Max Weber, Le judaïsme antique

Traduction de l'allemand par Isabelle Kalinowski. Paris Champs-Flammarion, 2010, 762 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22096>

DOI : 10.4000/assr.22096

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010

Pagination : 9-242

ISBN : 9782713223013

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Max Weber, Le judaïsme antique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-117, mis en ligne le 06 mai 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22096> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22096>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Max Weber, Le judaïsme antique

Traduction de l'allemand par Isabelle Kalinowski. Paris Champs-Flammarion, 2010, 762 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Max Weber, *Le judaïsme antique*, Traduction de l'allemand par Isabelle Kalinowski. Paris Champs-Flammarion, 2010, 762 p.

- 1 Le début des années soixante-dix fut une étape précieuse pour la connaissance approfondie de l'œuvre de Max Weber par le public français, qui avait déjà pu prendre la mesure d'une radicalité sociologique véritablement fondatrice des « sciences de religion », à partir de la première traduction, en 1964, de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. La traduction, en 1971, de *Sociologie de la religion*, section de l'œuvre centrale *Économie et société*, suivait de près celle, proposée par Freddy Raphaël, du *Judaïsme antique* (Plon, 1970). Ouvrages majeurs, qui décidèrent, pour longtemps, de toute une orientation de la sociologie « religieuse », au risque toujours possible de contresens ou d'approximations réductrices. Traduction – transmission. Sans doute. Mais transgression, parfois, lorsque les concepts weberiens sont utilisés au-delà de ce qu'impose leur statut épistémologique ou méthodologique. Ainsi de ce que Weber entend par « type-idéal », « classe [stand] », « déclassé », etc. De ce point de vue, la reprise, cette dernière décennie, de chacun des grands textes de Weber par Isabelle Kalinowski, invite à une lecture rénovée, rapatriée en des réseaux de réception qui en appelaient de plus en plus à de nouvelles mises au net. Après *L'Éthique protestante* (2000), *Hindouisme et bouddhisme* (2003), *La science, profession et vocation* (2005), *Sociologie de la religion* (Arch., 140-85, 2006, pp. 298-302), voici *Le judaïsme antique*, suivi des *Pharisiens*, point d'orgue, si l'on peut dire, et chapitre terminal d'un texte publié en Allemagne en 1917-1918, deux ans avant la mort de l'auteur.
- 2 Cet ouvrage, qu'Isabelle Kalinowski considère comme « l'un des textes les plus longs, les plus précis et les plus passionnés » de Weber, ne manque pas, en effet, de puissance

d'investigation, de séduction d'écriture, et d'insistance sur les thèmes majeurs – l'Alliance, le peuple élu, le peuple paria, le malheur et ses prophètes, etc. – que la traductrice regroupe et interroge dans une « Introduction » remarquable de concision et d'ouverture sur des champs insoupçonnés et désemparés de toute codification a priori. En préface à celles de l'auteur, ces pages ne valent tant par elles-mêmes que d'être entièrement habitées par la « pensée-Weber », en une complicité de quête du sens, et une volonté partagée de s'écarter de tout jugement porté par une subjectivité convenue. C'est assez dire ici leur excellence. Il peut arriver qu'une préface fasse simple annonce du texte qui vient. À l'inverse, cet ouvrage-ci, par son importance sociologique, requerrait cette présentation comme l'une de ses signatures posthumes. Et l'on peut alors de l'un à l'autre aller, revenir, selon une dramaturgie de lecture qui répond à la « dramaturgie spécifique » du mode « d'exposition wébérien », ponctué, souligne I. Kalinowski, « de moments de dévoilement qui arrach(ent) progressivement le concept à son évidence initiale pour faire apparaître son étrangeté et la richesse de ses contradictions ». On ne saurait imaginer plus fervente invitation à la lecture, comme déchiffrement du très antique judaïsme. D'autres, il va de soi, se sont livrés à cette quête des origines. Et l'étonnement est grand, chez l'un des meilleurs historiens des années trente, de ne relever aucune référence à l'ouvrage de Weber. Aussi bien dans son *Israël - des origines au milieu du VIII^e siècle* (Albin Michel, 1932), que dans *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme* (Albin Michel, 1935), Adolphe Lods, pourtant parfait germanophone, ce dont témoigne la richesse de ses références, ne cite pas une seule fois l'analyse de Weber. Trop d'Histoire éloignerait-il d'un peu de raison sociologique ? C'est en vertu de celle-ci, en tous ses états, qu'il convient cependant aujourd'hui de se laisser surprendre par un Weber au meilleur, s'il se peut, de lui-même.

- 3 Weber, attentif à tout indice permettant de reconstituer cette histoire si singulière d'un peuple dispersé fondant sa religion propre, et s'y conformant au fil des siècles, en appelle, bien sûr, aux travaux de ses contemporains, historiens, linguistes, philologues, etc. Mais il n'en fait usage que sous condition critique. Encore faut-il que leurs thèses soient confirmées par les matériaux auxquels il a accès. Et les polémiques, ou mises au point, courent au long de son analyse comme autant de rappels à ce qui peut fonder, dans sa perspective, une vérité historique crédible. Mais que serait un fait qui ne ferait, ou ne serait, pas signe ? Et signe s'entend comme image, symbole, par quoi une historicité s'affirme, se dit, se constitue en une vérité mouvante, offerte enfin à interprétation. I. Kalinowski, commentant la passion de Weber pour les prophètes juifs, en note la raison par ce recours à tout un « soubassement d'images, de légendes et de récits » qui, au travers et au-delà de la métaphore, donnent la formule du fait. Et l'on pressent que cette formule est déjà une interprétation à partir de quoi tout un système d'intelligibilité se construit. Si l'historien pense atteindre au « fait » par le contournement de son énoncé porteur d'images et de fictions, Weber use de celles-ci pour tenter d'appréhender la vive réalité de l'histoire. Non sans doute quelque origine absolue, qui ferait définitivement loi. Mais une chaîne interprétative, qui est en elle-même le site de l'origine. Il y a chez Weber, dans son écriture, son argumentation, l'intime conviction, me semble-t-il, que, comme l'exprime le poète Günter Eich, cité par Gadamer dans son étude sur Paul Celan, « Nous traduisons sans avoir d'original ». Ainsi s'expliquent non seulement l'extrême intérêt porté aux prophètes d'Israël et à leurs témoignages des malheurs advenus en une histoire au présent, mais le recours sans cesse à cette matrice productrice décisive de signifiants que constitue la « tradition ». Il

n'est de tradition que comme transmission, mais comme traduction aussi bien. En ce sens, *Le judaïsme antique* ouvre une voie royale à la critique de la raison historienne, et requiert un argumentaire, et par là une lecture, parfaitement disséminés, comme si le concept même de « vérité » ne prenait sens que de sa dispersion, à chaque instant éprouvée par son rapport à la tradition ou aux paroles des acteurs essentiels.

- 4 En cette dissémination des thèmes, nulle hésitation d'écriture, mais au contraire un déploiement progressif des critères, des indices et de leurs raisons, leur reprise à nouveaux frais, leur mise à l'épreuve, bref, leur construction opératoire. Ainsi du thème de l'Alliance – la *berith*. Il court comme un fil rouge en tout le texte. Et dès les premières analyses, le voici convoqué, à partir du cantique de Déborah, comme « alliance paysanne » en l'Israël antique, et, après le ralliement à David, contrat passé entre les douze tribus, fondant une « unité nationale » non pas sur un héroïsme personnel, mais sur l'éthique d'un peuple « paria », notion sur laquelle Weber reviendra en plusieurs temps de son analyse. La *berith*, cette alliance religieuse, constitue « le fondement réel ou supposé, note Weber, des relations juridiques et morales les plus diverses » puisque, en tant que « communauté politique », Israël était alors une confédération agréant des populations dispersées dans l'espace et que liait leur commune référence à Yahvé. Il ne s'agissait pas, cependant, d'un simple « serment de fraternisation », mais bien plus que cela : d'emblée, telle alliance était conclue « avec Dieu lui-même ». Contrat exigeant, pour les deux parties « en présence ». Le « peuple » juif s'engage à respecter en toute leur rigueur les commandements de Yahvé. Yahvé s'engage à le protéger pour autant que cette condition soit honorée, et le menacera de malheurs et de ruines pour le rappeler « à ses propres promesses ». Dieu de grâce et de vengeance, de dilection et de deuil. Yahvé « élit » ce peuple sur la base de cette promesse, et ce peuple connaît ce dieu seul comme son dieu personnel. Non pas un « dieu local », ni un « dieu fonctionnel » mais un dieu dénué d'image et de représentation, ainsi ouvert à universalité. Weber note en outre ceci, qui est décisif dans la compréhension de cette exacte correspondance entre ce peuple et ce Dieu. Ce peuple, en son aurore, est tissu de tribus « instables », de groupements fragmentés et dispersés. Seul demeure stable le groupement « culturel » défini par un « ordre religieux » et une « classe » d'agents qui apportent la preuve de leur capacité politique, économique, et, bien entendu, l'observance rigoureuse d'une éthique. Aussi bien, écrit Weber, « "Israël" n'était pas le nom d'une tribu mais celui d'un groupement, en l'occurrence d'une association culturelle ». Plus tard viendront « la réécriture théologique des légendes de Jacob », et la désignation d'« Israël » comme « héros éponyme ». La tribu méridionale de Juda, et son deuxième roi, David, configureront enfin le culte exclusif de Yahvé. Oracles, sentences des sages, droit exercé « sous forme charismatique » ou « professionnalisée », « rationalisée », permettent « l'entrée en vigueur du recueil des lois du Deutéronome », « marquée, à en croire la tradition, par la conclusion d'une *berith* ». Ceci, note Weber, au terme d'un « travail en interne, d'une école spécifique de théologiens ».
- 5 Mais quel est donc ce Dieu de l'Alliance, pour un peuple plongé en une histoire de tourments, et libéré de toute idolâtrie ? Si la *berith* est bien ce contrat dont on a dit les exigences réciproques du peuple et de son Dieu, il faut alors penser en même temps, selon les termes d'I. Kalinowski, un rapport de « foi et de confiance inconditionnelles et, d'autre part, une pratique tout à fait pragmatique de la transaction ». Certes, les « contractants » ne sont pas en position symétrique. Mais cette dissymétrie engage le peuple juif à la fois dans une obligation de respecter les termes du contrat, et dans ce

que l'on pourrait appeler une « appréciation » quotidienne de leur mode opératoire. Ce qu'Isabelle Kalinowski nomme très justement « les contreparties terrestres réelles ou inattendues ». Autrement dit, Dieu n'est transcendant que parce qu'il est vécu par son peuple au plus vif de son existence. Plus encore, telle existence, telle historicité, ne se pourraient sans cette transcendance, qui autorise ainsi le peuple « élu » à habiter pleinement son élection et les contraintes et tragédies qui peuvent en être le prix. André Neher, rappelle l'auteure, notait que « la transcendance de Dieu (...), son extériorité absolue par rapport à la création » fondaient dans le judaïsme « l'apparition d'un temps historique ». Et cette historicité concerne aussi bien Yahvé. « Pour la tradition ancienne, écrit Weber, Yahvé n'était considéré ni comme le Dieu originel d'Israël, ni comme le Dieu du seul Israël, ni comme un Dieu résidant en Israël ». Mais s'il fut le seul Dieu du seul Israël, ce ne fut pas d'être « particulièrement puissant et sublime », mais – serait on tenté de dire, au contraire – d'être un Dieu « à distance », dont l'éloignement, la « séparation », « la figure étrangère et pleine de mystères », le disposèrent au principe du peuple. Aussi bien celui-ci, par ce Dieu, fut élu son peuple capital. L'alliance pouvait alors se nouer entre ce peuple et Yahvé. Entre ce Dieu d'absolue étrangeté, et ce peuple étranger lui-même. Car Weber note que si Moïse, recevant les Tables, instaure le culte de Yahvé, il ne peut se réclamer de lignage israélite, et le nom de Dieu ne semble pas appellation d'Israël. Peuple paria après avoir été peuple-hôte. Ici, peuple « métèque » recevant protection en cités étrangères, et demeurant lié à son « groupement de tribu ». Là, peuple paria, récusant toute agrégation à d'autres ordres de croyances et d'autres pratiques culturelles, et, par cette « exclusion rituelle choisie », formant à terme l'archipel des ghettos.

- 6 Il convient d'insister sur ce choix. Il ne repose pas, selon Weber, sur une marginalisation sociale ou culturelle, mais sur le seul « fondement confessionnel du groupement communautaire » avéré par les « porteurs de la conduite de vie et de la piété correcte ». Ce furent, au seuil de l'histoire d'Israël, les « petites gens » ; après l'exil, le « démos urbain » – que Weber entend comme « petite-bourgeoisie », ennemie du patriciat des villes. Groupes sociaux « déclassés » interagissant avec des couches d'« intellectuels enthousiastes » Un clergé vigilant en procède, et la multiplication de recueils juridiques entraîne la « théologisation croissante du droit » et, aux temps venus de la constitution en État, le développement de la théocratie. L'interdit des images conforte la notion de sacré, car mortelle est la vision – la « vue » – de Dieu. Plus éloigné, plus « absent » est Yahvé, plus inscrites au cœur du « peuple élu » promesses et obligations respectives. Crainte et tremblement ? Oui, si l'on entend avec Weber que « le caractère éthique de la religion d'Israël est conditionné par la nature élective de son Dieu ». Cette « élection » de Yahvé par son peuple, et de celui-ci par son Dieu, entraîne une série de distinctions culturelles qui viennent renforcer la singularité et l'unicité de l'Alliance. S'ensuit en effet une hostilité aux cultes des morts ou des ancêtres, au déterminisme astrologique, qui viendraient en concurrence au culte du seul Yahvé, et du clergé lévite qui en est le garant. Contre le culte de Ba'al, « seigneur des mouches répandant la peste », dieu néfaste de la « terre », seul le culte de Yahvé, dieu de la communauté de personnes, peut être dit dieu du « ciel ». Contre la ferveur des images, on l'a dit, le développement de l'aniconisme se fonde sur l'invisibilité, la dignité, l'étrangeté de Dieu, dont la spiritualisation et la sublimation seront l'œuvre des cercles intellectuels. L'Alliance conduit également à revisiter le thème du péché, faute plus « rituelle », note Weber, que « personnelle » ou venue d'une défaillance de la volonté : ainsi se développent des « méthodes rationnelles d'explication » dans le cours

de la cure d'âme, conçue comme « délivrance de conseils pour disposer favorablement Yahvé et détourner sa colère ». Toute spéculation sur l'au-delà, enfin, est en son principe sans enjeu ni légitimité. Ni prédestination, ni enfer, ni culpabilité individuelle : la colère de Dieu est un jour sans fin dans l'histoire du monde réel. Les transgressions se paient, pour ainsi dire, dans le temps de ce « réel » même. Ici et maintenant, ou demain. Le temps presse. De là, les prophètes.

- 7 Isabelle Kalinowski, en son « Introduction », synthétise de façon très claire la vocation de la fonction prophétique dans le judaïsme, et ses mutations, telles que Weber les déchiffre. Une « généalogie » de la prophétie s'en dégage. Les premiers prophètes furent ces « guerriers ascétiques », héros extatiques et mortifiés, hors du commun et hors de soi, *nazirs* à proprement parler – « mis à l'écart ». L'extase fut ce « pouvoir vivant » qui put se déployer en l'absence de « bureaucratisation », et faire lien avec le mouvement « nationaliste ». Viendront alors ces extases de masse, et leur accompagnement orgiaque. La « prophétie politique » se développe ensuite, et se dédouble selon des polarités inconciliables. Prophètes de « salut royal », « fonctionnaires » énonçant des « promesses de bonheur », dont la divination est œuvre d'interprétation des « événements ». Prophètes, aussi bien, de « mensonges ». Lorsqu'ils se disposent, en travail de visions et de « ravissement », « à l'usage des particuliers », Weber dit « voyants » (*ro'el*) ces autres prophètes interprètes des songes, dont une frange, les *navi*, se « professionnalise » et réinvestit des scénographies magiques. Mais demeurent surtout, ferments d'un judaïsme de toutes les douleurs et de toutes les dérégulations, de tous les « malheurs », leurs prophètes. Qui constituent une chaîne pluriséculaire où tout malheur se dit malédiction, et toute tragédie vengeance divine, punition du peuple et de ses rois. Premier prophète de malheur, Élie, « précurseur des grandes figures » – Élisée Michée, Amos, premier prophète de l'écrit, Osée, Ézéchiël, déporté à Babylone, Jérémie, Joël, qui annonce « le jour de Yahvé » – « porteurs spirituels de la résistance à la royauté ». Et légitimant « le caractère spécifiquement sacré de la terre promise par Dieu », et l'exigence absolue de purification. Qui pourrait faire école de telles prophéties, où le malheur s'entend comme raison de Dieu en l'absence de l'homme, et déraison de l'homme en l'absence de Dieu ? La prophétie se dit, mais ne s'enseigne pas, ni ne peut « être exploitée à des fins de profit ». La solitude, donc, comme seule conduite de vie. Hommes de l'oral, hommes de l'écrit, « démagogues », « tenus pour fous » : dont les propos, transcrits, forment une « littérature pamphlétaire en prise directe avec l'actualité ». I. Kalinowski souligne combien le « moment corporel » de la prophétie de malheur, « les états ou actes pathologiques » – transe, désespoir, extases – ont pu entrer en résonance avec la situation psychologique et le positionnement « politique » de Weber, et solliciter chez lui cette « participation intime » qu'évoque Marianne Weber. Cette passion pour une parole de feu, son rythme, sa violence, son désarroi. Sa lucidité. Prophète de malheur « empli de Dieu » : non pas porte-parole de Yahvé, mais Yahvé même, en sa véhémence et fureur contre un peuple infidèle, contre une royauté honnie, contre un Temple passé en impureté, etc. Et ceci, écrit Weber : « la certitude foudroyante d'avoir réussi à saisir le sens de ce qu'il avait vécu ». Parole d'énigme, et son interprétation, pour une vocation inspirée directement par Dieu. Prophètes de malheur, enfin, saisis dans la solitude par l'esprit prophétique qui vient sur eux, note Weber, et suscite « effroi et crainte, jamais amour ». Car le malheur qui vient est volonté de Yahvé, et la prophétie est entièrement habitée par cette « théodicée du malheur, actuel et imminent », qui noue la question du mal et du bien en Dieu même. En témoignent Job l'innocent et son

« mal radical ». Dieu, qui rend sourd le peuple pour causer sa perte, clame Ésaïe. Tel est ce « paradoxe inouï et sans équivalent dans l'histoire » : un Dieu protégeait de ses ennemis « le peuple qu'il avait élu, mais le laissait sombrer et sombrait lui-même dans l'opprobre et la servitude, et n'en était pourtant adoré qu'avec davantage de ferveur encore ». Le malheur sur soi retourné, dans cette chute, mais aussi bien dans le triomphe, peuple et dieu unis par la rigueur de l'antique Alliance.

- 8 La proximité de Yahvé, écrit Weber, est pour le prophète, devoir et obligation. Qu'elle puisse être « vécue comme torture », sans doute. Mais il n'est là rien qui annoncerait quelque posture de dolorisme contemplatif, tel qu'il pourra apparaître dans la mystique chrétienne. Non, le Dieu des prophètes et de leur peuple est « absolument intelligible du point de vue humain ». Et cela est de grande conséquence. Si l'« être de Dieu » ne contient rien de « suprasensible », il n'est pas de « sens caché du monde », et les décisions de Yahvé doivent être comprises « à partir des motifs qui les justifi(ai)ent ». Retour donc à la thématique de la conduite de vie, du respect des règles contractuelles, hors de toute « attente de l'au-delà » et d'un salut, ou d'une damnation, prédestinés. Il ne s'ensuit pas que la « maîtrise du monde » soit assurée, toute sacralité écartée. Mais que le « peuple », parce qu'élu, est responsable de sa propre raison. Et le « monde » avec lui, son histoire et sa tragédie. Aussi bien le judaïsme abandonnera très tôt, et complètement, « la conception du serviteur de Dieu innocent qui souffrait et offrait volontairement sa mort en sacrifice pour les péchés des autres ». Cet issue interdite, que rouvrira le christianisme, devait conduire le peuple juif à la plus haute tension pathétique, en même temps qu'à l'ardente nécessité d'une compréhension rationnelle de tout événement singulier en son histoire propre. Du judaïsme antique aux temps modernes, il n'est pas de rupture, mais le déploiement infini d'une pensée d'exil et de perte.
- 9 Il convient de laisser le lecteur se disposer au plaisir du texte wébérien, à la sensibilité de son écriture, la force de son argument, la clarté de son dire. Pour que cette lecture, ici présentée en quelques-unes de ses polarités parmi tant d'autres, s'opère en toute lumière, Isabelle Kalinowski offre une présentation qui inscrit l'ouvrage dans l'ensemble de l'œuvre, l'enrichissant ainsi d'une précieuse perspective comparative. Où sont résolument différenciés système des castes et peuple-paria, « élection » d'Israël et prédestination calviniste, ascèse des sectes protestantes puritaines et esprit du judaïsme, etc. On conçoit la portée de cette introduction, comme un voyage au centre d'une œuvre aussi considérable, et pour longtemps inégalable. La bibliographie restituée des ouvrages cités par Weber, un glossaire des noms et termes hébreux, ajoutent à la qualité de l'ouvrage et en facilitent la lecture. Et permettent au lecteur de maintenir intact cet instant privilégié parce qu'incertain, où se consomment les noces indécidables du savoir et de la désespérance, quand, au profond du texte et de sa préface, on sait, comme le veilleur d'Ésaïe, que « le matin vient, mais c'est encore la nuit », et que toute histoire, dont le peuple juif est l'emblème aujourd'hui présent, ne peut se tramer qu'entre chien et loup.