

Exil et souveraineté

Cet ouvrage a été traduit avec le concours du Centre national du livre.

Amnon Raz-Krakotzkin

Exil et souveraineté
judaïsme, sionisme
et pensée binationale

Préface de Carlo Ginzburg

Traduit de l'hébreu par Catherine Neuve-Église

La fabrique
éditions

© **La Fabrique éditions, 2007**

Conception graphique :

Jérôme Saint-Loubert Bié

Révision du manuscrit :

Stéphane Passadéos

Impression : Floch, Mayenne

ISBN : 2-913372-56-2

La Fabrique éditions

64, rue Rébeval

75019 Paris

lafabrique@lafabrique.fr

Diffusion : Les Belles Lettres

Sommaire

Préface — 7

Introduction — 17

I. La négation de l'exil dans
la conscience sioniste — 26

II. Le retour à l'histoire — 41

III. Une nationalisation de l'histoire — 70

IV. Une théologie nationale-coloniale — 88

V. L'effacement de l'histoire de la Palestine — 103

VI. Gershom Scholem et la dialectique
messianisme-sionisme — 131

VII. Arendt, Benjamin, Scholem
et le binationalisme — 158

VIII. Théologie et binationalisme — 188

IX. Vers une pensée binationale — 204

Notes — 220

Je voudrais remercier chaleureusement tous ceux qui ont contribué à la publication de ce livre : la traductrice, Catherine Neuve-Église et les éditeurs, Eric Hazan et Stéphane Passadéos. Je mesure les efforts particuliers qu'ont demandés la traduction et l'édition d'un tel ouvrage.

Ma gratitude va en particulier à Eyal Sivan pour son amitié et son engagement dans ce projet. Beaucoup d'idées présentes dans ce livre sont nées de nos conversations.

Merci aussi à Joëlle Marelli, qui m'a encouragé à faire aboutir ce livre et qui, dès les premières étapes, m'a aidé à en définir les grandes lignes et à clarifier de nombreux points.

Merci enfin à Ronit Chacham, ma femme, non seulement pour ses lectures attentives, au fil des très nombreuses versions, mais surtout pour les nombreuses idées qu'elle m'a apportées. Dans les moments de révélations et les moments d'exil, nous continuons à penser et à expérimenter ensemble les liens entre le politique, le théologique et l'intime.

ARK

*Tu as reçu les lettres d'Occident, et, ici,
les clochettes d'Orient ont-elles tinté ?
Là-bas, chaque jour la petite ville sombre
un peu plus, ici, chaque jour le village arabe
sombre-t-il un peu plus ?
Les pas des chameaux ont-ils tinté ?
Din dan as-tu entendu ? Comment se fait-il que
les oreilles des juifs n'entendent pas ?
Es-tu jamais allé au-devant des Arabes
pour connaître leur visage ? Sur notre propre Shoah
nous avons pleuré, et leur Shoah,
nous ne la pleurons pas ?
Et maintenant, la guerre ? Jolie génération !
Pourquoi écris-tu ça ? Écrire pour écrire ?*

*Avot Yeshurun
(La Faille syro-africaine)*

À la mémoire d'Amos Funkenstein

Préface*

Une voix forte, pressante, irrévérencieuse nous parvient de ces pages. C'est une voix qui échappe aux classifications et aux étiquettes préétablies. Amnon Raz-Krakotzkin a été rangé parmi ces «nouveaux historiens» qui, à partir des années 1980, ont proposé dans leurs recherches une représentation de l'histoire d'Israël et même des premières installations juives en Palestine, fortement polémique à l'égard de la version sioniste dominante¹. Cette approche est certainement partagée par Raz-Krakotzkin, mais depuis une perspective différente. Il faut d'abord souligner une distinction dans le choix des thèmes étudiés. Les «nouveaux historiens» ont surtout travaillé sur les années 1930 et 1940 : les réactions des colons juifs de Palestine à la Shoah, l'exode (ou l'expulsion) des Palestiniens de leur terre, la fondation de l'État d'Israël... Amnon Raz-Krakotzkin s'est intéressé, parallèlement aux thèmes développés dans cet essai, à un aspect particulier de l'histoire de la diaspora : la censure des livres juifs dans l'Italie de la Contre-Réforme². Mais ce qui fait de Raz-Krakotzkin une figure difficile à cataloguer, ce sont les choix politiques et intellectuels qui ont inspiré son activité et ses écrits. Je parlerai ici de ces choix, comme un lecteur qui veut

* Traduite de l'italien par Stéphane Passadéos.

recommander à d'autres un livre qu'il estime neuf et important.

Cet essai s'articule autour de deux points fondamentaux, deux pôles. Un premier, en négatif, est le refus de la négation de l'exil ; le second, en positif, est la proposition d'une perspective binationale qui implique au même titre, dans une même dignité, Israéliens et Palestiniens. Le sens politique de ces deux points, et de leur rapport, est clair. L'État d'Israël a été fondé métaphoriquement sur la négation de l'exil juif et concrètement sur l'exil palestinien (*Nakbah*), suivi par son refoulement. Le dépassement de cette double aporie peut advenir par une double reconnaissance : celle de l'importance décisive de l'exil dans l'histoire juive et celle de la responsabilité israélienne dans l'exil palestinien. Raz-Krakotzkin, qui est passionnément impliqué depuis de nombreuses d'années dans le dialogue israélo-palestinien, détourne son regard (un regard empreint de pessimisme) de l'apartheid actuel et le tourne vers l'avenir. La perspective binationale, aujourd'hui irréalisable, peut se concilier avec l'existence de deux États distincts. Surtout, elle peut agir dès aujourd'hui, jetant les prémices de la coexistence entre deux peuples.

Tout ça est très beau mais utopique, diront certains. Raz-Krakotzkin pourrait répondre en citant un passage d'une conférence donnée par Gershom Scholem à Jérusalem en 1946, « Mémoire et utopie dans l'histoire juive ». Ce texte s'inscrit dans le cadre d'une discussion dense, même si implicite, avec les *Thèses sur le concept d'histoire* (*Ueber den Begriff der Geschichte*) de Benjamin, l'ami qui s'est donné la mort quelques années plus tôt, et qui lui-même avait été inspiré, vraisemblablement, par un texte inédit de Scholem : *Thèses sur le concept de justice* (*Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit*³).

En 1946, Scholem écrivait : «Le passé ne devient pas vivant sans quelque élément utopique, sans l'espoir que ce qui se tient derrière tous nos efforts historiques vienne sauver quelque chose de lui. C'est comme si nous pouvions comprendre les échecs des tendances du passé à la lumière d'une nouvelle tendance qui doit triompher dans le futur. [...] Dans les échecs de l'histoire subsiste encore une force qui peut vouloir sa correction (*tiqqun*).»

Mais peu après, dans un écart caractéristique (l'écart d'un cheval au galop), Scholem observait : «La nation juive a payé avec beaucoup d'énergies productives le prix de son utopie, qui l'a toujours mise du côté des vaincus appelés à vaincre dans le futur. La force imminente de l'utopie me donne espoir que nous n'aurons plus longtemps à avoir honte de notre histoire. Mais, en même temps, cette utopie – cette concentration sur l'action à venir – est ce qui a oblitéré les éléments concrets de notre mémoire⁴.»

L'utopie est ambivalente : elle sollicite la mémoire et l'éteint tout à la fois. De cette ambivalence (et de l'ambivalence de son rapport à Scholem), Raz-Krakotzkin a beaucoup appris. «Ambivalence» est peut-être le mot-clé aussi bien de cet essai que de son ouvrage dédié à la censure des livres juifs dans l'Italie du xvi^e siècle. Ambivalent est le comportement des chrétiens envers les juifs et, parallèlement, des sionistes envers les juifs orientaux en général et yéménites en particulier (p. 82). Ambivalent est le rapport des colonisés envers l'idéologie des colonisateurs (p. 101), des sionistes envers le messianisme (pp. 89, 97), de la conscience sioniste envers l'Europe : «il s'agit d'une victime de l'Europe qui adhère entièrement à la conception européenne afin de s'y insérer, dans tous les sens du terme, dans le but de se distinguer de l'Orient» (p. 97). Et ambiva-

lente est la notion de sécularisation. L'opposition laïques/religieux, que tous les observateurs estiment décisive pour comprendre la réalité israélienne, est rejetée par Raz-Krakotzkin comme non pertinente. La cible polémique principale de cet essai est le sionisme sécularisé : une forme de messianisme masqué qu'il résume sarcastiquement dans ce mot : « Dieu n'existe pas, mais il nous a promis cette terre. »

À ce point, arrive la position la plus imprévisible d'Amnon Raz-Krakotzkin, celle qui surprendra beaucoup de lecteurs de cet essai, comme elle a surpris beaucoup de ses amis : le choix du Shas, le parti des juifs séfarades orthodoxes, comme interlocuteur privilégié. Il faut chercher à élaborer, écrit Raz-Krakotzkin, « un cadre commun aux religieux et aux agnostiques, que l'on pourrait qualifier de séculier. Une laïcité qui ne soit pas un simple cadre surimposé à la réalité, mais qui s'organise à partir d'une définition du sacré, et assume la mission théologique qui procède du concept d'exil » (p. 196). Qu'est-ce que cette sécularisation redéfinie à partir du sacré ? Amnon Raz-Krakotzkin l'explique en partant de la réponse du rabbin Haïm Grodzinski, premier rabbin d'Agoudat Israël⁵, interrogé au moment de la fondation de l'État d'Israël : « C'est un État comme les autres. » Cette vision instrumentale et détachée de l'État, formulée par les orthodoxes, née de l'expérience religieuse de l'exil, peut servir à combattre, selon Raz-Krakotzkin, le messianisme sécularisé du sionisme. Vivre dans l'État d'Israël comme s'il s'agissait d'un État comme les autres signifie adhérer « à l'idée de vivre l'exil en terre d'Israël ». Pour Raz-Krakotzkin, cette idée coïncide avec « l'essence du judaïsme ».

« L'essence du judaïsme est l'idée que l'existence est un exil, et le fait de vivre en terre d'Israël ne

constitue pas une exception à cette règle. Le rapport à la terre d'Israël a toujours été ambivalent et, pour diverses raisons, de nombreux rabbins ont même fermement interdit d'y immigrer. La terre d'Israël n'a jamais eu un sens purement territorial : Sion est l'image de la rédemption et non un territoire sur lequel vivre. » (p. 108)

Scholem a déclaré un jour que, en tant qu'historien, il estimait qu'on ne pouvait pas parler d'une essence unique du judaïsme⁶. De même, quand Raz-Krakotzkin identifie l'essence du judaïsme à l'exil, il parle d'un point de vue politique, pas historique :

« Une telle définition de l'existence juive en Israël n'oblige pas à nier l'histoire du pays ni à déposséder les Palestiniens pour créer une entité juive israélienne. Cela ne veut pas dire que nous tenons la "solution" mais cela ouvre une voie à la réflexion et permet d'aborder les vraies questions. L'existence d'une entité juive en terre d'Israël reste une question théologique. La laïcisation ne peut donc se faire qu'à partir de la théologie. » (p. 200)

Cette conclusion apparemment paradoxale est (peut-être) dictée par une considération tactique. Les orthodoxes du parti Shas sont des alliés pour combattre ce qui, pour Raz-Krakotzkin, est l'ennemi principal : le messianisme sécularisé du sionisme. Mais rappeler que dans la tradition religieuse « la terre d'Israël n'a jamais eu un sens purement territorial » ne suffit peut-être pas. Quelque théologien pourrait franchir une étape supplémentaire, soutenant qu'Israël est, en tout et pour tout, du point de vue religieux, « une terre comme les autres ». En soutien d'une telle affirmation, qui semble contredire le noyau central du judaïsme – le pacte entre Dieu et le peuple élu –, l'hypothétique théologien pourrait citer Lev. 25, 23⁷. Dans le chapitre dédié au jubilé, Dieu dit à Moïse :

*La terre du Pays ne sera pas vendue sans retour,
car le pays est à moi;
Vous n'êtes chez moi que des immigrés et des
hôtes.*

Les mêmes termes reviennent dans le psaume 39, 13 :

*Car je ne suis qu'un immigré chez toi,
un hôte comme tous mes pères⁸.*

«Tu n'opprimeras pas l'émigré» peut-on lire dans Ex. 23, 9, «vous connaissez vous-mêmes la vie de l'émigré, car vous avez été émigrés au pays d'Égypte». Mais Lev. 25, 23 va plus loin. Si toute la terre appartient à Dieu, il n'y a pas de Terre sainte ; les juifs sont immigrés, exilés, comme tous. C'est une affirmation exceptionnelle, qui s'inscrit dans une exception périodique : le jubilé, qui revient tous les cinquante ans (sept années sabbatiques). L'interdiction de vendre la terre à perpétuité fait partie d'une série de dispositions, minutieusement répertoriées dans Lev. 25, qui, comme cela a été noté, ont une nuance messianique (et ne furent peut-être jamais mises en pratique) ⁹. Dans l'année du jubilé, les dettes étaient annulées (Lev. 25, 25-28). La terre devait être laissée en jachère pour une année entière : «Vous mangerez ce qui pousse dans les champs» (Lev. 25, 12), contrevenant ainsi à l'injonction post-édénique : «À la sueur de ton visage tu mangeras du pain» (Gen. 3, 19) ¹⁰.

Il serait intéressant de se pencher sur les diverses interprétations de Lev. 25, 23. Je me limiterai à un seul cas : celui de Jean-Pierre Purry, un huguenot né à Neuchâtel en 1675 et mort en 1736 en Caroline du Sud, après une vie aventureuse, dans un village qu'il avait fondé et baptisé Purrysburg. En 1718,

Purry avait envoyé à la Compagnie hollandaise des Indes orientales, dont il était l'employé, deux projets de colonisation en Afrique du Sud, ou, en alternative, en Terre des Nuyts, en Australie. Pour soutenir ses projets, Purry citait une série de passages de la Bible, dont Lev. 25, 23, dans lequel il voyait (se servant d'une métaphore tirée tacitement de Locke) un texte qui justifiait la conquête coloniale. Si la terre appartient à Dieu et que nous ne l'avons qu'en usufruit, il est permis de se l'approprier, observait Purry, du moment qu'on le fait « honnêtement¹¹ ».

Ce cas me semble très éclairant. Une religion déterritorialisée peut tout aussi bien contribuer à saper les fondements de la domination coloniale qu'à la défendre. Cette ambivalence illustre celle, plus générale, qui caractérise la religion, formulée par le jeune Marx en des termes inoubliables: « La misère religieuse est tout à la fois l'*expression* de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle¹². » Mais la sécularisation est un phénomène également ambivalent, comme Amnon Raz-Krakotzkin nous le démontre dans cet essai. Il s'agit d'un raisonnement qui n'a rien de banal, surtout aujourd'hui. Il y a une tendance assez répandue à identifier la sécularisation avec le christianisme, et le christianisme avec l'impérialisme chrétien. Dans cette perspective, il n'y a pas de place pour l'ambivalence: on évolue parmi des entités monolithiques opposées, comme dans les généralisations grossières de Samuel Huntington à propos des « guerres de civilisation », même si on en renverse le sens. Souvent, les esprits de ceux qui croient combattre l'impérialisme en ont déjà absorbé les venins.

Contre ces venins, l'essai d'Amnon Raz-Krakotzkin est un antidote précieux. Dans le rapport singulier

Exil et souveraineté

qui se noue en Israël entre sécularisation et religion, il nous invite à voir une ambivalence plus générale qui nous concerne tous : parce que nous sommes tous « des émigrés et des hôtes¹³ ».

Carlo Ginzburg

Introduction

À partir de l'époque des Lumières, le débat sur les juifs* en Europe tourne autour d'une question centrale : le judaïsme est-il une nation ou une religion ? C'est au cours de ce débat, contemporain de la montée de l'État centralisé et de l'État-nation, que les juifs sont définis pour la première fois comme une nation au sens moderne du terme. Il ne s'agit pas d'une évolution au sein du judaïsme lui-même, mais de l'application aux juifs d'une notion qui apparaît et se développe alors, avec l'évolution de l'idée d'État et du discours sur la citoyenneté.

La question en amène immédiatement une autre : la tradition juive est-elle susceptible de s'intégrer à la culture européenne, ou bien les juifs forment-ils une nation attachée à des valeurs orientales étrangères à cette culture ?

À cette question, les courants dominants du judaïsme européen ont répondu en définissant le judaïsme comme une *confession* dont les valeurs s'accordaient avec celles de la culture européenne. Cette réponse conduisait à effacer les aspects nationalistes qui existaient dans la tradition juive, comme l'aspiration au

* D'après le code typographique, on écrit *juifs* quand il s'agit de religion, et *Juifs* avec un *J* quand il s'agit d'un peuple. Dans ce livre, comme il s'agit

tantôt de l'un, tantôt de l'autre, il fallait choisir. Nous avons opté pour juifs avec un *j* (*N.d.T.*).

retour à Sion. Dès lors, les juifs se considéraient comme partie prenante de la culture de la nation où ils se trouvaient, et se définissaient comme « Allemands de confession mosaïque » ou « Français de confession mosaïque ». Toutefois, cette définition qui récusait le nationalisme a paradoxalement favorisé son développement en privilégiant l'interprétation nationale des textes juifs. Par exemple, en décidant de supprimer du livre des prières (*sidour*) tous les passages qui traitaient de la terre d'Israël et du rassemblement des exilés, les cercles juifs réformistes montraient qu'ils donnaient à ces passages une signification explicitement nationale, au détriment de toutes les autres interprétations possibles.

Il a fallu du temps pour que des idées franchement nationalistes se fassent jour chez les juifs, et finissent par donner naissance au mouvement sioniste. D'ailleurs, on peut difficilement définir le mouvement sioniste comme un mouvement national car, au moment de sa création, il n'attire qu'une petite minorité de juifs. La question de savoir si les juifs constituent une nation ou une religion devient alors une discussion interne au judaïsme, les sionistes s'alignant sur la position des cercles européens qui estiment impossible l'intégration des juifs dans les États-nations.

La question au cœur du présent essai n'est pas de savoir si le judaïsme est une religion ou une nation. Elle porte sur la définition des juifs comme nation, telle qu'elle s'exprime dans l'idéologie et les différents courants sionistes. Cette question est d'autant plus actuelle que l'historiographie récente a montré que la nation était une construction moderne et imaginaire¹. Mais de toute façon, faire des juifs une nation soulève des problèmes spécifiques car, de toute évidence, ils n'ont pas d'histoire commune : l'histoire de chaque communauté fait partie de l'histoire du contexte

dans lequel elle a vécu. Ceci ne veut pas dire qu'il n'ait pas existé chez les juifs de sentiment prénational d'appartenance à une collectivité, bien au contraire : c'est précisément l'existence de ce sentiment parmi les juifs dispersés de par le monde qui montre combien il est problématique de qualifier la collectivité juive de nationale au sens strict.

Il ne s'agit pas non plus d'accepter l'idée que le sionisme est un exemple de conscience ethnique transformée en mouvement national, comme l'affirme Anthony Smith, suivi en cela par un certain nombre d'historiens israéliens trop heureux de l'aubaine². Certes, selon la tradition religieuse, les juifs sont « la semence d'Abraham, Isaac et Jacob », mais l'aspect ethnique que l'on peut accorder à une telle définition est d'un tout autre ordre que les définitions ethniques communément admises dans le débat sur le nationalisme moderne. Cette définition religieuse et symbolique a toujours été posée en relation avec les notions de mission et d'élection en faisant une place centrale à l'universalisme. À cela s'ajoute que les juifs ne partageaient pas une culture commune au sens national du terme (une langue, des coutumes, une cuisine, un imaginaire communs). Ils ont toujours modelé leur judaïsme sur la culture au sein de laquelle ils vivaient, même quand elle était hostile. Dans le contexte moderne, les juifs n'étaient pas une « minorité nationale » qui se revendiquait comme telle : ils ont toujours été définis comme minorité nationale par les sociétés dans lesquelles ils vivaient, et cette définition faisait partie du processus de leur intégration dans ces sociétés³. Ce point est important parce que ce sont justement des différences d'origine ethnique qui sont au cœur des tensions internes de la société israélienne juive, qui distingue ashkénazes et orientaux.

Dans une réflexion sur Israël et la culture israélienne, la question de savoir si les juifs constituent une religion ou une nation est accessoire. L'existence d'une collectivité nationale israélienne et d'une culture israélienne hébraïque est un fait socio-politique incontestable. La question, en Israël, est moins de savoir si les juifs forment ou non une nation, que de savoir quels sont les principes et les valeurs concrètes auxquels on se réfère pour les définir ainsi. Il ne suffit pas de faire référence à la catégorie de nation : encore faut-il identifier les valeurs qui structurent chaque identité nationale particulière⁴. Dans le contexte bien particulier du sionisme, la définition nationale est fondée sur la conjugaison d'une conception théologique et d'une conscience coloniale. Même si certains aspects du nationalisme israélien peuvent être mis en parallèle avec des aspects comparables d'autres consciences nationales (les thèmes de l'héroïsme, du sacrifice, etc.), sur la plupart des points, il existe des particularités significatives. Dire que les juifs forment une nation territoriale et qu'Eretz-Israel/Palestine est la patrie nationale des juifs soulève bien plus de problèmes que les autres définitions nationales.

Paradoxalement, c'est l'existence d'une entité nationale juive israélienne qui démontre qu'il est impossible de considérer les juifs comme une nation. En effet, les juifs non israéliens ne font pas partie de cette entité – même ceux d'entre eux qui ressentent un lien profond avec l'État d'Israël et pour lesquels cet État tient une place importante dans la conscience d'être juif. Les juifs du reste du monde ne sont pas une diaspora de l'État d'Israël. Les juifs qui vivent hors d'Israël ne sont pas, dans l'ensemble, des émigrants israéliens et, de leur point de vue, Israël n'est pas une patrie en tant que lieu de souvenirs, que siège de ces lieux de mémoire qui donnent naissance à la nation, selon Pierre Nora⁵. S'il existe un lien com-

plexe entre les juifs du monde entier et Israël, il ne saurait être qualifié de national. Les juifs hors d'Israël ne partagent pas les modes de penser, les symboles et les références qui définissent le sentiment national israélien. La diaspora d'Israël, ce sont les Israéliens qui vivent dans d'autres pays et qui, comme d'autres groupes nationaux, entretiennent des liens avec leur culture d'origine – l'hébreu, l'humour israélien, la cuisine, la littérature ou la musique israéliennes. Ces Israéliens-là répondent à la définition d'émigrants.

La distinction entre nationalisme israélien et nationalisme juif est le préalable indispensable à toute réflexion sur le sionisme et l'État d'Israël, d'autant plus qu'Israël lui-même ne se définit pas comme un État-nation mais comme l'État du peuple juif, ce qui de surcroît ne correspond pas à l'identité de tous les citoyens de l'État. D'un côté, la définition inclut des citoyens qui appartiennent à d'autres nations ; de l'autre, elle n'inclut pas les citoyens arabes de l'État, les Palestiniens restés en Israël après 1948. Alors que tout État-nation prétend au moins représenter la totalité de ses citoyens et s'efforce de concrétiser leur droit à former une nation indépendante, l'État d'Israël fut créé pour être l'instrument de la concrétisation de droits qui relèvent d'une conception religieuse. La façon dont il se définit en fait une entreprise de nationalisation permanente, celle du pays comme celle des juifs, et non le cadre qui aménage l'autodétermination d'une nation⁶.

Le concept d'exil (*galout*) et sa négation forment le socle de la conscience sioniste, et leur étude permet d'envisager autrement les diverses formes de la collectivité juive israélienne. Ces concepts interviennent doublement dans le débat : l'exil comme conception du temps et de l'histoire que la tradition juive réunit sous

ce vocable ; la négation de l'exil comme exil du passé, mais aussi l'exil issu de cette négation : celui des Palestiniens. Ce dernier aspect implique que les Palestiniens se fassent une raison et acceptent un exil éternel pour qu'en aucun cas ils n'aient un droit à revenir dans leur patrie. Sortir de cette impasse n'est pas simple.

Cet essai se propose d'analyser la difficulté fondamentale qui résulte de la définition de la collectivité et de l'histoire juive en termes nationaux et territoriaux, et d'étudier les implications du mythe fondateur du sionisme qui se cache derrière le concept de négation de l'exil.

Dans un premier temps, nous analyserons la dimension théologique du mythe national et, parallèlement, la part d'orientalisme et de colonialisme dans la laïcisation⁷ et la nationalisation de la conscience juive. Dans un second temps, nous montrerons comment le concept de négation de l'exil, par sa nature même, révèle ce que le sionisme implique de refoulement et de déni.

L'analyse critique de la conscience sioniste laïque, celle du « camp de la paix », va nous conduire à démontrer que si, depuis des décennies, le messianisme et le nationalisme vont se renforçant en Israël, c'est parce qu'ils sont au cœur du mythe sioniste laïque. C'est ainsi que l'opposition même entre laïques et religieux, communément admise pour décrire la société israélienne, n'est qu'un artifice idéologique qui masque les aspects essentiels du concept de laïcité et empêche de clarifier à partir de quelle conception de l'histoire sont nées les approches nationalistes religieuses radicales.

Cet examen critique n'est pas un but en soi : il vise à jeter les bases d'une alternative culturelle. La critique ne suffit pas, elle doit obéir au principe de res-

pensabilité – responsabilité à l'égard du passé pour pouvoir assumer celle du présent. Ces réflexions, qui s'inscrivent dans une appartenance à la collectivité israélienne juive, sont destinées à poser une définition du judaïsme fondée sur la reconnaissance des victimes de la politique sioniste, aussi bien juives qu'arabes. Au cours de cette démarche, nous montrerons comment les fondements que le sionisme prétend refouler restent présents dans la réalité. Nous nous attacherons donc aux implications des diverses acceptions du concept d'exil et aux significations concrètes que revêt l'analyse critique de Walter Benjamin appliquée à la conscience sioniste. Réintroduire dans le présent les éléments que l'histoire a occultés est le point de départ de tout changement. En pratique, la critique du sionisme est le cadre dans lequel on peut donner une signification concrète à des concepts empruntés à la pensée juive. C'est pourquoi la réflexion s'organisera autour de l'exil et du binationalisme, deux concepts particulièrement significatifs dans la mesure où ils sont depuis longtemps rejetés et niés dans la culture israélienne. C'est à partir de ces concepts qu'on tentera d'imaginer ce qu'on pourrait appeler la décolonisation de l'existence juive israélienne.

Précisons-le d'emblée, le concept de binationalisme ne se réfère pas nécessairement à une organisation politique à l'intérieur d'un seul État. Contrairement à ce que l'acception habituelle de ce terme laisse entendre, nous ne considérons pas que l'approche binationale conduise obligatoirement à soutenir qu'un État unique sur tout le territoire de la Palestine du mandat britannique réglerait le conflit israélo-palestinien. Autrement dit, l'idée de binationalisme n'est pas une conception qui s'oppose à la solution politique de deux États, mais une grille d'analyse, un outil critique pour décrire une réalité et définir des

responsabilités. Le binationalisme s'oppose au mode de pensée actuel basé sur le principe de séparation. Seul le binationalisme propose un cadre conceptuel alternatif global préalable à tout règlement entre juifs et Palestiniens, fondé sur la reconnaissance réciproque et l'égalité des peuples et des citoyens. La pensée binationale commence par la description de la réalité créée par le sionisme et continue en déterminant la responsabilité du sionisme. En d'autres termes, elle constitue le contexte indispensable à toute analyse de l'État d'Israël.

Le concept d'exil, aussi bien dans le sens que lui donne la pensée juive ancienne que dans celui qu'il revêt chez les penseurs juifs contemporains, orthodoxes ou non, permet une réflexion croisée sur les divers aspects de la conscience israélienne qu'on a coutume d'isoler les uns des autres. Recourir conjointement aux concepts d'exil et de binationalisme permet de remettre en question la série des clivages habituellement utilisés pour décrire la société israélienne : Arabe opposé à juif, ashkénaze à oriental, laïc à religieux. Ces clivages, chers au sionisme laïque et au camp dit de la paix, loin d'avoir une quelconque valeur explicative, empêchent au contraire l'analyse des vraies causes de l'échec du processus de paix, et faussent la recherche d'alternatives politiques. Le discours sur Israël et sur la conscience israélienne sépare habituellement la question du « conflit » des divers aspects de la culture israélienne qu'il présente comme autonomes, tels que les tensions entre laïques et religieux, ashkénazes et orientaux, et ainsi de suite. Or ces aspects sont étroitement liés et seule une réflexion qui les englobe tous ouvre la voie à la décolonisation de la culture israélienne.

Revenir au concept d'exil ne signifie aucunement un retour au passé, ni l'idéalisation de quelque réalité exilique historique. L'exil n'est pas une situation

historique que l'on doive regretter. La complaisance romantique vide le concept de son contenu car elle fait abstraction de l'oppression liée à l'exil. Cependant, il ne faudrait pas que la crainte de l'idéalisation romantique nous prive de ce concept pour l'analyse de la réalité israélienne actuelle. En effet, même pour ceux qui ne sont plus en exil, le concept d'exil reste pertinent car il leur permet de reconnaître la responsabilité au regard des implications concrètes de la négation de l'exil. La perspective binationale fait de l'exil l'instrument de la recherche d'une nouvelle définition de la collectivité juive en Israël-Palestine.

I. La négation de l'exil dans la conscience sioniste

La négation de l'exil est le concept central autour duquel se dessinent depuis toujours les grands traits de la conscience, de la conception de l'histoire, de la mémoire collective et de la politique israéliennes. Ce concept est à rapprocher de son corollaire, «le retour à l'histoire», que revendique «l'entreprise sioniste». Ces deux concepts ne sont pas identiques, mais ils se combinent pour définir la façon dont le sionisme et l'État d'Israël se perçoivent eux-mêmes.

On pourrait croire que ces deux concepts traduisent l'aspiration à devenir un sujet souverain capable de choisir son destin et d'assumer la responsabilité de son existence. On peut également y voir l'aspiration à créer un refuge pour les juifs, née de leur existence difficile dans l'Europe moderne avec la montée de l'antisémitisme. Pourtant, il serait incomplet et inexact de s'en tenir à cette analyse. Certes, la recherche d'un refuge fut un moteur important pour certains dirigeants sionistes, mais cette nécessité ne rend pas entièrement compte de l'action sioniste et des formes qu'elle a prises au fil du temps. Dès ses origines, la pensée sioniste présente deux aspects. D'un côté l'idée du refuge, et de l'autre, le mythe du retour : retour à la terre ancestrale et retour à l'histoire. C'est ce mythe du retour qui, bien plus que la nécessité du refuge, voire à son détriment, a déterminé l'histoire du sionisme. Le concept de négation de l'exil, indis-

solublement lié à celui de retour à l'histoire, met l'accent sur un mythe global qui contribue, aujourd'hui encore, à l'élaboration de la conscience israélienne.

Avec les concepts de négation de l'exil et de retour à l'histoire, l'implantation juive sioniste en Palestine en vient à être considérée comme la restauration de la souveraineté juive, le retour du peuple juif dans un pays présenté comme le sien (et prétendument vide), et comme l'aboutissement de l'histoire juive, l'exaucement d'aspirations millénaires. Le retour à l'histoire est présenté comme le retour à la souveraineté nationale et politique que les juifs auraient connue dans l'antiquité biblique et à l'époque du Second Temple. Cette approche établit une continuité, un pont entre les temps bibliques et le présent. Les idéologues et les penseurs sionistes ont vu dans la négation de l'exil la «normalisation» de l'existence juive, la matérialisation complète de son histoire, ou du moins sa «solution». La période de l'exil, depuis la destruction du Second Temple par Titus en 70 jusqu'au début du sionisme et à la création de l'État d'Israël en 1948, est présentée comme une époque intermédiaire : bien qu'elle ait été le cadre temporel qui a donné naissance à un certain nombre de productions importantes méritant d'être incorporées à la nouvelle culture nationale, cette période reste dépourvue de signification en soi. Elle n'était qu'une existence défec-tueuse, incomplète ou anormale, une situation dans laquelle «l'esprit de la nation» ne pouvait pas pleinement s'exprimer. Sous l'influence des idées et de l'imaginaire romantiques empruntés à l'Europe s'est élaborée une conception selon laquelle le retour du peuple sur sa terre était la condition de la renaissance de sa créativité et allait conduire au développement d'une culture «authentique» dont seules des circonstances externes avaient empêché jusqu'alors

l'apparition. Sur la base du même système conceptuel, le pays est considéré comme dépourvu d'histoire réelle, à l'exception de celle des communautés juives qui ont vécu sur son sol pendant des générations. On considère que le pays lui-même était en exil, jusqu'au retour de ceux qui se considèrent comme ses véritables propriétaires et l'ont rédimé. Cette conception a donné lieu à une multitude d'expressions culturelles et a valeur de paradigme pour l'ensemble des courants du sionisme qui s'y reconnaissent tous, malgré les différences significatives qui les séparent⁸.

La négation de l'exil fut également le point de départ du développement de tout un imaginaire autour du « juif nouveau », incarnation de la culture authentique et symbole de ses idéaux. Le juif nouveau décrit dans la littérature sioniste est l'antithèse du juif exilique. Il est fort, actif, rationnel, travailleur, productif, moderne. C'est lui qui a vocation à incarner ce que Max Nordau⁹ appelait le « judaïsme musclé ». Il s'oppose au juif exilique décrit comme passif, dégénéré, non rationnel, faible, plongé dans la superstition, attaché à des croyances creuses et des écrits dépourvus de signification. C'est ainsi, par exemple, que Ravnitzki définit l'objectif du sionisme : « Sous des juifs petits et débiles, ratatinés et desséchés, des juifs nés au ghetto, sans image corporelle, perceront des hommes grands et pleins de force, florissants et pleins de vie. L'âme aussi abandonnera la marque du ghetto. Ce qui inspirait la pitié et parfois le mépris revêtira une forme honnête et admirable chez un homme redevenu un homme, chez un juif redevenu un juif. » L'image du juif nouveau combine les traits du juif biblique et d'autres directement empruntés au romantisme européen. Il est particulièrement intéressant de noter que dans ce passage, écrit des dizaines d'années avant Auschwitz, Ravnitzki décrit le juif exilique comme quelqu'un qui n'a pas « d'image

corporelle». On retrouve la même idée dans la longue série de descriptions de ce personnage, qui adoptent sans réserve la caricature antisémite du juif en y associant les traits de «l'homme nouveau» de la pensée romantique européenne. Ces représentations ont encore aujourd'hui une position centrale. C'est ainsi que Abraham B. Yehoshua peut écrire que «l'exil est une "solution névrotique" reposant sur une déformation nationale interne extrêmement profonde¹⁰». Selon Yehoshua, cette situation a empêché les juifs de mener ce qu'il appelle une «existence totale». L'emploi du terme «névrotique» pour décrire les juifs de l'exil est de la veine de la littérature antisémite européenne, veine qui se retrouve sous de multiples formes dans la littérature sioniste¹¹.

Les principes sur lesquels s'appuie le concept de négation de l'exil ont reçu des acceptions diverses et parfois opposées. Au fil des ans, les centres de la réflexion se sont déplacés et la représentation du juif nouveau a évolué. Il est devenu tour à tour «hébraïque», «sabra», «israélien¹²». L'application concrète de la négation de l'exil a été l'objet d'âpres discussions entre les tenants des diverses approches idéologiques et culturelles, discussions qui ont accompagné tout au long la formation de l'entité sioniste et de la culture hébraïco-israélienne. Les partisans de la position extrême aspiraient à construire la culture nouvelle en rompant radicalement avec la tradition juive et la vie du ghetto, rejetant totalement le monde qui avait été celui de leurs parents dans les bourgades d'Europe orientale. À l'opposé, s'est développée une autre position, défendue notamment par Ahad Haam, maître à penser du sionisme spirituel, qui, refusant la rupture, tenait à conserver certains aspects de la culture exilique et à les faire entrer dans le cadre de la culture nouvelle¹³. Malgré leurs différences, ces repré-

sentations reposent sur une commune acceptation des hypothèses de base. Elles se sont conservées dans le mythe qui, aujourd'hui encore, donne son cadre général à la réflexion politique et culturelle israélienne, ainsi qu'aux institutions et à la législation. Bien souvent, le débat sur les caractères du mythe a favorisé sa cristallisation, a contribué à son élaboration et a conduit à faire passer de simples présupposés pour des évidences. Mais le concept même de négation de l'exil n'a jamais fait l'objet d'un débat sérieux dans les cercles sionistes laïques (comme on le verra, la question s'est posée pour les sionistes religieux). La conception sioniste de l'histoire n'a jamais été remise en question, pas plus que la définition de l'État, de ses objectifs et de sa signification historique : il est, pour le sionisme, l'expression de la rédemption et du retour, la concrétisation de l'histoire nationale juive. Bien qu'avec le temps, une partie des composantes originelles de la négation de l'exil se soit estompée, et bien que les mythes aient perdu une partie du rôle normatif qu'ils ont eu dans le passé, on ne trouve pas dans la pensée contemporaine d'approche alternative qui tenterait de définir et/ou de justifier autrement l'existence juive en Israël et verrait dans l'État autre chose que l'expression de la rédemption et de l'aboutissement de l'histoire.

Les approches les plus radicales de ce mythe remontent au tout début du sionisme, et ceux qui les défendaient étaient eux-mêmes largement imprégnés de la culture exilique dont ils étaient issus et qu'ils combattaient. Les générations suivantes, ceux que l'on nomme les *sabras*, nés dans le pays, étaient déjà le fruit de cette rupture et n'ont eu aucun contact direct avec la tradition juive¹⁴. Le mythe fondateur a joué un rôle important dans l'élaboration de la légende des « combattants de 1948 », jeunesse au cœur pur qui a sacrifié sa vie au combat pour la « libération »

du pays. Le caractère nettement orientaliste¹⁵ de la notion de juif nouveau apparaît clairement dans le rapport aux « orientaux », les juifs originaires des pays arabes, qui n'ont pu intégrer la culture israélienne qu'à la condition de renoncer à leur identité et d'abandonner leurs traditions. Sur un plan totalement différent, la question a même été posée de la légitimité des juifs à vivre dans la diaspora, autrement dit en dehors de l'État d'Israël, même si le sionisme compte désormais sur le renforcement du rattachement de la diaspora à Israël.

Par la force des choses, l'application de ces principes mobilisateurs dans la réalité historique et le développement de la culture ont donné des résultats complexes et nuancés, ont fait apparaître des contradictions et nécessité un réexamen constant. Mais cette complexité contribue elle aussi à la puissance du mythe, à sa capacité de revêtir sans cesse des formes nouvelles. De plus, chaque fois que le mythe se manifeste sous un jour nouveau, il laisse des traces du refoulé, il le rend présent, il fait ressortir « la petite force messianique sur laquelle le passé a un droit ». Ces traces d'exil restent la condition nécessaire pour nier la négation de l'exil.

Dès le début, des voix se sont élevées dans la culture hébraïque pour s'insurger contre les diverses manifestations de ce mythe et entreprendre une critique de ses fondements. Le refoulé a trouvé toutes sortes de voies pour refaire surface. La littérature et l'art israéliens ont toujours fait une place de choix aux voix de l'exil qui refusent d'être étouffées, ou du moins celles susceptibles de servir à la reconstruction de la culture juive¹⁶. Par ailleurs, le concept d'exil a été utilisé comme argument critique de la vision sioniste¹⁷. Des approches diasporiques de l'existence juive sont réapparues, y compris dans les cercles juifs qui adhéraient à l'idée sioniste mais ne pouvaient

accepter les orientations culturelles des nouvelles implantations juives en Palestine¹⁸. Ceci, indépendamment des formes variées que prit la critique chez ceux qui se considéraient comme antisionistes : les libéraux et les communistes d'une part, et les cercles orthodoxes de l'autre.

L'analyse du concept de négation de l'exil met en évidence la difficulté particulière que soulève toute tentative de faire appel à un critère national ou territorial pour définir la collectivité et l'histoire juives. Ce concept articule les deux axes qui caractérisent cette définition. D'une part, il révèle la dimension proprement théologique de la conscience nationale – le nationalisme ne relève pas d'une conscience qui pourrait se substituer à la religion, mais au contraire de l'interprétation de la religion. Ce que l'on a appelé « laïcisation » n'est que la nationalisation du mythe théologique reformulé au moyen de concepts empruntés au romantisme européen. De l'autre, il montre la part d'effacement et de refoulement sur laquelle repose la conscience sioniste : négation de la variété des histoires des juifs, négation de l'histoire de la Palestine.

Les premiers à avoir évoqué l'approche binationale, dans les années 1920, étaient pour la plupart des critiques sévères du mythe de la négation de l'exil et des idéaux qu'il impliquait. Ils furent aussi les premiers à remettre en question l'ensemble des dichotomies qui définissent aujourd'hui encore la culture israélienne – juif-arabe, laïque-religieux, ashkénaze-oriental – et qui traduisent le caractère orientaliste de la conscience sioniste. Cela ne signifie pas pour autant que ces penseurs entendaient remettre en question le paradigme orientaliste – en maintes occasions, ils en furent même les propagateurs involontaires – mais nous pouvons nous référer à eux pour mettre en évidence cette dimension du sionisme.

La dimension orientaliste caractérise la transformation de la conscience juive qu'induit la négation de l'exil, c'est-à-dire l'adaptation des concepts juifs à la conception moderne de l'histoire par l'identification explicite à l'Occident et l'opposition à l'Orient. Le « retour à l'histoire » est un retour à l'histoire de l'Occident. Paradoxalement, le fait pour un juif de quitter l'Europe et de s'établir en Orient exprimera sa transformation et son appartenance à l'Occident. Le sionisme a adopté les principes qui avaient permis à la culture européenne de se définir elle-même en maintenant les juifs à l'écart. De façon générale, tous les aspects inclus dans le concept de négation de l'exil constituent la négation de tout ce qui est considéré comme oriental chez le juif.

Retour et refuge

Le sionisme du retour et de la négation de l'exil ne résulte pas de la nécessité d'un refuge. Non seulement cette conception du sionisme ne procède pas d'une analyse de la crise existentielle des juifs d'Europe ni de l'idée d'un foyer national comme refuge, mais elle les éclipse complètement. C'est le principe du retour (*shiva*) qui a orienté le sionisme. Le besoin d'un refuge a servi à légitimer son action mais n'en a jamais été le fondement. La nécessité d'un refuge a été utilisée comme argument pour opposer le juif exilique au juif nouveau. Elle a été invoquée pour justifier l'occupation et l'expropriation des terres tout en préservant l'image d'une communauté innocente et pacifique injustement attaquée.

Le tournant décisif de l'histoire du sionisme, qui vit l'idée de refuge céder définitivement la place au mythe du retour, date de 1903, avec l'affaire de l'Ouganda. Celle-ci éclata à la suite d'une proposition britannique, aussi vague que peu compromettante, de

créer une colonie juive en Afrique orientale. Ce projet suscita un large débat au sein du mouvement sioniste. De nombreux sionistes, Herzl en tête, étaient enclins à en accepter l'idée, au moins à titre temporaire, car les menaces qui pesaient sur l'existence des juifs d'Europe étaient alors le principal moteur de leur action. Ils se rapprochèrent ainsi de Lev Pinsker qui exposait déjà dans son livre, *Auto-émancipation*, que le but du mouvement, qui s'appelait encore *Hibat Sion*, (L'amour de Sion), était d'obtenir «une terre à nous», mais pas nécessairement la Terre sainte¹⁹. Une poignée de sionistes était alors favorable à la création d'une communauté politique juive en dehors de la Palestine, soucieux d'éviter que le sionisme ne soit lié au mythe messianique ou à d'autres aspects de la conscience religieuse. Plus tard, ils quittèrent le mouvement pour former un courant connu sous le nom de «territorialiste», dont l'influence resta négligeable.

Le projet Ouganda a suscité une vive opposition chez la majorité des militants du mouvement sioniste d'Europe orientale pour lesquels «il n'y a pas de sionisme sans Sion», slogan qui affirme clairement la primauté de la terre d'Israël sur l'idée de refuge. Cette opposition a fortement marqué l'activité et la culture sioniste²⁰. L'année qui suit l'affaire de l'Ouganda et la mort de Herzl voit débiter ce qu'on appelle la «deuxième alya», la deuxième vague d'immigration : les candidats de 1904 au départ pour la Palestine sont majoritairement des sionistes issus des milieux socialistes. Cette émigration en Palestine marque la victoire de l'idée qu'il n'y a pas de sionisme sans Sion – pas de sionisme en dehors de la Palestine. Le refus du projet Ouganda ne signifie pas seulement l'abandon du projet lui-même. Il signifie la consécration du mythe du retour et sa primauté sur l'idée de refuge. Bien que ce soient les pogroms de

Kichinev et le sentiment d'insécurité des juifs d'Europe orientale qui aient donné le branle à ce mouvement de colonisation, l'idéologie sioniste ne se contente pas de l'aspiration à un lieu sûr. Elle donne naissance à une culture nouvelle, guerrière et combattante, qui implique la conquête de la Palestine et la transformation complète de l'image du juif.

Notre propos n'est évidemment pas de défendre l'option ougandaise face au sionisme historique. Il s'agit plutôt de relever certains aspects de la conscience sioniste que le rejet du projet ougandais met en évidence. Ce projet typiquement colonial reposait sur le présupposé que l'Afrique était un continent vide dont la population n'était pas à prendre en compte. Son abandon illustre aussi ce qui différencie le sionisme des autres entreprises coloniales, en montrant le lien visible entre le colonialisme sioniste et le mythe théologique fondamental.

La place de l'affaire de l'Ouganda dans l'élaboration de la conscience sioniste a été parfaitement mise en évidence par Shabtaï B. Beit-Zvi dans son livre, *Le Sionisme post-ougandais et la crise de la Shoah*²¹, consacré à l'action sioniste pendant le génocide nazi. Beit-Zvi, historien non issu du sérail universitaire et sioniste convaincu, fut le premier à traiter du peu d'empressement mis par le mouvement sioniste à sauver des juifs pendant la Seconde Guerre mondiale. Il a notamment révélé les nombreux cas où le sionisme s'est bien gardé d'entreprendre des opérations de sauvetage, ainsi que les occasions où, avant la guerre, il a renoncé à de telles opérations parce qu'elles n'auraient pas abouti à l'implantation des juifs sauvés en Palestine. Au-delà des informations détaillées qu'apporte ce livre (occulté ou conspué pendant des années), le libellé de son titre est particulièrement éclairant : le « sionisme post-ougandais » est celui qui repose sur le mythe du retour et de la

négaration de l'exil, et qui fait passer la terre d'Israël, le retour et la rédemption avant le sauvetage. Le « sionisme de Sion » est le principe directeur selon lequel le peuplement de la Palestine est plus important que le sauvetage des juifs. Sauver des juifs n'a d'intérêt que si cela sert à peupler la Palestine. De même, les manifestations organisées à l'époque par la colonie juive de Palestine ne réclamaient pas le sauvetage des juifs mais la libre immigration en Palestine et la création d'un État hébreu. Il ne s'agit pas de prétendre que le mouvement sioniste aurait pu sauver les juifs mais de montrer qu'à l'évidence, il allait de soi que le sauvetage des juifs et la concrétisation du sionisme ne faisaient qu'un. L'État d'Israël maintiendra par la suite cette politique en essayant d'empêcher les juifs d'émigrer ailleurs qu'en Israël²².

C'est plus tard que la mémoire du génocide nazi fut associée à la question du retour. L'idée de refuge fut intégrée dans une perspective d'aboutissement de l'histoire, dans le souci de présenter la nécessité d'un État juif comme une évidence après le génocide. Dans la conscience israélienne actuelle, ces deux éléments, retour et refuge, sont intimement liés dans le tandem « Shoah et renaissance » et incorporés au mythe théologique dont ils renouvellent la formulation²³. La création de l'État d'Israël est considérée non seulement comme la conséquence de la Shoah, mais aussi comme l'aboutissement d'un processus historique dans lequel Auschwitz est la quintessence de l'exil, et l'État d'Israël l'expression de la rédemption. Ceci permet également de justifier l'oppression des Palestiniens en faisant valoir constamment que « ce n'est pas Auschwitz » (ce qui est vrai), et en prétendant que cette oppression est la seule façon d'éviter un autre génocide (ce qui est faux). On entend souvent arguer que « si l'État avait existé à l'époque, la Shoah

ne se serait pas produite²⁴». Une telle affirmation pose un sérieux problème historique, car si le génocide n'avait pas eu lieu, il est fort douteux qu'un État juif ait jamais vu le jour ni bénéficié d'une légitimité internationale. La Shoah est pourtant devenue l'élément central de l'idéologie de la négation de l'exil et Auschwitz un pilier du nationalisme israélien, un lieu de pèlerinage pour des milliers d'élèves juifs que l'on y emmène pour renforcer leur conscience sioniste.

Au mythe traditionnel de la rédemption – accomplissement du retour à la patrie et aux temps antiques – a fini par s'ajouter une dimension complémentaire : le mythe «Shoah et renaissance». Cette nouvelle version du mythe de la rédemption s'appuie elle aussi sur la négation de l'exil qui oppose Israël au juif exilique. La mémoire s'attache à l'extermination et à elle seule, et non à ceux qui furent exterminés. Ceux-ci sont tout au plus considérés comme des sionistes potentiels qui ont fait défaut au mouvement. Leurs aspirations, leurs croyances et leurs modes de pensée, l'infinie variété de nuances dans leur culture, rien de tout cela n'est pris en considération dans l'élaboration de la mémoire israélienne fondée sur la négation de l'exil²⁵.

Négation de l'exil et conscience juive historique

La négation de l'exil est le rejet de ce qui fonde la conscience juive historique, le concept d'exil et la conception du temps qu'il implique. Le concept d'exil était au centre de la vie des communautés juives, de la mémoire collective, de la conception du temps : il était l'axe autour duquel s'organisait la loi juive. Si l'on peut parler d'un quelconque fondement commun à toutes les formes sous lesquelles, historiquement, s'est exprimé le judaïsme dans sa spécificité, c'est bien la définition constante de son existence comme

un état d'exil. La destruction du Temple est le signe marquant l'avènement d'une conscience religieuse, collective et historique nouvelle. Elle s'est élaborée et fixée au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne à partir d'un lien explicite avec le passé, grâce à la création d'un système dans lequel le Temple et le sacré étaient rendus présents dans la réalité de l'exil. Les textes canoniques juifs, la Michna et le Talmud, tout comme l'architecture de la synagogue, les lois et la mémoire, tout a été conçu dans cette perspective.

Le sionisme ne voit dans la notion d'exil que l'absence de souveraineté des juifs et leur résidence en dehors de la terre d'Israël. C'est une interprétation restrictive et dans une large mesure anachronique. En effet, si l'espoir du rassemblement des exilés et la conscience de la destruction du Temple ont joué un rôle majeur dans la formation de la conscience juive et de l'imaginaire messianique, ces éléments n'ont jamais eu de valeur en soi. Ils signifiaient l'achèvement d'un processus apocalyptique, le renouveau spirituel ou une nouvelle révélation. Les courants orthodoxes, qui font de la «soumission aux païens» le critère exclusif de la différence entre le temps de l'exil et le temps de la rédemption, aspirent à une situation radicalement différente de la vision sioniste – ils aspirent à un État selon la Thora – chose totalement impossible dans le contexte actuel²⁶. Ce qui est au cœur de leur espérance, c'est la reconstruction du Temple et le retour au culte sacrificiel, autrement dit des choses dont le sionisme laïque ne veut pas entendre parler. Pour ces orthodoxes, l'exil n'est pas un concept territorial mais reflète aussi la situation actuelle des juifs qui vivent en Israël. En revanche, leur rapport à la terre d'Israël est différent et donne lieu à d'autres interprétations. Pour ces juifs (dans le passé comme de nos jours, il ne s'agit que de courants très minoritaires), vivre en Palestine a une

valeur dans la mesure où certains commandements ne peuvent être accomplis qu'en terre d'Israël (principalement ceux liés à l'agriculture comme la *shemita* ou jachère du sol, le prélèvement de la dîme, etc.). Pour d'autres encore, la terre d'Israël est le seul lieu où puisse se réaliser la prophétie. Cela ne signifie pas en soi la négation de l'exil mais au contraire le summum du sentiment de l'absence et du manque.

La littérature juive témoigne de la quantité, de la variété et de la richesse des interprétations auxquelles le concept d'exil a donné lieu, et il est difficile de trouver un texte juif qui, explicitement ou non, ne s'y référerait pas. L'exil représente l'absence, il est inséparable de l'aspiration à la rédemption²⁷. Les prémices de la conception de l'exil sont même antérieures à la destruction matérielle du Second Temple et se trouvent déjà dans la littérature biblique. Elles ont suscité une effervescence messianique à l'époque du Second Temple. Plus tard, après sa destruction, ce concept prend sa pleine signification et préside à la nouvelle définition de l'existence juive, pour devenir le socle de la pensée juive telle qu'elle s'exprime dans la littérature talmudique et dans la liturgie.

Dans le judaïsme traditionnel, l'exil n'est pas la condition des seuls juifs, il qualifie la situation du monde en général. Qui plus est, l'approche selon laquelle le concept d'exil concernerait exclusivement les juifs est en contradiction avec la conception du temps qu'il implique. L'exil se rapporte à une absence fondamentale, il désigne l'imperfection du monde et entretient l'espérance de son changement. Par essence, le concept d'exil se rapporte au manque et s'oppose donc à toute tentative d'instaurer «l'histoire des vainqueurs». Selon certaines approches cabalistiques qui atteignent leur plein développement au début des Temps modernes (comme la Cabale de Louria élaborée au xvi^e siècle dans la ville de Safed, en Palestine),

le concept d'exil caractérise la situation de la divinité elle-même²⁸. Selon ces conceptions, la création du monde est la marque d'un état d'exil fondamental dans la mesure où elle résulte d'une fracture de la divinité. Dans cette perspective, l'exil est un état permanent dans lequel est plongée une partie de la communauté juive pour qu'elle fasse advenir la réparation du monde (*tiqqun*), que soit rétabli l'ordre divin et, en fin de compte, annulée l'histoire.

La conception de l'exil fonde également la conception de la rédemption, elle la complète en la rendant présente dans le présent de l'exil. Ce serait un contresens que de présenter l'idée juive de la rédemption comme se rapportant à la souveraineté politique. Ce serait faire abstraction d'une longue série de conceptions et de représentations qui décrivent la rédemption en termes de changement absolu, qui la placent dans l'espérance d'une évolution spirituelle et de la fin de l'histoire. La rédemption est avant tout un fondement permanent du présent de l'exil, plutôt qu'un avenir susceptible de se réaliser un jour. C'est de toute façon une représentation qui met l'accent sur la réalité existante et lui confère une légitimation.

II. Le retour à l'histoire

Dans la controverse judéo-chrétienne

Le retour à l'histoire est un autre concept fondamental pour la compréhension de la conscience sioniste. Il ajoute une dimension à la description du sionisme à travers la catégorie du retour : retour au pays, retour aux origines, c'est-à-dire à une existence juive authentique¹. Chacune de ces expressions illustre un aspect de la négation de l'exil. Faire retour à l'histoire, c'est rejeter l'exil, existence en dehors de l'histoire.

Dans le discours sioniste, le retour à l'histoire signifie d'abord la volonté de faire du juif un sujet national souverain qui décide de son destin et assume la responsabilité de son existence. Cette position s'est développée en réaction à la crise de l'existence juive, avec la prise de conscience de la place de l'antisémitisme dans la culture moderne. L'histoire à laquelle elle se rapporte est celle du XIX^e siècle, qui fait de la nation le sujet souverain exclusif. Le retour à l'histoire signifie le retour à la souveraineté nationale et s'accompagne du rejet de la passivité attribuée au juif de la diaspora qui vit dans l'attente messianique de l'intervention divine.

Mais l'aspiration à la souveraineté et à la responsabilité (valeurs respectables en soi) ne suffit pas à rendre compte de tous les aspects que recouvre cette expression. Le retour à l'histoire implique aussi que

l'implantation juive actuelle en terre d'Israël est le retour du peuple juif dans un pays qu'il considère comme le sien, pour y rétablir une souveraineté qu'il avait dans l'Antiquité.

C'est ainsi que, paradoxalement, le départ d'Europe et l'aspiration à créer une entité juive distincte en Orient furent, on l'a vu, une manière de s'inclure dans l'Occident, à partir du rejet total de la conscience de l'exil qui avait été jusque-là l'élément fondamental de la conscience juive. En même temps, cette conscience est fondée sur l'adoption des concepts à partir desquels les juifs ont été exclus de la société européenne : le langage théologique et le discours sur culture, ethnicité et race, le langage du nationalisme et du colonialisme moderne.

Décrire la situation actuelle en termes de retour implique que jusqu'à l'étape présente, les juifs vivaient en quelque sorte en dehors de l'histoire, comme si la dispersion parmi les nations et l'absence de souveraineté politique signifiaient que leur histoire s'était arrêtée avec la destruction du Temple. Ils seraient donc devenus un groupe a-historique dans un monde où tous les autres peuples avaient apparemment une histoire. Cette hypothèse, qui s'accorde avec la passivité attribuée au juif de l'exil par la pensée juive moderne, n'est, nous le répétons, pas recevable : les recherches menées dans différents domaines montrent à quel point elle biaise l'histoire des juifs². Mais elle reste pourtant le critère courant de la distinction entre la période antérieure à la souveraineté retrouvée et la période sioniste³.

La conception sioniste de l'exil (absence de souveraineté) et le concept de retour à l'histoire que le sionisme lui associe (retour à la souveraineté), c'est-à-dire l'idée que seuls les peuples souverains ont une histoire, tout cela est très éloigné de la pensée juive traditionnelle, voire en contradiction avec elle. L'idée

qu'il y ait une histoire dont seuls les juifs seraient exclus – autrement dit, l'idée que le monde entier évolue selon un processus qui a un sens mais ne touche pas les juifs – est totalement étrangère à cette pensée. Dans la pensée juive traditionnelle, l'histoire – considérée comme l'enchaînement des événements en général et de ceux qui concernent le peuple d'Israël en particulier – s'est achevée avec la Bible. Aujourd'hui, le monde se trouve dans une ère différente, dans laquelle cet enchaînement n'a plus aucune signification, car l'histoire ne peut avoir de signification que religieuse : c'est l'histoire de l'intervention divine. Le concept d'exil, dans la tradition, repose sur la conviction que la destruction du Temple et, en conséquence, l'exil des juifs et ce qui leur est arrivé par la suite reflètent la situation du monde dans sa totalité.

Ce point apparaît clairement lorsque l'on compare la Pâque chrétienne et la Pâque juive, fêtes qui célèbrent toutes les deux la rédemption. Alors que la Pâque chrétienne voit dans la crucifixion, la mort et la résurrection de Jésus le signe d'une révélation nouvelle, une rupture, la Pâque juive au contraire, en attribuant une signification absolue à la première révélation, retient la continuité. Comme l'a excellemment montré Ysraël Y. Yuval⁴, la *haggadah* de *Pessah* (le récit commenté de la sortie d'Égypte lu au cours du repas de Pâque), a été rédigée dans le cadre de la controverse judéo-chrétienne pour être opposée au christianisme comme une contre-histoire et ne peut se comprendre que dans ce contexte. Ce texte, rédigé au II^e siècle de l'ère chrétienne et donc après la destruction du Temple, n'a trouvé sa forme complète et définitive qu'au X^e siècle. Cette *haggadah*, qui peut être considérée comme le texte fondateur de la mémoire juive exilique, établit une continuité entre la sortie d'Égypte et le présent. Elle place le présent de l'exil sous le signe de la liberté et non de l'escla-

vage. Il est remarquable que ce soit un texte postérieur à la destruction du Temple qui consacre le fait que « esclaves nous étions, libres aujourd'hui nous sommes » (thème central de la *haggadah*). Le contexte sioniste donne à ce texte une tout autre signification : le sionisme remplace la sortie d'Égypte, et l'exil l'esclavage. Or, il s'agit d'un texte exilique fondamental, celui de la célébration qui remplace les holocaustes offerts dans le Temple avant sa destruction. Selon certains courants importants de la pensée juive, l'exil signifie exil de la divinité, autrement dit que Dieu est sorti de l'histoire. Dans cette optique purement religieuse, les juifs ne sont pas en dehors de l'histoire, ils manifestent sa nature : le Temple est détruit, il n'y a plus de présence divine, l'histoire est purement profane, elle n'a de valeur qu'anecdotique. C'est la signification première et fondamentale du concept d'exil dans le judaïsme, un aspect plus essentiel que la dimension territoriale.

Les origines du concept d'exil sont antérieures à la destruction du Second Temple et se trouvent déjà dans les textes bibliques, même si c'est plus tard que le concept sera pleinement développé et finira par devenir le fondement du judaïsme rabbinique. Yaakov Neusner⁵ fait remonter son apparition à la période qui va de la destruction du Premier Temple à sa reconstruction, et il y voit le fondement de tous les « judaïsmes » qui verront le jour par la suite. Le concept d'exil s'est ensuite affiné dans la littérature talmudique, s'enrichissant avec le temps d'innombrables commentaires en fonction de l'évolution des contextes historiques et culturels⁶.

On comprend mieux la conception de l'histoire qu'implique le concept d'exil en examinant sa formation dans le contexte de la controverse judéo-chrétienne. C'est aussi dans ce cadre que l'on peut saisir le para-

doxe et la contradiction interne que renferme la notion de retour à l'histoire. La conception chrétienne et la conception juive de l'histoire se sont développées en parallèle à partir du II^e siècle à travers un dialogue polémique constant. Toutes deux se référaient aux mêmes textes et aux mêmes événements, notamment à la destruction du Temple, pour en donner des interprétations opposées. C'est dans le contexte de cette controverse que se sont progressivement façonnées les deux religions – l'une malgré l'autre⁷. La question de l'exil et de la place des juifs dans l'histoire fut l'un des axes de la polémique. Il y avait de nombreux points communs entre les conceptions juives et chrétiennes de l'histoire. Toutes deux considéraient le présent comme une période intermédiaire et temporaire, vécue dans l'espérance de son achèvement messianique. Les interprétations du passé se ressemblaient beaucoup et s'étaient élaborées au fil d'un dialogue constant mené dans un même cadre conceptuel. La divergence centrale portait sur les caractéristiques de cet état intermédiaire et le statut du présent par rapport au passé, question parallèle à celle du rapport entre Ancien et Nouveau Testament. C'est à partir de leur divergence sur la façon de considérer la destruction du Temple que le judaïsme et le christianisme ont élaboré leur propre conception de l'histoire. La signification historique et théologique de l'exil des juifs était le cœur de la controverse et la clé de la définition de soi des juifs comme des chrétiens⁸. Le christianisme voyait dans la destruction du Temple l'accomplissement de la prophétie et la preuve que Jésus était le messie, que sa venue marquait le début d'une ère nouvelle, l'ère de la Nouvelle Alliance, et le passage du temps de la loi au temps de la grâce. L'exil des juifs était la preuve qu'ils étaient hors du domaine de la grâce, hors de l'histoire. Les juifs rejetaient évidemment cette analyse et affirmaient au

contraire que c'était le monde qui se trouvait en exil et que leurs conditions d'existence en témoignaient. Le christianisme a vu dans le passage de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance une rupture historique, et il a en conséquence établi une distinction claire entre ceux qui bénéficiaient de la grâce et ceux qui en étaient exclus. La pensée juive a au contraire mis l'accent sur la continuité : au Sinaï comme dans le présent, les juifs sont éloignés du Temple⁹, le Temple équivalant à la présence divine, la grâce des chrétiens. Le concept d'exil fut ainsi fondé sur le rejet explicite de l'histoire au sens d'une réalité placée sous le règne de la grâce.

Dans la conception chrétienne où l'histoire est celle du salut, l'exil des juifs représente donc leur sortie de l'histoire. L'histoire est une histoire sainte, celle de l'Église dont seuls font partie les baptisés, c'est-à-dire ceux qui reconnaissent la Bonne Nouvelle et le temps de la grâce. Pour les chrétiens, l'exil des juifs n'exprime pas la condition du monde dans sa totalité, mais au contraire le fait que par leur obstination, ils se sont eux-mêmes exclus de la Bonne Nouvelle et en conséquence placés hors de l'histoire. L'histoire recommencera pour eux à leur retour, c'est-à-dire quand ils reconnaîtront le christianisme et la véracité de la Bonne Nouvelle. Le christianisme considère l'exil des juifs comme leur « sortie de l'histoire », c'est-à-dire leur sortie du contexte de la grâce. Il est la conséquence de leurs péchés, au premier chef leur refus de la Bonne Nouvelle. Leur exil est la preuve de leur condition de pécheurs, et seulement la leur – et en conséquence, la preuve de la véracité du christianisme. Les juifs ont été exilés à la fois de leur pays et de la rédemption, et leur existence porte témoignage de la véracité du christianisme et du triomphe de l'Église¹⁰. C'est en ce sens que la destruction du Temple, début de l'exil des juifs, marque l'avènement du temps de la grâce.

Les juifs ont élaboré leur conception de l'exil en grande partie pour réfuter cette lecture. Selon l'approche juive, la destruction du Temple ne marque pas le début du temps de la grâce mais au contraire celui du temps de l'exil. Cet exil n'est pas uniquement la condition des juifs, mais celle du monde tout entier. Il est l'expression de cette condition, il n'est pas l'exception mais la règle. La réalité exilique ne consiste pas pour les juifs à être hors de l'histoire, elle est la manifestation de la condition de l'histoire¹¹. La sainteté du Temple a été pérennisée de diverses manières dans le présent de l'exil – par exemple dans l'architecture de la synagogue et dans la liturgie destinée à conserver quelque chose de la présence divine, qui n'est possible que dans le Temple – tout en mettant l'accent sur la disparition du Temple. Tout ceci dans un cadre où l'histoire n'a pas de signification, où la destruction signale la fin de l'histoire au sens d'une suite d'événements porteurs de sens.

Les juifs développèrent d'autres théories de l'histoire comme celle des quatre royaumes ou des *she-mittot*¹². La providence joue un grand rôle dans ces spéculations messianiques et de nombreux événements sont décrits en termes de providence divine. Les juifs ont cru que certains événements historiques (comme l'invasion mongole, la chute de Byzance, la fondation de l'empire ottoman ou l'expulsion des juifs d'Espagne) étaient le signe que la rédemption était proche. Mais cela ne signifie nullement qu'ils considéraient l'histoire comme une suite d'événements porteurs de sens : ils n'aspiraient point à s'insérer dans l'histoire telle qu'elle se déroulait¹³. Le concept d'exil exclut le concept d'histoire profane et la mémoire juive marque, de diverses façons, l'absence de cette histoire¹⁴. Aucun juif n'aurait pu concevoir l'exil comme une situation qui ne concernerait que les juifs, ni le retour comme une normalisation de l'existence

juive pour qu'elle devienne semblable à la situation du reste du monde. La réalité de l'exil est une réalité au-dessus du temps, un aspect exprimé dans le Talmud qui ne raconte pas l'histoire des juifs mais rassemble des dialogues entre des sages qui vécurent à des époques et dans des lieux différents.

C'est la mémoire qui a toujours été la catégorie centrale dans la construction de la conscience juive et non l'histoire en tant que suite d'événements. La mémoire juive montre que la disparition de l'histoire est incluse dans la situation exilique : d'un côté, le repas de la Pâque rappelle la sortie d'Égypte et met l'accent sur la continuité de la révélation faite à Moïse au Sinaï, et de l'autre, le jeûne du 9 du mois de *Av* rappelle la destruction du Temple. Ces deux célébrations inscrivent la réalité du présent dans la durée, un présent qui porte le passé avec lui et l'actualise, tout en incluant l'espérance messianique. L'histoire en tant que suite d'événements porteurs de sens s'est achevée avec la rédaction de la Bible et, depuis, elle a changé de nature. On considère habituellement que le temps de la prophétie – comme vision des événements – est terminé. Le judaïsme n'évolue plus dans une histoire de ce type.

Chaque communauté juive a pu avoir une histoire, mais cela ne constitue pas l'histoire commune des juifs en exil. Il ne s'agit pas de la collectivité juive, laquelle est justement fondée sur une rupture du statut du temps (comme l'exprime clairement le Talmud). La conception d'un monde en progrès continu, progrès dont les juifs et eux seuls étaient exclus, ne pouvait être acceptée par la pensée juive prémoderne, car elle se trouvait en contradiction avec les principes fondamentaux du discours juif sur l'histoire. L'accepter aurait signifié adhérer à la conception chrétienne et rejeter la conception de l'exil, c'est-à-

dire le cadre de l'existence juive telle qu'elle s'est déroulée après la destruction du Temple, cela même qui constitue la condition juive¹⁵. Les histoires des juifs ont au contraire toujours fait partie des histoires des pays dans lesquels ils vivaient. Les juifs se définissaient partout dans la langue du lieu où ils vivaient, et à l'intérieur duquel ils étaient en exil.

Dans la pensée sioniste, le principe de retour à l'histoire s'est développé à partir d'une approche comparable à celle du christianisme vis-à-vis de l'histoire des juifs : il repose sur l'hypothèse qu'il existe une histoire porteuse de sens dont seuls les juifs ne font pas partie. Il suppose aussi que les juifs puissent participer un jour à la rédemption dans le même cadre que l'Occident chrétien. Pour employer la terminologie de la controverse religieuse, il s'agit clairement du retour à l'histoire de la rédemption.

Dans le contexte moderne

Sous l'influence des Lumières et avec le développement de l'idée de progrès, le concept d'histoire a pris une nouvelle acception. Les Lumières ont imposé le modèle d'une histoire linéaire et immanente, et substitué à la conception chrétienne de la rédemption une approche axée sur le progrès humain, une vision neutre et non religieuse de l'histoire et de l'universalisme. Cette conception laïcisée était propre à inclure les juifs, du moins en théorie. C'est cette optique qu'il faut considérer pour comprendre le retour à l'histoire. En effet, c'est dans le contexte moderne, prétendument laïque, que se révèlent les implications du concept de retour à l'histoire pour définir l'existence juive. Tout d'abord, sans sous-estimer le tournant décisif des Lumières, on ne peut nier la dimension théologique chrétienne de la conception moderne de l'histoire dont les sources se trou-

vent dans la théologie chrétienne messianique médiévale. Même si c'est un peu plus tard, à la Renaissance, et principalement dans le mouvement protestant, que cette conception prendra forme¹⁶.

Il est important de comprendre que même si la conception moderne de l'histoire consacre un tournant de la conception chrétienne, celui-ci n'a rien changé du point de vue des juifs : pour eux, en effet, se référer au retour à l'histoire pour définir l'existence juive, c'est renier ce qui était auparavant la base même de la conscience juive, et adhérer à la conception chrétienne de l'histoire, celle qui justement place les juifs hors de l'histoire. Autrement dit, la négation de la conscience de l'exil – exil qui est au cœur de la controverse judéo-chrétienne – signifie que les juifs adhèrent à l'approche chrétienne selon laquelle le monde est désormais dans l'ère de la grâce, c'est-à-dire un état de non-exil.

La nouvelle définition de l'identité juive ne s'appuie pas sur la laïcisation du judaïsme mais sur la laïcisation du christianisme. Or c'est une chose pour des chrétiens de voir l'ère moderne comme l'expression d'une ère nouvelle délivrée des aspects négatifs du passé, et c'en est une autre, pour les juifs, de partager cette vision et d'en faire la base de leur propre définition de soi. En se définissant par rapport aux valeurs de la culture moderne, les juifs adoptent le message évangélique européen selon lequel le monde est entré dans l'ère de la grâce, et l'histoire dans celle du progrès.

Il s'agit là d'un point essentiel qui éclaire la tension propre à l'expérience juive moderne. Il permet de comprendre les sources de la conscience qui sous-tendent le principe de retour au nom duquel a été entreprise la colonisation sioniste. Dans la pensée chrétienne comme dans la pensée sioniste, la fin de l'histoire s'entend en termes de retour des juifs :

retour au sein de l'Église, et par conséquent au message évangélique de la pensée chrétienne, retour à l'histoire qui est à la fois un retour aux sources et un retour au message commun judéo-chrétien. Cela signifie aussi l'adoption, quoique sous une forme laïcisée, de la conception chrétienne de l'histoire des juifs. Ainsi, c'est justement pour faire de l'histoire juive une histoire nationale qu'il a fallu adopter la conception européenne de l'histoire et adapter les concepts historiques juifs au modèle occidental de la rédemption et à la perspective eurocentriste.

En faisant de l'identité juive une identité nationale autonome, le sionisme adopte paradoxalement la vision de l'histoire qui fonde l'ambivalence des chrétiens vis-à-vis des juifs. Cette ambivalence consistait à voir dans les juifs d'une part les témoins de la vérité du message évangélique – en tant que successeurs des juifs du temps de Jésus – et d'autre part ceux qui rejetaient ce message et s'obstinaient dans leur aveuglement. Dans le contexte moderne, et tout particulièrement sioniste, cette ambivalence s'est reportée sur le rapport au passé juif exilique : d'un côté, le présent est désormais perçu comme la concrétisation de fondements qui ont existé tout au long de l'histoire juive mais qui n'ont pas pu se réaliser dans les conditions de l'exil. De l'autre, le passé est considéré comme dépourvu de valeur en soi, il n'est que l'expression d'une réalité partielle et c'est sur sa négation que se fonde le présent¹⁷.

La vision qui sous-tend le retour à l'histoire n'est pas propre au sionisme. Elle était partagée par les principaux courants du judaïsme occidental moderne qui, évoluant avec le développement de l'État centralisé, assimilait l'histoire au progrès. La modernisation et l'émancipation ont été perçues comme le retour des juifs à l'histoire après des siècles d'exil. Elles signi-

fiaient pour eux la possibilité de se joindre à la société, de s'identifier à l'État et à la culture dominante. Ces courants ont accepté la périodisation moderne et le présent est devenu, pour eux aussi, l'expression d'un temps nouveau et du progrès en marche. Ils ont adopté la conception selon laquelle les juifs étaient en dehors de l'histoire, et ont cherché à les y inclure. Ce fut la base du processus d'assimilation des juifs et de leur accession à la citoyenneté. Dans le même mouvement, le judaïsme s'est constitué en religion, c'est-à-dire en un système de croyances et de pratiques adaptées aux valeurs de la culture bourgeoise libérale, elles-mêmes empruntées au protestantisme. La laïcisation du discours des juifs et du discours sur les juifs ne reposait pas sur la laïcisation du concept d'exil mais sur son rejet, elle consistait à voir dans l'État moderne l'expression de la rédemption, et dans l'émancipation accordée aux juifs, leur retour à l'histoire.

Toutefois, dans le contexte juif moderne, parallèlement à la ligne principale, d'autres approches ont vu le jour, entretenant une tension permanente entre les concepts d'exil et d'histoire, tension qui fut à l'origine de développements intellectuels captivants. D'un côté, le rejet du concept moderne d'histoire a contribué à forger la conscience juive orthodoxe contemporaine pour laquelle le concept d'exil recouvre explicitement les principaux aspects de la modernité¹⁸. De plus, ces orthodoxes ont élaboré une conception de l'exil en réaction à la conception moderne de l'histoire de l'État et à la volonté de faire entrer les juifs dans cette histoire.

Cette position n'est pas l'apanage de la pensée orthodoxe : elle fut également adoptée par des penseurs chez lesquels la critique de la conception de l'histoire était un facteur d'intégration à la culture européenne. C'était déjà le cas de Moses Mendelssohn, le « père des Lumières juives », qui contribua

de façon active et critique au débat philosophique des Lumières juives (*haskala*) durant la seconde moitié du XVIII^e siècle. Mendelssohn considérait que le mouvement de la *haskala* mènerait à une société meilleure. Il soutenait la réforme de la communauté juive et de l'enseignement, à laquelle il invitait sur la base des principes communs à toutes les religions. C'est pourquoi on peut voir en lui le précurseur de l'idée de retour à l'histoire. Néanmoins, il refusait la notion de progrès avant même qu'elle ne devienne un siècle plus tard le pivot de la définition de l'histoire. Il réfutait aussi l'idée que les juifs forment une nation. Ces conceptions venaient en réponse aux critiques des chrétiens qui lui demandaient pourquoi il ne se convertissait pas.

Bien que l'orientation générale des juifs occidentaux se soit explicitement référée à l'aspiration au retour à l'histoire, manifestée en pratique dans l'adaptation du judaïsme aux valeurs de la culture bourgeoise libérale, ces tendances opposées se maintinrent par la suite, notamment à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, dans le contexte de la crise du libéralisme. Ce phénomène est perceptible chez une série d'artistes et d'intellectuels juifs, tels Kafka, Leo Strauss, Franz Rosenzweig et, bien entendu, Walter Benjamin. David Myers a qualifié récemment leur pensée de « refus de l'histoire¹⁹ ». On peut y voir en réalité ce qu'Amos Funkenstein appelle la « dialectique de l'assimilation ». Cette dialectique entre le concept d'histoire et le concept d'exil induit la tension permanente qui affecte la conscience juive moderne. Plus tard, le concept d'exil sera au cœur de la définition de l'identité juive chez des auteurs comme George Steiner, Edmond Jabès, Emmanuel Levinas et Jacques Derrida. La tension entre le « chez soi » et l'« exil » est un aspect central de la production culturelle moderne, aussi bien chez les juifs dont

les œuvres se rattachent à la culture juive (par exemple la littérature yiddish), que chez des juifs qui se réclament de la culture européenne²⁰.

En revanche, le sionisme a condamné absolument toutes ces approches car, pour lui, la négation de l'exil et le retour à l'histoire conduisaient d'une part à une négation de la conception juive du temps et, de l'autre, à une adhésion totale à la conception européenne chrétienne du temps. Ainsi, bien que le sionisme se soit défini lui-même en opposition au judaïsme libéral européen dans lequel il voyait une forme d'assimilation, la pensée sioniste s'est élaborée en adoptant pleinement la conception européenne moderne et l'image de soi occidentale.

Influence du discours romantique et du protestantisme

Les historiens et les idéologues sionistes ont voulu s'affranchir de la théologie jusque-là attachée à l'histoire. Yitzhak Baer²¹ et Gershom Scholem ont critiqué le caractère apologétique de la littérature historique du XIX^e siècle, considérant qu'elle ne s'était pas libérée de l'influence de l'exégèse chrétienne. Ils pensaient que l'adoption de la terminologie romantique et la définition nationale-organique de l'existence juive suffiraient pour écrire une histoire indemne de ces modes de pensées. « À ce sujet, on a déjà dit que nous voulions étudier l'histoire israélite selon la méthode de la causalité empruntée à la biologie, sans préjugés théologiques ni métaphysiques » a pu écrire Baer dans un article où il exposait son programme politique²². Dans cette optique, le peuple juif était présenté comme un organisme souverain autonome, une « entité sujet de l'histoire²³ ». Ce courant considérait que le langage romantique était neutre au regard de la religion, exempt de la dimension chrétienne de la

culture européenne. Le romantisme allait permettre de créer une plateforme conceptuelle commune aux juifs et aux chrétiens et d'exprimer parfaitement ce qu'était l'histoire à laquelle se référait le retour. Baer et Scholem, comme d'autres historiens, ne concevaient pas l'écriture de l'histoire en dehors de l'approche romantique. Comme le disait Baer, «c'est notre devoir de juifs d'étudier le caractère propre de notre histoire. Pour ce faire, nous suivrons la méthode génétique que nous a enseignée la science européenne, et bien qu'il ne soit pas question que des valeurs étrangères se voient reconnaître une autorité chez nous, nous devons employer leurs méthodes de travail scientifiques²⁴». Pour Scholem, le langage romantique permettait d'écrire l'histoire «de l'intérieur²⁵». Écrire de l'intérieur requerrait donc l'emploi d'un langage extérieur. Baer croyait possible de séparer le romantisme de ses fondements étrangers, de ses aspects chrétiens évidents. C'est justement dans le contexte sioniste que l'origine théologique de ces concepts sautait aux yeux. Le romantisme fut donc explicitement présenté par les historiens sionistes comme une nouvelle source de révélation – Baer parlait de «l'enseignement magique du romantisme²⁶», tandis que Scholem le qualifiait de «rayonnement de la présence nationale²⁷» : c'était l'outil qui permettait d'avoir une vue objective et absolue de l'histoire juive. Autrement dit, le romantisme jetait incontestablement un jour nouveau sur le passé juif : il était une manifestation de la rédemption, de la grâce, dont dépendait la lecture correcte de la littérature juive. Le romantisme, en tant que révélation, permit aux juifs de partager la conception judéo-chrétienne qui se fonde sur la croyance en une seconde révélation. Il s'agit bien entendu d'une révélation sans messie, mais qui se fonde pourtant sur un mode d'interprétation comparable, et qui manifeste clairement que l'interpréta-

tion nationaliste est présente dès qu'on s'inscrit dans le langage de l'Occident. Le recours au terme vague de « romantisme » traduit la dimension théologique de la conception sioniste. Le prétendu abandon de la théologie et l'identification au romantisme révèlent le lien entre théologie et nationalisme, et le fait que la conscience nationale est fondée sur l'adhésion à la perspective chrétienne eurocentriste. En pratique, la transformation consacrée par le sionisme montre le lien entre la terminologie de la théologie et celle de la culture nationale, qui s'exprime au travers de notions romantiques comme « organicité », « vitalité » ou « authenticité ».

À ce propos, il convient d'examiner l'analogie fondamentale entre les principes et les représentations qui ont structuré et structurent encore la conscience sioniste, et celles qui ont inspiré la Réforme. L'idée du retour au passé antique, si fréquemment évoquée dans les textes sionistes, se trouve déjà dans l'idéal protestant. Dans la conception sioniste, le retour des juifs fait référence au même contexte que celui de l'idéal protestant : la Terre sainte de l'époque du Second Temple, époque où vécut Jésus Christ. Les représentations que l'on se fait alors de la communauté juive antique – présentée à la communauté nationale nouvelle comme un modèle à imiter – sont identiques à celles que la pensée protestante se faisait de l'Église primitive. Elles sont formulées dans les mêmes termes, ceux du romantisme européen, eux-mêmes issus de la théologie protestante : authenticité, organicité, etc. L'imaginaire culturel et national transcrit dans ce langage est proche des représentations du protestantisme. L'image de l'Église primitive est remplacée dans la littérature sioniste par la communauté juive souveraine des temps bibliques et de l'époque du Second Temple, celle qui précède immé-

diatement l'apparition du christianisme. Cette communauté symbolise les mêmes valeurs que celles que la littérature protestante attribuait à l'Église primitive des quatre premiers siècles. Le retour vise ces mêmes valeurs, un idéal de pureté retrouvée, de communauté de paysans-*hassidim* vivant sur un mode « organique ». À la seule différence que, dans le contexte sioniste, cette image est destinée à servir de base à la mise en place d'une culture nationaliste.

L'œuvre d'Yitzhak Baer fournit un exemple complexe de ce lien. Il affirme que l'Église chrétienne primitive avait emprunté au judaïsme les concepts qui la définissaient²⁸. Une telle affirmation a une base historique, mais le point qui nous intéresse ici est que cela a permis à Baer d'utiliser la terminologie de la théologie chrétienne pour définir l'histoire et la collectivité juive. C'est ainsi que le terme *ecclesia* est utilisé par Baer pour décrire l'expérience juive authentique. Le retour en vient à s'appliquer à la Bible et l'on se débarrasse de la culture exilique rabbinique pour en faire l'expression de la culture nationale. Ce statut de source exclusive attribué à la Bible, principe protestant par excellence, montre bien que la définition nationale de l'identité juive ne peut se faire que par adhésion au contexte judéo-chrétien commun. L'accent mis sur la Bible dans la culture sioniste et le rejet de la littérature juive postbiblique sont le pendant du principe protestant de « l'Écriture sainte et elle seule » et s'appuient sur les mêmes principes que ceux qui ont conduit au rejet de l'autorité des Pères de l'Église. Ceci s'accompagne de l'adoption d'une partie des arguments que le christianisme avait opposés au Talmud dans la controverse judéo-chrétienne. Le nouveau judaïsme était donc destiné à se développer dans le cadre de cette négation de la tradition juive, en incorporant tout au plus certains de ses aspects à la culture nouvelle, considérée comme

l'expression d'un retour aux sources. La tradition talmudique était présentée ouvertement comme l'expression de l'antirationalisme propre à l'exil, dans une démarche rappelant celle du protestantisme vis-à-vis du catholicisme au moment de la Réforme. Toutefois, les références bibliques de la culture sioniste ne sont pas les mêmes que celles du protestantisme. Le sionisme retient surtout les livres consacrés aux récits de la conquête et du peuplement : *Josué*, les *Juges* et les *Rois*. Ce choix est très éloigné de ce qu'on enseignait traditionnellement au sein des communautés juives où le livre de Josué, notamment, était considéré comme tout à fait secondaire.

L'idée du retour d'Israël sur sa terre fut elle aussi formulée pour la première fois dans le contexte moderne par les milieux protestants millénaristes qui regardaient la réimplantation d'une entité juive en terre d'Israël et le rassemblement des juifs dispersés comme les prémices de la rédemption et du retour de Jésus²⁹. Les millénaristes croyaient généralement que l'étape suivante serait la conversion des juifs au christianisme, ce qui les éloignait évidemment de la pensée sioniste. Mais l'important est que dans le contexte moderne, c'est-à-dire en langage politique, l'idée du retour d'Israël sur sa terre s'est d'abord exprimée lors de l'apparition d'approches nationalo-messianiques qui ont tenu une place considérable dans le monde anglo-saxon. Rappelons que le sionisme aspirait également à la transformation du juif. Il s'agissait de façonner un juif nouveau qui soit en même temps conforme au véritable Israël en vertu du même principe : la combinaison de l'authentique et du nouveau. S'il ne s'agissait évidemment pas de conversion, il était tout de même question de créer un juif qui ne soit pas subordonné à la législation rabbinique (*halakha*). Autrement dit, ce qu'on désigne par laïcisation et nationalisation des juifs est fonda-

mentalement issu de l'imaginaire théologique millénariste chrétien³⁰.

Il ne s'agit nullement de cercles marginaux, et ce qu'on appelle le sionisme chrétien a été le soubassement permanent et parfois déterminant de la pensée et de la politique britannique de l'époque moderne³¹. Cette idée a joué un rôle majeur sur la façon d'écrire l'histoire des juifs, et plus tard sur la politique britannique à l'égard de la Palestine. Même si au côté de ces courants, il existait en Angleterre des protestants fermement opposés à l'idée de restauration des juifs, ce qui importe ici est la mise en évidence du contexte dans lequel est née l'idée sioniste. C'est ici qu'apparaît également de façon très nette le rapport direct entre théologie et colonialisme. Ce lien a eu une influence considérable dans la mise en œuvre de la Déclaration Balfour. Des approches analogues se sont développées dans les mouvements piétistes de l'Allemagne du XVIII^e siècle, qui ont formulé l'idée du retour des juifs en terre d'Israël, de la reconstruction du Temple et de l'établissement d'une communauté à laquelle se joindraient des croyants chrétiens pour préparer le terrain à la communauté chrétienne idéale. Ces idées serviront plus tard de base à l'immigration chrétienne en Palestine au XIX^e siècle ainsi qu'à forger certains aspects de la conscience nationale allemande.

Le concept d'État juif est apparu pour la première fois au XVII^e siècle en Angleterre, précisément dans le contexte des débats millénaristes. L'apparition de cette idée est contemporaine de la construction de l'État centralisé et du débat politique sur la nature de l'État moderne qui l'a accompagnée. L'idée d'un État juif est ainsi le fruit de la théologie politique moderne. Elle participe à sa concrétisation et constitue la manifestation extrême de la combinaison du réalisme et de l'apocalypse.

La mise en parallèle des consciences protestante et sioniste ne signifie pas que la première ait nécessairement eu une influence directe sur la seconde, mais elle montre que dans bien des cas il y a eu un lien direct et que les juifs avaient conscience que les idées dont ils s'inspiraient étaient d'origine chrétienne³². Des textes sionistes importants, y compris des textes chrétiens pro-sionistes, ont eu recours à ces approches pour légitimer le sionisme. Si, aujourd'hui, le lien entre le sionisme institutionnalisé et le protestantisme fondamentaliste américain a pris une importance politique capitale, il n'en reste pas moins que de nombreuses bases de la conscience sioniste se sont développées sur le terreau de sources juives anciennes et il va sans dire que le rassemblement des exilés et le retour des juifs dans leur pays restent la base principale de la littérature juive. Ce qui est important, c'est que pour décrire la conscience juive comme une identité nationale en recourant aux concepts européens d'État-nation, il a fallu s'appuyer sur un ensemble de concepts théologico-politiques élaborés dans un langage qui éclaire la dimension protestante et millénariste du courant dominant de la pensée sioniste. Au-delà des expressions qui se réfèrent clairement à ce contexte et en sont la manifestation, le fait même de penser la conscience juive dans le langage du nationalisme européen contribue à créer ce lien et à le rendre concret. Ce lien fonde aussi l'image de la terre d'Israël dans la conscience sioniste, à partir de représentations issues de l'imaginaire protestant.

La laïcisation des juifs, c'est-à-dire leur affranchissement de la loi religieuse et de la tradition rabbinique, repose sur la combinaison de principes empruntés les uns à la théologie, les autres aux Lumières juives, combinaison qui a donné naissance à ce qu'on pourrait appeler une «révélation commune» et qui n'est pas très éloignée des idées pauliniennes. Dans cette

façon de voir, les prescriptions halachiques deviennent caduques en présence de la nouvelle «révélation» – la révélation nationale qui résulte d'une nouvelle interprétation de la Bible et annule les commandements. La définition nationale du judaïsme repose sur le cadre judéo-chrétien commun qui permet d'inclure les juifs dans l'Occident. C'est la signification essentielle du concept de négation de l'exil. Dans le sionisme, le retour remplace la conversion des juifs. Il opère la transformation des juifs en les incorporant à la culture européenne sans qu'ils aient besoin de se convertir.

Laïcisation et orientalisme dans la pensée sioniste

Le passage de la conscience juive traditionnelle à la conscience juive moderne est contemporain de la Réforme. La Réforme a favorisé l'apparition de la dimension nationale de la conscience juive. C'est aussi dans ce contexte que des concepts comme «peuple élu» et «terre promise» furent reformulés d'une façon qui, plus tard, autorisera leur utilisation dans le discours colonial. Comme l'a montré Paul Mendès Flohr, l'utilisation du concept de «peuple élu» dans la pensée sioniste repose sur la transformation subie sous l'influence de la Réforme³³.

La dimension théologique du nationalisme, ou plus précisément la volonté d'estomper cette dimension, fait clairement apparaître l'aspect orientaliste et colonial de la conscience sioniste. La rupture apparente avec le discours théologique, la tentative de définir le sionisme comme un mouvement national, reposent sur une identification explicite avec l'Occident et sur l'adhésion à l'opposition orientaliste fondamentale Occident-Orient. C'est ce que signifie clairement le retour à l'histoire : l'histoire dont il s'agit est celle de l'Europe.

Des études récentes ont fait apparaître la place centrale du paradigme orientaliste dans la construction du discours juif moderne et la portée de son intériorisation. Le cadre conceptuel de l'orientalisme, forgé par Edward Said, ses disciples et ses critiques, permet de replacer au cœur de la réflexion historique des aspects restés dans l'ombre ou même occultés. De nombreux travaux sur ce sujet traitent des histoires et de la culture des juifs d'Europe, des histoires des juifs des pays musulmans dans le contexte colonial et du débat sur les aspects centraux de la conscience sioniste³⁴. Divers critiques ont remarqué les liens entre laïcité et colonialisme, et surtout la dimension orientaliste de ce qu'on appelle laïcité, à savoir un processus qui s'est développé en parallèle au mouvement colonial.

À la lumière de ces travaux, on peut soutenir que la laïcisation du discours juif, c'est-à-dire la tentative de traiter la « question juive » indépendamment de la controverse théologique judéo-chrétienne, s'est opérée par une reformulation clairement orientaliste. L'image du juif comme oriental appartenant à une ethnie étrangère est venue remplacer l'approche théologique du juif qui a refusé la révélation et qui est responsable de la mort du Christ. Ce n'est pas que le théologique ait complètement disparu : les deux aspects existent et se nourrissent l'un l'autre. L'antisémitisme moderne est fondé sur cette dialectique.

L'orientalisme n'est pas la catégorie exclusive qui rend compte de l'ensemble des phénomènes. On ne saurait cependant minimiser son importance et le rôle de son refoulement ancien. Il permet d'envisager dans un même cadre des histoires juives différentes. Toutefois, le recours à cette catégorie n'est pas identique pour tous les auteurs : dans certains cas, il s'agit de l'orientalisme pris dans son sens le plus étroit – à savoir le rapport à l'Orient arabo-

musulman. Mais le recours à l'orientalisme est parfois plus large – trop large pour certains – quand il s'étend à tous les aspects qualifiés d'orientaux dans le contexte européen, en lien avec les autres dichotomies qui ont forgé le discours des Lumières. Ainsi, c'est une sorte d'orientalisme qui caractérise la façon dont les juifs allemands considéraient les juifs d'Europe orientale, les *Ostjuden*, et qui marquera l'émergence de la conscience sioniste. Comme nous l'avons dit plus haut, toutes les dichotomies qui définissent la société israélienne et constituent la base de la conscience israélienne laïque sont des dichotomies orientalistes : juifs-arabes, ashkénazes-orientaux, mais aussi laïques-religieux.

Le lien entre laïcisation et orientalisme remonte au début des Temps modernes, avec l'apparition du discours hébraïsant des savants orientalistes. L'origine de l'attitude du christianisme vis-à-vis du judaïsme et de l'islam est évidemment plus ancienne et l'on en trouve déjà la description dans la littérature chrétienne médiévale. Gil Anidjar³⁵ a mis en évidence la façon dont, depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, le christianisme rapproche et sépare en permanence juif et musulman pour élaborer sa théologie politique. Il affirme « qu'aucun texte du Moyen Âge ne traite des juifs sans parler également des musulmans, et réciproquement ». Cela ne signifie pas que la place du juif et du musulman et leurs représentations soient identiques. Mais la distinction faite entre eux – le juif est l'ennemi théologique et le musulman l'ennemi politique – contribue justement à leur rapprochement. Ce phénomène est illustré aussi bien chez Shakespeare que dans les textes fondamentaux de la philosophie moderne, chez Kant, Hegel et Freud, et par le nom de musulman (*muselman*) que l'on donnait aux juifs sur le point de mourir dans les camps d'extermina-

tion). Anidjar note cependant la tendance à éluder ce phénomène. Comment se fait-il qu'aucune recherche approfondie n'ait été consacrée aux deux personnages de Shakespeare, Shylock et Othello ? se demande Anidjar en proposant les grandes lignes d'une telle recherche. Comment se fait-il qu'on s'interroge seulement aujourd'hui sur l'origine de cette appellation de *muselman* ? Il élargit le champ des recherches de Said non seulement du point de vue de la période concernée – la recherche des racines précoloniales des représentations coloniales –, mais aussi au regard du lien entre l'orientalisme et le discours théologico-politique. Il montre à quel point continuer à faire, dans le débat public comme dans la recherche scientifique, une distinction radicale entre antisémitisme et haine de l'islam est problématique en Europe. Les implications d'une telle distinction apparaissent aujourd'hui en pleine lumière. Or cette attitude prend une signification nouvelle avec la laïcisation, c'est-à-dire l'abandon de la terminologie judéo-chrétienne, et le passage du discours moderne aux concepts d'ethnicité, de culture et de race.

Les rapports entre la dimension théologique et le discours orientaliste se sont sophistiqués avec les Lumières et l'apparition de l'État-nation. Ils étaient au cœur même du débat sur la citoyenneté, qui voulait pourtant s'affranchir de la dimension théologique. Jonathan Hess³⁶ a récemment montré que l'orientalisme fut le discours fondateur sur le statut de citoyen des juifs. Cette dimension apparaît clairement dans le débat qui opposa Christian Dohm à David Michaelis, en Prusse, au début des années 1780. Dohm critiquait le lien entre l'activité de Michaelis en tant que savant orientaliste et spécialiste de la Bible, et sa participation à la polémique sur la condition de citoyen des juifs. Le débat peut se résumer simplement par la

question : est-ce que l'« orientalité » des juifs fait partie de leur essence ou bien est-elle la conséquence de leur oppression ? Et en corollaire, les juifs sont-ils une religion ou une nation ? Dohm soutenait que la suppression des restrictions imposées aux juifs entraînerait leur régénérescence. Michaelis était au contraire convaincu de leur caractère oriental par essence – mais il les trouvait quand même très éloignés des anciens Hébreux (il pensait que les Arabes étaient beaucoup plus proches de l'esprit biblique). Pour l'un et l'autre, le point de départ était la nécessité de réformer les juifs. Tous deux estimaient qu'il n'était pas possible d'accepter comme citoyens les juifs tels qu'ils étaient. La question était de savoir s'il était possible de les réformer. Ce débat s'inscrivait dans la réflexion d'ensemble sur la citoyenneté qui a accompagné l'évolution de l'État-nation ; il a également structuré le discours interne des juifs en fixant les axes autour desquels s'est élaborée la nouvelle définition de soi dans le cadre de l'État « laïque ».

Dans ce contexte, les juifs d'Europe occidentale mettaient l'accent sur le fait que le judaïsme était une « religion », religion aux caractères occidentaux, en insistant sur le fond commun judéo-chrétien. Parallèlement, ils attribuaient au judaïsme orthodoxe des traits clairement orientalistes – parasitisme, traditionalisme, irrationalisme, etc. Et ils adoptaient eux-mêmes une attitude caractéristique du discours orientaliste, ambivalent envers l'Orient présenté tantôt comme source d'authenticité et de noblesse, tantôt comme source d'arriération et de violence³⁷. Le juif moderne se trouvait entre Europe et Orient dans une position hybride, en tension permanente qui s'exprimait différemment selon les contextes. Cette position était autant celle des juifs occidentaux que celle des juifs orientaux dans le contexte colonial. C'était aussi celle des juifs d'Allemagne, qui se positionnaient

principalement par rapport aux *Ostjuden*, les juifs d'Europe orientale qu'ils méprisaient. C'était encore celle des juifs des pays arabes, où les régimes coloniaux faisaient une distinction entre les juifs et les musulmans. La dialectique de l'assimilation, pour employer une expression de mon maître Amos Funkenstein³⁸, était une dialectique de l'Occident face à l'Orient. Le rapport des juifs occidentaux à l'Orient est marqué des deux aspects de l'orientalisme. L'Orient est à la fois source d'une sagesse authentique et source du mal, de l'irrationalité et de l'arriération. D'un côté, ces juifs occidentaux se considèrent comme les héritiers de l'âge d'or espagnol et accordent la plus haute valeur à la philosophie judéo-arabe dans laquelle ils voient l'expression de la rationalité juive. C'est ainsi que les synagogues allemandes empruntent leur architecture à des modèles médiévaux espagnols. D'autre part, ils ont tendance à rejeter tous les traits considérés comme orientaux, influences étrangères dont il faut se débarrasser.

La pensée sioniste adopte pleinement le paradigme orientaliste. L'orientalisme est manifeste dans tous les aspects du retour à l'histoire décrits précédemment – le cadre qui conjugue le théologique et le colonial, et fait apparaître les fondements théologiques anciens de la conscience coloniale. Paradoxalement, le départ d'Europe et la création d'une entité juive en Orient ont permis aux juifs de se considérer explicitement comme une nation occidentale – pour employer les termes de Herzl, comme «l'avant-garde de la civilisation contre la barbarie³⁹». Ce n'est pas là un simple accessoire du sionisme, c'est l'aspect essentiel de la définition nationale des juifs, la conséquence de l'adoption du discours politique européen. Tandis que le courant juif dominant en Occident considérait le judaïsme comme une religion européenne et rejetait la vision des juifs comme une nation aux

origines orientales ou sémites, le sionisme a adopté la définition des juifs comme nation, mais une nation européenne dont le retour dans son pays, en Orient, était la condition de son rattachement à l'Occident. Dans la négation de l'exil, on peut voir l'expression de l'orientalisme : son discours est basé sur l'attribution au juif exilique de tous les traits négatifs associés à l'Orient dans la culture européenne moderne. La négation de l'exil est donc destinée à faire du juif un occidental, en l'opposant à l'Orient arabe d'un côté, et au caractère oriental du juif exilique de l'autre. Le discours sioniste adressé aux Palestiniens mais aussi aux juifs orientaux comporte les deux aspects du paradigme orientaliste tels que les a présentés Said. D'un côté, l'image de l'Orient comme origine, et des Arabes (ou des juifs orientaux) comme les gardiens de la tradition hébraïque antique, modèle pour ceux qui édifient la nouvelle culture hébraïque. De l'autre, l'image d'un Orient agressif, irrationnel et archaïque, véritable symbole de la barbarie. Le sionisme a imaginé la nouvelle implantation juive en Palestine comme le contre-pied du monde arabe.

La nationalisation de la conscience juive, telle qu'elle apparaît dans le concept de retour à l'histoire, repose sur l'adoption des deux positions qui avaient conduit à l'isolement des juifs en Europe : la référence théologique et l'orientalisme. Le langage théologique a servi comme ailleurs de justification à un projet colonial⁴⁰. Mais dans le cas du sionisme, cette dimension théologique s'appuie sur la façon dont les juifs sont perçus dans la culture européenne, et conjugue les deux langages, théologique et orientaliste. Ce phénomène est décrit dans l'étude d'Ilan Pappé consacrée aux similitudes entre le discours sioniste et les mouvements coloniaux d'inspiration clairement théologique comme les Templiers ou la Mission de Bâle.

Dans ce travail, il montre comment s'articulent le langage religieux et le colonialisme. À notre avis, son analyse est moins une étude comparative qu'une recherche sur les sources du sionisme. En d'autres termes, la terminologie sioniste emprunte ses concepts aux colonies protestantes implantées en Afrique et en Palestine. Présenter cette étude comme comparative empêche de saisir la dimension théologique du sionisme et son influence sur la notion d'identité politique et la conception de l'histoire. Il ne s'agit pas de comparer deux phénomènes mais de montrer que la définition des juifs comme peuple se fonde sur la définition même que les protestants donnent aux membres de leur communauté ou de leurs missions⁴¹. Ce lien des deux langages se noue dans la transformation du discours religieux traditionnel en discours national qui combine des concepts romantiques – comme organicité, authenticité, etc. – avec la signification théologique originelle pour donner à la communauté une signification ethnico-nationale⁴².

Le caractère inséparable du colonialisme et de la laïcisation est fondamental pour comprendre la conscience nationale sioniste. Ce colonialisme précède même les pratiques coloniales qui caractérisent l'implantation du sionisme depuis ses débuts. La dimension coloniale est ancrée dans la définition même du sionisme comme peuplement occidental en Orient, mais elle ne saurait rendre compte à elle seule de l'ensemble des aspects de la conscience et des activités sionistes. De même qu'il n'est pas suffisant de définir le sionisme comme un nationalisme, il n'est pas suffisant non plus de le définir comme un mouvement colonial, ou comme un nationalisme colonial (comme on a pu le dire à propos de pays d'immigration comme l'Afrique du Sud, l'Australie et la Nouvelle-Zélande⁴³). On peut considérer la conscience sioniste comme l'expression de la colonisation de la

conscience juive. Le nationalisme est le médium qui relie le théologique et le colonial jusqu'à les mêler intimement. Il caractérise aussi bien la pensée que la pratique sioniste, en particulier laïque.

Le caractère orientaliste de la pensée sioniste s'est certes exprimé de façon distincte vis-à-vis de la Palestine et des Arabes, et vis-à-vis des orientaux, les juifs des pays arabes installés en Israël. Mais malgré les différences, le cadre est le même. Comme l'a montré Said, la dimension orientaliste est au cœur de la conception sioniste de la Palestine et des Arabes, à l'origine de l'opposition juif-Arabe sur laquelle s'appuie aujourd'hui encore la culture israélienne⁴⁴. Vis-à-vis des orientaux, l'attitude orientaliste se manifeste par le rejet de leurs traditions, la discrimination qui a entraîné et légitimé leur isolement social, et les dispositifs qui ont permis leur oppression culturelle. Ella Shohat fut la première à adopter la perspective de Said pour étudier les orientaux en Israël⁴⁵. Ses recherches pionnières ont ouvert la voie à de nombreux travaux⁴⁶ qui mettent en évidence la place de la dimension orientaliste dans la construction du nationalisme et éclairent ses aspects colonialistes. Ces recherches portent aussi sur les similitudes entre le discours européen sur les juifs et le discours sioniste sur les juifs orientaux.

La notion d'orientalisme est fondamentale pour comprendre à la fois le sionisme et l'importance qu'il y a à rapprocher les concepts d'exil et de binationalisme. La conscience nationale étant basée sur une combinaison de théologie et d'orientalisme, sa critique repose sur la recherche d'une alternative à ces deux dimensions. Le concept de binationalisme, c'est-à-dire l'aspiration à créer un lien entre les juifs et les Arabes, s'oppose directement aux fondements d'une conscience qui les pose comme les termes d'une contradiction.

III. Une nationalisation de l'histoire

« Tu dis : comment un homme devient-il Avot Yeshurun ? La réponse est – des cassures. J'ai cassé ma mère et mon père, je leur ai cassé leur maison, je leur ai cassé leurs nuits de repos. Je leur ai cassé leurs fêtes, leurs shabbats, je leur ai cassé leur valeur à leurs propres yeux. Je leur ai cassé leur éloquence. Je leur ai cassé leur langue. J'ai exécré le yiddish, et leur langue sacrée, je l'ai prise pour mon quotidien. Je leur ai fait exécrer leur vie. J'ai quitté l'association. Et quand l'heure sans issue est descendue sur eux, je les ai abandonnés dedans le sans-issue. Alors je suis ici. Dans le pays. J'ai commencé à entendre une voix qui sortait de moi, étant seul dans la baraque, sur mon lit de fer, une voix qui m'appelait par mon nom-de-la-maison, et la voix – une voix de moi à moi. Ma voix sort du cerveau et s'étend dans tout le corps, et la chair tremble encore longtemps après, alors j'ai commencé à chercher un moyen de fuir et de changer le nom et le nom de famille, avec le temps j'ai réussi à hébraïser les noms. Cela avait la valeur de la défense. En présence de la voix, je me suis éveillé. J'ai craint de m'endormir encore¹. »

Ces lignes du poète Avot Yeshurun (1904-1992) éclairent les aspects principaux de la négation de l'exil dans la conscience sioniste. Yeshurun fut l'un des poètes hébraïques marquants du xx^e siècle et il eut

un rôle important dans la constitution de la culture hébraïque israélienne, même si on le classe habituellement dans l'opposition – culturelle et poétique. Il a écrit ce texte en 1970, quarante-cinq ans après avoir émigré de Pologne. Il y fait le point sur lui-même tout en marquant son adhésion à la culture hébraïque israélienne dans laquelle l'individuel et le collectif se confondent. Le poète, qui s'appelait à l'origine Yehiel Perlmutter, nous amène par ces mots douloureux à comprendre les contradictions internes sur lesquelles repose la conscience sioniste, et montre certains des éléments refoulés sur lesquels la culture sioniste s'est élaborée. Il ne se place pas en dehors de cette culture, il se penche sur elle, qu'il a contribué à fonder, poussé par le sens des responsabilités à chercher des voies nouvelles prenant en compte le refoulé. Cette combinaison de critique et d'adhésion a fait d'Avot Yeshurun une source d'inspiration pour tout un mouvement de création qui fait appel au refoulé pour jeter les bases d'une collectivité d'un autre type.

Dans ce passage, il relève un certain nombre de points essentiels refoulés par la négation de l'exil et qui par bien des aspects relèvent d'une rupture. Il écrit à partir du traumatisme de l'extermination et du sentiment de culpabilité né de l'abandon de sa communauté et de sa famille en Europe, culpabilité qui est elle aussi souvent refoulée par la culture sioniste. La négation de l'exil comme négation de ce qui fait l'existence même des juifs en dehors d'Israël est rendue ici par « je les ai laissés dans leur voie sans issue » : adhérer au nationalisme signifie abandonner la communauté.

Les ruptures qu'il énumère correspondent à un certain nombre de strates auxquelles s'applique la négation de l'exil au-delà de la négation de l'existence en exil : rupture avec l'univers de la tradition religieuse – les shabbats et les fêtes, les commandements, la

maison ; rupture avec le vaste univers culturel dans lequel s'est développée cette tradition européenne, le monde yiddish. Il va même jusqu'à employer « la langue sacrée dans la vie de tous les jours », exprimant par là un aspect sur lequel nous reviendrons : la sacralisation de la réalité qui accompagne la sécularisation de la langue sacrée.

Ce avec quoi il a rompu, Yeshurun aspire à y revenir, et il veut le rendre présent à nouveau dans l'hébreu. « Ici, dans le pays », il entend les voix, ici, en Israël, il s'abrite derrière son nouveau nom, mais là où il est, il cherche à rendre Perlmutter présent. C'est ici qu'il entend des voix « de chez nous », jusqu'à ce qu'il réussisse à « hébraïser » les noms. Il montre jusqu'où peut aller la culture hébraïque israélienne dans l'éradication du passé. Il parle d'une façon tout aussi directe du refoulement de la Palestine, comme il ressort du début de son livre : « Là-bas la bourgade s'enfonce jour après jour, ici, le village arabe s'enfonce jour après jour. D'où vient que les oreilles des juifs n'entendent pas ? N'es-tu jamais venu faire connaissance avec les Arabes ? Notre Shoah, nous l'avons pleurée, pas la leur ? » À travers son autocritique douloureuse, il manifeste clairement la conscience de l'exil à partir de la situation dont parle Benjamin, « la situation d'urgence dans laquelle nous nous trouvons, la voie sans issue ».

Les deux niveaux qu'expose Yeshurun mettent en évidence les deux éléments principaux de la négation de l'exil. D'abord la négation de la place de la tradition dans la définition de l'existence de la communauté. Ensuite, la négation de la distinction entre sacré et profane, et de ses implications politiques. En outre, nier l'exil signifie nier l'historicité des juifs eux-mêmes, la négation des divers langages culturels dans lesquels ils ont exprimé leur exil. La notion d'exil renvoie à la dimension culturelle autonome, la

définition de l'existence dans le présent, la conception de la croyance et le rapport à la société environnante. D'autre part et de façon complémentaire, elle rappelle que le judaïsme s'est toujours défini dans la langue du pays au sein duquel il existait.

Une histoire nationale de l'exil

La volonté d'écrire l'exil des juifs comme une narration linéaire et autonome fait sentir la tension et les contradictions qu'implique la définition nationale de la conscience juive. Le point de contact, le trait d'union avec le contexte du lieu de leur exil, et en particulier sa langue, est inséparable de la conscience juive. Le judaïsme est toujours une double identité, un exil qui se définit toujours à partir d'un contexte particulier et dans la langue de ce contexte. Pour utiliser un concept moderne, on peut dire que les juifs ont toujours été au minimum binationaux. L'unité juive est une unité de lois et de croyance, une unité de textes et non une unité de culture au sens national du terme. Les juifs font la cuisine des régions où ils vivent, mais de façon cachère, ce qui marque leur particularité. La réalité juive est aussi bilingue, elle utilise la langue sacrée et la langue de l'environnement, très souvent avec une prononciation juive particulière. Chacune de ces langues correspond à une strate de la réalité et leur coexistence est ce qui crée la conscience juive générale dans chacun des pays où ils vivent. C'est vrai pour l'époque prémoderne comme pour l'époque moderne, mais de façon différente. Les juifs partageaient, comme une chose allant de soi, un grand nombre d'aspects de la culture environnante – pas seulement ce qui relevait de la vie quotidienne, mais également des idées fondamentales sur la création ou la nature. Ils avaient des croyances comparables à celles du monde environ-

nant et ils avaient souvent recours aux mêmes genres littéraires pour exprimer leur exil et leur extranéité. Les différentes conceptions théologiques de l'exil étaient communes aux juifs des différents pays, car elles venaient en grande partie de la tradition talmudique qui formait partout la base de l'existence juive, mais le vécu de l'exil variait selon les lieux et les époques.

La négation de l'exil n'est pas la négation des diverses formes de l'existence juive au cours de l'histoire mais la négation de leur historicité. Elle vient de la volonté de définir la collectivité des juifs comme une collectivité nationale au sens moderne du terme, de présenter l'histoire juive comme une histoire nationale, d'écrire l'histoire nationale des juifs. Les juifs n'ont évidemment pas d'histoire commune – même s'ils avaient beaucoup de choses en commun : on peut dire qu'ils formaient une « communauté imaginée ». Mais cette dernière s'était constituée autour d'une loi (et même sur ce point, elle était divisée sur des aspects non négligeables²) et non sur la base d'une histoire commune mais au contraire sur la base d'un refus de l'histoire.

Le recours au récit national est particulièrement problématique quand il s'agit de présenter une histoire qui, par nature, n'a pas d'unité de lieu ni de temps. Tout spécialement quand ce récit rejette la conception du temps qui est au cœur de la conscience juive – le temps de l'exil. Ce n'est sans doute pas un hasard si les premiers à avoir écrit l'histoire juive comme une histoire autonome ont été des chrétiens. Le premier d'entre eux fut Jacques Basnage de Beauval, un émigré huguenot du XVIII^e siècle qui vivait à Rotterdam et écrivait dans une intention ouvertement polémique et anticatholique, à partir d'une vision de l'histoire des juifs après Jésus dans la perspective de leur conversion au christianisme³. Les historiens juifs

du XIX^e siècle ont repris les travaux de Basnage en mettant de côté l'idée de conversion ; ils ont corrigé de nombreuses erreurs de son livre, la plupart (mais pas tous) se sont débarrassés de son approche antirabbinique, mais sur le fond ils ont suivi la même orientation que lui : l'adaptation de l'histoire juive au récit européen. Ils l'ont écrite dans les langues européennes, selon les modèles européens et en reprenant la conception européenne de l'histoire, l'histoire du progrès. Ils ont cherché à présenter l'histoire des juifs soit comme une histoire intellectuelle, soit comme l'histoire d'une nation-culture faisant partie de l'univers européen⁴.

Comme chez Basnage, l'histoire juive fut alors présentée à la fois comme l'histoire des souffrances – ce que le grand historien juif Salo Baron appellera plus tard « l'approche pleurnicharde de l'histoire juive » – et comme l'histoire d'une culture développée de façon autonome dans le cadre des valeurs européennes. Ceci à partir d'une conception selon laquelle le présent dans lequel écrivaient ces historiens était le non-exil, l'ère des Lumières et de l'émancipation. Cette histoire était destinée à fournir un cadre à l'insertion des juifs tout en préservant leur autonomie, à faire le pont entre les deux mondes, entre la langue européenne dans laquelle elle était écrite et ses sources hébraïques et juives.

L'historiographie sioniste, croyant réduire cette tension en présentant l'histoire juive comme nationale, l'a au contraire accentuée. Comme Basnage, les historiens sionistes se proposaient de « résoudre le problème » de l'histoire juive dans une démarche qui se réclamait de l'objectivité historique. Bien que leur solution n'impliquât pas la conversion au christianisme, elle signifiait la création d'un contexte judéo-chrétien nouveau : l'histoire juive devait trouver son accomplissement hors de l'Europe pour pouvoir inté-

grer l'univers européen et devenir l'une de ses composantes (non pas géographique mais intellectuelle et historique). La seule histoire juive écrite jusqu'à là, la Bible, l'avait été dans la langue sacrée. Le caractère national (laïque) avait besoin d'une autre clé : la langue du romantisme européen, pour déchiffrer les aspects cachés de l'histoire juive et mettre en lumière son caractère national.

L'historiographie sioniste, que l'on appellera plus tard «École de Jérusalem⁵», s'est développée à partir des années 1920 et surtout dans les années 1930. Par de nombreux aspects, ces historiens ont emprunté la même voie que leurs prédécesseurs. Ils étaient européens comme eux, originaires d'Allemagne ou d'Europe orientale, et la plupart avaient fait leurs études dans des universités allemandes⁶. Comme dans d'autres contextes nationalistes, la génération des fondateurs s'est érigée en dépositaire de la culture : en vertu de leur autorité scientifique, ils ont décidé de la signification qu'il fallait donner au passé et quelles conclusions il fallait en tirer pour le présent. Ces historiens se sont comportés autant en essayistes qu'en chercheurs en reliant la question de l'histoire juive à la culture sioniste. Au-delà de leurs travaux académiques, ils ont pris une part active à la politique sioniste. L'exemple le plus frappant est celui de Ben Zion Dinur, l'un des artisans les plus remarquables de l'école de Jérusalem, qui fut ministre de l'Éducation dans les années 1950 et, à ce titre, fixa les programmes scolaires de l'État d'Israël qui venait d'être créé.

La difficulté d'écrire l'histoire juive comme une histoire nationale apparaît de façon particulièrement claire à propos des juifs du Moyen Âge. De nombreuses critiques se sont élevées contre la position des historiens sionistes qui, cherchant à établir une

continuité entre le passé lointain et le présent, ont délibérément écarté toute la période médiévale comme hors sujet. Mais ces historiens critiques n'ont pas été jusqu'à contester la vision fondamentale inscrite dans le concept de négation de l'exil. Ils l'ont au contraire intégrée et consolidée. À la différence des premiers qui écartaient entièrement le passé exilique, ils ont soutenu que le Moyen Âge, autrement dit la période de l'exil, exprimait lui aussi le nationalisme du judaïsme car il existait une unité et une continuité organique entre toutes les formes du passé juif. Cette position apparaît clairement dans le manifeste sur lequel s'ouvre le premier numéro de la revue *Zion*, principale revue d'histoire juive depuis sa première parution en 1936. « L'histoire juive est l'histoire de la nation israélite, une histoire qui n'a jamais été interrompue et dont l'importance n'a faibli à aucune époque. L'histoire juive est unifiée par une homogénéité qui traverse toutes les époques et tous les lieux, de telle sorte que l'étude des uns contribue à la compréhension des autres⁷. » Les auteurs du manifeste de *Zion* poursuivent : « En ce qui concerne la situation politique des juifs dans la diaspora aux différentes époques, il ne faut pas, à notre avis, organiser la réflexion et la recherche en fonction des conditions particulières rencontrées dans chaque pays, mais il faut au contraire aspirer à une réflexion et un examen des faits en fonction des conditions communes à la "diaspora d'Israël" à toutes les époques⁸. »

Autrement dit, ces historiens ont annoncé de façon explicite que leur but était d'extraire les histoires des juifs des différents contextes dans lesquels elles s'étaient déroulées pour les rassembler dans un contexte mythique a-historique présenté comme national. Pour écrire l'histoire des juifs comme une histoire nationale, comme l'histoire des vainqueurs, il fallait les isoler du contexte dans lequel ils avaient

vécu – autrement dit de la langue, du système culturel, des représentations à travers lesquels s'était déroulée leur vie, toutes choses réduites à une écorce sans importance. Ce qui a été défini comme l'historicisation des juifs fut en fait leur déshistoricisation, un processus d'éradication du contexte, directement issu de la conception antisémite du juif dépourvu de contexte.

Ainsi, le retour à l'histoire conduit à faire de l'histoire juive une partie du récit de l'Occident. L'adoption du modèle de l'histoire des vainqueurs pour écrire l'histoire juive a pour corollaire la négation de la conception juive de l'histoire.

Le recours au modèle de l'historiographie nationaliste pour présenter l'histoire juive conduit à cliver l'histoire en deux champs sans lien entre eux. D'un côté, l'histoire des souffrances (qui présente une continuité d'un certain type), qui est passée au premier plan quand le génocide est devenu le fondement principal du nationalisme israélo-sioniste. De l'autre, l'histoire de « l'esprit juif » qui préserve la dimension de souveraineté et de continuité. Ces deux aspects sont différents par les métaphores utilisées pour les décrire, que ce soit dans la littérature historiographique ou ailleurs : pour évoquer les exactions et les malheurs, aspects sans aucun doute centraux de l'histoire des juifs (et les seuls qui soient enseignés à l'école), on a recours à des métaphores féminines : « la fille d'Israël violée », ou « la vierge d'Israël violentée ». Cette dimension féminine, considérée négativement, est utilisée pour démontrer la nécessité d'un État souverain fort et viril. On fait ainsi sentir que la négation de l'exil est la négation de la féminité, symbole de faiblesse à laquelle le sionisme vient porter remède. Les historiens sionistes se sont peu intéressés à ces aspects de l'existence juive : quelques-

uns ont consacré des essais à l'« antisémitisme moderne », mais d'une façon générale, adoptant une conception répandue par l'antisémitisme chrétien, ces historiens se sont peu occupés de la haine des juifs, la considérant comme un fait naturel, la base obligatoire et fondamentale de l'existence juive, un phénomène qui n'a pas de contexte et ne peut donner lieu à une analyse historique.

En revanche, pour faire de l'histoire juive une histoire nationale, une histoire qui corresponde aux concepts du nationalisme moderne, ils ont adopté une langue virile. Ils ont écrit l'histoire de l'antique Israël, l'histoire de l'esprit juif – esprit viril par nature, qui s'est conservé intact en dépit des exactions, en dépit de la composante féminine et qui, de ce fait, a établi une souveraineté durable qui atteint aujourd'hui sa forme achevée.

Les historiens qui ont traité de ces époques, Yitzhak Baer, Ben Zion Dinur, Gershom Scholem et d'autres, avaient conscience de la difficulté que soulevait cette orientation. Ainsi, bien qu'il ait signé le manifeste publié dans *Zion*, Yitzhak Baer n'a pas hésité à publier peu de temps après une série d'articles sur les interactions mutuelles entre les phénomènes juifs médiévaux et leurs équivalents dans le monde chrétien. Il a soutenu qu'il existait un lien entre le *Sefer Hassidim*, livre de morale religieuse du XII^e siècle, et la pensée franciscaine qui lui était contemporaine et il a étudié les similitudes entre le livre *Reaaya Mehemana* (*Le Pasteur fidèle*, livre de Cabale incorporé au *Zohar*) publié en Espagne au XIII^e siècle, et les idées radicales des joachimites, mouvement millénariste franciscain du XIII^e siècle inspiré par Joachim de Flora en Calabre. Il reviendra plus tard sur ses positions pour défendre la nature organique de l'histoire juive en recherchant dans la littérature juive antérieure les sources anciennes des phénomènes organiques médiévaux. Il rejoint de

cette façon l'entreprise monumentale de Gershom Scholem qui, après avoir entièrement renouvelé les études cabalistiques négligées jusque-là, en a tiré une nouvelle conception de l'histoire juive qu'il expose dans ses travaux sur l'évolution de la mystique juive depuis l'Antiquité jusqu'aux Temps modernes⁹. L'historiographie est l'un des domaines où peut au mieux s'étudier la problématique du paradigme national. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse accorder de signification à la notion d'histoire juive. Mais c'est justement la tentative de la définir comme une histoire nationale qui en annule le sens. Il devient impossible d'écrire une histoire juive qui soit une contre-histoire, de lire l'histoire de l'Occident chrétien du point de vue des juifs.

L'écriture d'une contre-histoire n'imposerait pas nécessairement de couper les juifs de l'histoire : le cadre qui considère que les juifs se trouvent par définition en dehors de l'histoire de l'Occident chrétien laisse une place pour leurs différentes histoires. L'étude comparative des différents phénomènes juifs permettrait de relier l'Europe et le monde musulman dont l'histoire est habituellement étudiée séparément.

Histoire des juifs et histoire de l'Orient

La négation de l'histoire s'est appliquée à l'histoire de tous les juifs, en Europe comme en terre d'Islam, mais les implications pour les juifs des pays musulmans furent beaucoup plus graves parce que le discours sioniste, en se définissant comme européen, a pris une dimension nettement orientaliste.

Le concept de peuple juif s'appliquait explicitement aux juifs d'Europe. Les juifs d'Orient n'étaient pas inclus dans la conception sioniste de l'histoire des juifs. Leur histoire était considérée comme faisant partie de l'histoire de l'ensemble de l'Orient arabe

entré en dégénérescence et en stagnation, contrairement à l'Occident. Les juifs d'Orient ont fait l'objet de recherches ethnographiques où ils ont été étudiés comme des types mais non comme des partenaires du mouvement national, ni comme une partie du peuple auquel s'adresse le sionisme.

Si les juifs orientaux n'ont pas été inclus dans la définition sioniste du peuple juif, c'est que l'idéologie sioniste est née en Europe et que son objectif était la désorientalisation des juifs européens. Le rapport aux juifs d'Orient – quand il avait l'occasion de s'exprimer – était assez comparable au rapport aux Palestiniens : ils étaient proposés comme modèle, comme des Hébreux qui avaient conservé les caractères du judaïsme antique, mais pas comme des partenaires de l'entreprise sioniste. Cette attitude valait aussi pour les juifs orientaux de Palestine qui faisaient l'objet d'études publiées dans les revues sionistes. Ils étaient considérés comme les derniers représentants d'une communauté qui avait sombré dans la décadence et l'illettrisme.

La dimension orientaliste du sionisme a trouvé son expression la plus claire dans la façon de considérer les juifs yéménites, décrits (contrairement à d'autres groupes de juifs orientaux) comme des « juifs authentiques », ceux qui représentaient le judaïsme antique, mais ne comprenaient pas eux-mêmes leur tradition et qui avaient été aspirés par la culture arabe. Au début du ^{xx}e siècle, les juifs yéménites furent amenés en Palestine avec le projet de leur faire prendre la place des ouvriers arabes dans le cadre de ce qu'on appelait le « travail juif ». C'est ainsi que fut fixée pour la première fois la place assignée aux orientaux – à la frontière, arabes mais juifs, juifs mais arabes. Ils ne furent pas intégrés au cadre de peuplement de la « seconde immigration » mais laissés à sa marge. Ils pouvaient travailler comme des Arabes tout en étant

juifs. Quand on n'avait plus besoin d'eux quelque part, les colons ashkénazes n'hésitaient pas à les chasser. Un bon exemple de ces pratiques est l'affaire de Kinneret. Kinneret, l'une des premières implantations collectives juives, qui deviendra le symbole de la colonisation sioniste, s'était installée à côté d'un groupe de juifs yéménites. Quand ces colons ont eu besoin de nouvelles terres pour s'agrandir, ils n'ont pas hésité à chasser leurs voisins yéménites, qui ont d'ailleurs été complètement effacés de la mémoire de la saga de Kinneret¹⁰.

Le rapport ambivalent envers les orientaux en général, et les Yéménites en particulier, peut être mis en parallèle avec le rapport ambivalent du christianisme envers les juifs, considérés comme les dépositaires de la révélation divine (*hebraïca veritas*), mais incapables de la comprendre puisqu'ils ont rejeté l'Évangile. C'est dans ce domaine que se manifeste le plus clairement l'intégration par le sionisme du théologique et de l'orientalisme.

Le sionisme ne s'est intéressé à l'émigration des juifs du monde arabe qu'à la suite du génocide nazi, et surtout après la création de l'État d'Israël. Ils furent alors considérés comme un « substitut humain » destiné à assurer une majorité juive en Israël, après l'extermination des juifs d'Europe. Ils furent amenés en Israël soit par une conscience sioniste précoce, soit par nécessité, après la détérioration de leur condition dans les pays arabes après 1948 et l'expulsion des Palestiniens, et parfois aussi à la suite de manipulations de l'establishment sioniste qui n'eut guère de scrupules sur les moyens employés pour provoquer leur émigration. Mais même ceux qui venaient poussés par leurs convictions sionistes avaient en tête une vision différente de ce qui les attendait. Ils ne prévoyaient pas que le sionisme signifierait pour eux

un reniement culturel. Non seulement leur sionisme n'avait rien d'orientaliste, mais il allait même à l'encontre de l'entreprise de francisation des juifs qui était l'un des buts du réseau d'écoles de l'Alliance juive universelle. À leur grand dam, le sionisme qu'ils ont découvert en Israël était la continuation de cette politique d'européanisation. Ils arrivaient dans un milieu fondé sur la négation explicite de leur culture et de leurs traditions. Leur insertion dans la société s'est accompagnée d'une oppression culturelle permanente qui les a conduits à l'isolement social. La rançon de leur intégration a été une désarabisation qui venait parachever celle du pays à laquelle on avait procédé pendant la guerre de 1948. Comme disait Ben Gourion : « Nous ne voulons pas que les Israéliens soient arabes. C'est notre devoir de nous battre contre la mentalité levantine qui détruit les individus et les sociétés. »

Le débat sur les orientaux reproduit les arguments de la discussion entre Dohm et Michaelis exposée plus haut. C'est particulièrement clair dans le débat sur l'éducation dans les années 1950 et 1960. Au cœur de ce débat, la question était de savoir si les orientaux étaient retardés par nature, auquel cas il était vain d'essayer de les éduquer et de les faire changer, ou bien s'ils souffraient de ce que le pédagogue Carl Frankenstein appelait un « retard secondaire¹¹ », conséquence de la culture arabe dans laquelle ils baignaient. Dans ce dernier cas, si on éloignait les enfants de leur foyer et de leur famille, il serait possible de les « sauver » et d'en faire des « citoyens utiles ». La culture héritée de leurs familles était considérée comme dangereuse, contraire à ce qui était jugé universel, moderne, progressiste et démocratique. Le discours sioniste, qui reproduisait les schémas du débat sur la citoyenneté des juifs en Europe, a alors conduit à la création d'un système

éducatif complet qui a fonctionné – et fonctionne encore – au service de ce qu'on peut appeler la désorientalisation des orientaux.

C'est ainsi que les orientaux ont été repoussés aux marges, soumis à des pratiques colonialistes de rapprochement et d'éloignement. En fait, ils se sont retrouvés exactement à la même place que dans les régimes coloniaux d'où ils venaient, mais cette fois «chez eux». Ils étaient des exilés. Certains avaient été contraints de partir à la suite des tensions apparues entre le pays où ils vivaient et le sionisme, et même parfois à cause d'une intervention sioniste brutale qui avait fragilisé leur situation, comme en Irak. D'autres étaient venus dans l'espoir qu'Israël devienne leur patrie, jusqu'à ce qu'ils se retrouvent en exil dans un pays qui exigeait d'eux de renier leur culture, rejetait tout ce en quoi ils croyaient et leur demandait d'adhérer à un nationalisme juif occidental et anti-arabe.

Cette situation s'est également traduite dans leur répartition territoriale : ils furent envoyés dans des localités frontalières, entre Israël et le monde arabe, entre Israël et les réfugiés palestiniens, avec pour but d'établir une zone anti-arabe. Ce choix a fait que beaucoup d'orientaux ont été victimes des attaques des *mistanenim* (les infiltrés), les réfugiés palestiniens qui s'infiltraient dans l'espoir de retourner chez eux.

Négation de l'exil et mémoire de la Shoah

La négation de l'exil a acquis une dimension supplémentaire avec la place que la mémoire de la Shoah a prise dans la conscience israélienne, au point de devenir un élément essentiel du nationalisme après la création de l'État d'Israël. À partir des années 1960, la Shoah se trouve intégrée au récit théologique pour

devenir le symbole absolu de l'exil. D'un côté, il y a l'image de ces juifs exiliques qui sont allés « comme des moutons à l'abattoir », alors que la force est ce qui caractérise le mieux les Israéliens d'aujourd'hui. S'agissant de la Shoah, l'accent est mis sur les actes de révolte des juifs, généralement attribués aux sionistes et passés sous silence quand ils sont le fait d'autres personnes, individus isolés, communistes ou membres du Bund. Lorsqu'on insiste sur l'extermination et la souffrance, c'est pour démontrer la nécessité d'un État juif. C'est la leçon tirée de la Shoah qui, selon cette approche historique, est venue clore un cycle d'exterminations et de souffrances.

Depuis quelques années, ce phénomène se renforce au point de faire de la Shoah la base essentielle de l'unité du pays. Faire de la *catastrophe* la toile de fond du présent crée un sentiment d'urgence permanente. Des milliers de jeunes sont envoyés en délégation à Auschwitz pour participer à des cérémonies qui scelleront leur lien absolu avec Israël. Le voyage initiatique des officiers israéliens les mène de Masada à Auschwitz. C'est l'une des façons de les imprégner de ce que l'on nomme *Tzidkat ha-Derekh* (la justice de la voie), autrement dit la justification des moyens, expression révélatrice des doutes quant à cette « justice » – qui trouve sa source dans la fumée des fours crématoires. Ce n'est évidemment pas le seul voyage de l'Israélien : s'y ajoute depuis quelques années le traditionnel voyage après l'armée, en Inde ou en Amérique du Sud, une destination exotique, vers un monde qui ne soit pas occidental mais pas non plus arabe. Une habitude qui contribue elle aussi à renforcer le caractère occidental d'Israël.

Le traumatisme de la Shoah est essentiel dans la conscience juive de l'après Auschwitz, qui y voit l'expression ultime de la destruction. Se focaliser sur la Shoah ne conduit pas seulement à voir en Israël un

refuge, mais sert aussi à justifier l'occupation et, en soulignant le caractère unique de cette catastrophe, à faire accepter l'injustice. On oublie que le sort injuste fait aux habitants de la Palestine par le sionisme a commencé bien avant Auschwitz.

L'utilisation de la mémoire de la Shoah est particulièrement cynique quand on se rappelle à quel point le mouvement sioniste s'est désintéressé des juifs d'Europe pendant cette période, parce qu'il faisait passer ses intérêts avant tout autre considération. Cet aspect a été établi pour la première fois, de façon indirecte, par Shabtaï B. Beit-Zvi et par d'autres recherches plus récentes. Bien que les historiens sionistes aient essayé d'imposer une vision différente, en cherchant à démontrer qu'il y avait bien eu des tentatives de venir en aide aux juifs d'Europe, l'avenir du mouvement sioniste est toujours passé avant le sauvetage. De plus, à l'époque qui a précédé la Shoah, les dirigeants sionistes ont œuvré pour empêcher des juifs de trouver un refuge ailleurs qu'en Palestine, par crainte que cela n'amoindrisse les forces du mouvement et ne porte atteinte à son exclusivité, bien que le sionisme ne représentât alors qu'une minorité de juifs. Plus tard, l'action des sionistes s'est portée vers l'Angleterre pour la convaincre de lever les restrictions à l'immigration en Palestine et autoriser l'entrée des juifs. Autrement dit, il s'agissait de profiter de la destruction des juifs d'Europe pour obtenir que l'on fasse abstraction des droits et des revendications arabes. Le mouvement sioniste n'a pas cherché à mettre des juifs à l'abri ailleurs qu'en Palestine, en demandant par exemple au gouvernement britannique d'en accueillir dans les pays du Commonwealth. C'est donc tout à fait après coup qu'Israël s'est approprié la mémoire de la Shoah – non seulement à cause des rescapés qui s'étaient établis dans le pays et

contribuaient à son image, mais parce qu'il a constitué sa propre existence en conclusion ultime de la destruction.

L'exploitation de la réalité catastrophique de l'exil atteint son apogée dans le déroulement des journées de commémoration des mois du printemps : la Pâque, célébration de l'exil et de la rédemption, le Jour de la mémoire de la Shoah, le Jour de la mémoire des soldats morts pour Israël, et le Jour de l'Indépendance : série de manifestations signalant la transformation de la conception historique du juif qui, d'impuissant, passif et incapable d'action, est devenu un juif fort et régénéré, mais dont les souvenirs traumatisants s'insèrent quand même dans cette histoire des désastres. On finit par faire une place aux rescapés, mais en mettant l'accent sur l'extermination et non sur ses victimes – en négligeant qui elles étaient, d'où elles venaient et la richesse culturelle qui avait disparu avec elles. Ces victimes ont pu être considérées comme des « sionistes potentiels » au prix d'une ignorance flagrante de leur culture, de leurs idées et des liens culturels que les sionistes avaient avec eux. Une telle conscience exige de mettre constamment l'accent sur le caractère unique de la Shoah. Elle serait un événement qui ne peut et ne doit être compris que dans la longue tradition de l'antisémitisme, mais isolée de tout contexte et de tous les autres crimes commis à l'ère moderne. Il faut bien admettre que l'extermination méthodique et sophistiquée des juifs d'Europe comporte des aspects spécifiques extrêmes. Mais à trop insister sur l'unicité de la Shoah, on finit par adopter le système de valeurs qui a rendu cette extermination possible.

IV. Une théologie nationale-coloniale

Les concepts de négation de l'exil et de retour à l'histoire traduisent la dimension théologique messianique sur laquelle repose la définition nationale sioniste. Ce nationalisme n'est pas un substitut de la religion mais l'interprétation d'un mythe religieux préexistant. Elle consiste à considérer le temps présent comme la réalisation des désirs et des prières multiséculaires des juifs. Le sionisme, tout en reniant certains aspects fondamentaux de la religion et du mode de vie juifs traditionnels, n'a pas abandonné le mythe religieux : il a affirmé que sa véritable signification était nationale. Ce nationalisme est donc un retour aux origines bibliques du judaïsme et fait office de révélation.

Il n'est pas le seul mouvement national qui corresponde à un modèle religieux. L'idée de rédemption est un aspect important de la plupart des mythes nationaux ou coloniaux. D'une façon générale, la distinction entre religion et nation, dans le débat du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e, est des plus problématiques¹. On a fait appel à des symboles religieux pour concevoir la nation imaginaire – celle dont on croyait qu'elle allait remplacer les églises nationales. De nombreux mouvements nationalistes comportent une dimension de rédemption, en particulier les mouvements nationalistes coloniaux, c'est-à-dire d'implantation blanche hors d'Europe : en Amérique, en Afrique du Sud et en Australie².

Ce qui est spécifique à la conscience sioniste dite laïque, c'est que non seulement la culture nationale est empreinte de symboles religieux, mais que le mythe juif national lui-même relève d'une interprétation du mythe théologique judéo-chrétien. Ce qui fut défini comme laïque ne s'est pas traduit par l'apparition d'une conscience détachée de la tradition religieuse, mais par une nouvelle interprétation de la conception religieuse, et principalement de la Bible. Le mythe religieux a été nationalisé, c'est-à-dire traduit en termes nationalistes empruntés au langage romantique européen, reçu par les porte-parole du sionisme comme une sorte de révélation qui dévoilait la signification authentique de l'histoire juive et de la Bible. Dieu fut en apparence exclu du vocabulaire, mais la promesse divine demeura la source de légitimation de la colonisation et de la prise de possession du pays. Dans un raccourci un peu provocateur, on peut résumer la conscience sioniste laïque par la formule : « Dieu n'existe pas, mais Il nous a promis cette terre. »

L'une des caractéristiques de la conscience sioniste était le rejet de la tradition religieuse et la remise en cause des lois codifiées par la littérature rabbinique. En ce sens, la négation de l'exil a signifié la négation de la culture juive de la diaspora et de la tradition religieuse halachique. La conscience nationale, présentée comme la forme ultime de l'histoire juive, était fondée sur la négation de la culture juive religieuse. Le sionisme laïque s'est construit en opposition au judaïsme orthodoxe, considéré comme passif et dégenéré. Aux orthodoxes attendant patiemment la venue du Messie, le sionisme laïque a opposé l'argument de la rédemption par les hommes. Ses porte-parole ont défendu l'idée que le sionisme était la concrétisation du rêve messianique, mais dans l'action. Le messia-

nisme juif fut alors présenté comme une idéologie nationale dont l'objectif était le retour des juifs sur leur terre et l'instauration d'une souveraineté juive sur cette terre.

La laïcisation s'exprime à la fois par la nationalisation de la religion et par une relecture de la réalité historique. Ces aspects se manifestent dans la conception de l'histoire et de l'État. L'expression la plus saillante de ce qu'on a qualifié de laïcisation est la place centrale donnée à la Bible, qui devient une source d'inspiration, fournit un modèle pour la nouvelle conscience et permet de créer un lien entre le présent et le passé. Elle est la principale source de légitimité de la revendication sioniste à la domination du pays. La Palestine d'aujourd'hui est la terre d'Israël de la Bible, et les héros bibliques servent de modèle au juif nouveau³. Telle est la référence culturelle et la vision de l'histoire défendue par le sionisme laïque, en particulier le sionisme socialiste. Les idéaux socialistes se sont combinés à ceux tirés de la Bible, en particulier des Prophètes, et la rédemption nationale a été souvent présentée comme partie de la révolution universelle, bien que dans les faits elle n'ait jamais inclu la population arabe du pays et que son principal fondement soit toujours resté théologico-national. Comme l'a montré Zeev Sternhell⁴, le socialisme sioniste s'est limité à une conception restrictive de la nation, vis-à-vis de l'intérieur comme de l'extérieur.

La conscience sioniste a toujours entretenu un rapport ambivalent avec la notion de messianisme. D'une part, le messianisme était présenté comme une idéologie politico-nationale et de nombreux dirigeants sionistes ont décrit la colonisation juive puis la création de l'État d'Israël comme une partie du processus messianique⁵. Néanmoins, le sionisme s'est construit en voulant se différencier du messianisme

traditionnel dans lequel il ne voyait que l'expression de facteurs non rationnels et apocalyptiques, et la principale raison de la passivité attribuée aux juifs de la diaspora.

*Terre, État et rédemption : la négation de l'exil
comme accomplissement de la rédemption*

Ce cadre conceptuel a créé une relation mythique avec la terre, présentée comme la terre des aspirations millénaires et décrite conformément à l'imaginaire théologique de la terre d'Israël, en occultant sa réalité politique et géographique. L'État est une étape du processus de rédemption, voire la manifestation de celle-ci. La définition de l'État d'Israël comme État du peuple juif exprime de manière brutale sa dimension théologique et le caractère secondaire de la définition des juifs comme nation. L'État, dont il est dit plus d'une fois qu'il vient remplacer le Temple, apparaît comme celui d'une nation qui n'existe pas encore – c'est l'État du « peuple juif », concept qui relève davantage de la pensée messianique que d'une réalité historique. Il est investi d'une mission historique : faire émerger la nation, alors que le peuple n'était qu'une étape dans un processus d'achèvement de l'histoire. Mais si cet État est juif, ce n'est pas uniquement parce que la majorité de ses habitants est juive. Non seulement il n'est pas l'État de tous ses citoyens, non seulement sa définition se fonde sur la dépossession de la minorité arabe palestinienne, mais il va jusqu'à se considérer comme l'État des juifs du monde entier et pas seulement celui du peuple judéo-israélien.

Le paradoxe intrinsèque à la définition laïque du sionisme se manifeste dans les deux symboles de l'État : le chandelier à sept branches et le drapeau. Le chandelier, qui symbolise le Temple, indique le caractère

sacré de l'État lui-même – le « Troisième Temple ». Certaines pratiques montrent comment l'État, qui prétend marquer ses distances avec ce qui rappelle le souvenir du Temple, en fait pourtant la source de sa légitimité. Il faut souligner que le symbole de la *menorah* (le chandelier) a joué un rôle symbolique comparable dans la diaspora. Sa présence dans la synagogue maintenait présente la mémoire du Temple. Ce symbole est utilisé pour créer un lien direct entre l'État et le Temple : c'est dorénavant l'État et non plus la communauté qui incarne le Temple et revêt une signification sacrée.

Le drapeau est inspiré du châle de prière, ce qui montre bien que le processus à l'œuvre n'a rien à voir avec ce que l'on présente comme une laïcisation, c'est-à-dire une séparation de la religion et de l'État. Le juif qui s'enveloppe du châle au moment de la prière, publique ou privée, s'unit au Créateur. Faire du châle de prière un drapeau, c'est en faire le symbole de la sphère publique et renoncer à toute possibilité de séparation entre le juif religieux et le juif citoyen. Surtout, un tel drapeau indique que l'État est chargé de la mission théologico-politique de fixer les limites de la communauté nationale aux seuls juifs, y compris ceux qui ne sont pas ses citoyens, et de rejeter les autres.

À un autre niveau, la laïcisation s'opère par une focalisation non plus sur Dieu mais sur le peuple. On peut s'en rendre compte avec le texte de la prière *Izkor* (« Souviens-toi »), prière prononcée pour les victimes de guerre. Dans le judaïsme traditionnel, les prières de ce genre étaient clairement adressées à Dieu et, en ces occasions, la communauté s'unissait pour se tourner vers Lui au cours de commémorations organisées pour ceux qu'elle honorait comme des martyrs. Dans le nouveau contexte, au contraire, le

souvenir devient constitutif du peuple lui-même : « Souviens-toi peuple d'Israël⁶. » De même l'héroïsme, autrefois attribué à Dieu faiseur de miracles, est reporté sur le peuple, de telle sorte que le retour du peuple juif dans l'histoire requiert un éloignement actif de Dieu. Par exemple, dans la prière de *Hanoukah*, la phrase « Qui dira l'héroïsme de Dieu ? » a été remplacée par « Qui dira l'héroïsme d'Israël ? » Dans le chant qui accompagne la cérémonie d'allumage des flambeaux le Jour de l'Indépendance, les paroles : « Nous n'avons pas bénéficié d'un miracle, nous n'avons pas trouvé de fiole d'huile » insistent sur l'absence d'intervention divine dans la réalisation sioniste que l'on commémore ce jour-là. Tout cela s'opère grâce au recyclage du vocabulaire de prières juives traditionnelles et la remise à l'honneur d'éléments de la tradition qui n'avaient qu'une place secondaire à la période prémoderne (telle la fête de *Hanoukah*). De cette façon, la laïcisation convainc le peuple du caractère immanent du processus de sa rédemption.

Mais l'adjectif « théologique » ne suffit pas à lui seul à qualifier le récit sioniste. Le sionisme ne s'est pas contenté de réécrire le récit théologique en empruntant sa terminologie nationaliste au lexique conceptuel du romantisme européen. Il s'est également élaboré en adoptant l'imaginaire des utopies apparues en Europe, socialistes ou non. Cependant, ces idées utopiques n'ont pas été incorporées indépendamment des représentations théologiques, elles ont été comprises comme leur concrétisation absolue, comme inhérentes au retour utopique à la Bible. La révolution sioniste a été décrite comme l'aboutissement de l'histoire juive et, simultanément, le retour des juifs sur leur terre comme la réalisation d'une utopie. Ce retour était en quelque sorte la combinaison de l'ancien et du moderne, l'expression d'une nouvelle révélation. On comprend dès lors comment

le théologique et les utopies européennes se fondent dans le mythe sioniste. Si l'on récuse la société juive exilique et la culture arabe, c'est pour mieux revenir à la culture hébraïque. À un imaginaire originellement juif, on ajoute l'idée de retour à l'état naturel, authentique – on concrétise la représentation occidentale romantique de la société antique ou préindustrielle. Il existe d'ailleurs une certaine analogie entre l'imaginaire qui s'est développé dans le contexte sioniste et celui d'autres sociétés colonisatrices – comme aux États-Unis ou en Australie –, des sociétés frontalières qui ont combattu et dépossédé les indigènes. La Bible a fourni à l'Amérique du Nord un modèle à imiter, où la nation s'est constituée autour de représentations théologiques telles que la « Nouvelle Sion ». La spécificité du contexte sioniste réside dans le caractère direct et immédiat du lien à la terre, dans le fait que le retour laïque s'est réalisé en Terre sainte et que la Bible a directement servi à légitimer la domination du pays.

C'est pourquoi l'opinion communément admise selon laquelle l'antagonisme entre « laïques » et « religieux » constitue la fracture principale de la société juive israélienne est trompeuse. Non pas que cette façon de présenter les choses soit complètement inexacte. Cette distinction est légitime à propos des tensions dans la société israélienne sur divers aspects du mode de vie, notamment l'observance du shabbat et des règles alimentaires. Mais en dehors de ces points précis, il s'agit d'une construction idéologique qui empêche de préciser vraiment ce qu'on entend par laïque. Présenter l'identité laïque comme propre à une conscience citoyenne porteuse de valeurs universelles et l'opposer à une conscience religieuse primaire et tribale estompe le fait que c'est le sionisme laïque qui a institué les frontières ethnico-nationales. Dans les faits, non seulement l'opposition entre laïques et

religieux ne menace pas l'unité de la nation, mais c'est elle qui l'a fondée et en a fixé les frontières.

L'histoire juive comme histoire nationale

Faire de l'histoire juive une histoire nationale autonome consiste à appliquer directement au mythe juif religieux le modèle de l'histoire nationale moderne, ce qui implique d'adhérer au principe de la division de l'histoire en trois époques : l'Antiquité, le Moyen Âge et les Temps modernes⁷. Écrire l'histoire juive dans le langage et les concepts européens constitue à ce titre un retour à l'histoire. Le présent – les Temps modernes – est le temps de la rédemption et du progrès, d'une rédemption à laquelle les juifs sont également conviés. Dès lors, le concept d'exil revêt un sens exclusivement politique et correspond littéralement au Moyen Âge, qui sépare les deux autres époques, l'Antiquité et le présent. La définition nationale des juifs consiste dès lors à adopter le modèle historique que Benjamin dans ses *Thèses*, récuse comme contraire à la conception juive du temps.

Nombre de phénomènes culturels sionistes sont comparables à ceux qui sont apparus dans des contextes nationalistes différents et en particulier ceux qui ont pris naissance hors d'Europe, dans le contexte de la décolonisation. Dans ce contexte en effet, en même temps qu'émergeait la conscience nationale s'ins-taurait une ambivalence qui découlait de l'intériorisation et de l'adoption du modèle européen par des groupes dont le maintien hors de l'histoire avait été l'un des fondements de la définition de soi de l'Europe comme entité autonome. La définition des juifs comme « ceux qui sont restés hors de l'histoire » fait partie du processus qui a conduit ailleurs à la définition même d'histoire et de nation à partir de l'exclusion de certaines collectivités humaines, considérées

comme hors d'une histoire qui ne concernait que l'Occident. Dans divers contextes coloniaux d'Asie et d'Afrique, la lutte anticoloniale a repris à son compte le langage et le modèle de l'histoire européens⁸. On y retrouve la même ambivalence, inhérente à l'utilisation d'un modèle européen alors qu'il s'agissait précisément de se démarquer de l'Europe⁹.

Mais le parallèle s'arrête là. Dans le contexte sioniste, les implications de cette ambivalence sont différentes, voire opposées. Dans les contextes coloniaux, le modèle national a servi de base à la lutte contre la domination européenne. À l'opposé, la définition des juifs comme nation, bien qu'elle reposât sur le même principe du «droit à l'autodétermination» (autrement dit du droit à l'histoire), n'a pas été mise au service de la lutte contre l'Europe mais, au contraire, utilisée pour l'intégration – le retour – au contexte européen. Alors que dans le tiers-monde le but du combat de l'Orient était de s'émanciper de l'Europe, ici le modèle national a servi de base à l'établissement en Orient d'une nation qui se considère comme essentiellement européenne malgré son approche critique de la culture européenne. Non seulement le retour à l'histoire se fait dans le langage de l'histoire, mais il autorise l'insertion des juifs dans l'Occident chrétien. Le sionisme a mené son combat non pas contre l'Europe mais bien contre les habitants de la Palestine, en les excluant de l'histoire.

Il s'agit là d'une dimension supplémentaire de la négation de l'exil : la négation de la conscience de l'exclu, la négation de la mémoire et de la tradition de l'opprimé et l'adoption des valeurs qui fondent cette oppression. C'est ainsi que dans le sionisme interviennent les deux acteurs du discours colonial, le colonisateur et le colonisé. Les victimes de l'antisémitisme européen ont repris intégralement à leur compte les principes mêmes qui fondent l'antisémi-

tisme et le colonialisme. Le retour traduit les efforts de la minorité persécutée pour faire partie de la conscience dominante, quitte à abandonner le sol qui héberge cette majorité. L'adhésion à la version chrétienne laïcisée du récit du passé des juifs s'est accompagnée de l'adoption de la conscience historique chrétienne, celle-là même qui avait permis leur oppression.

On peut rapprocher les critiques du sionisme au sein du discours juif moderne de celles qui ont accompagné la réflexion anticoloniale. Mais la conscience sioniste est unique parce que dans son cas, il s'agit d'une victime de l'Europe qui adhère entièrement à la conception européenne afin de s'y insérer, dans tous les sens du terme, pour se distinguer de l'Orient. Cela ne veut pas dire que la notion d'histoire juive n'a pas de sens. On peut envisager l'histoire juive comme un champ d'étude en parallèle des différentes histoires des juifs, pour servir à l'écriture d'une histoire universelle. Tel est le sens du titre du livre de l'historien juif russe Shimon Doubnov, *Histoire du peuple-monde*, un peuple dont le monde est le centre et dont l'histoire est donc universelle. Sur cette base, Doubnov a proposé l'approche « autonomiste » : une autonomie nationale-culturelle pour les juifs d'Europe de l'Est.

Vers la nationalisation de la théologie

À vouloir présenter le mythe théologique comme un mythe national, les historiens sionistes ont été conduits à faire une distinction entre l'exil théologique, lié à la destruction du Temple, et l'exil politique qu'ils ont tenté de rattacher à une époque plus tardive, notamment à la conquête arabe. Le sionisme n'a pas rendu caduque la conception messianique de la conscience juive antique, mais il l'a plutôt niée et

refoulée en tant que description de l'image nationale, tout en conservant dans la nouvelle culture certains traits visiblement religieux¹⁰.

La division du récit du passé d'Israël en époques a rendu le concept d'exil ambivalent : il en est venu à désigner une sorte de Moyen Âge juif. La destruction du Temple a cessé d'être le point de départ de l'exil, terme qui a ainsi perdu une partie de sa signification première pour ne plus désigner que la perte de la souveraineté nationale sur la terre d'Israël.

Ben Zion Dinur s'est attaché à séparer l'écriture de l'histoire juive de la conscience historique traditionnelle. On le voit clairement quand il en vient à soutenir que la conquête arabe de la Palestine ouvre une nouvelle époque dans l'histoire d'Israël. Dinur fait une nette distinction entre ce qu'il appelle le sens populaire de l'exil et ce qu'il considère comme sa signification historique. Pour lui, l'exil date de l'expansion arabe qu'il qualifie de « conquête de la terre d'Israël par des étrangers ». Il justifie cette analyse en affirmant que c'est seulement à la suite des conquêtes de l'Islam que la présence d'une population juive en Palestine a cessé d'être un facteur décisif dans la vie de la communauté juive, l'élément qui donnait à ce pays sa coloration particulière. Dinur écarte la vision populaire, autrement dit celle qui est à la base de la conception traditionnelle de l'exil et se rattache directement à la destruction du Temple. Il affirme : « 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 situations¹¹. » C'est à ce dernier événement que Dinur fait remonter le début de l'exil. Ce terme peut

alors servir à marquer l'apparition de la conscience nationale et perd du même coup tout lien avec la controverse judéo-chrétienne. Qui plus est, Dinur peut alors inclure la période byzantine, période de domination chrétienne sur la Palestine, dans ce qu'il considère comme un non-exil. Les sources qu'il rassemble dans le recueil *Israël en diaspora* vont de la conquête arabe au mouvement de Sabbataï Zvi au ^{xvii}^e siècle. Dinur n'appelle pas cette période «Moyen Âge» mais «Israël en diaspora». Autrement dit, il fait de l'exil un Moyen Âge, tout en liant étroitement ce dernier à l'Islam. Il va sans dire que cette façon de présenter les choses est une falsification de l'histoire. Bien qu'il soit parfaitement exact qu'une population juive se soit maintenue en Palestine après la destruction du Temple, rien ne permet de voir dans l'expansion de l'Islam la cause initiale de la dispersion des juifs. Les conquêtes de l'Islam ont inauguré une ère nouvelle dans l'histoire des juifs, mais dans une tout autre direction que celle décrite par Dinur. Elles ont fourni, pour une très longue période, un cadre dans lequel la majorité des juifs a vécu sous un régime commun qui leur accordait une autonomie assez large, reconnaissait le statut de leurs dirigeants, les *gaonim*, qui résidaient dans la ville nouvelle de Bagdad. Ce cadre a pour la première fois permis la diffusion du Talmud qui est devenu le livre fondamental des juifs. Avec l'expansion de l'Islam, la culture juive a connu un tournant décisif, suivi d'une période florissante pendant laquelle elle a pu préserver et développer son autonomie tout en s'insérant heureusement dans le nouveau tissu social et culturel. La conception de Dinur est diamétralement opposée. En faisant de la conquête arabe le point de départ de la diaspora (ou du Moyen Âge), il devient possible de faire de l'implantation sioniste ni plus ni moins qu'un mouvement de libération nationale. Celui qui fut l'historien sio-

niste le plus radical des années 1950 voit dans la présence juive en Palestine au fil des siècles un combat contre un « régime étranger ». Cette conception n'a pas le moindre fondement historique. Les juifs ont quitté la Palestine (et n'en n'ont pas été chassés) bien avant la conquête de l'Islam. Déjà à l'époque du Second Temple, nombreux étaient les juifs qui avaient choisi de vivre en exil. La conquête arabe, loin de priver les juifs de leurs droits, les a consolidés. Les juifs ont fait de la Babylonie puis de Bagdad le centre du judaïsme à la suite d'une évolution qui avait débuté plusieurs siècles avant l'Islam ; ils l'ont fait de leur plein gré et non sous l'effet d'une quelconque coercition. L'histoire selon Dinur est donc un exemple de falsification pour des raisons politiques.

Il semble bien que la souveraineté juive dans l'Antiquité, dont la vision sioniste fait tant de cas, n'ait pas tenu une place aussi importante. Qui plus est, dans les textes de la tradition juive, les symboles de la souveraineté et de la force sur lesquels s'appuie la conscience sioniste – Massada et la révolte de Bar Kokhba – sont dans le meilleur des cas sujets à caution, quand ils ne sont pas purement et simplement ignorés. Ainsi le mythe de Massada – le suicide collectif rapporté par Flavius Josèphe – qui met en avant des valeurs du christianisme primitif (le martyr) est surtout mentionné dans les sources chrétiennes. Cet épisode était connu des juifs mais n'a joué aucun rôle dans la constitution de la conscience juive qui se cristallisait alors autour de la destruction du Temple, advenue trois ans avant Massada. On peut d'ailleurs considérer que Massada se situe aux limites de la loi juive sur la question du martyr. Selon la *halakha*, un homme ne peut sacrifier sa vie au nom de sa foi en Dieu que dans trois cas : l'inceste, le meurtre et l'idolâtrie. Et encore, ces règles doivent-elles s'entendre

de façon restrictive. Or l'affaire de Massada ne correspond à aucun de ces trois cas puisqu'il s'agit de combattants retranchés dans une forteresse juive du désert de Juda qui se sont donnés la mort après avoir tué femmes et enfants.

Le mythe de Bar Kokhba est plus complexe, mais il est également considéré avec circonspection dans la tradition talmudique. Bar Kokhba y est surnommé Bar Kouziva (maître du mensonge) et déclaré faux messie. Cependant, les liens que certains grands talmudistes de l'époque, notamment Rabbi Akiva, ont entretenus avec lui ont rendu l'attitude des juifs à son égard plus nuancée. Mais, la révolte de Bar Kokhba n'a jamais été un événement historique de grande importance aux yeux de la tradition. La culture sioniste, en revanche, en a fait la première pierre de la conscience nationale. Elle y voit une lutte pour l'indépendance qui assied les droits sur ce pays et qui, associée à d'autres mythes modernes élaborés dans le même esprit – comme celui de Tel Haï – réalise une fusion parfaite entre l'Antiquité et le présent¹².

Ces mythes ne déparent pas la collection des illustrations du nationalisme moderne et, dans une large mesure, ils ne sont que la transposition de valeurs européennes dans des récits historiques. Ils traduisent parfaitement l'entreprise d'effacement qui procède de la négation de l'exil. Ils contribuent à imposer une vision de la diaspora comme situation d'impuissance politique dont il n'était possible de sortir qu'en prenant modèle sur les hauts faits de l'Antiquité et, finalement, en créant une puissance militaire écrasante.

En fin de compte, dans cette solution nationaliste de la question juive, l'idée de ghetto n'a pas disparu. La société juive israélienne s'est installée dans un ghetto fondé sur son hostilité à l'égard de l'univers culturel dans lequel elle s'est établie – le monde arabe.

Elle érige des murs entre elle et ses voisins, des murs dont la construction a commencé, au moins dans les esprits, avec le sionisme. Se considérant comme l'avant-garde de l'impérialisme, ce ghetto possède l'arme de destruction massive.

La culture sioniste a fait de Massada un symbole et un lieu où l'on se rend en pèlerinage pour prêter serment à la nation et s'engager solennellement à pratiquer ses valeurs. Massada représente l'héroïsme et sa forme suprême qui est le sacrifice de sa vie pour son pays et son peuple. « Massada ne tombera pas une seconde fois » dit la chanson et toute une panoplie de symboles, sans parler des excursions et des visites guidées, a investi la place¹³.

Cette transformation de l'histoire se traduit également dans la nouvelle géographie du pays, totalement différente de celle, imaginaire, de la vieille communauté juive de Palestine. Cette dernière était centrée autour des lieux saints, le Mur des lamentations à Jérusalem et le tombeau des Patriarches à Hébron, ainsi que d'autres que l'on peut qualifier d'exiliques, s'agissant de tombeaux de personnages qui avaient vécu après la destruction du Temple : les tombes des *tanaïm* (rédacteurs du Talmud), des maîtres de la *Mishna*, notamment celle de Raban Shimon Bar Yohaï (à qui on attribue le Zohar) à Meiron, ou de maîtres plus tardifs comme la tombe du saint Ari à Safed. Ces lieux formaient une géographie du pays qui, loin d'évoquer la souveraineté et la puissance militaire, se rapportait exclusivement à la recherche d'expériences spirituelles en Terre sainte. La mémoire sioniste s'est construite sur le rejet de cette géographie¹⁴ et lui en a substitué une nouvelle, théologique.

V. L'effacement de l'histoire de la Palestine

Faire des juifs une nation territoriale efface totalement l'histoire du pays défini comme leur patrie. Le retour des juifs à l'histoire implique cet effacement de l'histoire, comme si la terre d'Israël avait été elle aussi en exil. Le retour ne se fait pas dans le pays tel qu'il est, avec sa population et sa culture, mais dans un pays mythique. Ce qui est présenté comme une laïcisation passe par la mythisation du pays et la négation de son passé. Non seulement les habitants palestiniens du pays sont exclus du mythe de la rédemption, mais ils sont physiquement chassés. Le sionisme se distingue par là des autres consciences nationales dont l'objectif est de construire une mémoire et une histoire communes à tous les habitants d'un territoire pour en faire un État-nation. Cette mémoire est faite autant d'inventions que d'oublis, mais l'objectif reste de produire un récit linéaire commun à tous. Au contraire, quand le sionisme a voulu faire de la terre d'Israël la patrie des juifs au sens national du terme, il a délibérément ignoré l'histoire et les habitants de la Palestine. Pour dire avec des concepts modernes ce qui lie les juifs à ce pays, il a fallu ignorer ce qu'il était réellement.

Toute une série de pratiques a servi à forger ce lien. Historiographie de la terre d'Israël, campagnes archéologiques caractéristiques des débuts du sionisme, voyages d'étude sur le thème de la « connais-

sance du pays», littérature, tout a été mobilisé pour créer un lien direct entre les juifs et le passé antique et, par la même occasion, effacer le passé plus récent et le présent. Le livre tardif de Moshe Dayan, *Vivre avec la Bible*¹, est typique de cette approche. L'image du pays est inspirée du passé biblique et les Arabes ne sont mentionnés que pour illustrer des archaïsmes, c'est-à-dire un mode de vie supposé remonter aux temps bibliques. Dans cet esprit, toute une gamme d'approches a vu le jour, qui va d'une vision romantique de l'existence des Arabes jusqu'à son déni le plus total. La poignée de gens qui regardent le pays tel qu'il est et émettent l'idée de partage et d'égalité sont qualifiés d'antisionistes et crédités des pires intentions.

Les études sionistes consacrées à l'histoire du pays mettent l'accent sur l'antiquité biblique. L'archéologie tient une place importante dans la culture sioniste, où elle contribue à façonner la mémoire collective et sert à définir les juifs comme nation². Le sionisme en a fait le fondement de sa théologie colonialiste et un culte national. On se rend en pèlerinage sur les sites archéologiques pour y découvrir le pays authentique tandis que les campagnes de fouilles contribuent à détruire des sites plus récents, en particulier des vestiges de la présence musulmane. La mise au jour du passé antique s'accompagne de la destruction du présent³.

L'historiographie sioniste s'est également intéressée à la vieille colonie juive de Palestine avec le but évident de souligner la continuité de la présence juive dans le pays. Voulant voir dans tout ce qui lie les juifs à la terre d'Israël l'attachement d'une nation à sa patrie, elle dédaigne l'histoire de la Palestine pendant l'exil-Moyen Âge, n'en retenant que les preuves de la continuité de la présence juive⁴. Ben Zion Dinur représente parfaitement cette école. Il place la terre

d'Israël au centre de l'histoire juive de tous les temps et dénie à ses autres habitants tout lien à cette terre. Cette position est annoncée clairement dans le titre du recueil de ses articles, *Le Combat du peuple d'Israël pour sa terre, de la destruction de la forteresse Betar à la création d'Israël*⁵. À vouloir insister sur la continuité historique de l'existence juive en terre d'Israël, on en vient à ignorer complètement l'histoire du pays lui-même. Les croisades sont l'exception qui vient confirmer la règle. De nombreuses études sont consacrées à cette période, inscrite au programme de l'enseignement. Les historiens sionistes insistent sur les différences entre l'implantation sioniste et le royaume chrétien des croisés⁶, tout en les rapprochant pour les opposer à l'histoire musulmane du pays.

Dans le premier éditorial de la revue *Zion*, paru en 1936, ses rédacteurs, Ben Zion Dinur et Yitzhak Baer, déclarent qu'ils ne publieront que des articles consacrés à « la terre d'Israël – l'État juif ou la population juive qui s'y trouve depuis toujours –, ses orientations et ses guerres, ses liens avec la diaspora, et l'intérêt de la diaspora pour son destin⁷ ». Après avoir décrit les liens du peuple juif à sa terre à l'époque du Second Temple, les rédacteurs expliquent que ces liens n'ont pas été rompus pendant l'histoire « d'Israël dans la diaspora ». Les questions soulevées sont : « La détérioration du statut des juifs en Palestine, les étapes de leur combat pour maintenir le caractère juif du pays, la pénétration de peuples étrangers et les vagues successives d'occupants venus d'ailleurs, la participation des juifs au destin de la terre d'Israël au temps de l'exil, la réaction des juifs aux changements politiques intervenus en terre d'Israël au temps de l'exil, l'attitude des non-juifs face à l'idée d'une Palestine juive, les mouvements messianiques, leur rôle politique et leur influence sur l'évolution de l'implantation

juive en Palestine et sur ses liens avec la diaspora, ainsi que l'intérêt de celle-ci pour la Palestine et son attitude au regard de l'immigration⁸. »

Ce texte, qui fixe les orientations de la recherche historique, montre bien le lien qui existe entre débat politique et débat historique au moment où se forme la conscience sioniste, à un moment où la révolte arabe s'intensifie en Palestine et où le projet de partition du pays voit le jour avec la commission d'enquête britannique présidée par lord Peel. La Palestine est clairement définie comme le pays des juifs et d'eux seuls. Elle n'a pas d'histoire en dehors d'eux. L'histoire est le récit de « leur combat pour maintenir le caractère juif du pays » face à « la pénétration de nombreux peuples *étrangers* et aux vagues successives d'occupants venus d'ailleurs », de sorte qu'à l'époque où ce manifeste est publié, les habitants de la Palestine font figure d'envahisseurs. Le messianisme est présenté comme une approche *nationale* et crée une sorte de continuité avec le passé. Pour finir, même « l'attitude des non-juifs » peut devenir une source de légitimation. La conscience historique s'engage ici dans la voie de la négation des droits nationaux des autres habitants du pays, en particulier des Palestiniens. Ce sont les questions du présent et la volonté de fondre présent et passé qui définissent la place de la terre d'Israël dans la recherche historique.

Comme l'a montré Yaakov Barnaï, la continuité de la présence juive en Palestine est une vue de l'esprit dépourvue de base historique. Certaines communautés sont apparues puis ont disparu, faisant place à d'autres communautés de juifs venus d'ailleurs. L'acharnement à démontrer une continuité historique a joué un grand rôle dans la façon d'enseigner l'histoire du pays. Des milliers d'élèves ont été emmenés en pèlerinage chez une juive du village arabe de

Buqia, où sa famille vivait depuis des générations. Le fait qu'elle habitait un village arabe était censé prouver la continuité historique de la présence juive dans le pays. Mener, année après année, des élèves israéliens voir une juive qui habitait un village arabe n'était qu'une façon de contester la légitimité de ce village, d'ignorer son existence au cœur de l'État d'Israël.

Cette approche historique est aujourd'hui encore celle qui prévaut dans les programmes d'histoire enseignés dans les écoles israéliennes. Pour un élève israélien, le pays défini comme sa patrie n'a pas d'histoire entre l'antiquité biblique et la colonisation sioniste. Le passé musulman de la Palestine est occulté dans les programmes : le seul passé du pays qui soit enseigné est le passé juif. Ceci est vrai dans tout le système scolaire et, de ce point de vue, il n'y a pas de différence entre écoles laïques et écoles religieuses. L'image d'un pays vide est bien ancrée dans la culture.

Il ne s'agit pas de contester que la terre d'Israël ait une place centrale dans la conscience juive exilique. La terre d'Israël est au cœur des aspirations qui expriment l'état d'exil. Elle est d'une part le lieu par excellence où l'on peut accéder à une expérience religieuse et spirituelle supérieure et, de l'autre, celui où certains commandements peuvent être accomplis (les commandements liés à l'agriculture et au pays lui-même). Durant le siècle qui a précédé la colonisation sioniste (principalement au début du XVIII^e siècle), une population juive composée de communautés séfarades et ashkénazes s'est établie en Palestine, mais ce phénomène est resté très minoritaire aussi bien dans le pays lui-même que par rapport à la population juive mondiale. De tout temps, des juifs se sont rendus en pèlerinage dans les lieux saints, mais il s'agit là d'un aspect très marginal, même si l'espérance du retour à Sion occupait une place centrale dans le recueil des

prières. Non seulement les juifs qui allaient en Palestine ne représentaient qu'une infime minorité, mais l'existence et l'expérience juives étaient entièrement tournées vers le sentiment d'absence, l'éloignement de la terre d'Israël. Déjà, à l'époque du Second Temple, la majorité des juifs vivaient ailleurs, et ces juifs n'avaient pas été exilés du pays, ils l'avaient quitté volontairement. Comme l'a récemment rappelé Ysraël Yuval, le récit des juifs expulsés de leur pays est d'abord une histoire chrétienne que les juifs n'ont adoptée que tardivement. L'idée essentielle du judaïsme est que l'existence est un exil, et le fait de vivre en terre d'Israël ne constitue pas une exception à cette règle. Le rapport à la terre d'Israël a toujours été ambivalent et, pour diverses raisons, de nombreux rabbins ont même fermement interdit d'y émigrer⁹. La terre d'Israël n'a jamais eu un sens purement territorial : Sion est l'image de la rédemption et non un territoire sur lequel vivre. Même aux époques de l'histoire où les juifs auraient pu venir s'établir dans le pays, très peu y ont songé et encore moins l'ont fait. Faire de la terre d'Israël le pivot de l'histoire juive est une aberration. Jérusalem n'était pas perçue comme un lieu géographique mais comme un idéal spirituel inséparable de l'expérience exilique et auquel on pouvait aspirer de partout, indépendamment du lieu où l'on se trouvait¹⁰. On surnommait même « Jérusalem » les grands centres d'étude de la Torah : ainsi Vilnius était la « Jérusalem du Nord ». La majeure partie de la littérature juive classique a été écrite hors de la terre d'Israël, et celle qui a été écrite en terre d'Israël – comme à Safed, ville qui fut au cœur de la renaissance littéraire du xvi^e siècle – reste profondément imprégnée du sentiment de l'exil. Ces écrits ont souvent une nette coloration messianique mais sont dépourvus de toute dimension politique et ne traitent que de l'aspiration à la rédemption spirituelle.

Le problème fondamental vient du fait que le lien à la terre d'Israël est décrit en termes nationalistes. Définir ce lien comme le rapport entre un peuple et sa patrie crée une confusion entre rédemption et nationalisme. Une telle définition fait disparaître toute la richesse attachée à l'idéal de terre d'Israël dans la tradition juive¹¹. Les communautés juives qui vivaient en Palestine avant le sionisme disaient d'elles-mêmes qu'elles étaient « en exil en terre d'Israël¹² ». Si les membres de la vieille colonie juive, séfarades et ashkénazes confondus, accordaient une valeur au fait d'être en terre d'Israël ou au fait de vivre dans une ville sainte (Jérusalem, Hébron, Tibériade et Safed), c'est parce qu'ils en puisaient la spiritualité et la faisaient rayonner sur les juifs de la diaspora. Les séfarades, qui formaient la communauté la plus ancienne, ont toujours su considérer la terre d'Israël à deux niveaux – d'un côté la Terre sainte qui abrite les lieux saints, et de l'autre, un pays qui possède une culture et une vie qui les concernent et dont ils font partie. Les anciennes communautés juives de Palestine acceptaient la réalité comme allant de soi, y compris les ashkénazes auxquels elle était totalement étrangère. Même ceux qui attribuent à ces communautés une conscience protosioniste ne soutiennent pas pour autant qu'elles entretenaient le rêve de dominer le pays au détriment de ses habitants. C'était même inconcevable. Ces juifs ne se préoccupaient pas des droits des Arabes et ils n'avaient aucune raison de le faire puisqu'ils étaient comme eux des habitants du pays. Les séfarades et une partie des ashkénazes étaient des sujets ottomans et habitaient un territoire de l'empire. Les ashkénazes qui immigrèrent plus tardivement vécurent, comme plus tard les premiers colons sionistes, sous la protection des consulats étrangers qui commençaient à avoir un véritable statut. Se considérant « en exil en terre d'Israël », ces

anciennes communautés ne pouvaient concevoir leur existence que dans un rapport avec la société environnante. Le rabbin Schach, maître du judaïsme orthodoxe de la seconde moitié du xx^e siècle, l'exprime excellemment : « Nos méthodes et nos comportements n'auraient pas dû mener à une telle haine envers les Arabes, et nous aurions pu vivre en paix avec eux car nous ne sommes pas venus leur enlever quoi que ce soit mais nous établir sur l'antique concession de nos Patriarches. Mais eux [les sionistes], en venant conquérir et occuper, ils ont créé un contexte de haine avec les Arabes car ils leur ont pris une chose que ces derniers considéraient à juste titre comme la leur. Les Arabes n'eurent donc pas d'autre choix que se battre avec les armes politiques habituelles¹³. »

Le sionisme veut être le contraire de la « vieille colonie juive », qui incarne à ses yeux tous les aspects condamnables de l'exil. Ses membres, qui habitent en majorité la Ville sainte, sont décrits comme des parasites improductifs plongés dans l'obscurantisme – contrairement aux nouveaux venus qui sont des colons entreprenants et productifs. Le sionisme adopte d'autres symboles et instaure une géographie nouvelle qui se démarque complètement de la géographie religieuse traditionnelle. Il se désintéresse des villes saintes et abandonne les principales représentations qui avaient façonné l'imaginaire et la mémoire de la vieille communauté juive. Il se désintéresse des tombes des *tanaïm*, les grands maîtres de la Mishna, et même de celles des sages qui ont rendu Safed célèbre au xvi^e siècle, alors qu'elles plaidaient en faveur de la continuité historique. Ces grandes figures représentaient avant tout la culture juive qui s'est développée dans le pays après la destruction du Temple et sous la domination romaine. Certains de leurs textes sont conservés par la culture nouvelle, mais sont présentés comme les récits de légendes

nationales et coupés de leur dimension halachique¹⁴. La culture nouvelle rejette en bloc les textes qui ne se prêtent pas à une interprétation nationale. Elle les efface de la mémoire pour les remplacer par des récits bibliques, principalement ceux de la conquête du pays par les Juges, ou encore l'histoire des suicidés de Massada. Il en résulte que la conscience sioniste a non seulement ignoré ce qui n'était pas juif dans la culture et l'histoire de la terre d'Israël, mais a aussi effacé la géographie juive antérieure, avec ses lieux et ses constructions.

Cela signifie que deux pays existent simultanément, l'imaginaire et le réel, et l'imaginaire s'est transformé progressivement en une réalité nouvelle au détriment du pays « réel » dont l'arabité a fini par être complètement niée. La politique menée en fonction du pays imaginaire a abouti à l'expulsion massive de la population arabe et à une mainmise sur ses terres qu'on a appelée « rédemption du sol ».

La nationalisation du pays et des juifs a consisté à construire la Jérusalem imaginaire à la place de la réalité concrète. C'est un long processus au travers duquel l'imaginaire est devenu visible en passant par les différentes étapes de la politique du fait accompli. C'est ce même processus qui se poursuit aujourd'hui quand on matérialise deux pays distincts à l'intérieur même des territoires occupés – un réseau routier pour les juifs reliant les colonies en contournant, isolant et confinant les localités arabes. Ce n'est pas d'une conception religieuse mais laïque que relève la politique qui considère la mainmise sur les terres du pays (qu'elles soient achetées ou confisquées) comme la rédemption d'un sol prétendument tombé aux mains d'« étrangers ». Dans le sionisme, non seulement les Arabes ne sont pas inclus dans la rédemption mais ils sont considérés *a priori* comme des étrangers ; leurs droits sont niés et leur mémoire effacée.

Histoire du sionisme et histoire de la Palestine

La manifestation la plus éclatante des aspects de l'idéologie sioniste décrits précédemment est l'absence totale chez les historiens sionistes de prise en compte de l'histoire du pays dans lequel se sont implantées les colonies juives au cours du xx^e siècle. À entendre le récit de l'implantation sioniste, on a le sentiment que le pays était dépourvu de toute population si ce n'est, à la rigueur, la vieille colonie juive. Encore aujourd'hui, on aborde l'histoire de l'implantation sioniste et la genèse du « conflit » comme s'il s'agissait de deux questions distinctes, comme si le conflit n'était pas le résultat de l'implantation sioniste. En d'autres termes, l'histoire du pays est écrite séparément de la réalité du pays, comme une pratique continuelle de sa négation. Les travaux qui présentent une histoire combinée, comme ceux de l'historien israélien Ilan Pappé, sont réfutés comme antisionistes¹⁵. Dans la narration sioniste, les Palestiniens n'apparaissent que dans le cadre d'une confrontation, sans que leur histoire soit considérée comme partie de l'histoire du pays. On entretient ainsi insidieusement l'image d'une communauté juive-hébraïque pacifique attaquée avec une méchanceté inexplicable par des Arabes toujours présentés comme des assassins assoiffés de sang. Dans les descriptions habituelles de l'implantation sioniste, y compris celles qui figurent dans les programmes scolaires, les Arabes font preuve, la plupart du temps, d'une violence démoniaque. Mais ce qui reste central dans ces descriptions, c'est que le pays est présenté comme vide, ce qui permet de faire croire que la situation qui a résulté de l'expulsion massive de la population palestinienne en 1948 est la continuité de la situation antérieure. Non seulement les Arabes ne sont pas inclus dans le schéma de la rédemption, mais le chemin de

la rédemption sioniste passe par leur effacement qui commence bien avant leur expulsion effective.

Cette absence de lien entre l'histoire de l'implantation sioniste et l'histoire du conflit illustre la façon dont l'idéologie conduit à la négation de l'histoire. Cette séparation n'a aucune base réelle, elle n'est que la traduction du mythe et fait apparaître la portée concrète de la « théologisation » du pays. Le « rêve utopique du retour à Sion » repose sur la négation de la réalité du pays dans lequel il se réalise. La dimension théologique et la dimension coloniale se rejoignent dans la définition nationale du peuple juif, et l'entreprise de nationalisation du mythe religieux. Il n'y a pas d'histoire du pays, il n'y a que l'histoire de la colonisation sioniste d'un pays mythique.

Cette conception continue à façonner la conscience israélienne, par exemple dans les programmes scolaires, y compris les manuels récents qui sont censés tenir compte des apports des nouveaux historiens. On demande aux élèves de connaître l'histoire de l'implantation sioniste, de faire la distinction entre les différentes vagues d'immigration, d'étudier le développement progressif de la population juive en Palestine. Mais dans ces programmes, on ne trouve aucune trace de la présence arabe, sans parler des évolutions et transformations qui ont marqué le pays (comme l'émergence d'une bourgeoisie arabe et, avec elle, d'un sentiment national) et très peu de choses sur le Moyen-Orient contemporain des progrès de l'implantation sioniste. L'histoire de la terre d'Israël commence en Europe de l'Est, avec l'antisémitisme et l'émergence d'une conscience nationale juive, et non dans le pays lui-même.

Dans les manuels scolaires et les livres d'histoire consacrés à l'implantation sioniste, on ne trouve aucune carte de la Palestine d'avant 1948, c'est-à-

dire une carte où figureraient, à côté des colonies juives, les localités palestiniennes qui existaient avant 1948. La conscience collective israélienne s'appuie sur l'image fallacieuse d'un pays vide, où à côté des implantations juives ne figure qu'une poignée négligeable de localités arabes, généralement des villes de population mixte. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il n'y a aucune différence entre établissements scolaires laïques et établissements religieux. Dans les deux systèmes d'enseignement, la conscience historique est bâtie sur le déni de l'histoire. Dans l'enseignement de l'histoire, les Arabes ne sont mentionnés que si leur opposition à la politique prosioniste des Britanniques ou leur lutte pour se libérer du pouvoir colonial prennent une tournure violente. Aucun rapprochement n'est fait entre la colonisation sioniste et la violence des Arabes. Les Palestiniens représentent ainsi une violence perpétuelle et sans cause, le mal absolu face à une implantation sioniste innocente. Leur violence, décrite hors contexte, ne peut être que démoniaque.

Le premier événement impliquant les Arabes, et par conséquent le premier imprimé dans la conscience israélienne, traduit précisément leur exclusion de cette conscience : il s'agit de ce que le jargon sioniste appelle la « lutte pour la conquête du travail » qui eut lieu avec l'arrivée en Palestine de la seconde vague d'immigration (1904-1914). Ces immigrants, dont certains comme David Ben Gourion ou Yitzhak Ben Zvi, deviendront des dirigeants du mouvement sioniste, se considéraient comme des pionniers et, pour eux, l'implantation en Palestine devait mettre en pratique la transformation radicale du peuple juif qu'ils appelaient de leurs vœux et qui devait faire des juifs des individus productifs. Le sionisme allait leur donner l'occasion de travailler la terre, travail productif par excellence. C'est ce groupe peu nombreux qui

a posé les bases du mouvement travailliste sioniste. Cette seconde vague d'immigrants méprisait les membres des collectivités agricoles fondées par la première immigration parce qu'ils employaient de la main-d'œuvre arabe. Dans cette affaire purement juive, les ouvriers palestiniens ne sont évidemment pas l'objet du débat. La seule chose dont il s'agissait, c'était de se débarrasser d'eux. Le fait de les employer était le signe d'une faiblesse morale chez leurs employeurs juifs. Inutile de préciser que personne ne relève la contradiction de ces militants de la deuxième immigration qui se réclament du socialisme et de l'universalisme tout en exigeant que l'on renvoie des ouvriers. De même, on ne trouve pas chez eux l'ombre d'un scrupule ou d'une autocritique quant au sort des fermiers arabes contraints de quitter les terres qu'ils avaient toujours travaillées quand celles-ci étaient achetées par des juifs aux propriétaires fonciers. Même la recherche actuelle sur la « conquête du travail » ne s'intéresse qu'au débat juif interne : le point de vue des ouvriers arabes dont le sort est en jeu n'est même pas mentionné.

Les Palestiniens n'apparaissent qu'à l'occasion de leurs réactions à la politique prosioniste des Britanniques : en 1921 et 1929, et surtout après la grande révolte arabe de 1936. Rétrospectivement, cela montre que la violence est seule susceptible de susciter l'intérêt des sionistes pour la population du pays. Ces descriptions ne s'accompagnent d'aucune tentative pour expliquer la résistance des Arabes. Ils sont ainsi montrés comme des étrangers dont les revendications sont totalement ignorées, tout comme la géographie et la morphologie du pays. En 1948, après l'expulsion et la fuite de leurs habitants, de nombreuses maisons palestiniennes se trouvèrent abandonnées, mais on a prétendu qu'elles l'avaient été bien avant cette date. Certes, les artistes sionistes ont

beaucoup peint les villages arabes, mais toujours de loin, et quand ils s'intéressaient aux personnages eux-mêmes – ce qui était rare – c'était toujours dans une démarche orientaliste caractéristique.

L'opposition des Palestiniens au projet sioniste, qui voulait faire d'eux des administrés de seconde classe du mandat britannique et une minorité dans leur propre pays, est présentée comme la manifestation d'une hostilité primitive congénitale. Quant à la colonie juive, elle n'aurait fait que se défendre face à leurs attaques et n'est jamais présentée comme un élément qui ait pu contribuer à les motiver. La conscience sioniste laïque a ainsi pavé la voie de la conscience religieuse nationaliste qui émergera plus tard et sera l'instigatrice de la colonisation israélienne dans les territoires occupés.

Il ne s'agit évidemment pas de soutenir que le sionisme et ses dirigeants ont ignoré pendant toutes ces années l'existence des Arabes. Ce qui importe, c'est que la mémoire collective israélienne qui s'est constituée après la création de l'État repose sur la négation de l'existence palestinienne, sur le mépris du mouvement national palestinien dont on déforme les intentions et diabolise les actions, et sur l'ignorance volontaire de la réalité du pays. L'enseignement de l'histoire devient l'instrument de la négation de l'histoire et sert à délégitimer les Palestiniens et leur combat. À mesure des progrès de l'implantation juive, différentes approches de la question arabe ont vu le jour¹⁶ mais, à de rares exceptions près, l'existence des Arabes a été considérée comme un problème et non comme une réalité de base. À l'exception d'une courte période avant le mandat britannique, où les dirigeants sionistes ont caressé l'idée de convertir les paysans arabes au judaïsme (David Ben Gourion et Yitzhak Ben Zvi ont même écrit un livre pour prouver

les racines juives des paysans arabes¹⁷), non seulement les Arabes n'ont pas été inclus dans le rêve de la rédemption sioniste, mais ils en ont été expressément exclus. Certains sionistes ont pourtant très tôt émis des réserves sur une telle orientation. Le premier fut Ahad Haam, écrivain influent quoique dans l'opposition. Dans un article publié en 1891, « La vérité de la terre d'Israël¹⁸ », il met en garde les institutions et les premières implantations sionistes (à une époque où elles sont encore embryonnaires) contre le fait d'ignorer la question arabe. De même, Yitzhak Epstein dans « La question oubliée¹⁹ », article publié en 1907, déplore l'absence de réflexion sur le sujet. L'article reprend son discours au septième congrès sioniste mondial dans lequel il décrit les Arabes comme « un peuple entier accroché à cette terre depuis des centaines d'années » et « maîtres du pays ». Epstein fait figure d'exception. À partir des années 1920, le débat s'élargit et les courants sionistes se diversifient, mais tous ont en commun de vouloir que les juifs deviennent majoritaires en Palestine et posent cet objectif comme préalable à l'octroi de droits civiques aux Palestiniens. Des divergences significatives apparaîtront dans le camp sioniste à propos de la politique à adopter vis-à-vis de l'Angleterre, mais ces divergences ne concerneront jamais le rapport aux Palestiniens.

Dès les débuts du sionisme, ce rapport est marqué du sceau de l'orientalisme avec toutes les caractéristiques définies par Said²⁰. La première consiste à faire de l'Orient arabe un synonyme d'échec, d'irrationalité et de violence, vision qui fait pendant à celle du juif exilique. Ce mépris cache une profonde angoisse devant les Arabes qui conduit à ignorer leur culture, leurs aspirations et leurs interrogations²¹. Cela n'empêche pas, comme on l'a vu, de les considérer dans un autre registre comme les représentants de la culture authen-

tique, des gens qui, ayant conservé les caractères des anciens Hébreux, doivent servir de modèle au «juif nouveau». C'est ainsi que l'organisation Hashomer (la Garde), créée en 1908 pour institutionnaliser la garde des juifs, avait adopté le costume et le mode de fonctionnement de la garde arabe. Ses membres aimaient à se faire photographier à cheval, coiffés d'un keffieh et armés d'un poignard court. Mais ces emprunts affichés ne conduisaient pas à considérer les Arabes sous l'angle de leurs droits, et encore moins à imaginer une collaboration avec eux: en le proposant en modèle, on dépouille l'Arabe de son existence réelle et présente, ce qui est une façon de prendre sa place et de l'exproprier. L'Arabe sert de modèle d'authenticité dans la nouvelle culture, mais en référence à une idée européenne du renouveau qui l'en exclut. L'Arabe est à la fois le bon sauvage et une figure biblique, mais il reste incapable de le comprendre lui-même. L'ambivalence que le christianisme a jadis développée envers le judaïsme – en reconnaissant en lui le premier dépositaire de la Révélation – mais en le jugeant incapable de la comprendre, se manifeste ici envers les Arabes. À la manière des chrétiens qui prétendaient se substituer aux juifs, les pionniers sionistes ont adopté les comportements de la garde arabe pour mieux la rejeter et la supplanter. Le principe fondamental de la colonisation juive de cette époque est le «travail juif», appelé encore la «conquête du travail», autrement dit l'expulsion des Arabes de leurs lieux de travail dans les localités agricoles juives.

Cette idéologie du travail juif disparaît dans les années suivantes. La question du rapport aux Arabes donne lieu à différentes approches, mais toutes procèdent du même déni de leurs droits nationaux, alors que les juifs sont encore très minoritaires dans le pays. Sur cette question, les différences entre les divers courants sionistes sont minimes. C'est même

Zeev Jabotinski, à la tête du mouvement révisionniste (extrême droite), qui appelait à créer un État juif sur la totalité du territoire (avec comme slogan «le Jourdain a deux rives») mais en insistant sur la nécessité de reconnaître des droits civiques aux Arabes. À cette exception près, la ligne de pensée commune à tous les courants du sionisme restait la négation des droits nationaux des Arabes et la création des conditions d'un peuplement juif majoritaire.

Cette position se traduit par le rejet constant de l'idée binationale, pourtant avancée par certains dans les années 1920. L'idée d'égalité et d'association entre juifs et Arabes en Palestine est considérée comme choquante et antisioniste à une époque où les juifs ne constituent pourtant qu'une petite minorité dans le pays. L'idée d'un peuplement juif de la Palestine pour la développer conjointement avec les Arabes est violemment conspuée par les dirigeants sionistes, et ceux qui la soutiennent sont traités d'antisionistes et de traîtres. Cette attitude se généralisera pour devenir le fondement de la politique et de la conscience sioniste.

Négation de la Nakbah

La question de l'histoire du pays a reçu un sens nouveau et dramatique après la création de l'État d'Israël, fondé sur l'expulsion de centaines de milliers de Palestiniens et l'effacement physique de centaines de villages. La «terre vide» fut vidée de ses habitants et leur destin fut l'exil. À partir de là se développe un processus parallèle de négation et d'expropriation des Arabes. C'est ici que la négation de la réalité dans la conscience israélienne atteint son apogée : elle continue de nier que la création de l'État d'Israël se soit soldée par la destruction de l'entité palestinienne et le passage de centaines de milliers de gens à l'état

de réfugiés. La conscience israélienne et la politique de l'État d'Israël reposent sur le refus absolu d'endosser une quelconque responsabilité dans la *Nakbah*, la « catastrophe » que ces événements ont représenté pour les Palestiniens, et plus particulièrement les réfugiés. Ce refus va jusqu'à les rendre responsables de leur sort et les priver de tout droit. L'image de soi de l'État comme incarnation de la rédemption s'appuie sur l'ignorance délibérée des réfugiés, sur la tentative d'en effacer jusqu'au souvenir. C'est à cette condition que le jeune État peut entretenir l'image d'une communauté innocente et avide de paix, d'une société d'excellence susceptible de servir de modèle, d'une combinaison réussie de modernité, de socialisme et d'esprit biblique.

Pour reprendre les termes de Scholem dans une lettre à Rozenzweig, la question des réfugiés et de leur droit au retour est le véritable sujet « dont on ne parle pas ici ». Cette question est au cœur de l'angoisse permanente qui habite la société israélienne. L'éventualité du retour des réfugiés fait figure de bombe à retardement apocalyptique et un dispositif complet œuvre en permanence à l'éluder et à l'écarter du débat public²². On a pu s'en rendre compte à l'occasion de l'échec des pourparlers entre Israël et les Palestiniens à Camp David en 2000. Les Israéliens ont présenté cet échec comme la conséquence de l'exigence palestinienne que soit reconnu le droit au retour des réfugiés. Ils ont déclaré que les Palestiniens avaient ôté leur masque et que leur intention véritable était la destruction de l'État d'Israël. Cette affirmation a suffi pour que le public perçoive la révolte palestinienne contre l'occupation comme une menace pour leur existence. Dans un pays pourtant armé jusqu'aux dents, le consensus a été total pour voir dans cette exigence l'expression d'une volonté de liquider les juifs. Israël considère que des pour-

parlers de paix ne peuvent avoir lieu qu'à la condition que les Palestiniens renoncent totalement au droit au retour. La mémoire de la *Nakbah* est un cauchemar pour les Israéliens. Son évocation leur rappelle immédiatement Jaffa, Haïfa, Lod et Ramleh – les villes arabes détruites à la création de l'État d'Israël et qui hantent l'imagination collective. Le sentiment de menace et l'angoisse procèdent donc de la concrétisation de la forme laïque du rêve du retour à Sion et non des visions messianiques qui « remontent des profondeurs de l'histoire juive ». La mise en garde contre le messianisme ne fait que pérenniser le refoulement qui est encore aujourd'hui à la base de la conscience de soi. La question des réfugiés et ce qu'on appelle pudiquement la « question démographique », c'est-à-dire l'existence des citoyens palestiniens d'Israël – les Palestiniens qui n'ont pas été chassés en 1948 – sont la cause d'une angoisse apocalyptique, et leur présence instille dans la réalité un germe de destruction. Le refus constant d'envisager la question du retour entretient cette angoisse. Elle est la preuve qu'au fond, on sait que la création de l'État d'Israël, la concrétisation du rêve utopique du retour à Sion s'est réalisée et prospère sur les ruines de la Palestine.

Au cours des dernières décennies, un revirement significatif s'est opéré dans l'historiographie grâce aux travaux de ceux qu'on appelle les « nouveaux historiens ». Les recherches de Benny Morris, Tom Segev, Ilan Pappé et Avi Shlaïm ont montré que la version israélienne officielle, selon laquelle les Palestiniens se sont enfuis à l'appel de leurs dirigeants, était dépourvue de tout fondement. Benny Morris²³ a démontré à partir d'archives israéliennes que dans de nombreux cas il s'est bien agi d'expulsions et qu'elles ont été systématiques et programmées. Ces recherches ont été suivies de celles d'Avi Shlaïm et

Ilan Pappé, qui ont étudié le contexte général de la guerre et notamment les accords conclus entre Israël et le royaume hachémite²⁴. Ces travaux ont confirmé beaucoup d'éléments qui avaient déjà été révélés par des historiens palestiniens comme Walid Khalidi, Nur Massalha, Elias Sanbar, et d'autres²⁵. Après la publication de ces travaux, il n'a plus été possible de continuer à défendre des falsifications historiques, ni de nier plus longtemps la réalité de l'expulsion. Les historiens israéliens plus conventionnels se sont ensuite rangés sur ces positions, comme Mordekhaï Bar-On, qui avait lui-même participé à cette guerre²⁶. Beaucoup d'autres témoignages directs sont venus établir le caractère méthodique de l'expulsion²⁷.

Cependant, la révision de l'historiographie n'a pas induit de changements significatifs dans la conscience israélienne ni dans le débat politique sur la question des réfugiés. Les travaux universitaires sur le déni des faits ne l'ont pas ébranlée, ce qui révèle la faiblesse intrinsèque et les limites du débat historiographique. La conclusion tirée de ces travaux fut que la question des réfugiés n'était plus d'actualité, que le débat universitaire ne concernait que le passé et n'avait pas d'implications pour le présent. L'historiographie critique fut présentée comme une démarche courageuse de la part d'Israël pour regarder son passé en face, mais c'est tout. Elle n'a pas conduit à renouveler la réflexion sur les réfugiés et leurs droits. Le fait que le débat ait été mené entre universitaires a stérilisé sa signification politique. Ceci est apparu clairement à l'occasion des prises de position nationalistes et antipalestiniennes de Benny Morris qui, après avoir établi la réalité de l'expulsion, n'a pas jugé qu'il fut nécessaire de reconsidérer le droit des réfugiés ou la définition de l'État. Il a au contraire justifié l'expulsion²⁸.

Même comme réfugiés, les Palestiniens sont restés hors sujet dans la réflexion israélienne critique. Les recherches de Morris portent exclusivement sur les opérations israéliennes dont l'analyse permet de déterminer dans quels cas il s'est agi d'expulsion ou de fuite. Mais les questions se focalisent sur la mémoire des vainqueurs et ne prennent pas en compte le point de vue du réfugié, qu'il ait été physiquement expulsé ou qu'il ait fui, effrayé par l'avance des forces juives, terrifié par la nouvelle des massacres perpétrés dans certains villages ou des bombardements. Quel que soit le cas, du point de vue israélien, la question s'arrête à l'expulsion. Le destin de ces gens après l'expulsion, exilés ou chassés, n'est pas étudié.

Les choses vont même plus loin. La nouvelle historiographie a fait apparaître ce qu'on pourrait appeler la «seconde ligne de défense de l'establishment israélien». Puisqu'on ne pouvait plus nier l'expulsion ni défendre la thèse traditionnelle selon laquelle une petite communauté innocente avait été attaquée mais avait fini par triompher, il a fallu actualiser la version officielle. La «seconde ligne» consiste à dire que si dans certains cas des expulsions avaient eu lieu, c'était la faute des Palestiniens. Finalement, c'est la victime qui est responsable de son sort. Cette «révision» apparaît dans les nouveaux manuels scolaires diffusés en Israël à la fin des années 1990, dans lesquels ceux qui les ont approuvés comme ceux qui les ont critiqués ont décelé un changement significatif dans la conscience israélienne et la preuve de l'adoption d'une position «postsioniste».

En effet, ces ouvrages traduisent un changement. Contrairement aux livres précédents qui niaient totalement la réalité du transfert, ceux-ci abordent la question des réfugiés palestiniens et reconnaissent même que dans certains cas (mais dans certains cas seulement) les Palestiniens ont été expulsés de leurs

villages ou de leurs terres. Mais en y regardant de près, on s'aperçoit qu'en pratique cette nouvelle version de l'histoire conserve de nombreux traits de la conception israélienne précédente et se solde même par une sophistication de la position officielle.

On peut s'en persuader en analysant le livre d'Eyal Naveh et Elie Barnavi²⁹, deux historiens que l'on associe au camp dit de la paix (bien que le second ait été plus tard ambassadeur du gouvernement Sharon à Paris). Ce livre expose brièvement le problème des réfugiés après un long chapitre consacré aux différentes étapes de la guerre de 1948-1949 mais indépendamment de la description des combats eux-mêmes, ce qui reconduit la distinction entre le récit des combats menés pour l'« indépendance » (euphémisme qui désigne la guerre menée contre les Palestiniens) et la tragédie que cette « libération » a signifié pour ces derniers. La façon dont ces événements ont affecté les Palestiniens n'est pas présentée comme un élément inséparable des combats mais figure ailleurs, comme une sorte de sujet annexe. Les auteurs exposent les deux explications jusqu'alors en vigueur : la thèse israélienne qui soutenait que la propagande arabe avait incité les Arabes de Palestine à abandonner momentanément leur patrie, et la thèse arabe selon laquelle la confiscation des terres et l'expulsion de la population arabe avaient toujours fait partie du plan sioniste. Les auteurs récusent ces deux explications et affirment que la fuite (*sic* !) a été une conséquence de la guerre. Pour eux, ce sont les Arabes qui ont causé la guerre en refusant la partition. Ils admettent que dans certaines zones, « il y a eu localement une politique d'expulsion intentionnelle³⁰ ».

Telle est la nouvelle version israélienne. Si par le passé l'expulsion était niée, aujourd'hui on reconnaît partiellement les faits, mais cela reste en dehors de toute responsabilité historique. La faute de l'expul-

sion incombe aux victimes palestiniennes³¹. Présenter cette thèse comme « objective » est dangereux et pervers. En l'opposant à deux thèses que l'on récuse, on lui confère une apparente autorité, on la fait passer pour une approche exacte et équilibrée, on dissimule la falsification dont elle procède. Selon cette version, les Palestiniens, en refusant le plan de partition, se sont rendus responsables de tout ce qui leur est arrivé ensuite, y compris leur expulsion *manu militari* par les forces juives – et leur destin n'a rien à voir avec la réalisation du rêve utopique du retour des juifs à Sion.

Affirmer que la cause de la guerre a été le refus palestinien de la partition n'est pas entièrement dénué de fondement. Il est exact que les Palestiniens étaient opposés à ce plan et se sont battus contre lui. Mais une telle explication est simpliste et ne rend pas compte de l'ensemble de la vérité historique. Elle ne justifie en aucun cas les actes commis à la suite de ce refus. Tout d'abord, le refus palestinien n'était pas un entêtement absurde, et même si certains estiment rétrospectivement qu'il fut une grave erreur, il est facile à comprendre, surtout si on le replace dans le contexte de l'époque³². Il faut se rappeler les implications du plan de partition pour les Palestiniens. La résolution des Nations unies du 29 novembre 1947 attribuait à la majorité arabe de la Palestine (les deux tiers de la population de l'époque) le contrôle sur moins de la moitié du territoire. De plus, la décision de créer deux États signifiait que le peuple palestinien allait être séparé en deux parties puisqu'une part importante de la population arabe était supposée rester sur le territoire de l'État juif. Selon le plan de partition, près de la moitié de la population de l'État juif aurait été palestinienne. En refusant le partage, les Palestiniens refusaient que certains d'entre eux

deviennent une minorité aux droits restreints. Certains juifs en ont d'ailleurs tiré argument pour justifier l'expulsion. L'opposition des Palestiniens à la partition n'était donc pas totalement absurde, même si cette dernière avait été votée à une large majorité par l'assemblée des Nations unies.

Les Palestiniens eux-mêmes n'étaient pas d'accord entre eux sur la question et l'on peut se demander si les choses auraient été tellement différentes s'ils avaient accepté la partition. Certains historiens soutiennent que si les Palestiniens l'avaient fait, il y aurait eu un État palestinien et, à ses côtés, un État juif. Israël serait donc aujourd'hui un État binational comptant une nombreuse population arabe, et l'on peut raisonnablement supposer qu'aujourd'hui, la majorité de la population de l'État juif serait arabe.

Mais l'affirmation que la cause de la guerre, et donc de l'expulsion, a été le refus de la partition ne résiste pas à l'examen des faits. Tout d'abord, ce n'est pas seulement pendant la guerre que les Palestiniens ont été chassés. Les expulsions ont commencé avant l'intervention des armées arabes et se sont poursuivies après la guerre. Par exemple, à Majdal, qui est devenue l'Ashkelon israélienne, l'expulsion a eu lieu deux ans après la fin de la guerre, et il en est de même pour les villages de la vallée de Aara. De plus, tout un dispositif a été mis en place pour empêcher les réfugiés de rentrer chez eux, et ceci malgré une résolution explicite des Nations unies puisque l'Assemblée, qui a voté la résolution 181 sur la partition, a également voté la résolution 194 qui posait la solution du problème des réfugiés comme condition pour qu'Israël devienne membre à part entière de l'organisation. Les Palestiniens déplacés à l'intérieur des frontières du nouvel État et qui sont devenus des citoyens israéliens ont eux aussi été privés du droit de retourner sur leurs terres, même dans le cas où

ils avaient collaboré avec les forces juives. L'exemple le plus célèbre est celui des habitants d'Yikrit et de Biram, deux villages chrétiens sur la frontière libanaise, à qui les forces israéliennes avaient demandé d'évacuer leur village le temps de la guerre, mais auxquels on a ensuite interdit de retourner chez eux. Malgré plusieurs décisions de la Cour suprême qui a ordonné leur retour, il n'a jamais eu lieu et leurs terres ont été confisquées. Ces Palestiniens qui n'ont pas été chassés mais sont restés à l'intérieur de l'État d'Israël ont été soumis à un régime militaire qui a entravé leurs déplacements et bafoué leurs droits jusqu'en 1967. À cela s'est ajoutée la confiscation de la majorité des terres. Affirmer que le pays s'est vidé (pour employer le terme le plus neutre possible) uniquement à cause de la guerre, c'est faire abstraction d'un objectif fondamental de cette guerre et de la politique qui lui a succédé. Si l'on peut mettre les massacres perpétrés sur le compte de la guerre (le seul massacre mentionné dans les nouveaux manuels scolaires est celui de Deir Yassin, et on en fait porter toute la responsabilité à l'Irgoun, alors qu'il y en a eu beaucoup d'autres), il n'en va pas de même pour l'expulsion ou les incitations explicites à la fuite, point sur lequel les témoignages directs et les preuves abondent chaque jour davantage³³. Des expulsions massives ont encore eu lieu en 1967, après la victoire et la conquête.

Soutenir que les Palestiniens sont responsables de leur sort et justifier ainsi l'exigence qu'ils renoncent à leurs droits n'est rien d'autre qu'une hypocrisie. C'est faire abstraction du fait qu'on ne peut pas parler de la création de l'État d'Israël indépendamment de la destruction de la Palestine parce que cet État a été physiquement édifié sur ses ruines. La création de l'État a reposé sur la mainmise sur la majorité des terres du pays pour pouvoir le peupler de juifs. Non

seulement il est impossible de justifier l'expulsion par le refus de la partition, mais il ne s'agit pas d'un événement ponctuel ou accidentel mais bien d'une politique continue qui s'exerce encore aujourd'hui, y compris à l'encontre de la minorité palestinienne d'Israël. Se focaliser uniquement sur le transfert de population induit en erreur car c'est faire semblant d'ignorer que le transfert est le mode opératoire permanent et déclaré de la judaïsation du pays.

Vu le rapport des forces en présence à l'époque, il est hautement probable que même si les Arabes avaient accepté le plan de partition, sa mise en œuvre aurait tôt ou tard abouti à leur expulsion sous un prétexte ou un autre. L'expulsion est déjà dans la partition puisque la revendication fondamentale du sionisme est de faire en sorte que les juifs forment la population majoritaire du pays et cette revendication est toujours au cœur de la pensée politique israélienne. L'ignorer ne fait que pérenniser le déni et l'angoisse qui en résulte.

La position israélienne sur la question (c'est la faute des Palestiniens s'ils ont été expulsés, ils n'avaient qu'à accepter la partition) est en contradiction avec l'affirmation israélienne selon laquelle reconnaître le droit au retour des Palestiniens serait ruiner les bases de la résolution des Nations unies de 1947, donc nier l'existence même de l'État d'Israël. Cette affirmation, que l'on entend sans cesse dans la bouche de porte-parole israéliens éminents tel l'écrivain Amos Oz, prouve justement que pour eux, le plan de partition est un plan de transfert. En effet, l'acceptation des principes de la résolution des Nations unies de 1947 oblige explicitement à garantir le retour des réfugiés. Cela signifie que, dans le contexte actuel, c'est à Israël qu'il incombe de trouver une solution au problème des réfugiés³⁴. Si la résolution 181 (la partition) avait été appliquée, même dans le cadre

des frontières finalement fixées par les accords de cessez-le-feu (qui élargissaient les limites initialement fixées à l'État juif par annexion de nouveaux territoires), la majorité écrasante de ceux qui sont devenus des réfugiés aurait continué à vivre à l'intérieur des frontières de l'État juif. L'affirmation en question montre donc bien que l'existence de l'État d'Israël était conditionnée par l'expulsion, solution du problème démographique qui a toujours été un point fondamental du discours israélien. Dans ces conditions, faire porter la responsabilité de leur expulsion aux Palestiniens est une imposture historique autant que morale.

Bien que le plan de partition soit la source de la légitimité de l'État et la base de l'approche historique, il a disparu de la conscience israélienne et il ne faut pas s'en étonner. Les conclusions de la commission d'enquête spéciale des Nations unies pour la question de la Palestine (UNSCOP) qui avaient servi de base au plan de partition en 1946 n'ont jamais été traduites en hébreu. En Israël, on ne fait pas référence au plan de partition de l'ONU comme à une décision qui prévoit la création de deux États : dans la déclaration d'indépendance promulguée par Ben Gourion le 15 mai 1948 et qui constitue l'acte de création de l'État d'Israël, la résolution des Nations unies est citée comme la décision de créer un État juif en Palestine. Comme les recherches d'Avi Shlaïm et d'Ilan Pappé l'ont vérifié, on sait aujourd'hui qu'au cours de la guerre de 1948, des contacts avaient été établis entre la direction israélienne et le roi Abdallah de Jordanie pour empêcher la création d'un État palestinien³⁵. La question n'est plus de savoir s'il y a eu d'avance un plan de transfert comme le soutiennent un certain nombre d'historiens, documents à l'appui. Il ne fait aucun doute que le transfert a été envisagé tout au long de l'histoire du sionisme et a

été très sérieusement discuté, notamment à partir des années 1930³⁶. On ne peut pas parler de la façon dont a été créé l'État d'Israël en ignorant l'expulsion et les réfugiés, notamment en récusant toute idée de retour. Il est important de souligner que dans les documents qui consacrent la création de l'État juif en application du plan de partition, on ne trouve aucune trace du statut des Arabes dans cet État. Leur inexistence a précédé leur disparition.

VI. Gershom Scholem et la dialectique messianisme-sionisme

Gershom Scholem fut sans aucun doute l'un des historiens sionistes les plus remarquables et son influence a été considérable. Il fut également le plus complexe et le plus sensible des penseurs qui contribuèrent à la construction de la nouvelle conscience juive. À beaucoup d'égards, il eut une position critique et fut à ses débuts l'un des défenseurs les plus fermes de l'option binationale. En même temps, sa position complexe a joué un rôle déterminant dans la construction du récit national.

Dans la conclusion de son essai, *Pour comprendre l'idée messianique en Israël*, Scholem affirme : « On ne s'étonnera donc pas qu'une touche de messianisme ait accompagné le réveil juif actuel qui s'investit et travaille avec détermination dans les domaines concrets, au moment où la réalisation du rêve utopique du retour à Sion est atteinte. Mais ce n'est pas une renaissance nourrie d'espérance. Elle est apparue au milieu des horreurs de la destruction qu'a connue l'histoire juive contemporaine ; elle est liée à une histoire douloureuse et non à ce qui est au-dessus de l'histoire, elle ne s'est donc pas entièrement livrée au messianisme. L'histoire juive sera-t-elle ou non capable de réussir son entrée dans les réalités concrètes sans se laisser happer par l'exigence messianique qui remonte de ses profondeurs ? C'est la question que le juif d'aujourd'hui doit se poser à partir de son passé

grandiose et lourd de dangers, face à son présent et son avenir¹. »

Cette question cruciale se pose encore de nos jours avec la même acuité. On ne peut guère nier la dimension messianique qui plane au-dessus de la société israélienne ni la force du mythe du messie et sa place pour comprendre la réalité israélienne. Les dangers contre lesquels Scholem mettait en garde résultent des tensions internes à la conscience sioniste.

Ce que dit Scholem montre bien à quel point il est difficile de séparer la réflexion sur le mythe du mythe lui-même. C'est particulièrement vrai à propos des questions fondamentales de la conscience juive : le messianisme, la rédemption et la destruction. La réflexion sur le mythe le définit à nouveau, le maintient présent et participe des dangers qu'il recèle. Écrire l'histoire de ce mythe comme l'a remarquablement fait Scholem contribue à renouer le lien entre le présent et le messianisme, tout en créant un rapport ambivalent à ce dernier. Ainsi, toute réflexion sur le messianisme est-elle en même temps une réflexion sur le mythe national.

Le danger contre lequel Scholem met en garde dans ce texte se rapporte à la situation créée par le sionisme laïque. Même si les contenus du mythe messianique et toutes les représentations qui y sont associées sont profondément enracinés dans les diverses traditions juives, le danger dont il parle résulte justement du « réveil juif actuel qui s'investit et travaille avec détermination dans les domaines concrets ». Scholem ne dit pas que le danger réside dans le mythe religieux mais au contraire dans les interprétations de la réalité instaurée par le mythe national défini comme laïque. C'est le sionisme laïque qui prépare le terrain au messianisme dont il veut se départir.

Scholem tend lui-même les pièges contre lesquels il nous met en garde. C'est lui qui voit dans «les domaines concrets [...] la réalisation du rêve utopique du retour à Sion». C'est donc à partir d'une interprétation typiquement messianique de la situation qu'il met en garde contre le messianisme. Il considère que le messianisme n'est pas une «attente passive» mais l'engagement des juifs dans l'action concrète, et cet élan «remonte des profondeurs» du même mythe. C'est donc le «réveil», qui «travaille avec détermination dans les domaines concrets», qui fait peser les dangers du mythe messianique et en fait la base inévitable de la définition de la réalité. À ce propos, Scholem concède seulement que le nationalisme «ne s'est pas entièrement livré au messianisme». Cette conscience du danger messianique que cache la laïcisation se retrouve dans une lettre célèbre que Scholem écrit à Franz Rosenzweig en 1926 pour lui faire part de son angoisse face à la perspective de la renaissance de la langue hébraïque. Il insiste sur la dimension messianique que comporte nécessairement le fait de faire de l'hébreu, la langue sacrée, celle d'une entité politique, d'une collectivité culturelle nationale. Il exprime ainsi sa crainte : «Dieu ne restera pas muet dans la langue dans laquelle nous lui avons promis des milliers de fois de revenir à notre ancienne vie. L'usage révolutionnaire d'une langue dans laquelle, inévitablement, sa voix se fait entendre, est la seule question qui n'est jamais abordée en Israël. Ceux qui ont œuvré à la renaissance de la langue hébraïque ne croyaient pas à l'heure du jugement que leur entreprise nous annonçait pourtant. Pourvu que la légèreté avec laquelle nous nous sommes engagés dans cette voie apocalyptique ne cause pas notre perte².»

Scholem soulève ici une question dont aujourd'hui encore on ne parle jamais en Israël, éclairant ainsi les fondements cachés de la conscience historique

qui est la nôtre. Il précise que le danger apocalyptique naît d'une laïcisation qui fait de la langue sacrée une langue profane, une langue destinée à servir, et qui sert effectivement de support à une entité culturelle et nationale, à la gestion concrète de la réalité. Comme le rappelle Scholem, la laïcisation de la langue, qui équivaut à la nationalisation de la conscience juive, consiste à penser la réalité tout entière en termes sacrés. Le ferment messianique est pérennisé à travers la langue et les mots employés dans le discours politique et culturel. Ainsi, ce qu'on appelle laïcisation contribue au contraire à estomper la différence que le contexte traditionnel maintenait strictement entre le profane et le sacré (et entre la langue sacrée et les langues parlées par les juifs). Cette entreprise rend tout indistinctement sacré autant que profane. Les artisans de cette révolution ne croyaient pas à «l'heure du jugement» mais involontairement, «par légèreté», ce sont eux qui ont rendu son avènement possible, qui ont ouvert la porte à la politique messianique et l'ont fait entrer dans la «réalité concrète³».

Cette perspective ne doit pas faire négliger les autres aspects de la laïcisation qui se sont manifestés à travers le processus de la «renaissance» de la langue hébraïque au XIX^e siècle et dans la formation de la collectivité nationale dont elle est devenue la langue. Le lien entre la renaissance de l'hébreu et le messianisme doit être replacé dans le cadre général du mythe. Scholem n'était pas opposé à ce qu'on a appelé la «renaissance de la langue hébraïque» et il a même soutenu les artisans de cette révolution, ce qui ne l'a pas empêché d'être conscient du risque qu'il y avait à manipuler des concepts messianiques pour décrire la réalité. Formellement, l'hébreu moderne diffère largement de la langue sacrée, mais il en a conservé les mots et les concepts⁴. Les mots qui décrivent la

réalité politique et culturelle sioniste sont lourds de connotations apocalyptiques : les termes d'exil et de rédemption sont appliqués à l'expérience nouvelle.

Par sa mise en garde, Scholem se distingue de l'approche sioniste dominante et, dans une certaine mesure, il fait partie de ceux qui la critiquent. Mais s'il a tenté par des voies diverses de distinguer ce qui sépare le sionisme du messianisme, il a lui-même contribué à définir le sionisme en termes de rédemption. Sa mise en garde contre le messianisme maintient le ferment messianique au cœur de la réalité et pérennise l'image du « rêve utopique » qui fait fi de la « réalité concrète elle-même ».

Dialectique rédemption / messianisme

La distinction entre « la concrétisation du rêve utopique du retour à Sion » et le « messianisme » traduit et maintient une ambivalence fondamentale dans la façon dont le sionisme considère le messianisme. D'un côté, le sionisme se définit par la mise à l'écart du messianisme où il ne voit qu'une « attente passive » de l'intervention divine. Il se considère comme une libération des fondements mythologiques et apocalyptiques, et les écarter définitivement constitue un élément essentiel de sa tâche, à savoir la construction d'une collectivité productive, rationnelle, réaliste, pragmatique et éclairée. Mais de l'autre, il repose sur un système de représentations mythologiques et apocalyptiques.

Tout en se fondant sur le rejet du messianisme, le sionisme en revendique l'exclusivité et se positionne par rapport à l'éventualité de son avènement. Les accusations de messianisme et de sabbataïsme ont été portées entre sionistes, et le sont toujours pour conspuer des groupes politiques ennemis, exactement comme le feraient des orthodoxes pour déni-

grer le sionisme. Mais tous les aspects de la culture sioniste sont empreints de l'imaginaire messianique et il n'est que trop facile de rassembler et d'analyser les manifestations que l'on peut lui rattacher. Si les voies du sabbataïsme ont été rejetées, il n'en va pas de même pour les idées attribuées aux chantres des mouvements messianiques du passé, considérés comme ceux qui avaient su conserver l'espérance de la rédemption au sein du peuple. Des figures messianiques telles que Sabbataï Zvi ont été perçues comme des héros du nationalisme. Elles ont fait l'objet de nombreuses présentations historiographiques et de mises en scène théâtrales ou artistiques qui les proposaient en modèles à la culture nationale. Ainsi, selon Zalman Shazar, le regard porté sur le mouvement sabbatéen est destiné à changer radicalement « afin de nous faire découvrir ce qu'il contient, en dépit de son erreur essentielle : des sources abyssales de puissance nationale vivante et vivifiante, gorgées du nectar de la foi et de l'attente de la rédemption⁵ ». Le sionisme a été décrit comme la concrétisation, même incomplète, des espérances exprimées dans les prières des juifs, mais dont la nature est au fond nationale. Autrement dit, le rejet du messianisme est intervenu dans une réalité définie comme messianique. Des événements politiques et historiques comme la Déclaration Balfour ont été décrits et commentés dans des termes directement empruntés au messianisme. Le poète national H. N. Bialik, par exemple, a pu écrire à propos de la Déclaration Balfour : « Rappelons avec émotion et reconnaissance tous nos rêveurs qui ont succombé sous le poids de leurs rêves. Rappelons avec émotion et reconnaissance tous les faux messies, de Bar Khouziva à Sabbataï Zvi. Leurs tentatives ont échoué, mais ils ont insufflé à l'âme de la nation l'espérance de la rédemption⁶. »

Les réserves vis-à-vis du messianisme n'ont pas empêché qu'il soit utilisé pour construire le mythe national, le nationalisme étant présenté comme un avènement messianique. Les messies du passé ont été considérés comme des héros nationaux et leurs espérances de rédemption ont été mises en relation avec les entreprises du présent. On se méfiait des faux messies et du sabbataïsme uniquement parce qu'ils n'étaient pas rationnels, mais bien souvent le messianisme en tant que tel demeurait un mythe national. Le sionisme venait seulement purifier ces représentations passées de leurs erreurs et de leurs mirages. On condamnait également le messianisme parce qu'on le rattachait à des croyances encourageant la passivité. Ce n'étaient pas les valeurs du messianisme qui le distinguaient du sionisme, mais la décision de le mettre en œuvre immédiatement sans attendre une intervention miraculeuse. Dans ce contexte, les imaginaires utopiques modernes, auxquels s'est ajouté le concept de la rédemption, se sont combinés dans un cadre nouveau : le messianisme politique. Le sionisme socialiste a fait la synthèse de l'approche messianique traditionnelle et des espoirs messianiques suscités par le succès de la révolution bolchevique.

Cette conception ambivalente s'appuie sur l'approche historique contre laquelle s'élève Benjamin quand il écrit : « S'effarer que les événements que nous vivons soient "encore" possibles au xx^e siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique⁷. » Autrement dit, la montée du fascisme ne peut être comprise qu'à condition d'analyser correctement le libéralisme qui l'a rendue possible, la conception du progrès sur laquelle repose l'ordre établi. Appliquons cette analyse au sionisme de Scholem, qui considère que le messianisme est un effet du « retour utopique ». Cela donne : la mise en garde contre le messianisme,

contre l'« extraordinaire » n'est pas une prise de conscience, à moins qu'il s'agisse de prendre conscience que l'idée de « retour utopique » ne tient pas debout. En l'absence de critique de la conscience sioniste soi-disant laïque, la mise en garde contre le messianisme attribué à la religion n'a pas de sens dans le discours israélien.

Le discours sur le messianisme permet de mettre en évidence la distance énorme qui sépare la rédemption, concept politique à connotation positive, du messianisme, chargé d'une dimension apocalyptique connotée péjorativement; ou encore ce qui sépare le « rêve utopique du retour à Sion » (le progrès) du messianisme (l'état d'urgence). Le rapport dialectique entre ces deux concepts a joué un rôle déterminant dans la fixation des limites du nationalisme et l'élaboration de son image. Le rêve messianique de la fin des temps a été exclu de la réflexion sur le présent pour être rejeté dans un avenir lointain et abstrait, et quand il a été conservé, c'est pour être nationalisé. Mais comme le craint Scholem, c'est le mythe national lui-même qui fait appel au messianisme et actualise continuellement l'idée de fin des temps sous couvert de laïcité. Le messianisme est le produit du mythe national, il naît justement dans l'espace flou créé par ce mythe. Les vieux rêves relatifs à la fin des temps revêtent évidemment une signification nouvelle dans le contexte de la souveraineté juive qui se double aujourd'hui d'une hégémonie territoriale.

Scholem a tenté de réduire cette tension en la replaçant dans un schéma historique plus large qu'il a développé à partir des années 1930 et où il présente le nationalisme comme l'achèvement dialectique d'un processus historico-messianique⁸. Selon sa vision, l'expulsion des juifs d'Espagne a provoqué une mutation de la mystique juive et marqué un tournant: le fondement mystique, qui tenait une place relative-

ment marginale dans la littérature cabalistique ancienne, est devenu dominant. L'expulsion des juifs d'Espagne a été suivie d'une ébullition qui a donné naissance à la Cabale d'Ari. Celle-ci proposait un modèle concret de militantisme messianique qui consistait en une réparation (*tiqqun*) de la brisure de la divinité elle-même. Selon Scholem, la Cabale d'Ari est la force qui a permis l'apparition du mouvement sabbatéen, lequel se proposait d'apporter conjointement le renouvellement spirituel et la rédemption nationale. L'échec du sabbataïsme, qui s'est terminé par la conversion du messie Sabbataï Zvi à l'islam, a marqué selon Scholem le début d'une remise en cause de la tradition, qui a dévoilé ses fondements cachés grâce à l'action de personnages charismatiques, sabbatéens et autres hérétiques, qui ont exercé une influence importante au début des Temps nouveaux. Ils ont attiré l'attention sur les fondements authentiques de la tradition et les ont ainsi préservés. Plus tard, cette évolution a abouti à la *haskala* (les Lumières juives). Replacé dans cette perspective, le sionisme apparaît comme l'aboutissement dialectique de toute cette évolution : en rejetant l'approche des juifs libéraux qui mène à l'assimilation, il se fonde sur un retour au mythe national⁹.

L'approche de Scholem, complexe et riche d'enseignements, reste néanmoins une version sophistiquée de la conception sioniste de base, dans la mesure où elle voit dans le sionisme une forme purifiée du sabbataïsme, et condamne la position assimilationniste des juifs d'Europe. D'autres historiens, comme Ben Zion Dinur¹⁰, partagent cette approche et présentent le nationalisme comme distinct du messianisme, comme l'aboutissement d'un processus historico-messianique qui a purifié le mythe en tuant son ferment apocalyptique. Mais dorénavant, le mythe s'exprime en hébreu¹¹ – langue qui renferme les germes du Jour

du jugement – apparemment débarrassé de ses aspects eschatologiques pour servir de base à un mouvement national réaliste¹².

Scholem se garde cependant de considérer le sionisme comme un aboutissement de l'histoire. Pour sa part, il s'est toujours opposé à toute tentative de lier le sabbatisme au sionisme. Avec prudence, il soutenait que le sionisme était avant tout une tentative, une expérience dont l'avenir était flou, et certainement pas une solution métaphysique et métahistorique de la question juive¹³. Il a souvent exprimé l'espoir que la réalité qui en sortirait neutraliserait le ferment messianique et qu'un renouveau spirituel viendrait se substituer à la fièvre messianique. Il a cherché une définition de l'entité juive qui neutraliserait ce ferment et susciterait une effervescence spirituelle dépourvue de visions apocalyptiques. Il s'est toujours démarqué des interprétations radicales du mythe, mais n'a jamais réussi à proposer un principe qui puisse se substituer au rêve utopique qu'il a même contribué à maintenir en place, ce qui reste sa principale contribution au discours sioniste.

Le rêve utopique n'est évidemment pas le seul aspect du sionisme. Dans le texte cité au début de ce chapitre, Scholem étudie les autres circonstances qui ont accompagné la naissance du sionisme : il est « apparu au milieu des horreurs de la destruction qu'a connue l'histoire juive contemporaine ». L'entrée dans l'histoire s'est faite par le biais d'une destruction bien réelle, celle des juifs d'Europe. Mais cet aspect n'oblige pas à considérer la réalité comme la réalisation du « rêve utopique du retour à Sion », définition qui conserve les germes d'une destruction future, comme Scholem le dit lui-même. Or, il ne considère pas la destruction comme la base du sionisme, il continue à voir ce dernier comme un rêve utopique indépendant de la destruction.

L'effacement du Temple

En mettant l'accent sur la dimension nationale du messianisme, parallèlement à son côté apocalyptique populaire, Scholem s'écarterait d'autres courants importants de la pensée juive européenne moderne qui attribuaient une dimension universelle à l'idée messianique – tentatives illustrées notamment par l'approche d'un Herman Cohen. Scholem a toujours été opposé à la tendance consistant à voir dans le mythe juif une vision commune à toute l'humanité et a contesté l'historiographie juive libérale du XIX^e siècle qui, à ses yeux, occultait «le côté sombre, catastrophique, que recèle, par nature, l'idée messianique dans la tradition juive¹⁴». Tout en mettant en garde contre les fondements apocalyptiques du messianisme, il voyait en eux des éléments «vitaux» à partir desquels le mythe national devait se construire en les purifiant, c'est-à-dire en les redéfinissant dans le langage européen moderne. D'ailleurs, les fondements spirituels que Scholem réfute dans son étude du messianisme sont ceux-là mêmes qu'il souhaite voir le sionisme concrétiser. Son approche est le fruit de sa critique du libéralisme et de la sensibilité apocalyptique de certains intellectuels juifs allemands, notamment ses amis Walter Benjamin et Ernst Bloch.

Scholem attribue donc à l'idée messianique un contenu strictement national. À l'approche universaliste qu'il récuse, il oppose, dans *L'Idée de la rédemption dans la Cabale*, les fondements qui sont liés selon lui, à l'idée messianique. «L'objet de cette espérance messianique qui s'accomplit à travers la destruction de l'histoire est la libération du joug de l'exil, du joug de la soumission à des puissances étrangères, la libération de la nation, une libération opérée par la force d'une nouvelle révélation divine que nous devons espérer, la construction d'un monde nouveau abso-

lument impossible à lier au nôtre. Le contenu populaire et national n'a pas moins de valeur que le contenu universel qu'on lui préfère facilement ou auquel on accorde la première place. À vrai dire, les versets des livres des Prophètes eux-mêmes proposent des significations nombreuses et variées de sorte que l'on peut donner la préférence aux prophéties qui concernent tous les peuples plutôt qu'à celles qui se réfèrent à la libération du peuple d'Israël et à son élévation. Le principal reste la libération de la nation, et celle-ci ne surviendra qu'avec la libération du monde tout entier. Cette espérance de l'achèvement du monde par la rédemption a toujours eu une connotation nationaliste très forte¹⁵. »

On voit que Scholem n'écarte pas franchement l'existence de principes universels dans la tradition juive, mais il en atténue largement l'importance en insistant sur l'élément national de l'imaginaire messianique. Il mentionne un élément apocalyptique, la « destruction de l'histoire », mais c'est sur le « contenu populaire et national » qu'il insiste. Cette approche est en accord avec le courant dominant, le sionisme socialiste, à ceci près que l'idée de « libération du monde entier » reste floue et obscure chez ce juif qui a toujours rejeté non seulement le matérialisme historique mais aussi l'idéal socialiste. Le nationalisme reste la seule voie possible pour lui, qui rejette à la fois l'universalisme et le mythe apocalyptique.

Scholem a très largement raison quand il critique ceux qui n'ont vu dans le messianisme juif qu'un principe universel libéral. Quelle que soit l'époque considérée, l'humanisme et l'universalisme ont rarement été des catégories auxquelles les juifs se sont référés pour définir leurs visions du futur, bien que ces concepts existent sans aucun doute dans la pensée juive, y compris dans la littérature cabalistique. On

peut certainement suivre Scholem quand il présente la vision juive comme universelle au sens moderne et libéral du terme – approche fondée sur le rejet de nombreux aspects apologétiques de la tradition et des textes juifs. Cependant, soutenir que le messianisme est fondamentalement un mythe de « libération nationale » est très problématique. Certes, il n'est pas question de minimiser les aspects nationalistes de la tradition juive. Il ne fait aucun doute qu'on trouve dans le recueil des prières (*sidour*), dans la pensée juive traditionnelle, dans l'exégèse et dans les récits populaires, des idées sur les juifs et le peuple d'Israël qui, en quelque sorte, confirment sa mission, à propos par exemple du rassemblement des exilés ou de la rédemption. Mais il ne faut pas voir là une marque de nationalisme au sens moderne du terme, dont le développement concorde avec l'apparition de l'État centralisé et le processus de laïcisation. Il ne faut pas oublier non plus que cette interprétation du messianisme a été avancée pour la première fois dans le discours sur la question juive au XVIII^e siècle, en tant qu'argument pour refuser aux juifs leur intégration dans la société, et qu'elle a constitué l'un des fondements de l'antisémitisme moderne.

Dans son analyse, Scholem ignore délibérément les approches qui écartent toute dimension historico-politique du messianisme et n'y voient qu'une attitude purement individuelle, une expérience spirituelle en développement constant, y compris lorsqu'il s'agit de mouvements socio-historiques comme le sabbatisme. Pourtant ces aspects continuent d'être au cœur des études contemporaines de la conception du messianisme chez Scholem¹⁶. C'est que la présentation du messianisme comme un mythe propre aux juifs et qui concernerait uniquement la construction nationale juive ne rend pas compte de l'ensemble de la littérature messianique. Elle entre en contradic-

tion avec la conception de l'histoire commune chez les juifs, qui considéraient habituellement leur exil et l'état du monde comme une seule et même réalité, à la fois historique et cosmique. Il est difficile d'imaginer une conception du messie qui ne se référerait qu'aux juifs et ignorerait les nations. Celles-ci figurent dans toutes les représentations messianiques. Les textes juifs espagnols médiévaux envisagent leur conversion et leur retour à Dieu à la suite d'une nouvelle révélation, et la tradition ashkénaze médiévale, leur extermination. Exclure du messianisme le monde non juif supposerait que l'exil soit la condition des seuls juifs et que le reste du monde ait été rédimé. Une telle approche serait en totale contradiction avec la vision juive du monde. D'ailleurs, pour Scholem lui-même, l'apocalypse est une vision universelle et cosmique, même si elle n'a rien de réconfortant.

Singulièrement, parmi les éléments que Scholem retient pour démontrer le caractère national du messianisme, il manque la restauration du Temple, pourtant centrale dans les visions de la rédemption. Chez Scholem, le Temple a disparu. Or, l'aspiration à reconstruire le Temple est centrale dans l'idée traditionnelle de rédemption, et certainement beaucoup plus importante que la libération nationale, concept moderne qui ne figure évidemment pas sous cette forme dans la littérature juive. Qui plus est, ce n'est pas la terre d'Israël dans sa totalité qui est au cœur de l'imaginaire juif mais bien Sion, c'est-à-dire le Temple. L'espérance n'est pas seulement celle du retour des juifs et de leur libération du joug de la soumission à des puissances étrangères, mais bien celle du retour de la présence divine à Sion.

On ne peut pas soupçonner Scholem de l'ignorer ou de l'avoir oublié par inadvertance. Sa tendance est d'ailleurs d'estomper la place du Temple dans son étude des divers courants cabalistiques¹⁷. Cet efface-

ment du Temple est un acte conscient et volontaire, et l'on peut même dire qu'il caractérise son œuvre. Pour faire du mythe messianique un mythe national, cet effacement était nécessaire. Si le Temple est absent, c'est parce qu'il représente le danger d'une apocalypse : sa reconstruction exigerait la destruction des mosquées qui se trouvent sur son site, et par conséquent une guerre totale. En définissant le messianisme comme un mythe national, Scholem en vient à occulter son fondement apocalyptique, une attitude qu'il reproche pourtant aux historiens juifs européens qui l'ont précédé. C'est ainsi qu'au cœur du mythe national édifié sur l'élimination du Temple, ce dernier apparaît en creux et fait figure de fondement apocalyptique déterminant.

On peut citer de nombreuses sources dans lesquelles le Temple est utilisé comme métaphore d'un renouveau spirituel général. C'est peut-être ce que fait Scholem quand il parle de « libération opérée par la force d'une nouvelle révélation divine que nous devons espérer ». Mais l'entendre ainsi, c'est attribuer à la rédemption une dimension « universelle » et/ou la considérer comme une évolution spirituelle, deux voies écartées par Scholem. De toute façon, l'argument reste fragile, car même dans ces deux cas, le fait d'attribuer au Temple une signification spirituelle ne se substitue pas au concept du Temple lui-même, il ne fait qu'en proposer une interprétation. Qui plus est, dès lors que tout l'imaginaire associé au rêve messianique se voit pris dans un sens pratique et concret, et que les significations symboliques que la plupart des courants de la pensée juive attribuaient à ces représentations sont rejetées, le Temple lui-même ne peut s'entendre que dans un sens concret et matériel. Autrement dit, sa reconstruction effective est clairement envisagée et espérée. Quand la conscience sioniste met l'accent sur la réalité matérielle de la

terre d'Israël dans son lien avec la rédemption, elle donne automatiquement un sens matériel au Temple lui-même. En réalité, c'est le fait même d'effacer le Temple qui introduit l'idée matérielle du Temple, c'est-à-dire l'espoir de le reconstruire immédiatement et d'y pratiquer à nouveau le culte.

En éliminant le Temple, Scholem lui donne donc une signification concrète *hic et nunc*. Elle se manifeste par exemple dans la sécularisation de la langue, autrement dit l'utilisation de la langue sacrée pour dire la réalité politique et la décrire en termes de rédemption et de messianisme. Elle introduit un potentiel de destruction dans le mythe de la rédemption. Faire de l'existence juive une rédemption, «la réalisation de l'utopie du retour à Sion», la renvoie en permanence à l'imaginaire apocalyptique que l'on veut éviter. Pour souligner la «forte connotation nationale du messianisme», autrement dit pour entendre le sionisme comme un accomplissement – même partiel – du messianisme, Scholem doit l'éloigner à la fois des fondements apocalyptiques (dont il reconnaît cependant l'importance en tant que force nationale vitale essentielle), de la dimension du messianisme comme rédemption individuelle, et des visions universelles sur «l'accomplissement de toute chose». En d'autres termes, il doit éloigner les trois éléments qui sont pourtant à ses yeux supposés accompagner l'émergence de la nation. C'est ainsi qu'il fait reposer la rédemption nationale sur une triple négation, celle de l'universalisme, celle du Temple et celle du fondement apocalyptique du messianisme. La négation de l'universalisme donne la mesure de la profondeur du refoulement qu'implique l'effacement du Temple et révèle les similitudes entre sionisme et sabbataïsme.

Rédemption et apocalypse

Le refoulement du Temple crée un trouble fondamental qui se traduit dans la politique d'opacité d'Israël. Cette opacité naît de la tension dialectique de la rédemption et du messianisme, de la définition même du présent comme réalisation de la «vision utopique». Scholem est conscient du potentiel de destruction que recèle le mythe national, de la tension apocalyptique dont il est chargé, et de ses contradictions internes qui conduisent nécessairement à la conclusion qu'il récuse pourtant absolument : le mythe national lui-même contient les germes de la destruction.

La reconstruction du Temple est apparemment repoussée à la fin des temps, mais la question de sa non-existence n'est pas résolue pour autant, car le statut actuel des mosquées relève de considérations pragmatiques et non d'une position historique de principe. Cette situation a pris un sens aigu et concret depuis l'occupation de Jérusalem-Est en 1967. La revendication juive de la souveraineté sur Jérusalem, notamment sur le mont du Temple, se fait de plus en plus insistante au fil des ans, y compris chez les représentants de la culture israélienne «laïque» et ceux qui prétendent appartenir au camp de la paix. Si les Israéliens préservent l'existence des mosquées, c'est parce que leurs engagements internationaux les obligent à protéger les lieux saints de toutes les religions. Mais dans le cadre de la pensée soi-disant laïque (le langage politique de l'après-retour à Sion qui définit l'État), on ne trouve aucun engagement de principe de la part des Israéliens à conserver ces mosquées auxquelles ils attribueraient une valeur en soi. L'ombre du Temple refoulé plane au-dessus des deux mosquées qui s'y dressent, leur statut reste vague et la situation tendue. Dans un tel contexte, et vu les tendances messianiques actuelles, les forces de sécurité

israéliennes empêchent pour l'instant que l'on fasse sauter les mosquées, mais cette éventualité reste du domaine du possible. Ces dernières années ont vu se multiplier les individus et organisations qui préparent le terrain en vue de la reconstruction du Temple. Ils ne cachent pas leur ambition de détruire les mosquées et ne comptent pas sur la providence divine pour arriver à leurs fins. Ils reprochent à l'État actuel de refléter une position exilique. Rappelons l'explosion qui a déjà eu lieu à la suite de la requête israélienne, faite à Camp David, de souveraineté sur l'esplanade des mosquées, et les conséquences dramatiques de la visite d'Ariel Sharon venu faire le « tour du propriétaire » sur l'esplanade en septembre 2000¹⁸. Si on laissait faire, si un des groupes extrémistes dont la légitimité se renforce tous les jours réussissait à commettre ce crime, la menace apocalyptique cesserait d'être un simple sujet de débat intellectuel.

La reconstruction du Temple a été envisagée de différentes manières. Pour certains courants, l'aspiration à reconstruire le Temple est liée à une conception terrestre de la rédemption. Pour eux, même si la reconstruction est pour l'instant reportée à un futur indéterminé, elle est certaine. Elle est tout simplement la conséquence logique du mythe sioniste national. D'autres cercles (notamment les révisionnistes, mais ils ne sont pas les seuls), dans les années 1920, ont remis en cause le statut des lieux saints, position qui a déclenché des événements sanglants en Palestine en 1929.

La poésie hébraïque a toujours nourri une profonde nostalgie du Temple. Ce désir s'est traduit dans des passages à l'acte que Scholem appelle « l'histoire elle-même ». C'est ce type d'aspiration qui animait par exemple les combattants juifs qui avaient emporté un agneau avec eux (pour le sacrifice) en partant à

l'assaut de la vieille ville de Jérusalem en mai 1948. En revanche, il est rare que la pensée sioniste attribue une valeur quelconque aux mosquées construites sur le Mont du Temple ou au culte rendu à Dieu par les musulmans sur cette colline. Si le dôme du Rocher est si fréquemment reproduit dans l'imagerie sioniste, c'est uniquement en référence à l'imagerie juive ancienne où le dôme figurait le Temple, et non en référence à son statut actuel. Les milieux religieux nationalistes ont développé toute une réflexion sur la remise en vigueur du culte sacrificiel, et si ce débat n'est souvent que le prolongement de l'exégèse propre à la tradition juive d'avant l'apparition du sionisme, il a pris dans le contexte actuel une signification beaucoup plus immédiate et concrète.

D'autres encore ont aspiré à reconstruire le Temple non pas pour y rendre à nouveau un culte sacrificiel, mais au nom d'une distinction entre la rédemption et le messianisme, entre le noble et le vil. Boris Shatz, par exemple, envisageait l'université, l'école Bezalel et le futur Temple comme les trois piliers qui symboliseraient l'esprit de la nation. Tout en étant opposé au retour à la pratique des sacrifices, il pensait qu'un culte célébré dans le Temple exprimerait «l'âme de la nation¹⁹».

On a aussi tenté de trouver une alternative au Temple. L'université hébraïque fut imaginée par certains de ses fondateurs comme un substitut au Temple et les membres de son conseil de direction (dont Scholem) se considéraient comme destinés à devenir les prêtres de la nouvelle culture²⁰. Scholem attendait de l'université qu'elle soit le vecteur de la «nouvelle révélation» apportée par le sionisme. L'université, décrite comme le Troisième Temple, est située sur le mont Scopus, lieu où les pèlerins s'agenouillent en arrivant à Jérusalem, et qui symbolise aussi l'espoir de relever la ville de ses «ruines» (alors qu'il n'y a plus de

ruines mais des mosquées). Mais l'université n'a pas réussi à donner une nouvelle signification à la ville qu'elle domine, ni au mont du Temple dont elle aurait dû faire le mont des Mosquées. Elle n'a pas résolu la question du Temple – et par conséquent, des mosquées. Elle a, au contraire, largement contribué au refoulement qui a caractérisé la construction de la «nouvelle Jérusalem», c'est-à-dire la colonisation sioniste, en apparence coupée du Temple et des autres lieux saints. Cette question est devenue aiguë après 1967, au moment où la distance qui sépare la rédemption du messianisme s'est réduite. Le statu quo imposé par Moshé Dayan immédiatement après l'occupation n'a pas fait disparaître la tension diffuse et n'a apporté aucune solution. Depuis cette nouvelle donne, aucune approche qui inclurait les mosquées dans la perception de la réalité n'a vu le jour. Même ceux qui ne veulent pas du Temple ne reconnaissent pas Haram as-Sharif, c'est-à-dire les mosquées.

Pour neutraliser la tension messianique engendrée par «l'enthousiasme avec lequel les juifs se sont engagés dans l'action concrète», l'État a eu paradoxalement besoin de recourir à l'enseignement halachique et à la jurisprudence rabbinique. En effet, la majorité des rabbins a toujours fermement interdit de se rendre au mont du Temple, au motif que l'on ignore aujourd'hui l'emplacement exact du Saint des saints et que, par conséquent, les juifs qui y monteraient risqueraient de fouler cette partie du Temple où seul le grand prêtre avait le droit de pénétrer. Sans parler des nombreux rabbins qui ont condamné tout pèlerinage au mont du Temple en expliquant que la présence divine se trouvait au Mur des lamentations et que monter sur l'esplanade n'avait plus aucune signification religieuse. Quant aux rabbins orthodoxes, ils refusaient toute dimension messianique à la conception sioniste puisqu'ils avaient condamné l'ensemble

de l'entreprise sioniste, en particulier sa prétention à apporter la rédemption.

Il faut donc admettre que pour l'instant, les meilleurs garants du *statu quo* sur le mont du Temple et ses célèbres mosquées sont les autorités rabbiniques. Paradoxalement, l'équilibre de l'État laïque et l'idéologie « nationale » sur laquelle il repose dépendent finalement de la *halakha*. Mais le mythe laïque a soufflé sur les braises qui couvaient sous la cendre et aujourd'hui, un nombre croissant de rabbins se montre beaucoup plus permissif à propos du mont du Temple. Ils sont liés aux milieux extrémistes qui, après avoir adopté le mythe du messianisme laïque, vont au bout de sa logique. De ce point de vue, l'abandon de la tradition signifie la rupture du corpus des symboles du judaïsme exilique. Comme l'a montré Elhanan Rheiner²¹, la mémoire de la destruction du Temple s'est conservée dans le judaïsme rabbinique grâce à la symbolique du Temple introduite dans la synagogue. Cette mémoire s'est constituée en opposition à la conception caraïte²², une approche matérielle du Temple qui repoussait toute idée de substitut car il n'était pas question d'adoucir la douleur de son absence. On peut donc voir dans l'attitude sioniste un retour au modèle caraïte.

Ainsi, le potentiel de destruction du mythe messianique induit une dynamique qui tend à le faire remonter à la surface sans qu'on puisse dire exactement sous quelles formes il risque de se manifester. Scholem a pressenti d'où venait le risque apocalyptique et pourquoi il resurgissait régulièrement. Il a admis ne pas avoir de solution satisfaisante pour faire disparaître la tension induite par un sionisme défini à la fois comme messianisme et non-messianisme, comme rédemption d'où le Temple serait absent.

La dimension apocalyptique caractérise l'expérience israélienne qui baigne dans une atmosphère de destruction. Le slogan «Massada ne tombera pas deux fois» est un rappel permanent de sa chute potentielle²³. La mise en garde contre la catastrophe contribue à son avènement tandis que la laïcisation du mythe messianique entretient la foi dans la capacité à la retarder indéfiniment. Inséparable de la rédemption, la destruction n'est jamais loin. Elle sert de toile de fond à l'état d'urgence qui conditionne la politique d'Israël dans de nombreux domaines et qui se traduit notamment par le maintien d'une législation d'exception qui permet à tout moment de priver de ses droits élémentaires toute personne considérée comme une menace, et qu'on applique de façon routinière et systématique aux Palestiniens.

Ce potentiel de destruction se trouve aussi dans «l'autre temple», celui qu'on a érigé à Dimona dans le Néguev, et dont on ne parle pas non plus ou, plus exactement, dont il est interdit de parler. Il s'agit de l'arme nucléaire israélienne, de ce qu'on appelle la «politique opaque d'Israël dans le domaine nucléaire». Cet armement n'a pas d'existence officielle, mais tout le monde sait qu'il existe. Il est le temple où officient les «prêtres de la sécurité» qui ont reçu l'investiture suprême. Ils savent quand viendra «la fin des temps», ils connaissent «le Jour du jugement». Ce sont les prêtres d'un temple sans Dieu. Comme toutes les centrales du monde, celle de Dimona ressemble à un temple que l'on ne peut voir que de loin. Comme le Saint des saints, il est interdit d'y pénétrer et même de s'en approcher. L'opacité qui entoure son existence est à l'image de la tension entre rédemption et apocalypse, car cette «arme du Jour du jugement» est l'un des instruments de la rédemption opérée par la «réalisation du rêve utopique du retour à Sion». Si l'un des «lévites» affectés au service de ce temple

vient à révéler ce qui se passe dans le Saint des saints, il est immédiatement excommunié comme hérétique et mis au ban de la société pour longtemps. Le silence qu'on lui impose fait l'unanimité et l'ostracisme dont il est l'objet donne la mesure du consensus sur la question, et des limites de la liberté de parole. C'est ainsi que l'arrestation de Mordekhaï Vanunu après qu'il eut raconté ce qui se passait dans la centrale, son enlèvement par des agents des services secrets israéliens et sa condamnation à dix-huit ans d'isolement n'ont pratiquement pas suscité de critiques dans l'opinion publique. Comme l'affirme l'essayiste israélienne Yaël Lotan, «le véritable secret de Mordekhaï Vanunu est qu'il n'y a pas de secret. Il est victime de la propagande politique internationale sophistiquée et cynique d'Israël. Mettre fin à son isolement serait avouer que "l'homme au masque de fer" ne met pas la sûreté de l'État en danger. Le libérer serait risquer que le public se mette à poser des questions²⁴». L'opacité va de pair avec l'état d'urgence fondamental sur lequel sont édifiés la société et le régime israéliens. La centrale a théoriquement une fonction dissuasive mais elle est une image de la destruction, le fruit d'une idéologie du type «Que je meure avec les Philistins». C'est pourquoi on l'appelle «l'option de Samson²⁵». Dans l'esprit de ceux qui l'ont créée, le recours à cette arme signifiait aussi la destruction de l'État d'Israël. Israël revendique avec toujours plus d'insistance le droit de rester le seul pays du Moyen-Orient à posséder l'arme de destruction massive. Au nom d'Auschwitz, les rescapés réclament l'exclusivité du droit à décider une extermination. Comme il se doit, cette arme n'est pas destinée à être utilisée mais à dissuader et sert en quelque sorte de verrou entre la rédemption et la destruction. Certes, les arguments en faveur d'une politique nucléaire ne sont pas d'ordre théologique, pas plus que le sentiment d'im-

minence de la fin du monde, mais ils ajoutent une dimension apocalyptique qu'une réflexion sur le sionisme et le messianisme ne peut ignorer. Ainsi le « Jour du jugement » est constamment présent dans la conscience. Le fait que, contrairement à ce qui se passe dans le reste du monde, la question du nucléaire n'est jamais abordée en Israël, donne clairement la mesure du refoulement qui marque l'existence des Israéliens²⁶. Le Temple et la centrale atomique inspirent des réflexions différentes mais voisines, qui font apparaître la place que tient le « Jour du jugement » dans la définition de la rédemption, et le rôle de l'urgence permanente dans la construction de la réalité. La rédemption ne peut se réaliser qu'en hâtant l'apocalypse.

Rédemption et négation de la réalité historique concrète

Il n'est évidemment pas dans notre intention de nous étendre ici sur les visions terrifiantes de la destruction. Nous ne sous-estimons pas non plus les dangers de la dérive apocalyptique induite par le mythe, mais il ne faut pas se laisser hypnotiser par elle. Se cantonner dans une mise en garde contre les dangers du messianisme empêche d'approfondir la critique de ce que recouvre la « rédemption », et d'analyser les fondements théologiques et mythiques de « l'action dans la réalité concrète », celle qui écarte délibérément le désir de reconstruire le Temple et qui caractérise la culture israélienne laïque.

C'est cette distinction entre rédemption et messianisme qui permet la négation de la réalité concrète, la Palestine. L'état d'urgence n'est pas une situation théologique mais politique qui masque les dimensions de la réalité concrète, les implications de la réalisation du « rêve utopique » – le fait que la création de

l'État d'Israël porte en elle la destruction de l'entité palestinienne qui constitue la réalité concrète. En distinguant la rédemption du messianisme et en mettant en garde contre ce dernier, on entretient le déni de la « réalité concrète », autrement dit le pays, la Palestine et son destin. Ce déni est le véritable fondement de l'angoisse sioniste – le refus de voir les victimes du sionisme, et tout d'abord les réfugiés palestiniens.

Face à la conquête des territoires en 1967, Scholem a réagi en lançant un avertissement contre les colons qu'il appelait les sabbatéens. On peut considérer en effet que les colons, notamment ceux qui s'opposent à la reconstruction du Temple pour des raisons religieuses, ont un état d'esprit assez proche de celui des sabbatéens. Les différences sur le plan moral et politique sont incontestables, mais le mouvement des colons tire les conclusions qu'impose le rêve utopique du retour à Sion mené au bout de sa logique²⁷. Il ne faut pas oublier que l'entreprise israélienne de colonisation des territoires occupés est fondée sur une approche pragmatique, autrement dit, sur des rapports de force. Il ne s'agit pas de messianisme illuminé et irréaliste – les confiscations et les expropriations se font en fonction des besoins de la construction d'implantations juives.

La distinction entre messianisme et rédemption fait apparaître la dimension orientaliste du concept de rédemption dans la forme laïcisée du rêve utopique du retour à Sion. Comme l'a observé Gil Anidjar, on retrouve une dimension nettement orientaliste dans tous les travaux de Gershom Scholem consacrés à la Cabale. Son rapport à la Cabale se caractérise par une tension entre « admiration et répulsion²⁸ ». Anidjar qualifie les travaux de Scholem « d'orientalisme juif », c'est-à-dire un discours qui définit l'Orient à la fois comme la source de la « connaissance authen-

tique » et le cadre qui empêche cette connaissance archaïque d'évoluer²⁹. Chez Scholem, la Cabale est la base de l'archaïsme, l'origine du mythe sur lequel le nationalisme s'est édifié. Mais cette base est lue par l'Occident qui l'épure de l'élément oriental et archaïque. La distinction entre le retour à Sion et le messianisme est une manifestation claire de cette approche et correspond au jeu entre admiration et répulsion qui caractérise le rapport de Scholem à l'apocalyptique. Elle équivaut à distinguer Occident, modernité et Lumières d'un côté, et non-rationalité de l'apocalypse de l'autre. L'Orient est la source de la connaissance mais aussi du danger apocalyptique. Le retour à l'histoire est essentiellement un éloignement de l'Orient qui a lieu en Occident à travers la rédemption.

L'orientalisme, en établissant une distance entre rédemption et messianisme, explique les aspects de la conscience sioniste à propos de Jérusalem en général et des lieux saints en particulier. D'un côté Jérusalem – Sion – est au cœur du sionisme comme le nom du mouvement l'indique. Néanmoins, le sionisme aspire à se démarquer de Jérusalem et du Temple. Jérusalem et les lieux saints lui inspirent répulsion et défiance. Jérusalem, c'est l'Orient, et elle donne la nausée parce qu'elle réunit tous les défauts juifs et arabes. Elle symbolise l'obscurantisme attribué à l'Orient arabe et à la « vieille implantation juive », en exil en terre d'Israël parce qu'elle a refusé la révolution sioniste.

Depuis Herzl, on a toujours souligné le caractère misérable de Jérusalem, attitude qui traduit une profonde défiance vis-à-vis de ce qu'elle symbolise. Délaissant Jérusalem, la société juive israélienne a choisi d'autres lieux saints pour la remplacer. La nouvelle entité juive s'est intéressée à d'autres sites dont elle comptait faire les lieux de la mémoire israélienne :

ainsi le lac de Tibériade, la plaine de Jezréel, Tel-Aviv. Les grands dirigeants sionistes comme David Ben Gourion ou Berl Katznelson n'allaient pas à Jérusalem. Ils ont attendu des années avant de se rendre à Sion, témoignant ainsi de leur volonté de séparer le sionisme de Jérusalem et de tout ce qu'elle représentait. Dans le même esprit, on distingue aujourd'hui la partie Est de la ville, synonyme de mentalité orientale, religieuse et non rationnelle, de sa partie Ouest qui vit sous le signe de l'Occident, du progrès et de la modernité³⁰.

VII. Arendt, Benjamin, Scholem et le binationalisme

Arendt et la question de la Palestine

Dans une série d'articles publiés dans les années 1940, Hannah Arendt critique vivement la politique tenue à l'époque par le mouvement sioniste, et notamment la revendication de créer un État juif en Palestine. Elle y voit un tournant dangereux, l'adoption par la direction sioniste des positions de la droite révisionniste. À ses yeux, faire du principe d'un État juif le fondement du sionisme équivaut à abandonner les principes fondateurs du mouvement. Elle attire l'attention sur le fait qu'il faut tenir compte des droits des Palestiniens, et prévient que les ignorer risque de mener à une guerre qui mettrait en péril toute présence juive dans le pays¹.

Dans le premier paragraphe de son célèbre article «Le Sionisme reconsidéré²», Arendt décrit les implications de deux décisions marquantes de l'orientation du mouvement sioniste. L'une, prise à la conférence de Biltmore en 1942, demandait que la Palestine devienne après la guerre une «république juive libre». Cette décision marque en effet un tournant de la politique officielle du mouvement sioniste qui, jusque-là, n'avait jamais clairement évoqué la création d'un État indépendant, encore moins sur tout le territoire de la Palestine. On trouve une formule plus directe encore dans la résolution de l'Or-

ganisation sioniste américaine de 1944, qui appelle à la création d'une « communauté juive libre et démocratique sur tout le territoire de la Palestine, non partagé et non réduit ». Arendt réagit à ces deux décisions en déclarant : « La décision d'Atlantic City franchit un pas supplémentaire par rapport au programme de Biltmore dans lequel la minorité juive offrait encore à la majorité arabe le statut et les droits d'une minorité. Cette fois-ci, les Arabes ne sont tout simplement pas mentionnés dans le texte, ce qui les réduit clairement au choix entre un départ volontaire et un statut de citoyens de second rang. » Elle poursuit : « Il semble qu'il faille reconnaître que seules des raisons d'opportunité ont empêché le mouvement sioniste de révéler plus tôt ses objectifs ultimes. Ces objectifs apparaissent aujourd'hui absolument identiques à ceux des extrémistes, en ce qui concerne la structure constitutionnelle et politique de la Palestine. Cela signifie la mort des partis juifs de Palestine qui ont prôné sans relâche la nécessité d'un accord entre les peuples arabe et juif. D'autre part, cela va renforcer significativement la majorité conduite par Ben Gourion, majorité qui, sous la pression des nombreuses injustices commises et de la terrible catastrophe en Europe, devient plus nationaliste que jamais³. »

C'est pour des raisons semblables qu'Arendt s'oppose violemment au plan de partition adopté par la résolution des Nations unies de 1947. Elle est convaincue que la partition entraînera inévitablement l'expulsion de la population palestinienne et une violation constante de ses droits et de là, une guerre qui mettra en danger toute présence juive dans le pays⁴. En revanche, elle soutient la solution binationale et rejoint le petit groupe d'intellectuels, pour la plupart d'origine allemande, qui milite en faveur de cette option depuis les années 1920, d'abord au sein du mouvement « Brit Shalom », puis dans le cadre de « Ihoud »

(l'Union), groupe qui conserve une certaine activité jusque dans les années 1940⁵.

Arendt se joint aux démarches de Yehouda Leib Magnes, fondateur et premier doyen de l'université hébraïque, qui tente de faire renoncer au plan de partition et cherche à réunir un soutien international autour d'une solution fédéraliste, censée bénéficier de l'appui de dirigeants arabes. Magnes œuvrait dans ce sens depuis longtemps : dans les années 1940, les quelques intellectuels hostiles à la partition font preuve d'une grande énergie. En 1946, accompagnés de Martin Buber et de l'écrivain Moshe Smilanski, Magnes et Arendt se présentent devant la commission anglo-américaine en visite en Palestine, et lui exposent leur projet d'État commun⁶. Tous deux poursuivent leurs efforts en ce sens, notamment après l'adoption de la résolution des Nations unies sur la partition, dont ils désespèrent d'obtenir la révision. Lorsqu'en mars 1948, une initiative américaine envisage de confier à une tutelle internationale la gestion des affaires de la Palestine jusqu'à la conclusion d'un accord qui garantirait les droits de ses habitants, Magnes et Arendt soutiennent cette idée avec enthousiasme⁷. Arendt est consciente que l'idée d'une tutelle a été rejetée aussi bien par l'Agence juive que par le Haut Comité arabe, mais elle essaie néanmoins de convaincre ses lecteurs que c'est la seule voie raisonnable. Même après la guerre et la création de l'État d'Israël, elle renouvelle ses mises en garde contre la cécité de la direction sioniste. Elle continue à appeler de ses vœux l'instauration d'un régime fédéral, au sein duquel la vie serait organisée par un système d'instances locales qui regrouperaient juifs et Arabes. Son objectif est d'offrir une solution qui garantisse la création d'un foyer national juif dans le cadre d'un État binational, avec une volonté claire de distinguer foyer national et État.

Arendt développe son analyse du sionisme et sa conception binationale à l'époque où elle écrit *Les Origines du Totalitarisme*⁸, c'est-à-dire dans les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale, et il faut les considérer comme les éléments d'un même projet. Sa position binationale (pour être plus précis, son opposition à la partition et à la conception de l'État du mouvement sioniste) doit être considérée comme la conclusion de son analyse des concepts sionistes. Elle étudie la façon dont ces concepts s'articulent et y consacre une large place dans ce livre et les suivants, en menant une réflexion approfondie sur le nationalisme, l'impérialisme, l'antisémitisme, l'action politique et la citoyenneté. Le binationalisme est le principe politique concret qui se dégage de cette analyse et qu'Arendt oppose aux valeurs et aux diverses formes de l'État-nation et de l'impérialisme. Le sionisme d'Arendt n'est pas un mythe politico-théologique mais une option politique, option qui s'impose certes en raison de la gravité de l'antisémitisme, mais tout autant à cause de sa critique de l'État-nation. À ses yeux, le sionisme n'a de sens, ni même de chances d'aboutir que dans la mesure où son action sera régie par les conclusions auxquelles la mène son analyse. C'est pourquoi elle critique la volonté de «faire des juifs une nation» car cette transformation repose sur l'adoption des valeurs qui ont conduit à leur exclusion de la société.

L'aspiration sioniste à créer un État-nation, ajoutée au mépris des droits des Palestiniens, sont présentés par Arendt comme la preuve que le sionisme prend le chemin de l'assimilation, l'erreur même qu'il reproche à ses adversaires au sein du judaïsme européen. Il ne s'agit pas seulement d'une assimilation culturelle mais de l'adhésion au système de valeurs qui nourrit l'antisémitisme. Son analyse du judaïsme européen repose sur la distinction qu'elle introduit

entre le juif *parvenu* et le juif *paria*. Le premier accepte les valeurs de la société environnante et essaie de s'y adapter, tandis que le second entreprend un véritable travail de sape de l'ordre établi. En exprimant une opposition permanente, il peut offrir un autre modèle d'action politique : la participation critique. En faisant siens les concepts du discours nationaliste et colonialiste, le sionisme prend le chemin du parvenu. La voie binationale, en revanche, est celle qui se dégage de la figure du paria, celui qui œuvre au sein de la société à laquelle, théoriquement, il appartient, mais en détruisant l'ordre établi qui a rendu et continue à rendre possible son exclusion. C'est pourquoi Arendt critique la conception de l'État de Herzl et oppose à sa vision du sionisme celle de Bernard Lazare, qui a quitté le mouvement et incarne à ses yeux l'image même du paria⁹.

Le binationalisme, ou plus exactement pour Arendt l'opposition à la partition en deux États-nation, est donc ce à quoi conduit son analyse de l'antisémitisme, de l'État-nation et du colonialisme. Pour elle, les droits des Palestiniens font intégralement partie de la réflexion sur les droits des juifs et de la définition qu'ils veulent donner d'eux-mêmes. Le débat sur la Palestine ne se réduit pas à un débat sur une question locale, il fait partie d'une réflexion globale sur la terminologie et la culture politique occidentale moderne. Les textes d'Arendt contre le projet de partition sont une mise en garde contre la cécité des dirigeants juifs qui se soumettent à des intérêts coloniaux – notamment ceux de l'URSS (qui est l'un des plus ardents défenseurs du projet de partition et attend avec impatience le jour où elle pourra fournir une aide militaire aux forces juives). Elle fustige les sionistes réclamant l'aide des puissances impérialistes parce qu'elle considère qu'ils adoptent les principes qui donnent un poids politique à l'antisémitisme. Elle

affirme que la politique du mouvement sioniste est révélatrice de l'incapacité de ses dirigeants de comprendre que l'antisémitisme est un phénomène historique – et non naturel – et de voir que ses racines sont enfouies dans la réalité et la conscience modernes.

Arendt pose également les bases d'une réflexion critique sur l'entreprise sioniste à d'autres niveaux. Malgré son enthousiasme pour l'idée de kibboutz et plus généralement pour l'idéologie du mouvement «Hashomer Hatsa'ir» (La Jeune Garde) – qui lui aussi s'oppose à la partition et soutient l'idée d'un État unique¹⁰ – elle s'élève fermement contre le principe du «travail juif» et ses conséquences pour les Palestiniens. Elle reproche à la gauche son absence de solidarité à leur égard. Elle s'interroge sur la vraie nature du socialisme sioniste et va jusqu'à établir un diagnostic percutant : «La lutte des classes juive en Palestine est principalement une lutte contre les ouvriers arabes. Être anticapitaliste en Palestine signifie presque toujours, en pratique, être anti-arabe.» Elle décrit le monde que ces «radicaux» veulent se construire comme sur une île, en ignorant le reste de l'humanité. «La Palestine fonctionne comme lieu idéal, loin du monde réel dans lequel il revient à l'homme de concrétiser ses idéaux et de trouver des solutions personnelles aux conflits sociaux et politiques.» Elle accuse les colons socialistes d'indifférence politique et leur reproche de se focaliser sur le social au détriment du politique. Leur indifférence à ses yeux, équivaut à une collaboration avec la politique coloniale.

Toutes ces questions ont été remises à l'étude ces dernières années, mais sans que la contribution d'Arendt soit généralement mentionnée. Ses écrits sur le sionisme ont été repris par des spécialistes qui les ont analysés dans le cadre de sa pensée sur le juif

moderne – et non dans le débat sur la Palestine et la politique sioniste¹¹. Il en a été de même pour les écrits politiques des membres du «Brit Shalom». Le concept de binationalisme a été jugé irréaliste, et ses défenseurs, bien qu'ils fussent des intellectuels de premier plan, ont été traités de rêveurs naïfs, ignorants de la réalité politique. Quand les écrits de Martin Buber sur le sujet seront édités par Paul Mendes Flohr en 1988, et ceux de Gershom Scholem par Abraham Shapira en 1990, ils seront accueillis comme des contributions culturelles qui révèlent le caractère moral du sionisme, mais sans pertinence politique. En Israël, les écrits d'Arendt ne firent l'objet d'aucune étude et ne furent même pas traduits en hébreu¹², même si la véritable cause de l'anathème lancé contre elle et du boycott dont elle a fait l'objet aussi bien de la part de la communauté juive américaine officielle qu'en Israël, a été son *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*¹³. Il n'a été publié en hébreu qu'en 2000, et seulement à la suite de la sortie du film d'Eyal Sivan *Un spécialiste*¹⁴, qui traite du cas d'Eichmann en s'inspirant explicitement d'Arendt. Les mouvements de gauche, tel Matzpen¹⁵, qui défendaient le principe d'un seul État, ne se référaient pas aux écrits d'Arendt, vraisemblablement à cause de sa position critique du marxisme.

Arendt n'offre pas toujours sur toutes ces questions une position consistante. Certaines de ses considérations sur le sionisme et le conflit judéo-palestinien sont discutables et, après les années 1950, elle n'a plus guère travaillé sur le sujet, peut-être du fait que ses hypothèses pessimistes quant à la capacité de l'État juif à survivre n'avaient pas été confirmées par les faits. Le premier ressort de sa critique du sionisme était sa crainte d'une élimination de l'entité juive de Palestine, éventualité qu'elle jugeait désastreuse – et c'était chez elle un facteur beaucoup plus important

que son empathie pour les Palestiniens. Certes, elle s'est penchée, on l'a vu, sur les implications de la politique sioniste pour les Palestiniens, mais sa principale crainte était que le conflit n'entraîne une guerre globale du monde arabe contre la colonie juive de Palestine, guerre à laquelle le sionisme ne pourrait pas faire face. Quand, dans *Eichmann à Jérusalem*, elle s'élève contre l'exploitation du génocide nazi pour diaboliser les Palestiniens, le conflit lui-même n'est pas au cœur de ses préoccupations. Elle ne s'intéresse pas, par exemple, au sort des réfugiés. Plus tard, elle apportera son soutien à la Ligue de défense juive du rabbin raciste Kahana. Bien qu'à l'époque cette organisation n'ait pas encore étalé au grand jour tout son racisme, ce fait indique la direction qu'elle suivait : elle était à la recherche d'une politique juive reposant sur le refus de l'antisémitisme¹⁶. Après la guerre de 1967, elle dira même de l'occupation israélienne qu'elle est « l'occupation la plus civilisée de toute l'histoire¹⁷ ». Cela n'entre pas nécessairement en contradiction avec sa position antérieure mais ne témoigne pas non plus d'une vision historique très claire.

Les idées d'Arendt, comme celles de ses amis, furent qualifiées d'irréalistes précisément à un moment où la réalité prouvait de façon éclatante que ses analyses étaient exactes et ses mises en garde justifiées. La création de l'État d'Israël entraîna effectivement l'expulsion de centaines de milliers de Palestiniens et la confiscation de la plupart des terres arabes, déclarées propriété nationale juive. Le refus de discuter des droits des Palestiniens et d'admettre une part de responsabilité dans leur destin est encore aujourd'hui le fondement sur lequel repose la définition de l'État. Les deux éventualités que redoutait Arendt se sont réalisées conjointement : le départ forcé pour les uns et une citoyenneté de second ordre

pour ceux qui sont restés. À cela s'est ajouté tout un système d'occupation et d'expropriation dans les territoires. Arendt s'est bel et bien montrée réaliste et perspicace. Qualifier d'irréaliste, comme on l'a fait, sa proposition d'État binational revient paradoxalement à lui donner raison. En effet, c'est admettre – exactement comme elle l'avait prédit – que la création d'un État juif, même sur une partie seulement du territoire, se solderait par l'expulsion des Arabes.

Les diagnostics précoces d'Arendt montrent à quel point est infondé l'argument selon lequel les Palestiniens se sont rendus responsables de leur tragédie en refusant le plan de partition. Arendt a devancé les «nouveaux historiens» et n'a pas eu besoin d'archives pour parler d'expulsion. Elle a compris d'avance que la politique sioniste et le plan de partition y conduisaient nécessairement. Avec perspicacité, elle a montré que ce n'est pas le refus du plan de partition par les Palestiniens qui a entraîné leur expulsion, mais que celle-ci faisait intrinsèquement partie du plan lui-même. L'expulsion procédait du plan de partition tel que l'entendaient les dirigeants sionistes, et non du refus des Arabes. Lorsqu'aujourd'hui, des personnalités comme l'écrivain Amos Oz assimilent l'existence palestinienne de discuter la question du retour des réfugiés à un refus du plan de partition, elles font précisément ressortir ce qui se déduit de l'analyse précoce d'Arendt : pour ces intellectuels, le plan de partition signifie encore aujourd'hui l'expulsion. Ils refusent seulement d'en prendre la responsabilité.

La grande importance qu'Arendt attribue au concept de responsabilité et la critique qu'elle oppose aux principes de la politique coloniale adoptés par la direction sioniste invitent à penser dans un autre cadre. La question qu'elle pose dans ses articles précède la question historique de savoir si les dirigeants de la

colonie juive avaient projeté par avance le transfert : elle porte au grand jour les valeurs qui inspirent la politique sioniste qui a conduit au transfert et au « nettoyage » du pays, les mêmes qui imprègnent aujourd'hui encore la culture israélienne. Le principe de séparation continue d'être le principe fondateur de la politique israélienne dans tous ses aspects. Il a été le principe fondateur du « processus de paix » et la cause de son échec. Aujourd'hui, cette politique prend la forme extrême de terrifiants murs de séparation pour instaurer un apartheid. Il est vrai que pour l'instant la destruction du foyer juif en Israël que redoutait tant Arendt n'a pas eu lieu, mais les données de base n'ont pas changé. Pour employer ses termes, même si tous les Arabes étaient expulsés, la question de l'existence d'un État juif dans le monde arabe ne serait pas résolue.

Cela ne veut pas dire qu'un État binational était une option réaliste dans les années 1940 ni qu'on peut déduire des écrits d'Arendt qu'une occasion historique a été gâchée. L'option d'un seul État n'était peut-être pas réaliste, et se poser la question aujourd'hui n'est ni utile ni pertinent. Il y avait évidemment des alternatives, et le fait que les Palestiniens aient rejeté le plan de partition ne signifie pas nécessairement qu'ils auraient rejeté toute offre de compromis. Ils ont évidemment rejeté à l'époque la prétention juive à dominer le pays, comme ils le font *a fortiori* aujourd'hui.

Dans le contexte actuel, le principe binational (terme qu'Arendt elle-même n'a que rarement utilisé) est d'autant plus utile qu'on peut s'y référer indépendamment de la création d'un État commun. Bien avant toute solution concrète, il faut voir dans le binationalisme un ensemble de valeurs et de principes indispensables à la recherche d'une solution fondée sur l'égalité et le sens de la responsabilité historique.

Le binationalisme ne s'oppose même pas au principe de deux États, il s'oppose au principe que rejetait Arendt, c'est-à-dire la séparation. Il est d'autant plus nécessaire que le discours de paix actuel en est la négation absolue.

Il n'est pas inutile de rappeler que les deux propositions présentées en 1947 par le Comité spécial des Nations unies en Palestine (UNSCOP), étaient des propositions binationales. C'est évidemment le cas de la première, soutenue par une minorité, qui était un projet de fédération (c'est le plan qu'ont soutenu les délégués de Ihoud¹⁸). Mais ce n'est pas moins vrai du plan de partition en deux États (la résolution 181) qui fut finalement adopté. En effet, il envisageait le pays comme un cadre unique – avec un système monétaire commun, des ports communs etc. Il reposait sur l'hypothèse que l'État juif serait nécessairement un État binational dont ceux qui sont aujourd'hui des réfugiés seraient des citoyens à part entière¹⁹. Le plan de partition ne parle pas de deux États indépendants, mais emploie au contraire une terminologie de partenariat. La souveraineté de chacun des États est limitée d'avance et conditionnée par une collaboration sur un pied d'égalité. Le plan place le grand Jérusalem ainsi qu'un couloir d'accès à Jaffa sous souveraineté internationale. Il garantit un accès partagé aux ports et parle même d'une monnaie commune. Mais dès le début, les dirigeants sionistes ont ignoré délibérément tous ces éléments et les ont toujours occultés chaque fois qu'ils ont fait référence au plan par la suite. Certes, le plan de partition a finalement servi à valider le transfert de population, mais uniquement parce que les sionistes l'ont interprété à leur façon – ils n'ont pas voulu y voir un appel à la réconciliation et à la construction d'un avenir commun, mais seulement un moyen de dominer le pays. On peut comprendre aujourd'hui encore l'opposition

des Palestiniens au plan (pas nécessairement à la partition, mais au plan de l'ONU lui-même). On la comprend encore mieux à la lumière de ses conséquences à long terme. Mais il n'en reste pas moins que le plan reposait sur un principe clair : toute partition est nécessairement binationale.

La réflexion historique actuelle s'opère dans un contexte complètement différent, où une majorité juive domine de multiples façons la collectivité palestinienne et où la partition du territoire apparaît à beaucoup, Israéliens et Palestiniens, comme le meilleur moyen d'en finir avec l'occupation. Dans ce contexte, les idées d'Arendt nous invitent à revenir aux valeurs d'égalité et de partenariat, et à en faire la base d'une réconciliation historique.

Nous écrivons ceci à Jérusalem, ville qui depuis des années est soumise à un contrôle qui en interdit l'accès aux Palestiniens. Au nom du processus de paix, on a instauré l'apartheid et intensifié l'oppression. La disparition de Jérusalem-Est comme entité urbaine et surtout comme capitale culturelle et économique de la Cisjordanie constitue l'apogée de ce processus. À la suite d'Arendt, on peut affirmer qu'aujourd'hui en Israël, croire en la paix signifie être anti-arabe. L'idée de la paix est assimilée à celle de se débarrasser des Arabes. La critique d'Arendt nous aide à concevoir une autre voie. Les solutions envisagées en 1947 existent toujours – partition ou solution fédérale. En un sens, le fossé qui les séparait s'est réduit, et toutes deux exigent que l'on réponde de la même façon à la question principale : la question des réfugiés, ces réfugiés auxquels la résolution 181 était censée garantir qu'ils pourraient vivre dans leur patrie quoiqu'il arrive.

Arendt, Benjamin et Scholem

Il est intéressant de comparer la réflexion d'Arendt avec les positions de Scholem, qui sera un jour l'un de ses opposants les plus fermes. Dans les années 1940, quand Arendt publie son article critique sur le sionisme, Scholem se démarque déjà nettement des arguments qu'elle y développe. Dans les années 1960, à la parution du livre d'Arendt sur le procès Eichmann, les critiques les plus virulentes émanent de Scholem, qui lui reproche son manque « d'amour d'Israël²⁰ » alors qu'il avait défendu dans les années 1920 et au début des années 1930 des positions très proches des siennes.

Les points communs, la parenté de pensée entre Scholem et Arendt datent d'une époque antérieure à la question du sionisme. Tous deux s'opposaient au courant libéral dominant du judaïsme allemand et abordaient la question juive dans le cadre de la crise du libéralisme. Ils se démarquaient de la tendance assimilationniste du judaïsme allemand, qu'ils considéraient comme une illusion et un manque d'authenticité (des *parvenus* comme disait Arendt). Tous deux tentèrent de définir un mode d'action qui puisse déboucher sur une action politique juive et, pour Arendt, sur une critique de la modernité. Pour ces deux penseurs, qui avaient pourtant une conception différente du sionisme, celui-ci incarnait l'action authentiquement juive. Mais alors que Scholem s'établit à Jérusalem et contribua activement à la nouvelle culture, Arendt adhérait au sionisme de loin.

Scholem et Arendt font figure d'hérétiques, de personnages subversifs qui appellent à rompre avec l'autorité de la tradition pour en faire la base d'une conscience d'un type nouveau. Pour eux, c'est le juif hérétique qui est le juif authentique, une troisième voie entre le juif orthodoxe et le juif assimilé. Selon

Scholem, ce sont les marranes, et plus tard les hérétiques sabbatéens qui ont donné le départ au processus dialectique de laïcisation et ouvert une voie entre orthodoxie et assimilation²¹. Les hérétiques ont conservé le fondement authentique et vital du judaïsme, celui-là même qui est à l'origine de la Cabale, et ils l'ont injecté dans un mythe politique efficace qui a d'abord conduit aux Lumières et ensuite à sa matérialisation dialectique dans le sionisme. C'est désormais l'hérétique qui porte la tradition tout en sapant ses fondements.

Le paria d'Arendt joue un rôle comparable à celui des marranes et des figures messianiques de l'histoire juive de Scholem mais son statut est différent. Pour Arendt, le paria est le seul acteur juif authentique dans le monde moderne²². Le combat du paria repose sur l'expérience juive, mais Arendt pense que ce combat a une portée générale, car c'est une lutte contre toutes les formes d'impérialisme et de discrimination. Elle s'enthousiasme pour le sionisme car elle y voit l'approche du paria la plus nette de l'histoire juive moderne.

Elle suit explicitement Scholem et adhère à sa conception de la Cabale juive et du sabbatisme. Elle porte aux nues *Les Grands Courants de la mystique juive*²³, le livre dans lequel Scholem étudie les différents courants de la Cabale et de la mystique juive. Elle insiste sur « la justification de l'action du mystique » qu'elle trouve dans la Cabale et qui s'oppose à la passivité attribuée aux juifs. Ce n'est pas la Cabale en elle-même mais l'idée de la Cabale qui la séduit car elle l'entend comme une critique de la conscience moderne dominante. Pour Arendt, la « mystique juive » est un concept qui s'applique à toute l'œuvre de Scholem²⁴.

Arendt adhère également à la définition que donne Scholem du sabbatisme, ce mouvement messianique

juif qui s'est transformé au XIX^e siècle en mouvement politique. Comme Scholem, elle considère le sabbatisme et le sionisme comme les deux seuls mouvements politiques juifs de toute l'histoire de la diaspora. Elle fait le lien entre eux mais refuse de voir dans le sionisme l'aboutissement dialectique de l'histoire juive. Comme Scholem, elle définit le sabbatisme et le sionisme comme deux étapes du processus de laïcisation du judaïsme. Le premier fut une crise de la conscience juive qui a rendu la laïcisation possible, une épreuve qui a fait voler en éclat l'autorité de la religion et son organisation du temps dans le moule passé/futur. C'était la condition de la nouvelle identité juive qui remplacerait la passivité juive²⁵.

Les figures juives de la subversion ne sont pas interprétées de la même façon par Arendt et Scholem. Ce dernier les considère comme des maillons dans la chaîne du développement de l'histoire juive dont ils préparent l'aboutissement dans le sionisme. Il insiste sur le processus dialectique à travers lequel les sabbatéens, en pervertissant la tradition – et, pour certains, en se convertissant à l'islam –, ont ouvert la voie au rejet de la tradition et ont en même temps contribué à la préserver. Ils ont préparé la voie de l'assimilation des juifs, mais en conservant la force motrice qui a finalement conduit à l'accomplissement dialectique du judaïsme dans le sionisme, lequel est avant tout un mouvement de renaissance spirituelle animé du même esprit. Pour Scholem, il s'agit d'un processus juif absolument autonome.

Arendt, en revanche, n'a jamais attribué d'aspect théologique au sionisme qui, né de la critique de l'antisémitisme dans le contexte moderne global, devait pour elle servir uniquement de refuge. Elle insiste sur le fait que le paria est juif mais que son rôle ne se borne pas à l'édification de la collectivité juive : il contribue à remettre en question les valeurs euro-

péennes dominantes. Ces principes, qu'elle exprime dans la langue laïque de la critique de l'impérialisme, sont à la base de sa critique du sionisme et lui donnent une signification beaucoup plus large. Selon elle, le sionisme est devenu un « mouvement de fuite », il a adopté les valeurs qui ont permis le développement de l'antisémitisme, il a emprunté la voie du parvenu. Une action politique juive sur les bases de l'impérialisme est une contradiction interne.

Les divergences d'Arendt et de Scholem sur ces questions s'éclairent à partir de leurs approches de Walter Benjamin, notamment leurs désaccords sur l'interprétation de ses *Thèses sur le concept d'histoire*, texte qu'il a lui-même confié à Arendt. Quand elle rédige ses textes critiques sur le sionisme, Arendt est l'une des rares personnes à avoir connaissance de ce texte de Benjamin. Scholem de son côté connaissait intimement les positions de Benjamin et avait largement contribué à leur élaboration.

Scholem voit en Benjamin la version moderne de l'hérétique marrane, et le livre qu'il consacre à leur amitié ressemble par sa composition et son contenu à certaines monographies qu'il a écrites sur des hérétiques juifs plus anciens²⁶. Ces personnages, successeurs des marranes d'Espagne et du Portugal, sont décrits comme des gens qui cachent leur expérience spirituelle intérieure derrière un masque. Même s'ils se sont convertis au christianisme, ils continuent à penser et agir comme des juifs. De la même manière, il pense que le marxisme de Benjamin n'est qu'un masque. Il essaie d'isoler chez lui ce qu'il appelle son authentique pensée juive mystique, de la même façon qu'il fait la part entre la base juive authentique et ce qui revient au christianisme chez les marranes et les hérétiques sabbatéens. Il rattache les efforts de « remémoration » développés par Benjamin à des phénomènes juifs ou qu'il considère comme tels, en igno-

rant le fondement pourtant central et évident chez Benjamin : l'appel à la tradition des opprimés.

Dans sa description du sabbataïsme, Scholem insiste sur la quête messianique des âmes perdues du passé. Dans le passage concernant Nathan qui considérait Jésus comme un messie caché, il dit : « Il y a quelque chose d'impressionnant dans l'enthousiasme messianique, que Nathan refuse d'admettre quand il dit que les âmes perdues de l'histoire juive le sont pour toujours. Cette idée de Nathan – en théorie ou en pratique – ne constitue qu'une partie d'une approche beaucoup plus radicale : rien ni personne n'est définitivement perdu, et tout sera finalement racheté par la rédemption et retournera à la sainteté²⁷. »

La parenté entre ce passage et la conception de Benjamin saute aux yeux. On peut d'ailleurs repérer la source de leurs textes respectifs dans la correspondance qu'ils ont échangée. Comme on l'a déjà fait remarquer, les sources de Benjamin sont clairement cabalistiques et il ne fait aucun doute qu'il les emprunte à Scholem, qui a consacré sa vie à étudier ces fondements de la pensée juive. Avec cette différence que chez Benjamin, la conscience messianique et cabalistique est orientée vers une réflexion sur l'humanité tout entière. Le « nous » de Benjamin ne désigne pas le peuple juif et le sionisme n'est pas une option pour son existence matérielle (malgré les nombreux efforts de son ami Scholem pour le convaincre de s'installer en Palestine). La tradition des opprimés ne se limite pas aux « âmes perdues de l'histoire juive », même si elle apparaît dans le cadre de la conception juive du temps.

Arendt, au contraire, ignore la conception théologique de Benjamin, mais adhère à sa critique de l'idée de progrès et à la conception de l'histoire qui en découle. Elle attribue explicitement à sa pensée une portée politique. Pour elle, Benjamin n'est ni sioniste

ni marxiste, il est l'un et l'autre simultanément²⁸. Pour critiquer le sionisme, Arendt s'appuie sur la conception de l'histoire de Benjamin. On peut dire que c'est elle qui en a transmis la substance. Elle s'est appuyée sur Benjamin pour critiquer le contexte sioniste en donnant une interprétation opposée (ou du moins différente) aux concepts théologiques qu'il utilise. Elle reproche au sionisme d'adopter les représentations historiques des vainqueurs et demande de « comprendre l'histoire en nous opposant à notre tendance naturelle » au nom de la « tradition des opprimés ».

Gershom Scholem et le Brit Shalom

Dans le cadre de sa critique du sionisme, Hannah Arendt rejoint, à partir des années 1920, des intellectuels dont les activités et les écrits sont proches des siens. En 1926, ils fondent l'association Brit Shalom (Alliance pour la paix), qui sera bientôt suivie par d'autres comme Ihoud (Union), et qui restera active jusque dans les années 1940. Brit Shalom est une petite organisation dont l'influence toute relative tient surtout à la personnalité de ses membres. La plupart sont professeurs à l'université hébraïque fondée un an auparavant, et enseignent dans les départements des études juives ou des études orientales. Gershom Scholem en est, dès le début, l'animateur le plus remarquable à côté du philosophe Hugo Bergman, du pédagogue Akiva Ernst Simon, du sociologue Arthur Rupin (qui démissionnera assez vite), auxquels se joindra plus tard Martin Buber. Le premier président de l'université hébraïque, le rabbin réformiste Yehouda Leib Magnes, bien qu'il partage les mêmes idées, ne fera pas partie du mouvement. La plupart de ces intellectuels sont originaires d'Europe centrale et de culture allemande. Sous l'influence d'Ahad Haam, ils pensent que le but du sionisme doit

être avant tout la création d'un centre intellectuel et spirituel, et non une solution à la question juive. Le sionisme n'est pas seulement une réaction face à l'antisémitisme mais une réponse à la crise de la culture juive libérale européenne. Les membres du mouvement Kedma Mizraha (Vers l'Orient), créé dans les années 1930 par des séfarades, défendent les mêmes idées et aspirent eux aussi à faire du mouvement sioniste un mouvement culturel. Pour parfaire notre réflexion croisée sur Arendt, Benjamin et Scholem, il est intéressant de noter que les positions d'Arendt dans les années 1940 sont très proches de celles de Scholem vingt ans plus tôt.

Dans les années 1920 et jusqu'au début des années 1930, Scholem est un ardent défenseur de l'option binationale. Il est membre du Brit Shalom et publie des articles importants pour sa revue *Sheifotenou* (Nos Aspirations). Il voit dans le binationalisme la voie pour accomplir le sionisme, qu'il conçoit dans le même esprit qu'Ahad Haam. Dans le manifeste qui ouvre le premier numéro de la revue de l'association, il réclame la création d'un État binational commun fondé sur l'égalité des juifs et des Arabes. Les membres du Brit Shalom soutiennent un projet en ce sens, que les autorités britanniques ont élaboré quelques années auparavant. Il prévoyait un conseil commun composé de représentants juifs et arabes supposés œuvrer ensemble au développement du pays. Scholem soutient que le succès du sionisme dépend d'un accord qui entérinerait l'égalité des droits des deux peuples et leur reconnaissance mutuelle. Compris ainsi, le binationalisme découle du «réveil lié à l'histoire elle-même et non à ce qui est au-dessus de l'histoire». Il manifeste la reconnaissance de la «réalité elle-même» c'est-à-dire celle du pays et des droits de ses habitants. Pour des raisons pragmatiques et morales, cette idée est considérée comme la condition du succès du

sionisme, mais elle traduit aussi une ouverture à la critique du colonialisme.

La position binationale de Scholem et des membres du Brit Shalom procède d'une conscience des dangers du sionisme, entre autres de son potentiel messianique. Aux yeux de Scholem, la position binationale est la seule parade possible contre le messianisme qu'il reproche aux révisionnistes et, au fond, à toute la direction sioniste. Il voit dans le binationalisme le cadre qui permet, à la différence du rêve religieux, une action concrète, le réveil dans la réalité immédiate et « l'histoire elle-même ». Scholem écrit la lettre à Rozensweig sur la langue hébraïque, citée plus haut, à l'époque où il contribue activement à la rédaction des objectifs du Brit Shalom. Il refuse d'aider la direction sioniste quand elle s'adresse à lui après les événements sanglants de 1929, lui demandant d'expliquer à la commission d'enquête l'attachement des juifs au Mur des lamentations et au mont du Temple. Scholem soutient qu'il s'agit d'une question politique et qu'on ne doit pas y mêler d'arguments religieux. En réponse aux attaques de Yehouda Bourla, qui reproche aux conceptions du Brit Shalom d'être étrangères à la rédemption nationale, Scholem répond dans un célèbre article publié dans *Davar*, un journal syndical : « Moi, membre du Brit Shalom, je suis opposé, comme le sont des milliers de sionistes qui n'en sont pas membres ou sont même éloignés de ses positions, à une fusion et une confusion des notions religieuses et politiques. Je conteste tout à fait que le sionisme soit un mouvement messianique et qu'il ait le droit d'utiliser le langage religieux pour atteindre ses objectifs politiques²⁹. » La « fusion et la confusion des notions religieuses et politiques » acquerront plus tard une autre signification.

Les textes d'inspiration binationale de Scholem sont marqués d'un pressentiment de la catastrophe qui

n'a rien perdu de son actualité. Il envisage une guerre d'indépendance de «l'Orient qui s'éveille», et il espère que le sionisme rejoindra la lutte contre l'impérialisme agonisant. C'est pourquoi il attaque le sionisme en lui reprochant sa «faute originelle» – sa confiance dans la Déclaration Balfour et son pacte avec les autorités britanniques, faute dont il doute qu'elle puisse jamais être réparée. Il s'exprime clairement à ce sujet dans un texte écrit en 1931 pour répondre à l'attaque du Brit Shalom par l'establishment sioniste. Ce texte mérite d'être cité intégralement :

De son plein gré ou non, le sionisme a déterminé sa position. En vérité de son plein gré – aux côtés des forces en déclin et non des forces montantes. Il a cru assurer son succès grâce aux intrigues de la guerre, et a vu sa victoire dans les traités de Versailles et de San Remo, et l'établissement du mandat [britannique sur la Palestine]. Aujourd'hui, c'est cette victoire même qui nous corrompt. Elle est devenue un obstacle à l'action du mouvement. La puissance à laquelle le sionisme s'est allié à travers ces victoires est la puissance visible, conquérante. Le sionisme a omis les forces dissimulées et opprimées, susceptibles de se réveiller et de se manifester demain. Un mouvement de renaissance peut-il s'allier aux vainqueurs de la guerre, ou plus exactement s'abriter sous leur ombre ? Beaucoup de nos socialistes n'aiment pas entendre poser ces questions et s'agacent quand on leur parle de l'impérialisme, auquel nous nous sommes unis par le lien sacré de la Déclaration Balfour. Pourtant, il y a dix ans, ils se sont réjouis de cette union, aveuglés qu'ils étaient par l'ivresse de la victoire. Aujourd'hui qu'il n'est plus possible de fermer les yeux et que le voile se lève sur le visage de «l'épousée», ils tentent de prouver qu'il ne s'est rien passé, que cette union

que nous avons annoncée au monde entier (y compris aux forces que nous avons oubliées ou ignorées à l'époque) est nulle et non avenue. Il suffit pourtant de lire ou d'écouter ce que disent des propriétaires de *Davar* depuis deux ans pour comprendre à quel point nous ne sommes pas libres de nous défaire (en catimini si possible) de cette union. À moins d'une catastrophe historique, il n'est plus pensable que le mouvement échappe aux puissances auxquelles il s'est vendu. L'alternative est terrible : si le sionisme doit demeurer aux côtés des puissances dominantes, il sombrera à coup sûr, et s'il veut rompre avec elles, non seulement il est douteux qu'il en soit encore capable, mais cette rupture ne peut se faire sans exposer notre entreprise au risque d'une destruction totale. La voie moyenne dont rêvent les socialistes du Mapaï – partir et rester à la fois, la « triple alliance » comme ils disent – est une idée vaine qui n'a aucun fondement réaliste dans la conjoncture historique actuelle. Le sionisme n'est pas une puissance céleste, il n'est pas en son pouvoir d'unir l'eau et le feu. Soit il sera emporté par les eaux de l'impérialisme, soit il sera consumé au feu de la révolution de l'Orient qui s'éveille – péril mortel dans un cas comme dans l'autre. Pourtant le mouvement doit prendre une décision, et je doute fort que le sionisme – c'est-à-dire cette petite secte qui persiste à vouloir construire son centre en Palestine – puisse encore se retirer entièrement de la scène politique (ce qui serait assurément la solution idéale, mais elle est apparemment utopique). Le choix entre Charybde et Scylla est inéluctable et nous divise. Est-il encore possible au mouvement tout entier de changer d'orientation et de s'associer aux forces qui vont façonner l'avenir ? Je n'en sais rien. Je sais seulement que c'est la seule voie que l'on puisse tenter. Le sionisme, qui

a trahi ses origines à l'heure de la victoire, doit y retourner. Il vaut mieux que le mouvement rede-vienne modeste mais sache où il va avec un avenir devant lui, plutôt que de continuer à se dénaturer, à se désintégrer pour mourir avec les puissances réactionnaires auxquelles il a emboîté le pas au temps de son péché originel qui a nom fausse victoire. Si nous ne vainquons pas cette fois non plus et si le feu de la révolution nous dévore, il vaut mieux que nous soyons du bon côté des barricades³⁰.

Scholem associe ici deux thèmes : d'une part, un sentiment apocalyptique aigu, une impression de catastrophe et de crise globale imminente, et d'autre part, le combat anticolonialiste de l'Orient qui s'éveille. Cette crise est susceptible de conduire à la destruction, précisément à cause de l'alliance du sionisme avec le colonialisme. À ses yeux, cette alliance avec l'impérialisme mène le sionisme à la trahison de ses valeurs fondamentales. C'est à ce stade que Scholem, pour qui le sionisme est avant tout le cadre de la renaissance intellectuelle juive, fait de l'anticolonialisme une condition de sa réalisation. La position binationale, qui procède de cette crainte d'une catastrophe, représente une voie moyenne à double titre : entre Orient et Occident d'une part, entre assimilation et messianisme, de l'autre. Cette position subordonne l'existence juive à la capacité de se placer « du bon côté des barricades ».

Comme beaucoup de ses collègues du Brit Shalom, Scholem adhère au sionisme parce que la culture juive de l'Allemagne libérale est en crise. La critique de cette culture le pousse (comme beaucoup d'autres, dont Martin Buber qui deviendra son adversaire) à retrouver dans l'esprit du romantisme allemand ce qu'il appelle la « vitalité » et « l'authenticité » du judaïsme, qu'il a découvertes dans la littérature caba-

listique. Cette recherche s'accompagne d'une critique du libéralisme européen et de la culture bourgeoise, à travers une démarche comparable à celle qui se dessine dans les milieux allemands de la fin du XIX^e siècle.

Pour ces intellectuels, le binationalisme est l'option qui découle du sionisme et la conclusion à laquelle les mène la critique de la société dont ils sont issus. Cette position est davantage un aboutissement de la conception du judaïsme propre à ces milieux qu'un projet politique concret³¹. L'opposition au colonialisme est la conclusion à laquelle les conduit l'analyse de la condition des juifs en Europe tandis que leurs efforts pour établir une théologie juive nationale témoignent de leur refus de l'assimilation.

À quelques exceptions près, dont celle de Yehouda Magnes, les membres de l'association n'ont pas cherché à établir de contacts avec des personnalités arabes. Leur intérêt pour la société arabe était très faible et n'apparaît guère dans leurs écrits.

Après le nazisme et le génocide, Scholem abandonne ces positions et adopte les conceptions qui prévalent dans le courant sioniste majoritaire, allant jusqu'à devenir l'un des pères de la conception sioniste de l'histoire. La catastrophe qu'il redoutait s'est produite ailleurs, et cela mène Scholem à modifier sa vision des choses. Il abandonne complètement la position binationale et va parfois jusqu'à s'y opposer. Il adhère désormais à la vision du sionisme dominant, celle-là même qu'il récusait naguère. Il reste pourtant attaché au principe qu'il faut distinguer le sionisme du messianisme et, dans les années 1970, il s'oppose au mouvement de colonisation des territoires occupés, qu'il qualifie de sabbataïsme. Mais contrairement à sa pensée des années 1920, il sépare désormais complètement sa réflexion sur le sionisme

de la question arabe. Il va même jusqu'à soutenir que les Arabes sont seuls responsables de la catastrophe que constitue pour eux la création de l'État d'Israël³². Contrairement à ses anciens amis du Brit Shalom, tels Martin Buber et Akiva Ernst Simon, le statut des citoyens arabes de l'État d'Israël, la confiscation des terres ou le régime militaire qu'on impose aux Palestiniens ne l'intéressent pas. Il lui est même arrivé de dire que les problèmes auxquels le sionisme devait faire face «se poseraient autrement si les autorités turques avaient exilé des centaines de milliers d'Arabes comme ils l'ont fait avec les Arméniens. Je ne veux pas dire par là que je le regrette, mais expliquer à quel point le fil dont dépendait la question arabe était mince³³». Même ceux qui refusent de comparer le génocide arménien au génocide perpétré par les nazis admettront que l'emploi du terme d'«exil» pour désigner ce que les Turcs ont fait en Arménie est scandaleux, surtout de la part de quelqu'un chez qui le génocide des juifs fonde les conceptions politiques et historiques qu'il défend.

À la même époque, Scholem déplace l'axe de ses recherches. Abandonnant l'étude de la Cabale primitive (qui traite de l'expérience spirituelle et de la connaissance de Dieu), il s'intéresse désormais au messianisme et tout particulièrement au sabbataïsme³⁴. Il a déjà publié des articles sur ce sujet, mais à partir de 1936, cette question occupe une place de plus en plus importante dans sa pensée. En 1937, il publie «Le salut dans la transgression», article dans lequel il présente l'histoire comme un processus messianique qui atteint l'apogée de son raffinement dans le sionisme. Plus tard, il publiera son œuvre monumentale sur Sabbataï Zvi³⁵. Il continue cependant à prévenir contre les dangers du messianisme à faire la distinction entre rédemption et messianisme. Dans le système théologico-historique

complexe qu'il élabore alors, il n'y a plus de place pour le binationalisme.

La réalité actuelle est totalement différente du contexte des années 1920 dans lequel Scholem a forgé sa conception binationale, tout comme celui des années 1940 où il a mené ses recherches sur le messianisme. Nous sommes aujourd'hui en présence d'une majorité juive souveraine qui exerce un contrôle total sur le pays, lequel repose sur la négation des droits nationaux et civiques des Palestiniens et sur un dispositif complexe destiné à assurer la séparation entre juifs et Arabes. Pour sortir de cette situation, on peut trouver une inspiration dans la combinaison des premières positions de Scholem et de celles d'Arendt, en les adaptant à la réalité actuelle. De même, les thèses de Benjamin peuvent être la source d'une critique d'ensemble de la conscience sioniste et d'un réexamen des concepts de base sur lesquels elle repose.

Le refus du binationalisme

Le Brit Shalom a disparu dans les années 1930 mais par la suite, d'autres mouvements se sont créés dans le même esprit : la Ligue judéo-arabe et le Ihoud qui fut actif dans les années 1940. Les figures principales de ces mouvements – dont Scholem, on l'a vu, ne faisait plus partie à cette époque – étaient Martin Buber et Yehouda Leib Magnes, l'un des principaux défenseurs du principe binational dans les années 1930 et surtout 1940³⁶. Ce groupe, qui avait une orientation politique plus claire, s'est explicitement opposé à la décision de la partition. Ses représentants ont été entendus par la commission internationale d'enquête et ils ont exercé une certaine pression en faveur de la solution fédérale, même s'ils n'avaient aucune chance de faire la accepter. Kedma Mizraha, groupe parallèle

organisé sur la base d'idées semblables, était principalement composé de séfarades issus de la vieille colonie juive présioniste, que l'idée nationale juive séduisait mais qui critiquaient la position de la direction sioniste sur la question arabe. Certains proposaient un nationalisme juif qui trouverait sa place dans le contexte d'un nationalisme arabe pluraliste. Les membres les plus connus de ce groupe, dont l'origine et l'action peuvent être retracées jusqu'au début du XIX^e siècle, sont David Yalin, Meyouhas et Nissim Alisher.

Ces groupes ne proposaient pas une solution concrète claire. Leurs conceptions n'étaient pas sans contradictions internes. Leur influence était limitée et leurs idées relevaient davantage d'une conception culturelle que d'une approche politique. Il faut rappeler que, dans les années 1920, époque où fut évoquée pour la première fois l'égalité politique entre les deux peuples, les juifs ne représentaient que 16 % de la population de la Palestine et ils étaient loin de se considérer tous comme sionistes. Dans ce contexte, la différence entre les tenants du binationalisme et les dirigeants sionistes n'était pas significative : ces derniers voulaient déjà que la population soit en majorité juive alors que les autres voulaient l'égalité. Mais les uns comme les autres souhaitaient une immigration massive.

De plus, la conception sioniste des membres du Brit Shalom recelait des contradictions qui donnaient parfois l'impression d'être insolubles. C'est particulièrement visible chez Martin Buber, qui a souvent prôné une approche nationaliste agressive, en soulignant notamment le lien « intégral », comme il disait, entre le peuple juif et la terre d'Israël, d'une façon qui ne laissait guère de place à une présence arabe dans le pays. En même temps, il faisait partie de ceux qui ont toujours défendu l'idée binationale et œuvré en

ce sens, et il a continué à le faire après la création de l'État d'Israël. Le grand paradoxe est donc que ce sont les plus connus parmi les défenseurs de l'idée binationale qui prônaient l'approche nationaliste intégrale la plus pure.

Cette contradiction interne chez les membres du Brit Shalom se manifeste par exemple dans le fait que la plupart d'entre eux travaillaient à l'université hébraïque, institution créée sur des critères opposés à ceux qu'ils défendaient. C'était une université destinée exclusivement aux juifs, l'université d'une nation qui n'existait pas encore à sa création (et à l'époque où était évoquée l'idée binationale). Elle ne s'adressait pas à tous les habitants de la Palestine mais à un peuple qui devait naître plus tard. Qui plus est, sa création fut hâtée pour contrer un projet britannique de fonder une université de type colonial, ouverte à tous les habitants du territoire et destinée à doter une classe locale d'une éducation supérieure à l'euro-péenne. Les défenseurs du binationalisme n'ont jamais proposé de créer une université commune à tous les habitants du pays – absence remarquable s'agissant du premier domaine qui vienne à l'esprit quand on envisage une coopération. Telles sont les limites de leurs idées.

Dans les années 1940, les défenseurs de l'approche binationale n'avaient pas davantage de solution concrète. Ils se sont souvent retranchés derrière des arguments pragmatiques : ils avaient supposé que l'immigration juive serait restée limitée et que le nombre des immigrants ne dépasserait pas le million. La tension entre leurs conceptions nationalistes et leurs positions binationales. Ce qui est particulièrement évident, dans la pensée de Martin Buber, l'un des plus aigus et des plus constants parmi ceux qui prônaient le binationalisme. C'est que la théorie du

lien organique entre le peuple d'Israël et la terre d'Israël ne laissait guère de place à une valorisation de l'existence arabe. La distinction même qu'ils faisaient entre les deux questions les a conduits à placer leur attitude vis-à-vis des Palestiniens dans le champ de la morale, à en faire une sorte de paternalisme sans implication politique claire.

Les défenseurs de l'idée binationale ont été violemment attaqués par l'establishment sioniste et même accusés de trahison. Dans le meilleur des cas, on les a traités avec l'indulgence que l'on accorde à des intellectuels coupés de la réalité (ce qui en soi n'était pas faux). Depuis le premier jour jusqu'à aujourd'hui, le refus du binationalisme peut être considéré comme le premier fondement du sionisme. L'égalité nationale et civique, la reconnaissance mutuelle sont assimilées à une atteinte au sionisme. Le sionisme, ce n'est ni la colonisation du pays, pas même le foyer national, mais la détermination à jouir du statut de majorité. Quand la colonie juive n'était qu'une minorité, le sionisme aspirait déjà à en faire une majorité. Cette volonté n'est pas seulement une politique adoptée dans les années 1940, mais une aspiration présente dès l'origine et qui a empêché tout contact sérieux avec les dirigeants arabes. On peut même dire que, dans les années 1940, cette revendication s'est quelque peu adoucie quand il a été accepté de renoncer à une partie du pays (mais beaucoup moins que la moitié).

Aujourd'hui, le refus obstiné de tout débat sur le binationalisme révèle un objectif identique, quoique les conditions aient complètement changé. Il s'agit de refuser tout cadre qui impliquerait une reconnaissance mutuelle des deux peuples sur un pied d'égalité. Les solutions qu'Israël tente de mettre en place aujourd'hui sont la négation même de ces prin-

cipes. Mais certaines des idées issues de la pensée binationale d'avant la création de l'État d'Israël peuvent servir de base à une nouvelle réflexion.

VIII. Théologie et binationalisme

Laïques et religieux en Israël

La distinction entre laïques et religieux est une classification à laquelle on recourt fréquemment pour décrire la société et la culture israéliennes. Cette opposition est généralement présentée comme l'affrontement entre deux civilisations contradictoires, ou encore entre démocratie et théocratie. On la considère souvent comme le reflet du clivage de l'opinion à propos du « processus de paix », et plus récemment comme une distinction entre communautarisme et universalisme¹.

Il est vrai, particulièrement depuis les années 1970, que de nombreux groupes religieux – mais pas tous – ont progressivement rallié la droite et le nationalisme extrémiste. Il est également vrai que ce sont des groupes nationalistes religieux qui ont pris l'initiative de la colonisation dans les territoires occupés et qui refusent toute espèce de compromis politique avec les Palestiniens. Il est vrai encore que, dans les années 1990, la majorité de ceux que l'on appelle les juifs laïques – mais pas tous non plus – a soutenu d'une façon ou d'une autre le « processus de paix ». Il n'en reste pas moins que présenter le débat politique israélien comme une opposition entre les tenants d'une vision laïque et les tenants d'une vision religieuse est superficiel et erroné. Non seulement une telle des-

cription ne rend pas compte de la réalité de façon satisfaisante, mais il s'agit avant tout d'une construction idéologique qui classe systématiquement les laïques parmi les gens éclairés, modernes, civiques et progressistes, la culture religieuse étant considérée comme primaire, primitive et irrationnelle. Un tel ensemble de représentations est la manifestation de l'orientalisme qui inspire toutes les dichotomies (ou les schizophrénies) qu'on a l'habitude d'utiliser pour décrire la société israélienne : les distinctions juifs/Arabes, ashkénazes/orientaux sont de la même veine.

Notre propos n'est pas de minimiser les dangers que représentent les conceptions de certains groupes religieux, ni la gravité de la radicalisation religieuse nationaliste de la société israélienne². Le radicalisme religieux qui anime certains groupes de droite, en particulier celui des colons des territoires palestiniens occupés, est indéniable. En revanche, nous estimons que la montée de l'interprétation messianique de la politique, à laquelle on assiste aujourd'hui en Israël, et les raisons pour lesquelles ce phénomène ne rencontre guère d'opposition sont enracinées dans le sionisme dit laïque. Non seulement les contradictions inhérentes à la définition laïque du sionisme interdisent un véritable débat sur la paix, mais elles contribuent à l'aggravation de la situation.

Parler d'un débat entre laïques et religieux fixe implicitement les limites de la collectivité israélienne en n'y incluant que les juifs, ce qui pérennise la mise à l'écart des citoyens arabes. Ceux-ci ne sont pas invités à participer au débat sur la laïcité. Les discussions entre laïques et religieux, quelles que soient les circonstances où elles ont lieu ou les aspects qu'elles abordent (à l'université, dans les médias, etc.) se déroulent exclusivement entre juifs, et le plus souvent entre ashkénazes, ce qui tient évidemment au

fait que la dichotomie laïque-religieux reste extérieure aux orientaux. Y avoir recours dénote de leur part une intégration des concepts ashkénazes par la colonisation de la conscience orientale. Les citoyens palestiniens d'Israël, même ceux qui ont des positions laïques, ne prennent pas part à ces discussions. «Arabe» et «laïque» sont deux termes perçus comme désignant des catégories antinomiques. Les Arabes sont invités à parler de questions arabes, mais pas de questions en rapport avec la laïcité. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs la distinction entre Arabes laïques (moins mauvais) et religieux (plus mauvais, plus dangereux). Il n'existe aucune instance laïque qui permettrait à des juifs et des Arabes d'aborder ensemble le sujet. Chacun discute de ces questions de son côté, y compris les rares juifs qui votent pour les partis arabes.

La vraie préoccupation n'est donc pas la laïcité, mais le nationalisme juif et ses caractéristiques. Le terme de laïque, tel qu'on l'emploie couramment en Israël, ne se réfère nullement à un idéal de citoyenneté qui réunirait juifs, Arabes et les autres : il ne s'agit que d'une vision juive basée sur la conception du monde libérale occidentale. En acceptant de débattre dans ce cadre, les laïques renforcent les frontières ethniques et contribuent à fausser la signification de la laïcité. Le juif laïque défend des positions qu'on peut qualifier d'universalistes, mais dans les faits, il reste prisonnier du mythe national.

Le débat entre laïques et religieux remonte aux débuts du sionisme. Il constitue même le point de départ de la définition nationale. Comme cela a pu se produire dans d'autres contextes, c'est du débat lui-même qu'est née la nation. Il a été le cadre dans lequel s'est constitué le nationalisme, et c'est encore la fonction qu'il remplit aujourd'hui. La laïcité à l'israélienne a

abandonné la loi juive, mais en même temps elle a limité la réflexion à ce qui concerne exclusivement les juifs.

L'opposition laïques/religieux masque les aspects théologiques et coloniaux que recèle la définition israélienne de la laïcité. Elle supprime toute possibilité d'examiner sérieusement le lien entre le « religieux » et le « national ». Opposer laïque à religieux fait perdre de vue que la catégorie « laïque » relève d'une conscience théologique coloniale qui se considère comme dépositaire de l'interprétation ultime et définitive des Saintes Écritures. Plus encore, ce sont les sources de la conscience nationale religieuse radicale qui sont les présupposés de la conscience nationale définie comme laïque – et non la religion.

Cette façon de comprendre la laïcité a influencé la conception actuelle de la paix et en fixe les limites. La notion de paix dans son utilisation courante se réfère non pas à des principes politiques d'égalité entre juifs et Palestiniens mais plutôt à une image culturelle de la société juive israélienne de type occidental libéral, c'est-à-dire une société constituée en opposition au monde arabe et au religieux³. Cette approche ne propose aucun cadre qui inclue juifs et Arabes et tienne compte des droits des Palestiniens. Le but de la paix n'est pas d'arriver à un accord avec les Arabes basé sur la conscience de la réalité. La paix est définie par le principe de séparation. Le but est de quitter les territoires occupés pour se débarrasser des Arabes. Il s'agit de restaurer l'image d'une communauté juive autonome et éclairée, ternie par des années d'occupation, de colonisation et de répression.

Les colons n'ont rien inventé. Leur position n'est pas différente de celle des sionistes laïques, ils vont simplement au bout de ses conséquences logiques. La conception des colons repose sur une adhésion sans réserve au mythe de la négation de l'exil qui fait

du messianisme un principe directement applicable dans la réalité politique. Rien d'étonnant à ce que des concepts traditionnels aient pris chez eux une signification radicale. Mais ces milieux ont repris à leur compte une interprétation du mythe messianique qui est fondamentalement celle des laïques.

Un exemple frappant de ce phénomène est l'interprétation que l'on a faite de la pensée d'Abraham Yitzhak Hacohen Kook (1865-1935), qui fut grand rabbin d'Israël et l'une des plus remarquables figures de la pensée religieuse de son époque. Plus tard, bien après sa mort, le mouvement des colons fit de lui son père spirituel. Contrairement à ses contemporains orthodoxes qui condamnaient le sionisme en bloc, car hérétique à leurs yeux, le rabbin Kook s'enthousiasma pour l'idéal sioniste laïque. Face à l'impiété des artisans de cette entreprise qui enfreignaient les commandements, il commentait : « Le salut est dans la transgression » – autrement dit, ils ne savent pas ce qu'ils font, mais en pratique ils œuvrent à la rédemption messianique.

C'est paradoxalement dans les approches religieuses et dans les concepts que récusent la négation de l'exil que l'on trouve les bases d'un autre type de réflexion sur la conscience israélienne. Le rejet de la dichotomie juif-Arabe, l'abandon des rapports coloniaux entre juifs et Arabes, exigent également l'abandon des autres dichotomies.

Pensée binationale et critique de la négation de l'exil

La majorité de ceux qui ont soutenu l'idée binationale à l'époque du mandat britannique peut être définie comme « non laïque ». C'est vrai aussi, même si leurs motivations sont parfois différentes, de certains intellectuels juifs allemands, et des séfarades membres du mouvement Kedma-Mizraha qui étaient ouverts à

des alternatives sur le plan culturel. La majorité des intellectuels qui appartenaient à des organisations comme Brit Shalom n'étaient pas des juifs orthodoxes, (quoique certains d'entre eux fussent pratiquants) mais ils n'étaient pas non plus laïques au sens habituel de ce terme dans le contexte sioniste.

Explicitement ou non, la position binationale allait de pair avec la critique de la négation de l'exil. Elle proposait une autre image de la culture juive nationale, qui s'appuierait justement sur des sources exiliques. C'était là une tendance très perceptible chez les membres de ce groupe qui exerçaient une activité dans le domaine des études juives. Comme on l'a vu, Scholem et d'autres pensaient qu'une relecture des sources juives exiliques leur conférerait une dimension supplémentaire exempte d'apologétique. D'un côté, leur érudition et leur familiarité avec la pensée et la théologie juives les rendaient conscients des dangers messianiques que recelait le sionisme et les disposaient à se méfier des interprétations nationales du mythe messianique – même si ces réserves ne les empêchaient pas d'adhérer fondamentalement à ce mythe. De l'autre, ils refusaient la négation de l'exil. « Sommes-nous encore juifs ? » se demandait Akiva Ernst Simon⁴, l'un des défenseurs d'un État binational. Ces intellectuels se considéraient comme les disciples de Ahad Haam, le père du « sionisme spirituel ». La conscience de la dimension théologico-messianique du sionisme les conduisait à distinguer la terre comme réalité concrète du mythe théologique de la Terre sainte, et à faire de cette distinction le fondement de la culture sioniste nouvelle. Il faut rappeler à ce propos ce que disait Shmuel Hugo Bergman : « C'est justice que le Saint, Son Nom soit béni, a faite à Israël en faisant de sa patrie la patrie de deux peuples⁵. » Autrement dit, ce n'est pas une simple question de compromis, c'est une question

d'essence. Pour lui comme pour d'autres membres du Brit Shalom, le fait que la terre d'Israël soit binationale était un point primordial pour la définition de l'identité juive. Encore une fois, il faut souligner que cette position était limitée au débat juif interne, et qu'aucun de ces intellectuels ne réussit à intégrer complètement sionisme et binationalisme.

Ces positions revêtent une signification supplémentaire quand on analyse la pensée des intellectuels séfarades qui ont exposé des conceptions comparables à partir des années 1930, et se sont brièvement organisés en conséquence en fondant le mouvement Kedma-Mizraha⁶. Cette voie avait été explorée dès la fin du XIX^e siècle par un groupe d'intellectuels séfarades originaires de Jérusalem. Ils s'appelaient eux-mêmes les « orientaux », et ont défendu leurs idées au moment même où débutait la colonisation sioniste. Ils croyaient au nationalisme juif, mais auraient voulu que le mouvement sioniste s'intègre au nationalisme arabe qui commençait à se développer parallèlement. Ils se considéraient comme faisant partie du mouvement sioniste mais proposaient des idéaux absolument différents : non pas une culture qui resterait étrangère au Moyen-Orient et au monde arabe mais qui s'y associerait⁷. Une telle orientation s'est maintenue sous le mandat britannique – époque où la communauté juive de Palestine avait encore le statut d'une élite, où ses représentants occupaient une place importante dans l'administration mandataire. Parmi ceux qui ont appelé à s'engager dans cette voie, on trouve des personnalités éminentes comme Eliahou Elishar⁸.

Mais Kedma-Mizraha ne réussit pas, même de loin, à proposer une ligne politique satisfaisante. Les écrits de ses membres montrent que certaines de leurs vues étaient très proches de celles des dirigeants sionistes, même quand ils les critiquaient – ce qui s'est accen-

tué quand le statut de la vieille élite séfaraïde a commencé à se détériorer à mesure que grandissait l'entité sioniste. Mais du fait même de l'endroit d'où ils parlaient, ceux qui représentaient cette position ne pouvaient que récuser les dichotomies que la conscience sioniste mettait en place. Ils n'opposaient pas l'Occident à l'Orient, ni les juifs aux Arabes ou les laïques aux religieux. Cette attitude était déjà la leur avant l'apparition du sionisme, mais elle prit une nouvelle dimension face au défi qu'il constituait. D'une façon générale, la dichotomie laïque-religieux, fruit de l'esprit des Lumières occidentales, n'est pas valable pour décrire les communautés juives orientales dans le contexte du colonialisme et de la laïcisation. Cela n'exclut pas l'apparition – dans le cadre du processus d'acculturation et d'adoption de la culture occidentale – de phénomènes que l'on puisse qualifier de laïques. Mais cette évolution ne se faisait pas au mépris de la tradition, elle n'était pas le fruit du reniement d'une identité antérieure. C'est pourquoi la conception du sionisme de ces Hiérosolomitains séfaraïdes était différente des représentations du sionisme socialiste. À leurs yeux, les juifs faisaient partie de la région, et c'est avec cette vision qu'ils ont abordé le sionisme, rejetant une définition qui opposait l'Europe à l'Orient : la nouvelle culture du juif ne devait pas reposer sur les représentations orientalistes du sionisme ashkénaze.

L'option d'un État commun qui est apparue dans les années 1970 s'appuyait sur une vision du monde absolument différente. Elle fut envisagée par des groupes marxistes qui prônaient la création d'un État démocratique laïque sur tout le territoire de la Palestine du mandat. Ce fut d'ailleurs pendant longtemps la position officielle du mouvement national palestinien, qui acceptait de reconnaître l'existence des juifs dans le pays, mais dans le cadre d'une Palestine indé-

pendante. Cette position était adoptée par les cercles étroits de la gauche israélienne radicale, notamment le groupe Matzpen qui, depuis les années 1960, proposait une critique globale du sionisme. On peut dire que c'est cette minorité qui a ouvert la voie à la réflexion critique universitaire qui se développera plus tard en Israël. Mais sa faiblesse tient, à nos yeux, à son attachement à la rhétorique trotskiste et à son refus absolu de l'idée nationale.

Critique du sionisme au sein du judaïsme

Le sionisme a toujours suscité des critiques, non seulement de l'extérieur, mais aussi au sein du judaïsme⁹. Un axe important de cette critique est celui de la pensée orthodoxe antisioniste. Le sionisme laïque a été en effet critiqué par les milieux orthodoxes qui avaient rallié le sionisme, mais gardaient une distance vis-à-vis de la négation de l'exil. Cette critique est intéressante car elle suggère une définition différente de la collectivité juive israélienne, et permet d'aborder autrement l'existence juive d'aujourd'hui en Israël. Ces approches ne constituent pas une alternative, et de toute façon elles émanent de cercles dont l'idéal est une société religieuse pratiquante. Ce qui nous intéresse ici, c'est ce qu'elles peuvent apporter même à ceux qui ne partagent pas cet idéal. Le potentiel qu'elles recèlent permet d'imaginer un cadre commun aux religieux et aux agnostiques, que l'on pourrait qualifier de séculier – une laïcité qui ne soit pas un simple cadre surimposé à la réalité, mais qui s'organise à partir d'une définition du sacré, et assume la mission théologique qui procède du concept d'exil. Malheureusement, ces approches ont été pratiquement abandonnées au cours des vingt dernières années qui ont vu se généraliser la « sionisation » du peuple juif. D'une part, les orthodoxes se sont rap-

prochés des nationalistes religieux, et de l'autre, le judaïsme du reste du monde a lui aussi été victime de cette sionisation. Raviver cette pensée juive dans le contexte de la critique du sionisme est donc un objectif de première importance.

Depuis ses débuts et jusqu'à la seconde moitié du xx^e siècle, la majorité des courants religieux du judaïsme a unanimement rejeté le sionisme, quoique avec des arguments différents, voire contradictoires. Le courant réformiste, apparu dans les pays occidentaux et de façon spécifique dans le contexte protestant, s'est opposé au sionisme parce qu'il tenait à s'identifier à la culture environnante en considérant le judaïsme uniquement comme une religion. Les orthodoxes se sont opposés au sionisme à cause de sa prétention à incarner le messianisme, d'autant plus qu'il s'en auto-risait pour rejeter totalement la loi juive. Ils y voyaient en outre un mouvement qui enfrenait le principe religieux fondamental qui interdit de hâter la fin, la venue du messie et la rédemption, en oubliant que la rédemption ne peut pas être l'œuvre de l'homme. Ils ont donc condamné une colonisation de la terre d'Israël qui se faisait au mépris de la loi juive, entreprise incompatible avec l'idéal premier d'une communauté qui respecte la Torah et ses commandements.

L'apparition du sionisme a représenté un défi particulier pour la communauté juive orthodoxe de Palestine et l'a contrainte à reformuler ses positions, d'autant plus que le sionisme laïque s'est directement attaqué à cette vieille colonie juive, à laquelle il reprochait le caractère exilique de son mode de vie et la conception qu'elle avait de sa présence en Palestine. Cette petite colonie considérait en effet son existence juive en Palestine comme un exil en terre d'Israël, ce qui heurtait de front la conception sioniste de négation de l'exil¹⁰. Elle avait bien un aspect qu'on pou-

vait qualifier de messianique, car elle s'était donnée pour mission de former une communauté exemplaire en Terre sainte en prévision de la rédemption qui approchait, mais certainement pas sur la base d'une action politique militante¹¹.

Les cercles religieux en général ont donc opposé une résistance énergique aux principes de base du mythe sioniste et, bien entendu, à sa volonté de créer une culture juive nouvelle fondée sur le rejet de la culture juive religieuse.

On trouve l'expression la plus manifeste et la plus précise de cette opposition au sionisme dans la pensée du rabbin Yoël Moshe Teitelbaum, le « Rebbe de Satmer ». Teitelbaum condamnait tous les fondements de la culture sioniste et mettait en garde contre le projet de donner des bases nouvelles à l'existence juive¹². Mais tous les cercles orthodoxes ne partageaient pas cette approche radicale et ne considéraient pas le sionisme comme une œuvre impie ou démoniaque. Ils nouèrent divers types de relations avec les dirigeants sionistes. Ce fut le cas des courants majoritaires de l'orthodoxie, regroupés dans le mouvement Agoudat Israël (Fédération d'Israël¹³). Le rabbin Schach, maître du judaïsme lituanien en Israël dans la seconde moitié du xx^e siècle, adoptait une attitude ambivalente à l'égard du sionisme et de l'État : tout en élevant des critiques sévères, il cherchait des moyens d'intégrer au sionisme l'orthodoxie juive pour faciliter son existence et son développement¹⁴. Les membres de « Satmer » et de « Netourei Karta » ont totalement rejeté l'État qu'ils considèrent comme impur au sens religieux du terme. D'autres entretiennent des contacts avec lui mais sans le reconnaître complètement, et refusent évidemment d'y voir « les prémices de la rédemption », conception apparue dans le sionisme laïque et que le sionisme religieux a reprise à son compte en la développant. La majeure

partie de la communauté orthodoxe considère l'État comme un fait et y trouve même certains avantages, tout en refusant sa conception de la rédemption. C'est pourquoi les orthodoxes refusent, par exemple, d'ajouter la prière Hallel (prière d'action de grâce) à l'ordinaire du Jour de l'Indépendance, coutume instituée par le sionisme religieux¹⁵. Ils reconnaissent l'autorité de l'État mais rejettent la définition qu'il se donne et son discours. Quand le rabbin Hertzog, premier grand rabbin de l'État d'Israël, consulta divers rabbins pour leur demander leur avis sur ce que devait être ce nouvel État, le rabbin Haïm Grodzinski, premier rabbin d'Agoudat Israël à l'époque, répondit : « C'est un État comme les autres. » Il ne condamnait pas l'existence de l'État en elle-même, mais la volonté d'attribuer à l'État une signification et une valeur au regard du judaïsme et de la loi juive. En cela, il manifestait son adhésion à l'idée de vivre l'exil en terre d'Israël, ce qui n'est pas une condamnation de l'existence du pays mais implique qu'il s'agit d'un pays comme les autres. Il a certes vocation à être une Terre sainte, mais cette sainteté ne peut être effective tant que l'État se considère lui-même comme sacré. En s'attribuant une dimension sacrée, l'État ne laisse plus aucune place au sacré.

Cette façon de voir indique les conditions d'une véritable laïcisation : non pas la condamnation ou le rejet de la religion, mais la distinction entre l'identité juive nationale et l'État. C'est justement la critique émanant des milieux orthodoxes qui offre un cadre pour envisager un État neutre pour le concevoir d'un point de vue purement instrumental en le débarrassant de toute signification messianique. Une telle approche reprend le principe talmudique « *dina delmakhouta dina* » (l'État n'est pas au-dessus de la loi). Autrement dit, les lois édictées par l'État sont applicables seulement si elles ne sont pas l'expression d'une usur-

pation qui, elle, ne serait pas légale. C'est un précepte politique de l'exil qui reste d'une grande valeur pour imaginer une autre vie politique juive en terre d'Israël. Une telle définition de l'existence juive en Israël n'oblige pas à nier l'histoire du pays ni à déposer les Palestiniens pour créer une entité juive israélienne. Cela ne veut pas dire que nous tenons « la solution » mais cela permet d'aborder les vraies questions. L'existence d'une entité juive en terre d'Israël reste une question théologique. La laïcisation ne peut donc se faire qu'à partir de la théologie. Vouloir éliminer à tout prix la théologie contribue à pérenniser la dimension mythique de l'État, et à faire du messianisme radical le seul fondement de la réalité.

À de rares exceptions près, la pensée orthodoxe n'a pas proposé de voie alternative, parce que le monde orthodoxe s'est dégagé de toute responsabilité politique et s'est trouvé des arrangements avec l'État. Certains cercles orthodoxes auraient préféré la création d'un État arabe qui reconnaisse les droits des juifs plutôt que la création d'un État juif, mais ils n'ont jamais représenté qu'une infime minorité. La pensée orthodoxe qui s'est faite à l'idée de l'État d'Israël rejette l'idée qu'il soit le symbole de la rédemption mais en acceptant les règles du jeu habituelles. L'idée de vivre l'exil en terre d'Israël, conception qui s'est renforcée avec la naissance du projet sioniste, imposait de maintenir la tension fondamentale que le judaïsme avait toujours entretenue dans son rapport à la terre d'Israël, de conserver la réticence vis-à-vis de ce pays présente dans la tradition juive.

L'État, de son côté, a toujours entretenu des rapports ambivalents avec les orthodoxes. Fondamentalement, la laïcité israélienne a intégré le système de représentations antisémite et l'a appliqué aux orthodoxes. Mais ces derniers représentent pour l'État un

défi, en tant que gardiens de la tradition juive. Au rêve sioniste, ils opposent le leur, et voient autrement l'existence juive en terre d'Israël. Telle est la toile de fond des arrangements qui régulent les rapports entre l'État et les orthodoxes depuis que l'État existe.

La pensée orthodoxe antisioniste s'est ordonnée autour de principes comparables à ceux dont procédera plus tard la position de Benjamin. Cette pensée s'est développée à partir d'une critique de la conception moderne du temps et de la conception de l'État qui en découle. L'orthodoxie moderne, confrontée au défi de l'État centralisé, a fait du concept d'exil un véritable outil critique, comme ont pu le faire de leur côté des penseurs juifs non orthodoxes dans la langue de la culture environnante. Les uns et les autres ont exprimé, chacun à leur façon, ce qu'on peut appeler, en suivant Hannah Arendt, la position du paria. Teitelbaum faisait preuve de la même sensibilité politique quand il conspuait le colonialisme du sionisme ou interdisait à ses disciples de se rendre au Mur des lamentations car « D. ne réside pas à l'ombre des baïonnettes ».

On trouve des approches comparables dans les débuts du sionisme religieux car les représentants des cercles religieux qui soutenaient le sionisme et collaboraient avec des gens qu'ils considéraient comme des hérétiques, devaient s'expliquer et répondre aux attaques du judaïsme orthodoxe. Ce sont principalement eux qui souhaitaient distinguer le sionisme du messianisme. Ce fut en particulier la position du rabbin Reines, fondateur et maître à penser du mouvement Misrahi pendant la première moitié du xx^e siècle. Il était convaincu de l'importance, du point de vue religieux, de créer une colonie juive autonome en Palestine, mais il s'évertuait en même temps avec beaucoup d'énergie à faire la différence entre sionisme et mes-

sianisme. Il soutenait le sionisme parce qu'il y voyait une garantie de l'existence juive face aux menaces qui pesaient sur elle. Ce n'est pas un hasard si Reines et ses amis ne votèrent pas contre le projet Ouganda qu'ils considéraient comme une éventualité raisonnable. Mais ils ne soutenaient pas le projet de créer une entité politique juive en Palestine et manifestaient clairement leur préférence pour une colonie juive dans le pays.

Il en est de même chez certains universitaires israéliens religieux, parmi lesquels beaucoup de juifs allemands, notamment Baruch Kurtzweill, critique littéraire influent, refusé à l'université hébraïque et qui ne commença à enseigner qu'à la création de l'université religieuse de Bar-Ilan. Kurtzweill fut l'un des critiques les plus sévères de la conception messianique de Scholem, et multiplia les mises en garde contre une conception qui reniait la ligne principale de l'histoire juive en mêlant sionisme et messianisme¹⁶. Que ce soit dans le cadre de son enseignement de la littérature hébraïque ou de son activité en faveur d'une littérature hébraïque en Palestine, il a systématiquement rejeté les aspects fondamentaux de la négation de l'exil, non pas en raison de son orthodoxie mais du fait de son appartenance à la culture européenne et de l'individualisme qu'il en avait hérité. Yeshayahou Leibowitz est une autre personnalité remarquable représentative de cette position. Leibowitz a d'abord fait partie du mouvement Hapoel Hamizhari [L'Ouvrier oriental], dont l'objectif principal était de combiner le respect des commandements et les idéaux socialistes. À cette époque, il partageait les idées du mouvement travailliste en général. Il est ensuite devenu l'un des opposants les plus fermes à l'occupation israélienne après 1967. Sa position politique et religieuse a également fait de lui un défenseur de la séparation totale de la religion et de l'État.

Malgré ses contradictions, sa pensée offre un point de vue critique intéressant sur la conception du retour.

Alors que la laïcisation repose sur la sacralisation de la réalité, c'est dans les cercles religieux orthodoxes que l'on trouve les bases d'une véritable laïcité. Non pas que la pensée orthodoxe offre un cadre de réflexion suffisant. D'autant plus que ces dernières années, la plupart des juifs pratiquants, y compris dans les cercles orthodoxes qui étaient naguère qualifiés d'antisionistes, se sont tournés vers la droite et ont adopté des positions ouvertement anti-arabes. Il n'en reste pas moins vrai que la dichotomie qui oppose laïque à religieux empêche de prendre en compte le potentiel des divers courants de la pensée juive et les orientations apparues au sein de l'orthodoxie. Les concepts juifs contribuent à la critique du sionisme, tout en offrant la base à une définition nouvelle de la collectivité juive.

IX. Vers une pensée binationale

La mémoire de la Palestine revient en force dans la culture israélienne : on ne peut plus ignorer la *Nak-bah*, on ne peut plus faire comme si ce qui a été détruit n'avait jamais existé. Mais l'angoisse demeure, ainsi que le refus de parler du droit au retour des réfugiés palestiniens. Pourtant, à côté de ce refus, on trouve déjà un germe de reconnaissance, même s'il n'est conscient aujourd'hui que chez une poignée de gens – la reconnaissance que ne peut pas durer éternellement un déni qui ne concerne pas seulement l'expulsion, mais, ce qui est plus grave, les expulsés eux-mêmes, l'exil palestinien et toutes les formes qu'il revêt.

Des voix de plus en plus nombreuses appellent à l'ouverture du débat, avec des origines multiples qui dressent la carte de l'angoisse. L'une d'elles est celle du poète Haïm Gouri, le chantre de la guerre d'indépendance, l'un de ceux qui ont le plus contribué à construire la légende de 1948 et à imposer par conséquent la chape de silence. Pourtant, Gouri cultive la mémoire des villages selon une conception plutôt exceptionnelle de ce qu'on appelle « l'amour du pays », en y incluant les Arabes. Dans son dernier livre, *Je suis une guerre civile*¹, il décrit les patrouilles effectuées par une unité paramilitaire judéo-arabe dans les villages de Palestine avant 1948, et il confesse avec douleur que rétrospectivement, ces patrouilles

auront facilité la destruction de ces mêmes villages. « Ce monde a été détruit et n'existe plus. Souvent, à son souvenir, mon cœur pleure au fond de moi. Il a fait partie de ma vie, de mon enfance, il était fait de beauté et de liens forts. Pas seulement de peur et de mort. Nombre d'entre nous aimaient les villages que nous avons fait sauter, ce monde détruit et disparu. Ai-je le droit de le faire revenir en invoquant les esprits ? Il était paré d'abris construits de main d'homme, de paysages, de voix, d'odeurs, de gestes, de bruits, de couleurs, jusqu'au murmure des villages qui scintillaient dans la nuit, au silence qui vibrait à la lumière des lampes entre chien et loup². »

Gouri, le poète des victimes juives, s'intéresse aux autres victimes dans un mouvement de responsabilité. Pour lui, l'amour du pays, c'est l'amour de tout ce qui fait le pays, y compris ce qu'il avoue en avoir détruit de ses propres mains. Certains trouveront que ses aveux arrivent trop tard. D'autres, que ce sont les regrets de quelqu'un qui a participé à la destruction, des larmes de crocodile, l'hypocrisie du vainqueur. Pourtant, il s'agit d'autre chose : Gouri ouvre un débat sur la responsabilité. C'est un premier pas pour faire de la mémoire de la Palestine d'autrefois – celle qui a été détruite par Gouri et ses contemporains, dont faisaient partie mes propres parents – le cœur de la conscience du présent. La mémoire s'exerce dans le présent et Gouri ne parle pas seulement du monde qu'il a détruit, du passé. Sa démarche s'inscrit dans un présent où se poursuivent les expulsions des terres et des maisons et se multiplient les prétextes fallacieux pour les justifier. Il ne propose pas d'alternative, mais en « invoquant les esprits », la mémoire de ces villages et de l'expulsion, en exprimant sa douleur, il montre le pas à franchir pour voir les choses comme un tout, pour inclure le cri qui monte de l'exil palestinien. C'est un pas vers une

transformation de la vision du pays comme patrie de deux peuples, dans le respect de la justice.

Gouri ne renie pas les principes qui l'animaient autrefois. Son livre contient aussi ses poèmes canoniques – « Le chant de l'amitié », « Bab El Oued » et bien d'autres – qui ont fait des combattants de 1948 des héros, en passant complètement la *Nakbah* sous silence. Mais justement, la nouvelle voix qui s'élève crée un contraste saisissant. C'est une façon de voir qui change des murs de béton, de déni et de silence que l'on élève habituellement pour ne rien voir ni savoir. L'attitude de Gouri annonce une prise de conscience et un appel à la responsabilité, non seulement de ceux qui ont eux-mêmes commis ces actes, mais de tous les juifs qui vivent en Israël aujourd'hui.

Responsabilité et culpabilité

On peut aisément comprendre que la question des réfugiés soit un sujet sensible et une source d'angoisse pour les Israéliens. Invoquer la responsabilité, c'est aussi admettre qu'elle est double, qu'elle concerne tout le monde : la responsabilité vis-à-vis des juifs israéliens et vis-à-vis des Palestiniens constitue une seule et même question. La majorité des immigrants arrivés en Israël après sa création se répartit en deux groupes : le premier, constitué de rescapés du génocide, le second, des juifs des pays arabes. Aujourd'hui, Israël est leur patrie et il est évident qu'ils ne peuvent pas aller ailleurs. On ne peut pas refaire le passé ni y retourner.

Que l'angoisse soit compréhensible ne suffit pas à justifier le déni et l'absence de responsabilité. C'est le déni lui-même qui entretient l'angoisse. Le génocide nazi est la source de l'angoisse juive après Auschwitz et sa mémoire sert de justification à l'expulsion et à la déshumanisation. Poser la question des réfu-

giés exige une redéfinition préalable de la collectivité juive et, par conséquent, un réexamen des droits des juifs. À la base de ce débat complexe, il y a la reconnaissance par les Israéliens de leur responsabilité dans la question des réfugiés palestiniens.

La responsabilité est l'un des principes fondamentaux de l'idéologie sioniste : elle est au cœur de l'aspiration à faire du juif un sujet national souverain – la souveraineté étant le cadre dans lequel doit s'exercer cette responsabilité. Assumer ses responsabilités signifie reconnaître que le destin des habitants du pays, le destin des réfugiés fait partie de l'histoire sioniste. Qu'ils aient été chassés ou qu'ils se soient enfuis – et même s'ils ont eux aussi une part de responsabilité –, leur destin fait partie de l'histoire du sionisme. La perspective de l'expulsé est essentielle pour rompre avec la conception du temps qui inspire le régime colonial. Elle renvoie à la perspective juive fondamentale, celle de l'exil, perspective qui réintègre l'opprimé dans le contexte de l'histoire en s'opposant au cadre qui perpétue la victimisation.

Les questions cruciales ne concernent pas le passé mais l'avenir, mais quand il s'agit de définir l'existence juive tout en reconnaissant les droits des Palestiniens et en aspirant à l'égalité entre juifs et Arabes, le passé constitue le point de départ. La réflexion sur la nature de la mémoire israélienne n'a de sens que si elle s'inspire de la remémoration selon Walter Benjamin – si elle prend les victimes en considération depuis l'endroit qui représente leur déni permanent. Cette façon de voir n'est pas abordée dans la recherche historique universitaire qui est considérée comme le signe qu'« Israël affronte son passé ».

La responsabilité est un concept différent de – voire opposé à – celui de culpabilité. Il a un sens juridique clair : il n'y a pas de responsabilité sans acte, la responsabilité n'est pas une simple déclaration. Parler

de culpabilité à tout bout de champ ne mène à rien. Employer le terme de « péché originel » pour parler de la « catastrophe » qui a accompagné la création de l'État d'Israël, c'est continuer à se focaliser sur les juifs sans apporter d'éclaircissement sur la position israélienne vis-à-vis des Palestiniens. Si ce terme de péché est problématique, ce n'est pas seulement à cause de sa connotation théologique : il fait porter l'accent sur les Israéliens et permet de continuer à ignorer les Palestiniens. La culpabilité n'a de sens que lorsqu'elle conduit à la prise de responsabilité et qu'elle débouche sur le dialogue. Il ne s'agit pas de désigner un coupable mais de poser les bases d'un avenir différent, pour neutraliser le ferment messianiste.

La responsabilité met l'accent sur le présent et permet de faire de la pratique de la remémoration un tremplin pour agir dans la réalité, ou du moins pour prendre conscience de cette réalité. Elle ne procède pas de l'angoisse israélienne, qu'on cherche à la masquer ou à la comprendre. Elle ne peut s'exercer qu'à travers l'empathie, condition de la prise en compte des victimes et d'un changement du discours.

La question des réfugiés fait partie de la question juive. Elle permet de dépasser le débat limité au partage en deux États, solution qui peut être une bonne base dans un processus politique de réconciliation, mais qui ne prend pas en compte tous les aspects de l'exil palestinien. C'est que la condition exilique ne concerne pas uniquement les réfugiés : elle est le lot de tous les Palestiniens. Car l'exil est la situation d'un peuple dont le territoire lui échappe, dont une partie est séparée de l'autre par la force. L'exil, c'est la situation des habitants des territoires occupés, privés de citoyenneté et soumis au régime de l'occupation et de la colonisation. L'exil, c'est aussi la condition des citoyens palestiniens d'Israël, du fait que l'État se définit comme celui du peuple juif.

Un État juif et démocratique

Beaucoup d'encre a coulé pour justifier la définition d'Israël comme « État juif démocratique ». Livres, articles, décisions de justice et discours répètent qu'il n'est pas contradictoire de définir l'État d'Israël comme à la fois juif et démocratique. Le besoin de défendre cette position avec autant d'insistance démontre à quel point elle est problématique.

D'un point de vue purement formel, on peut définir Israël comme une démocratie : il est incontestable que le régime israélien respecte certains éléments importants comme la tenue d'élections régulières et une certaine liberté d'expression. Mais si l'on veut parler d'une législation et d'une politique fondées sur l'égalité des citoyens, force est de reconnaître que cette définition de l'État implique des aspects anti-démocratiques dans la mesure où elle équivaut à éluder systématiquement les droits des Arabes.

Le discours qui justifie le rapprochement des termes « juif » et « démocratique » pour définir l'État ne considère que l'Israël des frontières de 1967, comme si l'occupation et la colonisation n'existaient pas, n'avaient jamais existé. Ce discours fait abstraction des droits des habitants des territoires occupés. En séparant les deux questions, on crée l'illusion que l'occupation a pris fin, alors qu'elle se prolonge et s'intensifie. Certes, la question de la définition de l'État d'Israël se pose différemment pour les Palestiniens des territoires occupés et pour la minorité palestinienne qui vit en Israël, mais il s'agit de deux facettes de la même question : les droits des juifs et des Arabes dans le pays. Ces droits forment un tout, et ce n'est qu'en traitant simultanément les deux facettes que l'on pourra faire progresser la démocratie et mettre en pratique les principes de reconnaissance mutuelle et d'égalité.

Définir Israël comme « l'État du peuple juif » soulève des problèmes, en admettant même que l'occupation cesse, que les Palestiniens jouissent d'une souveraineté totale sur les territoires annexés en 1967 et que les colonies soient démantelées. Cette définition montre qu'il est impossible de considérer l'État d'Israël comme un État-nation au sens habituel du terme. En effet, elle inclut dans cet État des juifs qui sont les ressortissants d'autres États et appartiennent à des cultures nationales différentes, tandis qu'elle en exclut ses propres citoyens arabes. Ce n'est donc ni un État-nation ni un État démocratique. Cette définition ne fait pas référence à une nation israélienne qui serait une collectivité partageant une conscience, une mémoire commune, des conflits communs, mais à une nation juive abstraite, une collectivité qui a vécu sous une forme que l'on peut à la rigueur qualifier de nationale il y a plus de deux mille ans. Israël ne se définit pas comme l'État d'une nation, mais comme un État qui veut créer une nation, qui incarne un objectif perpétuel d'immigration, de peuplement, de judaïsation. La définition, unique en son genre, de l'État d'Israël non pas comme État-nation mais comme processus continu de rédemption, procède d'une combinaison de théologie et de colonialisme.

Dans ses symboles, sa conception de soi ou son idéologie, l'État juif et démocratique exclut les Arabes *par définition*, ce qui se traduit par l'éloignement physique et l'expropriation. Cette exclusion résulte directement de la définition de la collectivité nationale. Il ne s'agit pas d'effets secondaires ou accidentels, ni du résultat de défaillances ou d'erreurs politiques, comme le soutiennent ceux qui parrainent l'appellation « juif et démocratique » : ils admettent bien qu'il existe en Israël une discrimination envers les Arabes, mais ils y voient la conséquence d'une mauvaise politique et non un fait constitutif, l'essence

même des choses. Pourtant, le processus d'exclusion et d'expropriation est inscrit dans la nature même de l'État, il procède de l'idéologie qui conduit l'État à se définir comme «l'État du peuple juif». Une telle définition ne peut se traduire que par une politique de judaïsation qui ne laisse aucune chance aux Arabes. Non seulement les Arabes ne sont pas inclus dans le rêve de rédemption incarné par l'État, mais le rêve lui-même est dirigé contre eux. La démocratie ne les concerne pas, elle est destinée à servir les juifs et à améliorer leur image.

Ceci se manifeste en particulier par le double système d'administration en vigueur en Israël : d'une part, les institutions de l'État, et de l'autre, les institutions du peuple juif – Agence juive, Fédération sioniste, KKL (Fonds national juif), etc. Tandis que les institutions de l'État procèdent du principe de l'égalité des citoyens (bien qu'en pratique, on soit loin du compte), les institutions du peuple juif sont explicitement destinées à servir les intérêts des juifs. Elles jouissent d'un statut juridique particulier qui leur permet de fonctionner uniquement en faveur des juifs. L'existence et le rôle de ces institutions suffisent à infirmer le caractère démocratique de l'État et contribuent à pérenniser l'inégalité structurelle.

Les Palestiniens d'Israël sont victimes d'un système qui les prive de leurs droits. Non seulement les expropriations se poursuivent encore aujourd'hui, mais la définition de l'État et de son territoire continue à induire une discrimination systématique des Arabes dans tous les domaines de la vie : l'éducation, les permis de construire, la création d'entreprises, etc. De nombreux villages arabes n'ont pas d'existence officielle et, de ce fait, ne bénéficient d'aucun des services publics qu'on peut attendre d'un État moderne. Depuis la création de l'État d'Israël, aucune nouvelle agglomération arabe n'a été construite, à l'exception

de villages des Bédouins dans le Néguev, dont la création avait pour but explicite de les chasser de leurs terres pour les regrouper dans des ghettos qui ne disposent d'aucun aménagement de base. L'État poursuit sa politique de destruction des maisons, tandis que toute extension légale est impossible. Dans le domaine de l'éducation, non seulement il existe une discrimination par les budgets, mais la population arabe est privée du droit de se définir elle-même puisque les programmes scolaires ignorent ses particularités nationales. Récemment, cette politique s'est durcie par l'adoption de lois racistes, comme celle qui interdit que la nationalité israélienne soit accordée au conjoint palestinien d'un citoyen israélien. Dans ce contexte, les ratiocinations sur le caractère «juif et démocratique» éludent tout débat sérieux sur l'égalité des droits.

Rien n'illustre mieux les limites de la démocratie que le discours sur la démographie qui accompagne celui sur l'État. L'aspiration à un «État juif et démocratique» relance en permanence le débat sur la question démographique, tant il est clair qu'un tel État ne se conçoit que si la majorité de sa population est juive. En affirmant le caractère juif et démocratique de l'État, non seulement on refuse aux Arabes la participation qu'un minimum de démocratie exigerait, mais l'on fait d'eux un ennemi et une menace. L'avancée dans la démocratie se solde par la mise à l'écart des citoyens arabes et fait d'eux «un problème» permanent tout en leur niant le droit de manifester leur opposition.

Ceux qui réclament qu'Israël soit l'État de tous ses citoyens – c'est-à-dire une démocratie – sont tenus pour des voix illégitimes. Cette revendication a été exprimée à plusieurs reprises, notamment dans les années 1990, par le député Azmi Bishara et le parti

Bala'd. Elle a rencontré une opposition farouche : réclamer l'égalité complète entre les citoyens juifs et arabes ou autres non-juifs est perçu comme une atteinte à la définition de l'État.

Le slogan «un État pour tous ses citoyens» ne s'accompagne pas de solutions concrètes : ce n'est pas un programme abouti mais plutôt une position critique qui met en évidence les fondements antidémocratiques et racistes de la situation actuelle. Il exprime l'aspiration à la démocratisation de l'État et à la suppression des institutions et autres dispositifs qui entretiennent la discrimination et l'exclusion des citoyens arabes. Mais il ne constitue pas en soi une position globale bien définie. C'est pourquoi Azmi Bishara, le meilleur porte-parole de cette revendication, a posé à côté d'elle celles de la démocratisation de l'État et de l'autonomie culturelle de la minorité arabo-palestinienne en Israël. Lui et son parti ont lancé le slogan «pleine identité, pleine citoyenneté» comme base d'une intégration qui ne reposerait pas sur l'abolition de l'identité nationale. Ils ne récusent pas l'État, ils appellent à sa démocratisation.

La seule façon pour que *juif* et *démocratique* deviennent un jour des termes complémentaires est de penser dans le cadre binational, qui fait passer l'égalité par la reconnaissance des différences et des droits nationaux. Parler de «cadre binational» ne signifie pas nécessairement viser à la création d'un État binational commun. Il s'agit plutôt d'un système de pensée nécessaire à la réconciliation historique des deux peuples et à leur avenir commun. La réconciliation historique entre les deux peuples une fois acquise, les différences entre les diverses solutions politiques apparaîtront secondaires.

Perspective juive, perspective orientale

Dans le débat actuel, le conflit national fait passer au second plan la question de la conscience juive en soi – en particulier, la question des juifs orientaux, qu'on ne peut pas aborder en Israël sans provoquer un malaise. Celui qui l'évoque se voit généralement reprocher son « communautarisme ». Ce malaise traduit le caractère orientaliste de la vision laïque, l'angoisse face à une question qui remet en cause la dichotomie juif-arabe. Il apparaît vital de stigmatiser toute organisation orientale afin de matérialiser les frontières entre juifs et Arabes. La reconnaissance du « multiculturalisme » de la société israélienne ne remet pas vraiment ces frontières en cause, car elle ne concerne que les multiples composantes d'une société juive, laquelle retrouve toujours sa cohésion dans la guerre contre les Arabes. La réflexion critique, au contraire, souligne les liens qui existent entre ces aspects car elle identifie dans les juifs orientaux d'autres victimes du sionisme³. Il ne s'agit pas de comparer les victimes palestiniennes du sionisme et ses victimes juives orientales, mais il ne faut pas non plus sous-estimer l'oppression qui fut le lot des juifs arrivés des pays arabes après la création de l'État d'Israël. Le point important est que cette oppression a la même origine – l'antinomie juif-arabe qui repose sur l'identification des juifs aux Européens et l'adoption du système de valeurs de l'antisémitisme.

On ne saurait parler de binationalisme sans s'intéresser au juif oriental, c'est-à-dire à celui qui est né dans un environnement culturel arabe-musulman, lui a emprunté ses concepts et sa langue, et pour qui juif et arabe ne sont pas des caractères antinomiques mais complémentaires. Même si le qualificatif juif-arabe ne désigne pas une identité claire mais une situation intermédiaire source de tensions, il n'en

reste pas moins que c'est un état dans lequel l'arabité va de soi, un cadre où la langue et les représentations culturelles sont aptes à exprimer une certaine identité juive et à la reconnaître comme minorité. Bien avant leur arrivée en Israël, les juifs des pays arabes ont été pris dans les tenailles du colonialisme, soumis à des mesures destinées à séparer juifs et arabes. En Israël, les juifs orientaux se sont retrouvés dans un lieu intermédiaire entre celui d'où ils venaient et dont ils aspiraient à être libérés, et celui où ils croyaient que la modernité ne s'opposait pas à la tradition.

Dans ce lieu se trouve mobilisé le potentiel énorme que recèle la culture orientale, et plus généralement la tradition orientale d'opposition à l'hégémonie culturelle et aux dispositifs d'exclusion sociale mis en place contre les orientaux pour les marginaliser.

Ce potentiel est vital pour l'élaboration de la conscience binationale. Les auteurs et les mouvements orientaux en Israël proposent une définition de l'identité juive qui rejette la dichotomie juif-arabe sur laquelle repose la conscience sioniste. Même si ce n'est pas suffisant, c'est une base nécessaire à une position binationale : une telle position qui ne prendrait pas en compte la question des orientaux n'aurait aucun sens. Fondamentalement, le binationalisme est une question juive-arabe. Certes, bien souvent les juifs orientaux ont des positions anti-arabes, conséquence prévisible et connue du contexte colonial – mais leur position dans la société israélienne montre comment le pouvoir hégémonique opère une séparation entre les Arabes et les juifs à travers un processus d'intégration qui laisse de côté ceux de ces juifs qui sont arabes. La haine des Arabes est bien souvent une façon – voire la seule – de devenir juif, puisque c'est elle qui marque le plus sûrement la frontière.

La lutte des orientaux en Israël a pris des formes variées, parfois dans de vastes mouvements contes-

tataires comme celui des Panthères noires dans les années 1970, parfois en empruntant des voies plus discrètes. Mais le seul mouvement qui a réussi à exercer une influence politique certaine est le Shas, parti religieux formé sur le modèle des partis politiques ultra-orthodoxes ashkénazes. Il n'est pas surprenant que ce mouvement soit le seul à avoir finalement réussi : dans un cadre qui présente le juif et l'Arabe dans une opposition binaire, il n'y a plus que la religion qui donne les moyens de s'opposer à un régime qui se définit comme laïque, de dévoiler les contradictions de l'idéologie sioniste. Réhabiliter la religion permet de protester contre l'establishment ashkénaze qui se définit comme laïque. Une autre option aurait été de relever la dimension arabe occultée, mais ce choix aurait signifié une identification avec l'ennemi et la majorité des orientaux ont reculé devant cette perspective.

Le Shas ne propose pas d'alternative, encore moins une alternative binationale. Les circonstances le poussent à droite et son potentiel va en s'amenuisant, mais il fournit un bon exemple des conditions à remplir pour qu'une perspective orientale évolue vers une perspective globale. Il montre que la perspective orientale doit être aussi une perspective juive. Le discours oriental laïque avait tendance à mettre l'accent sur l'élément arabe des orientaux. Dans l'expression « juif arabe », l'accent n'a pas été suffisamment mis sur le mot juif. La tâche qui nous attend si nous voulons penser dans un cadre binational est de construire une identité juive qui rejette les dichotomies et donne une signification concrète à l'expression « juif arabe ».

Vers une pensée binationale

Le débat actuel sur le binationalisme a lieu dans des circonstances très différentes de ce qu'elles étaient

dans la première moitié du xx^e siècle. Quand cette idée a été avancée, la population juive en Palestine était encore très minoritaire et sa revendication se limitait à pouvoir poursuivre l'immigration. Bien que cette revendication fût peser une grave menace sur les Palestiniens, ceux-ci vivaient encore dans leur patrie, leurs villes, leurs villages et sur leurs terres. Aujourd'hui au contraire, la pensée binationale doit se développer en présence d'une majorité juive, dans une réalité façonnée, après la *Nakbah*, par l'expulsion continue des Palestiniens de leurs terres. La collectivité juive israélienne actuelle, même si elle s'est construite sur les ruines de la Palestine, fait partie de cette réalité. Appeler à une vision binationale, c'est accepter l'idée que la Palestine est un pays d'exil pour ceux qui en ont été chassés *et* pour ceux qui y vivent, y compris ceux qui ne cessent d'affirmer avec violence leur souveraineté et leur puissance.

Le débat sur Israël est généralement présenté sous forme d'une alternative simple : ou bien il reste la puissance souveraine d'aujourd'hui, ou bien il est irrémédiablement détruit. Ceux qui n'acceptent pas Israël tel qu'il existe actuellement sont accusés de vouloir sa destruction totale. L'approche binationale, au contraire, ouvre des possibilités entre ces extrêmes : elle vise à créer les conditions de l'acceptation de l'existence juive, et donc à assurer sa pérennité.

Le discours critique se focalise naturellement sur les droits des Palestiniens, car ce sont eux qui sont bafoués. Mais si l'on pense à long terme, il faut aussi envisager les droits des juifs, qui ne vont pas de soi. Il faut voir dans l'approche binationale une sorte de demande – la demande des juifs israéliens que ces droits soient reconnus, avec ceux d'une culture hébraïque qui a vu le jour dans ce pays. À première vue, il peut sembler absurde, voire cynique, qu'une telle demande émane de ceux qui sont en position de

force et dénie leurs droits aux autres. Mais cette démarche est indispensable pour briser l'hégémonie et le processus de destruction : elle constituerait un acte de redéfinition de la collectivité juive, de reconnaissance de l'entité israélienne sur une base de réciprocité. Elle prendrait en compte les circonstances de la création de l'État d'Israël en même temps que sa responsabilité dans le destin des réfugiés palestiniens. La reconnaissance de l'existence israélienne, du droit des juifs à l'autodétermination, est la condition de la reconnaissance des droits des Palestiniens.

Le binationalisme est une notion qu'il ne s'agit pas de traduire immédiatement en termes opérationnels. Il ne s'oppose pas forcément à une solution à deux États, et l'on peut même avancer que le cadre binational est nécessaire pour concrétiser cette solution imparfaite. Ce à quoi le binationalisme s'oppose, c'est au principe de séparation, principe central qui a sans cesse guidé la politique sioniste depuis les années 1930 et qui a inspiré toutes les négociations du « processus de paix » depuis quinze ans. En fondant tout sur la séparation, les Israéliens montrent que leur conception de « la paix » n'est pas une réconciliation historique fondée sur la concrétisation des droits des Palestiniens mais un désir de se débarrasser des « territoires » pour se débarrasser des Arabes. L'idée de paix n'est pas liée à la vision d'une vie commune mais à celle d'un espace vital juif homogène. Ce principe de séparation, qui inspirait déjà la politique de Rabin quand il était Premier ministre, a été repris par Barak dans le slogan « Eux chez eux et nous chez nous », et il a abouti à la construction du mur et au renforcement du processus de colonisation.

Il existe une différence essentielle entre un État palestinien fondé sur le principe de séparation et l'argument démographique qui va de pair avec lui, et un État palestinien fondé sur le principe binational. Dans

ce dernier cas, l'État n'est plus l'objectif final mais le moyen de faire passer progressivement dans les faits les droits des Palestiniens. Certes, un tel État ne saurait être créé sur la base du refoulement de la mémoire nationale palestinienne, mais il doit aussi reconnaître l'existence de la collectivité juive.

À une époque où la haine s'accroît, où la séparation entre la société juive et la société palestinienne est à peu près totale, la vision binationale semble s'éloigner chaque jour davantage. Pourtant, c'est la seule qui soit porteuse d'avenir. Si elle ne fournit pas de programme alternatif, elle prend en considération les opprimés dans une orientation égalitaire et elle indique le contexte nécessaire pour échapper à la catastrophe.

Notes

Préface

1. Ilan Greilsammer, *La Nouvelle Histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 67.
2. Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor and the Text*, à paraître (University of Pennsylvania Press). J'ai pu lire ce texte dans une version provisoire grâce à l'amitié de l'auteur.
3. G. Scholem, «Mémoire et utopie dans l'histoire juive», in *Le Prix d'Israël. Écrits politiques*, P. Farazzi et M. Valensi (éds.), Paris, L'Éclat, 2003, pp. 95-112. Voir, Benjamin, *Thèses sur le concept d'histoire*, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard. Voir également M. Löwy, *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris, PUF, 2001, p. 25. Löwy a mis en évidence le lien entre les thèses de Benjamin sur l'histoire et l'essai de Scholem. Ce dernier a été publié pour la première fois, accompagné d'une traduction anglaise par E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane: the Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, 2003, pp. 174-180 (mais tout le livre mérite lecture).
4. G. Scholem, *Le Prix d'Israël*, *op. cit.*, pp. 98-99.
5. Mouvement politique religieux orthodoxe et non sioniste fondé en 1912.
6. G. Scholem, *Le Prix d'Israël*, *op. cit.*, p. 107.
7. J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Leviticus*, Atlanta, Georgia, 1997, p. 414.
8. Les citations sont tirées de *La Bible*, traduction œcuménique, Paris, 1996, p. 847.
9. S. Bacchiocchi, «Sabbatical Typologies of Messianic Redemption», *Journal for the Study of Judaism*, XVII (1986), pp. 153-176, et particulièrement pp. 170-172.
10. S. Mosés, «Shabbat, année

sabbatique, jubilé», in *Éthique du jubilé. Vers une réparation du monde ?*, J. Halpérin et N. Hansson, Paris, Albin Michel, 2004, pp. 157-175.

11. Carlo Ginzburg, «Latitude, Slaves, and the Bible: An Experiment in Microhistory», *Critical Inquiry*, 31 (2005), pp. 665-683, en particulier p. 671.

12. Karl Marx, «Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel» (1844), in Karl Marx, *Philosophie*, Gallimard, 1994, p. 90.

13. On se référera, dans le même sens, au très beau passage de Hugues de Saint-Victor cité par Erich Auerbach à la fin de son essai *Philologie et littérature mondiale (Philologie und Weltliteratur)*, désormais disponible en français dans la traduction de Diane Meur, in *Où est la littérature mondiale ?*, Ch. Pradeau et T. Samoyault (éds.), Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2005.

I. La négation de l'exil dans la conscience sioniste

1. Les racines de ces diverses approches sont évidemment anciennes et renvoient à l'article classique d'Ernest Renan, «Qu'est-ce qu'une nation ?». On peut lire Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996 ; Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 ; Étienne Balibar, «La forme nation : histoire et idéologie», in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (dir.), *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997. Voir aussi le recueil d'articles réunis par Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990. Sur l'origine ethnique du nationalisme moderne, voir Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1986.

2. Voir par exemple Gideon Shimoni, *ha-Ideologia ha-Zionit* (L'Idéologie sioniste), Jérusalem, Magnes, 2003, ou Hedva Ben-Israël, *Idan ha-Zionout*

(L'Ère du sionisme), Jérusalem, Merkaz Zalman Shazar, 2000.

3. L'émergence d'une culture ethnique à coloration nationale chez les juifs d'Europe orientale fut évidemment la base du mouvement sioniste, non seulement à l'Est, mais chez une minorité parmi les juifs de l'espace germanique. Cependant, le sionisme n'était pas la seule approche nationale juive à la cette époque. On peut mentionner par exemple l'approche «autonomiste» défendue par l'historien Shimon Dubnov, qui revendiquait l'autonomie culturelle pour les juifs d'Europe orientale, ou l'approche du mouvement socialiste juif, le Bund, qui pensait que les juifs pouvaient intégrer le mouvement révolutionnaire sans pour autant perdre leur particularisme culturel. Contrairement au sionisme, ces mouvements s'adressaient clairement aux juifs particuliers d'un espace donné, et s'opposaient à toute idée d'entité souveraine en Palestine.

4. Le modèle universel de la nation ignore les différentes formes de nationalisme et le contexte de leur développement. Critiquant Anderson, Partha Chatterjee note qu'il faut distinguer les nationalismes nés en Europe des mouvements nationaux nés dans le tiers-monde lors des révoltes anticoloniales. Voir Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton, N-J, Princeton University Press, 1993.

5. Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

6. Rogers Brubaker a suggéré de considérer le nationalisme comme un processus permanent de nationalisation. Cette approche est très fructueuse pour l'analyse du sionisme, surtout dans le cadre du nationalisme des colons. Voir R. Brubaker, *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

7. Le mot hébreu *hiloun*, qui est rendu dans ce texte par «laïcisation», et plus rarement par «sécularisation», appartient à un champ sémantique

totalement différent de celui du mot «laïc», qui se réfère au peuple, donc au politique. *Hiloun* vient du mot *hol*. Profane, il appartient lui-même au vocabulaire religieux et porte une connotation foncièrement négative. Le débat sur la laïcité en Israël oppose moins les partisans du principe politique de séparation de la religion et de l'État que les athées ou anticléricaux aux juifs pratiquants (*N.d.T.*).

8. Tous les textes fondateurs du sionisme présentent cette conception comme une évidence indiscutable. On en trouve un bon exemple dans le préambule de la Déclaration d'indépendance israélienne. Elle est à la base de l'enseignement de l'histoire dans les programmes scolaires élaborés dans les années 1950 par l'historien sioniste Ben Zion Dinur, ministre de l'Éducation de l'époque.

9. Max Nordau, 1849-1923, écrivain juif allemand, sioniste de la première heure et bras droit de Herzl. Comme ce dernier, il était un juif assimilé, et il était déjà un écrivain renommé avant de rejoindre le mouvement sioniste. Connue pour *Entartung* (Dégénérescence), Berlin, Carl Duncker Verlag, 1892. Il fut un des premiers à rejoindre Herzl et devint une figure majeure du «sionisme politique». En tant que sioniste, il a appelé les juifs à se «régénérer», prônant notamment l'éducation physique pour faire du juif exilique un homme fort.

10. A. B. Yehoshua, *Be-Zkhout ha-Normaliout*, Tel Aviv, 1980, p. 27. Édition française : *Pour une normalité juive*, Paris, Liana Levi, 1992.

Yehoshua note à juste titre que l'exil n'a pas été imposé aux juifs mais a constitué le centre de leur expérience, sans voir pour autant les implications d'une telle affirmation.

11. Sur les rapports entre juifs et névrose dans l'antisémitisme et l'adoption des préjugés antisémites par les juifs, voir Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: the Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press, 1997. Sander L.

Gilman analyse également le rôle de ce phénomène dans ce qu'on appelle « la haine de soi juive » : *Jewish Self-Hatred: Anti-semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1986.

12. Les origines culturelles du concept de « juif nouveau » ont été largement étudiées. Voir par exemple Boas Evron, *Ha'heshbon Ha'Leumi* (Le Bilan national), Tel Aviv, DVIR, 1988. Le « sabra », représentation dominante du « juif nouveau », natif d'Israël, est l'objet d'une brillante étude d'Oz Almog, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, Berkeley, University of California Press, 2000. Sur la formation d'une culture native, voir Itamar Even Zohar, « Ha-Tzmiha veva-Hitgabshout shel Tarbout Ivrit Mekomit ve-Yelidit be-Eretz Israel » (L'apparition et la cristallisation d'une culture hébraïque native en Palestine, 1882-1948), in *Cathedra* XVI, 1980, pp. 165-189. Sur l'image du juif nouveau dans le mouvement Hashomer Hatzair, voir Rina Peled, *Ha-Adam ha-Hadash shel ha-Mahapekha ha-Zionit, ha-shomer ha-tzahir ve-shorashav ha-europei* (L'Homme nouveau de la révolution sioniste, les racines européennes du mouvement ha-Shomer ha-Tzahir), Tel Aviv, Am Oved, 2002. Toutes ces études ont une importance capitale car elles montrent la complexité des rapports et la tension entre les idéaux et leur traduction dans la réalité concrète. Sur le juif nouveau dans le mouvement révisionniste et dans l'approche « cananéenne », voir Yaakov Shavit, *Mi-Ivri ad Knani* (De l'hébraïque au cananéen), Jérusalem, Domino, 1984. Les cananéens, opposés au sionisme, ne considéraient pas les juifs comme une collectivité nationale.

13. Le débat a opposé Berditchevski et Brener, tenants de l'approche radicale qui déniaient toute valeur à la culture exilique, à Ahad Haam et Bialik qui voulaient conserver certains fondements de l'ancienne culture, considérant une partie de la culture juive rabbinique comme

fondamentalement nationale. Voir Ehud Luz, *Makbilim Nifgasim* (Les Parallèles se rencontrent), Tel Aviv, Sifriat Ofakim, 1985. Il faut rappeler que ces adversaires étaient tous originaires d'Europe orientale, et partageaient la même culture exilique qu'ils voulaient combattre.

14. Voir Anita Shapira, « Lean Halkha Shelilat ha-Galout ? » (Où est passée la négation de l'exil ?), in *Alpaim* 25, Tel Aviv, 2003, pp. 9-54. Cependant, on ne peut suivre entièrement Shapira quand elle soutient que ce mythe a aujourd'hui perdu son emprise sur la culture israélienne. Cette affirmation repose sur une conception étroite et limitée des implications de la négation de l'exil.

15. Ce terme est toujours employé chez l'auteur au sens défini par Edward Said, c'est-à-dire l'Orient vu par les Occidentaux (*N.d.T.*).

16. Sur les aspects de l'exil dans la littérature juive et hébraïque moderne voir l'excellente analyse de Sidra DeKoven-Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, Berkeley, University of California Press, 2000.

17. Voir par exemple l'important article de Daniel Boyarin et Jonathan Boyarin, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity », in *Critical Inquiry*, 19 (4), 1993, pp. 693-725. Je partage bien des vues de ces auteurs (qui ont à maints égards inspiré cet essai), bien qu'avec une perspective différente.

18. Voir notamment Shimon Ravidowitz, *Bavel ve Yerushalaïm* (Babylone et Jérusalem), Londres, Ararat, 1957. Arthur Hertzberg défend une position très proche dans la préface de son recueil de textes sionistes *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, New York, Meridian Books, 1960.

19. Leon Yehouda Lev Pinsker (1821-1891) a servi dans l'armée russe comme médecin. Il appartenait à la petite minorité juive de Russie intégrée à la bourgeoisie. Il est arrivé à cette conclusion suite aux pogroms dont les juifs avaient été victimes et parce qu'il était conscient qu'une

émancipation du type de celle que connaissaient depuis quelques années les juifs d'Europe occidentale et centrale ne changerait pas fondamentalement les comportements vis-à-vis d'eux ni leur situation. Il qualifiait l'attitude envers les juifs de « judéophobie ». Leon Pinsker, *Auto-émancipation ! : avertissement d'un juif russe à ses frères*, Paris, Mille et un nuits, 2006.

20. Pour plus de détails, voir David Vital, *Zionism: the Formative Years*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

21. Shabtai B. Beit-Zvi, *Ha-Zionout ha-Postougandit be-Mashber ha-Shoah* (Le Sionisme post-ougandais et la crise de la Shoah), Tel Aviv, Bronfman, 1977. Les travaux de Beit-Zvi sont bien antérieurs à ceux de chercheurs comme Tom Segev qui aborde le sujet dans *Le Septième Million* (Paris, Liana Lévi, 1993). Ils ont été dénigrés par de nombreux chercheurs sionistes spécialistes de la Shoah. Les travaux postérieurs aux siens consacrés à cette question ont complètement ignoré ses observations importantes sur les occasions de sauver des juifs avant la guerre, qui ont été délibérément négligées. Un bon exemple est celui des 150 000 juifs qu'on aurait pu faire émigrer d'Allemagne en République dominicaine en 1938, projet que l'Agence juive, par l'intermédiaire de Golda Meïr, a réussi à faire échouer.

22. Par exemple, les juifs autorisés à émigrer d'URSS à la fin des années 1980 et au début des années 1990 n'avaient pas le droit d'aller ailleurs qu'en Israël à cause des pressions exercées par le gouvernement israélien. En revanche, dans les années 1950 et 1960, on a mis en place une politique de sélection des juifs d'Afrique du Nord et l'on a empêché l'immigration de ceux qui étaient considérés comme « une matière humaine problématique ». Il va sans dire qu'aucune politique de ce genre n'a jamais été appliquée aux ashkénazes candidats à l'immigration.

23. Ce rapprochement entre Shoah et renaissance trouve son plein épanouissement dans les programmes

scolaires. Sur ce sujet, voir notamment Ruth Firer, *Sokhnim shel haLekah* (Les Agents de la leçon de la Shoah), Tel Aviv, haKiboutz HaMeouhad, 1989. Ce phénomène est très bien illustré dans le film d'Eyal Sivan, *Yzkor, les esclaves de la mémoire*, Paris, Memento Production, 1990. Ce réalisateur suit la célébration des cérémonies de la mémoire du mois de mai dans le système éducatif, un mois particulièrement chargé : la Pâque, le Jour de la mémoire de la Shoah et de l'héroïsme, le Jour de la mémoire des soldats de Tsahal tombés pour la patrie et le Jour de l'Indépendance. En montrant la façon dont les choses sont enseignées et la préparation des cérémonies commémoratives, le film analyse l'ensemble des aspects de la conscience israélienne sioniste.

24. Voir Idith Zartal, *La Nation et la mort : la Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, Paris, La Découverte, 2004.

25. Les commentaires effarants de Gershom Scholem sur la Shoah en sont un bon exemple. Elle a selon lui un aspect positif : elle a fait totalement disparaître les courants européens « assimilationnistes » ; et un aspect négatif : elle a détruit le potentiel que représentaient les jeunes juifs qui sans elle auraient pu rester attachés à la tradition et rejoindre le sionisme. Gershom Scholem, *Le Messianisme juif : essai sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calman-Lévy, 1974.

26. C'est aussi la conception messianique attribuée à Maïmonide qui fut parfois citée comme un exemple de messianisme politique qui ne prend en compte que la présence en terre d'Israël. Selon lui : « Il n'y a rien entre ce monde et l'ère du Messie que la soumission aux païens. » Il faut souligner que la conception de Maïmonide est plus complexe, avec des niveaux multiples. Voir par exemple Amos Funkenstein, « Maimonides : political theory and realistic messianism », in *Miscellanea Mediaevalia*, 11, 1977, pp. 81-103.

27. Sur la rédemption, voir Moshe Idel, *Messianisme et mystique*, Paris,

Cerf, 1994 ; Haviva Pedaya, *HaShem veHa-Mikdash beMishnat Rabbi Meir Saghinahor* (Dieu et le Temple dans la pensée du rabbin Meir Saghinahor, Étude comparative des premiers écrits canoniques), Jérusalem, Magnes, 2001.

28. Voir Gershon Scholem, *Le Messianisme juif...*, op. cit. Sur les différentes orientations de la pensée juive au xvi^e siècle sur l'exil, voir Shalom Rosenberg, *Jewish Thought in the XVIth Century, Exile and Redemption*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 1983.

II. Le retour à l'histoire

1. L'expression « retour à l'histoire » a beaucoup été utilisée pour décrire l'entreprise sioniste qui en a fait un leitmotiv que Gershon Scholem a largement contribué à imposer. Sur ce concept chez Scholem, voir David Biale, *Gershon Scholem : Cabale et contre-histoire*, Nîmes, L'Éclat, 2001. Sur la place de ce concept dans la pensée sioniste et chez les historiens sionistes, voir David N. Myers, *Reinventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 3-4 ; Shalom Radvitz, *Ishei Merkaz Europa beBrit Shalom – Ideologia beMivhanei Metzivot 1925-1948* (Les Membres du Brit Shalom originaires d'Europe centrale. Idéologie et perception de la réalité 1925-1948) thèse de doctorat de philosophie, Université de Tel Aviv, 1993, pp. 166 et sq. Sur le concept de « retour » en général dans la pensée juive moderne, voir Eliezer Shaviv, « Ha-Shiva el ha-Historia be-Hagout ha-Yehoudit be-Meah ha-Esrim » (Le Retour à l'histoire dans la pensée juive du xx^e siècle), in *Hevra ve-Historia* (Société et Histoire), dir. Yehzekel Cohen, Jérusalem, 1980, pp. 673-683. Cette idée de retour à l'histoire fut adoptée comme une évidence par tous les courants de la pensée juive. Sur le rapport du sionisme à l'histoire, voir Shmuel Almog, *Zionism and History, the Rise of a New Jewish*

consciousness, New York, St. Martin's Press, 1987.

2. Le premier à avoir fondamentalement contesté cette conception est Salo W. Baron. Dans « Ghetto et émancipation », article paru pour la première fois en 1928 (« Ghetto and Emancipation », in *Menorah Journal*, 14), il récuse « l'approche pleurnicharde de l'histoire juive ». Ce texte a enfin été publié en hébreu : Salo Baron, *Meimadeah ha-Olamim shel ha-Historia ha-Yehoudit* (Les Dimensions universelles de l'histoire juive), Jérusalem, Robert Liberles et Yom Tov Assis ed., Merkaz Zalman Shazar, 1996, pp. 51-61. Sur l'image du juif passif et sa problématique, voir Amos Funkenstein, « HaPasivut keSisma shel Yahadout haGola » (La Passivité, un leitmotiv du judaïsme en diaspora), in *Tadmit ve-Todaa Historit be-Yahadout veb-eSevivata ha-Tarbutit* (Imaginaire et conscience historique dans le judaïsme et son environnement culturel), Tel Aviv, Am Oved, 1991, pp. 232-241.

3. Lucette Valensi, « From Sacred History to Historical Memory and Back : The Jewish Past », in *History and Anthropology*, 2-2, 1986, pp. 283-305. Voir Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor : Histoire juive et mémoire juive*, trad. de l'anglais par Eric Vigne, Paris, Gallimard, 1991. Voir aussi Yerushalmi, « Exile and Expulsion in Jewish History », in Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, Columbia University Press, 1997, pp. 3-22.

4. Ysrael Y. Yuval, *Two Nations in Your Womb : Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, UC Press, 2006.

5. Yaakov Neusner, *Self-Fulfilling Prophecy – Exile and Return in the History of Judaism*, Boston, Beacon Press, 1987.

6. Les historiens sionistes ont repris le thème de l'exil pour essayer de lui donner une portée générale, c'est-à-dire l'adapter au sionisme. À ce sujet, voir Yitzhak Baer, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le*

judaïsme, trad. de l'allemand par Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 2000 (publié pour la première fois en allemand, chez Shoken, en 1936), et son article plus ancien «Eretz Israel ve-Galout be-einei ha-Dorot shel Yemei habenaim» (La terre d'Israël et l'exil au Moyen Âge), in *Measef Zion*, 6, 1934, pp. 149-171. On en trouve un résumé partiel chez Ben Sasson, *Retsef veTemoura – Iyounim beToldot Israel Bimei haBenayim oube-Et ha-Hadasha* (Continuité et changement. Considérations sur l'histoire d'Israël au Moyen Âge et dans les Temps modernes), dir. Yossef Heker, Tel Aviv, 1984, pp. 113-155. Voir aussi Arnold Eisen, article «Exil», in *Contemporary Jewish Religious Thought*, dir. Paul Mendes-Flohr et Arthur Cohen, New York, Free Press, 1987 ; Yosef Hayim Yerushalmi, «Exile and Expulsion in Jewish History», in Benjamin R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, op. cit., pp. 3-22. Voir aussi, Arnold Eisen, *Galut – Modern Jewish Reflections on Homelessness and Homecoming*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

7. De très nombreuses recherches ont été consacrées à toutes les étapes de la controverse judéo-chrétienne, notamment les toutes premières. Des travaux récents et originaux ont proposé de nouvelles approches du sujet qui sont du plus grand intérêt au regard des questions abordées ici. Il faut signaler en particulier les contributions d'Ysraël Yaakov Yuval, *Two Nations in Your Womb...*, op. cit.

8. Daniel Boyarin, dans une série d'articles passionnants, étudie le processus interactif qui a donné naissance à la fois au judaïsme et au christianisme, et dans une imbrication telle que, jusqu'au IV^e siècle, il était impossible de les distinguer l'un de l'autre. Daniel Boyarin *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

9. Amos Funkenstein s'est penché sur cette différence en étudiant l'exégèse typologique de Rabbi Moshe Ben

Nachman. Il observe que «l'exégèse typologique introduit dans le christianisme une idée d'évolution, de progrès : le progrès entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, les progrès de l'«*ecclesia militans*». Ce sentiment est absent du judaïsme, c'est pourquoi celui-ci n'a pas vraiment eu besoin d'une forme de pensée dont l'objet soit de démontrer que les événements se reproduisent à des niveaux différents de progrès». Voir Amos Funkenstein, «History and Typology : Nachmanides's Reading of the Biblical Narrative», in *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 98-120. Il faut signaler que cette différence a été observée dans le cadre de son étude des liens et des ressemblances entre la pensée juive, notamment celle de Rabbi Moshe Ben Nachman, et la tradition chrétienne. Étudier la façon dont Rabbi Moshe Ben Nachman a fait sien la typologie chrétienne lui a permis d'éclairer la conception de l'exil dans le judaïsme. Sur la conception de l'exil chez Rabbi Moshe Ben Nachman, voir Haviva Padia, *HaRamban*, Tel Aviv, Am Oved, 2003.

10. Sur les différentes approches de l'exil des juifs dans la théologie chrétienne voir Baer, *Galout*, op. cit. Il est intéressant de remarquer que dans son essai sur l'exil des juifs, Baer commence par aborder les conceptions chrétiennes de l'exil des juifs.

11. Ysraël Yuval a remarqué qu'à partir du IV^e siècle, les juifs ont adopté le mythe chrétien selon lequel les juifs ont été «exilés» du pays. Ainsi a été créée une symétrie inversée entre la conscience juive et la conscience chrétienne dans laquelle ce sont les juifs qui se sont exclus de l'histoire.

12. Les quatre royaumes sont une interprétation des visions de Daniel (Daniel 7). Les quatre bêtes féroces de la vision de Daniel représentent les quatre peuples qui ont successivement opprimé Israël : les Babyloniens, les Perses, les Mèdes et les Grecs. Les *shemittot* sont les destructions qui, selon la Cabale, doivent avoir lieu avant la venue des

temps messianiques. Le temps est découpé en séries de *shemittot* entre lesquelles s'intercale un *yoel*, (jubilé). Sous une apparence ésotérique, ces interprétations relèvent de la conception religieuse de l'histoire : elles donnent une signification aux événements historiques en les replaçant dans une perspective dont le point de fuite est la rédemption.

13. Au Moyen Âge, on le sait, les juifs ont très peu écrit sur l'histoire universelle. Ils n'ont pas rédigé non plus ce qu'on pourrait appeler l'histoire du peuple d'Israël après la destruction du Temple. Les divers écrits qu'ils ont laissés traitent de la *halakha* (comme les recueils du rabbin Sherira Gaon ou la Cabale de Rabbi Abraham Ibn Daoud). Ils ont pour nous un intérêt historique, mais ils ne sont pas le fruit d'une démarche historique de leurs auteurs. Ceux-ci ne s'intéressent pas à l'enchaînement des événements, ils participent au débat halachique et à la polémique avec les caraites.

14. Sur les différentes approches de l'histoire, voir Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, op. cit.

15. Le récit de l'histoire des communautés, la chronique des événements qui ont eu lieu dans telle ou telle communauté (qu'il s'agisse d'une communauté isolée ou les communautés prises dans leur ensemble) était une pratique courante dans le judaïsme prémoderne et moderne. Il ne s'agissait absolument pas de l'histoire des juifs mais de l'histoire de la communauté, structure politique de l'existence juive, qui depuis le Moyen Âge fixait les règles de son fonctionnement pour définir son autonomie. Voir Salo W. Baron, *The Jewish Community*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1942.

16. La question du lien entre la conscience historique moderne et la théologie chrétienne est au cœur d'un débat passionnant qui a opposé Carl Löwith et Hans Blumberg. Carl Löwith, *Meaning in History: the*

Theological implications of the Philosophy of History, Chicago, University of Chicago Press, 1949. Carl Löwith soutient que la laïcisation résulte d'une évolution de la théologie chrétienne commencée avec saint Augustin en réaction à la conception grecque du temps. Blumberg a défendu au contraire la spécificité de la conscience moderne du progrès par rapport à la conception chrétienne de l'histoire. Hans Blumberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge Mass, MIT, 1983. Amos Funkenstein, étudiant les origines de la science moderne, a mis en évidence la façon particulière dont certains éléments du discours théologique ont été retravaillés dans la perspective historique moderne. Il qualifie la conception de l'histoire apparue au XVII^e siècle de théologie laïque. Amos Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, trad. de l'anglais par Jean-Pierre Rothschild, Paris, Presses universitaires de France, 1995. Sur les liens entre protestantisme et laïcisation, voir Michael Heyd, *Protestantism, Enthusiasm and Secularization in the early Modern Period: Some preliminary reflexions, religion, ideology and nationalism in Europe and America*, Jérusalem, 1986, pp. 15-27.

17. Carlo Ginzburg montre que ce rapport ambivalent est au cœur de l'idée de mémoire collective contemporaine mais que la dimension religieuse de ce concept n'est absolument pas prise en compte. Il fait remarquer qu'on ne trouve ni chez les Grecs ni chez les juifs quelque chose approchant notre conception moderne de l'histoire : «Seul un chrétien comme saint Augustin, penseur des destins liés des juifs et des chrétiens et des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, pouvait être le précurseur d'une idée qui en s'affinant deviendra le *aufhebung* de Hegel, un concept que nous partageons tous, juifs et chrétiens, hégéliens et non hégéliens : comprendre le passé c'est comprendre ses propres concepts et

l'enchaînement qui mène jusqu'à nous.» Carlo Ginzburg, «History and/or Memory: some peripheral remarks», à paraître dans Amos Funkenstein, *Memorial Volume*. Voir aussi Carlo Ginzburg, *À distance: neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001.

18. Voir David Sorotzkin, «Binyan eretz shal mata ve-hurban eretz shel ma'ala : ha-Rabbi mi-Satmer veha-aschola ha-ortodoxit ha-radikalit», in Avi Ravitzki (ed.), *Eretz Israel be-Hagout ha-Yeoudit shel ha-MeaEsrin* (La Terre d'Israël dans la pensée juive du xx^e siècle), Jérusalem, Yad Ben Zvi, 2004. Sorotzkin étudie les sociétés supra-temporelles et montre comment, depuis le xiv^e siècle, la conception juive du temps s'est élaborée en réaction à la conception du temps de l'État.

19. David N. Myers, *Resisting History: Historicism and its discontents in German Jewish Thought*, Princeton N.J., Princeton University Press, 2003.

20. Sidra DeKoven-Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, *op.cit.*

21. Yitzhak Baer, l'un des fondateurs du département d'histoire juive de l'Université hébraïque de Jérusalem, président de la Société d'histoire d'Israël, rédacteur en chef de la revue *Zion*, lauréat du prix Israël pour les sciences du judaïsme en 1953.

22. Yitzhak Baer, «Ha-Erekh ha-Hinoukhi shel ha-Historia ha-Israelit» (La valeur pédagogique de l'histoire israélienne), in *Gilonot*, 12, 9, 1951, pp. 129-135.

23. Yitzhak Baer, «Ikarim beHakirat Toledot Israel» (Orientations pour l'étude de l'histoire d'Israël), discours d'ouverture à l'Université hébraïque de Jérusalem, 1933, in *Mehkarim vemasot be-toldot Israel* (Études et essais en histoire du peuple juif), Jérusalem, éd. La Société israélienne d'histoire, 1986, t. A, p. 19.

24. Baer, «Ikarim beHakirat Toledot Israel» (Orientations pour l'étude de l'histoire d'Israël), *op. cit.*

25. Gershom Scholem, «Hirhourim al Hokhmat Israel» (Remarques sur la

pensée juive) in *Devarim bego, B.* (À propos de, B.), Tel Aviv, Am Oved, 1982.

26. Yitzhak Baer, *LeBerour ha-Matzav shel ha-Limoudim ha-Historim shelanou* (État de l'enseignement de l'histoire chez nous), Jérusalem, Magnes, 1938, p. 35.

27. Avraham Shapira (dir.), *Rtzifut vemered: Gershom Scholem bamelel ve siah* (Continuité et révolte, Scholem par la parole et par l'écrit), Tel-Aviv, Am-Oved, 1987.

28. Voir Yitzhak Baer, «HaYesodot vohaHathalot shel Irgoun ha-Kehila ha-Yeoudit beYemei Habenaïm» (Les fondements et les débuts de l'organisation de la communauté juive au Moyen Âge), in *Zion*, 15, Jérusalem, 1950, p. 11. Dans d'autres articles consacrés à l'histoire des juifs à l'époque du Second Temple, Baer n'hésite pas à décrire l'entité juive dans des termes empruntés à la théologie chrétienne. Du même auteur, voir également *Israel beAmim* (Israël parmi les peuples), Jérusalem, Mossad Bialik, 1965, p. 113. Sur le recours à la terminologie chrétienne chez Baer, voir Ysrael Yuval, *Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism*, à paraître.

29. Voir Meïr Verete, «The Restoration of the Jews in the English Protestant Thought 1790-1840», in *Middle Eastern Studies*, janv. 1972. Voir aussi Moshe Kedem, «Tefisot ha-Geoula shel Am Israel be-Eschatologia ha-Protestantit ha-Anglit be-emtza hamea tesha esrei» (Les conceptions de la rédemption du peuple juif dans l'eschatologie protestante anglaise du milieu du xix^e siècle), in *Cathedra*, 19, 1981, pp. 55-71. Voir aussi Avihou Zakaï, «The poetics of history and the destiny of Israel: the role of the Jews in English apocalyptic thought during the sixteenth and seventeenth centuries», in *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 5, 2, 1996, pp. 313-350. Zakaï montre le lien entre ces idées et l'évolution de la conception protestante de l'histoire. Sur ces approches en France, voir David Bankir, «Reayon Shivat ha-Yeoudim

beYensenism ha-Tzarfati» (L'idée du retour des juifs dans le jansénisme français), in *Ben Israel leOmot* (Entre Israël et les nations), recueil d'articles en hommage à Shmuel Ettinger, Jérusalem, Merkaz Zalman Shazar, 1988, pp. 71-86. Sur ces idées dans le contexte du sabbatisme, voir Abraham Elkaïm, «Eretz haZvi, Kavim Ykarim le Dioukana shel Eretz Israel beHagouto shel Nathan HaGazati» (Le pays du cerf, les principales caractéristiques de la terre d'Israël dans la pensée de Nathan de Gaza), à paraître. Voir aussi Charles E. Hill, «Till the Conversion of the Jews», in *Millenarism and Messianism in Early Modern European Culture*, dir. James E. Force et R. H. Popkin, Leiden, 1988, pp. 12-36.

30. Sur les rapports entre sionisme et millénarisme, Moses Hess, par exemple, découpe l'histoire de l'humanité en trois périodes : celles du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Chacune d'elle est représentée par un penseur d'origine juive : Moïse, Jésus et Spinoza. Bien qu'il ait développé cette idée avant ses idées nationales, elle était déjà présente dans son livre *Rome et Jérusalem*, Paris, Albin Michel, 1981. Les sources chrétiennes du sionisme qui viennent le légitimer ont été analysées par des penseurs juifs comme Nahum Sokolov.

Benyamin Netanyahou dans son livre sur le sionisme, *Makom tahat ha-Shemesh* (Une place au soleil), évoque le millénarisme chrétien et d'autres manifestations des Christian Zionists.

31. Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917: Palestine and the Question of Orientalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Pour une vue d'ensemble des approches sionistes non juives, voir Regina Sharif, *Non Jewish Zionism: Its Roots in Western History*, Londres, Zed Press, 1983.

32. Nabil I. Matar, «Protestantism, Zionism and Partisan Scholarship», in *Journal of Palestine Studies*, 18/4, 1989, pp. 50-70. Matar analyse la littérature consacrée à cette question. Il relève la façon délibérée dont elle

minimise l'opposition constante à cette idée, et souligne son importance [selon la syntaxe, celle de l'opposition] notamment chez Moshe Hess.

33. Paul Mendès Flohr, «In Pursuit of Normalcy, Zionism's Ambivalence towards Israel Election», in *Many are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*, dir. William R. Hutchison et Hartmut Lehman, Minneapolis, Fortress Press, 1994, pp. 203-224.

34. Jonathan Boyarin, *Storms from Paradise: The Politics of Jewish Memory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1992; Jonathan Hess, Ella Shohat, «Taboo Memories and Diasporic Visions: Columbus, Palestine and Arab-Jews», in *Performing Hybridity*, Jennifer Fink and May Joseph (eds.), University of Minnesota Press, 1997; Susannah Heschel, «Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy», in *New German Critique*, 77, printemps-été 1999, pp. 61-65; Paul Mendes Flohr, «Fin de Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of the Jewish Self-Affirmation», in Mendes Flohr, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, pp. 79-109; Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct...*, op. cit.; Gil Anidjar, «Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On Orienting Kabbalah Studies and the Zohar of Christian Spain», in *Jewish Social Studies*, 3, 1996, pp. 89-157; Anidjar, *The Jew, The Arab: A History of the Enemy*, Stanford, Stanford University Press, 2003. L'étude originale d'Anidjar montre que le juif et l'Arabe sont associés dans le rôle d'ennemi par la théologie politique européenne.

35. Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: a History of the Enemy*, op. cit.

36. Jonathan Hess, *Germans, Jews, and the Claims of Modernity*, New Haven, Yale University Press, 2002.

37. Voir Susannah Heschel, «Revolt of

the Colonized : Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy », *op. cit.*

38. Amos Funkenstein, « The Dialectics of Assimilation », in *Jewish Social Studies*, 51, 1994, pp. 1-14.

39. Voir T. Herzl (1896), *L'État des juifs*, trad. de l'allemand et notes de Claude Klein, Paris, La Découverte, 1990.

40. Sur le rapport entre colonialisme et théologie, voir Lamin O. Sanneh, *West African Christianity: the Religious Impact*, New York, Orbis Books, 1983.

41. Ilan Pappé, « HaZionout keColonialism-Mabat Hashvahati al Colonialism maoul beAsia vebe-Africa » (Le sionisme comme colonialisme, étude comparative d'un colonialisme matiné d'Afrique et d'Asie), in *Ben Hazon veRevizia : Mea Shenot Historiografia Zionit* (Entre rêve et révisionisme : un siècle d'historiographie sioniste), dir. Yehiam Weitz, Jérusalem, Merkaz Zalman Shazar, 1999, pp. 345-365.

42. Paul Mendes Flohr, *Divided Passions : Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, *op. cit.*

43. Sur les aspects particuliers du nationalisme colonial, voir J-J Eddy, D.M. Schreuder, Oliver MacDonagh, *The Raise of Colonial Nationalism : Australia, New-Zealand, Canada and South-Africa, first Assert their Nationalities 1880-1914*, Sydney, Boston, Allen & Unwin, 1988.

44. Edward Said, *The Question of Palestine*, New York, Vintage Books, 1979.

45. Ella Shohat, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël*, 1986. Trad. fr. : Paris, La Fabrique, 2006. Il faut signaler un précurseur méconnu dans cette voie, Michael Selzer, l'auteur de *The Aryanization of the Jewish State*, New York, Black Star, 1967. Son excellente analyse critique de la conscience sioniste est malheureusement restée méconnue, y compris de ceux qui travaillaient dans le même sens.

46. La littérature consacrée à

l'oppression des orientaux est aujourd'hui importante et nous n'en donnons ici qu'un aperçu. Des sociologues comme Shlomo Swirski, Devorah Bernstein, Yehouda Shenhav, Yossi Dahan, Yossi Yona ou Yitzhak Saporta ont étudié comment les distinctions ethniques étaient liées à la classification sociale et ont conduit à la marginalisation des orientaux. L'effacement de l'histoire des juifs orientaux a été étudié par Ella Shohat, Samy Shalom Chitrit ou Smaddar Lavie. Ces travaux ont suscité une prise de conscience des orientaux dans différents domaines.

III. Une nationalisation de l'histoire

1. Avot Yeshurun, « Pti'ha le-raaion », in *Ha-shever ha-souri-afriani* (Début d'interview, in *La Faille syro-africaine*), Tel Aviv, Mifalim Universita'im, 1974. Édition française : *La Faille syro-africaine*, Arles, Actes Sud, 2006. La présente traduction est de Joëlle Marelli.

2. *La Table dressée* (Shoulhan Aroukh) rédigée par rabbi Yossef Caro au xvi^e siècle traduit ce type de conscience commune. Cette compilation devient rapidement la référence en matière d'observation des commandements. Elle consolide la base commune, mais marque en même temps une rupture. En effet, les commentaires de rabbi Moshe Isserlish (Rama) qui y furent incorporés pour préserver le rite ashkénaze instituent la fracture entre le rite ashkénaze et le rite oriental.

3. Jacques Basnage de Beauval, *Histoire des juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Joseph*, La Haye, 1716. Basnage pensait que la conversion des juifs était proche mais il était contre toute conversion forcée. Il considérait que les juifs formaient un groupe autonome, position qui annonçait l'idée de leur retour dans le monde culturel nouveau. Sur le lien entre Basnage et l'historiographie sioniste, voir la thèse de doctorat d'Amnon Raz-Krakotzkin, *Yetzuga Ha'Teumi*

shhel Ha'Galut (La Représentation nationale de l'exil : l'historiographie sioniste et les juifs du Moyen Âge), doctorat d'histoire, université de Tel-Aviv, 1996 ; Haïm Yossef Yerushalmi, *Zakhor*, op. cit.

4. Sur la problématique de l'écriture d'une histoire juive, voir Yerushalmi, *Zakhor*, op. cit., p. 113.

5. « École de Jérusalem » est le nom que ses membres se sont donné eux-mêmes pour s'opposer aux représentants européens de l'historiographie juive qu'ils considéraient comme de purs produits de l'assimilation insensibles à la dimension nationale organique du peuple juif. Voir Ben Zion Dinur, *Israël baGola* (Israël dans la diaspora), Tel Aviv, Devir, 1958 ; Baer, *LeBerour ha-Matzav shel ha-Limoudim ha-Historim shelanou*, op. cit. ; Gershom Scholem, « Hirhourim al Hokhmat Israel » (Remarques sur la pensée juive), in *Devarim bego, B.*, op. cit. ; David N. Myers, *Reinventing the Jewish Past*, op. cit.

6. David M. Myers, *ibid*.

7. Ben Zion Dinburg (Dinur) et Yitzhak Baer, « Megamateinou » (Nos orientations), in *Zion*, 1, 1936, p. 1.

8. *Ibid*, pp. 2-3.

9. Gershom Scholem, *Les Grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1950.

10. Voir Ayelet Heller, *Dekel Shfal Tzameret* (Le Palmier à la couronne fanée), film documentaire, Amylhos, Israël, 1995.

11. Carl Frankenstein, *Shikoum haIntelligentzia ha-Havoula* (La Rééducation de l'intelligence altérée), Magnes, Jérusalem, 1971. Voir Reuven Feuerstein, *Yaldei ha-Mellah* (Les enfants du Mellah. Le retard culturel chez les enfants marocains et ses implications pédagogiques), Jérusalem, Sold/L'Agence Juive, 1973. Sur cette orientation dans le système éducatif israélien, voir Shlomo Swirski, *Hinoukh beIsrael* (L'Éducation en Israël, l'univers des chemins parallèles), Tel Aviv, Brerot, 1991.

IV. Une théologie nationale-coloniale

1. Peter Van der Veer (dir.), *Nationalism and Religion*, Princeton University Press, 1988.
2. Voir Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, op. cit.
3. Voir Anita Shapira, « The Religious Motifs of the Labor Movement », in Shmuel Almog, Yehouda Reinharz and Anita Shapira (eds.), *Zionism and Religion*, Hanovre, Brandeis University Press, 1998, pp. 251-272. Shapira étudie l'imagerie messianique utilisée pour décrire l'implantation sioniste et surtout la conquête anglaise du pays. Voir Baruch Kimmerling, « Religion, Nationalism and democracy in Israel », *Constellations*, 6, 3, 1999, pp. 339-363 ; Eliezer Don Yehia, *Hiloun, Shelilat veShilou...* (Laïcisation, négation et intégration des concepts de la tradition religieuse juive dans le sionisme socialiste), Ramat Gan, Bar Ilan University, 1980 ; Yosef Salmon, « Tradition and Nationalism », in Jehuda Reinharz and Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York & Londres, New York University Press, 1996, pp. 94-116.
4. Voir Zeev Sternhell, *The Founding Myths of Israel*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
5. Voir David Ohana, *Meshihiout veMemlakhtiout* (Messianisme et souveraineté, Ben Gourion et les intellectuels, entre vision politique et théologie politique), Beer Sheva, University Ben Gourion, 2003. Ohana rassemble des textes de figures importantes du sionisme, Ben Gourion au premier chef, qui utilisaient le terme « messianique » pour décrire les différentes caractéristiques de l'État.
6. Sur l'élaboration de la prière *Izkor*, voir Jonathan Frenkel, « Sefer ha-Izkor, mi 1911 » (Le livre d'Izkor depuis 1911, remarques sur le mythe national dans la deuxième immigration), in *Yaadout Zmaneinou* (Le Judaïsme contemporain), dir. Mordekhai Altschuler, t. IV, Magnes, 1988, pp. 67-95.
7. Eric J. Hobsbawm a montré que le

critère qui permettait de définir un groupe comme national était depuis le XIX^e siècle sa compatibilité avec la conception du progrès historique ou sa capacité à développer une telle conception. Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 2001.

8. Depuis Frantz Fanon, l'utilisation du langage européen, et plus particulièrement la perception européenne de l'histoire, est au cœur des études sur le colonialisme et l'anticolonialisme. Voir Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the colonial World: a derivative discourse?*, Londres, Zed Books, Oxford University Press, 1986. Dipesh Chakrabarti, *Provincializing Europe, post-colonial Thought and historical Difference*, Princeton N.J., Princeton University Press, 2002; Prasanjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of modern India and China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; Gyan Prakash, « Writing post-orientalist Histories of the Third World: Indian Historiography is Good to Think », in Nicholas B. Dirks (dir.), *Colonialism and Culture*, Michigan, University of Michigan Press, 1992, pp. 353-388.

9. Sur les liens entre les Lumières, le discours colonial et les rapports aux juifs, on peut signaler les travaux de Richard Popkin sur les aspects théologiques anciens de la laïcité. Voir Richard Popkin, *The Third Force in the XVII^e century Thought*, Leiden Pays-Bas, Brill, 1992. Sur l'exclusion des juifs dans le processus de laïcisation, voir Heiko Oberman, *The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Philadelphie, Fortress Press, 1984; Jonathan Boyarin, « The Other within and the Other without », in Laurence J. Silberstein et Robert L. Cohn (dir.), *The Other in Jewish Thought and History-Construction of Jewish Culture and Identity*, New York University Press, 1994, pp. 424-452.

10. C'est ce que Charles Liebman et Eliezer Don Yehia appellent « religion civile en Israël ». Voir Charles

Liebman et Eliezer Don Yehia, *Civil Religion in Israël: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, University of California Press, 1983. Sur les éléments religieux dans la culture de l'implantation sioniste, voir Shmuel Almog, « Arkhei Dat be-Aliya ha-Shenia » (Les valeurs religieuses dans la deuxième immigration), in *Zionout ve-Dat*, op. cit. Sur les éléments chrétiens dans les rituels nationaux, voir Maoz Azariahou, *Poulhanei Medina* (Les Rituels de l'État: la célébration de l'indépendance et la commémoration des victimes de guerre, 1948-1956), HaMerkaz le Moreshet Ben Gourion, Université Ben-Gourion, 1995.

11. Ben Zion Dinur, *Israël baGola* (Israël en diaspora), op. cit.

12. Sur les liens entre les mythes de Tel Haï, Bar Kokhva et la révolte du ghetto de Varsovie dans l'instauration du nationalisme israélien, voir Idith Zartal, « HaMeounim vеха-Kedoshim, Kinouna shel Martirologia Leoumit » (Les martyrs et les saints: l'institution d'une martyrologie nationale), in *Zmanim*, 48, Université de Tel Aviv/Zmora Bitan, 1994, pp. 26-45.

13. Voir Yaël Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago & Londres, University of Chicago Press, 1995.

14. Voir Frenkel, « Sefer ha-Izkor, mi 1911 » (Le livre d'Izkor depuis 1911, remarques sur le mythe national dans la deuxième immigration), op. cit.

V. L'effacement de la Palestine

1. Voir Moshe Dayan, *Vivre avec la Bible*, Paris, Albin Michel, 1980.

2. Voir Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Practice and Territorial self-fashioning in Israeli Society*, Chicago University Press, 2001.

3. Dans les années 1960, les archéologues ont été chargés de la destruction des villages palestiniens qui avaient été vidés de leurs habitants en 1948, faisant d'eux les sites d'une archéologie oubliée. Voir Aharon Yshaï, « Goral ha-Kfarim ha-

aravim ha-Netoushim beMedinat Israel, erev milhemet sheshet hayamim veahareia » (Le destin des villages arabes abandonnés dans l'État d'Israël à la veille de la guerre des Six jours et après), in *Cathedra*, 105, Jérusalem, Yad Ben Zvi, sept. 2002, pp. 151-170.

4. Voir Yaakov Barnai, *Historiografia veLeoumiout, megamot beHecker Eretz Israel veYeshouva haYehoudit, 634-1881* (Historiographie et nationalisme, orientations de la recherche sur la terre d'Israël et sa population juive, 634-1881), Jérusalem, Magnes, 1995 ; Uri Ram, « Zionist Historiography and the Invention of Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur », in *History and Memory*, 7 (1), 1995, pp. 91-124.

5. Voir Ben Zion Dinur, *Maavak ha-dorot shel Israel ad Artzo, mi Hourban Betar ad Tekoumat Israel*, Jérusalem, Magnes, 1975.

6. Voir l'œuvre monumentale de l'historien Joshua Prawer.

7. Ben Zion Dinur et Yitzhak Baer, « Megamateinou », in *Zion*, 1, 1936, p. 2.

8. *Ibid.*

9. Voir Avi Ravitzki, « Eretz Israel, Kemia ve-Harada be-safrout Israel » (Terre d'Israël : aspirations et craintes dans la littérature juive traditionnelle), in *Herout alha-Louhot*, Tel Aviv, Am Oved, 1999, pp. 11-48.

10. Voir la discussion fine et profonde de Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa, *Israël, la terre et le sacré*, Paris, Flammarion, 2001.

11. Voir Moshe Idel, préface de la réédition de Aharon Zeev Eshkoli, *HaTenouot Meshihiot be-Israel* (Les Mouvements messianiques en Israël), Jérusalem, mossad Bialik, 1988.

12. Voir Ysrael Bartal, *Galout baAretz* (L'Exil en terre d'Israël), Jérusalem, Hahistadrout hazionit, 1997 ; Avi Ravitski, *Ha-Ketz ha-Megoule ve-Medinat ha-Yeoudim* (La Fin des temps et l'État des juifs : messianisme, sionisme et radicalisme religieux en Israël), Tel Aviv, Am Oved, 1993.

13. Rabin Schach, « BeZot ani Boteah » (Ce que j'affirme), cité chez Avishaï Benhaïm, in *Ish ha-Hashkafa* :

Ha-Ideologia ha-Haredit alpi ha-Rav Shakh (L'Homme de la vision, l'idéologie juive orthodoxe du rabbin Schach), Tel Aviv, Mosaïca, 2004, p. 126.

14. Un bon exemple en est le *Sefer Ha-Hagada* (Le Livre de la *Haggada* : légendes talmudiques), du poète national H. N. Bialik et de Y. H. Ravnitzki, 1908.

15. Ilan Pappé, *Une terre pour deux peuples : histoire de la Palestine moderne*, Paris, Fayard, 2004.

16. Voir Yossef Gorni, *Zionism and the Arabs : 1882-1948. A Study of Ideology*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

17. Voir Shmuel Almog, *Giour ha-falahim* (La Conversion des *fellah*).

18. Ahad Haam, « Emet mi-Ertz Israel » (La vérité de la terre d'Israël), in *Col Kitvei Ahad Haam* (Œuvres complètes d'Ahad Haam), Tel Aviv, Dvir, 1947.

19. Voi. Yitzhak Epstein, « Sheela Neelama », in *Hashiloah*, 1908.

20. Said, *The Question of Palestine*, op. cit.

21. Cette attitude date de la première immigration sioniste. Sur la littérature de cette époque, voir Berlovitz, *Leamtzi Aretz, Leamtzi Aam* (Invention d'un pays, invention d'un peuple), Tel Aviv, HaKibutz Hameouhad, 1996, pp. 113-166.

22. Haya Bombaji-Sasportas, *Whose Voice is Heard/Whose Voice is Silenced : the Construction of the Palestinian Refugee Problem in the Israeli Establishment, 1948 - 1952*, Thèse de doctorat à l'université Ben Gourion, 2000. Voir Gabi Piterberg, « Erasures », in *New Left Review*, 10, 2001. Comme l'a montré l'écrivain et critique littéraire israélien Yitzhak Laor, la littérature hébraïque qui s'est développée après la création de l'État d'Israël est fondée sur la négation de la mémoire des Palestiniens : Laor, *Anu Kotvim Otach Moledet*, Tel Aviv, ha-kibutz ha-meuchad, 1995. Meiron Benvenisti a étudié comment l'effacement qui a accompagné l'expulsion a transformé la Palestine en Terre sainte : *Sacred Landscapes : The Buried History of the Holy Land*

Since 1948, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2000.

23. Voir Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; *Tikun Taout* (Réparation d'une erreur), Tel Aviv, Am Oved, 2000. Quand les travaux de Benny Morris ont été publiés pour la première fois, ils ont été attaqués par l'establishment des historiens israéliens. Mais personne n'a pu réfuter leurs conclusions, au contraire. Les recherches ultérieures ne font que les conforter.

24. Voir Avi Shlaim, *Collusion across the Jordan*, New York, Columbia University Press, 1988.

25. Voir Walid Khalidi, *All That Remains*, Washington D.C., Institute for Palestinian Studies, 1992 ; Nur Massalha, *A Land without People : Israel Transfer and the Palestinians*, Londres, Faber and Faber, 1997 ; Elias Sanbar, *Palestine 1948 : l'expulsion*, Paris, Institut des études palestiniennes, 1984.

26. Mordekhai Bar-Or, commandant d'unité en 1948, était le secrétaire de Moshe Dayan et commandant du département de l'Éducation de l'armée.

27. Voir Michel Khlefi et Eyal Sivan, *Route 181, fragments d'un voyage en Palestine-Israël*, film documentaire 272 mn, Paris, Memento Production, 2003.

28. Voir Benny Morris, interviewé par Ari Shavit, « En Attendant les Barbares », *Haaretz*, 6/10/2004. L'approche de Morris n'est pas différente de celle de ceux qui prônent aujourd'hui le transfert des populations arabes. Ils ont été les premiers à reconnaître l'expulsion en appelant à sa poursuite. Morris n'a pas appelé ouvertement au transfert, mais a justifié la répression contre les Palestiniens.

29. Elie Barnavi, Eyal Naveh, *HaMea haesrim, Toledot Israel ba-dorot ha-aharonim* (Le xx^e siècle, l'histoire récente d'Israël), Tel Aviv, Sifri, 1999.

30. *Ibid.*, p. 239.

31. Il n'est pas surprenant que la

critique de ce manuel scolaire n'ait pas porté sur l'aveu de l'expulsion elle-même, mais sur le fait que contrairement au mythe israélien qui prétendait que c'était la guerre d'un petit nombre contre une multitude, les auteurs démontrent que les juifs étaient organisés et disposaient d'une supériorité militaire face à une population démunie et des troupes arabes déficientes. On a critiqué également la mention que l'aide extérieure dont les forces juives ont bénéficié, notamment du bloc communiste, a été déterminante.

32. Le débat sur l'adoption ou non du plan de partage continue à agiter les milieux universitaires palestiniens. Il est la continuation du débat qui a eu lieu quand le Parti communiste palestinien (PCP) a accepté le plan de partage de l'ONU sous la pression du Kremlin. Des historiens palestiniens non communistes comme Saleh Abd el-Jawad soutiennent aujourd'hui que le refus de la partition fut une erreur.

33. Michel Khlefi et Eyal Sivan, *Route 181, op. cit.*, III^e partie, « Nord ».

34. Voir Yitzhak Laor, « Tears of Zion », in *New Left Review*, 10, Londres, juil.-août 2001. L'article analyse la rhétorique de la gauche sioniste après les accords d'Oslo.

35. Voir Shlaim, *Collusion across the Jordan, op. cit.*

36. Voir Nur Massalha, *Expulsion of the Palestinians : The concept of transfer in Zionist political thought, 1882-1948*, Washington D.C., Institute for Palestinian Studies, 1992.

VI. Gershom Scholem et la dialectique messianisme-sionisme

1. Voir Gershom Scholem, « LeAvanat ha-Reayon ha-Meshikhi be-Israel » (Pour comprendre l'idée messianique en Israël), in *Devarim bego, op. cit.*, p. 190.

2. Cette lettre fut écrite à l'occasion du quarantième anniversaire de Franz Rosenzweig et en réaction à l'article qu'il venait de publier sur la traduction en hébreu de *L'Éthique* de Spinoza. Dans cet article, où il devait défendre les avantages d'une

traduction en hébreu médiéval, il parle de la signification de la transformation de la langue hébraïque en langue vernaculaire. À ses yeux, l'hébreu est imprégné de son passé, il nourrit une mémoire contrairement aux autres langues qui possèdent un dispositif d'épuration permanente. Comme l'a montré Paul Mendès-Flohr, Rosenzweig, qui voyait dans l'hébreu la base d'une renaissance juive religieuse – le medium qui transmettait l'ensemble des contenus juifs – s'opposait farouchement à l'utilisation profane de la langue pour les mêmes raisons que Scholem. Il soutenait que l'hébreu avait acquis son sens profond justement en exil en se coupant de la vie quotidienne.

3. Voir Avi Ravitski et Carmel, *Eretz Israel be-Makhshava ha-Yeoudit bemea haesrim* (La Terre d'Israël dans la pensée juive du XX^e siècle), Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1993, pp. 13-15. Ravitski utilise les conclusions de Scholem pour analyser les différentes attitudes religieuses à l'égard du sionisme, alors que nous insistons sur la dialectique interne pour étudier la nature de la conscience dite laïque. Une sensibilité semblable à propos de la langue se rencontre chez le rabbin de Satmer qui s'est opposé à l'utilisation de l'hébreu dans la vie profane en dénonçant : « Les sionistes et les hypocrites qui les suivent pour échauffer et corrompre les esprits, la bouche pleine de concepts sacrés comme l'amour de la terre d'Israël, l'amour d'Israël, l'avènement de la rédemption, etc. Des mots à la mesure de leur aveuglement, que dans leur volonté d'imposer l'emploi de la langue sacrée, ils jettent comme un filet pour piéger les cœurs des enfants d'Israël, et les condamner à parler la langue impie qu'ils appellent l'hébreu. » Voir Teitelbaum, « Maamar al Leshon ha-Kodesh » (Sur la langue sacrée), in *Vayael Moshe*, 1961. Scholem lui-même n'accordait pas de crédit à Teitelbaum et dans une conversation avec Zeev Galili en 1975, il a qualifié ces paroles de plaisanterie.

4. L'attitude de Scholem vis-à-vis de l'hébreu moderne et de la littérature hébraïque israélienne était ambivalente. Il reconnaissait l'aptitude de la langue à contribuer à changer la réalité, mais il déplorait ses « barbarismes » et sa « licence linguistique ».

5. Shazar, bien que membre éminent du Mouvement du travail, était pratiquant. Il fut le troisième président de l'État d'Israël. Zalman Shazar, *Sofro shel Mashiakh, Letoldotav shel Shmuel Primo* (L'Écrivain du messie, l'histoire de Shmuel Primo), Jérusalem, Ed. Institut Bialik, 1962, pp. 36-47.

6. Cité par Versas, *Haskala ve shabtaut Toldotav shel Maavak* (Lumière et sabbataïsme, histoire d'une lutte), Jérusalem, Centre Shazar, 1988. Voir aussi, « Shabetai Zvi Vehashabtaut » (Sabbataï Zvi et le sabbataïsme dans la littérature hébraïque contemporaine), in *Mekhkarei Yerushalaim be-safrut Ivrit*, n° 18, 2001, pp. 105-136.

7. Walter Benjamin, « Thèses sur le concept d'histoire » (VIII^e thèse), in *Œuvres III*, Paris, Gallimard Folio essais, 2000, p. 433.

8. Scholem fait une distinction entre la Cabale antérieure à l'expulsion d'Espagne, dans laquelle il soutient que la rédemption est comprise comme une expérience spirituelle interne, et le messianisme attribué à la Cabale postérieure à l'expulsion d'Espagne. Cette distinction est au centre de son analyse de l'histoire du messianisme.

9. Sur les rapports dialectiques entre la pensée sabbaténne et les Lumières juives, voir G. Scholem, *Le Messianisme juif...*, *op. cit.* Il développe ailleurs une vision du sionisme comme négation dialectique des conceptions libérales européennes.

10. Ben Zion Dinur, *Haidiologia Hazionit Ve Yesodoteha, Bemifne Hadorot* (L'idéologie sioniste et ses principes dans le tournant des générations. Études sur les débuts des Temps modernes dans l'histoire du peuple d'Israël), Jérusalem, Institut

Bialik, 1955.

11. Dans une lettre à Walter Benjamin, Scholem écrit que son article sur l'idéologie messianique « ne pouvait être écrit qu'en hébreu si l'auteur voulait rester libre de toute trace apologétique ».

Benjamin/Scholem, lettre 79 du 18 déc. 1925, 1989, p. 174. En revanche, son grand ouvrage sur les courants de la mystique juive, traduit dans plusieurs langues, n'a jamais été traduit en hébreu et Scholem lui-même s'y est toujours opposé.

12. Il est intéressant de souligner les similitudes entre les idées de Gershom Scholem, qui mettait en garde contre le messianisme, et celles du Rav Kook, le père spirituel des colons religieux des territoires occupés. Le fait que ces deux figures issues de deux mondes opposés, et aux conceptions différentes, aient des idées proches à propos du messianisme manifeste les contradictions internes de la conscience sioniste. Voir Amnon Raz Krakotzkin, « The Golem of Scholem: Messianism and Zionism in the Writings Of Rabbi Avraham Isaac HaKohen Kook and Gershom Scholem », in Ch. Miething (ed.), *Politik und Religion im Judentum*, Max Niemeyer, Tübingen 1999, pp. 223-238.

13. Avraham Shapira (dir.) *Rtzifut vemered: Gershom Scholem bamelel vesiah* (Continuité et révolte, Scholem par la parole et par l'écrit), *op. cit.*

14. Gershom Scholem, « Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism », in Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, *op. cit.*, pp. 35-6.

15. Voir « Reayon ha-Meshihi be-Kabala » (L'idée messianique dans la Cabale), in *Devarim bego*, *op. cit.*

16. Il est impossible dans ce cadre limité d'exposer la totalité des arguments opposés au schéma de Scholem. Les historiens Moshe Idel et Yehouda Libes réfutent la distinction qu'il fait entre rédemption, notion qui aurait eu une portée individuelle jusqu'à l'expulsion d'Espagne, et messianisme, qui serait devenu le mythe dominant dans la Cabale après

l'expulsion d'Espagne. Pour Idel, l'idée messianique n'est pas aussi univoque que le soutient Scholem dans *Le Messianisme juif...* Pour le démontrer, il analyse la nature d'actes rédempteurs indépendants du nationalisme, les approches qui font du messianisme un fondement permanent de la réalité même.

17. D'une façon générale, Scholem s'intéresse très peu à la question du Temple, surtout si l'on considère la place énorme que celui-ci tient dans les textes qu'il étudie.

18. Sur les négociations politiques relatives à Jérusalem et aux lieux saints, voir Menashe Klein, *Jerusalem. The Contested City*, New York, New York University Press, 2001.

19. Boris Shatz, 1867-1932, peintre et sculpteur lituanien, fondateur de Bezalel, l'académie d'art de Jérusalem.

20. Voir Michael Hed et Shaul Katz (dir.), *Toledot ha-Universita ha-ivrit biYerushalayim* (Histoire de l'université hébraïque de Jérusalem), Jérusalem, Magnes, 1997.

21. Elhanan Rheiner, « Khurban, Mikdash, Makom Kadosh » (Destruction, Temple, lieu saint : quelques choses sur les question du temps et lieu aux Moyen Âge), in *Katedra*, 97, Jérusalem, ed. Yad Ben-Zvi, 2000, pp. 64-67.

22. Les Caraïtes sont une secte juive née au XII^e siècle au Moyen-Orient qui refuse toute autorité au Talmud et ne reconnaît que la Bible (*N.d.T.*).

23. Il est intéressant de rapprocher la question politico-théologique du Temple de la critique du libéralisme et de la démocratie parlementaire de Carl Schmitt. Elle est au centre de sa conception de la souveraineté et du critère qui selon lui différencie l'allié de l'ennemi.

24. Yaël Lotan, « Hasod Ha'amiti shel Mordechai Vanunu », in *Vaanunu ve Ha'ptzatza* » (Le vrai secret de Mordekhai Vanunu), in Ehud Ein-Gil et Giora Noiman (dir.), *Vanunu et la Bombe*, Jérusalem, Ed. Le Comité israélien pour Mordekhai Vanunu et pour un Moyen-Orient sans armes

Exil et souveraineté

nucléaires, biologiques et chimiques, 1988, pp. 29-33.

25. Voir Seymour Hersch, *The Samson option : Israel's nuclear arsenal and American Foreign Policy*, New York, Random house, 1991.

26. C'est le cas des membres du Comité de soutien à Mordekhaï Vanunu dont l'auteur fait partie.

27. Il est intéressant de noter les similitudes entre la position de Scholem et celle du Rav Kook, ancien Grand Rabbin d'Israël. Bien qu'il soit mort avant la création de l'État d'Israël, il est considéré comme le maître à penser des colons. Voir Amnon Raz Krakotzkin, «The Golem of Scholem», *op. cit.*

28. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, *op. cit.*

29. Gil Anidjar, «Jewish Mysticism, Alterable and Unalterable : On Orienting Kabbalah Studies and the Zohar of Christian Spain», in *Jewish Social Studies* 3, pp. 89-157.

30. Ben Gourion, l'un des représentants les plus marquants de cette position, aurait préféré en 1947 que les lieux saints ne soit pas inclus dans le domaine de l'État juif. Pour le poète et idéologue Ouri-Zvi Grinberg, la plaine de Jezréel faisait partie du nouveau Temple.

VII. Arendt, Benjamin, Scholem et le binationalisme

1. Voir Ron Feldman (dir.), *Hannah Arendt, The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in Modern Age*, New York, Grove Press, 1978.

2. Voir Hannah Arendt, «Zionism Reconsidered», in *The Menorah Journal*, automne 1945, vol. XXXIII, n° 2.

3. *Ibid.*

4. Voir Hannah Arendt, «To Save the Jewish Homeland-There is still Time», in *The Menorah Journal*, mai 1948, pp. 178-192.

5. Voir R.J. Berstein, *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, MIT Press, 1966, pp. 101-122; Martine Lebovici, *Hannah Arendt, une juive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, pp. 365-422; Elisabeth Young-

Bruehl, *Hannah Arendt : For the Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, pp. 173-181 et 223-231.

6. Leur témoignage fut publié sous le titre «Palestine, a Land of Two Peoples» et contient une proposition de faire immigrer un million de juifs en accord avec les Arabes. Sur Magnes et son rôle dans la promotion de l'idée binationale, voir Yossef Heller, *MiBrit Shalom le Ihoud, Yehuda Leib Magnes veva-Maavak le-Medina douleumit* (Du Brit Shalom à Hihoud, Y.L. Magnes et le combat pour un État binational) Jérusalem, Magnes, 2003.

7. Hannah Arendt, «Peace or Armistice in the Near East?», in *The Menorah Journal*, automne 1945, vol. XXXIII, n° 2.

8. Hannah Arendt, *Les Origines du Totalitarisme*, Paris, Seuil, 1972.

9. Idit Zertal, *La Nation et la mort*, *op. cit.* Zertal consacre une longue étude à la distinction d'Arendt entre paria et parvenu, sans la lier à la critique d'Arendt de la politique sioniste et israélienne.

10. Sur la position du Mapam (Parti uni des travailleurs), voir Yossi Amitai, *Emdoteha Shel Mapam be suqiat arviei Eretz-Isaral 1948-1954* (La Position du Mapam sur la question des Arabes de Palestine, 1948-1954), Tel Aviv, Ed. Cherikover, 1988.

11. Comme exception on peut signaler les travaux de Seyla Benhabib qui étudie le lien entre les écrits d'Arendt sur le binationalisme et ceux sur le totalitarisme pour donner un relief supplémentaire au débat sur la Palestine. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996.

12. En 1964, Yaakov Robinson, le conseiller en histoire et l'un des procureurs du procès Eichmann, publie un livre contre Hannah Arendt, alors que son essai sur Eichmann n'est pas traduit en hébreu.

13. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la Banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966.

14. Eyal Sivan et Rony Brauman, *Un*

spécialiste, film documentaire, 128 mn, France-Allemagne, Memento Production, 1999.

15. Matzpen (La Boussole), organisation israélienne antisioniste marxiste des années 1960. Voir Eran Turbinder, *Matzpen*, film documentaire, 54 mn, Israël, 2003.
16. Comme le note Edward Said, il n'est moins surprenant que sa biographe E. Young-Bruehl, mentionne ce fait à la page 456, sans y voir de contradiction. Voir Said, *The Politics of dispossession, The Struggle for Palestinian Self-Determination 1969-1994*, Londres, Chatto and Windus, 1994, p. 89.

17. Voir Steven E. Ashheim (dir.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2001.

18. Mouvement qui a succédé à Brit Shalom et publiait une revue du même nom.

19. Report of The United Nation Special Committee to Palestine, 1947.

20. Voir Ita Shedletzki (dir.), *Gershom Scholem, Briefe*, Munich, Leo Beck Institut, n° 129-131, 1994, pp. 302-314 et 447-454.

21. Voir Gershom Scholem, «Redemption through Sin», in *Le Messianisme juif...*, op.cit., pp. 78-181.

22. Voir Hannah Arendt, «Jewish History Revised», in *The Je, as Pariah*, op. cit., pp. 96-105, publié pour la première fois dans la revue *Jewish Frontier*, mars 1948, pp. 34-38.

23. Gershom Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, op. cit.

24. *Ibid.* pp 55-121. Voir aussi Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit.

25. Sur ce point, Arendt a adopté la conception commune de l'histoire juive. Robert Liberles a justement remarqué que sur ce point, Arendt a ignoré son proche ami l'historien Salo Baron qui, dès 1928, critiquait «l'approche pleurnicharde de l'histoire juive». Voir Robert Liberles, *Salo Baron, Architect of Jewish History*, New York, New York University Press, 1995, pp. 10-12.

26. Voir Gershom Scholem, *Walter Benjamin, The Story of a Friendship*, New York, Schocken, 1988.

27. *Ibid.*, et Gershom Scholem, *Shabtaï Zvi v'ha-Tenoua ha-meshihit beyamei haiyav* (Sabbataï Zvi et le mouvement messianique de son temps), Tel Aviv, Am Oved, 1955.

28. Voir Hannah Arendt, *Introduction to Walter Benjamin Illuminations*, New York, Schocken, 1969, p. 34.

29. Voir Gershom Scholem, *Ktavim* (Écrits), Am Oved, 1989, vol. B, p. 88.

30. Voir Gershom Scholem, «BeMaï kai Mefalgai» (Qui sont les diviseurs ?), in *Revue Shefiteinu*, vol. B, n° 6, août-sept. 1931.

31. Voir Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: the radical Circle in Brit Shalom 1925-1933*, Leiden, Boston, Cologne, Brill, 2002.

32. Voir Gershom Scholem, dans une interview de Ehoud Benezer, 1986, in Avraham Shapira (dir.), *Rtzifut ve mered: Gershom Scholem bemelel ve Siakh* (Continuité et révolte, Scholem par la parole et par l'écrit), op. cit.

33. *Ibid.*, p. 22.

34. Voir Amos Funkenstein, «Gershom Scholem: Charisma, Kairos, and the Messianic dialectic», in *History and Memory*, 4, (1), 1992, pp. 134-135.

35. Voir Gershom Scholem, *Shabtaï Zvi v'ha-Tenoua ha-meshihit beyamei haiyav* (Sabbataï Zvi et le mouvement messianique de son temps), op. cit.

36. La littérature sur ce groupe ne cesse d'augmenter, indépendamment de l'influence réelle que ses idées ont eu.

VIII. Théologie et binationalisme

1. Voir Charles Liebman (dir.), *Religious and Secular, Conflict and Accommodation between Jews in Israel*, Jerusalem, Keter, 1990; Asher Cohen et Bernard Susser, *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-Religious impasse*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press, 2000; Charles Liebman et Eliezer Don Yehia, *Religion and Politics in Israel*, Bloomington, Indiana University

Exil et souveraineté

Press, 1984.

2. Voir Eliezer Don Yehia, «Religion, Ethnicity and Electoral Reform: The religious parties and 1996 Elections», in *Israel Affairs*, 4/1, 1997-18, pp. 73-102; Charles Liebman, «Attitude towards Democracy among Israeli Religious Leaders», in *Peace and the Israeli-Palestinian Conflict*, Eddy Kaufman, Schkri B. Abed et Robert L. Rothstein, Boulder (dir.), 1993, pp. 135-161.

3. Voir Amnon Raz Krakotzkin, «Peace without Arabs», in *After Oslo*, Georges Lackman (dir.), London, Pluto Press, 1996.

4. Akiva Ernst Simon, «Aim od Yehoudim anou ? » (Sommes-nous encore des juifs ?), in *Maasot* (Essais), Jérusalem, 1982.

5. Cité in Anita Shapira, *Ha-Zionout v'ha-Koah* (Le Sionisme et la force, le sabre de la colombe 1881-1948), Tel Aviv, Am Oved, 1992.

6. Voir l'unique recherche consacrée à ce jour à Kedma-Mizraha, Moshe Gabbay, *Kedma-Mizraha, kibbutz givat Haviva*, Givat Haviva, 1984.

7. Parmi eux, des figures comme l'orientaliste A. Ch. Yehouda, diplômé de l'université de Heidelberg, qui a participé au premier congrès sioniste mondial.

8. Voir Eliahou Elishar, *Lihot im Falestinim* (Vivre avec les Palestiniens), Jérusalem, Misgav, 1997; Moshe Gabbay, *Kedma-Mizraha, kibbutz givat Haviva*, op. cit.

9. Voir Haïm Avni et Gideon Shimoni (dir.), *Ha-Zionout ve-Mitnagdeia be-Am ha-Yehoudi* (Le Sionisme et ses opposants au sein du peuple juif), Hasifria Hazionit, Organisation sioniste mondiale, Jérusalem, 1990.

10. Voir Ysraël Bartal, *Galout baAretz* (L'Exil en terre d'Israël), op. cit.

11. Le caractère de ce messianisme fait débat parmi les chercheurs. Voir Arié Morgenstein, *Messihout ve-Yeshuv Eretz Israel bemahazit harishona shel hamea hatesha esrei* (Messianisme et peuplement de la Palestine dans la première moitié du XIX^e siècle) Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1985.

12. Yoel Moshe Teitelbaum, *Sefer*

Yalkout amarim Vayoel Moshe, (Le Recueil des leçons Vayoel Moshe), New York, 2002. Sur la conception de Teitelbaum de l'hébreu moderne, voir Oded Shechter, «Leshonam hatame shekrouv yvrit» (De leur langue impie qu'ils appellent l'hébreu), in Yitzhak Laor (dir.), *MiTaam*, 2, 2000.

13. Agoudat Israel, mouvement religieux antisioniste fondé en Pologne en 1910. Voir Menahem Friedman, *Hevra ve-Dat* (Société et religion, l'orthodoxie non sioniste en Palestine 1918-1936), Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1983.

14. Voir Avishaï Benhaïm, *Ish ha-Hashkafa: Ha-Ideologia ha-Haredit alpi ha-Rav Shakh* (L'Homme de la vision, l'idéologie juive orthodoxe du rabbin Shach), op. cit.

15. Menahem Friedman, *Hevra ve-Dat* (Société et religion, l'orthodoxie non sioniste en Palestine 1918-1936), op. cit.

16. Voir Baruch Kurtzweill, *Be-Maavak al Erkei ha-Yahadout* (Le Combat pour les valeurs juives), Tel Aviv, Schocken, 1970.

IX. Vers une pensée binationale

1. Haïm Gouri, *Ani Milhemet Ezzrahim*, Tel Aviv, Kibbutz Hamouhad, 2004.

2. *Ibid.*, pp. 189-190.

3. Voir Ella Shohat, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives*, op. cit.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'imprimerie Floch à Mayenne
en mars 2007.

Numéro d'impression :
Dépôt légal : mars 2007
Imprimé en France