

CHAPITRE PREMIER

LA DIFFÉRENCIATION INTERNE DU JUDAÏSME AU XIX^e SIÈCLE

Dissipons d'abord une illusion : en Occident, à partir du XIX^e siècle, aucune communauté juive n'a pu rester purement « traditionnelle », c'est-à-dire continuer à vivre comme elle le faisait depuis des siècles. Toutes les communautés juives d'Occident ont été touchées peu ou prou par l'Émancipation¹. Même la mouvance orthodoxe, qui se prétend la seule héritière de la tradition juive, est marquée par la modernité – ne serait-ce que dans sa volonté de s'en distancier.

À partir du XIX^e siècle, l'on peut repérer trois grandes tendances dans le judaïsme occidental : le Mouvement de Réforme, appelé en Europe judaïsme libéral²; l'école « positive-historique » qui deviendra aux États-Unis le Conservative Judaism, et en Israël et en Europe le mouvement *massorti*³ ; l'orthodoxie, qui comprend aussi une néo-orthodoxie⁴.

1. La situation a été différente en Orient, où l'émancipation n'a pas été proclamée et où les communautés conservèrent leur mode de vie traditionnel. Voir S. SANDLER, « De l'émancipation à l'indépendance », dans *La Société juive à travers l'histoire*, sous la direction de S. TRIGANO, t. III, Paris, Fayard, 1993, p. 466-467.

2. Voir W. G. PLAUT, *The Rise of Reform Judaism*, New York, World Union for Progressive Judaism, Ltd., 1963.

3. Pour la naissance du Mouvement *massorti*, voir N. GILLMAN, *Conservative Judaism. The New Century*, New Jersey, Behrman House, 1993, chap. x.

4. Pour la naissance de la néo-orthodoxie, voir N. H. ROSENBLUM, *Tradition in an age of Reform. The religious philosophy of S.R. Hirsch*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1976. - Pour une présentation sommaire de la différenciation des trois courants, voir E. N. DORFF, *Conservative Judaism: Our ancestors to our descendants*, New York, United Syn.

Il va sans dire que cette présentation claire et tripartite est une relecture de l'histoire. Elle s'inspire du développement ultérieur de tendances qui étaient encore assez mêlées au moment de leur genèse ; ainsi certains hommes ont eu une trajectoire mouvementée : au départ très proches des têtes de file de la Réforme aux États-Unis, ils ont ensuite manifesté leur désaccord avec certaines positions et se sont retrouvés parmi les fondateurs du Jewish Theological Seminary, qui allait devenir le séminaire du Mouvement *conservative*.

LE MOUVEMENT DE RÉFORME DU JUDAÏSME

Historiquement, il fut la première tentative de réponse au défi que représentait l'émancipation des juifs. Les autres courants sont tous nés en réaction plus ou moins forte contre lui ; l'école positive-historique a voulu prendre ses distances vis-à-vis de ce qu'elle jugeait être les excès de la Réforme ; l'orthodoxie, elle, était en désaccord avec les principes mêmes de la Réforme.

Un précurseur : Mendelssohn.

Mais avant d'aborder le XIX^e siècle, il me faut remonter au XVIII^e, et à l'homme dont la vie a été un symbole vivant du conflit de l'émancipation, conflit entre assimilation et sauvegarde de l'identité juive : Moïse Mendelssohn¹ (1729-1786). Lui-même n'a pas connu l'émancipation civile totale, mais seulement ses prodromes. Son livre *Jérusalem. Pouvoir religieux et judaïsme*, paru à Berlin en 1783, eut un retentissement considérable sur plusieurs générations. Chantre de la tolérance, Mendelssohn conçoit la religion comme un domaine régi par la liberté de conscience, un domaine soustrait aux contraintes

Synagogue of America, 1988, p. 12-29, ainsi que N. GILLMAN, p. 4-31. À signaler : l'article en français de R. GOETSCHEL, « Aux origines de la modernité juive : Zacharias Frankel (1801-1875) et l'école historico-critique », *Par-delà* n^{os} 19-20, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 107-132.

1. Voir dans H. KUNG, *Le Judaïsme*, Paris, Éd. du Seuil, 1995, les pages 266-270 consacrées à Mendelssohn.

de l'État comme à celles de l'Église¹ ; car selon lui les croyances sont inscrites dans la conscience humaine, sans l'intervention d'aucune révélation surnaturelle. Cet homme des Lumières rêvait d'un judaïsme qui serait en symbiose avec le monde non juif, tout en gardant sa singularité². Il voyait cette singularité dans la législation juive : « Les Israélites ont une *législation* divine : lois, injonctions, commandements, règles de vie, enseignement de la volonté de Dieu concernant la manière dont ils doivent se comporter [...] ces propositions et prescriptions leur ont été révélées par Moïse d'une manière miraculeuse et surnaturelle³. » Le judaïsme pour lui n'est pas une religion révélée, mais une loi révélée, qui enseigne aux juifs ce qu'ils doivent faire et ne pas faire - et non ce qu'ils doivent croire et ne pas croire. La séparation mendelssohnienne entre religion et loi sera ensuite jugée néfaste par plusieurs penseurs juifs, ainsi Hermann Cohen : elle prive la loi même de toute signification, et tend à la faire apparaître comme un légalisme arbitraire.

La Réforme du judaïsme en Allemagne et aux États-Unis.

Le projet de Mendelssohn n'était en rien d'alléger l'observance de la loi juive⁴, mais les générations qui l'ont suivi et qui voulaient comme lui rendre le judaïsme acceptable dans la société moderne en ont jugé autrement. Comment rester juif tout en faisant partie désormais du monde moderne, telle est la question qu'affrontèrent au XIX^e siècle nombre de juifs qui ne voulaient pas d'une assimilation pure et simple. Les pionniers du Mouvement de Réforme (des laïcs d'abord ; les rabbins

1. « Église » est à prendre ici au sens large : « J'appelle *Église* les institutions publiques servant à la formation de l'homme en traitant des rapports de l'homme à Dieu », dans *Jérusalem. Pouvoir religieux et judaïsme*, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, coll. « L'Arbre double », 1982 (1^{re} éd. ail. 1783), p. 65.

1. Voir D. BOUREL, « Humanisme juif et philosophie des Lumières. En Allemagne : Moses Mendelssohn », dans : Colloque des intellectuels juifs, *L'Idée d'humanité*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 139-147.

3. *Jérusalem...*, p. 123.

4. Voir : « Arrangez-vous avec les mœurs et dans la constitution du pays où vous vous trouverez, mais tenez inébranlablement à la religion de vos pères. Portez les deux poids aussi bien que vous le pouvez ! » (*Jérusalem...*, p. 180.)

vinrent plus tard) commencèrent à réfléchir à l'impact du nouvel état de choses, et à essayer d'en tenir compte. Ils reconnurent qu'il était difficile d'observer intégralement la loi juive et de vivre dans le monde moderne. Bien plus, ils déclarèrent nuisible la pratique de certains commandements rituels, qui empêchaient les juifs de créer des relations avec les non-juifs ; d'autres commandements leur paraissaient intellectuellement ou esthétiquement inadaptés.

C'est la liturgie qui a été modifiée en premier lieu, selon des exigences esthétiques inspirées du protestantisme allemand - leur grand interlocuteur de l'époque¹ ; la réforme systématique de la liturgie, qui commence à Hambourg, introduit chorale, orgue, sermon en allemand, et appelle les synagogues « temples ». Des exigences rationnelles, venues en droite ligne de l'esprit de *Aufklärung*, commandent aussi cette réforme : il faut que la prière soit parfaitement intelligible pour celui qui la prononce, et qu'elle exprime des sentiments propres à élever l'esprit² ; une importante toilette - et dans certains cas refonte - des livres de prière traditionnels est alors entreprise.

Suivant les endroits, la Réforme est plus ou moins radicale, sur des points importants comme les lois alimentaires ou le respect du *chabbat*. Des tentatives sont faites pour déplacer au dimanche le jour du *chabbat*³, de manière à faciliter l'intégration dans la société. Le Talmud lui-même, qui a été l'œuvre de référence de la quasi-totalité des juifs jusqu'à l'émancipation, est plus ou moins attaqué ou méprisé, car il ne répond pas aux canons de clarté et d'universalisme de l'*Aufklärung*. Le rabbinat est en évolution : de plus en plus, on demande aux rabbins, non seulement de connaître la *Halakha*, mais d'avoir

1. Israël JACOBSON (1768-1828), homme d'affaires qui fonda la première synagogue moderne, s'exprime ainsi dans le discours de consécration de la nouvelle synagogue - après avoir protesté de son attachement aux coutumes juives : « Notre rituel est encore alourdi par des coutumes religieuses qui doivent être choquantes, à juste titre, pour la raison comme pour nos amis chrétiens », dans W. G. PLAUT, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 49.

3. C'est Samuel Holdheim qui fit cette proposition au Synode des rabbins réformés de Breslau en 1846 - sans succès (voir N. GILLMAN, p. 24). Abraham Geiger (1810-1874), un des plus célèbres leaders de la Réforme en Allemagne, qui a autorisé certains types de travail le jour du *chabbat*, a cependant refusé de célébrer le *chabbat* le dimanche, afin d'éviter une trop grande ressemblance avec le christianisme.

fait des études universitaires. Plusieurs commandements rituels (ainsi la circoncision) paraissent pouvoir être abandonnés sans dommage pour l'identité juive, car leur caractère obligatoire est remis en cause. Le judaïsme paraît être essentiellement une éthique, dont les lois positives et rituelles n'avaient qu'une valeur pédagogique¹. La Réforme redécouvre les Prophètes, leurs appels à la justice ; elle donne la prééminence aux Prophètes sur le Talmud, à la Bible sur la Torah orale, aux exigences universelles de l'éthique et de la justice sur la multiplicité de commandements qui lui semblent particularistes et dépourvus de signification pour le temps présent. Dieu lui-même est un peu bousculé : si pour certains il est encore celui qui parle par les prophètes, d'autres ne voient plus dans la religion d'Israël de place pour une révélation divine ; tout est l'œuvre de l'esprit humain².

Parmi les pionniers de la Réforme du judaïsme, qui s'est développée essentiellement en Allemagne puis aux États-Unis, se détache le nom d'Abraham Geiger (1810-1874)³ : né à Francfort, il a consacré sa vie à la communauté juive allemande de son temps. Philologue et historien du judaïsme, il a mis en œuvre ses connaissances scientifiques pour promouvoir un nouveau mode de vie ; l'adaptation au monde moderne était pour lui un critère déterminant, il voulait que le judaïsme soit partie prenante de la culture européenne. Il désirait maintenir le sentiment de la continuité juive, mais s'opposait à un judaïsme qui lui semblait momifié et trop peu esthétique pour satisfaire les besoins de l'homme cultivé. Ses recherches historiques le conduisaient à utiliser ce qui dans la tradition est force de changement et de renouveau. Dans cet esprit, il a modifié et simplifié l'office à la synagogue ; au synode de 1845, contrairement à Zachariah Frankel, il s'est opposé au maintien de l'hébreu comme langue liturgique, parce que, disait-il, les gens ne comprenaient plus l'hébreu. Il aspirait à une forme d'assimilation qui accomplirait son idée de la « mission » juive : répandre la foi rationnelle dans le Dieu Un, et sa loi morale.

1. Voir l'introduction, par M. R. HAYOUN, à S. R. HIRSCH, *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris, Ed. du Cerf, 1987.

2- Voir la Société des amis de la Réforme, très critiquée par les autres Réformés, dans W. G. PLAUT, p. 52.

3. Voir les pages que H. KUNG consacre au rôle de Geiger dans la Réforme du judaïsme, p. 551-554.

Un critère déterminant de ses réformes a été la distinction entre ce qui est moral et ce qui est rituel - le premier élément étant à conserver, le second à rejeter comme appartenant à un passé non encore éclairé par la raison. À ses yeux, le judaïsme était uniquement une religion, et il voulait en éliminer tous les signes nationaux, tout ce qui pouvait séparer les juifs des autres peuples¹.

Aux États-Unis, à partir de 1840, le mouvement de Réforme du judaïsme suivit à peu près les mêmes lignes qu'en Europe : modification de l'office à la synagogue, mise en question des lois alimentaires, etc. Un synode des rabbins réformés eut lieu à Pittsburgh en 1885 ; le texte de leur déclaration illustre parfaitement les tendances principales du mouvement de Réforme, et a été une référence importante pendant des décennies. J'en cite quelques points :

Troisièmement. Nous reconnaissons dans la législation mosaïque un système pour former le peuple juif à sa mission durant sa vie nationale en Palestine ; aujourd'hui nous acceptons comme obligatoires uniquement les lois morales, et nous conservons seulement les cérémonies qui élèvent et sanctifient nos vies, mais nous rejetons tout ce qui n'est pas adapté aux vues et aux habitudes de la civilisation moderne.

Quatrièmement. Nous considérons que toutes les lois mosaïques et rabbiniques, comme les règles alimentaires, la pureté sacerdotale, la façon de s'habiller, ont leur origine dans des époques et sous l'influence d'idées totalement étrangères à notre situation mentale et spirituelle d'aujourd'hui. Ces lois ne réussissent pas à imprégner dans le juif moderne un esprit de sainteté sacerdotale ; de nos jours, leur observance est susceptible de bloquer plutôt que de favoriser l'élévation spirituelle moderne.

Cinquièmement. [...] Nous ne nous considérons plus comme une nation, mais comme une communauté religieuse ; en conséquence, nous n'attendons ni un retour en Palestine, ni la reprise du culte des sacrifices sous la conduite des fils d'Aaron, ni la restauration d'aucune des lois concernant l'État juif.

Sixièmement. Nous reconnaissons dans le judaïsme une religion toujours en progrès, une religion qui s'efforce sans cesse d'être en accord avec les postulats de la raison².

1. Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. VII, art. « Geiger, Abraham », col. 357-360.

2. Le texte de la déclaration de Pittsburgh est cité en annexe par E. N. DORFF, p. 236-237.

Caractéristiques de la Réforme du judaïsme.

Il est possible aujourd'hui de retracer les grandes caractéristiques de ce mouvement de Réforme au XIX^e siècle - mais n'oublions pas que les hommes qui en furent les instigateurs ne disposaient pas, au départ, d'un catalogue de principes pré-établis. Ils étaient certes imprégnés de l'esprit de l'Aufklärung, désireux de vivre le judaïsme dans le monde moderne, mais ils durent improviser dans la plupart des situations qui se présentèrent à eux. Voici les lignes de force qui inspirèrent leur action :

– la foi que le judaïsme a un avenir dans le monde moderne. La Réforme a été portée par un grand courant d'optimisme. Certains de ses leaders emploient l'expression « adaptation au monde moderne », mais ce n'est jamais dans un sens défensif¹ ;

– à cet optimisme, peut se rattacher l'universalisme : la Réforme est convaincue de la dimension universelle et éthique du judaïsme, universelle parce que éthique² ;

– à la suite de l'Aufklärung, la raison humaine est mise en valeur, mais dans une opposition à l'obscurantisme de la tradition et du passé. Seuls les critères de clarté et d'intelligibilité demeurent. Beaucoup de commandements paraissent alors se situer en deçà de la raison³. En fait, la « raison » - au sens du « pourquoi » - des commandements est une question posée depuis des siècles dans le judaïsme ; mais il semble qu'au début de la Réforme l'on n'ait plus perçu les « raisons » symboliques, ni tout ce qui pouvait contribuer à l'unité de la communauté ; - la Réforme a fait des choix. Ce faisant, elle a cherché à distinguer le cœur, l'essence du judaïsme, de formes extérieures secondaires et susceptibles de changer ;

– elle a ainsi établi une hiérarchie à l'intérieur des textes fondateurs du judaïsme : la Bible plutôt que le Talmud⁴, et,

1. Il ne s'agit pas de « jeter du lest » au fur et à mesure, de faire, comme à regret, des concessions à la société.

2. En mettant l'accent sur le message éthique et universel du judaïsme, certains, mais pas tous, oublièrent la particularité du judaïsme, dit W. G. PLAUT, chap. V.

3. Par exemple l'on ne voit plus pourquoi le port de vêtements faits de lin et de laine serait interdit.

4. Pour beaucoup de juifs de la Réforme, la *Halakha* telle qu'on la trouve dans le Talmud n'a plus grande signification, car elle est trop complexe, et sa portée éthique ne se dégage pas assez clairement. De là à dire que le

dans la Bible, les Prophètes plutôt que la Torah. Elle a séparé les commandements éthiques, supposés être les seuls dignes d'être observés dans le monde moderne, des commandements rituels ; un grand coup fut alors porté à l'autorité de la *Halakha*. Elle a de même séparé les éléments religieux des éléments nationaux ou ethniques, qu'elle a rejetés. Ce faisant, elle voulait faire du judaïsme le parallèle du christianisme, pour que les juifs, comme leurs voisins catholiques ou protestants, soient des citoyens allemands, français, anglais... différant des autres seulement par leur adhésion à une autre foi. Elle s'est ainsi située dans la mouvance de l'Aufklärung, dont la logique devait conduire à circonscrire la religion dans la sphère privée, séparée du domaine public² ;

– enfin, la Réforme au XIX^e siècle s'est beaucoup appuyée sur les travaux historiques de la « Science du judaïsme », qui montraient que la manière de vivre la vie juive avait considérablement changé au fil des siècles. Les chefs de file du mouvement de Réforme se sentaient donc autorisés à introduire de nouveaux et fort importants changements, de manière délibérée. Certains –dont Abraham Geiger– élaborèrent même une doctrine de la révélation progressive, dans laquelle le Talmud n'était qu'une étape.

LA RÉACTION ORTHODOXE

Au XIX^e siècle, tous les juifs n'apprécièrent pas la manière dont la Réforme releva le défi de l'émancipation et de l'entrée dans le monde moderne. Beaucoup furent bouleversés par les transformations introduites dans certaines synagogues (modification de l'office traditionnel, décorum, orgue...), par l'aban-

Talmud ne fait plus autorité, il n'y avait qu'un pas, que de nombreux juifs franchirent. Voir A. KOHUT, « Which is right ? A talmudic disputation », dans *Tradition and Change*, sous la dir. de M. WAXMAN, New York, The Burning Bush Press, 1958, p. 67: « Ne serait-il pas absurde de s'accrocher à un commandement de Moïse, sans parler d'une loi du Talmud !, si son influence pour élever l'esprit, sa force morale, avaient depuis longtemps disparu ? »

2. Au XX^e siècle, le Mouvement de Réforme fera marche arrière par rapport à plusieurs des points mentionnés ci-dessus ; il redécouvrira, entre autres, l'importance de la dimension communautaire.

don de pans entiers de la *Halakha* ; l'identité juive leur semblait mise en danger. Un homme symbolisa en Allemagne la réaction à la Réforme : le rabbin Samson Raphaël Hirsch¹ (1808-1888).

Précisons d'abord que Hirsch lui-même a trouvé plus « orthodoxe » que lui ! En effet il a été, pendant quelques années, rabbin d'une communauté juive en Moravie, dont les membres avaient un style de vie très proche de celui des juifs d'Europe de l'Est, c'est-à-dire n'étaient pratiquement pas touchés par la rencontre avec le monde moderne². Mais, pour la partie occidentale du monde juif, celle qui a connu l'émancipation et la rencontre avec la modernité, Hirsch a joué un rôle déterminant³.

Dans ses *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, publiées en 1836, Hirsch adopte la fiction d'une correspondance avec Benjamin, jeune homme juif en désarroi car les lois de la Torah lui semblent être des « lois d'un autre âge », tandis que les « menées réformatrices » de ceux qui veulent supprimer ces lois lui apparaissent comme « un pas en dehors du judaïsme »⁴ : ainsi est présentée la situation des juifs occidentaux qui refusent de suivre la Réforme. À tous ceux-là, Hirsch veut proposer une interprétation du judaïsme qui soit riche de signification, acceptable pour la raison, sans abandonner un seul des commandements. Il faut redécouvrir « l'esprit » du judaïsme « à partir de la lettre »⁵. L'origine de tous les problèmes, c'est la mécompréhension de la Torah, c'est l'attitude des juifs qui se placent en dehors du judaïsme.

1. Plusieurs courants de l'« orthodoxie moderne », en particulier la néo-orthodoxie, se réclament aujourd'hui de lui, sans d'ailleurs s'entendre sur l'interprétation de son œuvre. Voir C. I. WAXMAN, « Dilemmas of Modern Orthodoxy », *Judaism* (1993), p. 59-70. L'on peut consulter aussi le paragraphe que H. KUNG lui consacre, p. 541.

2. Hirsch a souffert dans cette communauté : les juifs de Moravie étaient davantage versés en Talmud que leur rabbin, et méprisaient celui-ci pour ses allures « modernes ». Voir N. H. ROSENBLUM.

3. Pour l'Europe centrale, l'on pourrait citer le nom de Moïse Sofer (1762-1839), plus intransigent que Hirsch : il organisa le combat de l'orthodoxie sous le slogan « Toute innovation est interdite par la Torah » ; il n'y avait à ses yeux qu'une seule alternative : accepter la tradition juive dans son intégralité, ou la rejeter. Voir R. GOETSCHEL, p. 113-114.

4. Voir la 1^{re} épître, dans *Dix-neuf épîtres...*, p. 72-73.

5. *Ibid.*, p. 174.

Hirsch était fort conscient de l'impact que pouvait avoir sur le judaïsme l'utilisation des différentes sciences critiques. Il jugeait leur rôle dangereux, et voulait que l'on étudie le judaïsme à partir du judaïsme lui-même, et non à partir d'outils qui lui seraient extérieurs. La « Science du judaïsme¹ » et les travaux historiques qui ont guidé le mouvement de Réforme – ainsi que l'école positive-historique – n'ont jamais eu sa faveur. Ce qu'il reprochait aux nouvelles sciences critiques, c'était de proposer une interprétation rationnelle et réductrice des commandements qui enlevait tout sens à leur pratique².

Est-ce à dire que Hirsch refusait en bloc tout ce qui faisait la culture de son temps ? Non³. Il voulait tenir ensemble la Torah et la culture générale ; mais cela ne signifiait pas pour lui une véritable réconciliation entre les deux, car la Torah devait dominer, pénétrer dans tous les autres domaines de la vie : le judaïsme apporte à l'humanité « le juste enseignement sur elle-même et sur Dieu : savoir qu'il y a mieux que les biens matériels et le plaisir, que la science et la culture, quelque chose pour qui tout le reste n'est qu'un moyen⁴ ».

Dans les communautés dont il a été rabbin, Hirsch a certes introduit quelques petites modifications, mais l'adaptation du judaïsme au monde moderne ne voulait rien dire pour lui. D'après lui, c'étaient les juifs – et non le judaïsme – qui avaient besoin de « réforme », c'est-à-dire non pas de « progrès » mais d'« élévation ». En 1854, alors que Hirsch avait encore durci ses positions, il accusait les réformateurs de ne pas croire en la révélation, puisqu'ils cherchaient à concilier religion et progrès et à alléger les devoirs des juifs : « Ainsi la prétention de

1. « C'est-à-dire exploration systématique de la religion, de l'histoire et de la littérature juives, avec critique systématique des sources », dit H. KONG, p. 280.

2. Ainsi le Talmud devenait « une gymnastique intellectuelle sans grand intérêt », et le judaïsme pratique « un exercice difficile mais dépourvu de sens ». Car « si la signification de l'interdiction de travailler le *chabbat* [...] n'est rien d'autre que le repos des fatigues de la semaine [...], c'est se couper les cheveux en quatre que de remplir tout un in-folio d'analyses interdisant certains travaux ! » (*Dix-neuf épîtres...*, p. 179-180).

3. « Apprenez la langue du Tanakh aussi bien que celle du pays où vous vivez. Apprenez à penser dans les deux. » (*Ibid.*, p. 183.)

4. *Ibid.*, p. 151-152. Aujourd'hui l'on peut se demander si les orthodoxes modernes acceptent les sciences séculières par conviction, ou comme une concession inévitable à l'air du temps (voir C. I. WAXMAN).

la religion n'est pas absolue, mais elle est valide seulement avec la permission du « progrès » ! [...] Pour eux la religion est valide seulement dans la mesure où elle ne gêne pas le progrès ; pour nous, le progrès est valide seulement dans la mesure où il ne gêne pas la religion. C'est là toute la différence ; mais cette différence est un abîme. [...] Vous devez admettre que c'est seulement parce que « religion » ne signifie pas pour vous la parole de Dieu, parce que dans votre cœur vous niez la révélation divine, parce que vous ne croyez pas en la révélation donnée à l'homme mais en la révélation *venant de* l'homme, que vous pouvez donner à l'homme le droit de poser des conditions à la religion¹. »

Hirsch n'était pas homme à se poser des questions sur la révélation. Pour lui la volonté de Dieu était claire, et clairement exprimée dans la Torah ; nul besoin de sciences critiques qui dissèquent les textes fondateurs pour connaître la volonté de Dieu². Ainsi, la conception d'un développement historique du judaïsme, sous la pression de facteurs internes ou externes à la communauté juive comme l'évolution de la société, etc., lui était totalement étrangère. La *Halakha* était pour lui une disposition objective, un ordre établi, indépendant de la volonté de l'individu ou de la société comme des processus historiques. En cela il se situait aux antipodes des hommes qui marquèrent les débuts de la Réforme et de l'école positive-historique.

À ses yeux il n'existait pas plusieurs variétés de judaïsme. Il refusait d'introduire dans l'histoire les catégories de judaïsme mosaïque, prophétique ou rabbinique, tout comme il refusait pour le XIX^e siècle de parler de judaïsme orthodoxe ou libéral. Le judaïsme était un et indivisible. Hirsch ne connaissait que le judaïsme... et le non-judaïsme³ ! Cependant, quoi qu'il en eût, sa démarche était polémique et apologétique. Il se voulait le simple continuateur d'un judaïsme traditionnel... qui n'existait plus en Europe de l'Ouest ; le mouvement qu'il a initié était, lui aussi, un fruit de la rencontre avec le monde moderne. Il a

1. « Religion allied to progress », texte recueilli dans *The Jew in the Modern World*, sous la dir. de P. MENDES-FLOHR, New York, Oxford University Press, 1980, p. 178.

2. « Oui, partout la Torah doit être admise comme un fait [...] la Torah est une réalité du même ordre que le ciel et la terre », (*Dix-neuf épîtres...*, p. 154).

3. Voir « Religion allied to progress », p. 178.

défendu un judaïsme de type « intégraliste¹ », où l'on ne peut privilégier tel aspect, tel commandement, au détriment de tel autre ; car tout est l'expression directe de la volonté de Dieu, et la médiation de l'histoire est refusée.

L'ÉCOLE « POSITIVE-HISTORIQUE »

Elle émergea de l'intérieur même de la mouvance de la Réforme. En Allemagne, les rabbins favorables à la Réforme tinrent plusieurs synodes pour débattre des changements à introduire dans la pratique juive. Le second de ces synodes, celui de Francfort en 1845, est considéré comme le moment symbolique de la naissance de l'école positive-historique, appelée ensuite Conservative Judaism aux États-Unis. L'un des participants, Zachariah Frankel² (1801-1875), quitta ostensiblement le synode quand la discussion en arriva à un point d'apparence secondaire, quand les délégués votèrent que la langue hébraïque n'était pas essentielle pour la prière et devait être gardée seulement dans les cas où son abandon heurterait la sensibilité des personnes âgées.

Qu'est-ce qui était en jeu ? pas directement la *Halakha*, puisqu'en fait il est permis de réciter le *Chema*, le cœur de l'office quotidien, en n'importe quelle langue³ ; mais plutôt le pouvoir symbolique de l'hébreu, la conception de l'histoire, et donc la manière de discerner et d'introduire les changements, bref, de se situer par rapport à la tradition juive. Deux mois après le synode, Frankel écrivit une lettre aux rabbins qui avaient siégé à Francfort, pour expliquer son désaccord ; en voici un bref extrait : « La langue hébraïque, dont l'antiquité a été sanctifiée par des millénaires, donne sainteté et exaltation à la prière. [...] [La décision prise par le synode] élimine l'élément historique qui a tant de poids et d'influence dans toute religion. À mon avis, cette décision n'est pas prise dans l'esprit de préserver,

1. J'emprunte le terme « intégraliste » à É. POULAT dans ses recherches sur la crise moderniste. *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969.

2. Pour une présentation de la vie de Frankel, voir R. GOETSCHEL, p. 114-130.

3. Voir TB *Berakhot* 13a.

mais de détruire le judaïsme positif et historique¹. » Neuf ans plus tard, en 1854, Frankel fondait le Séminaire théologique juif de Breslau, qui allait former les rabbins de « l'école positive-historique ».

Dans la pensée de Frankel, « positive » renvoie à « loi positive » par opposition à « loi naturelle », et souligne le caractère légal du judaïsme, où les sentiments religieux et les vérités éternelles sont traduits dans des conduites déterminées car ordonnées par Dieu. Frankel prend donc ses distances avec le mouvement de Réforme en ce qu'il refuse d'abandonner le caractère obligatoire de la *Halakha* ; il n'a jamais fait sienne la séparation entre les commandements moraux et les commandements rituels, et n'a pas voulu laisser de côté l'autorité de la *Halakha* au profit d'une notion de raison, si éclairée fût-elle. Cependant Frankel ne partage pas l'intégralisme de Hirsch, car il est historien de métier : intervient ici le second adjectif qui qualifie son école, « historique ». Fils du XIX^e siècle, Frankel était sans doute davantage marqué par les progrès de la science historique en Allemagne que par l'*Aufklärung*. Il avait lui-même fait de nombreuses études historiques sur le judaïsme², et comprenait que l'époque où il vivait allait requérir des changements. Mais il voyait dans la Réforme une manière radicale, hâtive, et quelque peu incohérente, d'introduire ces changements, en faisant dans certains cas table rase du passé. Pour lui, « le passé était une source de valeurs, d'inspiration, et d'engagement. L'histoire, bien qu'étant une catégorie profane, n'était pas moins contraignante que la *Halakha*, et toutes deux s'opposaient à la marche révolutionnaire et nivelante de la raison³ ». Frankel a étroitement lié les deux notions fondamentales de *Halakha* et d'histoire, et dans cette connexion se trouve l'intuition fondatrice de son école, devenue le Conservative Judaism.

1. Cité par W. G. PLAUT, p. 87-88.

2. Voir *Darkhei HaMichna: Les Chemins de la Michna*, où Z. FRANKEL étudie les développements de la loi juive, en fonction des diverses conditions historiques. Voir N. GILLMAN, p. 22. Frankel est un de ceux qui ont donné son impulsion à la *Wissenschaft des Judentums*, à la « Science du judaïsme » dans l'Allemagne du XIX^e siècle.

3.1. SCHORSCH, « Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism », *Judaism* (1981), p. 344-354.

La *Halakha* n'est pas pour Frankel un bloc immuable, au-dessus du temps, mais une réalité dont l'histoire lui apprend qu'elle a toujours évolué car elle est vivante et inscrite dans le temps¹. Être fidèle à la *Halakha*, c'est continuer son mouvement historique d'adaptation et de changement. Il est caractéristique que Frankel parle ici d'« esprit » : « la lettre de la loi n'est pas décisive ; c'est plutôt l'esprit qui doit animer la loi et lui donner un statut divin, capable de devenir une norme pour l'homme doté lui-même d'esprit². » Le débat de Frankel, et ultérieurement du Conservative Judaism, avec les orthodoxes porte, à ce niveau, sur la notion de tradition : à l'encontre des seconds³, les premiers prétendent que l'authentique tradition est toujours allée de pair avec changement, évolution, interprétation.

Pour Frankel, le vecteur de cette incessante transformation historique de la *Halakha*, c'est le peuple d'Israël⁴. En se fondant sur une règle talmudique⁵, Frankel a élaboré ce qu'on pourrait appeler par analogie une « théorie de la réception » : c'est le peuple d'Israël qui accepte ou non l'abandon ou l'aménagement de certaines pratiques. « Le judaïsme est la religion des juifs », aimait à répéter Frankel, pour qui le peuple juif était le porteur de la révélation. Insensiblement, Frankel a fait porter le poids de la révélation sur l'histoire et le peuple d'Israël, davantage que sur une intervention surnaturelle de Dieu.

1. « Par le processus d'interprétation, les premiers maîtres ont changé la signification littérale des Écritures, les érudits postérieurs celle de la Michna,

et les érudits de l'époque post-talmudique celle du Talmud. Toutes ces interprétations [...] répondaient aux problèmes de la vie quotidienne, et donnèrent des formes variées à la pratique de certains préceptes. Grâce à de telles études, le judaïsme a acquis son équilibre et a évité de se trouver en marge des conditions de son temps, à plusieurs époques. » (Z. FRANKEL, « On changes in Judaism », article publié en 1845 et recueilli dans *Tradition and Change*, p. 43-50.)

2. Ibid.

3. Cependant les orthodoxes éclairés savent bien que la *Halakha* a évolué. Mais ils adoptent une attitude ultra-conservatrice.

4. Pour R. GOETSCHEL, « l'insistance de Frankel concernant le peuple comme source de légitimité halakhique se situe dans le contexte de l'école historique du droit initiée en Allemagne dès 1814 par Friedrich Karl von Savigny » (p. 125).

5. « Ce qui a été adopté par toute la communauté d'Israël, a été accepté par le peuple, et fait maintenant partie de sa vie, ne peut être changé par aucune autorité », TB Abodah Zarah 36, cité p. 48 de l'art. de Z. FRANKEL.

Mais Frankel reconnaît ce que l'appel au peuple d'Israël a de vague et d'imprécis ; il se tourne alors vers les interprètes traditionnels de la *Halakha*, ceux qui l'étudient et qui sont donc à même de l'adapter¹. Frankel était lui-même un de ces sages, un rabbin qui connaissait très bien la tradition juive, et dont l'originalité a été d'appliquer la méthode historique à l'étude de la *Halakha*. Il a cherché à reconstruire la manière dont la littérature talmudique a émergé peu à peu, en identifiant les différentes influences et la contribution respective de chaque sage. Dans *Les Chemins de la Michna*, publiés en 1859, il n'hésita pas à utiliser les méthodes critiques alors à sa disposition, tout ce qui pouvait contribuer à la Science du judaïsme. Il se voulait libre dans ses investigations, fit appel à la fois à des sources juives et à des sources grecques (grande nouveauté à l'époque pour un talmudiste !), et étudia en détail les étapes historiques et les strates littéraires de la *Halakha*. Frankel n'a sans doute pas totalement réalisé combien audacieuse était cette entreprise d'introduire la science critique dans le domaine de la *Halakha*, et quelles profondes implications pratiques et théologiques elle pouvait avoir². Le rabbin Hirsch, lui, a semble-t-il perçu ces implications, pour les dénoncer : la méthode historique était en train de changer le rôle des sages ; de transmetteurs, ils devenaient auteurs du système halakhique ; abandonner la version traditionnelle des origines de ce système laissait entendre immanquablement que ce que les hommes avaient créé, les hommes pouvaient aussi le changer ! Hirsch pressa Frankel de s'expliquer sur sa théologie, en particulier

1. « La communauté dans son ensemble est un corps lourd et sans harmonie, dont il est difficile de discerner la volonté. [...] Nous devons trouver comment accomplir les changements de façon adéquate, et ce but peut être atteint avec l'aide des érudits. » Z. FRANKEL, « On changes in Judaism ».

2. Voir L. GINZBERG, « Zechariah Frankel: Positive-Historical Judaism », dans *Conservative Judaism and Jewish Law*, sous la dir. de S. SIEGEL, New York, The Rabbinical Assembly, 1977, p. 7 : Dans la première section de *Les Chemins de la Michna*, Frankel affirme que l'expression talmudique qui revient fréquemment "*Halakha le-Moshe mi-Sinai*", "une tradition de Moïse qui nous vient du Sinai", désigne en fait ces commandements dont la raison et l'origine étaient inconnues et qui, étant de la plus haute antiquité, étaient considérés comme s'ils venaient réellement du Sinai. Bien entendu, la stricte orthodoxie a perçu dans cette affirmation une déclaration de guerre contre le judaïsme traditionnel, dans la mesure où elle niait l'autorité sinaïtique de la "Loi orale". »

sur ce que signifiait pour lui la révélation ; en vain... Frankel se déroba toujours... Sans doute ne disposait-il pas d'une théologie accordée à sa pratique scientifique¹.

Frankel a partagé avec les pionniers du Mouvement de Réforme un vif intérêt pour la science historique, et pour les fruits que l'on peut en tirer pour le présent. Mais, dans la mise en corrélation du passé et de leur présent, ils ont fonctionné de manière opposée. Tandis que les pionniers du Mouvement de Réforme se servaient de l'histoire pour légitimer leurs décisions radicales, Frankel transmuait l'histoire en une force conservatrice qui requérait un engagement personnel, qui enseignait ce qui n'avait jamais changé - par exemple l'usage de l'hébreu - et, à partir de là seulement, ce que l'on pouvait aujourd'hui changer.

Frankel a partagé aussi avec les pionniers du Mouvement de Réforme la problématique du noyau et de l'écorce. « Le judaïsme contient, dans son *noyau*, les vérités les plus élevées sur Dieu. [...] Les lois révélées sont les gardiennes du judaïsme, elles sont conçues pour *protéger* les vérités les plus élevées » ; la Réforme, d'après Frankel, a eu le tort de voir le salut « dans le rejet *des formes* religieuses et dans le retour pur et simple aux idées premières » ; cependant il est vrai que certaines *formes* religieuses du judaïsme ont changé et peuvent encore changer², mais Frankel voyait ce changement de façon beaucoup plus progressive et prudente que les tenants de la Réforme³.

1. Voir N. GILLMAN, p. 22, et I. SCHORSCH.

2. Voir Z. FRANKEL, « On changes in Judaism ».

3. A. KOHUT, l'un des fondateurs du Conservative Judaism aux États-Unis à la fin du XIX^e siècle, s'exprime dans des termes proches de ceux de Frankel : « Le judaïsme est-il complètement fermé pour toujours, ou bien est-il capable, et même a-t-il besoin d'un changement continu ? Je réponds à la fois oui et non. Je réponds oui *parce que la Religion a été donnée à l'homme* ; et, comme c'est le devoir de l'homme de grandir en perfection tout au long de sa vie, il doit modifier les formes d'où il tire satisfaction religieuse, en accord avec l'esprit de l'époque. Je réponds non, dans la mesure où est en jeu la parole de Dieu, qui ne peut être imparfaite » (cité par E. N. DORFF, p. 24).