était la terre historique des Juifs, mais les dirigeants sionistes s'engageaient à veiller à l'égalité entre ses citoyens, même s'ils ont des origines ethniques différentes. On rejoint l'idée selon laquelle Israël peut être juif¹⁵⁸⁹ et démocratique sans que cela soit contradictoire. Certes une ethnie juive est majoritaire, mais elle s'est engagée à bien traiter les autres ethnies minoritaires sur son territoire. Comme souligne Schenhav, certains collègues ont défendu de manière intéressante cet alliage non contradictoire entre juif et démocratique, tels Alexander Yakobson et Amnon Rubinstein. Pour eux, Israël s'adresse autant à ses citoyens juifs (car Israël leur a permis d'accéder à leur indépendance nationale) qu'à ses citoyens minoritaires arabes, et ce en conformité avec la Cour suprême qui précise en 1996 qu'un État démocratique (comme Israël par exemple) est l'État de tous ses citoyens, même pour les Arabes¹⁵⁹⁰.

Si l'on s'en tient aux textes officiels, Israël serait certes une démocratie ethnique, mais en même temps ouverte à la diversité et soucieuse de l'égalité entre ces citoyens. On est alors loin de notre ethnocratie *désincarnée* qui essentialise l'identité juive et tend à reléguer au second plan toute identité alternative sur son sol (arabe par exemple). Cependant, les faits sont têtus et se sont parfois détournés des grands principes des textes précédemment cités. C'est un constat que fait également Schenhav dans son article : suite entre autres aux tensions permanentes entre l'État hébreu et ses voisins arabes, les gouvernements israéliens ont effectué une

¹⁵⁸⁸ UNSCOP, *Official Records of the Second Session of the General Assembly*, New York, 1947, chapitre 5, art. 7, in : SCHENHAV, « Pour une nouvelle définition de l'Etat d'Israël », *op. cit.*, p. 124-125.

¹⁵⁸⁹ Ici dans un sens ethnique et national.

¹⁵⁹⁰ RUBINSTEIN Amnon et YAKOBSON Alexander, *Israël et les nations, L'Etat-nation et les droits de l'homme*, Tel-Aviv, 2003, in : SCHENHAV, « Pour une nouvelle définition de l'Etat d'Israël », *op. cit.*, p. 125.

« *discrimination continue* » envers la minorité palestinienne, et ce « *malgré l'égalité politique proclamée* »¹⁵⁹¹.

Il va même plus loin :

« *À la lumière de l'expérience réelle de l'État d'Israël et du fait de la notion concise d'État juif et démocratique* » sujette à de multiples interprétations, on est en droit de craindre que l'État juif et démocratique défini comme tel puisse signifier la supériorité du caractère juif de l'État sur son caractère démocratique »¹⁵⁹².

Sa vision rejoint notre idée selon laquelle l'ethnocratie en Israël fait passer les intérêts de l'ethnie juive avant ceux des minorités (dont les Arabes) ; une situation rendue possible par un idéal démocratique à géométrie variable. Selon moi, cette ethnocratie découle du processus de *désincarnation*. La laïcisation, l'historicisation et surtout la nationalisation de l'identité juive n'ont fait que renforcer le lien entre les sionistes et *Eretz Israël*. Ce lien est devenu quasiment organique et donc exclusif, ce qui par conséquent ferma progressivement toutes les portes d'entrée à d'autres identités avoisinantes. Le conflit israélo-arabe/palestinien fut quant à lui l'incessant catalyseur de ce processus. Il eut un effet galvaniseur sur les tenants de cette ethnocratie *désincarnée*.

Plusieurs auteurs font état de cette difficulté qu'ont eue les sionistes à mêler leur projet ethno-national avec les minorités ethniques déjà présentes en Palestine. Citons à nouveau cet extrait d'Alain Dieckhoff :

« [Le sionisme a eu une] *extrême difficulté à prendre en compte l'existence de l'Autre (arabe) qui préexistait à son projet de reconstruction nationale. Comme projet politique, le sionisme n'a guère laissé de place à l'altérité, il n'a su ni penser ni intégrer dans sa pratique la différence ethno-nationale* »¹⁵⁹³.

À mon sens, cette incompréhension de l'Autre est la conséquence directe du processus de *désincarnation*. Par son fort caractère nationaliste et ethnique, elle a créé une relation forte, mais surtout en vase clos entre les sionistes et la terre d'Israël. La réalité du terrain (c'est-à-dire la présence en Palestine depuis des siècles d'autres populations non-juives) a été reléguée au second plan au profit de l'idéal national juif. Mais lorsque durant tout le XXe siècle la réalité

¹⁵⁹¹ SCHENHAV, « Pour une nouvelle définition de l'Etat d'Israël », *op. cit.*, p. 126.

¹⁵⁹² SCHENHAV, « Pour une nouvelle définition de l'Etat d'Israël », *ibid.*

¹⁵⁹³ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *Sociologie et sociétés*, n°2, vol. 31, 1999, p. 165.

refit surface et que des conflits avec les Arabes (alors majoritaires en Palestine) éclatèrent, ces derniers devinrent alors gênants. Ils pouvaient contrecarrer la vision ethno-nationale (et *désincarnée*) du sionisme. Dans son article, Sammy Smootha met aussi en avant cette cohabitation difficile entre sionistes et les autres ethnies en Palestine¹⁵⁹⁴. Il nous rappelle que le but du sionisme était de réunir tous les Juifs sur leur terre ancestrale (qui aurait toujours été la leur) puis les intégrer en créant une homogénéité nationale. À partir de là, la présence ancienne de minorités ethniques différentes en Palestine depuis longtemps allait à contre-courant par rapport à leur projet politique. Smootha ajoute que si de nos jours les Arabes israéliens ont tous des droits civiques équivalents à leurs compatriotes juifs, ils ne sont pas considérés comme faisant partie du « *noyau national* » qui lui est juif¹⁵⁹⁵. Israël n'est en rien un État binational et le processus de *désincarnation* en Palestine n'a jamais presque envisagé une telle option¹⁵⁹⁶. Ainsi, Israël « *reconnaît avec réticence le droit de ces minorités non assimilées à mener une existence séparée, en leur offrant les aménagements institutionnels nécessaires pour leur permettre de préserver leur identité culturelle* »¹⁵⁹⁷. Les minorités peuvent sauvegarder leur identité, mais elles ne peuvent en aucun cas les mettre sur un même pied d'égalité que l'ethnie juive qui domine l'État par sa population (qui est majoritaire), sa langue, ses symboles nationaux et ses institutions¹⁵⁹⁸.

Dès sa création en 1948, Israël a appliqué son ethnocratie *désincarnée* sur les minorités présentes en Palestine, c'est-à-dire les Arabes. Lors du conflit israélo-arabe de 1948, plus de 750 000 Arabes palestiniens partirent en exode. Seuls 160 000 Arabes environ sont restés sur place. Pour autant, Dieckhoff souligne bien une chose importante : les sionistes étaient réticents à ce que cette population reste sur le territoire israélien¹⁵⁹⁹. On ne chercha pas à les intégrer. On les voyait même comme une « *cinquième colonne* »¹⁶⁰⁰. Jusqu'en 1951, 20 000 à 30 000 d'entre

¹⁵⁹⁴ SMOOHA Sammy, « la pérennité de l'ethnicité juive », *Les Cahiers de l'Orient*, n° 54, 1999, p. 18-21.

¹⁵⁹⁵ SMOOHA, *ibid.*, p. 19-21.

¹⁵⁹⁶ Il exista quelques organismes prônant un État binational, mais sans que cela puisse suffire pour devenir à l'époque une pensée majoritaire en Israël. On peut citer le cas de *Brit Shalom*, un organisme fondé par des intellectuels en 1925 (dont le sociologue Arthur Ruppin fut un membre historique) et qui militait pour la création en Palestine d'un État binational judéo-arabe. À côté de ce mouvement existait également le mouvement de jeunesse d'extrême-gauche *Hashomer Hatza'ir*, créé en 1913 et prônant également un État binational judéo-arabe (Cf. ABITBOL, *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 522 ; ABITBOL, *Histoire d'Israël*, Paris, Perrin, 2018, p. 149).

¹⁵⁹⁷ SMOOHA, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁹⁸ SMOOHA, *ibid.*

¹⁵⁹⁹ En parallèle, ajoutons que cette animosité entre Juifs et Arabes palestiniens fut également exacerbée par des séries de tensions et de conflits armés en Palestine depuis au moins les années 1920.

¹⁶⁰⁰ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 165.

eux furent expulsés du territoire israélien. Il y avait là des raisons d'ordre sécuritaire (ne pas créer des points d'appui pour de futures attaques arabes), mais aussi d'ordre idéologique : celle de diminuer le nombre d'Arabes dans le pays. David Ben Gourion et Moshe Dayan étaient d'ailleurs en faveur d'un transfert volontaire ou forcé des Arabes hors des frontières de l'État hébreu¹⁶⁰¹.

Ces expulsions sont à mon sens la conséquence directe du processus de *désincarnation*, inhérent au projet politique sioniste qui, comme l'a souligné Dieckhoff, n'a pas cherché à intégrer « l'Autre ». Ainsi, il ajoute que « *Dans ce contexte, la tentation de se débarrasser de cet Autre en le transférant ailleurs ne pouvait qu'être forte* »¹⁶⁰². Il cite d'ailleurs en exemple les propos du député Eliahu Carmeli (1891-1952)¹⁶⁰³ qui affirmait en 1949 : « *je ne suis pas disposé à accepter même un Arabe supplémentaire [car] je veux qu'Israël soit totalement juif* »¹⁶⁰⁴.

Autre disposition : la mise en place d'un gouvernement militaire pour les populations arabes dès 1948, limitant les libertés publiques (presse, association, déplacement). Leur possibilité d'adhérer aux partis sionistes était par ailleurs quasiment impossible. Ce système fut finalement supprimé, mais seulement en 1966, traduisant selon Dieckhoff un véritable « *système de mise en subordination* »¹⁶⁰⁵.

En 1952, la loi sur la citoyenneté l'accorde *de facto* aux Arabes israéliens. À noter que ce n'est pas le cas pour les Arabes se trouvant dans les territoires occupés par Israël depuis la guerre des Six jours en 1967 (c'est-à-dire Gaza et la Cisjordanie). Sur ce point d'ailleurs, Sand défend l'idée que cette décision conditionna la non-annexion de ces territoires. Selon lui, si Israël avait colonisé ces territoires, les dirigeants sionistes auraient dû se poser la question de l'octroi ou non de la citoyenneté israélienne la population palestinienne sur place. La simple occupation (au lieu de l'annexion) des territoires permettait l'économie d'un tel dilemme, et par conséquent éloigna un possible augmentation importante et officielle de la population

¹⁶⁰¹ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*

¹⁶⁰² DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 165.

¹⁶⁰³ Député à la Knesset de 1949 à 1952, il fut membre du parti de gauche *Mapai*.

¹⁶⁰⁴ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*

¹⁶⁰⁵ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.* A noter également que beaucoup d'Arabes ont été expropriés de leur terre au profit des Juifs israéliens. Là encore, on est dans une reconquête territoriale de la Palestine par l'ethnie juive. C'est une mise en application du processus de désincarnation qui, nous l'avons vu, n'a cessé de se multiplier dans tous les domaines du *Yichouv* (éducation, archéologie, biologie, politique).

palestinienne dans l'État hébreu¹⁶⁰⁶.

Mais en fait, même pour les Arabes se trouvant en territoire israélien, l'obtention de cette citoyenneté n'était pas gagnée d'avance. C'est grâce aux sionistes modérés (en particulier de Moshé Sharett, ministre des Affaires étrangères à l'époque et futur Premier ministre de 1954 à 1955) qu'elle fut octroyée, car ils avaient pour objectif d'accélérer l'intégration socio-économique des Arabes¹⁶⁰⁷. Il faut donc selon moi nuancer l'influence de cette ethnocratie *désincarnée* : même si le mouvement sioniste avait tendance à repousser les populations arabes hors de l'État hébreu pour des raisons militaires et idéologiques, il n'était pas dans une intransigeance totale et fit parfois preuve de réalisme, comme avec cet octroi de citoyenneté du milieu des années 50.

Cependant, la loi de 1952 n'octroie pas de manière égalitaire la citoyenneté selon que l'on soit arabe ou juif. Nous en avons déjà parlé dans la partie I, les Juifs bénéficient de la *Loi du Retour* de 1950. Autrement dit, n'importe quelle personne sur Terre pouvant prouver qu'il est juif (c'est-à-dire que sa mère est juive) peut recevoir la citoyenneté israélienne. Qu'importe que l'on ne soit pas croyant, que l'on ne connaisse pas trop bien l'hébreu où même que l'on possède une double nationalité, ces personnes peuvent bénéficier de la loi de 1950. En 1970, ce droit a même été étendu aux proches non-juifs de la personne concernée (conjoint(e), enfants, petits-enfants) pour « *préserver l'unité de familles « mixtes »* »¹⁶⁰⁸. Alors que pour les Arabes, la loi de 1952 est accessible seulement si l'on a résidé de manière ininterrompue sur le sol israélien entre le 14 mai 1948 (date de la Proclamation de l'État d'Israël) et la mise en place de cette loi. Ils doivent par ailleurs connaître l'hébreu et renoncer à leur citoyenneté précédente¹⁶⁰⁹. Au-delà de la préférence faite envers l'ethnie juive, on remarque aussi le caractère *désincarné* de ces mesures : à cette époque, il était donc plus facile pour un Juif européen non croyant (mais ayant une mère juive) de devenir israélien que pour un Arabe palestinien qui avait quitté sa terre durant la guerre d'Indépendance de 1948 pour se réfugier dans les pays arabes avoisinants. C'est une vision laïque et ethnique de la citoyenneté.

¹⁶⁰⁶ SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, *op. cit.*, p. 403. Notons que la politique de colonisation juive de ces territoires par Israël (illégal selon le droit international et les résolutions de l'ONU et ses organismes) et qui continue jusqu'à nos jours est stratégiquement le meilleur moyen de s'en rendre progressivement maître sans pour autant intégrer les populations arabes dans les territoires occupés.

¹⁶⁰⁷ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 166.

¹⁶⁰⁸ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 168.

¹⁶⁰⁹ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 167-168.

Nous avons également abordé dans la partie I la question de la nationalité. Il n'y a pas de nationalité israélienne comme il existerait une nationalité française, c'est-à-dire dans un sens universaliste et qui ferait fi des origines de ses compatriotes. Que l'on ait des origines allemandes, italiennes, polonaises ou arabes, tous les citoyens ont la nationalité française. Ce n'est pas le cas en Israël où il existe plusieurs nationalités : Juif, Arabe, Druze¹⁶¹⁰... On est clairement dans un processus où l'on applique la *désincarnation*, car le terme « Juif » n'est pas ici interprété de manière religieuse, mais ethno-nationale, au même titre que le terme « Arabe » (qui n'est par essence pas connoté religieusement). La nationalité a un caractère ethnique en Israël et ce découpage de la nationalité en de multiples catégories ethniques permet de continuer à distinguer une ethnie juive spécifique que l'on souhaite favoriser¹⁶¹¹. Dans un système national à la française qui ignore ces particularismes, ce genre de favoritisme institutionnel en faveur d'un groupe spécifique serait difficilement justifiable.

Au-delà de la loi fondamentale de 1992 qui définit clairement Israël comme un État juif et démocratique, Dieckhoff souligne que cette mise en avant de l'ethnie juive en Israël crée plusieurs différences de traitement entre Juifs et Arabes. Pour les nouveaux venus juifs bénéficiant de la Loi du retour, ils peuvent obtenir de nombreux avantages lors de leur installation : exemption fiscale, emprunts à taux préférentiel, aide au logement etc. Pour ne pas violer l'égalité envers les Arabes, ce n'est pas l'État qui met directement en place ces avantages, mais l'*Agence juive*, dépendante de l'*Organisation sioniste mondiale*. Cette dernière crée également des villages juifs, prend en charge le raccordement en eau et en électricité et aide au développement agricole et industriel. Tout cela crée évidemment une situation inégalitaire vis-à-vis des populations arabes¹⁶¹². De plus, jusqu'en 1997, les familles juives bénéficiaient d'allocations familiales plus importantes par enfant que les familles arabes. Les quotas d'eau pour l'irrigation et les fonds gouvernementaux sont inégalement répartis entre les villages arabes et juifs ; de plus, les zones défavorisées recevant des aides de l'État n'incluent pas les localités arabes¹⁶¹³. Ainsi, « *la logique ethnique permet d'accorder, dans certains domaines, un traitement préférentiel au groupe majoritaire, "propriétaire" de l'État, et de contourner ainsi*

¹⁶¹⁰ Pour les juifs « de père » immigrant en Israël mais n'ayant pas de mère juive, ils gardent leur nationalité de passeport (russe, française, canadienne...), cf. DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 167.

¹⁶¹¹ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*

¹⁶¹² DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 168.

¹⁶¹³ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 169.

la logique citoyenne à fondement égalitaire »¹⁶¹⁴.

Enfin, on remarque également que les méthodes discriminatoires de l'ethnocratie *désincarnée* ont même pu s'instiller au sein même de l'ethnie juive. C'est-à-dire que l'on constate une forme de discrimination intrajuive, en particulier de la part Juifs ashkénazes envers les Juifs orientaux (c'est-à-dire venant d'Afrique du Nord ou du Moyen-Orient). L'animosité entre ces communautés ethniques n'était pas nouvelle et n'est pas apparue avec l'État d'Israël.

Toutefois, la mise en place d'une ethnocratie *désincarnée* en Israël par des dirigeants majoritairement ashkénazes a permis à ces frictions de perdurer et même de s'incarner à travers des attitudes discriminatoires. Selon Sammy Smooha qui a abordé ce phénomène¹⁶¹⁵, cette tendance discriminatoire s'est accentuée lorsque la majorité des Juifs orientaux migrèrent en Israël dès la création de l'État d'Israël (le conflit israélo-arabe ayant mis en péril leur sécurité dans les pays arabes du Moyen-Orient). Ces Juifs orientaux sont souvent démunis quand ils arrivent en Israël : peu d'argent, familles nombreuses, pas de soutien familial sur place¹⁶¹⁶. Les dirigeants ashkénazes de l'État hébreu considéraient que les Juifs orientaux devaient faire des efforts en matière de modernisation. Les ashkénazes les considéraient parfois comme des Juifs « rétrogrades », comme des Juifs arabes arriérés et encore héritiers du passé juif honteux de la diaspora. Ils ne correspondaient pas au Juif nouveau que rêvait de créer le mouvement sioniste. Dans les livres de classe des années 40 à 60, les Juifs orientaux sont parfois dépeints comme des gens faibles, primitifs, sales et refusant de travailler¹⁶¹⁷. Je tiens à signaler que ce complexe de supériorité des Ashkénazes sur les Juifs d'origine arabe (et tous les préjugés qui s'y rattachent) existait déjà sous la plume de plusieurs acteurs majeurs du *Yichouv*, en particulier chez Arthur Ruppin qui alla jusqu'à vouloir démontrer que les élèves ashkénazes étaient beaucoup plus intelligents que les élèves juifs arabes¹⁶¹⁸. Comme ces Juifs orientaux partageaient une origine culturelle commune (c'est-à-dire arabe) avec les habitants de la région rejetés par Israël, ils

¹⁶¹⁴ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*

¹⁶¹⁵ SMOOHA Sammy, « la pérennité de l'ethnicité juive », *Les Cahiers de l'Orient*, n° 54, 1999, p.17-49, URL : <http://soc.haifa.ac.il/~s.smooha/download/LaPerennitedeLethniciteJuive.pdf>

¹⁶¹⁶ Notons que cette situation dramatique fut également celle des survivants juifs de la Shoah arrivant dans l'État d'Israël. Ils étaient dans une situation socio-économique précaire et subirent des discriminations de la part des juifs vivant déjà en Israël. Ces discriminations n'étaient pas en rapport avec leurs origines ethniques, mais parce que dans les représentations sionistes, les juifs de diaspora en Europe étaient encore parfois assimilés à une certaine passivité, à un juif faible et résigné face aux crimes commis par les non-juifs européens à leur rencontre.

¹⁶¹⁷ SMOOHA, *op. cit.*, p. 25-26.

¹⁶¹⁸ MANCASSOLA, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, *op. cit.*, p. 128-132.

risquaient à mon sens de subir à leur tour une certaine politique discriminatoire de la part des ashkénazes d'origine européenne¹⁶¹⁹.

Mais cette discrimination intrajuvive n'avait pas pour seule cause cette différence ethnique. Dans ce système ethnocratique *désincarné*, les dirigeants ashkénazes craignaient également que les Juifs orientaux ne remettent en cause leurs valeurs démocratiques et laïques à travers un possible refus du processus de sécularisation¹⁶²⁰. On retrouve donc bien les attributs la *désincarnation*, à savoir une forte identité ethno-nationale et une vision laïque du monde juif. Sauf que nous comprenons à présent que cette ethnocratie *désincarnée* fut principalement pensée par des dirigeants sionistes ashkénazes qui certes n'avaient pas pensé faire une place aux minorités non-juives, mais n'avaient également pas assez intégré les Juifs orientaux dans leur idéologie.

Dans les années 50 et 60, on remarque des discriminations envers les Juifs orientaux, en particulier « *dans l'attribution des ressources et des services (emploi, postes d'influence et implantation dans les centres urbains)* »¹⁶²¹. Un clivage géographique et social se mit progressivement en place. Les Ashkénazes composaient généralement les classes moyennes et supérieures et les Orientaux les classes inférieures et laborieuses. De plus, les Orientaux étaient plutôt installés dans les colonies agricoles périphériques et non dans les centres urbains. Or, les services sociaux dans ces colonies étaient de moindres qualités, ce qui compliqua davantage l'accès des Orientaux à la classe moyenne¹⁶²². Depuis les années 1970, la culture hégémonique sioniste laïque fit preuve de plus de souplesse. L'identité des Juifs orientaux devint moins connotée qu'auparavant, facilitant le développement de sous-cultures orientales. Dans les années 1990, les dirigeants israéliens (en particulier le parti travailliste au pouvoir à l'époque) ont aussi cherché à se faire pardonner cette politique discriminatoire. Mais pour les Orientaux, les années 1950 restent synonymes de « *répression culturelle* » et de détresse. Même si ce fossé

¹⁶¹⁹ Ce raisonnement peut sembler étonnant car si l'on s'en tient à la mythologie sioniste, les juifs d'Europe sont les descendants des premiers hébreux, c'est-à-dire un peuple sémite au même titre que les Arabes. Néanmoins, cette discrimination envers les juifs orientaux (qui s'intègre à celle, plus large, ciblant les populations arabes) masque en réalité un véritable complexe de supériorité de la part des Juifs européens (phénomène que l'on retrouve aussi chez les Européens non-juifs). Autrement dit, dans cette ethnicisation désincarnée de la terre d'Israël par les sionistes, les dirigeants ashkénazes ont en quelque sorte mis en place une « confiscation ethnique » du récit national israélien. Par ailleurs, à l'inverse, notons qu'au sein des pays arabes voisins, il y eut également un rejet des juifs ainsi que de l'État d'Israël (rejet qui s'est exacerbé avec le conflit israélo-palestinien/arabe).

¹⁶²⁰ SMOOHA, *op. cit.*, p. 25-26.

¹⁶²¹ SMOOHA, *ibid.*

¹⁶²² SMOOHA, *ibid.*

intraethnique juif tend à se résorber, cette politique a créé de nombreuses inégalités qui persistent sur le long terme, que ce soit en matière d'accès à un niveau élevé d'éducation ou encore de représentation dans l'élite économique, administrative et intellectuelle¹⁶²³.

Pour les Arabes israéliens de confession musulmane, on remarque également un desserrement de l'ethnocratie *désincarnée* qui demeure très relatif. En plus d'avoir les mêmes droits de citoyenneté que les Juifs, l'écart social (santé et éducation) se resserre. Les allocations familiales sont à présent identiques pour tous. Pour autant, s'ils peuvent participer à l'exercice du pouvoir, on compte encore peu de hauts fonctionnaires et de ministres d'origine arabe¹⁶²⁴. De plus, nous avons vu dans la partie I que tout parti politique arabe se devait de respecter le caractère juif de l'État d'Israël, au risque d'être interdit. Quant à l'intégration socio-économique, des disparités dans la répartition des aides sociales persistent, les écoles juives bénéficient davantage de subventions et certains domaines sensibles (électronique, aéronautique et armée) demeurent souvent difficilement accessibles aux Arabes¹⁶²⁵. Ainsi, l'ethnie juive demeure encore aujourd'hui privilégiée en Israël, non seulement à travers les textes de loi, mais aussi dans la réalité socio-économique. Récemment la nouvelle loi fondamentale adoptée en 2018 par le gouvernement de Benyamin Netanyahu n'a fait que renforcer cette tendance ethnocratique¹⁶²⁶. Selon cette loi, « *L'État d'Israël est l'État-nation du peuple juif* » (art. 1. b.), « *L'exercice du droit d'auto-détermination national au sein de l'État d'Israël est propre au peuple juif* » (art. 1. C.) et « *l'hébreu est la langue de l'État* »¹⁶²⁷. Contrairement aux textes précédents (telle la *Déclaration d'indépendance*), aucun article ne mentionne la protection des droits des minorités non-juives, ni la mention de la création de villages ou villes arabes.

Ainsi, nous avons vu dans ce sous-chapitre comment la *désincarnation* a été mise en application par les sionistes, que ce soit durant la période du *Yichouv*, mais aussi après la création

¹⁶²³ SMOOHA, *op. cit.*, p. 27-31.

¹⁶²⁴ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *op. cit.*, p. 170.

¹⁶²⁵ DIECKHOFF, « Démocratie et ethnicité en Israël », *ibid.*, p. 171. Rappelons que si la conscription s'applique à tous en Israël, les Arabes israéliens en sont exemptés.

¹⁶²⁶ « BASIC LAW: ISRAEL - THE NATION STATE OF THE JEWISH PEOPLE », traduction en anglais par le Dr. Susan Hattis Rolef, *The Knesset* [en ligne], consulté le 11 novembre 2020, URL : <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawNationState.pdf>

¹⁶²⁷ L'arabe a seulement un « statut spécial » (4. b.), ce qui la rétrograde par rapport aux usages précédents, même si l'article 4. c. affirme que cela n'aurait aucune incidence.

de l'État d'Israël. Le Juif nouveau qu'ils souhaitent créer devait faire corps avec la terre d'Israël. Ses ancêtres directs y ont vécu et il se devait de perpétuer leur gloire passée en édifiant (et en protégeant) un nouvel État juif. Qu'importe qu'il soit croyant ou non, cela n'avait pas une importance majeure. Dans tous les cas, il se devait de renouer avec le fil de l'histoire, de réparer ce lien quasi organique avec *Eretz Israël*. Dès les temps du *Yichouv*, les sionistes ont proposé une éducation où la Bible était laïcisée et historicisée. Puis, avec l'usage de l'archéologie, on s'adonna à retrouver les vestiges antiques d'*Eretz Israel* dans le but de donner une légitimité historique au projet sioniste. Les plus radicaux cherchèrent même à démontrer l'existence d'une race juive, dont la biologie et le sang seraient restés homogènes depuis les premiers Hébreux de Canaan. Cette mise en application de la *désincarnation* par les sionistes les amena à développer une relation exclusive avec la terre d'Israël. Une relation en vase clos qui s'était peu souciee de laisser une place propre aux minorités non-juives vivant depuis des siècles en Palestine. Lorsqu'Israël fut proclamé en 1948 et que le conflit israélo-palestinien/arabe éclata, cette *désincarnation* se mua en une politique discriminatoire envers les minorités non-juives présentes sur son territoire, c'est-à-dire arabes¹⁶²⁸. La *désincarnation* enfanta d'une politique ethnocratique *désincarnée*, c'est-à-dire basée sur des principes démocratiques et laïcs, mais privilégiant avant tout l'ethnie juive, autant institutionnellement que socio-économiquement.

Ainsi, la récupération et le parachèvement de la pensée *désincarnée* de Graetz par le projet politique sioniste amena à la mise en place d'une idéologie d'État discriminatoire envers les minorités et dont le conflit israélo-arabe/palestinien ne fit qu'accentuer. L'ethnocratie *désincarnée* est encore à ce jour la forme principale de relation *nation-religion* en Israël qui peut lui-même être qualifié d'État *désincarné*. Pour autant, je n'ai jamais considéré qu'elle était hégémonique. D'autres relations *nation-religion* existent et certains cherchent même aujourd'hui à la concurrencer sérieusement. Avant d'en arriver là, voyons tout d'abord en quoi nous pouvons relativiser l'emprise de la *désincarnation* en Israël.

¹⁶²⁸ Rappelons que cette politique discriminatoire ne fut pas seulement le fruit d'une idéologie (celle de la *désincarnation*), mais également le résultat de ressentiments entre Juifs et Arabes palestiniens issus des tensions et des affrontements armés propres au conflit israélo-palestinien/arabe.

2. Les limites de la *désincarnation*

Nous avons réussi à démontrer que l'ethnocratie propre à l'État d'Israël était la résultante d'un long processus de *désincarnation*, amorcé au XIXe siècle par Heinrich Graetz et parachevé par le mouvement sioniste. Autrement dit, la *désincarnation* est la relation *nation-religion* dominante en Israël. Cependant, d'autres relations *nation-religion* existent. Nous en avons déjà parlé dans la partie I, l'État hébreu a dans ce domaine plusieurs visages et nous allons à présent revenir sur l'un d'entre eux (en particulier celui qui repose sur système dit « concordataire »)¹⁶²⁹. Dans ce sous-chapitre, nous allons nous focaliser sur les limites originelles de l'influence de la *désincarnation* en Israël. Tout d'abord, nous verrons que la théorisation même de la *désincarnation* du judaïsme fut complexe, qu'elle n'écartait pas toute trace de religion et qu'elle eut du mal à se définir elle-même. Puis nous verrons que dès la création de l'État d'Israël, les sionistes laïcs partisans de cet État *désincarné* ont dû faire des compromis avec les Juifs religieux installés en Palestine, relativisant *de facto* l'emprise de la *désincarnation* dans le pays. Enfin, nous verrons à travers quelques exemples qu'au fil des décennies, le modèle propre à la *désincarnation* du judaïsme s'est étiolé et fait face à de sérieuses remises en question¹⁶³⁰.

2.1. *La difficile théorisation de la désincarnation chez les sionistes laïcs : survivance de la religion et problème de définition*

Si l'on s'intéresse à certains penseurs du sionisme *désincarné*, on remarque que leur vision nationale et laïque du judaïsme ne fut pas toujours aussi hégémonique comme on pourrait l'imaginer. Soit ils durent faire des compromis par la suite, soit ils gardaient un certain attrait pour la religion, ou bien ils eurent du mal à définir ce que pourrait être une identité juive laïque, c'est-à-dire dénuée de tout référent religieux. On pourrait penser à Graetz, mais son attrait pour la religion est plutôt lié au caractère inachevé de sa *désincarnation*. Intéressons-nous plutôt aux penseurs véritablement sionistes, à ces idéologues d'une *désincarnation* parachevée qui, en

¹⁶²⁹ Cf. partie I, chapitre 2, sous-chapitre 1.

¹⁶³⁰ La question du retour en force de la sphère religieuse en Israël depuis les années 1970 ne doit pas être confondue avec le compromis de Ben Gourion datant des années 1940. Ce « retour » du religieux sera traité dans le sous-chapitre suivant.

réalité, est plus complexe qu'au premier abord.

Dans son article, Halevi revient sur la pensée nationale de Herzl¹⁶³¹. Selon lui, « *le sionisme de Herzl s'enracinait profondément dans la culture européenne* »¹⁶³². C'était un laïc et un libéral hanté par l'antisémitisme qui lui avait inspiré son projet sioniste (dévoilé dans son livre-programme *L'État des Juifs*). En vérité, « *le sionisme de Herzl devait permettre aux juifs de quitter l'Europe pour pouvoir enfin assumer librement, en la "normalisant", leur existence d'Européens* »¹⁶³³. Il est vrai que dans *L'État des juifs*, Herzl semble se méfier de l'influence de la sphère religieuse juive et tient des propos typiques de ce nouveau mouvement juif laïc moderne. Au sujet d'une possible théocratie au sein du futur État juif, il affirme sans détour :

*« Aurons-nous une théocratie ? Non ! Si la foi maintient notre unité, la science nous libère. C'est pourquoi nous ne permettrons pas aux vellétés théocratiques de nos chefs religieux d'émerger. Nous saurons les cantonner dans leurs temples, de même que nous cantonnerons l'armée de métier dans les casernes. L'armée et le clergé ont droit aux honneurs que leur confèrent leurs nobles fonctions et leurs mérites. Ils n'ont pas à s'immiscer dans les affaires de l'État qui les distingue, car cette ingérence provoquerait des difficultés extérieures en intérieures »*¹⁶³⁴.

Les propos de Herzl semblent donc clairs. Pas de place pour la religion dans la sphère politique. Cependant, cela ne veut pas dire qu'Herzl était un farouche antireligieux. Dans l'extrait ci-dessus, on considère malgré tout que « *la foi maintient notre unité* ». Pour un laïc embrassant la modernité, c'est quand même donner une importance non négligeable à la religion. Or, d'autres passages dans *L'État des Juifs* montrent que la religion doit garder un rôle au sein de la future société juive de Herzl, même s'il ne faut pas lui donner le pouvoir.

¹⁶³¹ HALEVI Ran, « Israël entre nation et religion », *Le Débat*, n° 144, 2007/2, p. 120-121, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2007-2-page-112.htm>

¹⁶³² HALEVI, *ibid.*, p. 120.

¹⁶³³ HALEVI, *ibid.*

¹⁶³⁴ HERZL Theodor, *L'État des Juifs*, traduction de l'allemand par Claude Klein, Paris, La Découverte, 2003, p. 94-95 (dans cette citation, les termes « Temple » et « clergé » sont également présents dans la version originale allemande). Toutes les citations de cet ouvrage ont été repérées et citées par moi-même en partant du texte source. Elles ont déjà été mentionnées et exploitées par Halevi dans l'extrait de son article cité plus haut et je m'inscris par conséquent dans son analyse (tout en y ajoutant mes propres considérations). Cependant, j'ai souhaité élargir ces citations de quelques lignes ou bien les citer explicitement lorsqu'Halevi ne fait que donner le numéro de page (sans pour autant retranscrire la citation dans son article).

Lorsqu'il aborde la création d'habitation ouvrière dans le futur État, il imagine la présence d'un temple :

« *Le Temple continuera d'être visible, puisque seule l'ancienne foi nous a maintenus ensemble* »¹⁶³⁵.

Plus loin, il accorde même au rabbin le rôle d'intermédiaire entre les populations et les instigateurs du futur État :

« *Les rabbins seront les premiers à nous comprendre et à s'enthousiasmer pour notre cause. Ils enflammeront les fidèles du haut de leur chaire [...] C'est au cours des services religieux que les rabbins prendront la parole. Il faut qu'il en soit ainsi. Nous ne reconnaissons notre communauté d'appartenance historique qu'à travers la foi de nos pères [...]* »¹⁶³⁶.

Même si dans son processus la religion perd beaucoup d'importance au profit d'une vision laïque et nationale du monde juif, il ne faut pas voir pour autant la *désincarnation* comme l'annihilation complète de toutes traces religieuses, si résiduelles soient-elles. Alors même que ses convictions laïques ne peuvent être mises en doute, Herzl n'a jamais cherché à se débarrasser de la religion juive. Ces citations nous montrent qu'à ses yeux, le passé religieux des Juifs demeure un élément incontournable, car il a ce rare avantage de rassembler un nombre très conséquent de Juifs dans le monde. Elle peut faire office de ciment national¹⁶³⁷. Mais aussi, selon Halevi, cette persistance de la religion chez Herzl masque une raison plus pragmatique. Dans *L'État des Juifs*, Herzl ne s'attarde pas trop sur les attributs juifs du futur État. Pour Halevi, cela peut s'expliquer par sa volonté de rallier le maximum de Juifs autour de son projet sans froisser trop de monde, en particulier les rabbins de l'époque (dont certains participaient déjà au mouvement sioniste)¹⁶³⁸. En fait, l'utopie d'Herzl, c'est « *une religion à la fois alliée et distante des institutions politiques* »¹⁶³⁹.

Nous aurons en particulier l'occasion d'aborder la question du *statu quo* de 1947, qui fut à mon sens un exemple emblématique de cette relativisation de l'influence laïque au sein du sionisme. Mais avant d'y revenir, je souhaiterais questionner plus en profondeur le relativisme

¹⁶³⁵ HERZL, *op. cit.*, p. 52 (dans cette citation, le terme « Temple » est également présent dans la version originale allemande).

¹⁶³⁶ HERZL, *ibid.*, p. 73-74.

¹⁶³⁷ HALEVI, *op. cit.*, p. 121.

¹⁶³⁸ HALEVI, *ibid.*, p. 120-121.

¹⁶³⁹ HALEVI, *ibid.*, p. 121.

du phénomène de la *désincarnation*. À mon sens, ses limites sont inhérentes à lui-même et ont plusieurs causes. Une question est, je crois, centrale : peut-on créer une identité juive uniquement laïque ? À mon sens oui, puisque nous avons vu qu'au sein des populations juives et yiddishophones d'Europe de l'Est, une culture profane s'était mise en place en parallèle de leur culture religieuse. Mais existe-t-il une culture juive laïque mondiale ? Cela semble déjà plus compliqué et pourtant, pour un État laïc comme Israël et dont la vocation est d'unir les Juifs du monde entier au sein de valeurs communes, c'est une question qui demeurerait cruciale. Déjà en 1897, dans le journal parisien *Le Journal*, le Grand rabbin de France Zadoc Khan, contemporain d'Herzl¹⁶⁴⁰, s'interrogeait :

*« La loi juive [...] embrasse tous les détails de la vie, affaires religieuses, affaires politiques, affaires pénales, etc. Rétablira-t-on un tel régime ? Reviendra-t-on à la domination souveraine exclusive de la Loi de Moïse et du code rabbinique ?... Je ne pense pas que le Dr Herzl et ses disciples acceptent un instant l'idée d'une théocratie despotique. Ils savent trop quels sont les fruits de l'intolérance pour ne pas inscrire en première ligne de leur Constitution, la loi de tolérance. Mais si aucune de ses lois, ni civiles ni politiques, ni religieuses, n'est juive, pourquoi le nouvel État s'appellera-t-il État juif ? »*¹⁶⁴¹.

On peut imaginer qu'en tant que rabbin, Zadoc Khan pouvait avoir des réticences quant à la vision laïque d'Herzl. Pour autant, cela met en exergue une véritable faille potentielle dans l'idéologie même de la *désincarnation*. Qu'est-ce que l'identité juive sans son caractère religieux ? Dans son ouvrage, Alain Dieckhoff a, je pense, bien analysé ce problème¹⁶⁴². Après avoir mis l'accent sur la dimension laïque et nationale du futur État israélien et relégué au second plan la sphère religieuse traditionnelle, une question persistante allait se poser pour les sionistes : qui pouvait participer à la nation juive ? Ou plus simplement : qui était juif ? À partir de là, on peut imaginer plusieurs possibilités. En guise de critère d'intégration, on pourrait partir de la culture juive (mais laquelle ?), du fait de savoir parler l'hébreu ou même tout simplement du fait de se sentir juif. Tous ces critères s'éloignent d'une dimension purement religieuse et pourraient être le dénominateur commun à tous les Juifs arrivant en Israël. Et bien non. Au final, les

¹⁶⁴⁰ Nous l'avons déjà croisé quand nous avons analysé la version française d'*Histoire des Juifs*.

¹⁶⁴¹ Cité dans : ABITOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *Cités*, n°12, 2002/4, p. 18 (note de bas de page 1), URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm>

¹⁶⁴² DIECKHOFF Alain, *L'invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 158.

dirigeants sionistes laïcs ont retenu comme discriminant le facteur religieux traditionnel : on est reconnu comme juif en Israël si sa mère est juive¹⁶⁴³.

Comment expliquer un tel revirement ? Pourquoi n'est-on pas allé au bout du processus de *désincarnation* en se basant uniquement sur une identité juive laïque et nationale ? Selon Dieckhoff (et j'y souscris également), c'est parce que tous les paramètres non religieux étaient « *trop vagues ou inapplicables* ». En fait, « *le critère religieux était finalement le seul qui puisse tracer de façon précise les contours d'une nation juive* »¹⁶⁴⁴. Cela rejoint nos considérations en début de partie III, où nous défendions l'idée qu'une culture juive laïque à l'échelle mondiale était quasiment impossible à mettre en place. Certes, le souvenir d'évènements tragiques communs (la Shoah) ou la création d'un roman national juif peuvent à la rigueur jouer ce rôle de culture laïque mondiale, mais ils ne donnaient pas de réponse claire quand il s'agissait de savoir qui était juif et qui ne l'était pas. Seule la définition religieuse traditionnelle (et par extension la conversion religieuse) arrivait à apporter une réponse satisfaisante. Le mouvement sioniste n'a jamais remis en cause le rôle historique qu'assuma la religion juive pour préserver l'identité juive. Nous avons vu que de nombreux auteurs (tel Moses Hess) considéraient qu'à présent la religion juive était à bout de souffle et que la nation devait à présent prendre le relai dans cette entreprise de conservation. Or, de ce que nous venons de mettre en relief, il semblerait que la nation laïque juive avait du mal à assumer seule cette tâche et que la religion « *reste [...]* *utile pour marquer les bornes du peuple juif* »¹⁶⁴⁵.

Gardons ainsi à l'esprit que dès le départ, même s'ils mirent place une laïcisation et une nationalisation sans précédent du judaïsme, les sionistes n'ont jamais cherché à éradiquer toute trace de religion juive (comme ce fut le cas par exemple dans certaines dictatures communistes).

¹⁶⁴³ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation, op. cit.*, p. 158. Toutefois, soulignons que la conversion au judaïsme permet aussi d'être reconnu comme juif en Israël. En 1970, lors de la révision de la *Loi du Retour* (datant de 1950), en plus de l'obtention de la nationalité juive pour les proches non-juifs d'un juif, une définition de la judéité a été ajoutée : « *Pour les besoins de cette loi : « Juif » signifie une personne qui est née d'une mère juive ou qui s'est convertie au judaïsme et qui n'est pas un membre d'une autre religion* » (*Loi du Retour*, 1970, article 4.B). Suite à cet amendement, les juifs orthodoxes ont voulu écarter les conversions faites par les autres milieux juifs religieux (conservateur, libéraux et réformé) et n'accepter que les seules conversions faites par les orthodoxes. Mais en 1986, La Cour Suprême trancha en faveur de la reconnaissance de toutes les formes de conversion faites à l'étranger (orthodoxes ou non orthodoxes). Par ailleurs, contrairement aux juifs orthodoxes qui considèrent qu'un juif converti à une autre religion demeure toujours un juif au sens national du terme, cela n'est pas possible selon la Cour suprême qui, lors d'une célèbre affaire en 1962, avait déjà refusé la nationalité juive à Oswald Rufeisen, né en Pologne de parents juifs mais qui s'était par la suite converti au catholicisme (cf. KLEIN Claude, *La démocratie en Israël*, Paris, Seuil, 1997, p. 268-269, 272).

¹⁶⁴⁴ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation, ibid.*, p. 158.

¹⁶⁴⁵ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation, ibid.*

Elle devait demeurer présente dans le futur État, soit par pragmatisme (composer avec les forces religieuses présentes sur place), soit par réalisme : la *désincarnation* ne peut pas unir à elle seule les Juifs du monde entier et doit corriger ses failles internes par un certain soutien des vieilles terminologies religieuses juives. Comme le résume bien Dieckhoff, la religion devient « *un outil au service du nationalisme* »¹⁶⁴⁶

2.2. *Statu quo et remises en question de l'ethnocratie juive*

Après avoir analysé les paradoxes de la théorisation de la *désincarnation*, abordons à présent le compromis qui se mit en place entre laïcs et religieux en 1947 et qui engendra une relativisation de l'influence de la *désincarnation* sur la société israélienne. Dans son article concernant le *statu quo*, Ilan Greilsammer nous rappelle qu'à l'origine, la majorité des rabbins dans le monde ne fut que peu réceptive au sionisme¹⁶⁴⁷. Cela incluait également les rabbins des communautés juives ultra-orthodoxes (tels ceux des communautés *hassidim* et *mitnagdim*) qui suivaient une tradition religieuse stricte, se méfiaient fortement de la modernité et aspiraient à préserver leur entre-soi communautaire. Ils désapprouvaient le mouvement sioniste, non seulement à cause de son caractère laïc, mais aussi parce qu'il brisait les préceptes rabbiniques pluriséculaires : ne pas émigrer en masse en Terre sainte, ne pas précipiter la fin des temps en restaurant le royaume d'Israël (seul Dieu et le Messie doivent s'en charger) et ne pas risquer de se mettre à dos les puissances étrangères en restaurant ce royaume¹⁶⁴⁸.

En 1912, plusieurs courants juifs très religieux (dont les *hassidim*) se réunirent autour d'un nouveau parti politique : *Agoudat Israël*. Créé au sein de l'Empire russe à Katowice, ses partisans affichaient une hostilité claire envers le projet sioniste. Cependant, au fil des décennies, même si leurs réticences idéologiques ne s'estompèrent pas, ils firent progressivement preuve de souplesse en collaborant avec les instances dirigeantes sionistes en Israël. Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce rapprochement paradoxal. Le premier étant la montée du nazisme dans les années 30 (et par la suite la Shoah) qui obligea les ultra-orthodoxes à émigrer en *Eretz Israël*. De plus, la montée des conflits violents avec les Arabes palestiniens

¹⁶⁴⁶ DIECKHOFF, *L'invention d'une nation, op. cit.*, 158.

¹⁶⁴⁷ GREILSAMMER Ilan, « Le statu quo religieux en Israël : des lignes de front mouvantes », *Ethnologie française*, vol. 43, 2013/4, p. 633, URL : <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2013-4-page-633.htm>

¹⁶⁴⁸ ABITOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *Cités*, n°12, 2002/4, p. 17, URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm>

rendit nécessaires « *des mesures de défense communes à toute la communauté juive du pays* »¹⁶⁴⁹ (y compris pour les ultra-orthodoxes installés en Israël). Mais après le retrait des Britanniques de Palestine, une question demeurerait pour les dirigeants sionistes laïcs : comment intégrer ces ultra-orthodoxes, dont la vision du monde demeurerait ancrée dans une interaction classique (la sphère religieuse doit dominer la société et le politique) et par conséquent diamétralement opposée à la *désincarnation* ?¹⁶⁵⁰

L'un des personnages clés de cet épisode fut David Ben Gourion, futur Premier ministre de l'État hébreu en 1948. Juif laïc et non pratiquant, il demeurait pragmatique et chercha à mettre en place une politique de compromis entre laïcs et religieux. Il suivait une politique dite « *étatique* » (ou « *statism* » en anglais) « *selon laquelle l'État se devait de garantir la coexistence entre les différentes catégories de citoyen, sur la base d'un minimum commun et de concessions mutuelles* »¹⁶⁵¹. Ben Gourion voulait englober tous les groupes juifs en Israël, même les plus hétérogènes. Il voulait donner une place à chacun d'entre eux et souhaitait n'en rejeter aucun. Ce type de stratégie amenait *de facto* à une politique de compromis. Si l'on souhaite englober l'ensemble des mouvances du judaïsme (des laïcs aux ultra-orthodoxes), alors l'État d'Israël ne peut ni reposer sur une séparation stricte entre religion et État, ni sur un État théocratique. Par ailleurs, cette politique de compromis fut aussi conditionnée par un contexte international particulier. En effet, durant l'année 1947, une commission spéciale envoyée par l'ONU (UNSCOP) préparait un rapport pour décider de l'avenir politique de la Palestine (dont de possibles partages territoriaux entre Juifs et Arabes). Cette commission recueillait ainsi les avis de toutes les parties prenantes sur place. Pour s'assurer de la neutralité des ultra-orthodoxes (qui n'étaient pas favorables à la mise en place d'un État juif laïc en terre d'Israël) les dirigeants sionistes obtinrent pour une politique de compromis¹⁶⁵². La solution fut trouvée lorsque les

¹⁶⁴⁹ GREILSAMMER, « Le statu quo religieux en Israël », *op. cit.*, p. 633.

¹⁶⁵⁰ La question se posera également pour les sionistes religieux du mouvement *mizrahi* qui ne s'inscrivaient pas dans une vision laïque de la politique et de la société israéliennes. Nous avons déjà évoqué brièvement le mouvement *mizrahi* (cf. partie IV, chapitre 2, sous-chapitre 1) et nous y reviendrons plus en détail par la suite (cf. partie IV, chapitre 2, sous-chapitre 3.).

¹⁶⁵¹ GREILSAMMER Ilan, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », in : LAGREE Jacqueline (dir.), PORTIER Philippe (dir.), *La modernité contre la religion ?* Rennes, PUR, 2010, p. 128.

¹⁶⁵² Pour autant, notons que certains spécialistes de l'histoire politique israélienne comme Claude Klein tendent à minimiser l'influence de ce contexte international sur cette politique de compromis. *A contrario*, Klein souligne que cette politique de compromis a également été influencée par les mouvements juif religieux eux-mêmes, en particulier les sionistes religieux du mouvement *mizrahi* qui, nous y reviendrons plus tard, souhaitent davantage participer aux coalitions politiques au sein de l'État d'Israël (en particulier pour s'assurer de la persistance de

membres de la direction de l'Agence juive, à savoir David Ben Gourion (qui la dirigeait à l'époque), Itzhak Greenbaum (1879-1970)¹⁶⁵³ et Yehuda Leib Maimon (1875-1962)¹⁶⁵⁴ adressèrent une lettre aux rabbins d'*Agoudat Israël* le 19 juin 1947. Dans cette lettre (qui faisait alors office d'accord informel), elle octroya plusieurs concessions aux ultra-orthodoxes. Ces derniers peuvent gérer le statut personnel des Juifs (divorce et mariage) selon leurs propres tribunaux rabbiniques¹⁶⁵⁵ et conservent leur système éducatif autonome. Les institutions publiques doivent suivre les lois alimentaires religieuses juives (la *casherout*) et le Shabbat est reconnu officiellement comme jour de repos et doit être respecté (toute la vie des Israéliens est à l'arrêt : transports, commerces, service public, etc.)¹⁶⁵⁶. À noter qu'à partir de 1950, les ultra-orthodoxes (qui passent leur vie à étudier la Torah) bénéficieront également d'une exemption de service militaire.

L'ensemble de ces mesures ont par la suite été entérinées par le système politique israélien. On parle souvent de la « *lettre du statu quo* », car ces mesures de compromis persistent jusqu'à nos jours en Israël (malgré, nous allons voir, des contestations chez les Juifs laïcs). Autrement dit, l'État israélien a parfois fait des entorses à sa nature *désincarnée* en accordant des aménagements pour ses citoyens les plus religieux.

Il existe d'autres exemples témoignant du pragmatisme dont a pu faire preuve l'État sioniste *désincarnée* face à ces mouvances religieuses. Dans le cadre de la *Déclaration d'indépendance*, ses auteurs s'en remettent au « *Rocher d'Israël* ». Cette formule sibylline a été choisie pour son ambiguïté¹⁶⁵⁷, car pouvant autant être interprétée autant par les religieux (le rocher serait Dieu) que par les laïcs (le rocher serait l'essence du peuple). Dans le domaine de l'éducation, on remarque aussi dès la fin des années 1950 quelques aménagements. L'étude du

l'influence du religieux dans la politique et la société israélienne). Cf. KLEIN Claude, *La démocratie d'Israël*, Paris, Seuil 1997, p. 258.

¹⁶⁵³ Homme politique israélien, il fut signataire de la *Déclaration d'Indépendance de l'État d'Israël* et Ministre de l'intérieur de 1948 à 1949.

¹⁶⁵⁴ Rabbín et homme politique, il fut membre fondateur du mouvement *mizrahi*. Il fut également un membre signataire de la *Déclaration d'Indépendance de l'État d'Israël* et Ministre de la religion et des victimes de guerre de 1948 à 1949. Notons que sa présence au sein des signataires de cette lettre montre l'influence du mouvement *mizrahi* dans l'élaboration de cette politique de compromis.

¹⁶⁵⁵ Cette pratique s'applique pour toutes les confessions présentes en Israël : autrement dit, chaque confession a ses propres tribunaux.

¹⁶⁵⁶ GREILSAMMER Ilan, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », *op. cit.*, p. 128. ; GREILSAMMER Ilan, « Le statu quo religieux en Israël : des lignes de front mouvantes », *op. cit.*, p. 634. À noter également que les fêtes juives religieuses deviennent également des jours fériés.

¹⁶⁵⁷ HALEVI, *op. cit.*, p. 123.

judéisme est progressivement ajoutée au sein du système d'enseignement public laïc. D'abord opposé, Ben Gourion accepta finalement que l'on puisse y étudier la discipline exégétique. Ainsi, en plus d'une méthode d'analyse laïco-nationale de la Bible, on abordait de manière plus traditionnelle des commentaires théologiques des textes sacrés¹⁶⁵⁸.

Ainsi, la *désincarnation* d'Israël, fruit d'un parachèvement de la lointaine pensée d'Heinrich Graetz, a dû faire preuve de pragmatisme en cherchant à composer avec les minorités religieuses juive sur place. Loin de vouloir s'en débarrasser, elle leur donna quelques gages, quitte à faire quelques entorses avec l'idéal laïc de la *désincarnation*.

Finalement, nous avons bien mis en évidence que la relation *nation-religion* qui domine en Israël, c'est-à-dire la *désincarnation*, coexiste avec d'autres relations *nation-religion* minoritaires. Ainsi, par pragmatisme, les sionistes laïcs durent prendre en compte les mouvances religieuses présentes en Israël. Ils prirent quelques libertés avec leur idéal *désincarné* en donnant plusieurs gages aux ultra-orthodoxes (tribunaux rabbiniques, cacherout dans les services publics, respect du shabbat, système éducatif autonome). Israël n'est donc pas devenu un État laïc et la sphère religieuse gardait plusieurs marges de manœuvre. Par ailleurs, nous avons démontré que c'est la *désincarnation* elle-même qui présentait plusieurs limites. Tout d'abord, dès les premiers grands leaders sionistes (tel Herzl), on remarque que leur programme idéologique ne met pas complètement de côté la religion juive. Non seulement par pragmatisme ou par un attachement persistant à la tradition, mais aussi et surtout par la difficulté de définir une identité juive laïque à l'ensemble des Juifs du monde sans passer par des références religieuses. Ainsi, pour certains points cruciaux comme savoir qui est juif (question essentielle pour les nouveaux arrivants en Israël), la terminologie religieuse fut utilisée pour combler les lacunes de la pensée *désincarnée*.

Mais il reste une dernière tendance que nous n'avons pas étudiée et qui pourrait bien plus que les autres remettre en cause la relation *nation-religion* de type *désincarnée* en Israël : celle du « retour » de Dieu.

¹⁶⁵⁸ SCHENHAV, « La Bible et l'école publique en Israël », *op. cit.*, p. 163.

3. Le « retour » de Dieu : vers une réincarnation du judaïsme ?

3.1. *Un phénomène mondial ?*

« *Le XXI^e siècle sera spirituel ou ne le sera pas* »

Attribuée à André Malraux.

De nombreux penseurs en sciences humaines du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle considéraient que la religion (du moins son influence) était vouée à un lent et inexorable déclin ; on le voit chez Comte, Durkheim, Freud, Marx ou encore Weber¹⁶⁵⁹. Il est vrai que nous avons vu dans la Partie I que le phénomène de sécularisation avait remis en cause l'Interaction classique au profit d'une Nouvelle interaction, où la sphère politique avait réussi à s'émanciper de la sphère religieuse. D'abord apparu en Occident, nous avons vu que ce processus s'est étendu au monde entier. Certes, la Nouvelle interaction ne s'est pas imposée avec la même force d'un pays à un autre, mais on constate malgré tout qu'elle est devenue un paradigme incontournable pour comprendre le monde actuel.

On aurait pu alors penser que ce mouvement continuerait sans encombre son chemin, sans aucune résistance. Et pourtant, il n'en a rien été. Depuis la fin du XX^e siècle, on remarque un nouveau souffle du fait religieux dont certaines versions cherchent même à remettre en cause l'indépendance acquise de la sphère politique. Un retour en arrière historique que l'on retrouve à divers endroits dans le monde. Si la montée de l'islam politique depuis la fin des années 1970 est peut-être l'exemple le plus voyant, on peut également penser à la progression de l'évangélisme en Amérique latine et au sein du parti républicain aux États-Unis ou même à la renaissance de l'Église orthodoxe dans les pays d'Europe de l'Est (et anciennement soviétiques)¹⁶⁶⁰.

Sans passer en revue tous les exemples de par le monde, le retour en force du religieux dans le monde musulman est particulièrement spectaculaire. Profilant à la fin des années 60 du déclin du nationalisme arabe laïc¹⁶⁶¹ (dont Nasser fut en Égypte le fer de lance) et de l'appui des

¹⁶⁵⁹ NORRIS Pippa, INGLEHART Ronald, *Sacré versus sécularisation : Religion et politique dans le monde*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014, p. 13-55.

¹⁶⁶⁰ NORRIS, INGLEHART, *ibid.* ; MONOD, *op. cit.*, p. 5-10.

¹⁶⁶¹ Au-delà des multiples défaites face à Israël, le nationalisme arabe n'a pas su réduire l'écart entre les élites aisées sécularisées et les classes populaires qui subissent une mauvaise répartition des richesses, ainsi que plusieurs crises socio-économiques et une forte oppression politique. De ces échecs de développement s'est mise en place une contestation de la modernité elle-même (car n'ayant pas su tenir ses promesses de progrès) et dont les oppositions

monarchies pétrolières du Golfe en plein essor, l'islamisme a progressivement étendu son influence dans les pratiques sociétales (mosquées et écoles fondamentalistes, augmentation de marqueurs vestimentaires comme le voile islamique) et politiques (usage du droit islamique) des pays à majorité musulmane. Le phénomène toucha autant les pays sunnites (virage fondamentaliste saoudien en 1979 après la Prise d'otage de la Grande mosquée de La Mecque) que chiite (instauration d'une République islamique en Iran la même année). L'islam politique, qui cherche à s'instaurer par les urnes ou par la lutte armée djihadiste, s'étend aujourd'hui dans tout le monde musulman (Moyen-Orient, Afrique du Nord, Asie du Sud-est). Le phénomène et tel qu'il est également visible au sein des minorités musulmanes en Occident, en particulier en France, pays de la laïcité, où la montée croissante de l'islam politique et du terrorisme islamiste provoque des débats de plus en plus crispés sur la place de l'islam au sein de la République¹⁶⁶².

Sur le continent américain, le « retour » de la religion aux États-Unis est aussi notable. Dans le dernier quart de siècle, on y observa une augmentation des manifestations religieuses, du nombre de revues de presse, de chaînes télévisées et d'instituts de recherches du même ordre et surtout du poids des conservateurs religieux au sein du parti républicain (depuis au moins Ronald Reagan)¹⁶⁶³. Nous avons constaté dans la partie I que cette tendance continue jusqu'à nos jours puisque le président Donald Trump avait bénéficié en 2016 du soutien politique de la mouvance évangélique¹⁶⁶⁴. Et même si sa défaite face au démocrate Joe Biden en novembre 2020 pourrait amener à plusieurs changements politiques encore difficiles à quantifier, il est indéniable que le trumpisme aura permis à la sphère religieuse américaine conservatrice de gagner en influence face à la modernité d'un monde sécularisé que les évangélistes exècrent. On peut en particulier noter la nomination sous l'administration Trump de trois juges conservateurs à la Cour Suprême, amenant à une majorité de six conservateurs sur neuf, ce qui pourrait, à l'avenir et en théorie, remettre en question la validité de certaines décisions juridiques

religieuses ont su en tirer profit. Cf. GHALIOUN Burhan, « Islam, modernité et laïcité. Les sociétés arabes contemporaines », *Confluences Méditerranée* [en ligne], n° 50, 2000, p. 30, URL : http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/9_34_2.pdf

¹⁶⁶² A ce sujet : WEIL Patrick, « Voile et burqa en France – Deux lois d'interdiction aux sens différents », in : EHRENFREUND Jacques (dir.), GISEL Pierre (dir.), *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012.

¹⁶⁶³ Cf. CEASER James W., « Le renouveau de la religion aux Etats-Unis », in : LAGREE Jacqueline (dir.), PORTIER Philippe (dir.), *La modernité contre la religion ?* Rennes, PUR, 2010, p. 135-147.

¹⁶⁶⁴ BELIN Célia, ZAJAC Paul, « Le parti de Donald Trump », *Le Débat* [en ligne], vol. 198, n° 1, 2018, p. 11-21, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2018-1-page-11.htm?contenu=resume>

antérieures, comme celles portant sur l'accès à l'avortement (arrêt *Roe v. Wade* de 1973) et la légalisation du mariage homosexuel (arrêt *Obergefell v. Hodges* de 2015). Citons enfin les pays d'Europe de l'Est où l'idéologie communiste y avait pourtant juré au XXe siècle d'effacer toute trace de Dieu. Depuis la chute du bloc soviétique, on dirait que ce dernier tient sa revanche. En plus dans les années 1990 d'un renouveau des mouvements nationaux qui prirent corps sur les décombres de l'URSS, on constate également le développement d'une « religion-patrimoine » qui sert de ferment identitaire¹⁶⁶⁵. Rapidement ont fleuri de nouvelles Églises, des monastères, des mosquées, des séminaires ainsi que des publications religieuses. État officiellement athée sous l'ère communiste, la Russie renoue avec ses anciennes traditions à travers l'Église orthodoxe, souvent en lien avec le pouvoir politique détenu depuis plus de deux décennies par Vladimir Poutine¹⁶⁶⁶.

Comment interpréter de telles tendances ? Ces dernières décennies, les chercheurs vont parfois très loin, considérant que la thèse d'une sécularisation du monde ne tient plus. On parle dès lors du « retour » de Dieu ou même de « ré-enchantement » du monde (en opposition à la théorie de Max Weber)¹⁶⁶⁷. Émettre une contre-théorie est en effet tentant. Mais là aussi, ce n'est pas si simple, puisque d'autres chercheurs soulignent que si de nouvelles « *théologies politiques* » fleurissent ces dernières décennies et sont menées par des individus ayant des conceptions religieuses traditionnelles, on ne peut occulter le fait qu'en parallèle la laïcisation des sociétés post-industrielles a continué jusqu'à nos jours¹⁶⁶⁸. Quant aux phénomènes de matérialisme et d'individualisme, si l'on peut penser qu'ils ont créé un vide spirituel qui fut au final comblé par ces nouvelles forces religieuses, ils demeurent à mon sens des freins majeurs à un retour en force de la sphère religieuse (et indirectement des alliés de poids au phénomène de sécularisation).

Les exemples rapidement évoqués plus hauts doivent aussi être relativisés. Aux États-Unis, on a également remarqué une forte sécularisation de la société. Le nombre de personnes affirmant aller au moins une fois par semaine à la messe est en baisse et de plus en plus d'individus s'identifient comme « séculier ». *A contrario*, une autre fraction de la population

¹⁶⁶⁵ MIAILLE Michel, ROUSSELET Kathy, « EUROPE - Diversité religieuse », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], p. 12, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/europe-diversite-religieuse/>

¹⁶⁶⁶ MIAILLE, ROUSSELET, *ibid.*, p. 16.

¹⁶⁶⁷ Par exemple : KEPEL Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991 ; BERGER Peter (dir.), *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

¹⁶⁶⁸ NORRIS, *op. cit.*, p. 13-55 ; MONOD, *op. cit.*, p. 5-10.

américaine n'a fait qu'accroître leur degré d'affiliation à la religion. On a donc l'impression de se retrouver dans une société américaine duale, l'une continuant à se séculariser et l'autre cherchant à amplifier son traditionalisme¹⁶⁶⁹. Mais de manière plus générale, le déclin de la sphère religieuse ne semble pas pour autant remis en cause. Il semblerait même que dans les années à venir, les « personnes sans religion » (athées, agnostiques et sans affiliation) pourraient dépasser le nombre d'évangéliques aux États-Unis (les sans-religions représentent déjà plus de 20 % des Américains contre 5 % en 1972). Le phénomène ne semble pas s'arrêter de sitôt, puisque plus de 70 % de ces « sans religions » concernent des Américains de moins de 50 ans¹⁶⁷⁰. De même pour les pays d'Europe de l'Est, nous avons vu dans la partie I que les Églises ont beaucoup de mal à retrouver leur influence d'antan (celle précédant la période soviétique). On remarque qu'une majorité des pays d'Europe de l'Est ont un taux d'individus se disant croire en un Dieu inférieur à la moyenne de l'Union européenne (Eurobaromètres 2005 et 2010). Même en Russie, la pratique demeure faible et l'on retrouve le même phénomène en Biélorussie et dans le Balkan. Et quant au monde musulman, il ne faut pas plus imaginer que la vitalité actuelle de l'islamisme échapperait à toute analyse relativiste. Selon une enquête d'opinion menée pour la BBC, on remarque qu'entre 2013 et 2019, le nombre de personnes se déclarant non-religieuses dans le monde arabe est passé de 8 % à 13 %. Chez les moins de 30 ans, on arrive même à 18 %. Cette poussée est particulièrement notable au Soudan, au Maghreb et en Égypte¹⁶⁷¹.

Que faut-il en conclure ? La sécularisation est-elle sur le déclin ? Ou bien allons-nous vers un monde dual où cohabiterons territoires sécularisés et territoires théocratiques ? Ou bien est-ce que ce « retour » du religieux n'est que le chant du signe de l'Ancien Monde, face à une inexorable sécularisation du monde ? Chacun est libre de faire sa propre prospective. Toutefois, même si l'auteur de ces lignes penche davantage pour la troisième issue citée plus haut, cette thèse n'a pas pour objectif de faire de la prospective.

Ce à quoi nous pouvons *a minima* souscrire ici, c'est la présence depuis une cinquantaine

¹⁶⁶⁹ CEASER, *op. cit.*, p. 135-147. Nous verrons que ce cas de figure peut faire quelque peu écho à la situation en Israël.

¹⁶⁷⁰ Cf. MAHLER Thomas, « En 2019, les « sans religion » pourraient devenir le premier groupe aux États-Unis », *Le Point* [en ligne], 19 janvier 2019, URL : https://www.lepoint.fr/societe/en-2019-les-sans-religion-pourraient-devenir-le-premier-groupe-aux-etats-unis-19-01-2019-2287101_23.php

¹⁶⁷¹ « L'athéisme progresse parmi la jeunesse arabe », *Courrier international* [en ligne], 26 juin 2019, URL : <https://www.courrierinternational.com/article/sondage-latheisme-progresse-parmi-la-jeunesse-arabe>

d'années d'une vitalité significative de la sphère religieuse à l'échelle mondiale, sans pour autant que celle-ci n'ait pu renverser le modèle sécularisant de la Nouvelle interaction (ou alors seulement dans certaines régions spécifiques du monde, comme au Moyen-Orient). Jusqu'à présent, l'autonomie de la sphère politique est remise en question, mais pas pour autant renversée dans les faits à l'échelle mondiale.

Ce « retour » du religieux n'a pas non plus épargné Israël. Nous allons à présent voir comment depuis les années 60 le système *désincarné* israélien¹⁶⁷² est aujourd'hui concurrencé par des forces religieuses qui ont une autre conception des relations *nation-religion* ; je parle alors de « réincarnation ». Nous les étudierons, tout en montrant que des forces laïques se sont organisées en réaction à ce phénomène. C'est donc une analyse nuancée que nous proposons dès à présent.

3.2. *Le retour en force des religieux en Israël*

Lorsque je parlerai de ce « retour » de Dieu, il m'arrivera de parler de « réincarnation ». Ce terme fait directement écho au terme « *désincarnation* », dans le sens où la « réincarnation » est une nouvelle forme de relation *nation-religion* qui modifie celle propre à la *désincarnation*. Pour le dire simplement : la « réincarnation », c'est la tentative du retour de l'essence religieuse au sein du corps religieux qui avait été remplacé par l'essence nationale. Mais attention : dans le cadre de la réincarnation, l'essence nationale qui avait été mise en place par la *désincarnation* ne disparaît pas ; il doit simplement cohabiter avec cette nouvelle essence religieuse au sein du corps religieux. Par conséquent, lorsque je parle de réincarnation en Israël, je ne fais aucunement référence à un potentiel État théocratique qui serait en train de se mettre en place en Israël. Le processus de sécularisation, propre à la Nouvelle interaction, est toujours en place en Israël. De plus, le phénomène national hérité de la *désincarnation* est toujours à l'œuvre également ainsi que son application ethnocratique ; nous verrons que certains groupes religieux se sont finalement bien accommodés avec le projet nationaliste des sionistes. Par contre, ce qu'induit ce retour de l'essence religieuse, c'est un affaiblissement relatif de la sécularisation en Israël. J'emploie le terme « relatif », car celui-ci n'est pas, à mon sens, pas menacé actuellement, mais doit faire face à des concurrents idéologiques importants. Autrement dit, l'État israélien est

¹⁶⁷² C'est-à-dire sécularisé et proche malgré tout du système de la Nouvelle interaction, malgré son caractère *sui generis*.

toujours *désincarné*, mais il connaît la poussée de forces religieuses qui tentent — et je dis bien « tentent », car nous verrons qu'ils ne font pas l'unanimité — de s'inscrire dans la durée dans les relations *nation-religion* en Israël.

Tout d'abord, établissons les forces en place. La société israélienne peut être segmentée en plusieurs catégories en fonction de leur rapport à la religion. En 2010, environ 20 % de la population israélienne était de confession non-juive (arabe, chrétiens, druze). Les 80 % restant étaient donc juifs et se divisaient selon Ilan Greilsammer en quatre catégories¹⁶⁷³. Environ 40 % d'entre eux étaient des Juifs laïcs (*hiloni* en translittération hébraïque) qui s'inscrivent pleinement dans la vision *désincarnée* israélienne. Ils ne suivent pas les commandements de la Torah ni les préceptes rabbiniques, conservent certains rituels, mais davantage par héritage (telle une religion-mémoire) et donc sans être teintés d'une forte valeur religieuse (le Seder de Pessah, aller à la Synagogue à Kippour). Puis, 35 % d'entre eux correspondent à des Juifs israéliens « attachés à la tradition » (ou *massorti*)¹⁶⁷⁴. Ils désignent souvent les Juifs provenant des pays musulmans et qui ont une pratique religieuse plus prononcée que les *hiloni* (observance du Shabbat, des jours fériés et de la cacherout, participation régulière à l'office à la Synagogue). Pourtant, il ne faut pas les confondre avec les Juifs orthodoxes et ultra-orthodoxes. Les *massorti* peuvent faire preuve de flexibilité dans leurs pratiques religieuses (comme le souligne Greilsammer, durant Shabbat, ils peuvent aller à la Synagogue le matin et assister à un match de football l'après-midi). Enfin, les 25 % restant se répartissaient entre plusieurs mouvances orthodoxes. 20 % des Juifs israéliens sont des Juifs orthodoxes à proprement dit, qui peuvent aussi être qualifiés de sionistes religieux. Leur observance est plus stricte que les *massorti* mais ils demeurent intégrés à la société moderne. Et surtout : ils adhèrent au projet nationaliste des sionistes et l'ont amalgamé avec leurs convictions religieuses. Ce sont eux qui à mon sens développent le mieux ce phénomène de réincarnation que nous allons à présent aborder¹⁶⁷⁵. Et pour finir, les 5 % restant sont des ultra-orthodoxes (ou *haredim*). Nous en avons déjà parlé précédemment : leurs pratiques religieuses régissent complètement leur mode de vie et reproduisent des traditions séculaires jadis fortement présentes en Europe de l'Est (telles celles

¹⁶⁷³ GREILSAMMER Ilan, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », in : LAGREE Jacqueline (dir.), PORTIER Philippe (dir.), *La modernité contre la religion ?* Rennes, PUR, 2010, p. 127-128.

¹⁶⁷⁴ GREILSAMMER, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », *ibid.*

¹⁶⁷⁵ GREILSAMMER, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », *ibid.*

des *hassidim* et des *mitnagdim*)¹⁶⁷⁶. Ils sont reconnaissables par leur code vestimentaire (on les désigne souvent comme les « hommes en noir »), vivent entre eux et ont pour vocation à étudier durant toute leur vie la Torah, dans l'attente du Messie. Si nous avons vu qu'ils ont su faire preuve de pragmatisme en collaborant avec les institutions sionistes¹⁶⁷⁷, leur vision purement religieuse de la société (donc s'inscrivant dans une Interaction classique) n'a pas pour autant disparu.

De manière plus générale, plusieurs chercheurs, comme Alain Dieckhoff, s'accordent sur une réelle polarisation de la société israélienne entre deux camps, sans que cela soit forcément caricatural : l'un laïc et l'autre religieux¹⁶⁷⁸. Michel Abitbol fait d'ailleurs un constat similaire :

*« Clivages politiques et religieux confondus, la société israélienne est divisée en deux grands blocs : un bloc libéral et laïc qui représente les deux tiers de la population et qui s'oppose au statut actuel de la religion et des religieux dans le pays (mariage civil, autorisation des transports publics les jours fériés, ouverture des centres commerciaux le shabbat, etc.) et un bloc conservateur et religieux représentant un tiers de la population qui est pour le maintien de la situation actuelle »*¹⁶⁷⁹.

On y reviendra, mais il y a bien une lutte d'influence entre laïcs et religieux en Israël, dont le *statu quo* demeure un point de discorde majeur. Nous verrons également qu'au-delà du *statu quo*, c'est la place de plus en plus croissante en politique des religieux qui fait également débat et irrite les Juifs laïcs. Tous ces éléments participent à la réincarnation du religieux en Israël.

On peut tout d'abord penser que le courant juif laïc et *désincarné* fait face à ses propres faiblesses internes et que les mouvances religieuses ont su en tirer profit. Il y a cette idée, courante dans les recherches occidentales actuelles, selon laquelle les gouvernements sécularisés n'ont pas su inventer un idéal commun sur lequel pouvait s'appuyer leur population,

¹⁶⁷⁶ GREILSAMMER, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », *op. cit.*

¹⁶⁷⁷ D'ailleurs on reviendra sur leur participation à la politique israélienne.

¹⁶⁷⁸ DIECKHOFF Alain, « Religion et laïcité en Israël », *Laïcités-démocraties. Des relations ambiguës : Actes du Colloque organisé par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, les 7 et le 8 décembre 1998 à l'IRESCO*, p. 151.

¹⁶⁷⁹ ABITOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *Cités*, n°12, 2002/4, p. 26 (note de bas de page n°1), URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm>

toujours en quête de sens, et ce malgré le déclin de la sphère religieuse. C'est ce que développe par exemple Denis Charbit :

« *La déjudaisation opérée par le sionisme depuis un siècle environ a créé un vide, aussitôt rempli par une forte et solide hébraïisation culturelle* »¹⁶⁸⁰.

Incapable de créer du sens de manière convaincante, les Juifs israéliens seraient retournés vers les vieilles formules religieuses d'antan. On observe en effet actuellement un renouveau du religieux en Israël, que ce soit dans l'armée, dans la culture, ou même dans les *kibboutz*. De plus, la démographie joue en faveur des ultra-orthodoxes qui comptent en moyenne sept à huit enfants par famille (contre deux ou trois pour les laïcs)¹⁶⁸¹.

Pour autant, la réincarnation en Israël ne peut pas s'expliquer par les seules faiblesses internes du processus de *désincarnation*. Elle s'explique aussi par une capacité d'adaptation et d'organisation efficace des forces religieuses juives au sein de l'État *désincarné*. Dans son article, Michel Abitbol revient sur la mouvance des sionistes religieux en Israël¹⁶⁸². Au départ minoritaire (et dont faisait partie le mouvement *mizrahi*), ils prient progressivement de l'ampleur en se ralliant à l'idéologue sioniste (contrairement aux réticences des *haredim d'Agoudat Israël*). Instigués par des rabbins messianiques tels Itzhak Yaacov Reines (1839-1915) ou encore Abraham Itzhak Hachohen Kook (1865-1935), ces mouvements religieux pensaient que le projet sioniste en Palestine pourrait « *paver la voie à l'avènement du Messie* »¹⁶⁸³. Il leur fallait donc accompagner le projet sioniste en participant aux coalitions laïques au sein du mouvement sioniste et son exécutif, tout en cherchant à augmenter l'emprise de la religion sur la société israélienne. Nous sommes très clairement ici dans un processus de réincarnation. L'ensemble des événements du XXe siècle en lien avec le sionisme a alors été interprété comme annonciateur du retour imminent du Messie : les massacres antisémites en Europe, la Shoah, l'arrivée des migrants en Israël, la fondation de l'État sioniste et enfin les victoires de Tsahal contre les pays arabes¹⁶⁸⁴.

L'évènement charnière pour le sionisme religieux (et pour la réincarnation de manière

¹⁶⁸⁰ CHARBIT Denis, « La cause laïque en Israël est-elle perdue ? Atouts, faiblesses et mutation », *Critique internationale*, n° 44, 2009/3, p. 73-74, URL : <http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2009-3-page-65.htm>

¹⁶⁸¹ CHARBIT, *ibid.*, p. 73.

¹⁶⁸² ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *op. cit.*, p. 18-24.

¹⁶⁸³ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *ibid.*, p. 19.

¹⁶⁸⁴ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *ibid.*, p. 20-21.

générale) fut la victoire écrasante d'Israël contre les armées arabes lors de la guerre des Six Jours en 1967. Progressivement, les mouvements sionistes religieux classiques (tel le courant *mizrahi*) furent progressivement supplantés par des mouvances encore plus nationalistes et religieuses à la fois. La victoire de 1967, preuve ultime de l'ère messianique en marche (Jérusalem est à présent réunifiée et les frontières « historiques » d'Israël sont à nouveau établies), posa les bases d'un nouveau sionisme religieux de type messianique et ultra-nationaliste et devenant parfois anti-démocratique (ce mouvement étant incarné à cette époque à travers le courant politique *Goush Emounim*). Plus proche des ultra-orthodoxes via leur réticence à la modernité, ils sont beaucoup plus nationalistes et n'hésitèrent pas à implanter en toute illégalité des colonies juives en Cisjordanie (territoire majoritaire peuplé par les Arabes palestiniens). Ultra-religieux et ultra-nationalistes (on parle souvent d'*hardalim*) ils refusent toute voie pacifique pour régler les conflits entre Israël et ses voisins arabes¹⁶⁸⁵. Là encore, il s'agit d'un phénomène de réincarnation (encore plus radical que le celui des sionistes religieux « modérés »).

Quant aux ultra-orthodoxes d'*Agoudat Israël*¹⁶⁸⁶, nous avons vu précédemment qu'ils s'étaient finalement accommodés au fait sioniste. Ce n'était pas un soutien idéologique, mais davantage d'ordre pragmatique. Ne travaillant pas en principe et se consacrant essentiellement à l'étude des textes religieux, les ultra-orthodoxes ont donc besoin d'un soutien financier pour vivre. Leur participation à la vie politique est donc en partie tournée vers l'octroi de subventions par l'État *désincarné* pour l'entretien de leurs yeshivot (centres d'études religieux juifs). Par ailleurs, ils ne voient pas forcément d'un mauvais œil la défense des Juifs sur place par l'armée israélienne (Tahal)¹⁶⁸⁷.

Sionistes religieux et ultra-orthodoxes n'ont pas évolué en vase clos. Comme cela a déjà été éventé avec les *hardalim*, on remarque un rapprochement idéologique entre les deux mouvances. Les ultra-orthodoxes se sont en quelque sorte « sionisés » et prônent de plus en plus un « *nationalisme territorial sans compromission* » et les sionistes religieux sont de plus en plus

¹⁶⁸⁵ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *op. cit.*, p. 19-23.

¹⁶⁸⁶ Depuis 1992, les partis ultra-orthodoxes *Agoudat Israël* (majoritairement composé de juifs hassidiques) et *Degel Hatorah* (majoritairement *mitnagdim*) forment une coalition politique ultra-orthodoxe commune portant le nom de *Judaïsme unifié de la Torah (Yahadut Hatorah)*. Actuellement, c'est sous cette coalition que ces deux partis se présentent aux élections législatives israéliennes.

¹⁶⁸⁷ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *op. cit.*, p. 24.

observants comme les ultras (vivant par exemple de plus en plus dans des quartiers à part)¹⁶⁸⁸. Il s'opère entre ces deux mouvances une sorte d'union à contre-courant contre la sécularisation de l'État *désincarnée* et qui incarne à mon sens ce phénomène de réincarnation. De plus, ces mouvances religieuses ont pu bénéficier de conjonctures démographiques favorables pour gonfler leur rang. Dans les années 1950 arrivèrent en Israël des Juifs sépharades ou « orientaux » (dont des Yéménites) qui étaient encore attachés aux traditions et à la figure du rabbin. Ces Juifs étaient pour le maintien du statu quo et furent réceptifs aux discours de ces mouvances religieuses présentes en Israël¹⁶⁸⁹.

À partir de là, l'habileté de ces mouvances religieuses est d'avoir été capable de savoir tirer profit de la spécificité du système israélien. Ce dernier utilise la proportionnelle intégrale, ce qui entraîne un morcèlement du paysage politique, avec une multitude de partis. Lorsque les grands partis n'arrivent pas à atteindre la majorité absolue à la Knesset pour gouverner (ce qui arrive très souvent), ils ont besoin de s'allier avec des petits partis, dont ceux de type religieux menés par les Juifs orthodoxes. Ces partis religieux ne sont jamais majoritaires à eux seuls (donc ils ne peuvent renverser la relation *désincarnée* en Israël), mais ils sont indispensables pour former une majorité politique. Il s'opère alors un système de compromis, selon lequel les petits partis politiques soutiendront pleinement le futur gouvernement à condition de recevoir des gages (par exemple des mesures en faveur d'une place accrue de la religion dans la société) et de ne pas toucher au *statu quo*¹⁶⁹⁰.

Parfois, ils ont su saisir l'opportunité de changements politiques majeurs. En 1977, le parti de droite *Likoud* gagna les élections législatives, mettant fin à la longue domination sans partage du parti de gauche, le *Mapai* (appelé par la suite *Avoda*). C'est alors que le petit parti religieux *Agoudat Israël* participa à la nouvelle coalition de droite et à son gouvernement. Les ultra-orthodoxes obtinrent alors de nouvelles garanties : davantage de subventions de l'État,

¹⁶⁸⁸ DIECKHOFF, « Religion et laïcité en Israël », *op. cit.*, p. 154-155.

¹⁶⁸⁹ GREILSAMMER Ilan, « Le statu quo religieux en Israël : des lignes de front mouvantes », *Ethnologie française*, vol. 43, 2013/4, p. 635-636, URL : <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2013-4-page-633.htm>. A noter malgré tout qu'une scission s'est créée en 1984 entre *Agoudat Israël*, majoritairement ashkénazes au départ, et son pendant sépharade, le parti *Shas* qui cible donc un électorat plus « ethnique » (cf. GREILSAMMER Ilan, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël » *op. cit.*, in : LAGREE Jacqueline (dir.), PORTIER Philippe (dir.), *La modernité contre la religion ?*, *op. cit.*, p. 132).

¹⁶⁹⁰ GREILSAMMER, « Le statu quo religieux en Israël : des lignes de front mouvantes », *ibid.*, p. 635 ; GREILSAMMER, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », *ibid.*, p. 134.

interdiction de vendre de la viande de porc au public, interdiction à la compagnie aérienne israélienne *El AL* de voler lors du Shabbat...¹⁶⁹¹

Ainsi, sans pouvoir menacer le fondement même de la *désincarnation* en Israël en mettant en place une théocratie, les mouvances religieuses en Israël ont réussi, par leur dynamisme et leur exploitation des subtilités du système parlementaire israélien, à s'imposer dans les agendas politiques successifs de l'État, renforçant ainsi leurs privilèges (voire même en les augmentant).

3.3. *Les limites de la « réincarnation »*

Comme nous l'avons souligné précédemment, la réincarnation signifie le retour en force de la sphère religieuse, mais pas le renversement de la *désincarnation*. L'essence religieuse reprend sa place, mais n'efface pas l'essence nationale. À la rigueur, elle met à mal l'idéal sécularisé du camp laïc, mais pas assez pour remettre en question l'autonomie de la sphère politique d'Israël. Si nous avons vu que la *désincarnation* avait ses limites, il en est de même pour la réincarnation.

Tout d'abord, malgré ces tentatives de « re-judaïsation », la sécularisation dans le monde juif a continué. Selon Azria, on y remarque un « *faible niveau d'éducation et de culture juive au sein des populations juives d'Europe et d'Amérique* », ainsi qu'un « *recul de la pratique religieuse* »¹⁶⁹². La sécularisation a également continué en Israël, en dépit du messianisme amorcé à la fin des années 1960. Alain Dieckhoff souligne à quel point l'État hébreu n'a en rien été épargné par le matérialisme et l'individualisme occidental¹⁶⁹³. Selon lui, on est passé en Israël d'un « *ethos collectiviste* » du temps de David Ben Gourion (d'essence socialiste et patriotique) à un Israël « *pleinement inséré dans l'économie mondiale* » et où l'on voit « *s'accentuer les logiques individualistes* »¹⁶⁹⁴.

Et la participation des religieux au gouvernement du *Likoud* en 1977 n'a en rien changé cette dynamique, puisque « *son adhésion [celle du Likoud] au libéralisme économique conduit*

¹⁶⁹¹ GREILSAMMER, « État, religion et laïcité dans l'État d'Israël », *op. cit.*, p. 132.

¹⁶⁹² AZRIA Régine, « Le judaïsme, un impensé de l'Âge séculier », in : TAUSSIG Sylvie (dir.), *Charles Taylor : Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Editions, 2014, p. 218.

¹⁶⁹³ Et qui à mon sens sont deux accélérateurs de la sécularisation, puisque les valeurs collectives religieuses ou nationales sont remplacées par un consumérisme centré sur l'individu.

¹⁶⁹⁴ DIECKHOFF Alain, « Religion et laïcité en Israël », *op. cit.*, p. 155.

à la valorisation de l'individu comme agent économique »¹⁶⁹⁵. Le contrôle économique de l'État est réduit, la libre entreprise est promue. Ce libéralisme économique fut poursuivi par la gauche dans les années 1980 sous Shimon Peres (privatisation, réduction des dépenses publiques). Dans ce nouveau paradigme économique, les citoyens israéliens sont mis en avant comme des consommateurs. Ces derniers vont de plus en plus dans les centres commerciaux, achètent des produits de luxe européens et tout cela dans le but d'une « *satisfaction personnelle* », car « *la modernité pousse chacun à être fidèle à soi-même et à sa propre manière d'être* ». Loin du collectif national d'antan et même de la réincarnation religieuse, la société israélienne est entrée comme toutes les autres sociétés occidentales dans une conquête de la société par l'individu, davantage réceptive à présent par un certain universel, lié à la consommation d'une société mondialisée (avec la culture américaine en tête de proue)¹⁶⁹⁶. Et même si cette déconstruction du collectif a pu créer des pertes de repère et amener certains à retourner vers le religieux pour répondre à leur quête de sens, il ne semble pas, à mon sens, que cette sécularisation de la société israélienne via l'individualisme et le matérialisme ne s'arrête de sitôt. Mais au-delà de la crise de l'idéal communautaire uni sous de mêmes valeurs, ce qui représente à mon sens la principale limite de la réincarnation est la résistance du « camp » laïc.

Selon Denis Charbit, les laïcs concentrent leurs contre-attaques autour de trois revendications¹⁶⁹⁷. La première est la sortie de la religion du fonctionnement de l'État. Les laïcs ne veulent plus par exemple que le droit personnel (en particulier régissant le mariage et le divorce) soit pris en charge par les tribunaux rabbiniques orthodoxes. L'enjeu serait que l'État lui-même prenne en charge ces questions, comme à l'image des démocraties européennes. Ce changement serait alors une remise en cause claire d'une partie du statu quo. Autre revendication : baisser la prise en charge financière des institutions religieuses par l'État. Ce dernier subventionne la construction de lieux de culte, rémunère les rabbins des tribunaux religieux et même les écoles du système éducatif orthodoxe (alors même qu'il n'a aucun droit de regard sur les contenus de leur enseignement). Dernière revendication : contrecarrer l'action des partis religieux au parlement. Devenus les faiseurs de rois des coalitions politiques, les religieux bloquent les lois pro-laïques soutenues par une majorité de la population et cherchent

¹⁶⁹⁵ DIECKHOFF, « Religion et laïcité en Israël », *op. cit.*

¹⁶⁹⁶ DIECKHOFF, « Religion et laïcité en Israël », *ibid.*, p. 156.

¹⁶⁹⁷ CHARBIT, « La cause laïque en Israël est-elle perdue ? », *op. cit.*, p. 65-67.

à renforcer le caractère religieux de l'État. L'enjeu est donc de mettre en place des coalitions n'incluant pas ces mouvances religieuses puis de mettre fin à leurs avantages qui agacent les juifs laïcs (par exemple, s'ils acceptent que le shabbat soit reconnu comme jour de repos hebdomadaire, ils fustigent que cela mette à l'arrêt l'ensemble du pays)¹⁶⁹⁸.

Il ne faut donc pas croire que les mouvances religieuses ont le champ libre et que personne ne leur oppose une résistance. Avant son déclin, le parti travailliste s'inscrivait de manière traditionnelle dans ce mouvement laïc, même si ce dernier a également dû faire preuve de réalisme et faire à son tour des compromis avec les religieux pour avoir la majorité au parlement. Dans d'autres cas, c'est l'urgence du conflit israélo-palestinien qui relégua la question de la sécularisation au second plan. Des expériences politiques sans compromis avec les religieux ont existé, mais elles furent éphémères (ce fut le cas du gouvernement laïc impulsé par le parti centriste et libéral *Shinoui* entre 2003 et 2006)¹⁶⁹⁹. Début 2021, la Knesset est dominée (et en réalité depuis plus d'une décennie) par la droite nationaliste et religieuse (mené par le *Likoud* de Netanyahu). La gauche est morcelée et très affaiblie, mais le sécularisme est bien présent dans plusieurs partis : au centre avec le parti *Bleu et Blanc* de Benny Gantz (allié au *Likoud*) et *Yesh Atid* de Yaïr Lapid (opposition) ou encore à l'extrême droite avec le parti *Israel Beytenou* d'Avigdor Liberman (opposition).

Notons toutefois que les Israéliens laïcs ne sont pas de farouches antireligieux. S'ils ne sont pas de stricts observants, les laïcs cherchent de plus en plus à préserver leur héritage religieux, même si cela se réduit à quelques rites, célébrations et préceptes moraux. Pour Halevi, les laïcs gardent une forme de tradition, tel un « *accessoire temporel d'une existence de plus en plus soustraite à l'emprise de la religion* »¹⁷⁰⁰. Le judaïsme deviendrait pour les laïcs une sorte de « *religion-mémoire* » et dont Halevi en souligne tout le paradoxe : « *Plus ils se détachent du dogme et plus ils paraissent attachés à une tradition qu'ils connaissent de moins en moins* »¹⁷⁰¹. De même, les Israéliens laïcs ne doivent pas être assimilés à la laïcité à la française qui a mis en place une séparation claire entre l'Église (ici, ce serait la Synagogue) et l'État. Ces positions sont minoritaires en Israël.

Par ailleurs, le camp laïc peut compter sur un autre outil de taille, à savoir la Cour

¹⁶⁹⁸ CHARBIT, « La cause laïque en Israël est-elle perdue ? », *op. cit.*, p. 65-67.

¹⁶⁹⁹ CHARBIT, « La cause laïque en Israël est-elle perdue ? », *ibid.*, p. 72.

¹⁷⁰⁰ HALEVI, *op. cit.*, p. 128.

¹⁷⁰¹ HALEVI, *ibid.*

suprême. Si la Knesset peine à faire avancer la sécularisation, cette haute instance a permis de nombreux progrès en la matière. Par exemple, elle a permis que les Juifs convertis à l'étranger selon les méthodes du judaïsme libéral puissent bénéficier de la loi du Retour (alors que les orthodoxes étaient contre)¹⁷⁰². Elle a aussi quelque peu assoupli certains interdits durant le shabbat (possible retransmission des émissions télévisées, possibilité sous condition d'ouvrir les commerces) et donnée des droits pour les homosexuels (chose impensable pour les orthodoxes)¹⁷⁰³. Ainsi comme, aux États-Unis, la Cour Suprême devient un outil majeur dans la lutte entre laïcs et religieux.

La réincarnation n'est donc pas sans limites. Non seulement elle doit faire face à un mouvement général de sécularisation qui continue à tracer son chemin en Israël, mais également à une opposition laïque qui cherche à stopper son avancée, voire à remettre en cause les bases du statu quo via des coalitions politiques ou le recours à la Cour Suprême. Le bras de fer entre laïcs *désincarnés* et religieux réincarnés est donc loin d'être terminé.

Conclusion de la partie IV

L'héritage de la pensée graetziennne est impressionnant. Sa pensée *pré-désincarnée* a pu être diffusée à grande échelle, être parachevée en pensée pleinement *désincarnée* par les groupes nationalistes ultérieurs et même être mise en application jusqu'à nos jours au sein de l'État d'Israël. Non seulement la pensée de Graetz lui a survécu, mais en plus elle a continué à se développer et à se transformer.

La grande force de Graetz fut d'avoir mis en place une excellente stratégie marketing pour diffuser son œuvre monumentale *Histoire des Juifs*. Bénéficiant d'un vaste réseau de distribution, de moult réseaux à l'étranger dont faisait partie l'Alliance israélite universelle (cela était en partie lié à son investissement en faveur des Juifs vivant en Palestine) ainsi que de son poste de professeur au séminaire de Breslau (ce qui lui permit de diffuser ses idées à ses élèves), son œuvre fut traduite en de multiples langues et connut un grand succès (en particulier en

¹⁷⁰² Le 1^{er} mars 2021, la Cour suprême a élargi cette possibilité à ceux qui se convertissent au judaïsme de manière non-orthodoxe en Israël (et donc pas seulement à l'étranger). Cf. IMBERT Louis, « Qui est juif ? : en Israël, la Cour suprême provoque un vif débat sur les conversions », *Le Monde* [en ligne], 4 mars 2021, URL : https://www.lemonde.fr/international/article/2021/03/03/qui-est-juif-en-israel-la-cour-supreme-provoque-un-vif-debat-sur-les-conversions_6071845_3210.html

¹⁷⁰³ ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *op. cit.*, p. 28.

Europe de l'est). Au crépuscule de sa vie, il publia une version condensée en trois volumes d'*Histoire des Juifs*, ce qui lui procura de manière définitive une audience de masse pour sa pensée *pré-désincarnée*.

Du XIXe au XXe siècles, le monde intellectuel juif s'appropriâ la pensée de Graetz. Nous avons vu que ses auteurs la parachevèrent en accentuant ses caractéristiques déjà présentes (essence nationale et corps religieux historicisé) et en ajoutant celle encore manquante (relégation au second plan de l'essence religieuse). Autrement dit : passer de la *pré-désincarnation* à la *désincarnation*. De nombreux nationalistes non sionistes ouvrirent la voie. Ce fut le cas de Simon Doubnov, fondateur d'un mouvement réclamant l'autonomie culturelle et linguistique des juifs d'Europe de l'Est (le *Folkspartei*). Admirateur de l'œuvre de Graetz et auteur à son tour d'une histoire juive globale, il la paracheva en accentuant l'interprétation nationale et historique de la Bible, tout en relativisant sa dimension religieuse. Autre mouvement juif, mais davantage socialiste, le *Bund* s'inscrivait également dans une logique *désincarnée* et dans une revendication d'autonomie culturelle. Chez ses partisans, on y retrouve à la fois cette idée de particularisme national juif ainsi qu'un délaissement pour l'essence religieuse.

Cependant, la *désincarnation* ne pouvait être pleine et entière qui si elle débouchait sur la revendication et la création d'un État-nation juif. Ainsi, ce fut le cas avec les sionistes de la fin du XIXe siècle qu'une telle entreprise prit réellement forme. Graetz n'était pas sioniste, mais il fut finalement considéré comme l'un des précurseurs du mouvement par les sionistes eux-mêmes. Ses propos ambigus et flous concernant l'identité nationale juive ainsi que ses nombreuses relations avec les sionistes (en particulier avec Moses Hess et les Amants de Sion) ont pu engendrer une certaine confusion. De plus, les sionistes avaient besoin d'une figure tutélaire, d'un penseur originel dont les œuvres pouvaient servir à légitimer leur projet nationaliste, même si le penseur en question n'était en réalité pas un sioniste (ni même un pré-sioniste). Graetz devint donc un sioniste *post-mortem*, c'est-à-dire un sioniste selon la réinterprétation *a posteriori* faite par le mouvement sioniste.

Dès lors, la pensée *pré-désincarnée* de Graetz fut parachevée en pensée *désincarnée*. Moses Hess, pionnier véritable du sionisme et ami de Graetz, apprécia beaucoup *Histoire des Juifs*. L'œuvre de Hess fut influencé par la pensée de Graetz et il accentua l'essence nationale du peuple juif en lui donnant une coloration raciale ; tout en relativisant fortement l'essence religieuse, qui n'était selon lui qu'une carapace ayant pour but de protéger le cœur même du

judäisme : à savoir son caractère national. À la fin de sa vie et après sa mort, l'œuvre de Graetz fut traduite en hébreu par le sioniste SheFeR. Sa traduction fut non seulement diffusée dans les écoles juives de la Palestine mandataire, mais il transforma également l'œuvre de Graetz en un manifeste sioniste, c'est-à-dire en faveur d'un retour imminent des Juifs vers leur terre ancestrale, *Eretz Israël* (objectif que n'a jamais recherché Graetz dans son œuvre). Par la suite, les grands historiens sionistes ayant émigré en Israël firent de même. À travers leurs recherches scientifiques, ils parachevèrent la pensée *désincarnée* de Graetz. Ainsi, même si Yitzhak Baer voyait bien que la méthodologie scientifique mettait en doute certains aspects du roman national sioniste, il continuait à souscrire au récit romanesque d'Heinrich Graetz. Il l'étoffait à son tour, en accentuant son essence nationale. Pour lui, cette essence était presque d'ordre organique. Un peuple ne peut se développer de manière harmonieuse que sur la terre de ses ancêtres. Et pour les Juifs, il s'agit d'*Eretz Israël*. Enfin, son collègue Ben-Zion Dinur parachevait lui aussi la pensée d'Heinrich Graetz, puisqu'il ne considérait pas seulement la Bible comme un livre d'histoire, mais également comme la première œuvre attestant d'une méthodologie historique moderne.

Mais au-delà du monde des idées, la *désincarnation* de Graetz (maintenant arrivée à maturité) connut également des applications concrètes menées par les sionistes, d'abord au sein du *Yichouv* puis au sein de l'État d'Israël. Imprégnés de pensée *désincarnée*, les sionistes souhaitent que les Juifs migrant en Palestine fassent corps avec la terre de leurs ancêtres. Ils devaient perpétuer la longue histoire plurimillénaire en créant un nouvel État juif. Il ne s'agit plus forcément d'un lien religieux, mais d'un lien quasi organique qui se mit en place entre les Juifs et *Eretz Israël*. Pour le dire autrement : un lien *désincarné*.

L'application de la *désincarnation* se mit en place à travers le système scolaire sioniste laïque. Ce dernier n'abordait pas la Bible d'un point de vue religieux, mais exclusivement dans sa dimension historique et nationale. On enseignait donc la Bible comme un livre d'histoire. Cette interprétation eut un impact direct sur la perception de la Palestine chez les nouvelles générations juives. Tel fut le cas de Moshe Dayan, l'un des plus hauts gradés de l'histoire militaire israélienne (il fut chef d'État-major et plusieurs fois ministre), né dans un *kibboutz* et qui faisait un parallèle clair entre l'entreprise sioniste et l'histoire des Hébreux dans la Bible. La *désincarnation* se retrouve également dans l'archéologie. L'idée était de prouver par cette science les traces historiques des lieux et édifices évoqués dans la Bible, et en priorité ceux qui

auraient un caractère nationaliste (tels les édifices datant du Royaume de David et de Salomon). Il est intéressant de constater à quel point les scientifiques et les politiques (parfois eux-mêmes chercheurs amateurs) se sont côtoyés et passionnés ensemble pour ces études bibliques et archéologiques. Des leaders politiques et/ou des chercheurs prirent dès lors au sérieux ce paysage biblique mythique : David Ben Gouron, Yigael Yadin, Benjamin Mazar ou encore Yohannan Aharoni. Ce dernier alla même jusqu'à entreprendre une cartographie des lieux bibliques et même des déplacements des grands personnages du Livre des livres. Ces lieux emblématiques et considérés dès lors comme historiquement vrais furent présentés aux jeunes générations (via des visites et des excursions), leur léguant ainsi une représentation nationaliste et historicisante de la Palestine.

Dans les cas les plus extrêmes, la *désincarnation* s'insinua dans des études pseudo-biologiques. Depuis Moses Hess, certains sionistes ont transposé les pseudosciences raciales sur l'identité juive. Ils considéraient que l'ensemble des Juifs du monde formait une race avec des caractéristiques mentales et physiques spécifiques¹⁷⁰⁴. La race fut une radicalisation de l'essence nationale de la *désincarnation* et avait pour avantage de cristalliser l'unicité supposée du peuple juif dans le temps. Si les Juifs sont de la même race, alors il est indéniable qu'ils forment un peuple homogène et réel. Même si elle ne fut pas majoritaire, cette vision raciale fut partagée par de grands noms du mouvement sioniste, tels Max Nordau, Ze'ev Jabotinsky ou encore Arthur Ruppin ; mais également des médecins qui cherchèrent à « améliorer » les qualités physiques et mentales de la race juive (Elias Auerbach, Joseph Meir ou encore Redcliffe Nathan Salaman). Ce courant essentialisa à l'extrême une identité juive où être croyant ou athée n'avait plus tellement d'importance. L'identité juive est alors gravée dans la chaire. Si les atrocités du national-socialisme ont jeté l'anathème sur ce genre de « science » (ainsi que des études postérieures qui ont prouvé leur caducité), la génétique en Israël depuis les années 1970 est parfois utilisée dans le but de prouver l'unicité du peuple juif. Même au XXIe siècle, on a pu encore voir de grands titres de la presse israélienne (comme *Haaretz*) publier des études « scientifiques » cherchant à démontrer une parenté génétique commune à de nombreuses populations juives et anciennes de plusieurs siècles (voire millénaires). Ainsi, cette version raciale de la *désincarnation* a encore de beaux jours devant elle.

¹⁷⁰⁴ Donc dans son sens biologique et moderne, basé sur des pseudosciences.

Par ailleurs, l'ensemble de ces mises en application concrètes de la *désincarnation* ont amené les sionistes à développer une relation quasi exclusive entre eux (les Juifs) et *Eretz Israël*. Une relation essentialiste en vase clos qui n'a jamais imaginé laisser une place aux minorités non-juives qui vivaient pourtant depuis des siècles en Palestine. Lors de l'éclatement du conflit israélo-arabe/palestinien en 1947, et après la Proclamation de l'État hébreu en 1948, la politique *désincarnée* des sionistes transforma le jeune État-nation en une ethnocratie *désincarnée*. Cela signifie qu'Israël s'appropriä la plupart des fondements institutionnels des démocraties occidentales (parlementarisme, libertés individuelles, élections, séparation des pouvoirs), mais tout en privilégiant une ethnie par rapport aux autres : celle des Juifs. Les Arabes furent les plus touchés par cette ethnocratie. Elle fut d'abord violente, car accentuée par le conflit israélo-arabe/palestinien. Après la guerre d'indépendance de 1948, les Arabes ayant fui leur habitation de Palestine n'auront plus le droit de revenir s'y installer ; ceux qui étaient restés sur place durent se soumettre à une administration militaire de 1948 à 1966, et ce malgré leur citoyenneté israélienne octroyée en 1952. Par ailleurs, la discrimination ethnocratique est institutionnalisée en Israël : l'État est officiellement considéré comme « juif et démocratique » (et pas arabe, ni même israélien) et les Juifs bénéficient de lois leur permettant de plus facilement émigrer en Israël (Loi du retour). Les Arabes subissent également des discriminations tacites d'ordre socio-économique (subventions publiques plus faibles) alors même que des organisations privées juives aident généreusement les nouveaux arrivants juifs à s'installer dans le pays.

Jusqu'à nos jours, c'est cette ethnocratie juive, fruit du processus sioniste de *désincarnation*, qui domine les relations *nation-religion* en Israël. On peut donc parler d'Israël d'État *désincarné*, lointain héritier de la pensée *pré-désincarnée* de Graetz (même si cela n'a jamais été le souhait de ce dernier). Pour autant, nous avons mis en évidence que cette ethnocratie *désincarnée* avait des limites, car elle dut dès le départ cohabiter avec d'autres formes minoritaires de relations *nation-religion* en Israël. Tout d'abord, elle doit composer avec la présence de mouvements juifs religieux traditionnels sur son sol. Depuis le statu quo de 1947, Israël est un État séculier qui a donné quelques gages au religieux : présence de tribunaux rabbiniques pour régler les questions de droit personnel (mariage, divorce), plusieurs systèmes religieux éducatifs autonomes, pays à l'arrêt durant le shabbat et respect de la *cachérou*t dans les services publics. De plus les limites sont également à chercher dans la *désincarnation* elle-même. Malgré son caractère laïc, ses premiers penseurs sionistes (dont Herzl) ont octroyé un

espace à la religion, même infime ; soit par conviction, soit parce que les premiers sionistes après la création de l'État d'Israël eurent du mal à définir ce qu'était une identité juive laïque mondiale. Dans certains cas (comme pour déterminer qui était juif et qui pouvait donc émigrer en Israël), on fit alors appel aux anciennes définitions religieuses¹⁷⁰⁵.

Par ailleurs, l'ethnocratie *désincarnée* fait face à un phénomène commun à l'ensemble du monde depuis la fin du XXe siècle : le « retour » du religieux dans la société et la sphère politique. Sans pour autant remettre en question la nature *désincarnée* de l'État hébreu, ces mouvances religieuses ont repris des couleurs depuis plus d'un demi-siècle en Israël, en particulier après l'élan messianique de 1967 (suivant la guerre des Six Jours) et l'entrée des partis religieux dans le gouvernement de droite du Likoud en 1977. Que ce soit par pragmatisme (pour les ultra-orthodoxes qui bénéficient de subventions de l'État et d'exemption de service militaire) ou par convictions idéologiques (pour les sionistes religieux), ces mouvances religieuses ont su profiter des spécificités du système politique israélien pour tenter une « réincarnation » d'Israël. Dans un pays où la proportionnelle intégrale régit les élections législatives, les petits partis religieux sont devenus les faiseurs de rois des coalitions. En échange de leur soutien aux grands partis, ils demandent la préservation de leurs avantages (à savoir le statu quo), voire à les amplifier en augmentant la place de la religion au sein de l'État d'Israël. Toutefois, la *désincarnation* n'est pas désarmée face à un tel phénomène. Que ce soit par des coalitions politiques ou par l'intervention de la Cour suprême, les Juifs laïcs tentent de préserver l'identité *désincarnée* de l'État hébreu, voire même de mettre fin aux avantages des religions symbolisés entre autres par le statu quo. La « bataille » entre *désincarnation* et réincarnation est loin d'être terminée.

Pour finir, on peut dire que ces observations récentes des relations *nation-religion* en Israël confirme nos premières analyses en partie I, quant à son placement sur l'*Indice de sécularisation*. Israël a bien suivi le chemin de la *désincarnation* amorcé par Graetz, puisque ses leaders ont en majorité suivi un processus de sécularisation (passant donc de l'Interaction classique à la Nouvelle interaction) puis se sont extirpés du système interactif en fusionnant l'essence nationale avec les derniers legs de la religion juive, à présent nationalisés et

¹⁷⁰⁵ Avec également la possibilité de s'être préalablement converti religieusement (de manière orthodoxe ou non-orthodoxe) pour les nouveaux arrivants.

historicisés. Dans cette configuration, l'interactivité disparaît car il n'y a plus de rapport de force entre les deux phénomènes. Dans le système de relations *nation-religion*, l'État d'Israël est en dehors de l'*Indice de sécularisation*, mais par son caractère sécularisé actuel, il continue à graviter dans un espace se trouvant juste au-dessus de la Nouvelle interaction¹⁷⁰⁶.

Cet espace de gravitation est difficile à délimiter (puisque Israël n'entre pas, nous l'avons vu, dans les catégories interactives) mais nous pouvons déduire de notre analyse quelques conclusions à ce sujet. En plus d'être de type *désincarné*, la relation *nation-religion* en Israël ne gravite pas autour du type « radical », car dès le début de la fondation de l'État hébreu, les sionistes ont fait des compromis avec les religieux (avec le Statu quo). Ainsi, le cas israélien gravite davantage autour du type relatif.

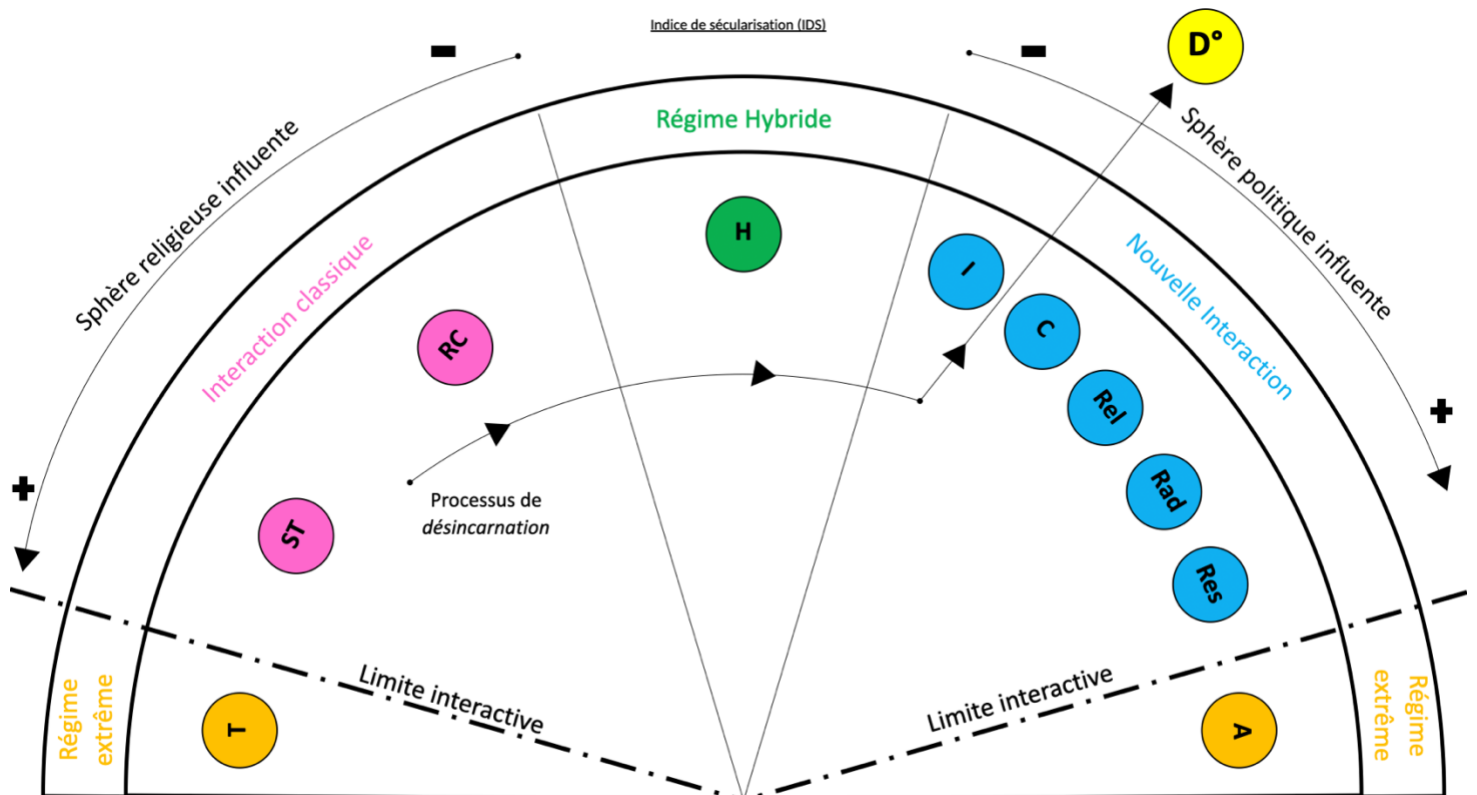
Cependant, le retour du religieux en Israël nous a aussi montré que la sphère religieuse y demeure très influente. Certes, les laïcs ont contre-attaqué à leur tour et les forces religieuses ne semblent pas assez puissantes pour remettre en cause la nature sécularisée d'Israël (et il est difficile d'évaluer l'influence des religieux dans les décennies à venir). Pour autant, tout en ne pouvant être vu comme gravitant autour du type instable, Israël demeure trop influencé par la religion pour être considéré comme un pays européen classique, gravitant autour d'un type relatif où la religion conserve une influence modérée.

A partir de là, la solution serait de choisir le juste milieu et de considérer qu'Israël, tout en étant de type *désincarné*, graviterait autour du type coloré. Il est vrai que les cas israélien et américain se ressemblent. Dans ces deux pays, on constate une radicalisation des camps laïcs et religieux, ainsi qu'un usage du droit pour imposer sa vision de la société (en particulier via la Cour Suprême). J'ai toujours considéré que les États-Unis et Israël partageaient de nombreux points communs en matière de relations *nation-religion*. Pour autant, le type coloré, tel que nous l'avons défini, se réfère uniquement à la religion minimale développée au États-Unis, sans référence à une confession précise (mais globalement judéo-chrétienne) et demeurant partout présente dans la sphère politique américaine. Ce type n'est pas présent en Israël, où les références à la religion renvoient à une confession dominante bien déterminée, à savoir le judaïsme (ou bien à d'autres confessions minoritaires bien spécifiques : islam, christianisme). Donc, dans cet espace de gravitation, on ne peut pas placer Israël juste au-dessus du cas

¹⁷⁰⁶ Voir plus loin le schéma de l'*Indice de sécularisation* pour une meilleure visualisation de ce phénomène.

américain.

Autrement dit, Israël gravite dans un espace sécularisé allant du type instable au type relatif. Tant qu'il n'y aura pas de changements majeurs au sein de l'État hébreu (une politique laïque radicale à la française où l'arrivée au pouvoir d'une majorité de religieux), ce « champs de gravitation » restera le même. En fonction des rapports de force, Israël pourra soit davantage se trouver entre les types instable et colorée, soit entre les types colorée et relatif. A mon sens, vu le retour en force actuel des religieux, on peut considérer qu'Israël gravite davantage entre les types instable et coloré. Ce qui nous donne le schéma suivant :



Conclusion¹⁷⁰⁷

Cette thèse avait pour objectif de démontrer qu'il existait un vide terminologique au sein des classifications portant sur les relations *nation-religion* dans le monde. Ce vide terminologique concernait la relation *nation-religion* au sein de l'État d'Israël (plus précisément entre le judaïsme et la nation) qui, à mon sens, n'entraît dans aucune catégorie. Il fallait donc remédier à cette lacune et tenter de théoriser ce cas *sui generis*. Ce dernier, je l'ai nommé la *désincarnation*. En tant qu'historien, j'ai alors cherché à vérifier la pertinence de mon concept et y trouvant des figures du passé qui ont pu, à travers leurs travaux et leur pensée, mettre progressivement en place ce système de relations *nation-religion* aussi singulier (c'est-à-dire la *désincarnation*). Mon hypothèse était que ce concept de *désincarnation* a commencé à éclore au milieu du XIXe siècle dans l'aire germanique, sous la plume de l'historien juif Heinrich Graetz (1817-1891).

Pour vérifier une telle hypothèse - à savoir donc que Graetz a posé les bases d'une relation *désincarnée* entre le judaïsme et la nation - nous avons découpé notre démonstration en deux temps : tout d'abord poser les bases théoriques de notre concept de *désincarnation*, puis le démontrer historiquement en faisant un comparatisme idéologique entre notre concept et la pensée d'Heinrich Graetz. Au final, nous en sommes arrivés à la conclusion que notre hypothèse s'avérait exacte. Synthétisons à présent notre démarche, ainsi que ses résultats.

La partie I de notre démonstration était purement d'ordre théorique. Elle ne parlait pas de Graetz et avait pour enjeu principal d'expliquer notre concept de *désincarnation*. Étant donné que les classifications précédentes n'ont pas réussi à pleinement identifier le cas *sui generis* de l'État d'Israël, nous avons décidé de repartir à zéro en proposant une nouvelle classification des relations *nation-religion* dans le monde et qui serait plus à même de mesurer le degré de singularité de notre concept de *désincarnation*.

Notre nouvelle classification des relations *nation-religion* dans le monde s'est tout

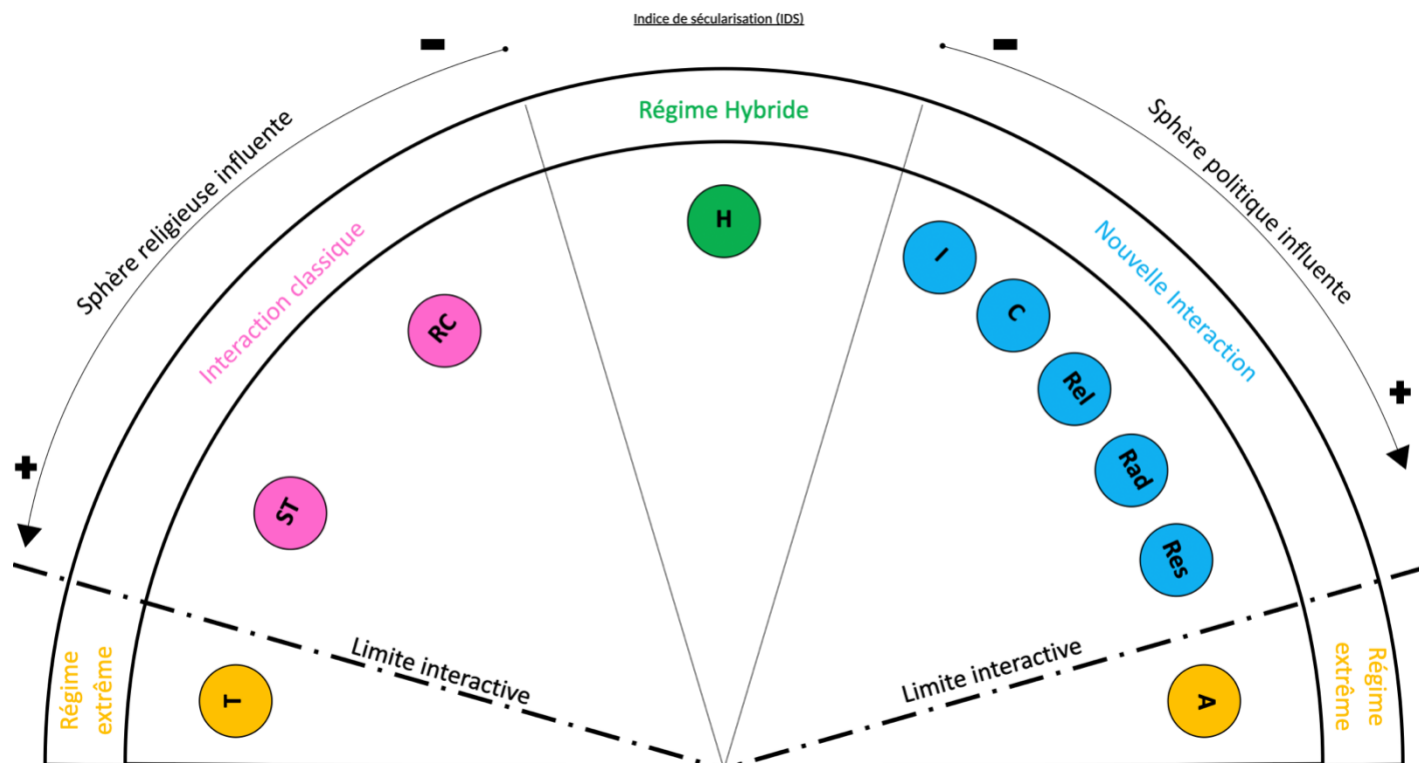
¹⁷⁰⁷ Lorsque le contenu des conclusions partielles présentes dans les quatre grandes parties se suffit à lui-même, j'ai de temps à autre retranscrit au sein de cette conclusion générale certains extraits de ces conclusions partielles. Si je ne l'avais pas fait, une version plus ramassée m'aurait parfois fait prendre le risque de perdre des éléments importants de mon raisonnement, ou bien de redire d'une autre manière la même chose en changeant quelques mots et tournures, mais sans que cela n'apporte quelque chose en plus à mon raisonnement. Je signalerai à chaque fois ce type de transcription en note de bas de page.

d'abord reposée sur l'idée que l'écrasante majorité de ces relations (entre sphère religieuse et sphère politique) était d'ordre interactif. Nous en avons proposé la définition suivante :

Relation interactive : situation basée sur le rapport de force, complémentaire ou conflictuel, entre deux phénomènes gardant leur essence propre.

Ensuite, nous avons soutenu l'idée selon laquelle l'histoire de l'humanité est progressivement passée d'une Interaction classique - où les sphères religieuses et politiques étaient en symbiose - à une Nouvelle interaction qui se caractérise par une autonomisation de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse. Cette Nouvelle interaction est intrinsèquement liée aux phénomènes de sécularisation et de modernisation des sociétés occidentales puis est par la suite devenue un des paradigmes majeurs des sociétés humaines à l'échelle mondiale. Dans ce nouveau paradigme, la sphère religieuse a vu son influence sur la politique et la société décliner au profit d'une autorité politique civile et institutionnelle de plus en plus indépendante – et dont le mouvement des Lumières ainsi que les multiples révolutions nationales de l'époque contemporaine en furent d'importants vecteurs. Les causes de cette sécularisation dont découle la Nouvelle interaction sont multiples et nous avons tenté de les expliciter. Sur une vision à long terme, le désenchantement du monde théorisé par Max Weber demeure une clé de compréhension incontournable à ce phénomène. D'autres facteurs s'y ajoutent et ont contribué à l'apparition de cette Nouvelle interaction : le développement de la pluralisation et de la tolérance religieuses, l'émancipation des savoirs par rapport à la sphère religieuse, l'autonomisation de chaque domaine de la société et enfin l'affirmation d'une autorité politique civile.

Cependant, même si la sécularisation propre à la Nouvelle interaction domine les sociétés occidentales, elle demeure plus nuancée dans le reste du monde. En entreprenant un long mais passionnant travail de recherche et d'analyse au cas par cas, nous avons pu finalement proposer une nouvelle classification des relations *nation-religion* de par le monde, schématisés par notre *Indice de sécularisation* :



Pour réaliser ce schéma, je pars ici d'une analogie avec les indicateurs de vitesse que l'on pouvait auparavant trouver dans les automobiles. Il se présente en un demi-cercle, scindé en deux hémisphères¹⁷⁰⁸. Chaque cas de figure se place à un endroit de l'hémisphère, en fonction de l'évolution des relations *nation-religion* qui lui sont propres. Par analogie, chaque cas de figure peut donc s'apparenter à une aiguille indiquant la vitesse actuelle de l'automobile et pouvant fluctuer à gauche ou à droite selon son évolution.

Plus le cas de figure penche vers l'hémisphère gauche, plus la sphère religieuse est dominante sur la sphère politique sécularisée (et inversement). Ainsi, sur notre schéma, la majorité des cas de figure se situent donc dans l'angle « Interaction classique » ou dans l'angle « Nouvelle interaction (sécularisation) ».

Ces deux angles se déclinent en plusieurs types, symbolisés ici sous forme de petits cercles comportant une ou plusieurs lettres. Je récapitule ici, de manière schématique, tous les types de relations *nation-religion* que nous avons vus. Pour l'Interaction classique, nous avons, de gauche à droite :

¹⁷⁰⁸ Je retranscris ici mes résultats de la fin du chapitre 1 de ma partie I.

- Le type semi-théocratique (symbolisé par « ST »), qui ne sépare pas les sphères religieuse et politique. Il met souvent en place une religion d'État et en use comme source de son droit et de ses décisions politiques. Gouvernement de Dieu sur terre, il est partiellement dirigé par les religieux. Cependant, contrairement à la théocratie, l'autorité politique civile ne disparaît pas totalement. On retrouve ici, par exemple, l'Arabie saoudite et l'Iran.
- Le type religieux classique (RC), qui ne sépare pas les sphères religieuse et politique mais demeure gouverné par une autorité politique civile. Il met souvent en place une religion d'État et en use comme source de son droit et de ses décisions politiques. La majorité des pays arabo-musulmans s'y incluent, ainsi que quelques pays asiatiques (Pakistan, Malaisie, Brunei, Bhoutan) et africains (Mauritanie¹⁷⁰⁹).

Pour la Nouvelle interaction (ou sécularisation), nous avons, de gauche à droite :

- Le type instable (I) dont l'autonomisation de la sphère politique par rapport à la sphère religieuse demeure inachevée et fragile. Elle risque de subir potentiellement des revers, un certain recul ou dans le pire des cas une remise en cause face à de puissants adversaires religieux et/ou nationalistes religieux. On y retrouve une grande partie des pays de l'Amérique latine, l'Inde, la Turquie, la Côte d'Ivoire ou encore la plupart des pays du Sahel.
- Le type coloré (C), qui a réalisé l'autonomisation de la sphère politique, mais où le religieux se dilue dans le politique. La religion est omniprésente dans l'univers politique et sociétal, mais ne prétend aucunement s'imposer politiquement par le biais d'une religion spécifique ou d'une Église particulière. En règle générale, cette omniprésence se réfère à un Dieu générique et non à une confession précise. Ce type se réfère surtout au cas des États-Unis.
- Le type relatif (Rel), qui a réalisé l'autonomisation de la sphère politique, mais où des liens privilégiés avec la sphère religieuse persistent (subvention, enseignement, statut particulier). Les pays européens anglo-saxons, scandinaves, germaniques, latins et slaves appartiennent à cette grande famille. C'est également le cas de

¹⁷⁰⁹ Les pays sont cités ici à titre d'exemple. Il ne s'agit en aucun cas d'une liste exhaustive.

certains pays africains (Gabon, Bénin, Togo), asiatiques (Taïwan, Géorgie, Arménie).

- Le type radical (Rad) qui a réalisé une séparation stricte entre les sphères politique et religieuse (absence de tout lien privilégié). On peut aussi parler de laïcité (terme historiquement lié au cas français). Le Mexique, la Corée du Sud et le Japon peuvent également s'y affilier.
- Le type restrictif (Res) qui a réalisé une séparation stricte entre les sphères politique et religieuse. À la différence du type radical, la sphère politique exerce un contrôle accru des activités religieuses (lourde bureaucratie, restrictions, interdictions). Cette méfiance du religieux est souvent héritée d'un passé soviétique. On trouve de nombreux exemples de ce type en Asie (Chine, Vietnam, Turkménistan, l'Azerbaïdjan, l'Ouzbékistan, Kazakhstan).

Entre ces deux angles principaux se trouve une zone grise. Il s'agit des régimes hybrides.

- Le type hybride (H) est à mi-chemin entre l'Interaction classique et la Nouvelle interaction. Il s'agit de cas de figure flous, où autonomie du politique et domination du religieux arrivent plus ou moins, de manière paradoxale, à cohabiter. Dans certains cas, ces régimes sont en phase de transition et on peut penser que l'une des deux sphères l'emportera sur l'autre à l'avenir. Quelques pays peuvent actuellement être classés dans ce type : Tunisie, Bangladesh ou encore Indonésie.

Dans notre schéma en forme d'hémicycle, l'aire occupée par l'Interaction classique, la Nouvelle interaction et les régimes hybrides suit une logique de relation interactive. Au-delà (c'est-à-dire à l'extrémité gauche de l'Interaction classique et à l'extrémité droite de la Nouvelle interaction), j'ai tracé ce que j'appelle la « limite interactive ». Au-delà de celle-ci, l'interactivité cesse. Nous entrons dans les régimes extrêmes, où l'une des sphères a été complètement annihilée par l'autre. Deux types de régime extrême existent :

- Le type théocratique (T) qui se situe à l'extrême gauche de la zone d'Interaction classique. La sphère politique civile n'existe pas. Ce sont les représentants de la sphère religieuse eux-mêmes (Dieu incarné, clercs, envoyé/messager de Dieu) qui gouvernent. Le type théocratique est très rare. À l'exception du Vatican, les autres

cas de figure dans l'histoire se sont avérés éphémères ou imparfaitement théocratiques (Florence, Genève, Tibet...).

- Le type antireligieux (A) qui se situe à l'extrême droite de la zone de la Nouvelle interaction. La sphère politique civile a pour objectif de supprimer la sphère religieuse. Le stalinisme, le maoïsme et le nazisme ont suivi une telle trajectoire, mais souvent de manière sélective et incomplète. Sur le long terme, la sphère religieuse a survécu. De nos jours, hormis le cas de la Corée du Nord, les anciens régimes antireligieux sont moins intransigeants qu'auparavant (Chine, Vietnam...).

A ce stade de notre démonstration, une question s'imposa : peut-on intégrer l'État d'Israël – pays selon nous, de la *désincarnation* - au sein de cet *Indice de sécularisation* ? Après avoir analysé la situation des relations *nation-religion* dans ce pays, nous en avons temporairement conclu qu'Israël pourrait se classer sans trop de difficultés au sein de notre *Indice de sécularisation*, plus précisément dans un espace allant du type instable au type relatif, ce qui par conséquent relativiserait le caractère *sui generis* de notre concept de *désincarnation*. Mais ce fut une erreur en réalité. Israël présente des relations *nation-religion* aux multiples visages. Certaines de ces relations peuvent être classées au sein de notre *Indice de sécularisation* mais elles sont distinctes du phénomène de *désincarnation* qui lui est plus ancien. Autrement dit, ces autres relations *nation-religion* présentes en Israël se sont rajouté *a posteriori* au tronc commun des relations *nation-religion* du pays et dont ce dernier n'est autre que la *désincarnation*. De ce cas de figure, nous pouvons citer le cas emblématique de la politique du *Statu quo* en Israël, mise en place en 1947 et qui peut être qualifiée de type relatif. De plus, certaines définitions des relations *nation-religion* de l'État d'Israël demeurent incompatibles avec notre propre classification, car elles risqueraient de trop simplifier l'étendue des différents types relations *nation-religion* dans le monde ainsi que de tomber dans le piège du « tout religieux ». C'est par exemple le cas de la religion civile israélienne, terme tout à fait intéressant scientifiquement mais qui suit une grille de lecture bien trop éloignée de la nôtre. Enfin, certains auteurs parlent également de l'État d'Israël comme d'une ethnocratie. Or, ce type de relations *nation-religion* n'est à mon sens que l'héritier de la *désincarnation* du judaïsme, amorcée par Heinrich Graetz au milieu du XIXe siècle et parachevée par le mouvement sioniste à la fin de ce même siècle.

Ces multiples cas de figure étant à présent écartés ou relativisés, il ne restait plus que

notre concept de *désincarnation*, qu'il fallait à présent théoriser en détail.

Dans notre introduction, nous avons tenté d'explicitier notre concept abstrait de *désincarnation* par la métaphore du corps et de l'esprit :

« *Les sionistes ont vidé la religion juive de sa substance théologique — l'esprit (ou l'essence) — ne gardant que l'enveloppe « historique » des faits bibliques tels que l'Exode, le royaume de David, la construction du Premier Temple... — il s'agit là du corps¹⁷¹⁰. À partir de cette coquille vide, un nouvel esprit a remplacé la théologie : la nation juive. Ainsi l'enveloppe religieuse survit, en filigrane, par le biais de la nation. La Bible devient un pur livre d'histoire. C'est ce j'appelle la désincarnation. Contrairement à une relation d'interaction classique, il ne s'agit pas d'un simple rapport de force entre une essence religieuse et une essence nationale. La religion n'est pas dominée ou supprimée par la nation : elle opère une fusion particulière avec la nation, d'après la relecture sioniste laïque et inédite de la foi juive. Il s'agit donc du déclin de l'essence religieuse (la théologie juive) et surtout, dans un second temps, de son remplacement par une essence nationale (le sionisme) en son sein corporel (les faits mythiques et « historiques » de la Bible). Une fusion nationale/nationaliste parfaite entre le sionisme et les éléments « historiques » de la Bible. Une sorte de troisième voie où le rapport de force entre deux essences inviolables prend fin (la nation domine et la religion se réinvente à travers elle »¹⁷¹¹.*

De là, nous avons proposé une définition générique de la *désincarnation* :

Relation désincarnée : situation de fusion singulière entre deux phénomènes, où tout rapport de force prend fin. Elle se base sur la perte d'essence du premier et son remplacement en son sein corporel par l'essence du second.

Ensuite, nous avons émis l'hypothèse que la *désincarnation* était composée de trois caractéristiques primordiales :

- Le déclin de l'essence religieuse.
- La survivance du corps religieux par l'historicisation des faits religieux (ici bibliques).
- Le remplacement de l'essence religieuse par une essence nationale en expansion.

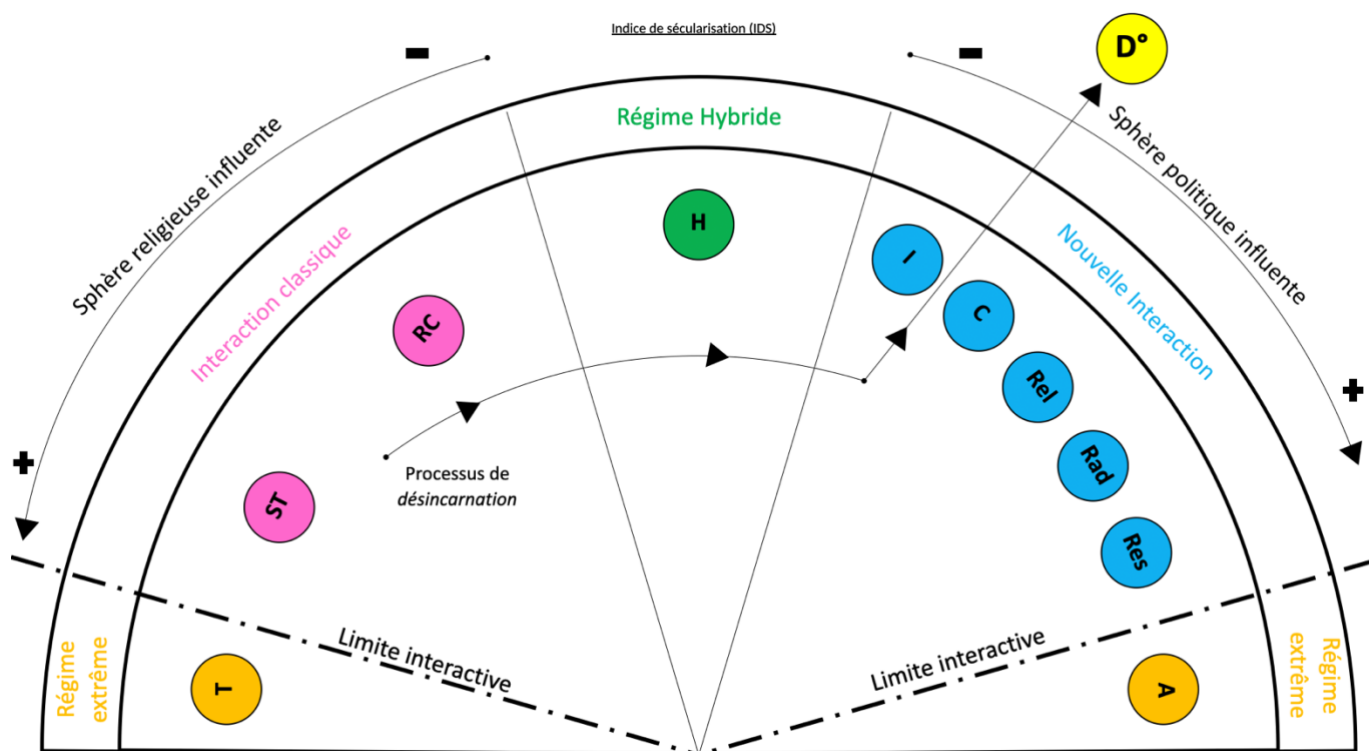
¹⁷¹⁰ Notons que les faits dits « historiques » de la Bible sont considérés comme réels et ont valeur de preuve historique irréfutable pour les sionistes. Un véritable « mythistoire », selon les mots de Sand, a été érigé par les sionistes.

¹⁷¹¹ Je retranscris ici la métaphore donnée en introduction.

Enfin nous avons supposé l'existence de trois facteurs historiques et accélérateurs de la *désincarnation* du judaïsme :

- L'influence de la modernité/sécularisation
- La montée des mouvements nationaux/nationalistes
- Le poids de l'antisémitisme

Tous ces éléments constituant notre théorie de la *désincarnation* restaient encore à être prouvés historiquement, à travers l'étude de la pensée d'Heinrich Graetz. Mais nous avons déjà pu durant cette partie I mettre en évidence quelques éléments de réponse. En effet, notre analyse de la *Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël* nous amena à la conclusion que les trois caractéristiques constitutives de la *désincarnation* y étaient bel et bien présentes. Par ailleurs, en s'inspirant des considérations de certains pairs (en particulier celles de Shlomo Sand) ainsi qu'en s'interrogeant sur l'évolution des relations *nation-religion* dans l'histoire juive, nous en sommes parvenus à proposer un modèle théorique du processus de *désincarnation* du judaïsme au sein de notre *Indice de sécularisation*¹⁷¹² :



¹⁷¹² Pour les lignes qui vont suivre, je retranscris mes résultats présentés dans la conclusion de la partie I.

Comme on peut le voir sur le schéma précédent, le processus de *désincarnation* prend sa source dans l'hémisphère gauche (l'Interaction classique), dominée par la sphère religieuse. Les populations juives liaient fortement la religion et la vie en communauté. Puis, progressivement, l'influence de la religion déclina sous l'effet de la modernité et de la sécularisation. Certaines populations juives passèrent de l'hémisphère gauche à l'hémisphère droite (Nouvelle interaction), dans un rayon allant du type coloré au type radical. Ensuite arrivèrent au XIXe siècle deux autres phénomènes majeurs : la nationalisation et l'historicisation du judaïsme. Dès ce moment, ces individus juifs nationaux (ou nationalistes) et sécularisés passèrent d'un rapport de force classique entre essence religieuse et essence politique à une relecture nationale/nationaliste et historique d'une essence religieuse déclinante. Sa relecture purement historique l'a elle-même transformé en essence nationale, ce qui l'a amené à fusionner avec son ancien concurrent politique. Elle n'a pas, comme dans les régimes extrêmes, été annihilée par le politique puisque son enveloppe corporelle religieuse survit en filigrane, sous une forme historicisée. La Bible n'est plus un livre de théologie. Mais un livre d'histoire. Il n'y a donc plus de rapport de force. L'idéologie sioniste laïque brise le paradigme de l'interactivité. La *désincarnation* du judaïsme est donc un type de relations *nation-religion* à part, caractérisé par le déclin de l'essence religieuse, la montée de l'essence nationale et l'historicisation des éléments religieux restants. Elle est en dehors de l'aire de la Nouvelle interaction, mais en demeure proche par son processus historique de sécularisation¹⁷¹³.

Notre théorisation de la *désincarnation* étant à présent faite, la suite de notre démonstration eut pour objectif de vérifier son degré de véracité historique en la comparant avec la pensée d'Heinrich Graetz (qui est selon nous le pionnier de la *désincarnation*).

La partie II eut pour mission de démontrer que la pensée de Graetz partageait avec la *désincarnation* une singularité typologique qui la rendait inclassable, ainsi que des facteurs originels de même nature ; c'est-à-dire ceux émis sous forme d'hypothèses dès notre

¹⁷¹³ Sur le schéma de l'*Indice de sécularisation* précédent, la *désincarnation* passe plus précisément entre le type coloré et le type instable. Nous reviendrons sur cette précision typologique, qui est liée à l'évolution actuelle des relations *nation-religion* au sein de l'État d'Israël (en particulier avec ce qu'on appelle le « retour » du religieux). Mais ne complexifions pas davantage les choses à ce stade. Retenons pour l'instant que la *désincarnation* peut osciller entre le type instable et le type relatif.

introduction : influence de la modernité/sécularisation, influence des mouvements nationaux et influence de l'antisémitisme.

Cette étude comparative s'est avérée fructueuse. En effet, tout comme la *désincarnation*, Graetz demeura idéologiquement inclassable. Certes, il était proche du mouvement réformiste juif (dont la *Wissenschaft des Judentums*), en particulier à travers son analyse critique des textes religieux juifs. Mais son approche moderne du judaïsme demeurait prudente. Il demeurait plus conservateur que ses collègues réformistes (comme par exemple sur la place des femmes dans les communautés juives) et refusait de dévaloriser certains ouvrages religieux traditionnels comme le Talmud. Et surtout, il leur reprochait de ne pas assez nationaliser l'histoire juive. Pour autant, Graetz n'était pas non plus un juif orthodoxe. Certes, la religion juive demeurait selon lui centrale dans l'essence même du judaïsme et il appréciait l'enseignement du rabbin orthodoxe Samson Raphael Hirsch. Cependant, Graetz trouva assez vite les approches de Hirsch désuètes (car pas assez audacieuses en matière de réforme du judaïsme) et son attachement aux méthodes d'analyse modernes des écrits religieux juifs le voua aux gémonies pour une grande partie des juifs orthodoxes. Fâché à la fois avec les réformistes et les orthodoxes, Graetz ne bénéficia d'une sympathie globale que de la part d'un seul groupe : à savoir les nationaux juifs (en particulier les sionistes). Graetz était proche de certains sionistes (tels Moses Hess ou Léon Pinsker des *Amants de Sion*) et son attachement pour la patrie ancestrale (*Eretz Israel*) transparait clairement dans son roman national. Pour autant, Graetz n'a jamais été sioniste. Il n'a jamais voulu émigrer en terre d'Israël et toutes les tentatives de rapprochements entre le vieil historien juif allemand et le mouvement national juif balbutiant se sont soldées par des reculades de sa part. Attaché à la terre de ses ancêtres, Graetz continuait à se penser comme allemand et à défendre les fruits de l'émancipation des juifs en Europe. Il était le partisan d'un judaïsme national : c'est-à-dire défendant une identité nationale proprement juive, mais sans jamais chercher à s'installer en terre d'Israël. Heinrich Graetz fut donc cette « orthodoxe du paradoxe » qui se rapprocha de plusieurs courants du judaïsme sans jamais pleinement s'y affilier. Comme la *désincarnation*, sa pensée avait un caractère inclassable.

Mais est-ce que cette similitude était une coïncidence ou bien le signe qu'Heinrich Graetz fut bel et bien le pionnier de la *désincarnation* ? Pour y voir plus clair, le second volet de notre partie II s'attela à un nouveau comparatisme entre la *désincarnation* et la pensée graetzienne, mais cette fois-ci centré sur les facteurs externes qui les ont influencés. Or, encore

une fois, la concordance est quasi-parfaite. Comme la *désincarnation*, Graetz a été influencé par la montée de la modernité et de la sécularisation en Occident. Dès le XVIII^e siècle, il existe un pendant juif du mouvement des Lumières en Europe – appelé la *Haskala* – et dont ses disciples - les *maskilim* - cherchent à adapter la religion juive au monde moderne. Cela passait par des réformes religieuses (telle l'introduction de l'orgue ou encore de la mixité dans les synagogues) mais aussi académiques, via de nouvelles méthodes d'analyse critiques et philologiques des textes religieux juifs, développées en particulier par le mouvement de la *Wissenschaft*. Les textes n'étaient plus étudiés qu'à travers le seul prisme de la théologie et furent alors soumis à une analyse objective et empirique, pouvant parfois remettre en question leur authenticité ou même leur sens. Cette méthode, Graetz l'utilisa également, en particulier lorsqu'il historicisa la période talmudique. Mais pour autant, nous devons ici nuancer l'influence de la modernité sur Graetz. Ce dernier demeurait encore ancré dans un certain conservatisme, où les traditions religieuses avaient encore du sens. S'il était en partie proche du mouvement *Wissenschaft*, il épousait également les idées d'autres mouvements juifs davantage conservateurs : le mouvement *Hokhmat Israel* ainsi que le judaïsme positiviste-historique du rabbin Zacharias Frankel. Ces mouvements ne rechignaient pas à quelque peu moderniser le judaïsme, mais ils avaient aussi à cœur de garder la religion juive au centre de leurs préoccupations – alors que les réformistes juifs l'étudiaient avec recul et étaient persuadés du déclin inéluctable du judaïsme religieux traditionnel. Graetz partageait avec eux cette importance persistante de la religion. Par conséquent, nous avons donc constaté que sur ce facteur originel, Graetz ne correspond pas exactement à la *désincarnation*. Cela ne veut pas dire qu'il n'a pas engendré la *désincarnation*, mais plutôt qu'il ne l'a pas mise en place dans sa totalité. En tant que pionnier, il en a posé les premières bases et ce furent ses « héritiers » (en particulier les sionistes) qui parachevèrent son œuvre. Cela, nous devons encore le démontrer dans la partie IV. De plus, ce constat nous amène à penser que Graetz n'avait pas mis en place une vision *désincarnée* du judaïsme, mais plutôt *pré-désincarnée* (terme qui devait être abordé dans la partie III).

Néanmoins, pour les autres facteurs originels restant, la concordance entre notre concept de *désincarnation* et la pensée graetzienne fut beaucoup plus nette. C'est en particulier le cas concernant l'influence des mouvements nationaux. Certains milieux intellectuels juifs ont été influencés par le développement des romans nationaux en Europe au XIX^e siècle, en particulier dans sa version « allemande » (organique, culturelle et ethnique). Le mouvement *Hokhmat*

Israel ainsi que le judaïsme positiviste-historique de Frankel en firent partie et soutenaient l'idée que les juifs formaient (et ont toujours formé) une nation juive immuable dans le temps. Ainsi, le peuple juif ressemblerait à un être vivant, à un corps organique qui a résisté aux aléas de l'histoire et dont l'identité politico-nationale ne s'est jamais éteinte. Heinrich Graetz, qui fut épris dans sa jeunesse de récits épiques et antiques mais également marqué par le Printemps des peuples de 1848, lui aussi souscrivait à cette thèse de l'immutabilité identitaire (à la fois politique et nationale) des Juifs. En ce sens, sa grande contribution à l'historiographie fut son œuvre *Histoire des Juifs* : pour la première fois, un auteur juif proposa un roman national juif global et moderne, rompant alors avec les approches purement théologiques ou dénationalisés (comme ce fut le cas avec Isaak Markus Jost au sein du mouvement *Wissenschaft*). A travers son œuvre monumentale, Graetz fit de la Bible un pur livre d'histoire, narrant les exploits d'une nation juive immuable et plusieurs fois millénaire.

Comme dans notre concept théorique de la *désincarnation*, l'influence de l'antisémitisme fut déterminante dans la pensée de Graetz. Il se trouve que les contre-attaques des juifs d'Europe contre l'antisémitisme au XIX siècle ont accéléré la mise en place de deux caractéristiques de la *désincarnation*, à savoir le déclin de l'influence de la religion juive et la montée en puissance de l'identité nationale juive. En effet, lorsque les juifs membres du mouvement *Wissenschaft* cherchèrent à désamorcer les griefs antisémites, ils usèrent d'arguments scientifiques. Selon eux, la lecture théologique du judaïsme était devenue obsolète et seule une interprétation moderne et critique de l'histoire juive pouvait redonner au passé juif ses lettres de noblesse et par conséquent torde le coup aux attaques antisémites. Pour prouver la valeur de son peuple, Graetz usa de techniques similaires. Toutefois il y ajouta une autre stratégie : celle reposant sur la mise en avant des bienfaits prodigués par la nation juive au monde. Sous une patine scientifique, les analyses graetziennes de l'histoire juive eurent pour objectif de vanter les exploits de la nation juive qui, selon lui, serait même à l'origine de la morale de toutes les nations modernes. En glorifiant les legs de la nation juive au monde, il la rend respectable et l'immunise des attaques antisémites. Et faisant une pierre deux coups, il valorise davantage le roman national de l'immuable nation juive.

La partie III fut le cœur même de notre démonstration. Celle elle qui dû mesurer le degré de concordance entre les caractéristiques de notre concept de *désincarnation* et celles propres à

la pensée d'Heinrich Graetz. Cette nouvelle analyse comparative s'est déroulée en deux temps : tout d'abord nous nous sommes focalisés sur deux caractéristiques « sœurs » de la *désincarnation* - la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux- puis enfin nous avons abordé la troisième et dernière caractéristique, à savoir le déclin de l'essence religieuse.

Avant de mettre en place un tel comparatisme ou pour éviter tout malentendu, il fallait préalablement bien distinguer ce qui relevait de l'idéologie nationale juive d'Heinrich Graetz et ce qui correspondait à la réalité historique juive à travers les siècles. Nous avons donc mis en exergue que d'un point de vue national, il n'existe pas de peuple juif à l'échelle mondiale. Hormis la religion, une langue liturgique commune (l'hébreu) et le souvenir de la Shoah, il n'y a quasiment pas de marqueurs nationaux partagés par tous les juifs du monde entier. De même, l'idée d'une nation juive immuable dans le temps est à relativiser fortement. Les recherches épigraphiques, archéologiques et historiques ont pu remettre en cause la véracité historique de nombreux passages bibliques ou hérités de la tradition populaire : l'époque des Patriarches, l'Exode du temps de Moïse, la conquête de Canaan sous Josué, le royaume de David et Salomon ou encore l'Exil massif du peuple juif en 70 ap. J.-C. Il faut en vérité attendre l'époque des royaumes d'Israël et de Juda pour qu'un nombre significatif d'extraits bibliques soit considéré comme historiquement vrai. Enfin, pour ce qui est de la diaspora juive mondiale, elle n'est pas seulement le fruit de grands mouvements migratoires provenant d'*Eretz Israel*, mais davantage de mouvements de conversion qui excluent dès lors tout lien de sang ou ethnique entre les Hébreux de la Bible et les juifs du temps d'Heinrich Graetz.

Ces précisions étant faites, nous avons dès lors pu aborder avec recul la pensée nationale d'Heinrich Graetz. Nous avons très vite constaté que la montée de l'essence nationale et l'historicisation du corps religieux – deux caractéristiques fondamentales de notre concept de *désincarnation* – sont clairement présentes dans les œuvres de l'historien juif allemand. Ce dernier affirmait que l'histoire juive suivait un axe sociopolitique inchangé dans le temps. Il croyait en un continuum ethnonational traversant les siècles ainsi qu'à la pleine véracité historique de la Bible. De la *Genèse* aux *Livres des Rois*, Graetz historicise tous les épisodes bibliques et met en place d'Abraham aux successeurs du roi Salomon une continuité nationale et ethnique parfaite. Même après l'exil en Babylonie, il parvient à donner l'illusion qu'une conscience nationale (au sens politique et donc moderne du terme) a continué à perdurer au sein

des populations juives. En usant de ce que nous avons appelé « l'histoire miroir », il rattache chaque événement se déroulant entre l'exil babylonien et l'exil de 70 ap. J.-C. à des événements éminemment politiques qui se sont déroulés avant l'exil babylonien. Par ce stratagème, il crée artificiellement un continuum ethnonational. Et quant à la troisième période - celle de la diaspora – Graetz sauve à nouveau l'idée d'un continuum ethnonational juif en ne niant pas la croyance populaire d'un exil massif de la nation juive en 70 ap. J.-C., voir en mettant en place une métareprésentation de ce dernier. Ainsi, par cette croyance populaire, on pouvait en déduire que les juifs dispersés dans le monde entier (et ce jusqu'à l'époque de Graetz) provenaient d'un même territoire : la terre d'Israël. Par ailleurs, Graetz affirme également que l'introspection religieuse propre à la période diasporique – des talmudistes à Mendelssohn et en passant par les savants juifs d'Andalousie - avait exactement pour objectif de préserver les hauts faits et enseignements de la première période du judaïsme - qui était quant à elle beaucoup plus politique par essence. Par ailleurs, Graetz avait tendance à minorer le rôle des conversions dans l'histoire du peuple juif et à maximiser le rôle des migrations. Tous ces éléments nous montrent finalement que ces deux caractéristiques de la *désincarnation* – montée de l'essence nationale et historicisation du corps religieux – ont bel et bien été développées par Heinrich Graetz via sa pensée nationale.

Pour ce qui est de la troisième et dernière caractéristique – le déclin de l'essence religieuse – les similitudes entre notre concept *désincarnation* et la pensée nationale de Graetz ne sont pas aussi frappantes. Mais loin de remettre en cause notre théorie – à savoir que Graetz est le pionnier de la *désincarnation* – cette incomplétude nous a permis de mieux définir le véritable rôle de Graetz dans la mise en place de la *désincarnation* au sein du monde juif.

Très vite, nous avons constaté que malgré son attrait pour la modernité, Graetz n'a pas fondé sa pensée nationale juive sur une perte d'influence significative de l'essence religieuse juive. Pour reprendre notre métaphore du corps et de l'esprit, l'essence nationale devait encore cohabiter au sein du corps religieux historicisé avec l'essence religieuse juive, bien décidée à faire de la résistance. Dans *Histoire des Juifs*, Graetz ne se contente pas de créer un continuum ethnonational juif. Celui-ci conserve également une vision classique de l'histoire juive. En effet, toute son œuvre est marquée par une morale religieuse juive à respecter et par un Dieu qui se permet même d'intervenir dans le destin des hommes – ce qui, par conséquent, fait de Dieu un personnage historique à part entière. Ne faisant pas la part des choses entre sa foi et son travail

d'historien, Graetz attribue la bonne ou la mauvaise fortune des rois de la Bible à leur respect (ou non-respect) des préceptes divins. En cela, Graetz ne diffère en rien des interprétations théologiques traditionnelles du Livre des livres. De plus, Graetz continue à voir le peuple juif comme étant « élu », choisi par Dieu pour porter son enseignement divin qui, lors de la fin des temps, triomphera avec l'arrivée du Messie.

Graetz défendait l'idée d'un axe socio-politique traversant toute l'histoire juive. Mais il mettait également en exergue la présence d'un second axe, d'ordre purement religieux. Selon lui, l'essence religieuse du peuple juif ne s'est jamais éteinte. De la tribu des lévites aux spéculations théologiques en diaspora et en passant par les réformes d'Esdras et Néhémie, elle a toujours fait partie de l'histoire juive. Ces multiples preuves de la persistance de l'essence religieuse dans la pensée graetzienne nous interdisent donc de qualifier cette dernière de *désincarnée*¹⁷¹⁴. Néanmoins, la relation *judaïsme-nation* conçue par Graetz pourrait plutôt être qualifiée de *pré-désincarnée*. Autrement dit, il s'agit d'une phase de transition incomplète qui précède le phénomène de *désincarnation*. Certaines caractéristiques sont présentes (essence nationale, corps religieux historicisé) alors que d'autres manquent (déclin de l'essence religieuse) et ne furent ajoutées que plus tard (par les sionistes laïcs, le Bund et le Folkspartei). Une certaine interactivité persiste donc, car il y a une cohabitation au sein du corps religieux historicisé entre la nouvelle essence nationale et l'ancienne essence religieuse. Pour Graetz, politique et religion sont deux axes équivalents et complémentaires au sein du judaïsme et on les retrouve chez de nombreuses figures ou organisations juives, toutes périodes confondues (David, Esdras, la Grande assemblée, Saadia Gaon, Maïmonide, Moses Mendelssohn, etc.).

Certes, la métaphore de Graetz est différente de la nôtre (il associe la nation au corps et la religion à l'esprit). Pourtant, lorsque l'on prend de la hauteur en s'inscrivant dans un temps historique long et qu'on le distingue de l'idéologie de Graetz, on se rend compte à quel point cet historien a joué de manière inconsciente un rôle majeur dans la naissance des premières caractéristiques de la *désincarnation*, phénomène *sui generis* qui fut parachevé par les sionistes. En développant les aspects les plus politiques et ethniques de l'histoire juive, il a fatalement amorcé une phase transitoire qui permit durant les décennies suivantes d'autonomiser puis de séparer définitivement l'identité nationale juive de son substrat religieux. Cette relation

¹⁷¹⁴ Je retranscris ici mes résultats en fin de conclusion de la partie III.

judaisme-nation propre à Heinrich Graetz et que nous avons qualifiée de *pré-désincarnée*, elle est à mon sens plus en phase avec la métaphore suivante :

- Deux esprits, à savoir l'essence nationale/politique juive (c'est-à-dire l'idée d'un peuple juif immuable dans le temps) et l'essence religieuse juive traditionnelle (autrement dit la théologie juive), cohabitent dans un même corps religieux historicisé (c'est-à-dire tous les épisodes bibliques considérés comme historique par Graetz).

Revenons à présent au schéma de l'*Indice de sécularisation* et comparons sa structure avec les éléments composant la *pré-désincarnation* d'Heinrich Graetz¹⁷¹⁵. L'exercice a ses limites puisque ce schéma a été créé pour classer des États. Or, si les sionistes laïcs peuvent y être intégrés (car ils ont créé l'État d'Israël), Graetz ne fut pas sioniste et n'entrait dans aucune case. Telle une anguille, à chaque fois que l'on pense avoir saisi et maîtrisé sa pensée, elle se meut à nouveau dans tous les sens et nous échappe encore une fois. Sans chercher à le situer clairement sur notre schéma, essayons de tirer quelques enseignements sur son processus incomplet de *désincarnation*.

Dans le cadre du judaïsme, l'alliage des trois caractéristiques de la *désincarnation* amena à la volonté de créer un État-nation juif indépendant, laïc et basé sur un roman national à l'histoire plurimillénaire et sur une historicisation de la Bible. Finalement, la *désincarnation* s'est extirpée de l'interactivité de l'*Indice de sécularisation*, mais elle continue d'y graviter autour, dans un espace allant du type instable au type relatif.

Cependant, Graetz n'était pas sioniste et n'a pas réellement rejoint leur entreprise nationale et laïque. En réalité, le processus d'extirpation de la relation interactive *judaisme-nation* au sein de la Nouvelle interaction (présent sur le schéma de l'*IDS*¹⁷¹⁶) n'est pas complet dans la pensée graetzienne. Ceci s'explique par sa capacité à être inclassable. Dès lors, il devient un penseur non identifié, à la croisée des chemins. Cet entre-deux permanent, nous l'avons remarqué dans la partie II. Tout d'abord, Graetz s'est en effet détaché de l'orthodoxie juive et s'est beaucoup intéressé aux mouvements nationaux, dont ceux tournés vers la Palestine. Mais malgré sa fierté nationale juive qu'il cultivait et son aversion de certains aspects de la nation allemande, il ne pouvait abandonner la patrie de Goethe. Une partie d'Heinrich Graetz restait

¹⁷¹⁵ A ce sujet, je retranscris ici mes résultats présents à la fin de la partie III.

¹⁷¹⁶ Abréviation d'*Indice de sécularisation*.

proche du chemin des juifs assimilés : ceux-ci avaient embrassé la modernité sans pour autant créer une nouvelle nation. Leur but était de s'intégrer dans une société à majorité chrétienne. Graetz ne pouvait tirer un trait sur ces siècles entiers qui ont amené à l'Émancipation.

Je pense que l'attachement de Graetz pour ce mouvement de réintégration des juifs au sein des sociétés européennes explique en partie l'incomplétude de son processus de *désincarnation*. Mais il y a, à mon sens, un autre facteur, peut-être encore plus important, qui entre en jeu : le déclin de la religion. C'est une étape essentielle au processus de la *désincarnation* et elle est même un préalable aux deux suivantes. En effet : pour mettre fin au rapport de force interactif, il faut dans un premier temps que la sphère religieuse soit assez faible pour que l'élément national prenne sur elle le dessus et amorce la réinterprétation historique et nationale des derniers éléments religieux.

Certes, Graetz acceptait une certaine ouverture du judaïsme au monde et abhorrait l'entre-soi traditionnel des juifs orthodoxes (où religion et nation sont dans une relation interactive classique, de type symbiotique). Pour autant, chez Heinrich Graetz, cet autre processus de la *désincarnation* présent sur notre schéma (c'est-à-dire le déclin de la religion) était encore plus incomplet que celui de la montée de l'essence nationale. En vérité, Graetz a certes consolidé l'essence nationale et l'a intégré dans un corps religieux historicisé. Cependant, dans ce même corps, l'essence nationale n'est pas seule : elle cohabite avec l'essence religieuse originelle qui fait de la résistance et ne compte pas du tout céder sa place.

Il serait difficile, nous l'avons dit, de classer Graetz sur notre *Indice de sécularisation*. Il a suivi le processus de *désincarnation* tracé sur notre schéma, mais seulement par bribes. Attaché à une place centrale de la religion mais respectueux de l'État allemand, on pourrait le placer entre le type instable et le type coloré.

Finalement, Heinrich Graetz a bien posé en partie les bases d'un concept sans équivalent dans l'histoire des relations *nation-religion*. Il nous reste à voir à présent comment ces bases ont été réutilisées dans les décennies qui suivirent, en particulier dans la maturation de la *désincarnation*.

Mais avant d'y arriver, et parce que notre thèse s'inscrit dans les thématiques de recherches communes du laboratoire du *G.E.O (UR 1340)*, nous avons également étudié en parallèle les liens entre la pensée nationale juive de Graetz et la notion d'isolement¹⁷¹⁷.

L'isolement est une thématique indissociable du processus de *désincarnation* du judaïsme. Elle s'exprime de diverses manières dans la pensée graetzienne. Rappelons tout d'abord que les juifs/Juifs ont subi l'isolement comme peu d'autres individus. Que ce soit en termes de nombre ou d'intensité. Sa forme purement religieuse provient principalement de l'antijudaïsme chrétien. À partir du XIXe siècle se mit en place un nouvel isolement des populations juives, de type antisémite. Il succéda et supplanta progressivement les vieux schémas de l'antijudaïsme (même si celui-ci ne disparut pas pour autant). C'est cette forme d'isolement qui nous a intéressé en premier lieu. Au XIXe, l'Émancipation des juifs/Juifs européens a desserré l'étouffement de l'isolement religieux. Cependant arriva en réaction un antisémitisme politique qui isola le juif en tant qu'apatride dans son propre pays. Être juif, ce n'était plus seulement appartenir à une confession différente, mais également à une nationalité différente. Pour les antisémites, ils ne pourront donc jamais s'intégrer à la nation dans laquelle ils vivent, même s'ils se convertissaient. Il y avait même la volonté de les expulser pour les plus radicaux.

Heinrich Graetz entra en réaction contre ce phénomène. À travers ses œuvres, il chercha à sortir les Juifs de cet isolement en brisant les théories antisémites. Pour y parvenir, il devait normaliser les Juifs, leur donner une place respectable dans l'histoire européenne. Ainsi, à l'image des autres mouvements nationaux, il se mit à créer un roman national juif. Il usa des caractéristiques de la *désincarnation* pour proposer un récit glorieux, remontant aux temps bibliques considérés comme des faits historiques. Les Juifs devinrent une nation ancienne, descendante directe d'Abraham et qui, malgré les aléas de l'histoire, n'a jamais perdu son identité ethnique et nationale. Ainsi, grâce à la *désincarnation*, les Juifs sont comme les Allemands ou les Français : un grand peuple qui doit être traité comme tel et qui peut s'enorgueillir d'un passé exceptionnel. Néanmoins, Graetz n'était pas allé aussi loin que les sionistes qui souhaitaient mettre en place un État-nation juif : en tant que défenseur de l'Émancipation du XIXe siècle, il continuait à inscrire la grande histoire respectable du peuple

¹⁷¹⁷ A ce sujet, je retranscris ici de manière condensée mes résultats se trouvant dans la partie III.

juif dans celle de l'Allemagne. En faisant cela, il annula les griefs antisémites traitant les Juifs comme une race inférieure et apatride. Graetz redonna aux Juifs une certaine fierté. À présent, ils n'ont plus à rougir de leur place au sein des sociétés européennes.

Cependant, cette galvanisation de la nation juive millénaire demeure bancale. En vérité, si le processus de *désincarnation* graetzien brisa les jugements négatifs à l'encontre des Juifs générés par l'isolement antisémite, il accentua la nature différente du Juif. Créer une grande histoire nationale juive avait pour but de faire changer les regards des non-Juifs sur les Juifs. Cependant, lorsque Graetz postula l'immutabilité nationale et même ethnique du peuple, il augmenta le fossé entre lui et les autres nations européennes (elles aussi en quête, comme en Allemagne, d'origines éthiques propres). En réalité, Graetz usa de la *désincarnation* pour sortir de l'isolement antisémite... pour finalement créer un nouvel isolement. D'une population juive émancipée souhaitant être considérée par leurs compatriotes, on est arrivée à la théorisation d'une nation ethniquement à part. On ne parle plus seulement de juifs, mais aussi de Juifs. Ironiquement, cette vision ethnonationale des juifs était assez proche de celle de l'antisémitisme politique (la judéophobie en moins).

Ainsi, grâce au processus de *désincarnation*, Heinrich Graetz a sorti les Juifs de l'isolement antisémite. Mais, il poussa la logique ethnonationale de son récit historique à un tel niveau qu'il renouvela l'identité juive, au risque de l'isoler en catégorisant les Juifs comme une nation à part. D'une certaine manière, on peut dire qu'Heinrich Graetz a paradoxalement résolu l'isolement antisémite par un isolement ethnonational. Pour parachever cette sortie de l'isolement antisémite (puisque leurs détracteurs continuaient à les considérer comme des corps étrangers et des apatrides), il fallut attendre les sionistes qui apposèrent le dernier volet à ce nouvel isolement ethnonational juif, à savoir l'isolement géographique en Palestine.

Finalement, Heinrich Graetz nous montre que la *désincarnation* peut résoudre l'isolement par l'isolement. Mais Graetz a également tenté de lutter contre une autre forme d'isolement judéophobe, plus ancienne cette fois-ci : l'antijudaïsme.

La judéophobie a engendré de nombreuses formes d'isolement au sein des populations juives. Historiquement, l'isolement religieux des juifs, fortement développé au sein de l'antijudaïsme chrétien, en fut le premier avatar. Cette haine chrétienne accusait les juifs d'avoir causé la mort de Jésus (on parle de peuple déicide), d'être usuriers et de fomenter sans cesse des complots contre la chrétienté. Du Moyen-Âge à l'Émancipation, le monde chrétien malmena la

minorité juive. Elle l'isola par des discours hostiles (accusation de crimes rituels, caricature physique et morale...), par la ségrégation (port de la rouelle, métiers inaccessibles, ghettoisation dans des quartiers spécifiques...) ou parfois même par la violence physique (pogroms qui les contraignirent à l'exil). Les juifs, à cause de leur confession, étaient maltraités et considérés comme des individus dangereux, inférieurs et se complaisant dans l'« erreur » de leur foi.

Heinrich Graetz, qui lui a connu la période de l'Émancipation, ne pouvait accepter de tels griefs. Comme pour l'antisémitisme politique et racial, il tenta de briser les attaques de l'antijudaïsme chrétien. Il s'agissait de redonner une place respectable à la religion juive au sein de l'histoire du monde.

Ainsi c'est dans cette optique que Graetz mit tant en avant les bienfaits du judaïsme. Ce dernier, nous l'avons vu, serait une religion rayonnant par sa pureté morale et qui a irradié le monde entier. Que ce soient les droits de l'homme, la notion d'égalité, l'acceptation de l'étranger ou encore la lutte contre la pauvreté, tous seraient issus des enseignements du judaïsme qui aurait inspiré les peuples du monde entier. Ainsi, chaque entité moderne et civilisée aurait une dette envers les apports de la religion juive.

En mettant en place une telle démonstration, Graetz fait passer les Juifs de sectaires dangereux et pestiférés à hérauts d'une morale religieuse universelle. Les griefs sont effacés, car les Juifs sont en réalité vertueux. De plus, ils ont toute leur place dans ce monde chrétien, car ils lui ont transmis des valeurs morales incontournables.

Heinrich Graetz n'a pas eu ici besoin d'une nouvelle forme d'isolement pour sortir les Juifs de l'isolement chrétien. En réalité, il a seulement redonné à la vieille religion juive ses lettres de noblesse en démolissant les griefs de son éternel rival chrétien. Or, pour combattre un tel isolement, on n'a pas besoin de la *désincarnation*. L'éloge de la foi juive suffit.

Néanmoins, cette stratégie a ses limites. En parallèle, Graetz met en avant l'idée que les Juifs sont un peuple choisi par Dieu, au destin sans équivalent : faire triompher à la fin des temps la parole divine. L'idée n'est pas nouvelle, Graetz n'a pas inventé l'eschatologie juive et il est assez logique que son entreprise de revalorisation du judaïsme englobe cette partie plus messianique. Mais il y a un risque : celui de faire sortir les Juifs de leur isolement antijudaïque... pour y retourner à nouveau. En mettant en avant la singularité messianique des Juifs (un peuple choisi par Dieu), Graetz réalimente l'isolement ethno-religieux créé par les juifs de l'Antiquité (le fameux substrat ethno-religieux). Cet isolement ethno-religieux, Graetz ne l'a pas inventé

(contrairement à l'isolement ethnonational), mais sa réactivation a quelque chose de contreproductif. Réaffirmer haut et fort le destin hors norme d'un peuple choisi par Dieu, ce n'est pas le meilleur moyen pour être considéré par ses accusateurs. Au contraire, cela peut à mon sens être interprété comme une forme d'arrogance. Et finalement, ce judaïsme que Graetz aspirait tant faire respecter continue à vouloir se démarquer, à ses risques et périls.

Ainsi, qu'il soit politique ou religieux, Graetz s'est efforcé à mettre fin à toutes les formes d'isolement pesant sur les Juifs de son temps. Pourtant, chacune de ses tentatives fut imparfaite. Inconsciemment, chaque isolement fut remplacé par un autre : l'antisémite par l'ethnonational et l'antijudaïque par l'ethnoreligieux. Bien entendu, la pensée graetzienne efface sur le plan de la rhétorique ses vieux démons, mais sa persistance à vouloir démarquer d'une manière ou d'une autre les Juifs des Autres laisse *de facto* une marge de manœuvre à ses détracteurs.

La partie IV, ultime volet de notre démonstration, devait démontrer que la *pré-désincarnation* d'Heinrich Graetz fut parachevée sous forme de *désincarnation* par les mouvements nationaux juifs – en particulier les sionistes. En d'autres termes, il fallait vérifier que les « héritiers » de Graetz ont bien développé l'ensemble des caractéristiques de notre concept théorique de *désincarnation* – dont surtout le déclin de l'essence religieuse. Selon notre hypothèse, cet héritage amena à la création d'un État d'Israël dont les relations *nation-religion* peuvent être qualifiées de *désincarnées*.

Au fur à mesure de notre analyse, nous nous sommes rendu compte que ce parachèvement a bien eu lieu. Il fut tout d'abord rendu possible par le succès que connut l'œuvre majeure de Graetz, à savoir *Histoire des Juifs*. L'historien juif pu compter sur une très bonne stratégie marketing pour diffuser son œuvre, ainsi que d'un vaste réseau à l'étranger (composé entre autres de leaders communautaires juifs et de l'*Alliance israélite universelle*) et de sa position d'enseignant au séminaire de Breslau pour soigner sa renommée et transmettre ses idées. A cela s'ajouta la multiplication des traductions d'*Histoire des Juifs* en diverses langues et surtout une version condensée et plus accessible au grand public de cette dernière pour que la réputation de Graetz au sein du monde juif finisse par devenir mondiale.

Par la suite, dès la fin du XIXe siècle, le monde intellectuel juif s'appropriâ la pensée de

Graetz¹⁷¹⁸. Nous avons vu que ces auteurs la parachevèrent en accentuant ses caractéristiques déjà présentes (essence nationale et corps religieux historicisé) et en ajoutant celle encore manquante (relégation au second plan de l'essence religieuse). Autrement dit : passer de la *pré-désincarnation* à la *désincarnation*. De nombreux nationalistes non sionistes ouvrirent la voie. Ce fut le cas de Simon Doubnov, fondateur d'un mouvement réclamant l'autonomie culturelle et linguistique des juifs d'Europe de l'Est (le *Folkspartei*) ; mais également du *Bund*, un autre mouvement juif et davantage socialiste, qui s'inscrivait également dans une logique *désincarnée* et dans une revendication d'autonomie culturelle. Tous reléguèrent l'essence religieuse au second plan.

Cependant, la *désincarnation* ne pouvait être pleine et entière que si elle débouchait sur la revendication et la création d'un État-nation juif. Ainsi, ce fut avec les sionistes de la fin du XIXe siècle qu'une telle entreprise prit réellement forme. Graetz n'était pas sioniste, mais il fut finalement considéré comme l'un des précurseurs du mouvement par les sionistes eux-mêmes. Dès lors, la pensée *pré-désincarnée* de Graetz fut parachevée en pensée *désincarnée*. Moses Hess, pionnier du sionisme et ami de Graetz, apprécia beaucoup *Histoire des Juifs*. L'œuvre de Hess fut influencée par la pensée de Graetz et il accentua l'essence nationale du peuple juif en lui donnant une coloration raciale ; tout en relativisant fortement l'essence religieuse, qui n'était selon lui qu'une carapace ayant pour but de protéger le cœur même du judaïsme : à savoir son caractère national. À la fin de sa vie et après sa mort, l'œuvre de Graetz fut traduite en hébreu par le sioniste Saul Pinchas Rabinowicz (alias *SheFeR*). Sa traduction fut non seulement diffusée dans les écoles juives de la Palestine mandataire, mais il transforma également l'œuvre de Graetz en un manifeste sioniste, c'est-à-dire en faveur d'un retour imminent des Juifs vers leur terre ancestrale, *Eretz Israël* (objectif que n'a jamais recherché Graetz dans son œuvre). Par la suite, les grands historiens sionistes ayant émigré en Israël firent de même, tels Yitzhak Baer et Ben-Zion Dinur. À travers leurs recherches scientifiques, ils parachevèrent la pensée *désincarnée* de Graetz. Pour Yitzhak Baer, un peuple ne peut se développer de manière harmonieuse que sur la terre de ses ancêtres. Et pour les Juifs, il s'agit d'*Eretz Israël*. Pour Ben-Zion Dinur, la Bible n'était pas seulement un livre d'histoire, mais également la première œuvre attestant d'une méthodologie historique moderne.

¹⁷¹⁸ Je retranscris ici de manière condensée la conclusion partielle en fin de partie IV.

Mais au-delà du monde des idées, la *désincarnation* de Graetz (maintenant arrivée à maturité) connut également des applications concrètes menées par les sionistes, d'abord au sein du *Yichouv* puis au sein de l'État d'Israël. Imprégnés de pensée *désincarnée*, les sionistes souhaitent que les Juifs migrant en Palestine fassent corps avec la terre de leurs ancêtres. Ils devaient perpétuer la longue histoire plurimillénaire en créant un nouvel État juif. Il ne s'agit plus forcément d'un lien religieux, mais d'un lien quasi organique qui se mit en place entre les Juifs et *Eretz Israël*. Pour le dire autrement : un lien *désincarné*. L'application de la *désincarnation* se mit en place à travers le système scolaire sioniste laïc. Ce dernier n'abordait pas la Bible d'un point de vue religieux, mais exclusivement dans sa dimension historique et nationale. On enseignait donc la Bible comme un livre d'histoire. La *désincarnation* se retrouve également dans l'archéologie. L'idée était de prouver par cette science les traces historiques des lieux et édifices évoqués dans la Bible, et en priorité ceux qui auraient un caractère nationaliste (tels les édifices datant du Royaume de David et de Salomon). Dans les cas les plus extrêmes, la *désincarnation* s'insinua dans des études pseudo-biologiques. Depuis Moses Hess, certains sionistes ont transposé les pseudosciences raciales sur l'identité juive. Ils considéraient que l'ensemble des Juifs du monde formait une race avec des caractéristiques mentales et physiques spécifiques. La race fut une radicalisation de l'essence nationale de la *désincarnation* et avait pour avantage de cristalliser l'unicité supposée du peuple juif dans le temps. Si les Juifs sont de la même race, alors il est indéniable qu'ils forment un peuple homogène et réel. Ce courant essentialisa à l'extrême une identité juive où être croyant ou athée n'avait plus tellement d'importance. L'identité juive est alors gravée dans la chaire. Si les atrocités du national-socialisme ont jeté l'anathème sur ce genre de « science » (ainsi que des études postérieures qui ont prouvé leur caducité), la génétique en Israël depuis les années 1970 est parfois utilisée dans le but de prouver l'unicité du peuple juif.

Par ailleurs, l'ensemble de ces mises en application concrètes de la *désincarnation* ont amené les sionistes à développer une relation quasi exclusive entre eux (les Juifs) et *Eretz Israël*. Une relation essentialiste en vase clos qui n'a jamais imaginé laisser une place aux minorités non-juives qui vivaient pourtant depuis des siècles en Palestine. Lors de l'éclatement du conflit israélo-arabe/palestinien en 1947, et après la Proclamation de l'État hébreu en 1948, la politique *désincarnée* des sionistes transforma le jeune État-nation en une ethnocratie *désincarnée*. Cela signifie qu'Israël s'appropriera la plupart des fondements institutionnels des démocraties

occidentales (parlementarisme, libertés individuelles, élections, séparation des pouvoirs), mais tout en privilégiant une ethnie par rapport aux autres : celle des Juifs. Les Arabes furent les plus touchés par cette ethnocratie. Elle fut d'abord violente, car accentuée par le conflit israélo-arabe/palestinien. Après la guerre d'indépendance de 1948, les Arabes ayant fui leur habitation en Palestine n'auront plus le droit de revenir s'y installer ; ceux qui étaient restés sur place durent se soumettre à une administration militaire entre 1948 et 1966, et ce malgré leur citoyenneté israélienne octroyée en 1952. Par ailleurs, la discrimination ethnocratique est institutionnalisée en Israël : l'État est officiellement considéré comme « juif et démocratique » (et pas arabe, ni même israélien) et les Juifs bénéficient de lois leur permettant de plus facilement émigrer en Israël (Loi du retour). Les Arabes subissent également des discriminations tacites d'ordre socio-économique (subventions publiques plus faibles) alors même que des organisations privées juives aident généreusement les nouveaux arrivants juifs à s'installer dans le pays.

Jusqu'à nos jours, c'est cette ethnocratie juive, fruit du processus sioniste de *désincarnation*, qui domine les relations *nation-religion* en Israël. On peut donc parler d'Israël comme d'un d'État *désincarné*, lointain héritier de la pensée *pré-désincarnée* de Graetz (même si cela n'a jamais été le souhait de ce dernier). Pour autant, nous avons mis en évidence que cette ethnocratie *désincarnée* avait des limites, car elle dut dès le départ cohabiter avec d'autres formes minoritaires de relations *nation-religion* en Israël. Tout d'abord, elle doit composer avec la présence de mouvements juifs religieux traditionnels sur son sol. Depuis le *statu quo* de 1947, Israël est un État séculier qui a donné quelques gages au religieux : présence de tribunaux rabbiniques pour régler les questions de droit personnel (mariage, divorce), plusieurs systèmes religieux éducatifs autonomes, pays à l'arrêt durant le shabbat et respect de la *cachérou*t dans les services publics. De plus, les limites sont également à chercher dans la *désincarnation* elle-même. Malgré son caractère laïc, ses premiers penseurs sionistes (dont Herzl) ont octroyé un espace à la religion, même infime ; soit par conviction, soit parce que les premiers sionistes après la création de l'État d'Israël eurent du mal à définir ce qu'était une identité juive laïque mondiale. Dans certains cas (comme pour déterminer qui était juif et qui pouvait donc émigrer en Israël), on fit alors appel aux anciennes définitions religieuses.

Par ailleurs, l'ethnocratie *désincarnée* fait face à un phénomène commun à l'ensemble du monde depuis la fin du XXe siècle : le « retour » du religieux dans la société et la sphère politique. Sans pour autant remettre en question la nature *désincarnée* de l'État hébreu, ces

mouvances religieuses ont repris des couleurs depuis plus d'un demi-siècle en Israël, en particulier après l'élan messianique de 1967 (suivant la guerre des Six Jours) et l'entrée des partis religieux dans le gouvernement de droite du Likoud en 1977. Que ce soit par pragmatisme (pour les ultra-orthodoxes qui bénéficient de subventions de l'État et d'exemption de service militaire) ou par convictions idéologiques (pour les sionistes religieux), ces mouvances religieuses ont su profiter des spécificités du système politique israélien pour tenter une « réincarnation » d'Israël. Dans un pays où la proportionnelle intégrale régit les élections législatives, les petits partis religieux sont devenus les faiseurs de rois des coalitions. En échange de leur soutien aux grands partis, ils demandent la préservation de leurs avantages (à savoir le *statu quo*), voire à les amplifier en augmentant la place de la religion au sein de l'État d'Israël. Toutefois, la *désincarnation* n'est pas désarmée face à un tel phénomène. Que ce soit par des coalitions politiques ou par l'intervention de la Cour suprême, les Juifs laïcs tentent de préserver l'identité *désincarnée* de l'État hébreu, voire même de mettre fin aux avantages des religieux symbolisés entre autres par le *statu quo*. La « bataille » entre *désincarnation* et réincarnation est loin d'être terminée.

Pour finir, on peut dire que ces observations récentes des relations *nation-religion* en Israël confirme nos premières analyses en partie I quant à son placement sur l'*Indice de sécularisation*. Israël a bien suivi le chemin de la *désincarnation* amorcé par Graetz, puisque ses leaders ont en majorité suivi un processus de sécularisation (passant donc de l'Interaction classique à la Nouvelle interaction) puis se sont extirpés du système interactif en fusionnant l'essence nationale avec les derniers legs de la religion juive, à présent nationalisés et historicisés. Dans cette configuration, l'interactivité disparaît car il n'y a plus de rapport de force entre les deux phénomènes. Dans le système de relations *nation-religion*, l'État d'Israël est en dehors de l'*Indice de sécularisation*, mais par son caractère sécularisé actuel, il continue à graviter dans un espace se trouvant juste au-dessus de la Nouvelle interaction. Autrement dit, Israël gravite dans un espace sécularisé allant du type instable au type relatif. Tant qu'il n'y aura pas de changements majeurs au sein de l'État hébreu (une politique laïque radicale à la française où l'arrivée au pouvoir d'une majorité de religieux), ce « champs de gravitation » restera le même. En fonction des rapports de force, Israël pourra soit davantage se trouver entre les types instable et coloré, soit entre les types coloré et relatif. A mon sens, vu le retour en force des

religieux, on peut considérer qu'Israël gravite davantage de nos jours entre les types instable et coloré.

Ainsi, plus de 130 ans après la mort d'Heinrich Graetz, les relations *nation-religion* de l'État d'Israël continuent à suivre en filigrane son système de pensée, à travers le processus *sui generis* de la *désincarnation*. Par ailleurs, il serait intéressant à l'avenir que le concept de *désincarnation*, également défini dans cette thèse sous une forme plus générique et non exclusive aux domaines du judaïsme et des relations *nation-religion*, puisse être utilisé comme outil terminologique dans d'autres disciplines (sociologie, sciences politiques, philosophie, etc.). De plus, j'espère que mon *Indice de sécularisation* puisse être utile pour classer de manière plus optimale les régimes politiques dans le monde en fonction de la nature de leurs liens avec la religion.

Commentaire bibliographique

Les références bibliographiques ont tout d'abord été glanées sur divers catalogues d'archives et de bibliothèques pertinents et spécialisés, ainsi que sur plusieurs métacatalogues (*Sudoc* et *Worldcat*), portails (*Cairn.info*, *OpenEdition* et *Persée*) et moteurs de recherche (*Google Scholar*). L'examen approfondi des bibliographies et notes de bas de page des travaux déjà évoqués dans la problématisation du sujet en introduction (ceux de Brenner et de Sand en particulier) fut également très fructueux.

L'abondance des sources produites par Graetz et des travaux le concernant est incontestable et assez impressionnante. Les sujets abordés sont variés : nationalisme, histoire culturelle, théologie, philologie... La complexité était donc double : faire face à une production intellectuelle foisonnante et séparer judicieusement « le bon grain de l'ivraie » : entre les sources et travaux en lien avec notre problématique, et ceux qui relevaient de l'hors-sujet. Il a donc fallu opérer une sélection, parfois difficile, des références les plus pertinentes, potentiellement en lien avec les notions de nation, de construction historique et de modernité. En fait, cette thèse reposa surtout sur un comparatisme entre la pensée de Graetz et notre théorie inédite de la *désincarnation*. Par conséquent, de nombreuses sources et références bibliographiques non-pertinentes dans ce contexte ont été mises de côté. La qualité a été privilégiée à la quantité.

Les archives en lien plus ou moins direct avec Graetz se répartissent majoritairement entre New York et Jérusalem. Elles ont parfois été produites par Graetz lui-même et sont de natures diverses : lettres, coupures de journaux anciens évoquant Graetz, écrits de proches, photographies, premières biographies... Hormis celles de Jérusalem, toutes ont été numérisées et sont accessibles en ligne. Cependant, après consultation, ces sources archivistiques n'ont pas été retenues pour exploitation durant notre démonstration, et ce pour plusieurs raisons. La première étant leur inadéquation avec nos besoins en matière de documentations. Ces archives sont intéressantes pour élaborer une thèse d'ordre biographique sur Heinrich Graetz. Or, cela n'a jamais été le but de cette thèse et d'ailleurs il existe déjà d'excellentes biographies sur Heinrich Graetz (celle de Markus Pika par exemple). Pour établir un comparatisme entre la *désincarnation* et la pensée de Graetz, les grands axes de son idéologie nationale et historique, présents dans ses œuvres majeures (*La construction de l'histoire juive*, *Histoire des Juifs*) nous sont amplement suffisants. La seconde est qu'après consultation de ces dernières, il a été mis en

évidence que les informations d'ordre biographique présentes dans ces archives ont déjà été récoltées avec sérieux par d'autres auteurs, tels Pyka ou encore Blutinger qui les citent dans leur ouvrage en note de bas de page. Autrement dit, si nous avons besoin d'éléments biographiques sur Graetz (c'est surtout le cas pour la partie II), nous nous référerions alors aux thèses ou travaux biographiques de qualité ayant traité du sujet. Ces éléments biographiques majeurs nous sont suffisants puisque le but ici n'était pas de proposer une analyse biographique fouillée de la vie de Graetz sous tous ses aspects. Si Graetz est au centre de notre analyse, c'est bien la *désincarnation* qui est notre sujet clé. La seule différence est que nous avons utilisé les travaux de nos collègues non pas pour proposer une nouvelle approche biographique, mais pour tenter d'étayer notre concept nouveau, celui de la *désincarnation*. Toutefois, ces archives ont été malgré tout ajoutées à la liste de nos sources, pour attester de leur identification et consultation durant l'élaboration de cette thèse.

On trouve également des sources imprimées produites par des auteurs ayant connu Graetz ou bien écrites par Graetz lui-même. Mais parmi toutes ces références, deux sources majeures se sont véritablement avérées indispensables à notre comparatisme : *La construction de l'histoire juive* qui pose les bases théoriques de sa vision de l'histoire juive et *Histoire des Juifs* qui nous raconte l'histoire nationale du peuple juif en onze volumes. Les autres sources imprimées portent sur des sujets en dehors de notre champ de recherche, répètent ce qui a déjà été dit dans les deux sources précédentes ou encore ont un apport très marginal à notre argumentation (dans ces cas-là, elles sont citées par le biais de travaux d'autres collègues, ou bien utilisées sporadiquement, comme pour *Tagebuch und Briefe*). Ces deux sources imprimées ont été exploitées dans leur version traduite en français. Ce choix fut à la fois d'ordre pragmatique (parcourir plus de onze volumes dans un temps limité) mais aussi de bon sens. Cette thèse ne s'ancre pas dans une analyse philologique ou littéraire, mais dans la volonté de comprendre et de résumer les grands axes de la pensée nationale et historique d'Heinrich Graetz. Que ce soit dans la version originale (allemande) ou traduite (française), les idées directrices composant la pensée de l'historien allemand ne sont pas affectées d'une langue à une autre. Pour autant, à chaque fois qu'un doute persistait dans la traduction, le sens fut vérifié par un comparatisme entre la version allemande et la version française. D'autres sources ont été utilisées pour alimenter l'argumentation de certaines parties, tels certains passages bibliques et certaines lois fondamentales de l'État d'Israël pour les parties I et III. On y trouve également

des ouvrages écrits par des intellectuels juifs (le plus souvent) et s'inscrivant principalement dans le long courant historiographique juif (ces derniers furent surtout utilisés pour les parties II et IV).

Les sources écrites par Graetz furent susceptibles, en fonction de leur contenu spécifique, d'irriguer l'ensemble des parties et chapitres de cette thèse. Elles furent davantage sollicitées dans la partie III, qui demeure le cœur démonstratif de notre projet. Pour la méthode d'exploitation de ces sources, il s'agissait dans un premier temps de lire, de sélectionner et de synthétiser (par prise de notes et/ou de citations) les réflexions de Graetz concernant la relation entre le judaïsme et la nation (et ce sous les divers angles matérialisés par ma proposition de plan). Ensuite, il fallut évaluer le degré de concordance entre ces observations et mon processus de théorisation de la *désincarnation*, établi en amont. Autrement dit, établir un dialogue interactif entre les sources et mes théories (et remanier ces dernières si la pensée de Graetz s'avérait différente de mes hypothèses originelles). En parallèle, dans un but de contextualisation des sources et d'approche critique par l'intermédiaire de réflexions externes, un autre dialogue interactif (mais en complémentarité avec le premier) s'est établi entre les observations synthétiques extraites des sources et les travaux historiques antérieurs en la matière. Nous pouvons même évoquer un troisième dialogue : celui entre mes théories et celles présentées dans d'autres œuvres historiques produites par des pairs. C'est un dialogue capital pour la première partie dite « théorique », car il me permit d'éviter le piège de l'enfermement autour de mes propres considérations. Ce triptyque méthodique constitue le fil rouge analytique de ce projet doctoral.

Pour les outils de travail, les articles encyclopédiques et de dictionnaires les plus récents ont été privilégiés (c'est-à-dire principalement des années 2000 et 2010). La transversalité thématique du sujet fut par ailleurs prise en compte : ainsi des dictionnaires et encyclopédies centrés sur le domaine historique ont été retenus, mais également axés autour du racisme et de la religion (dont le judaïsme en particulier).

Les ouvrages et articles théoriques ne traitent pas d'Heinrich Graetz, ni forcément de son contexte historique direct. Il s'agit d'œuvres de réflexion, liées à l'histoire des idées et principalement utilisées dans la première partie théorique. Toutes ont été sélectionnées selon le même fil directeur : les relations entre religieux et séculier. Bien entendu, la notion de *désincarnation* ne se limite pas à cet angle d'analyse, mais il sembla être le dénominateur

commun le plus adapté, tel un tronc commun menant vers d'autres thématiques connexes (nationalisme, modernité...). Les ouvrages et articles ont été retenus en fonction de leur parution récente et de leur impact dans l'histoire des idées. Hormis l'histoire, cette sélection se compose aussi d'ouvrages davantage sociologiques, politiques ou même philosophiques. Une certaine transversalité nous sembla fortement recommandée pour la conceptualisation du terme *désincarnation*, car celui-ci aspire à être utilisé dans d'autres domaines. Je tiens en particulier à saluer l'ouvrage de Jean-Claude Monod qui fut capital dans la maturation de ma vision globale des relations *nation-religion* dans le monde.

Quant aux travaux, ils se centrent naturellement autour d'Heinrich Graetz, sa vie, sa pensée, son contexte socio-historique et son héritage idéologique. Ces références ont en particulier été exploitées dans les parties II et IV (et parfois III lorsque l'on aborda le contexte historique juif à diverses époques). Les travaux ont été scindés entre les œuvres « majeures » - c'est-à-dire celles qui ont eu à mon sens le plus d'impact dans la maturation de notre démonstration - et les œuvres « secondaires » - mais qui ont souvent joué un rôle important dans la mise en place des moult contextes historiques, allant de l'Antiquité à l'époque contemporaine¹⁷¹⁹. Parmi les œuvres « majeures » incontournables, celle de Sand est de loin la plus importante. C'est par la lecture de cet ouvrage (*Comment le peuple juif fut inventé*) que germa dans mon esprit les premières réflexions qui m'amènèrent à ma thèse (ainsi qu'à mon mémoire de master). Citons également les œuvres de Blutinger, Brenner, Dieckhoff, Schenhav et Thiesse qui furent déterminantes dans la consolidation de mon argumentation.

Ensuite, une section entière a été dédiée à la situation actuelle en Israël qui fut abordée en fin de partie IV. Elle se constitue en majorité d'articles reliés à divers domaines de recherche (sciences politiques, sociologie des religions ...) et abordant plusieurs sujets propres à l'évolution des relations *nation-religion* en Israël (rôle de l'ethnicité dans la définition de la nationalité, retour en force des groupes religieux, conflits entre religieux et laïcs...).

Enfin, une dernière section rassemble les sites qui ont été fréquemment consultés pour collecter de nombreux articles, définitions et informations, ainsi que quelques références audiovisuelles.

¹⁷¹⁹ Dans les travaux dits « secondaires », on y trouve également des références traitant de Graetz. Elles n'ont pas été classées dans les travaux « majeurs » car leur apport à notre démonstration fut relativement limité.

Sources

1. Archives

1.1. *American Jewish Historical Society* (New York - online)

P-150 Isaac Fein collection, undated, 1886-1964.

1.2. *International Institute of Social History* (Amsterdam)

ARCH00569 Moses Hess Papers from Zionist Central Archives.

ARCH00570 Moses Hess Papers from RGASPI.

1.3. *Jewish Theological Seminary of America* (New York)

ARC 13 Autograph collection, [ca. 1543-1974].

ARC 64 Papers, 1868-1911, 1890-1905.

ARC 108 STEINSCHNEIDER Moritz, Papers, 1838-1933, 1838-1905.

1.4. *Leo Baeck Institute* (Jerusalem Collection)

LBIJER 35 Ignaz Ziegler Collection. undated, circa 1912-1949.

LBIJER 112 Heinrich Graetz Diary.

LBIJER 140 Hirsch Graetz. Versuch einer zeitgeschichtlichen Deutung.

LBIJER 279 Perles Family Collection, 1844-1939.

1.5. *Leo Baeck Institute* (New York/Berlin – online)

AR 154 Heinrich Graetz Collection, 1868-1978, Bulk dates: 1868-1917.

AR 954 Fritz Leopold Steinthal Collection, 1800-1868.

AR 1351 Joseph Perles Family Collection, 1808-1961.

AR 3489	Jakob Freimann Collection, 1827-1937.
AR 3945	Bertha Badt-Strauss Collection, 1935-2011, 1940-1969.
AR 4937	Abraham Malachowski Collection, 1829-1941.
AR 6957	Edward Luft Collection, 1698-2009.
AR 7168	Jacob Bernays - Hans Bach Collection, 1820-1937.
AR 25011	Kreutzberger / Foerg Clippings Collection.
AR 25320	Adolf Leschnitzer Collection, 1914-1973.
AR 25515	Moritz Guedemann Collection, 1780-1967, Bulk dates: 1811-1917.

1.6. *The Central Zionist Archives (Jerusalem)*

A49\31	Manuscripts "Etudes d'histoire sacre et profane" by Hess, referring to "Die Geschichte der Juden" by Heinrich Graetz, 1864 or later.
A49\45	Letter from Moise Schwab, probably to Heinrich Graetz, about Hess, undated.
A49\52	Draft of a letter from Hess to Heinrich Graetz.
A49\53	Three letters from Heinrich Graetz to Hess.
A49\60	Two letters from Heinrich Graetz to Sibylle Hess.
A49\61	Typewritten copy of a letter from Heinrich Graetz to Karl Marx.
A49\73	Photocopy of an article by Yomtov Ludwig Bato "Heinrich Graetz' Briefe an Moses Hess" printed in "Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland", 20 September 1963.

1.7. *Leo Baeck Institute Library* (New York/Berlin – online)

- ME 448 MONASCH Baer Loebel, *The life, labours, joys and sorrows of B.L.*, Monasch, Londres, 1977.
- ME 595 SELIGMANN Caesar, *Mein Leben : (Erinnerungen eines Grossvaters)*, Londres, 1941.
- ME 700 ZADEK Doris, *Tagebuch der alten Doris Zadek*, geb. Kronthal in Berlin, 1991.
- MF 35 Heinrich Graetz - Letters to S.H. Halberstam 1866-1890.
- MS 481 SCHORSCH Ismar, *Heinrich Graetz as critic of the Reform movement*.
- MS 829 PYKA Marcus, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, Köln, 1999.
- MS 940 REUVEN Michael, *H. Graetz : (Zur Wuerdigung seines Schaffens.)*, Emek-Hayarden, 1974.

2. Ouvrages autour d'Heinrich Graetz (vie, pensée, contexte, héritage)

2.1. Ouvrages écrits par Graetz

GRAETZ Heinrich, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, Düsseldorf, Parerga, 2000.

GRAETZ Heinrich, *La construction de l'histoire juive. Suivie de gnosticisme et judaïsme*, « traduit de l'allemand par Maurice-Ruben Hayoun », Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.

GRAETZ Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, *Zeno.org* : *Bibliothek* [en ligne], URL : <http://www.zeno.org/Geschichte/M/Graetz,+Heinrich/Geschichte+der+Juden>

GRAETZ Heinrich, *Histoire des Juifs*, traduit de l'allemand par Lazare Wogue et Moïse Bloch, Paris, A. Lévy, 1897, 5 vol., *Wikisource* [en ligne], URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_des_Juifs

GRAETZ Heinrich, *Tagebuch und Briefe*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.

2.2. Ouvrages non-écrits par Graetz

BARON Salo Wittmayer, *Histoire d'Israël*, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

« BASIC LAW: THE KNESSET (5718 - 1958) », *Knesset Website* [en ligne], consulté le 25 février 2019, p. 4, URL : <http://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawTheKnesset.pdf>

« BASIC LAW: HUMAN DIGNITY AND LIBERTY (5752 - 1992) », *Knesset Website* [en ligne], consulté le 25 février 2019, p. 1, URL : <http://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawLiberty.pdf>

« BASIC LAW: ISRAEL - THE NATION STATE OF THE JEWISH PEOPLE », traduction en anglais par le Dr. Susan Hattis Rolef, *Knesset Website* [en ligne], consulté le 11 novembre 2020, URL : <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/BasicLawNationState.pdf>

BASNAGE Jacques, *Histoire des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, La Haye, Henri Scheurleer, 1706-1707.

DAYAN Moshe, *Vivre avec la Bible*, Paris, Albin Michel, 1980.

DOUBNOV Simon, *Précis d'histoire juive. Des origines à nos jours*, Paris, Service technique pour l'éducation, 1963.

DOUBNOV Simon, *Le livre de ma vie*, traduit du russe et annoté par Brigitte Bernheimer, Paris, Cerf, 2001.

HERZL Theodor, *L'État des Juifs*, traduction de l'allemand par Claude Klein, Paris, La Découverte, 2003.

HESS Moses, *Rome et Jérusalem*, Paris, Albin Michel, 1981.

HIRSCH Samson Raphaël, *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris, Cerf, 1987.

JOSEPH Flavius, *Antiquités judaïques*, traduction française dirigée par Théodore Reinach, 20 vol., 1900-1905, [en ligne], URL : <http://timotheeminard.com/wp-content/uploads/2016/12/Jos%C3%A8phe-Antiquit%C3%A9s-Juives-2.pdf>

La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Mame-Cerf, 2001.

« La déclaration d'indépendance d'Israël », *Israel Ministry of Foreign Affairs* [en ligne], URL : <https://mfa.gov.il/MFA/MFAFR/MFA-Archive/Pages/La%20Declaration%20d-Independance%20d-Israel.aspx#:~:text=Le%2029%20novembre%201947%2C%20l,n%C3%A9cessaires%20pour%20appliquer%20ce%20plan>

MENDELSSOHN Moses, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, texte traduit et annoté par Dominique Bourel, Paris, Gallimard, 2007.

VENERABLE Pierre le, *Against the inveterate obduracy of the Jews*, traduit par Irven M. Resnick du latin, Washington, The Catholic University of America press, 2013.

WEBER Max, *Économie et société*, Paris, Agora-Pocket, 1995.

Bibliographie

1. Dictionnaires / Encyclopédies

AMBRIERE Madeleine (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 2014.

BERLIN Adele, GROSSMAN Maxine, "Graetz, Heinrich", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2011.

BONTE Pierre (dir.), IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

HOWATSON M. C. (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité : Mythologie, littérature, civilisation*, Paris, Robert Laffont, 2013.

POUPARD Paul (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 (2 vol.).

TAGUIEFF Pierre-André (dir.), *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

WIGODER Geoffrey (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Editions Robert Laffont, 1996.

2. Ouvrages / Articles théoriques

ANQUEZ Mathieu, *Géopolitique de l'Iran. Puissance dangereuse ou pays incompris ?* Paris, Argos, 2014.

BELIN Célia, ZAJAC Paul, « Le parti de Donald Trump », *Le Débat* [en ligne], vol. 198, n° 1, 2018, p. 11-21, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2018-1-page-11.htm?contenu=resume>

BELLAH Robert N., « La Religion civile en Amérique », *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], n°35, 1973, p. 7-22., URL : www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1973_num_35_1_2751

BRECHON Pierre, *Laïcité et religions dans l'Union européenne*, *Archives ouvertes HAL* [en ligne], Grenoble, 2011, URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00819211>

CAILMAIL Benoît, DURAND-DASTÈS François, LAMBALLE Alain, MASSONAUD Chantal, « Bhoutan », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 17 octobre 2018, URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/bhoutan/>

CHAPOUTOT Johann, *La révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard, 2017.

DROZ-VINCENT Philippe, SALAMÉ Ghassan, « ARABIE SAOUDITE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 15 octobre 2018, URL : <http://www.universalis-edu.com.acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/arabie-saoudite/>

EHRENFREUND Jacques (dir.), GISEL Pierre (dir.), *Religieux, société civile, politique : enjeux et débats historiques et contemporains*, Lausanne, Antipodes, 2012.

GHALIOUN Burhan, « Islam, modernité et laïcité. Les sociétés arabes contemporaines », *Confluences Méditerranée* [en ligne], n° 50, 2000, URL : http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/9_34_2.pdf

GOOSSAERT Vincent, « Le destin de la religion chinoise au 20e siècle », *Social Compass*, 50 (4), 2003, p. 429- 440.

GOOSSAERT Vincent. « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène* [en ligne], vol. 205, no. 1, 2004, p. 11-21, URL : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2004-1-page-11.htm>

LAGREE Jacqueline (dir.), PORTIER Philippe (dir.), *La modernité contre la religion ?* Rennes, PUR, 2010.

MIAILLE Michel, ROUSSELET Kathy, « EUROPE - Diversité religieuse », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 octobre 2018, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/europe-diversite-religieuse/>

MONIERE Denis, *Pour comprendre le nationalisme au Québec et ailleurs*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2001, disponible sur le site *OpenEdition* [en ligne], URL : <https://books.openedition.org/pum/15552?lang=fr>

MONOD Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

NAUROIS Louis de, « RELIGION - Religion et État », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 25 octobre 2018, URL : <http://www.universalis-edu.com/acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/religion-religion-et-etat/>

NORRIS Pippa, INGLEHART Ronald, *Sacré versus sécularisation : Religion et politique dans le monde*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014.

POLLACK Detlef, « La théorie de la sécularisation au banc d'essai », *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], 167 | juillet-septembre 2014, mis en ligne le 20 octobre 2017, URL : <http://journals.openedition.org/assr/26168>

REMOND René, *Religion et société en Europe : La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)*, Paris, Seuil, 2001.

WILLAIME Jean-Paul, « La religion civile à la française et ses métamorphoses », *Social Compass* [en ligne], 40 (4), 1993, URL : <https://doi.org/10.1177/003776893040004005>

YAMAGUCHI Satoshi, *Le shinto dans une perspective internationale*, Paris, Les Indes savantes, 2017.

3. Travaux autour d'Heinrich Graetz (vie, pensée, contexte, héritage)

3.1. Ouvrages / Articles majeurs

AZRIA Régine, *Le judaïsme*, Paris, La Découverte, 2010.

BOYER Alain, HAYOUN Maurice-Ruben, *L'Historiographie juive*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

BLUTINGER Jeffrey Charles, *Writing for the Masses : Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*, PhD diss., Los Angeles, 2003.

BRENNER Michael, "Between Religion and Nation: Graetz and His Construction of Jewish History", *Prophets of the Past: Interpreters of Jewish History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 53-91.

DELMAIRE Jean-Marie, « Évolutions, tournants de l'histoire et messianisme chez Heinrich Graetz et Moses Hess », *Germanica*, n°6, 1989, p. 27-41.

DIECKHOFF Alain, *L'invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

FALK Raphael, *Zionism and the Biology of Jews*, Cham (Suisse), Springer, 2017.

FINKELSTEIN Israël, SILBERMAN Neil Asher, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002.

GOLDBERG Sylvie-Anne, « Penser l'histoire juive au début du XXe siècle », *Cahiers du Monde russe*, n°4, vol. 41, p. 519-534.

MEYER Michael Albert, *Ideas of Jewish History*, Detroit, Wayne State University Press, 1987.

SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008.

SAND Shlomo *et. al.*, « Qu'est-ce qu'un Juif ? », *Éditorial du mensuel L'Histoire*, n° 343, juin 2009.

SCHENHAV Mordechai, « Pour une nouvelle définition de l'Etat d'Israël », *Les Temps Modernes* [en ligne], 2009 / 1-2, n° 652-653, p. 124-129, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-les-temps-modernes-2009-1-page-124.htm>

SCHENHAV Mordechai, « La Bible et l'école publique en Israël », *Revue européenne des Etudes Hébraïques*, n° 15, 2010, p. 153-168.

TAUSSIG Sylvie (dir.), *Charles Taylor : Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Editions, 2014, p. 213-230.

THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2001.

3.2. Ouvrages / Articles secondaires

ABITBOL Michel, *Histoire des Juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, 2013.

ABU EL-HAJ Nadia, *Facts on the ground. Archeological practice and territorial self-fashioning in Israeli society*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.

AVINERI Shlomo, *The making of modern Zionism: the intellectual origins of the Jewish state*, New York, Basic Books, 2017.

BARNAVI Elie, *Histoire universelle des Juifs*, Paris, Hachette, 2002.

BERSTEIN Serge, MILZA Pierre, *Histoire du XIXe siècle*, Paris, Hatier, 2012.

CHIFFOLEAU Sylvia *et al.*, *Le Moyen-Orient. 1876-1980*, Paris, Atlande, 2017.

DROZ Jacques, *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris, Colin, 1963.

ELUKIN Jonathan M., “Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters”, *Journal of the History of Ideas* [en ligne] , Vol. 53, No. 4, octobre-décembre, 1992, p. 603-630, URL : <https://www.jstor.org/stable/2709940>

GERMA Antoine (dir.) et. al., *Les Juifs dans l'histoire*, Paris, Champs Vallon, 2011.

GREILSAMMER, *Le sionisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

HAYOUN Maurice- Ruben, *La science du judaïsme*, Paris, Que sais-je ?, 1995.

HOBSBAWM Eric (dir.), RANGER Terence (dir.) et al., *L'invention de la tradition*, Paris, Editions Amsterdam, 2012.

MANCASSOLA Jérôme, *La notion de « race juive » sous la plume d'Arthur Ruppin (1876-1943)*, Mémoire de Master : histoire. Strasbourg : Université de Strasbourg, Faculté des sciences historiques, 2017, 177 p., non publié (disponible à la bibliothèque de recherche en sciences historiques de Strasbourg).

MINCZELES Henri, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Denoël, 1999.

NODET Etienne, *Les Romains, les Juifs, et Flavius Josèphe*, Paris, Les Editions du Cerf, 2019.

PICHOT Léon, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris, Éditions Flammarion, 2000.

POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, 2 vol.

PYKA Markus, *Heinrich Graetz und die Treitschkekontroverse*, Université rhénane Frédéric-Guillaume de Bonn, 1999, 169 p., disponible en ligne sur le site du *Center for Jewish History* [en ligne], URL : https://digipres.cjh.org/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE9008743

PYKA Marcus, *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*, Göttingen, Allemagne, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

RAM Uri, “Zionist historiography and the invention of Modern Jewish Nationhood : the case of Ben Zion Dinur”, *History and Memory* [en ligne], vol. 7, n°1, 1995, p. 91-124, URL : <https://www.jstor.org/stable/25618681>

RAZ-KRAKOTZKIN Amnon, *Exil et souveraineté : judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La fabrique éditions, 2007.

SAVY Pierre (dir.) et. al., *Histoire des Juifs. Un voyage en 80 dates de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 2020.

SCHOEPS Julius H, *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff: messianism, settlement policy, and the Israeli-Palestinian conflict*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2013.

4. Sionisme et Israël : analyse de la situation actuelle

ABITOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *Cités* [en ligne], n°12, 2002/4, p. 15-32, URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm>

ABITBOL Michel, *Histoire d'Israël*, Paris, Perrin, 2018.

CHARBIT Denis, « La cause laïque en Israël est-elle perdue ? Atouts, faiblesses et mutation », *Critique internationale* [en ligne], n° 44, 2009/3, p. 65-80, URL : <http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2009-3-page-65.htm>

DIECKHOFF Alain, « Religion et laïcité en Israël », *Laïcités-démocraties. Des relations ambiguës : Actes du Colloque organisé par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, les 7 et le 8 décembre 1998 à l'IRESCO*, p. 151-160.

DIECKHOFF Alain, « Démocratie et ethnicité en Israël », *Sociologie et sociétés* [en ligne], n°2, vol. 31, 1999, p. 163-173, URL : <http://id.erudit.org/iderudit/001185ar>

DON-YEHIYA Eliezer, LIEBMAN Charles S., “The Dilemma of Reconciling Traditional Culture and Political Needs: Civil Religion in Israel” , *Comparative Politics* [en ligne], Vol. 16, No. 1 (Oct. 1983), p. 53-66, URL: <https://www.jstor.org/stable/421595>

GREILSAMMER Ilan, « Le statu quo religieux en Israël : des lignes de front mouvantes », *Ethnologie française* [en ligne], vol. 43, 2013/4, p. 633-640, URL : <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2013-4-page-633.htm>

HALEVI Ran, « Israël entre nation et religion », *Le Débat* [en ligne], n° 144, 2007/2, p. 112-128, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2007-2-page-112.htm>

KLEIN Claude, *La démocratie en Israël*, Paris, Seuil, 1997.

ROSNER Chloé, « Pour une histoire contextuelle de l'archéologie israélienne », *Centre de Recherche Français à Jérusalem* [en ligne], mis à jour le 14 avril 2018, URL : <https://crfj.hypotheses.org/310>.

SMOOHA Sammy, « La pérennité de l'ethnicité juive », *Les Cahiers de l'Orient* [en ligne], n° 54, 1999, p.17-49, URL : <http://soc.haifa.ac.il/~s.smooha/download/LaPerennitedeLethniciteJuive.pdf>

5. Sitographie / documents audiovisuels

5.1. Sitographie

Archives ouvertes HAL [en ligne], URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/>

Cairn [en ligne], URL : <https://www.cairn.info>

Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL) [en ligne], URL : <https://www.cnrtl.fr>

Courrier international [en ligne], URL : <https://www.courrierinternational.com/>

Dictionnaire Larousse [en ligne], URL : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>

Digithèque de matériaux juridiques et politiques [en ligne], URL : <https://mjp.univ-perp.fr/>

Encyclopædia Universalis [en ligne], URL : <https://www.universalis.fr>

JSTOR [en ligne], URL : <https://www.jstor.org/>

Knesset Website [en ligne], URL : <https://main.knesset.gov.il>

L'Express [en ligne], URL : <https://www.lexpress.fr/>

L'observatoire de la Liberté Religieuse [en ligne], URL : <https://www.liberte-religieuse.org>

La Croix [en ligne], URL : <https://www.la-croix.com/>

Le Monde [en ligne], URL : <https://www.lemonde.fr/>

Le petit journal [en ligne], URL : <https://lepetitjournal.com/>

Le Point [en ligne], URL : <https://www.lepoint.fr/>

Les clés du Moyen-Orient [en ligne], URL : <https://www.lesclesdumoyenorient.com/>

Libération [en ligne], URL : <https://www.liberation.fr/>

Observatoire Pharos [en ligne] : URL : <https://www.observatoirepharos.com/>

OpenEdition [en ligne], URL : <https://www.openedition.org>

Radio France internationale (RFI) [en ligne] : URL : <https://www.rfi.fr/fr/>

Persée [en ligne], URL : <https://www.persee.fr>

The Jerusalem Post [en ligne], URL : <https://www.jpost.com/edition-francaise>

The Times of Israël [en ligne], URL : <https://fr.timesofisrael.com/>

Wikipédia, l'encyclopédie libre [en ligne], URL : <https://fr.wikipedia.org>

Wikisource [en ligne], URL : <https://fr.wikisource.org>

Wiktionnaire [en ligne], URL : <https://fr.wiktionary.org>

YouTube [en ligne], URL : <https://www.youtube.com/>

Zeno.org : Bibliothek [en ligne], URL : <http://www.zeno.org/>

5.2. Documents audiovisuels

BERG Dirk van den, *Le Siège de La Mecque*, K2 Productions, Outremer Film, Arte France, 2018.

BORNSTEIN Sagi, NIR Udi, ROZANES Shani, *Golda Meir – Premier ministre*, Gebrueder Beetz Filmproduktion, Arte, 2018.

« Conférence de Shlomo Sand à l'Espace des Diversités et de la Laïcité à Toulouse », *YouTube* [en ligne], 10 avril 2014, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=jkkaiaHqGdQ>

**Redéfinir les relations entre le judaïsme et la nation au XIXe siècle :
Heinrich Graetz et le concept de *désincarnation***

Résumé

Cette thèse a pour objectif de combler un vide terminologique au sein des classifications portant sur les relations *nation-religion* dans le monde. Elle émet l'hypothèse que l'État d'Israël demeure un cas *sui generis* et que la relation *nation-religion* qui s'y développe doit être redéfinie selon un concept nouveau : la *désincarnation*. L'enjeu fut de démontrer l'historicité de ce concept en vérifiant une seconde hypothèse, selon laquelle la *désincarnation* aurait pris racine dans la pensée de l'historien juif allemand Heinrich Graetz. A l'aide de références théoriques pluridisciplinaires ainsi que de sources et travaux centrés sur Graetz et son environnement intellectuel, les hypothèses de départ se sont avérées exactes. Cette thèse propose également le terme *désincarnation* comme un concept générique pouvant être utilisé dans d'autres disciplines, ainsi qu'une nouvelle classification des régimes politiques en fonction de leur rapport avec la religion.

Mots-clés : désincarnation, Graetz, identité, Israël, judaïsme, juif, nation, religion, sécularisation.

Abstract

This thesis aims to fill a terminological vacuum within the classifications of *nation-religion* relations in the world. It hypothesizes that the State of Israel remains a *sui generis* case and its *nation-religion* relation must be redefined according to a new concept: *disembodiment*. The issue was to demonstrate the historicity of this concept by verifying a second hypothesis, according to which disembodiment took root in the thought of the German Jewish historian Heinrich Graetz. Using multidisciplinary theoretical references as well as sources and works focused on Graetz and his intellectual environment, the initial hypotheses have been proven to be correct. This thesis also proposes the term of *disembodiment* as a generic concept that can be used in other disciplines, as well as a new classification of political regimes according to their relation to religion.

Keywords: disembodiment, Graetz, identity, Israel, Judaism, Jew, nation, religion, secularization.