

L'Italie et la « voie juive vers la modernité »

»

Alessandro Guetta

Il existe de nombreuses définitions du terme « modernité ». Mais nous nous contenterons de la définir comme un changement progressif de la perception du monde qui s'est produit en Europe du XV^e au XIX^e siècle (et une partie du XX^e), dont les principaux éléments sont le développement de la science et la transformation, puis la décadence de la religion (« sécularisation »). Ces éléments, combinés à l'élargissement du monde connu et exploré et à l'accroissement des connaissances dans tous les domaines, vont conduire d'une part à une attitude de « désenchantement » vis-à-vis de la sphère naturelle et transcendante, et à une vision de l'autosuffisance de l'homme. Ils conduiront d'autre part, à un effacement des différences entre les confessions religieuses, qui se traduira par l'idée – et la pratique – de la tolérance.

Ce mouvement n'a été ni univoque ni linéaire. Il a rencontré des résistances considérables et a également nourri des courants idéologiques et politiques (comme le totalitarisme) qui, en dénaturant l'une de ses composantes, ont nié les autres. Les soubresauts, même violents, des sociétés contemporaines sont l'effet de l'exportation de la modernité européenne, devenue plus largement « occidentale », vers le reste du monde.

Si la modernité est une catégorie d'origine européenne, il est évident qu'elle a presque exclusivement concerné la culture chrétienne, avec des résultats différents dans ses dénominations catholique, orthodoxe, luthérienne, - calviniste et autres, nées des réformes du XVI^e siècle. La modernité est donc le produit de la transformation d'une sensibilité chrétienne et il sera intéressant d'étudier comment la seule minorité non chrétienne d'Europe, la minorité juive, a réagi et peut-être même contribué à ce phénomène. En d'autres termes, il s'agit de savoir s'il existe une « modernité juive » caractérisée en tant que telle ou, dans une autre formulation plus pertinente, s'il existe ou a existé une « voie juive vers la modernité ».12 *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité*

Il est généralement admis que, bien qu'avec un certain retard, les Juifs ont accepté le mouvement de modernisation de l'Europe, au point d'en devenir, dans sa phase de maturité, les protagonistes.

Les historiens signalent trois étapes principales de la voie juive vers la modernité : la première est Amsterdam, au XVI^e siècle ; là, les *conversos* ibériques revenus en tant que Juifs appartenaient en fait à des cultures différentes – le catholicisme professé dans leur patrie et le judaïsme de leur nouvelle condition –, une circonstance qui a favorisé une attitude critique à l'égard de toutes les religions confessionnelles et qui pouvait conduire au déisme, voire à l'athéisme. Spinoza, expression extraordinaire de cette culture complexe, facilitée par la relative tolérance calviniste, a en fait été considéré,

à tort ou à raison, comme le premier exemple de « juif moderne ».

La deuxième étape est le Berlin de *l'Aufklärung*, la ville dans laquelle Moses Mendelssohn a montré qu'il était possible d'être à la fois un Juif observant sa propre tradition et un philosophe universel, un citoyen de *la République des Lettres* où l'appartenance religieuse n'avait aucune importance. La troisième étape, qui s'inspire directement de la précédente, est celle de la *Haskalah*, ou *Lumières juives*, qui s'est diffusée quelques décennies après l'expérience de Berlin parmi les communautés densément peuplées de Russie, de Pologne, de Lituanie et d'autres territoires d'Europe orientale. C'est ici qu'est née la langue hébraïque moderne, qui s'exprime dans le journalisme et la littérature, ainsi que le nationalisme séculier qui est à l'origine du sionisme.

Mais une autre expérience juive de la modernité, qui a précédé celles décrites ci-dessus et a duré plus longtemps, est moins connue : pendant plusieurs siècles, de la fin du XV^e au milieu du XVIII^e siècle, les Juifs italiens ont créé une culture que l'on peut qualifier de « moderne » à bien des égards, entremêlant leur destin avec celui de leurs compatriotes non juifs, bien qu'avec des limites et des contradictions que nous allons examiner.

Quelles sont les raisons de la relative inattention des historiens de la modernité juive à cette expérience judéo-italienne ? La filiation directe de la *Haskalah* berlinoise à la *Haskalah* est-européenne, puis aux grands mouvements culturels et politiques qui ont nourri la culture sioniste, devenue
Plurielles numéro 23
: *Les Juifs dans la modernité* 13

ensuite israélienne, a sans doute conditionné la lecture des historiens. Quant à Amsterdam, le caractère extraordinaire de la figure de Spinoza a donné à cette communauté une visibilité qu'elle n'aurait probablement pas eue par elle-même, malgré ses caractéristiques incontestablement originales.

Mais c'est l'expérience judéo-italienne qui a créé les modèles intellectuels qui se sont ensuite développés en Allemagne et à l'Est. Son influence dans ces centres n'a pas été directe, car au moment où ils se sont développés, il y avait déjà un affaiblissement objectif de la créativité en Italie et aussi parce que les Juifs italiens, qui, comme nous le verrons, ont atteint des niveaux d'excellence dans de nombreux domaines de l'activité intellectuelle, n'ont jamais été assez nombreux (50 000 tout au plus) pour exercer une influence décisive sur les autres communautés européennes.

La cause la plus importante de l'inattention des historiens est due à la vision de cette période de l'histoire juive, ou d'une grande partie de celle-ci, comme une ère de décadence, de repli de la culture juive sur elle-même, voire d'obscurantisme. C'est, en effet, l'époque des ghettos, ces zones de résidence obligatoire avec des sorties strictement réglementées, qui, à partir du premier exemple à Venise au début du XVI^e siècle, s'étendent dans toute l'Italie centrale et septentrionale dans la seconde moitié du siècle et tout au long du XVII^e siècle. S'il est vrai que, surtout dans leur phase finale au XVIII^e siècle, les ghettos ont constitué un obstacle à la participation des Juifs à la société extérieure, il est également vrai, comme l'a montré Roberto Bonfil, qu'ils ont été un facteur de stabilité par rapport au régime antérieur des « *condotte* », contrats

renouvelables, représentant le degré maximal d'acceptation de l'« autre » que la société chrétienne de l'époque pouvait se permettre¹

1. Y a-t-il eu un judaïsme italien ?

Il est évidemment difficile de tracer des lignes unitaires pour l'ensemble de la culture juive italienne sur un temps long. Il convient tout d'abord de préciser que, dans la période que nous examinons, les régions concernées sont celles du centre et du nord de l'Italie ; l'Italie méridionale et la Sicile sont privées de leurs Juifs à partir du XVI^e siècle, suite à l'expulsion décrétée par les rois d'Espagne pour tous les territoires dépendant de la couronne. Cela dit, le premier problème qui se pose est celui de l'univocité de la définition ; en d'autres termes : peut-on parler du judaïsme italien comme d'un tout homogène, dans lequel les éléments communs sont supérieurs aux différences locales, et qui possède une conscience de lui-même en tant que tel ?

Le problème est analogue à celui de l'histoire des Italiens en général, de leurs divisions et de leur conscience de constituer un groupe commun : le niveau d'adaptation culturelle des Juifs aux différentes situations était tel que le discours sur la majorité s'applique aussi approximativement à la petite minorité juive. Ceci est également vrai pour les Juifs vivant dans les différentes régions de l'Italie.

Pour ces derniers, il faut également considérer que la solidarité a joué un rôle important : si une communauté se trouvait en grande difficulté, par exemple, suite à un changement de politique des autorités locales ou à une catastrophe naturelle, l'ensemble des communautés italiennes se mobilisait pour lui porter secours, dans la mesure du possible. Dans le cas de problèmes affectant plus d'un centre, les représentants des communautés se réunissaient pour décider d'une approche commune.

L'instabilité des communautés juives avec lesquelles les autorités locales stipulaient des contrats très précis (« condotte ») qui définissaient les droits et les obligations des Juifs résidents, y compris la durée de leur séjour, favorisait également un degré élevé de mobilité, probablement supérieur à celui du chrétien moyen ; cette circonstance augmentait le degré d'homogénéité de la communauté juive italienne, même si les mouvements avaient lieu principalement à l'intérieur d'une même région.

D'autre part, l'Italie a constamment reçu des flux migratoires juifs en provenance des pays voisins : Sud et Sud-Est de la France, Allemagne et plus tard Espagne (suite à l'expulsion de 1492), Maghreb et, dans une moindre mesure, Levant. Ces migrations ont naturellement entraîné l'apport de cultures différentes qui se sont manifestées dans la langue, les compétences et les habitudes professionnelles, la manière d'étudier les textes traditionnels ; *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité* 15

mais, en fin de compte, l'élément « italien » plus ancien semble avoir prévalu, assimilant les différences d'origine des immigrants¹

Même si la conscience objective de faire partie d'une communauté homogène semble apparaître assez tard (peut-être seulement au XVII^e siècle), on peut donc affirmer que, objectivement, les Juifs italiens avaient une culture commune pour la période examinée.

2. Une société basée sur la religion

Toutes les manifestations de la culture juive en Italie avaient des références religieuses. Aucun aspect de la connaissance n'était indépendant de la tradition religieuse, et la séparation présente dans la société chrétienne entre le religieux et le séculier n'existait pas, car il n'y avait pas de sphère séculière au sens propre du terme. Une exception notable est la médecine, qui est une science « nouvelle » et donc dépourvue de références religieuses. Le médecin est, avec le rabbin, la figure typique de l'intellectuel juif italien au Moyen Âge et à l'époque moderne. Souvent, la même personne possédait les deux compétences, et il était en tout cas impensable que le médecin juif n'ait pas également reçu une éducation religieuse sérieuse. Les mathématiques, l'astronomie et les autres sciences naturelles étaient également cultivées, mais dans une bien moindre mesure. Cependant, la figure du scientifique professionnel est absente de la société juive, simplement parce qu'il n'y avait pas d'institutions dans lesquelles enseigner et pratiquer la science. De même, il n'existe pas de poète ou de savant pur, car il n'y avait pas de cours ni de mécènes pour les soutenir. Les rabbins étaient des praticiens du savoir traditionnel, des enseignants et des juges ; l'activité judiciaire, fondamentale pour réguler les relations au sein de la petite société juive, même si, dans la logique de son fonctionnement, elle ne différait pas trop de celle des juges

1 Une exception est constituée par les ex-conversos juifs qui sont arrivés en Italie en provenance de la péninsule ibérique entre la fin du XVI^e et le milieu du XVII^e siècle. Dans ce cas, l'attachement à la langue et à la culture d'origine s'est maintenu jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Mais il s'agit d'une fidélité aux origines hispano-portugaises plutôt qu'à une culture juive particulière, une attitude caractéristique de ceux qui avaient vécu en tant que chrétiens – donc en tant que membres à part entière de la société – ou de leurs descendants.¹⁶ *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité*

civils, trouvait finalement sa source d'autorité dans les principes de la Torah écrite et orale et non dans ceux du droit humain et naturel.

Quant à la production littéraire et intellectuelle indépendante de la religion, comme la poésie profane (y compris la poésie comique et même obscène) et l'historiographie (juive et universelle), elle était totalement détachée du langage biblique et, dans une moindre mesure, rabbinique, et puisait dans l'univers conceptuel de la tradition. Lorsqu'un auteur s'aventure sur un terrain nouveau, non envisagé par la tradition, il s'entoure de mille justifications puisées dans les autorités du passé. Un exemple : Azaryah de Rossi (Mantoue 1511 ? – Ferrare 1577 ?), auteur de l'ouvrage pionnier d'histoire, de philologie et de critique textuelle *Meor einyayim* (*La lumière des yeux*, publié en 1574 à Mantoue, l'un des centres les plus avancés de la culture hébraïque aux XVI^e et XVII^e siècles), justifiait ses arguments et surtout sa méthode par une série de citations talmudiques. De Rossi inaugure le genre de l'essai philologique

érudit, qui s'affranchit des préoccupations religieuses et dont le but déclaré est l'amour de la vérité pour elle-même ; à cette fin, il cite de nombreux auteurs non juifs, justifiant cette méthode peu orthodoxe par de subtiles dispositions fondées sur des sources traditionnelles. Mais ses précautions ne suffisent pas à éviter les sanctions rabbiniques : la lecture du *Meor eiynayim* n'est permise qu'à condition d'être autorisée de temps en temps par l'autorité rabbinique locale, et de fait, cet ouvrage important est lu dans des cercles extrêmement restreints et n'a pas de véritable audience. Il a été redécouvert au XIX^e siècle par l'un des protagonistes de la « Science du judaïsme », l'Allemand Leopold Zunz, qui voyait en de Rossi un prédécesseur direct¹.

Lorsque, entre la fin du XVI^e et le milieu du XVII^e siècle, les auteurs juifs commencent à écrire sur la politique, l'art militaire, l'économie ou d'autres disciplines « profanes », ils inscrivent leurs propos dans un cadre moins théologique qu'apologétique, au centre duquel se trouve la condition du peuple juif en exil. Le médecin mantouan Avraham Portaleone a composé un petit traité sur l'art de la guerre, basé sur des idées « modernes » et ouvertement anti-médiévales, mais il l'a situé – avec un anachronisme tout aussi patent,

¹ Voir l'introduction et l'appareil critique de la traduction anglaise de *Meor eiynayim*. *The Light of the Eyes*, édité par J. Weinberg, Yale University Press, New Haven Conn. – Londres 2001. *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité* 17

et probablement conscient, à l'époque de l'exode biblique, pour montrer que les Juifs avaient une fibre guerrière comme tous les autres peuples, malgré leur condition actuelle. De même, il rédige un texte sur la théorie musicale inspiré des expériences les plus récentes de Mantoue, en les retrouvant dans la pratique musicale du Temple de Jérusalem.

En bref, dans la société juive italienne, il n'y avait pas d'activité intellectuelle qui ne fut pas intégrée à un contexte religieux traditionnel, comme il n'existait pas d'art pour l'art. Cela rend encore plus intéressant le passage à la modernité, qui a eu tendance à être hostile à la tradition, au particularisme et, finalement, à la religion ; un passage qui a suivi des procédures particulières dans ce petit monde marginal, mais qui était loin d'être détaché des changements dans le « grand » monde. L'une d'entre elles est l'impossibilité de penser en catégories « universelles », et la référence constante à sa propre spécificité juive pour formuler des concepts similaires à ceux des contemporains non-juifs. Le terme « universel », qui semble remonter au XVIII^e-XIX^e siècle, était en fait déjà utilisé par le rabbin vénitien Simcha Luzzatto, qui se plaignait de l'esprit particulariste de ses coreligionnaires¹. Par « universel », Luzzatto entendait l'ensemble d'une société, définie par la contrainte politique nationale (dans son cas, la République de Venise), c'est-à-dire précisément cette dimension dont l'absence sera pointée par l'idéologie politique moderne du sionisme comme l'origine des défauts et des faiblesses des Juifs. En ce sens, Luzzatto – comme d'autres de ses contemporains – peut être considéré comme un pro-sioniste et, si le sionisme a été l'une des formes les plus

importantes de la modernité juive, certainement comme un précurseur de cette modernité.

En somme, la modernité substantielle de l'activité intellectuelle des élites juives italiennes s'est exprimée de manière indirecte, parfois alambiquée, avec le souci constant de montrer que les nouveaux genres, les nouvelles méthodes ou les nouvelles idées ne rompent pas avec la tradition, mais s'inscrivent dans sa continuité. Rompre avec la tradition aurait signifié rompre avec sa propre société, ce qui impliquait à son tour comme seule possibilité l'entrée dans la société chrétienne, par la conversion ; il n'y avait pas encore, à l'époque la plus riche de l'histoire intellectuelle juive italienne, de *République des Lettres* neutre par rapport aux origines religieuses, et les Juifs ne pouvaient être « modernes » qu'à l'intérieur des catégories culturelles (religieuses et nationales) constitutives de leur société.

3. Langue et modernité

3.1. Usages multiples de l'hébreu

S'il y a un trait qui a caractérisé la culture juive italienne sur le long terme, par rapport à d'autres communautés de la diaspora, c'est l'accent mis sur la langue. Dans l'éducation moyenne d'un jeune juif italien, l'apprentissage de l'écriture en hébreu pouvait inclure des niveaux d'une grande complexité. L'étude de l'épistolographie¹ a permis aux personnes de niveau d'éducation moyen (essentiellement des hommes, mais aussi quelques femmes) de correspondre facilement en hébreu sur n'importe quel sujet, tout comme les humanistes le faisaient avec le latin. La correspondance épistolaire entre les rabbins et aussi les *teshuvot* (décisions juridiques) exigeaient également un style extrêmement sophistiqué, basé sur des citations bibliques et talmudiques, à la limite de la virtuosité. Un lecteur inexpérimenté n'était (et n'est toujours) certainement pas en mesure de comprendre parfaitement ces textes.

S'il est vrai que le meilleur grammairien juif du XVI^e siècle, Elia Bachur Levita, était ashkénaze (mais il a vécu la majeure partie de sa vie à Venise²), et qu'en Italie la recherche linguistique n'a pas atteint les sommets de la recherche théorique et normative, il est également vrai que tout juif éduqué maîtrisait parfaitement la langue, qu'il était capable d'adapter à toute forme d'expression ; et il le faisait probablement mieux que ses coreligionnaires d'autres pays. La poésie hébraïque en Italie n'a peut-être pas atteint les niveaux d'excellence des X-XIII^e siècles en Espagne : mais tous

1 L'écriture des lettres, l'art de les écrire.

2 Sur Elia Bachur, le meilleur grammairien et lexicographe juif entre l'époque médiévale et l'époque moderne, voir la monographie de G. E. Weil, *Elie Lévitā, humaniste et mas-sorète* (1469-1549), Brill, Leiden 1963. Ses théories sur l'apparition tardive des voyelles dans le texte biblique peuvent être considérées comme « modernes », car elles s'opposent à la vision traditionnelle de leur origine dans la révélation du Sinaï, et ne suivent qu'une logique historique et philologique. *Plurielles numéro 23 : Les Juifs dans la modernité* 19
les rabbins étaient capables d'écrire de la poésie correctement, en suivant les contraintes métriques et formelles cumulées des écoles espagnole et

italienne.

Les Juifs italiens ont modelé l'hébreu, pour l'adapter à des genres littéraires nouveaux ou inhabituels pour leur culture. Leurs correspondances de voyage ont été lues par des chercheurs contemporains comme un noyau original de récit de fiction, bien avant les tentatives classiques des auteurs allemands et est-européens de la *Haskalah*¹, et la prose scientifique a été portée à un niveau de clarté satisfaisant².

3.2. L'utilisation du latin et de l'italien, et leurs implications intellectuelles

Il est bien connu que les Juifs, dans leurs différents lieux de résidence, ont toujours été au moins bilingues, combinant l'hébreu de la sphère religieuse avec la langue parlée au quotidien. Cette langue peut être extrêmement proche de la langue parlée par l'ensemble de la société (comme le judéo-arabe), ou constituer un jargon propre à la seule communauté (comme le yiddish dans les régions slavophones, ou le judéo-espagnol dans les régions de l'Empire ottoman à partir du XVI^e siècle).

Les Juifs italiens ont développé leur propre langue caractéristique, avec ses phrases, ses cadences et son vocabulaire ; mais le judéo-italien, proche du roman et riche en éléments juifs, était aussi une langue écrite, surtout à des fins didactiques et liturgiques. Jusqu'au XVI^e siècle, des traductions de la Bible et des sections du formulaire rituel ont été rédigées, généralement pour enseigner le texte sacré aux enfants et les aider à comprendre les prières.

L'élite intellectuelle connaissait également le latin, la langue savante par excellence de la société chrétienne. Indispensable pour les études médicales, le latin était utile pour les actes juridiques hors communauté et, dans des cas plus rares, pour accéder à la bibliothèque philosophique et théologique de l'époque. Au XVI^e siècle, on trouve des exemples d'œuvres latines écrites

1 Sivedaa Salah, *Y a-t-il eu un roman hébraïque ? Roman et romanesque dans la littérature juive en Europe occidentale du XVI^e siècle au XVIII^e siècle*, in *Babel*, n° 7 (2003), p. 95-120.

2 Avec les écrits de Azaryah de Rossi, Avraham Portaleone, Shlomo Delmedigo (voir ci-dessous).²⁰ *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité*

par des auteurs juifs, un cas unique dans l'histoire littéraire juive. Ces œuvres s'adressaient naturellement à un public chrétien et véhiculaient des contenus qui dépassaient les intérêts intellectuels juifs, même si la référence au judaïsme était toujours présente.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, le judéo-italien est progressivement abandonné en tant que langue écrite, remplacé par le toscan ou l'italien littéraire. Les traductions de textes bibliques, de poésie et de philosophie se font désormais dans cette langue, avec des ambitions stylistiques et non plus dans un simple but didactique.

La rupture décisive avec la tradition médiévale du judaïsme-italien a été opérée par le rabbin vénitien Leone Modena (1571-1648), le « modernisateur » par excellence de la culture juive italienne¹. Dans l'introduction d'un dictionnaire biblique-rabbinique hébreu-italien, Modène utilise expli-

citement le terme « moderne », espérant que ses coreligionnaires utiliseront le toscan, qui avait alors acquis une dignité littéraire et une diffusion nationale :

Je me suis souvenu [...] que la langue toscane s'est élargie et embellie depuis de nombreuses années, et qu'elle est maintenant à son apogée ; de sorte que l'ancienne façon d'interpréter [traduire] qui était utilisée parmi nous est actuellement toute maladroite et sans grâce, d'où découle aussi une si grande discordance entre nos maîtres [...], que si un disciple change de maître, ou étudie ou converse avec un compagnon, ils se trouvent comme s'ils étaient de deux langues différentes. C'est pourquoi j'ai jugé nécessaire de mettre en lumière une interprétation moderne qui devrait servir à tous ces égards²

1 Leone Modena a une vision « moderne » de sa religion, qu'il commence à envisager d'un point de vue anthropologique, en s'éloignant des polémiques théologiques médiévales. Leone Modena était probablement aussi l'auteur d'un texte apocryphe recommandant l'évolution de la religion juive dans un sens biblique, en abandonnant les rituels qui la caractérisaient comme particulariste. Modena fut également l'auteur de drames en italien et l'éditeur d'une remarquable comédie italienne de l'auteur juif Angelo Alatini, *I trionfi* (écrite en 1575, publiée à Venise en 1611).

2 *Ariyeh mi-modena*, Py Ariyè (La gueule du lion), G. Calleoni, Venise 1640, introduction. Modena est également le meilleur représentant des échanges intellectuels entre Juifs et chrétiens. *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité* 21

Quant aux traductions en italien, il est intéressant de noter qu'elles concernent presque toutes des textes sapientiaux ou religieux de portée universelle, comme l'Ecclésiaste ou les Proverbes. Leurs auteurs ont clairement voulu mettre en évidence les caractéristiques non exclusivistes de leur religion, dont les valeurs pouvaient être partagées par tous les hommes et pas seulement par les Juifs. Si les observances restent strictement confessionnelles, les Juifs commencent à développer l'idée d'une religion qui les unit aux Chrétiens.

Elle est fondée sur des valeurs éthiques et des croyances (comme l'immortalité de l'âme humaine) qui la qualifient avant tout par rapport à son adversaire commun, l'athéisme matérialiste.

En s'exprimant en italien sur des thèmes religieux, les Juifs ne mettent pas seulement en évidence les éléments qu'ils ont en commun avec les chrétiens, mais apportent aussi leur contribution particulière à une religiosité non confessionnelle. Dans les sonnets de la Vénitienne Sara Copio Sullam (1594-1641) et, plus tard, dans les élégies pour la mort de sa femme du Toscan Salomone Fiorentino (1743-1815), émergent les idées d'une justice divine absolue, à laquelle l'homme, responsable de ses actes, se confie, ainsi que la ferme croyance en l'immortalité de l'âme, corollaire nécessaire de la notion de rétribution. Ni l'un ni l'autre ne font référence dans leur poésie religieuse à des éléments qui caractérisent la religion juive.

Juifs et chrétiens, chacun avec ses propres interprétations de ses propres

traditions, commencent à former un front commun contre l'athéisme : d'autre part, Sara Copio Sullam est accusée par un prélat catholique de nier – même contre la foi de ses pères – la croyance en l'immortalité de l'âme, et la Juive vénitienne répond par un « Manifeste » dans lequel, encore une fois, il n'est pas fait mention des dogmes de sa propre religion. Le clivage théologique entre le christianisme et le judaïsme perd manifestement de son intérêt¹

Juifs et chrétiens, qui ont commencé au XVI^e siècle et se sont intensifiés tout au long du XVII^e siècle.

1 Sur Sara Copio Sullam, voir u. fortis, *La bella ebrea. Sara Copio Sullam, poetessa nel ghetto di Venezia del '600*, Zamorani, Torino 2003 ..22 *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité*

4. Kabbale et rationalisme

Il est bien connu qu'à partir du XVI^e siècle, la Kabbale (littéralement,

«

réception »), le courant ésotérique du judaïsme, est passée du statut de doctrine réservée à quelques initiés à celui de culture répandue dans toutes les couches de la population juive, dans toutes les communautés, quelle que soit la géographie. Même sans une bonne compréhension des spéculations complexes du Zohar, la collection des textes de la doctrine fondamentale, et des kabbalistes de Safed, en Galilée (notamment Itzhak Luria, 1534-72), sur les relations entre Dieu et le monde, les plus simples des fidèles ont commencé à organiser leurs pratiques selon les « intentions » kabbalistiques.

En tant que centre de l'imprimerie juive et lieu de transmission des livres et des idées entre les communautés du monde musulman (la Terre d'Israël en particulier) et celles du monde chrétien, l'Italie a joué un rôle fondamental dans la diffusion de la Kabbale. Non seulement le Zohar y est imprimé pour la première fois (à Mantoue et à Crémone entre 1558 et 1560), mettant le texte fondamental de l'ésotérisme juif à la portée du lecteur commun, mais à Venise, les doctrines de l'autre grand maître de Safed, Moshe Cordovero, commencent à être enseignées et ses livres publiés. L'initiateur de cette importante opération culturelle fut le rabbin Menachem Azariyah da Fano (1548-1620), qui rédigea pour son propre compte d'importants textes kabbalistiques. Après avoir fait connaître les travaux de Cordovero, Fano se tourne vers ceux de Itzhak Luria, légèrement plus tardifs et encore plus éloignés d'une approche rationaliste.

La Kabbale a balayé ce qui restait du rationalisme théologique médiéval.

Aucune autre œuvre philosophique n'a été écrite, ni en Italie ni ailleurs, jusqu'à l'époque de la Haskalah : la foi dans les idées kabbalistiques, attribuées à des révélations prophétiques ou même à la révélation du Sinaï elle-même, et transmises par des autorités incontestables, a remplacé la recherche médiévale d'un accord entre la religion et la raison. Mais cela ne s'est pas fait sans résistances, notamment en Italie.

Dans un certain sens, la Kabbale a joué un rôle modernisateur, car elle a contribué à la disparition de la culture médiévale, préparant le terrain à d'autres logiques et d'autres sensibilités, ainsi qu'à d'autres comportements sociaux. L'activité des confréries dédiées à l'étude de la Kabbale dans un

lieu autre que la synagogue a conduit, selon Roberto Bonfil, à la trans-*Plurielles* numéro 23 :
Les Juifs dans la modernité 23

formation de cette dernière de lieu de culte et d'étude (la *schola* italienne, qui correspond à la *Schule* ashkénaze) en un lieu de culte uniquement. En d'autres termes, la synagogue s'est rapprochée de l'église, ce qui a constitué un élément de rapprochement entre le comportement religieux des Juifs et des chrétiens, que l'on peut lire comme « moderne

»¹

.

Mais si, dans le monde chrétien, la dévotion et la mystique du XVII^e siècle – que l'on peut rapprocher à certains égards de la sensibilité de la Kabbale – s'accompagnent du développement d'une pensée scientifique qui tend à s'autonomiser par rapport à la tradition religieuse, dans le monde juif, ce second aspect est pratiquement inexistant. Comme nous l'avons noté, la culture juive n'envisageait pas une sphère intellectuelle théoriquement autonome de la religion, pas plus qu'elle n'envisageait un rôle social

«

séculier » pour les professionnels du savoir.

Un phénomène curieux s'est donc produit : certains aspects de la logique scientifique, qui n'étaient pas cultivés pour eux-mêmes, sont devenus manifestes au sein même de la nouvelle culture anti-rationaliste. Ce phénomène est déjà visible dans l'œuvre juive d'Avraham Portalone. Ce brillant médecin de Mantoue, dont nous avons décrit la position en faveur du « moderne » sur l'« ancien », a opéré dans les dernières années de sa vie une « conversion » très semblable à celle des pénitents jésuites : dans le livre en hébreu qu'il a écrit pour expier ses péchés intellectuels, Portalone attribuait à la simple exécution des commandements (les *mitzvot*) et à la lecture même mécanique des textes sacrés, une action efficace sur les sphères divines qui à leur tour agissaient sur le monde terrestre et sur l'homme. En d'autres termes, un scientifique de tendance empiriste « converti » à la dévotion mystique transférait les schémas mécanistes de la physique terrestre à la relation entre les sphères divine et humaine²

.

1 Voir à ce sujet R. Bonfil, *La Sinagoga in Italia come luogo di riunione e di preghiera-ra*, in *aa.vv.*, Il centenario del Tempio Israelitico di Firenze, Atti del Convegno (24 ottobre 1982), Giuntina, Firenze 1985, pp. 36-44.

2 A. Portalone, *Shiltey ha-Ghibborim* (*Les boucliers des braves*), Mantoue 1612, introduction. Voir A. Guetta, « Avraham Portalone, le scientifique repent. Science et religion chez un savant juif entre le XVI^e et le XVII^e siècle », in G. Freudenthal, J.-P. Rothschild et G. Dahan (eds.), *Torah et science : perspectives historiques et théoriques*. Études offertes à Charles Touati, Peeters, Paris 2001, p. 213-27.²⁴ *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité*

Dans la dernière phase de la période considérée, les premières décennies du XVIII^e siècle, au seuil de l'intégration des Juifs dans la société italienne et de la perte conséquente de la créativité originellement juive, les exigences du rationalisme scientifique se font sentir même chez les kabbalistes les plus orthodoxes.

Cela s'est produit de deux manières. La première était l'acceptation des nouveaux paradigmes scientifiques, pour lesquels on cherchait un accord avec les idées talmudiques et kabbalistiques, et la seconde était l'exposition de la Kabbale selon les catégories – dans une certaine mesure – du rationalisme scientifique. Le principal représentant de la première attitude, le rabbin de Mantoue Avi'ad Sar Shalom Basileo (1680-1743), était à la fois un kabbaliste orthodoxe et un érudit. Parallèlement à la tentative de démontrer la validité de la tradition à la lumière des théories et découvertes scientifiques modernes, Basilea exprime un certain scepticisme à l'égard de la prétention de la science à détenir des vérités définitives. De même que le système d'Aristote a été remplacé par celui de Descartes, écrit Basilea dans *Emunath Chakhamym* (*La foi des sages*, Mantoue 1730), ce dernier peut aussi s'avérer éphémère ; la seule certitude à laquelle on peut se fier est celle de la tradition¹

Yosef Ergas (1688-1730) de Livourne et Moshe Chayyim Luzzatto (1707-46) de Padoue représentent une autre attitude²

Il est intéressant de noter que, chez Moshe Chayyim Luzzatto de Padoue, le besoin rationnel coexiste avec une âme mystico-messianique. Son nom est en effet lié aux révélations d'une voix céleste dont il s'est déclaré le destinataire : une circonstance qui lui a coûté une véritable persécution de la part de rabbins (non italiens) qui se méfiaient ouvertement de toute nouveauté. Le traumatisme de la fin dramatique du sabbataïsme, le mou-

¹ Sur les auteurs juifs italiens du XVIII^e siècle, voir le dictionnaire bio-bibliographique de A. Salah, *La République des Lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au XXVIII^e siècle*, Brill, Leiden - Boston Mass. 2007.

² Voir notamment de Ergas, *Shomer emunym*, Amsterdam 1735, et de Luzzatto *Ma'amar ha-wiquach* (*Le livre de la discussion*), également intitulé *Choqer u-mequbbal* (*Rationaliste et kabbaliste*), dans Shaarè Ramchal, de l'éditeur Ch. Friedlander, Bnei-Brak, 1989, p. 29-94 (traduit fr. par J. Hansel, *Le philosophe et le cabaliste*, Verdier, Paris, 1991). Sur Luzzatto, voir la monographie de J. Hansel, Moïse Hayyim Luzzatto (1707-1746). *Kabbale et philosophie*, Cerf, Paris, 2004. *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité* 25 vement messianique qui avait agité toutes les communautés juives, était manifestement encore très présent. Obligé de ne pas enseigner la Kabbale, Luzzatto quitte Padoue pour vivre à Amsterdam, puis à Acre, en Palestine, où il meurt encore jeune.

Yosef Ergas et Moshe Chayyim Luzzatto ont été étudiés et publiés après leur mort principalement dans les communautés ashkénazes d'Europe orientale, faisant ainsi l'objet d'une importante *traslatio studiorum*. Luzzatto a été et est encore l'objet d'une grande admiration confinant à la vénération ; ces dernières années, un courant new age israélien le considère comme le protagoniste moderne de la mystique juive et de la passion religieuse incomprise et persécutée. Mais en Italie la Kabbale a cessé de représenter un élément culturel dynamique, survivant exclusivement dans les coutumes et les croyances populaires.

La communauté de Livourne, formée au XVII^e siècle par d'anciens

conversos revenus au judaïsme (comme à Amsterdam) et ouverte aux influences de la culture sépharade méditerranéenne, venue d'Afrique du Nord et de la Terre d'Israël, fait exception. Dans la ville toscane, la présence de la Kabbale est restée importante, grâce aussi à la présence de personnalités originaires de ces pays.

Au XIX^e siècle, en pleine période « moderne » et d'intégration des Juifs dans la vie nationale, les deux âmes de la culture juive italienne, le rationaliste-scientifique et le kabbalistique, se manifestent dans les œuvres de deux personnages importants, qui sont en quelque sorte des épigones : Samuel David Luzzatto (1800-65), originaire de Trieste et professeur au collège rabbinique de Padoue, et Elia Benamozegh (1823-1900), originaire de Livourne et de famille marocaine. Luzzatto est le dernier représentant de l'opposition rationaliste à la Kabbale¹ tandis que Benamozegh, cabaliste de formation, tente de montrer les liens entre l'ésotérisme juif et la pensée moderne (y compris la pensée scientifique), suivant une ligne typiquement italienne qui remonte à la Kabbale avec les veines néo-platoniques de la Renaissance et se poursuit avec les cabalistes du XVIII^e siècle. Il n'est peut-être pas superflu de rappeler que, chez ces deux représentants de la grande culture juive italienne, le rapport entre l'orientation intellectuelle et les vues idéologiques était inversé par rapport à

1 S. D. Luzzatto, *Dialogues sur la Kabbale (en hébreu)*, J. B. Seita, Gorizia 1852.²⁶ *Plurielles* numéro 23 : *Les Juifs dans la modernité*

la configuration la plus évidente : le rationaliste Luzzatto avait un penchant idéologique résolument anti-moderne, tandis que le kabbaliste Benamozegh était un partisan enthousiaste du progrès dans les domaines politique et scientifique, partageant de nombreux traits des penseurs positivistes. C'est la preuve de la mobilité des attitudes intellectuelles et de leur historicité.

Bien qu'issus d'une société discriminée et numériquement faible, qui cultivait l'idéologie de la séparation fondée sur une langue et sur des comportements et des croyances religieuses différents de ceux de la majorité, les Juifs italiens n'ont jamais perdu le contact avec les changements du monde dans lequel ils étaient insérés. Obligés d'occuper des rôles socialement marginaux, éloignés des sphères politiques, juridiques et militaires qui constituaient l'épine dorsale de la vie publique, ils ont développé une voie particulière vers la modernité. Cette voie s'est manifestée par une série d'adaptations et de transformations de leur culture religieuse, ou par une tentative de surmonter les barrières entre les deux cultures en une proposition intellectuelle et religieuse universelle. La langue ancienne véhiculait des idées nouvelles, avec une parfaite conscience du changement, et symétriquement la langue de la société générale était utilisée pour exprimer la contribution juive à une religiosité qui transcendait les différences. Quant à la Kabbale, doctrine dont les Juifs se considéraient les dépositaires authentiques sinon exclusifs, qui se tournait vers le passé de la révélation prophétique et certainement pas vers le progrès de la connaissance humaine, la modernité l'a traversée de multiples façons, affectant sa structure logique interne et son contenu.

Bibliographie

- R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Florence 1991.
- Id., *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, The Littman Library of Jewish Civilisation, London-Washington 1993.
- D. Bregman, *Il sentiero dorato* (en hébreu), Ben-Zvi Institute - Ben-Gurion University of the Negev, Jerusalem - Beer-Sheva 1995 (traduit en anglais par A. Brenner, *The Golden Way. The Hebrew Sonnet During the Renaissance and the Baroque*, Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe Ariz. 2006).
- G. Busi, *Livres juifs à Mantoue*. Le edizioni del xvi secolo nella biblioteca della Comunità ebraica, Cadmo, Fiesole 1996.
- Id., *Livres juifs à Mantoue*. Le edizioni del xvii, xviii e xix secolo nella biblioteca della Comunità ebraica, Cadmo, Fiesole 1997.
- G. Cozzi (ed.), *Gli ebrei e Venezia, secoli xiv-xviii*, Edizioni di Comunità, Milan 1987.
- R. C. Davis et B. Ravid (eds.), *The Jews of Early Modern Venice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore Md. – Londres 2001.
- B. Garvin et B. Cooperman (eds.), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, University Press of Maryland, Bethesda 2000.
- A. Guetta (ed.), *Poesia ebraica italiana : mille anni di creazione sacra e profana*, numéro monographique de «La Rassegna mensile di Israel», LX (1994), n. 1-2.
- Id. (ed.), *L'Italie, laboratoire de la modernité juive*, numéro monographique de *Les cahiers du judaïsme*, n. 22 (2007).
- M. Luzzati (ed.), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Turin 1963.
- D. N. Myers, M. Ciavolella, P. H. Reill et G. Simcox (eds.), *Acculturation and Its Discontents : The Italian Jewish Experience Between Exclusion and Integration*, University of Toronto Press, Toronto 2008.
- C. B. Roth, *The History of the Jews of Italy*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphie Pa. 1946.
- D. B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York University Press, New York - Londres 1992.
- Id. (ed.), *Preachers of the Italian Ghetto*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1992.
- D. B. Ruderman e G. Veltri (a cura di), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
- A. Salah, *La République des Lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au xviiiè siècle*, Brill, Leiden – Boston Mass. 2007.
- Storia d'Italia. Annali, XI/1. *Gli ebrei in Italia. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996.