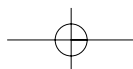
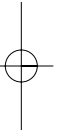
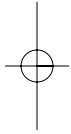
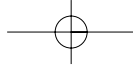


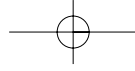


II.

Diversités de la diaspora







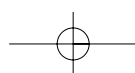
Introduction à la deuxième partie

Diversités de la diaspora

David Biale

[305] Le christianisme nous a légué le terme «Moyen Âge» par lequel il désignait la période, dont la durée importe peu, entre la première et la seconde venue de son Messie. Pour l'islam, qui commença sa carrière au cours de ce qui devint pour les chrétiens le «haut» Moyen Âge, le terme n'a guère de sens. Pour les Juifs, et en particulier pour la vaste majorité d'entre eux qui vécurent à cette époque sous domination musulmane, l'expression «Moyen Âge» est tout aussi impropre. D'un point de vue purement religieux, la destruction du deuxième Temple marqua le début d'une ère nouvelle sans sacrifices au Temple, une ère qui se continue jusqu'à ce jour. Nous pourrions définir le «Moyen Âge juif» comme la période où le judaïsme rabbinique, tel qu'il s'exprime dans la littérature talmudique produite en Palestine et en Babylonie, devint la pratique dominante de la majorité des Juifs. Mais ce fut un processus qui apparut progressivement et la mise en forme des deux Talmuds ne coïncida pas avec l'accession des rabbins à une position d'autorité hégémonique. Au contraire, ainsi que nous le verrons, la loi rabbinique, bien qu'elle en vînt à gouverner les Juifs partout dans la Diaspora, ne parvint pas à ce résultat sans opposition et réinterprétation locale incessante. En outre, malgré la grande autorité dont ils finirent par jouir dans la plupart des communautés juives, les rabbins ne furent pas les seuls créateurs de culture.

La vie culturelle des Juifs au cours de la longue période couverte dans ce volume – qui va à peu près du VII^e au XVIII^e siècle – se développa tout d'abord dans un environnement islamique puis, plus tard, dans un environnement chrétien. Ces deux religions monothéistes «filles» (bien que, étant donné que le judaïsme rabbinique coïncida avec le christianisme et l'islam primitifs, il serait peut-être plus approprié de parler de religions «sœurs») traitèrent les Juifs différemment. Pour les musulmans, les Juifs (comme les chrétiens et les zoroastriens) étaient un «peuple du livre», c'est-à-dire, un peuple qui avait reçu une révélation divine – partielle et mal comprise, certes, mais cependant un prédécesseur vénérable de la révélation de l'islam. En tant que tels, ils étaient tolérés mais soumis à ce que nous appellerions aujourd'hui un statut de «second ordre». L'attitude chrétienne à l'égard des Juifs était plus ambiguë quoique également motivée par la théologie. Les Juifs étaient porteurs du Premier Testament de



II. DIVERSITÉS DE LA DIASPORA

Dieu, mais ils avaient rejeté le message messianique de celui qui avait été leur propre fils. [306] Selon la formule d'Augustin, qui devint canonique pour le Moyen Âge tardif, les Juifs devaient être tolérés comme témoins de la vérité de la prophétie biblique, mais, jusqu'à leur conversion au christianisme, il fallait les maintenir dans un état de dégradation. En pratique, cependant, les lois hellénistiques et romaines qui donnaient aux Juifs une autonomie communautaire considérable en tant que « religion légale » (*religio licita*) continuèrent sous des formes nouvelles sous l'islam et le christianisme. Cette autonomie signifiait que les communautés juives pouvaient contrôler, ou essayer de contrôler, les pratiques culturelles de leurs membres et veiller sur les frontières entre culture juive et culture non juive.

Ces frontières n'étaient ni plus solides ni plus infranchissables que dans l'Antiquité. Ainsi que le démontre P. Scheindlin dans son chapitre sur les Juifs dans le bassin méditerranéen musulman du VII^e au XVI^e siècle, tous les Juifs, rabbiniques aussi bien que dissidents, adoptèrent avec enthousiasme la langue et la culture arabes comme ils avaient auparavant embrassé le grec, le faisant leur et le transformant par là même. Parler de « culture judéo-arabe » est peut-être la meilleure façon de qualifier cette synthèse linguistique, philosophique, religieuse et folkloristique unique qui devait subsister jusqu'au XX^e siècle. Cette « symbiose » culturelle ne fut certes pas dépourvue de tensions ni de conflits – les Juifs en tant que groupe étaient au mieux une minorité tolérée –, mais quelles qu'aient été les luttes politiques et sociales qui les opposèrent à leurs voisins musulmans, leur culture (celle de l'élite ou celle du peuple) fut étroitement liée à leur environnement.

Tout comme les périodes antérieures de l'histoire juive s'étaient caractérisées par des fractures et des querelles intestines, le Moyen Âge juif fut lui aussi tout sauf homogène. La formation de la culture judéo-arabe fut marquée par le schisme entre karaïtes et rabbanites, les premiers rejetant le judaïsme des seconds. Bien qu'il y ait encore aujourd'hui des karaïtes dans un certain nombre de petites communautés, on oublie facilement que, dans les empires byzantin et islamique, ils constituèrent une force majeure en conflit avec les rabbins. L'émergence de la philosophie juive, qui dut beaucoup à la philosophie arabe, fut en partie motivée par le désir de systématiser les arguments visant les karaïtes.

Une autre division commença à se faire jour alors que de petites colonies juives migraient, peut-être dès le IX^e siècle, d'Italie vers la France et l'Allemagne. De ces minuscules semences devait sortir la puissante culture juive ashkénaze d'Europe du Nord et, finalement, d'Europe orientale. Cette culture non seulement entretint ses propres traditions indigènes (*minhagim*) mais se lança dans une entreprise tout aussi considérable d'interprétation biblique et talmudique. Ces communautés s'établirent alors que le christianisme lui-même commençait à s'implanter lentement en Europe du Nord. Ainsi que le soutient Ivan G. Marcus dans son chapitre sur la culture ashkénaze au haut Moyen Âge, ces Juifs développèrent leurs croyances et leurs pratiques particulières en interaction intense avec leurs voisins chrétiens, processus qui supposait tout à la fois échanges polémiques et emprunts. [307] Entre autres innovations, les Juifs ashkénazes réagirent aux pogromes de la première croisade en 1096 et aux persécutions

INTRODUCTION

ultérieures en développant un culte du martyr et des rites de commémoration des morts dont certains éléments étaient adaptés de l'imagerie chrétienne.

Les coutumes et les travaux savants des Juifs ashkénazes étaient très différents de ceux de leurs coreligionnaires de la Méditerranée, en particulier des Séfarades, les Juifs de la péninsule Ibérique. Les Juifs d'al-Andalus, ainsi que l'Espagne musulmane était nommée alors, avaient créé une culture florissante qui, ainsi que Scheindlin le montre dans son chapitre, était véritablement la branche occidentale d'une culture judéo-arabe plus vaste qui s'étendait à l'est jusqu'en Iraq et en Iran. Sous les dirigeants musulmans et, plus tard, chrétiens, les Juifs d'Ibérie développèrent leur propre exégèse biblique, leur loi et leur coutumes. Héritiers de la pensée arabe, ils cultivèrent également l'étude de la philosophie; en fait, le plus grand philosophe juif du Moyen Âge, Moïse Maïmonide, était un produit d'al-Andalus, même s'il passa une grande partie de sa vie en Égypte. Mais, en plus de la philosophie et de la littérature religieuses, les lettrés juifs d'Espagne produisirent de grandes œuvres de poésie « profane ». Les Juifs séfarades (y compris les Juifs de France méridionale) furent ceux qui, dès la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e, développèrent la doctrine mystique médiévale de la Cabale dont le plus grand livre, le *Zohar*, est l'œuvre pseudépigraphique d'un mystique de la fin du XIII^e siècle, Moïse de León.

L'Espagne fut la seule grande région de la « sphère de l'islam » à faire l'objet d'une « reconquête » chrétienne qui commença au XII^e siècle et s'acheva à la fin du XV^e. Parce que ce processus dura plusieurs siècles, la culture juive dans la péninsule ibérique évolua dans une zone frontière complexe entre culture chrétienne et culture musulmane. De grands écrivains et poètes, comme Abraham ibn Ezra et Judah Halévi, qui écrivirent tous deux en hébreu, vécurent dans ces deux cultures. Pendant une longue période de transition, de 1150 vers 1300 environ, la culture juive d'al-Andalus et la culture séfarade émergente de l'Espagne chrétienne se recouvrirent en partie comme le montre la récurrence de certaines figures littéraires dans les chapitres de Scheindlin et de Benjamin Gampel. Mais la culture séfarade, telle qu'elle se développa en Espagne chrétienne, ce qui est le sujet traité par Gampel, élaborait finalement ses propres caractéristiques spécifiques.

Gampel prend, comme point de départ, le grand tournant de l'histoire juive espagnole que fut l'année 1391, où éclatèrent de violentes émeutes contre les Juifs et où beaucoup de Juifs se convertirent, de gré ou de force, au christianisme. Il se demande quels éléments de leur culture rendirent les Juifs réceptifs au christianisme et, inversement, quels éléments les retinrent attachés au judaïsme. Parce que beaucoup de ceux qui se convertirent continuèrent à suivre certaines pratiques juives, l'Espagne devint le chaudron où de nouvelles formes de l'identité juive se formèrent. Le caractère soit/soit de l'identité médiévale fut brisé en Espagne: les catégories de « chrétien » et de « juif » perdirent leur dimension monolithique et il fut dorénavant possible, comme cela l'avait été dans les premiers siècles de l'ère commune, d'être à la fois chrétien et juif. [308] La doctrine de la « pureté du sang » (*limpieza de sangre*) que les chrétiens espagnols, à partir de la moitié du XV^e siècle, utilisèrent pour distinguer les « Vieux » chrétiens des « Jeunes », ajouta un élément racial à l'identité qui n'existait pas jusqu'alors. En injectant une définition raciale à ce qui avait été auparavant une identité purement reli-

II. DIVERSITÉS DE LA DIASPORA

gieuse, « la pureté du sang » contribua à la possibilité d'une identité hybride dans laquelle un Juif converti pouvait ne pas être considéré comme un parfait chrétien.

Après les expulsions d'Espagne en 1492 et du Portugal en 1497, ces Juifs séfarades se dispersèrent dans des havres sûrs en Italie et dans l'Empire ottoman (la Turquie, les Balkans, l'Afrique du Nord et la Palestine; ces dernières communautés seront étudiées dans la Troisième Partie). Elles fondèrent également d'importantes colonies en Europe occidentale, en particulier à Amsterdam, qui, à leur tour, essaimèrent au Nouveau Monde. C'est ce sujet qu'aborde Yosef Kaplan qui esquisse les contours d'une culture qui enfonça ses racines séfarades dans un terreau nouveau. Ces Juifs séfarades se sentaient exilés à double titre: de la Terre d'Israël, ainsi que la tradition l'enseignait, mais aussi de la péninsule Ibérique, une patrie qui en vint à définir leur identité pour des siècles après l'expulsion. Parce que beaucoup des Juifs de la Diaspora séfarade occidentale – ou leurs ancêtres – étaient passés par leur christianisme avant de revenir au judaïsme, certains, comme le philosophe Baruch Spinoza, penchèrent pour l'hétérodoxie tandis que d'autres, comme les dirigeants de la communauté juive d'Amsterdam, allèrent vers l'extrême limite de la stricte orthodoxie. Ce fut peut-être la première communauté juive à avoir une conscience aiguë de sa « visibilité » par rapport au monde extérieur, une conscience d'elle-même qui préfigurait l'expérience juive de la modernité.

Avec l'expulsion d'Espagne, les Juifs séfarades et ashkénazes entrèrent en contact direct, et souvent en conflit. Il arriva même parfois que les Séfarades embrassent la doctrine chrétienne espagnole de la « pureté du sang » pour se distinguer des autres Juifs, introduisant ainsi dans l'identité juive une division raciale entre les Juifs eux-mêmes. C'est pour cette raison que, dans des communautés comme celle d'Amsterdam, le mariage entre Séfarades et Ashkénazes était fortement découragé.

En Italie, le mélange des « ethnicités » juives fut particulièrement compliqué. Après le XV^e siècle, ce pays fut la patrie non seulement des Juifs séfarades et ashkénazes mais aussi des *Italianis*, ces Juifs dont l'ascendance italienne remontait à l'Antiquité. En reconstituant les parcours de trois familles judéo-italiennes appartenant chacune à l'un de ces groupes, Elliott Horowitz montre qu'il ne convient pas de parler de la juiverie italienne au singulier et que la Renaissance juive italienne fut une affaire culturelle complexe, vécue de manière différente par des groupes eux-mêmes différents.

L'Italie est souvent jugée comme une exception parce que les Juifs partageaient manifestement davantage la culture majoritaire qu'ils ne le faisaient ailleurs. Quelle que soit la part de vérité qui s'attache à cette affirmation – et le chapitre de Horowitz confirme et complique à la fois ces choses – l'acculturation ne fut en rien le fait des seuls Juifs italiens. [309] Les Juifs polonais du bas Moyen Âge furent, en apparence, un contre-exemple. On suppose généralement que cette communauté, qui jouit de privilèges assez considérables à l'apogée de la « république nobiliaire » de Pologne, se sentait néanmoins très étrangère à la culture polonaise. Au niveau linguistique, par exemple, les Juifs n'élaborèrent jamais un « judéo-polonais » mais ajoutèrent quelques mots slaves au judéo-allemand qu'ils avaient apporté avec eux en venant de l'Ouest. Cependant, malgré des exemples comme le yiddish qui illustrent la « pureté » culturelle et l'isolement relatifs des Juifs polonais, Moshe Rosman soutient qu'au début de l'époque moderne les Juifs et les Polonais parta-

INTRODUCTION

geaient une culture commune, en particulier aux niveaux populaire et matériel, à un degré plus élevé que chacune des parties n'était probablement disposée à le reconnaître.

L'étendue géographique de cette deuxième partie montre combien les Juifs étaient dispersés à la fin du Moyen Âge. Si la période s'ouvre avec un centre de gravité démographique en Méditerranée, à son terme au XVIII^e siècle, ce centre s'est déplacé au nord et à l'est, de l'Espagne à la Pologne et à l'Empire ottoman, avec de petits avant-postes en Allemagne, en France, aux Pays-Bas, en Angleterre et dans le Nouveau Monde. Cette vaste Diaspora se caractérisait, nous l'avons vu, par une extraordinaire diversité, voire une fragmentation. Mais, pour donner une image plus équilibrée, il nous faut aussi prendre en compte les forces centripètes. Avant même l'invention de l'imprimerie, l'élite intellectuelle juive – les rabbins essentiellement – développa un réseau international étonnant qui suivait en partie, sans doute, les routes commerciales juives. Bien que les traditions scolastiques de Rachi et des tossafistes en France et en Allemagne eussent différencié sensiblement de celles de Maïmonide et des autres autorités séfarades, ils connaissaient leurs travaux mutuels de manière très approfondie, à l'instar de la communauté internationale des scolastiques chrétiens médiévaux. Étant donné les différences de cultures et de coutumes locales, il est remarquable de constater combien le monde juif était unifié en termes de pratiques légales, témoignage non seulement de la puissance des textes classiques mais aussi des autorités qui en étaient les gardiens. À l'exception des caraïtes et des Juifs éthiopiens (dont les origines demeurent contestées), les Juifs du Yémen à la Pologne, d'Iraq en France, suivaient tous fondamentalement la halakhah. En outre, l'élite partageait une culture de l'étude des textes. La salle d'étude était ses « terrains de sport d'Eton », le lieu où la culture commune était dispensée à une nouvelle génération de lettrés pour qui sans exception, Ashkénazes et Séfarades de même, l'étude des textes classiques – du Talmud et des commentaires – était de la plus haute valeur sociale.

Avec l'imprimerie, la capacité de l'élite rabbinique à communiquer, exercer une influence et débattre s'accrut de manière exponentielle, tout comme sa capacité à diffuser ses interprétations dans des cercles plus nombreux d'étudiants. L'imprimerie permit également la vulgarisation de la littérature rabbinique sous la forme d'ouvrages destinés aux hommes comme aux femmes capables de lire leur langue vernaculaire (yiddish, ladino et judéo-arabe) mieux que l'hébreu rabbinique quand ils pouvaient le lire. [310] La culture du Talmud devint de plus en plus la culture du peuple. Mais le mouvement des textes et des croyances n'allait pas simplement du « haut » vers le bas. Ainsi que Shalom Sabar le montre dans son étude des rites accompagnant la naissance dans la culture populaire juive traditionnelle, les Juifs partout dans le monde partageaient non seulement une culture juridique commune mais aussi des pratiques magiques et des pratiques folkloriques autres. Ces traditions circulaient grâce aux livres, comme le texte magique du *Sefer Raziel*, et aux mystérieuses voies orales par lesquelles les cultures transmettent et échangent savoir et pratiques populaires. Le Moyen Âge juif, si nous sommes disposés à adopter ce terme, fut donc une période à la fois d'unité et de diversité à tous les niveaux de la culture, une dialectique singulière que seul le monde moderne devait détruire.

