Le Dieu de l'Histoire selon Rashi et Moses Hess

Ron Naiweld

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/tsafon/3913>

DOI : 10.4000/tsafon.3913

ISSN : 2609-6420

Éditeur

Association Jean-Marie Delmaire

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2021

Pagination : 125-132

ISSN : 1149-6630

Référence électronique

Ron Naiweld, « Le Dieu de l'Histoire selon Rashi et Moses Hess », *Tsafon* [En ligne], 81 | 2021, mis en ligne le 01 juillet 2021, consulté le 15 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/tsafon/3913> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tsafon.3913>

Varia

Le Dieu de l'Histoire selon Rashi et Moses Hess

Ron Naiweld*

Ce qu'il nous faut aujourd'hui, c'est une régénération sociale, basée sur les espérances d'Israël. C'est l'accomplissement de ces espérances qui rendra au monde la confiance en Dieu. – On a beaucoup parlé de la nécessité d'une nouvelle religion, ce qui prouve qu'on en sent généralement le besoin. Mais on s'est étrangement mépris sur les conditions d'une telle création qui ne se fait pas à l'improviste et sans racines dans le passé.

Maurice Hess, 1864¹

Entre janvier et juin 1864, *Les Archives Israélites*, une revue bimensuelle éditée à Paris par Isidore Cahen, a publié dix lettres « Sur la mission d'Israël dans l'histoire de l'humanité ». Ces lettres sont adressées à l'éditeur par Maurice Hess, mieux connu aujourd'hui par son prénom allemand Moses ou hébreu Moshé². Né à Bonn en 1812, dans une famille

* Centre de Recherches Historiques, UMR 8558, CNRS-EHESS.

Cet article sera suivi d'une seconde partie dans une prochaine livraison.

¹ « Sur la mission d'Israël dans l'histoire de l'humanité. Septième lettre », *Les Archives Israélites de France*, avril 1864, p. 336-340, ici p. 340.

² La revue a été fondée en 1840 par Samuel Cahen. Après la mort du fondateur, en 1862, elle passe sous la direction de son fils, Isidore, qui mène une ligne éditoriale plus centrée sur la situation politique des juifs en France et ailleurs. Hess a contribué à la revue par d'autres articles et quelques comptes rendus. Je voudrais remercier Julia Christ qui a mis ces lettres à ma connaissance.

de la bourgeoisie juive qui pratiquait la religion sans excès, Hess s'éloigne de la religion au début de sa vie adulte et se lie aux cercles des « jeunes hégéliens ». En 1837, il publie anonymement son premier livre : *L'histoire sacrée de l'humanité*³ et, au début des années 1840, il rencontre Karl Marx et Friedrich Engels avec lesquels il collabore dans de nombreux projets éditoriaux et politiques. Le lien s'est rompu après la période révolutionnaire de 1848-1849. Marx a décidé de se consacrer à l'étude scientifique des rapports économiques tandis que Hess a renforcé une tendance de sa pensée qualifiée d'idéaliste ou utopique par Marx et Engels. En 1853, recherché par les autorités prussiennes pour son activité politique, Hess s'installe définitivement à Paris où il collabore, entre autres, avec les publicistes de la revue *Le populaire* d'Étienne Cabet⁴. Dans ses années parisiennes, il collabore également avec la *Société Scientifique Littéraire Israélite*, une société savante qui est le précurseur de la *Société des études juives*, fondée en 1880 et qui existe encore aujourd'hui⁵.

Les lettres que Hess publie dans *Les Archives Israélites* apparaissent toujours au début du numéro après la chronique écrite par l'éditeur. Elles reprennent et adaptent, pour les juifs français, les idées que l'auteur a exposées dans son dernier livre en date, *Rome et Jérusalem. La dernière question des nationalités*⁶. Le livre allemand et les lettres françaises marquent un tournant dans la pensée de cette figure unique du socialisme et du judaïsme du XIX^e siècle. Au début de sa carrière, Hess prônait l'assimilation culturelle et sociale des juifs européens. Selon son propre témoignage, deux événements l'ont poussé à réévaluer son rapport à la religion traditionnelle de son peuple. Le premier était un cas de persécution

³ *Die heilige Geschichte der Menschheit*. Le livre est signé : « Von einem Jünger Spinoza's » (« Par un jeune spinoziste »).

⁴ Pour les informations bibliographiques, j'ai surtout emprunté à l'article de Michael Graetz, « On the Return of Moses Hess to Judaism – The Background to Rome and Jerusalem », *Zion* (1980), p. 133-153 (en hébreu). Voir aussi la publication récente de Jean-Louis Bertocchi, *Moses Hess. Philosophie, communisme et sionisme*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2020.

⁵ Sur la Société Scientifique Littéraire Israélite, voir Perrine Simon-Nahum, « La Revue des études juives et la science du judaïsme : La préhistoire de l'histoire », dans Simon C. Mimouni et Judith Olszowy-Schlanger (dirs.), *Les revues scientifiques d'études juives : passé et avenir. À l'occasion du 120^e anniversaire de la Revue des études juives*, Paris-Louvain-Dudley, Peeters, 2006, p. 1-20.

⁶ *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage*, Leipzig, Eduard Wengler, 1862. Le livre a aussi la forme des lettres adressées cette fois-ci à une amie. Il a été traduit en français par Anne-Marie Boyer-Mathia. Voir *Rome et Jérusalem. La dernière question des nationalités*, Paris, Albin Michel, 1981.

antisémite en 1840 connu sous le nom de l'affaire de Damas, le deuxième était les guerres italiennes d'indépendance. Ainsi, il a compris que les juifs devaient maintenir leur existence comme peuple distinct, pour leur propre bien mais surtout pour le bien de toute l'humanité.

Hess écrit les lettres pour rappeler aux juifs français leur mission historique : exprimer au mieux « le génie de la race sémitique » qui s'était élevé par leur ancêtres « à sa plus grande puissance morale et intellectuelle ». Comme le titre des lettres l'indique, il croit que le judaïsme a comme principe organisateur une mission historique universelle, incorporée par le groupe qui la pratique : le peuple d'Israël. Il fait l'éloge des juifs français car contrairement à leurs coreligionnaires en Allemagne, ils ont su ne pas tomber dans le piège de la réforme. Cette dernière chercherait, selon lui, à transformer la religion juive en une variante du protestantisme bourgeois, en niant son contenu historique. Il n'y a pas, pour lui, une plus grande trahison à l'égard de la mission du peuple.

C'est par le peuple juif, écrit Hess, que « tous les autres peuples des grandes races historiques qui ont créé la civilisation moderne, furent initiés dans le mystère de la cause finale de l'histoire de l'humanité »⁷. Selon lui, parmi les peuples de l'Antiquité, les Grecs et les Juifs se distinguaient par leur contribution au projet civilisateur des êtres humains. Les Grecs ont introduit la science du monde présent tandis que les Juifs celle du monde à venir.

Voulez-vous pénétrer plus au fond du génie des races ? [écrit-il dans la troisième lettre], Analysez les sentiments élémentaires qui se retrouvent dans toutes leurs grandes œuvres : Quiétude, contemplation, reproduction de ce qui existe dans la création accomplie, chez les uns ; aspiration à l'inconnu, agitation pour ce qui doit être dans le monde de l'humanité, dont la création n'est pas encore accomplie, avec la tendance de le créer tout d'une pièce, chez les autres. D'un côté, la sage jouissance du présent ; de l'autre, la ferme espérance de l'avenir.

La distinction, formulée par Hess entre les Grecs et les Juifs, fait penser à l'affirmation plus récente de Yosef Hayim Yerushalmi, au début de son livre *Zakhor* (1982) : « If Herodotus was the father of history, the fathers of meaning in history were the Jews » (p. 8), et surtout à la précision qu'il apporte dans une note : « I use 'meaning in history' here solely in the sense of transcendent meaning, and do not suggest thereby that without it, as in Greece (or China), history is necessarily

⁷ Citation de la deuxième lettre.

meaningless... »⁸. Yerushalmi ne parle pas de l'histoire de l'humanité comme l'entend Hess, mais plutôt de l'histoire dans sa dimension discursive. Surtout, il ne tombe pas dans l'idéalisation de Hess qui présente le concept juif de l'histoire comme tirant toujours vers « le bon et le juste ». Mais en qualifiant le sens historique introduit par les juifs de « transcendant » il fait écho à ce que Hess nomme dans ses lettres « la Providence » ou « Dieu », comme dans l'extrait mis en exergue de cet article : une figure imaginée communément qui donne à l'histoire humaine un sens de destin, vers une organisation juste des êtres humains.

Hess comprend la religion juive comme le culte de cette figure. Plus que d'une religion ou d'une philosophie, il s'agit pour lui d'un phénomène politique, né dans une société d'anciens dominés. Ces derniers auraient conçu le projet universel dans lequel seraient engagés aujourd'hui « les peuples civilisés », tirant les êtres humains vers la bonne direction. Or selon Hess, le rôle des juifs n'est pas achevé, l'humanité a toujours besoin d'un groupe qui incorporera le sens de l'histoire, vers une société humaine juste. Les autres peuples civilisés remplissent d'autres fonctions. Hess parle d'une compétition fraternelle entre les nations, chacune propose sa version ou sa contribution au projet universel. De là vient sa conclusion : pour participer pleinement à la compétition, les juifs doivent avoir les mêmes conditions que les autres nations civilisées. Ils doivent donc se réunir dans leur terre ancestrale et y établir un État souverain.

Hess conçoit la réalisation de son projet, qu'on qualifiera plus tard de sioniste, à l'intérieur de l'idéologie coloniale et la réalité politique de son époque. Dans la sixième lettre, il cite longuement la brochure intitulée *La nouvelle question d'Orient* d'Ernest Laharanne (E. Dentu, 1860) qui décline tout un projet : les juifs seront envoyés par la France en Orient pour y être le pont le liant à l'Occident et à ses Lumières. Hess admet que les juifs français ne voudront pas quitter leurs villes pour coloniser la Palestine. Les colons seraient plutôt les juifs démunis et persécutés des autres pays de l'Europe et de l'Orient. Son projet est donc bien ancré dans l'histoire de son temps qu'il pense avec la religion. Il ne réduit pas le culte et les croyances à une affaire d'âme, des réflexions théoriques sans conséquences sur le réel, et refuse également d'y attribuer la fonction néfaste de la fausse conscience.

⁸ « Si Hérodote était le père de l'histoire, les pères du sens dans l'histoire étaient les Juifs » ; « J'emploie l'expression 'sens dans l'histoire' uniquement pour désigner un sens transcendant et non pour suggérer que sans lui, comme c'est le cas en Grèce (ou en Chine), l'histoire n'a forcément pas de sens... ».

L'objectif de cet article n'est pas de contextualiser les propos de Hess dans le climat intellectuel et politique de son temps, ni d'évaluer son appréciation très positive des juifs français au détriment des juifs allemands. Il s'agit plutôt de tracer l'origine et l'évolution de la structure de l'histoire qui est véhiculée par ses lettres et dans *Rome et Jérusalem*.

En effet, si Hess arrive à inscrire le projet « sioniste » dans l'histoire juive c'est parce que son discours repose sur une structure pensée et diffusée par des intellectuels juifs depuis la fin de l'Antiquité. Adaptée à la réalité politique et sociale aux moments de sa réalisation, la structure présuppose la condition exilique des juifs et elle s'explique dans les termes d'un jeu entre trois acteurs : le peuple juif (ou le peuple d'Israël), leur dieu et les nations parmi lesquelles ils vivent. Elle est suffisamment complexe pour donner sens aux multiples expériences vécues par les juifs et leurs voisins. Autrement dit, elle-même a de l'histoire et peut être l'objet d'une enquête historique.

Enquêter sur cette structure, établir pour elle un parcours, est le propos de l'article présent. Il entre en dialogue avec une affirmation de Sylvie-Anne Goldberg dans un essai paru dans la revue des *Annales* en 1997 : « Les structures objectives dans lesquelles évoluent les sociétés juives d'Europe sont celles de l'Occident chrétien. Les cadres mentaux, eux, se forment par un ajustement entre leur culture et celle de leur environnement »⁹. En une réaction complémentaire à sa démarche, je veux briser le monopole de l'Occident chrétien, de ses intellectuels et penseurs confirmés, sur l'objectivité de l'histoire. Je le fais pour renforcer le même projet : « lorsque déplaçant l'échelle du temps, on la fait passer de la théologie à l'anthropologie historique, la temporalité s'inscrit dans le temps présent. C'est pourquoi j'ai tenté de montrer ici que la catégorie de temps théologique, dont on peut estimer qu'elle informe implicitement l'histoire des domaines religieux, devrait être (re)visitée pour (re)devenir pertinente »¹⁰.

La méthodologie qui guide l'enquête est la suivante : pour passer de la théologie à l'anthropologie historique, j'utilise des textes produits et diffusés par des rabbins français du Moyen Âge. Les textes en question étaient destinés au grand public et non au public savant. Les juifs qui ont lu ces textes – le commentaire de Rashi sur le Cantique des Cantiques et

⁹ Sylvie-Anne Goldberg, « De la Bible et des notions d'espace et de temps. Essai sur l'usage des catégories dans le monde achkénaze du Moyen Âge à l'époque moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 52-5 (1997), p. 987-1015, ici p. 988.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1015.

des codes halakhiques populaires du XIII^{ème} et du XIV^{ème} siècles – l’ont fait aussi pour donner du sens à leur situation politique et sociale dans l’exil, et tout particulièrement en Europe chrétienne. Pour leurs lecteurs juifs, ces textes ont transmis non seulement la structure objective de l’histoire, mais aussi des moyens pour la dynamiser. On verra notamment comment ces textes lient la situation particulière des juifs à leur mission universelle.

Le fait qu’un élément de la structure est un dieu nous permet de la qualifier de « mythique » et de soulever la question du rapport entre mythe et histoire. Nous verrons qu’en ce qui concerne les juifs formés par le discours rabbinique, la distinction classique de Lévi-Strauss entre sociétés de mythe et d’histoire n’est pas valable. L’article s’inscrit donc dans la critique de cette distinction et s’inspire, entre autres, des livres comme *Repenser histoire et mythe : perspectives sud-Américaines sur le passé*¹¹, qui montre comment les pensées rationnelles et mythiques sur le passé s’entremêlent chez des peuples amérindiens pour créer une conscience historique.

À travers les textes rabbiniques, nous pouvons tourner ce regard critique vers le monde judéo-chrétien. En effet, ces textes nous fournissent un savoir anthropologique-historique sur la figure divine partagée par les adeptes des deux religions. Ils nous permettent de voir comment, au-delà d’un objet de croyances et de culte, cette figure agissait dans l’histoire des juifs et de leurs voisins.

Introduire le dieu d’Israël comme un acteur de l’histoire fut en quelque sorte le projet de Hess. Dans ses lettres, et surtout à travers sa dispute avec le mouvement du « judaïsme réformé », il a proposé une problématisation de la fonction divine dans l’histoire juive et, par conséquent, dans l’histoire universelle. Comme nous l’avons mentionné précédemment, Hess a collaboré avec *La Société Scientifique Littéraire Israélite*, laquelle existait jusqu’au début des années 1870. La création de la *Société des études juives* en 1880 marqua l’abandon de ce type de projets. Dans leur nouvelle configuration, les études juives n’accordaient pas à la figure divine une fonction historique et, de fait, se sont privées de la capacité de penser son évolution dans le temps. Pour parler de la figure divine et des mythes qu’elle charrie, les savants juifs devaient les réduire à leurs présentations textuelles ou matérielles, lesquelles sont peu à peu devenues l’objet principal des recherches. Cela a permis aux études juives

¹¹ Jonathan Hill (éd.), *Rethinking history and myth : Indigenous South American perspectives on the Past*, University of Illinois Press, 1988.

de s'inscrire dans le projet universitaire des sciences humaines et sociales, mais le prix à payer, c'est-à-dire l'écrasement de la figure divine, n'était pas négligeable.

Rappelons que la figure divine portée par le discours rabbinique n'était pas la même que celle discutée par les intellectuels chrétiens. Les textes qui étaient lus et discutés par les rabbins français du Moyen Âge contenaient de nombreuses réflexions sur la personne du dieu d'Israël, sur ses désirs, ses envies, ses raisonnements et ses craintes. Ces textes contenaient également des exégèses « monothéisantes », qui donnaient à la figure divine l'image du Dieu parfait moralement et aussi épistémologiquement. Mais dans l'ensemble du discours rabbinique, le monothéisme était un des registres pour parler du dieu, certainement pas le plus dominant¹². Cela est notamment vrai pour les rabbins du nord de la France dont les écrits échappent souvent au contrôle de la pensée théologique. Cette dernière tend à placer le dieu comme le maître du jeu, or pour les rabbins français, le dieu était plutôt une personne cherchant à renforcer sa posture dans le monde des humains. Il ne dominait pas l'histoire, au mieux, il pouvait l'accompagner.

Les études juives ont dû renoncer à la figure divine dans sa version rabbinique. Ainsi, elles souffrent du même handicap qu'ont les sciences sociales dans leur approche de la religion. Aujourd'hui, une phrase comme « la Couronne a demandé » ou « l'Église a voulu » est tout à fait imaginable dans un discours historiographique sur le Moyen Âge. Mais en ce qui concerne une structure centrale qui était présente en Europe depuis la fin de l'Antiquité, le dieu, dont les récits et les paroles sont enregistrés dans la Bible juive et son pendant chrétien, l'Ancien Testament, sa figure est pensée grossièrement, comme une idée adoptée ou rejetée en bloc par une majorité fantasmée. Autrement dit, du point de vue historique, elle n'est pas pensée du tout. Une phrase qui commence par « Dieu a voulu » n'a pas de sens car on ne peut pas l'analyser et l'expliquer dans les termes de la réalité sociale. Et pourtant, il s'agit d'une structure symbolique qui tenait ensemble des éléments distincts de la société, intervenait dans leurs rapports et définissait les règles du jeu. Sa volonté est le principe organisateur de plusieurs institutions et pratiques collectives et

¹² Pour le contenu mythique de la littérature talmudique voir Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford University Press, 2015, Yair Lorberbaum, *In God's Image : Myth, Theology and Law in Classical Judaism*, Cambridge University Press, 2015 et pour les approches irrévérencieuses à l'égard du dieu dans la littérature talmudique voir Dov Weiss, *Pious Irrévérence : Confronting God in Rabbinic Judaism*, University of Pennsylvania Press, 2016.

individuelles, à en croire les nombreux témoignages laissés par les sujets historiques.

Les sciences humaines et sociales restent encore largement attachées au précepte théologique : elles ne confèrent pas au dieu biblique le même traitement qu'elles donneraient aux mythes du monde « païen », antique ou contemporain. Cet article ne discute pas de cet héritage théologique et des mécanismes de son maintien. L'objectif est plutôt d'ouvrir une porte vers un autre héritage.