

II – Le « Cercle Kairos », un groupe informel qui se constitue autour de la personne de Paul Tillich et de la revue *Blätter für religiösen Sozialismus*. Philosophe chrétien (protestant), proche ami de Theodor Adorno – qui sera son assistant à l'Université de Francfort – et de Max Horkheimer, Tillich se réclame lui aussi de Marx, et du socialisme comme foi dans une communauté humaine libre, mais le concept fondamental de sa réflexion est celui de *Kairos*, le temps qualitatif, le moment riche en contenu et en sens – en opposition au *Chronos*, le temps purement quantitatif. Soit dit entre parenthèses, l'analogie avec les idées de Walter Benjamin est frappante, mais n'est pas mentionnée par l'A. de ce livre.

En marge, ou parfois proches de ces courants, certains penseurs et théologiens vont tenter de légitimer, pendant les années de la République de Weimar, le rapprochement entre socialisme et catholicisme. C'est le cas, notamment, du père Wilhelm Hohoff, qui pense pouvoir réconcilier Marx et Thomas d'Aquin et dont les écrits en défense de la théorie marxiste de la valeur contre le marginaliste Bohm-Bawerk vont provoquer une polémique entre Bernstein (qui le critique) et Kautsky (qui le soutient) ; auteur d'un retentissant ouvrage sur *L'importance de la critique marxienne du capital* (1908), salué par August Bebel, Hohoff se déclare « socialiste et démocrate », mais ne se décide pas à adhérer au SPD (parti social-démocrate allemand). C'est le cas aussi d'Ernst Michel, universitaire catholique, proche ami de Martin Buber et Gustav Landauer, qui se distingue par le refus du concept de « politique chrétienne » : insistant sur la séparation entre l'Église et le monde, il affirme qu'il ne saurait exister de socialisme spécifiquement chrétien. Plutôt que de « socialisme religieux », il préfère parler de « socialisme profane assumé en conscience par un croyant ». Plus proche du SPD que ses prédécesseurs, Heinrich Mertens fonde en 1929, avec le soutien des sociaux-démocrates, le Cercle des Socialistes Catholiques, affilié au *Bund*, qui publie la revue *Pages rouges des socialistes catholiques* ; avec ses amis, il rejette le « compromis historique » avec le capitalisme que représente, à ses yeux, l'encyclique *Rerum Novarum*.

Il est impossible, dans ce bref résumé, de rendre compte de la richesse et de la diversité de cette histoire de la mouvance chrétienne de gauche allemande de l'époque de Weimar. Il est intéressant de constater que, contrairement à ce qu'annonce le titre du livre, plusieurs des personnages et groupes cités sont protestants ; l'A. le constate, mais la question des ressemblances et/ou différences entre catholiques et

protestants dans cette mouvance socialiste n'est pas posée. La plupart des penseurs catholiques étudiés sont de sensibilité « œcuménique », mais certains, comme le père Hohoff, ne sont pas loin – bien avant Max Weber – d'identifier le protestantisme avec le capitalisme industriel moderne. Si le chemin de plusieurs des catholiques vers le socialisme passe d'abord par la réjection romantique/passéiste du capitalisme, quel serait l'itinéraire des protestants ? Il manque aussi, quelque part, une dimension comparative, par exemple avec le catholicisme français, pour mieux cerner la spécificité du cas allemand.

Ces regrets n'enlèvent rien à la valeur de ce livre pionnier, qui nous ouvre un chapitre pratiquement inconnu, en France, de l'histoire politico-religieuse de l'Europe.

Michael Löwy.

128.36

RABKIN (Yakov M.).

**Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme.** Québec, Presses de l'université Laval, 2004, VIII+ 274 p. (bibliogr., glossaire, biographies).

En ces temps troublés au Proche-Orient, voici une présentation qui apporte un intéressant éclairage sur un aspect plutôt occulté des attitudes juives envers le sionisme et les conflits israélo-arabes. Dans la plupart des pays occidentaux, on connaît les positions très pro-israéliennes des principales institutions juives dominantes (en France CRIF, Conseil représentatif des Institutions juives de France, FSJU, Fond social juif unifié, etc.) ou, dans le sens opposé, les positions critiques d'une minorité plutôt laïque comptant nombre d'intellectuels réputés, mais on ignore largement que, notamment en Israël et aux États-Unis, une minorité religieuse, « au nom de la Torah », s'oppose depuis sa naissance au sionisme, et plus récemment à l'État d'Israël. Or ce livre offre une présentation, la première en langue française (en anglais, on dispose d'un ouvrage de qualité qui touche en grande partie le même sujet : Aviezer), de cette résistance, de son histoire, de ses idées. Voici brièvement le canevas du livre : après avoir esquissé une histoire du sionisme et les transformations qu'il apporte à l'identité juive, l'A. analyse le rapport avec la terre d'Israël que préconise la tradition judaïque et celui qui est à la base de la pensée sioniste. L'hégémonie politique et économique qu'établissent les sionistes dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et la proclamation de l'État d'Israël en 1948 posent le problème des relations des antisionistes avec la nouvelle entité. Le rôle de la Shoah dans l'idéologie sioniste et les

leçons qu'en tirent des rabbins antisionistes sont examinés. Un dernier chapitre présente quelques visions critiques sur la place qu'occupe l'État d'Israël dans la continuité juive et dans la perspective du « nouvel antisémitisme » d'aujourd'hui.

« Les critiques judaïques du sionisme reflètent toutes des convictions théologiques profondes. Le sionisme touche directement à la foi en une rédemption messianique » dit l'A. (p. 13). Il rappelle que le sionisme prend ses origines, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle parmi des juifs assimilés qui ressentent malgré tout bien des discriminations dans leur société respective (Autriche-Hongrie, Russie). Mais la volonté du retour en Terre sainte heurta dès le départ la plupart des juifs religieux, car un tel objectif allait à l'encontre du retour massif (des émigrations individuelles sont admises) promis par Dieu, qui ne doit se produire qu'à l'ère messianique. S'y ajoutait le laïcisme manifeste de la plupart des dirigeants sionistes. En fait le sionisme était un mouvement modernisateur rejetant la tradition juive qui accepte l'« exil », la « dispersion » ; ceux-ci datent, il est bon de le rappeler, de bien avant la disparition des royaumes de Juda et d'Israël, notamment de l'époque babylonienne (six siècles avant l'ère chrétienne). Assurément l'idéologie sioniste magnifie le passé biblique, utilise des symboles judaïques traditionnels et reprend le rêve millénaire de « l'an prochain à Jérusalem ! », comme on le proclame en certaines occasions religieuses solennelles. En effet, pour les sionistes, malgré le laïcisme de leurs premiers leaders, la religion judaïque et l'histoire biblique sont essentielles car elles offrent la légitimation indispensable quant aux « droits » des juifs sur la Terre d'Israël. L'A. rappelle qu'en 1890, aux débuts du sionisme, à peine 5 % de la population en Palestine était juive (24 000 personnes en 1882, comme le confirme l'article sur la démographie en Israël de l'*Encyclopaedia Judaica*), alors que Herzl, le fondateur du sionisme, décrit le nouveau mouvement comme celui « d'un peuple sans terre pour une terre sans peuple ».

Par ailleurs les sionistes vont ériger une manière d'être juif et un judaïsme axés sur le nationalisme, ce qui va totalement à l'encontre de l'optique traditionnelle. « ... En opérant une rupture délibérée avec la tradition juive, le système d'éducation sioniste depuis ses débuts fait la promotion de la force, de la capacité de s'affirmer, de la combativité » (p. 44). Au système des valeurs propres au judaïsme – la miséricorde et l'humilité – le sionisme a substitué les idéaux propres à bien des nationalismes – l'égoïsme et la fierté nationale. La tradition religieuse depuis deux millénaires est plutôt

pacifiste et s'oppose à la lutte armée. Les rabbins antisionistes puis anti-Israéliens, autant orthodoxes « classiques » que hassidiques, et même libéraux, sont favorables aux compromis plutôt qu'à une confrontation avec des populations et des autorités hostiles. Il est évident que pour cette petite minorité – ils étaient largement majoritaires au début du sionisme – la politique intransigeante d'un Sharon est inacceptable. Parmi les précurseurs de celui-ci il y eut Vladimir Jabotinsky (1880-1940), originaire d'Odessa, qui mit en place un groupement d'activistes militaristes, le Bétar ; en Palestine il commanda l'Irgoun, organisation ultra-violente, anti-arabe et anti-britannique. Ses thèses restent inspiratrices pour la droite israélienne actuelle : Menahem Begin, Benjamin Netanyahu et Ariel Sharon furent ou sont ses admirateurs. Par ailleurs, la plupart des leaders juifs qui participèrent à la création des organisations sionistes les plus agressives – Betar, Irgoun, groupe Stern – étaient d'origine russe et avaient subi l'influence des Bolcheviks et du Parti socialiste révolutionnaire (SR), pour qui la violence et la terreur étaient le plus souvent légitimes.

Mais le reproche essentiel des ultra-religieux est essentiellement que la fin de l'exil parmi les nations ne puisse venir que de Dieu. Le Talmud (Traité *Ketuboth*) rapporte trois serments prêtés par les juifs avant leur dispersion : ne pas acquérir une autonomie nationale, ne pas rentrer en masse et d'une façon organisée dans la Terre d'Israël, ne pas se rebeller contre les nations. Ces trois serments acquirent un statut légal vers la fin du Moyen Âge. Ces promesses, rappelées par Yoel Teitelbaum (1887-1979), le « Satmarer rebbe », important leader charismatique d'un mouvement hassidique comptant plusieurs dizaines de milliers d'adeptes (voir Jacques Gutwirth, *La renaissance du hassidisme de 1945 à nos jours*, (cf. *supra* 128.32) et antisioniste farouche, ne constituent pas une innovation des opposants actuels au sionisme ; leur proclamation par les rabbins précède de plusieurs siècles l'essor du sionisme politique. L'A. cite notamment Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), penseur israélien bien connu : « la thèse fondamentale du sionisme selon laquelle le peuple juif serait un peuple lié à un territoire [...] est une thèse erronée [...]. La singularité du peuple juif se manifeste dans la durée de son existence en exil pendant des siècles, c'est-à-dire privé d'unité à la fois territoriale et politique ». J'ajouterai que cette singularité a été soulignée dans une perspective matérialiste historique par Abraham Léon qui parlait des juifs de la Diaspora comme d'un peuple-classe (*La conception matérialiste de la question juive*, Paris, EDI, 1968 [1946]). En tout cas, pour les antisionistes religieux, le salut des juifs ne peut venir que

d'une action messianique ; on ne peut « forcer la fin », on ne peut accélérer la rédemption. La libération ne peut venir que de Dieu qui mettra un terme à l'exil.

L'A. rappelle aussi que parmi les ardents partisans du sionisme, il y a aujourd'hui d'influents groupes chrétiens évangéliques, notamment aux États-Unis ; Jerry Falwell, Pat Robertson et d'autres prédicateurs de « l'église électronique » (les programmes religieux télévisuels) soutiennent politiquement et financièrement les forces nationalistes les plus extrêmes dans la société israélienne. L'État d'Israël cultive activement les liens avec les sionistes chrétiens. Pourtant ces incondtionnels ont des perspectives bien différentes de celles des sionistes juifs. Dans leur optique théologique « dispensationaliste », le rassemblement des juifs en Terre sainte, puis la création de l'État hébreu, sont des « tribulations » qui annoncent la seconde venue du Christ et donc l'avènement de l'ère messianique, évidemment chrétienne.

Ce livre offre encore bien d'autres éléments intéressants et réflexions, notamment concernant les relations entre religieux antisionistes et sionistes religieux ou tenants de la « religion civile » judaïque, sur les différences de mentalité entre ces trois tendances. Je regrette seulement que les précieuses informations rassemblées ne soient pas plus systématiquement présentées, conformément au plan du livre. Néanmoins avec cet ouvrage on prend utilement connaissance d'un mouvement, certes aujourd'hui minoritaire mais qui, en ces temps où bien des juifs (et des non-juifs) s'interrogent sur le destin d'un État qui fonde de plus en plus son développement sur la force – dont la puissance nucléaire –, témoigne que d'autres vues moins extrêmes et essentiellement pacifiques, « au nom de La Torah », existent bel et bien.

Jacques Gutwirth.

128.37

RATZABI (Shalom).

**Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933.** Leyde, Brill, 2002, 455 p. (bibliogr., index).

Ce livre est une passionnante excursion dans un chapitre peu connu de l'histoire du judaïsme moderne : les idées socioreligieuses du petit cercle d'intellectuels juifs de culture allemande émigrés en Palestine au cours des années 1920, et fondateurs de la *Brith Shalom* (« L'Alliance pour la Paix »), organisation sioniste dissidente qui aspirait à la réconciliation entre juifs et arabes. Parmi les principaux animateurs de ce

petit groupe éphémère (1925-1933), on trouve une pléiade de brillants intellectuels, tous originaires d'Europe centrale, notamment Prague et Berlin : Hugo Bergmann, philosophe et ami de Kafka ; Hans Kohn, historien et biographe de Martin Buber ; Robert Weltsch, dirigeant sioniste pragois ; Gershom Scholem, historien de la Kabbala ; Ernst Simon, philosophe et pédagogue ; Jehudah Magnes, recteur de l'Université hébraïque de Jérusalem. L'auteur les définit comme « le cercle radical » de la *Brith Shalom*, pour les distinguer d'autres membres du groupe, plus modérés ou « réalistes ». Disciples du sionisme spiritualiste de Martin Buber et Ahad Ha-am, proches du socialisme libertaire d'un Gustav Landauer, ils se sont donnés pour objectif ambitieux d'œuvrer à un accord politique avec le peuple arabe de Palestine. Sans être directement membre du groupe, puisqu'il n'avait pas encore émigré en Palestine, Buber était en étroit contact avec la *Brith Shalom* et contribuait directement à définir son idéologie et son programme politique.

Comme le montre très bien l'A., leurs idées avaient des racines profondes dans la culture allemande « néo-romantique » de la fin du siècle, qui redécouvrait avec passion les mystiques du passé, comme Maître Eckhard et Jakob Böhme. C'est après avoir étudié ces auteurs germaniques que Martin Buber découvre le hassidisme. Inspirés par le nationalisme culturel de Fichte et Herder, ces jeunes sionistes concevaient la nation juive comme un tout organique, un peuple doué d'un « esprit » unique et singulier ; le sionisme était à leurs yeux un mouvement de renaissance spirituelle, puisant aux anciennes sources bibliques, et aux rêves de justice sociale des prophètes. C'est au nom de ce nationalisme culturel d'inspiration humaniste qu'ils s'opposaient farouchement aux conceptions nationalistes modernes au sein du mouvement sioniste, fondées sur l'idée d'un État national exclusif, et sur l'« égoïsme sacré » qui privilégie un peuple par rapport aux autres. Ils voyaient dans cette idéologie nationaliste agressive – représentée à leurs yeux notamment par le courant sioniste dit « Révisioniste », fondé par Zeev Jabotinsky – une forme de chauvinisme, imitant celui des nations européennes modernes, tel qu'il s'est manifesté lors de la Première Guerre mondiale. Ainsi, un de leurs premiers textes collectifs (signé entre autres par Magnes, H. Kohn, Scholem et Bergmann) en 1926 est un manifeste qui rejette catégoriquement les propositions de Jabotinsky, qu'il caractérise de militaristes et nationalistes expansives. Ces intellectuels critiquent aussi la *Realpolitik* moderne, défendue par beaucoup de dirigeants sionistes. Ils considèrent comme inacceptable la façon de dissocier la politique des principes éthiques et