

*RELIGIONS EN PERSPECTIVE N° 10*

Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Christophe Attias,  
David Banon, Esther Benbassa, Jean-Daniel Dubois,  
Immanuel Etkes, Pierre Gisel, Roberte Hamayon,  
Joëlle Hansel, Lucie Kaennel, Michael Löwy,  
Pierluigi Piovanelli, Thomas Römer, Perrine Simon-Nahum

## **MESSIANISMES**

Variations sur une figure juive

Édité par Jean-Christophe Attias,  
Pierre Gisel et Lucie Kaennel

LABOR ET FIDES – GENÈVE  
2000

## MESSIANISME ET PRÉ-SIONISME EN MONDE SÉPHARADE<sup>1</sup>

Esther BENBASSA

### 1. Le traumatisme de l'Expulsion et les attentes messianiques

Les aspirations messianiques marquèrent profondément le monde juif sépharade issu de la péninsule Ibérique. L'expulsion d'Espagne devait rester pour beaucoup un traumatisme originel constitutif du vécu juif au Levant. Pour presque tous les savants, que ce fût dans le concret de leur vie ou dans le transmis d'une mémoire, la perte subie gardait toute sa réalité. Nombre de familles avaient été désunies et décimées, certains de leurs membres se convertissant au christianisme, d'autres périssant en route ou sur le sol même de leurs nouvelles terres d'accueil. Si l'Empire ottoman fournissait un asile sûr, la maladie et la peste y prélevaient néanmoins leur tribut, et la disparition d'un enfant ou d'une épouse pouvait toujours marquer en profondeur la vision du monde de tel ou tel savant<sup>2</sup>. À la fois l'exil et le malheur personnel requéraient une explication, et la tradition n'était pas totalement démunie face à la catastrophe. Des rabbins comme Joseph Yaavets ou Moïse Almosnino (1515-1580) interprétèrent l'Expulsion comme le châtement des péchés d'Israël et comme le moyen choisi par Dieu pour le remettre sur le droit chemin<sup>3</sup>. De façon assez intéressante, alors qu'ils se trouvaient

<sup>1</sup> Sur ces questions, et pour plus de détails, on pourra se reporter à Esther BENBASSA et Aron RODRIGUE, *Juifs des Balkans. Espaces judéo-ibériques XIV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, La Découverte, 1993, et Esther BENBASSA, «Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XIX<sup>e</sup> siècle», in: *Transmission et passages en monde juif* (ID. éd.), Paris, Publisud, 1997, p. 403-434.

<sup>2</sup> Joseph HACKER, «Superbe et désespoir: l'existence sociale et spirituelle des Juifs ibériques dans l'Empire ottoman» (1989), *Revue historique* 578, 1991, p. 261-293.

<sup>3</sup> Marc ANGEL, *Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History*, Hoboken-New York, Ktav-Sephardic House, 1991, p. 11-16; Joseph HACKER,

désormais en terre musulmane, ces Sépharades restaient fort préoccupés par la chrétienté et par les souffrances qu'ils avaient endurées par sa faute. Le christianisme était le grand tyran, le principal adversaire<sup>4</sup>.

C'est sans doute là qu'il faut chercher la source des attentes messianiques qui paraissent avoir traversé tout le XVI<sup>e</sup> siècle. Le messianisme s'est révélé une force puissante à divers moments de l'histoire des Juifs, et un événement de l'importance de l'expulsion d'Espagne était bien de nature à réactiver une certaine ardeur messianique parmi les exilés, ainsi que l'atteste la pensée d'auteurs comme Isaac Abravanel (1437-1508)<sup>5</sup>. À cette catastrophe venait s'ajouter le spectacle extraordinaire de l'ascension de l'Empire ottoman, une puissance musulmane capable de faire coup sur coup fléchir la chrétienté sur les champs de bataille. La fin des temps paraissait proche aux yeux d'un Elie Capsali (vers 1483-1555) observant de près cette confrontation depuis la Crète<sup>6</sup> ou d'un Joseph Ha-Kohen (1496-1578) écrivant en Italie l'histoire des rois de France et des sultans ottomans<sup>7</sup>. Dans ce contexte d'attente fébrile, des personnages comme David Reuveni (mort en 1538?) et Salomon Molkho (vers 1500-1532) pouvaient apparaître et canaliser toute une ferveur messianique souterraine, échafaudant de fantastiques projets visant à un réajustement géopolitique et à la conversion du pape. Jacob Berav (1474-1546) put, de même, tenter de remettre en usage l'ordination des rabbins en Terre sainte dans l'attente d'un rétablissement du grand Sanhédrin qui annoncerait la venue du Messie<sup>8</sup>.

Les milieux érudits contemporains restent divisés quant à la nature des liens entre kabbale et messianisme. Pour les uns, certaines évolutions

«Yisrael ba-goyim be-te'uro shel R. Shelomo le-veit Halevi mi-Saloniki» («Israël parmi les nations dans la description du rabbin Salomon de la maison Halevi de Salonique»), *Zion* 34/1-2, 1969, p. 43-89, ici: p. 85 (en hébreu).

<sup>4</sup> J. HACKER, «Superbe et désespoir».

<sup>5</sup> Sur le messianisme juif, voir Gershom G. SCHOLEM, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), Paris, Calmann-Lévy, 1974. Sur le messianisme d'Abravanel, voir Benzion NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher* (1953), Philadelphia, Jewish Publication Society, 1972<sup>3</sup>, p. 195-247, et Jean-Christophe ATTIAS, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992, *passim*.

<sup>6</sup> Aryeh SHMUELEVITZ, «Capsali as a Source for Ottoman History, 1450-1523», *International Journal of Middle East Studies* 9, 1978, p. 339-344, ici: p. 339-341.

<sup>7</sup> Cet ouvrage a paru à Sabbioneta en 1554. Sur le messianisme de Ha-Kohen, voir Yosef Hayim YERUSHALMI, «Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen», in: *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Bernard Dov COOPERMAN éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 460-487. De Joseph Ha-Kohen, on peut lire en français: *La vallée des pleurs. Chronique des souffrances d'Israël depuis sa dispersion jusqu'à nos jours* (Julien SÉE éd.), Paris, 1881.

<sup>8</sup> M. ANGEL, *Voices in Exile*, p. 34.

nouvelles, particulièrement le courant lourianique, résultèrent d'une intériorisation des thèmes de l'exil et de la souffrance, et permirent d'intégrer dans un schéma explicatif cohérent les événements qui avaient suivi l'Expulsion et dont les effets continuaient à se faire sentir génération après génération. Le choc de l'Expulsion, selon cette interprétation, aurait conduit à un renouvellement du mysticisme et du messianisme juifs, lequel aurait trouvé son ultime aboutissement dans l'explosion sabbatéenne qui devait embraser le monde juif au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Plus récemment, une autre approche met plutôt l'accent sur certains développements internes à la kabbale, débouchant sur l'apparition de nouvelles tendances ésotériques, et minore l'importance de l'impact de l'Expulsion<sup>10</sup>. Il est évidemment impossible d'entrer ici dans le détail de ce débat complexe et toujours ouvert. Il suffira d'indiquer que le traumatisme psychique et spirituel de l'Expulsion, qui devait travailler les Sépharades sur plusieurs générations, fut sinon l'unique facteur du moins l'un des multiples facteurs qui contribuèrent à alimenter, tout au long des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, un puissant courant mystique et messianique d'origines diverses.

À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, l'étude de la loi religieuse et la littérature rabbinique en vinrent par ailleurs à éclipser de plus en plus nettement l'étude philosophique et théologique<sup>11</sup>. La kabbale gagnait peu à peu en popularité au sein de l'élite cultivée et sa diffusion touchait des cercles de plus en plus nombreux, le *Zohar* acquérant un statut dont il n'avait jamais joui auparavant. Il est toujours hasardeux d'établir des liens directs et mécaniques entre les évolutions socio-économiques et les tournants pris par la vie intellectuelle. Toutefois, les crises engendrées par l'inflation, l'effondrement des industries textiles de Salonique et de Safed, les soulèvements et le malaise social forment la toile de fond de l'abandon progressif par les milieux

<sup>9</sup> Voir, à ce sujet, Gershom G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba, la gnose, la Kabbale, le Zohar, le sabbatianisme, le hassidisme* (1941), Paris, Payot, 1968, et *Sabbataï Tsevi. Le messie mystique 1626-1676* (1957, 1973<sup>2</sup>), Lagraase, Verdier, 1983. Cette interprétation a récemment été reformulée par Rachel ELIOR, «Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century», *Revue des études juives* 145, 1986, p. 35-49.

<sup>10</sup> Moshe IDEL, *La cabale. Nouvelles perspectives* (1988), Paris, Cerf, 1998, et «Religion, Thought and Attitudes: The Impact of the Expulsion on the Jews», in: *Spain and the Jews: The Sephardi Experience, 1492 and After* (Elie KEDOURIE éd.), London, Thames and Hudson, 1992, p. 123-139.

<sup>11</sup> Joseph HACKER, «The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries», in: *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (Isadore TWERSKY et Bernard SEPTIMUS éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 93-135, ici: p. 131-133.

savants sépharades de thèmes et de genres qu'ils avaient jusqu'alors régulièrement pratiqués. En cette période de crise économique, les savants pouvaient moins aisément s'en remettre au soutien de leurs mécènes et devaient faire face à l'effritement des structures philanthropiques qui avaient précédemment favorisé leur production. L'aggravation des conflits de classe au sein des communautés juives n'était pas non plus sans incidences, menaçant la position sociale de l'élite intellectuelle à la fois de l'extérieur et de l'intérieur, en la contraignant à se battre pour de maigres ressources.

## 2. Le mouvement sabbatéen

Les difficultés économiques de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle vinrent ainsi s'ajouter à la profonde fragilité existentielle d'une couche de savants qui avaient intériorisé le traumatisme de l'Expulsion. Les massacres de Bogdan Chmielnicki en Pologne, en 1648-1649, où des dizaines de milliers de Juifs perdirent la vie ou devinrent captifs, laissèrent eux aussi leurs marques sur les Sépharades du Levant<sup>12</sup>. Avec l'afflux des réfugiés gagnant l'Empire, les horreurs de ces massacres devaient plus que jamais impressionner un groupe qui avait lui-même traversé une catastrophe fondatrice. Il ne fait pas non plus de doute que certains ferments messianiques européens, russes et musulmans contribuèrent à ranimer diverses attentes eschatologiques. Tous ces facteurs se conjuguèrent pour créer parmi les Sépharades une réceptivité au messianisme qui devait donner toute sa mesure avec l'apparition de Sabbataï Tsvi.

Ce dernier est né en 1626, à Smyrne, où sa famille, originaire de Grèce, était venue s'installer, attirée par la grande prospérité qui y régnait. De fait, le père de Sabbataï était devenu un assez riche courtier, travaillant pour des marchands anglais<sup>13</sup>, et il est clair que l'atmosphère cosmopolite bouillonnante d'une cité en pleine expansion, où Européens, Grecs, Arméniens, Juifs et musulmans commerçaient activement les uns avec les autres, était de nature à faciliter la circulation des idées, des attentes et des rêves. Sabbataï Tsvi reçoit une éducation juive traditionnelle, sous la direction de savants reconnus comme un Joseph Escapa (1570-1662)<sup>14</sup>, et entre assez jeune en contact avec la kabbale. Brillant élève, il adopte vite un comportement

<sup>12</sup> Avigdor LEVY, *The Sephardim of the Ottoman Empire*, Princeton, Darwin Press, 1992, p. 84. Sur les événements qui précèdent et entourent l'explosion sabbatéenne, voir l'ouvrage classique de G.G. SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi*.

<sup>13</sup> Daniel GOFFMAN, *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*, Seattle, University of Washington Press, 1990, p. 90 s.

<sup>14</sup> Jacob BARNAL «R. Yosef Eskapa ve-rabanut Izmir» («Le rabbin Joseph Escapa et le rabbinat de Smyrne»), *Sefunot* 18/3, 1985, p. 53-81 (en hébreu).

excentrique et développe une personnalité maniaco-dépressive, à en juger par l'alternance de grands moments d'exaltation et de sombre désespoir par lesquels il passe. Les massacres de Chmielnicki l'impressionnent profondément, et il se pourrait qu'il ait dès ce moment affirmé sa messianité. En tout état de cause, vu ses nombreux et rapides changements d'humeur et son étrange comportement, il n'est pas pris au sérieux et tombe en disgrâce auprès des autorités juives de Smyrne qui le contraignent à quitter la ville dès le début des années 1650. Il erre alors pendant plus d'une décennie à travers nombre de communautés juives du Levant, se faisant des amis et nouant des contacts grâce à son charisme.

C'est lorsque Tsvi – qui vivait alors au Caire – rend visite à Nathan de Gaza (1643/1644-1680), en 1665, qu'interviennent les événements décisifs devant conduire à la proclamation de sa messianité. Nathan le déclare en effet messie, répand la nouvelle de son avènement en adressant des lettres à toutes les communautés juives. Encouragé par lui, Tsvi se met en route pour Jérusalem où il soulève l'enthousiasme populaire, sans pour autant obtenir la reconnaissance de la majorité du leadership rabbinique. Il quitte alors la ville et se dirige vers Smyrne où sa renommée l'avait déjà précédé. C'est lors de son séjour dans cette ville, en septembre 1665, qu'une ferveur messianique commence à s'emparer non seulement des masses mais aussi de la plupart des autorités rabbiniques de la cité et des autres communautés de la diaspora sépharade. Tsvi destitue Aaron Lapapa (1604-1667), le grand rabbin de Smyrne, et le remplace par Haïm Benveniste (1603-1673), qui, après avoir d'abord nié sa messianité, s'y était finalement «converti». Il institue différents rites, transgresse publiquement la loi juive, abolit les jeûnes, déclare autorisées les nourritures interdites et annonce les débuts d'un nouvel âge messianique où les vérités établies perdent leur validité. La fièvre messianique atteint son paroxysme lorsqu'il part pour Istanbul à la fin de 1665, des rumeurs largement répandues faisant état de son intention de déposer le sultan. Des récits constamment embellis sur ses pouvoirs et ses miracles gagnent tout le monde juif, rabbins et «laïcs» deviennent ses sectateurs, suspendent leurs affaires et se préparent à la restauration du peuple juif en Terre sainte.

Certains dirigeants de la communauté d'Istanbul, inquiets de l'impact que pourrait avoir l'arrivée de Tsvi, en informèrent le gouvernement qui fit procéder à son arrestation alors qu'il était encore en chemin. Le grand vizir Ahmed Köprülü le traita avec clémence, le contraignant à une réclusion très confortable à Istanbul d'abord, puis à Gallipoli. Cette dernière localité devint dès lors un lieu de pèlerinage pour ses fidèles, et l'agitation autour du messie continua à entretenir de fiévreuses attentes tant en terre ottomane qu'ailleurs en Europe. Lorsqu'il apparut que cette effervescence pourrait devenir incon-

trôlable, les autorités amenèrent finalement Tsvi à Andrinople en septembre 1666, et lui donnèrent le choix entre la conversion à l'islam et la mort. Tsvi opte pour la conversion. Bien que musulman extérieurement, il continue à observer nombre de pratiques judéo-messianiques avec ses sectateurs pendant la décennie qui suit. Il est, pour finir, exilé vers un avant-poste éloigné, à Dulcino, en Albanie, où il meurt en 1676<sup>15</sup>.

La déception fut énorme dans le monde juif, et particulièrement au sein de l'aire culturelle sépharade. Maintes autorités rabbiniques se reprirent, se repentirent de leur crédulité passée et retournèrent au judaïsme normatif avec un zèle renouvelé. Pour d'autres, en revanche, dont Tsvi avait définitivement marqué l'existence, la réalité elle-même avait changé de sens. Il était impossible d'admettre que cette extraordinaire aventure avait finalement eu lieu pour rien. On nia, on tenta de rationaliser la conversion du messie. Beaucoup restèrent sabbatéens, continuant à croire à la logique interne de tout ce qui était advenu et attendant la réalisation finale de la messianité de Tsvi. Déjà du vivant de ce dernier, beaucoup de familles se convertissent à l'islam, marchant ainsi sur ses traces. D'autres le font après sa mort, des centaines de familles de Salonique devenant alors musulmanes. Toutefois, bien que restant musulmans à l'extérieur, les membres de ce groupe, connus sous le nom de *dönme* («ceux qui se sont tournés») en turc, constituent une véritable secte ésotérique, avec son propre système de croyance en Tsvi et ses propres rites<sup>16</sup>. À Salonique, la secte se maintint jusqu'à la conquête de la ville en 1912 et, lors de l'échange de population gréco-turc intervenu en 1924, finit par partir pour la Turquie où elle survécut, à l'état de vestige, jusqu'à nos jours.

Par ailleurs, parmi les Sépharades et plus généralement parmi les Juifs qui ne s'étaient pas convertis à l'islam, le sabbatéisme continua à faire des ravages très longtemps après la débâcle de 1666. Si beaucoup de savants et de rabbins réintègrent bien le giron du judaïsme orthodoxe, certains continuent à avoir secrètement ou ouvertement une activité sabbatéenne. On se rencontre, on discute, on recueille et on diffuse des informations sur le messie. Les sabbatéens restés juifs après l'apostasie de Sabbataï Tsvi présentent un large spectre d'attitudes et de croyances. On y trouve des groupes d'adeptes fervents, des sympathisants, des compagnons de route, et jusqu'aux simples

<sup>15</sup> Ce récit de la vie et des activités de Sabbataï Tsvi s'appuie sur G.G. SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi*. Une littérature énorme lui est consacrée. Voir par exemple tout le numéro de *Sefunot* 14 (Meir BENAYAHU éd.), 1971-1977 (en hébreu).

<sup>16</sup> Voir Abraham GALANTÉ, *Histoire des Juifs de Turquie*, réimpr., 9 vol., Istanbul, Isis, [1985], ici: vol. VIII, p. 224-247. Voir également Gershom SCHOLEM, «Doenmeh», in: *Encyclopaedia Judaica*, vol. VI, Jérusalem, Keter, 1972, col. 148-152.

curieux qui se laissent aller par intermittences<sup>17</sup>. On a ainsi peu à peu découvert que certains rabbins prestigieux de l'Empire ottoman étaient restés dans le secret des sabbatéens fidèles, longtemps après que le mouvement paraissait s'être éteint. Des personnalités comme Abraham Rovigo (vers 1650-1713) et Samuel Primo (vers 1635-1708), ce dernier ayant occupé le poste de rabbin d'Andrinople jusqu'en 1708, sont ainsi des exemples de sabbatéens n'ayant semble-t-il rien renié de leur foi et ayant mené une double vie<sup>18</sup>. Ce type d'activité se poursuit jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne la publication en 1731, à Smyrne, d'un recueil d'écrits sabbatéens en trois volumes, intitulé *Hemdut Yamim* («Le plus beau des jours») <sup>19</sup>. C'est d'ailleurs ainsi qu'un homme comme R. Moïse Hagiz (vers 1672-1751) de Jérusalem, qui parcourut le Levant et l'Europe, consacra une bonne partie de sa vie à tenter d'extirper l'hérésie sabbatéenne des milieux de l'élite rabbinique. Il est vraisemblable qu'en dépit de ses efforts le sabbatéisme subsista à l'état de rémanence tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Si messianisme et mysticisme ne sont pas indissolublement liés, il semble bien qu'il y ait eu convergence de ces deux courants chez certains éléments de l'élite intellectuelle juive lors de l'explosion messianique des années 1665-1666 et après. Le messianisme est en effet une constante du judaïsme traditionnel, et de latent qu'il est ordinairement il peut devenir actif sous l'effet de certaines circonstances. Les événements des années 1648-1649, le lent déclin économique des Sépharades, l'instabilité et le chaos régnant dans l'Empire, et surtout le cortège de misères qui accompagne nécessairement le prolongement de l'exil, tout cela était de nature à favoriser l'émergence et le succès d'une personnalité «messianique» charismatique au sein du leadership intellectuel judéo-espagnol. La diffusion de la kabbale, lourianique ou autre, avec sa charge potentielle de tendances antinomiques permettait en outre à beaucoup de fournir un cadre explicatif non seulement à l'apparition du messie, mais aussi, si nécessaire, au scandale apparent de sa conversion.

Cela ne signifie pourtant nullement que le zèle messianique des milliers de Juifs entraînés dans le sillage de Sabbataï Tsvi ait été façonné par la kabbale. Certes, le *Zohar* et les doctrines ésotériques avaient connu une popularité croissante. Toutefois, pour les masses sépharades quasi illettrées, voire analphabètes, l'attente messianique tirait toute sa substance de la

<sup>17</sup> Voir Jacob BARNAI, «Messianism and Leadership: The Sabbatean Movement and the Leadership of the Jewish Communities of the Ottoman Empire», in: *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* (Aron RODRIGUE éd.), Bloomington, Indiana University, 1992, p. 167-182.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 174-179.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 174.

religion populaire, d'un système de pensée et d'une pratique qui, dans un mélange de croyance normative, de superstition et de magie, tentaient de rendre compte d'une réalité souvent bien triste. Dans des communautés durement éprouvées par les conflits de classe, la pauvreté, les épidémies, les incendies et un déclin inéluctable, il n'était guère surprenant que le personnage du messie exerce un tel attrait, en promettant à l'individu et à la collectivité une transformation radicale de leurs conditions d'existence.

En dépit de la persistance souterraine de courants sabbatéens (qui, en monde ashkénaze, devaient donner le frankisme et favoriser, semble-t-il, l'émergence du hassidisme), la vie intellectuelle sépharade réintégra lentement le giron du judaïsme normatif, une fois passées les dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, la crainte de nouvelles explosions messianiques et le souci d'un contrôle raffermi des tendances antinomiques rétrécirent les horizons de la recherche intellectuelle. Le nouveau était de plus en plus suspect. Le genre favori de l'activité rabbinique resta le genre halakhique, lequel pourtant perdit l'acuité novatrice qui l'avait caractérisé au XVI<sup>e</sup> siècle.

### 3. Les «messies» des Temps modernes

Or il existait bien une aire culturelle sépharade au Levant, consistant en une unité de langue, de culture et de rite, transférée par les Juifs ibériques sur leur nouvelle zone de résidence – une unité évolutive ayant subi les influences locales. Cette aire culturelle se situait majoritairement dans les zones sous domination ottomane, puis par la suite dans les nouveaux États-nations nés sur le sol ottoman comme la Serbie, la Grèce, la Bulgarie. Et elle allait devenir le berceau du pré-sionisme qui précéda le sionisme politique de Theodor Herzl (1860-1904), un pré-sionisme teinté de messianisme pour des raisons peut-être pas fondamentalement différentes, tout au moins quant au niveau de réceptivité à ce type d'aspirations au sein des populations juives locales, de celles qui avaient favorisé l'explosion sabbatéenne. Cette aire culturelle n'eut certes pas à elle seule le privilège de voir naître ces pré-sionismes. D'autres, ayant une configuration géographique similaire, jouèrent le même rôle. Les pré-sionistes considérés comme les plus marquants, tels que Tsvi Hirsch Kalisher (1795-1874), Eliyahu Guttmacher (1795-1874) et Yuda Alkalay (1798-1878)<sup>20</sup>, apparurent dans des régions géographiquement

<sup>20</sup> La littérature consacrée à ces trois pré-sionistes est abondante, nous ne citerons que quelques travaux, en guise d'exemples: Samuel Leib TSITRON, *Toldot Hibat Tsion* («Histoire du mouvement Hibat Tsion»), Odessa, Vaad Hoveve Tsion, 1914, p. 9-16 (en hébreu); Shlomo AVINERI, *The Making of Modern Zionism: Intellectual Origins of the Jewish State*, New York, Basic Books, 1981, p. 47-55; Jacob KATZ, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia, Jewish

marginales par rapport à l'Europe occidentale, à la confluence de l'Est et de l'Ouest, et se situaient entre la tradition et la modernité. Ils se révélèrent comme des intermédiaires entre Ashkénazes et Sépharades de l'Est, puis entre l'Ouest européen d'une part, et l'Est à la fois ashkénaze et sépharade d'autre part. Les deux premiers étaient nés en Pologne, à l'ouest de la Pologne, région annexée à la Prusse en 1793; le troisième naquit à Sarajevo, en Bosnie, sous régime ottoman, mais une grande partie de sa vie et de sa carrière se déroula à Zemlin, en Autriche. Ces trois rabbins appartenaient à l'Occident, évoluant dans des sociétés multi-ethniques, ils étaient sensibles à leurs déchirements, mais n'étaient pas encore coupés de leur milieu traditionnel, et surtout n'avaient pas traversé les bouleversements de l'Occident. Tous trois puisèrent leurs sources dans la tradition juive, que ce soit la Bible, le Talmud ou la kabbale, tout en prenant en considération les expériences politiques juives et non juives de leur temps, établissant ainsi un pont entre le monde juif et le monde non juif. Imprégnés de messianisme traditionnel, ils considéraient l'émancipation juive comme une phase initiale dans le processus d'une rédemption en marche. L'implantation en Palestine était nécessaire à l'entreprise messianique, l'initiative humaine comme celle des philanthropes juifs tels que les Rothschild ou des sociétés juives comme l'Alliance israélite universelle pouvait hâter l'issue.

À côté de ces pré-sionistes issus de milieux religieux, on trouve également des hommes, comme Moses Hess (1812-1875), intellectuel socialiste, né à Berlin, pour qui la renaissance spirituelle juive ne pouvait se réaliser qu'en terre d'Israël<sup>21</sup>. Moses Hess défend la vision d'un judaïsme racheté et réhabilité, et tout en restant un pré-sioniste laïque, il partage la dimension émotionnelle contenue dans l'idée d'unité nationale défendue par les pré-sionistes religieux<sup>22</sup>. Lui aussi se situa en marge de la dynamique qui traversait le judaïsme d'Occident à la même époque, et il fut comme les autres pré-sionistes redécouvert par ceux qui cherchèrent par la suite à puiser leur inspiration dans le pré-sionisme.

De tendance religieuse ou de tendance séculière, tous ces pré-sionistes témoignent de l'hétérogénéité tant du pré-sionisme que du sionisme, et vu les voies qu'ils choisirent pour appeler à l'unité nationale, il convient de

Publication Society, 1986, p. 112-115; Arthur HERTZBERG, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (1959), New York, Atheneum, 1986, p. 103-114; Arie FISHMAN, *Bein dat le-ideologia* («Entre religion et idéologie»), Jérusalem, Yad Yitshak Ben-Tsvi, 1990, p. 48-57 (en hébreu) (trad. angl.: *Judaism and Modernization on the Religious Kibbutz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

<sup>21</sup> J. KATZ, *Jewish Emancipation*, p. 113.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 158.

nuancer les analyses qui font du sionisme l'apanage de groupes séculiers seulement. Une manière, somme toute, simplificatrice, d'aborder la question nationale juive en réduisant la complexité des réalités à la dichotomie entre religieux et laïcs. Il faut aussi garder à l'esprit que le sionisme moderne s'appuya fortement sur l'ancien messianisme, et qu'il lui emprunta sa force d'attraction idéologique et encore plus sa force d'attraction émotionnelle, tout en remplaçant les éléments miraculeux et eschatologiques par des concepts plus réalistes<sup>23</sup>. Theodor Herzl lui-même n'était-il pas identifié par les masses au messie, ou simplement vu comme un symbole religieux?<sup>24</sup>

Ces hommes-passerelles de la période de gestation, certains peu connus, d'autres davantage, tels ceux que nous avons évoqués, eurent des continuateurs dans la période d'éclosion du pré-sionisme qui couvre les années postérieures aux pogromes de 1881-1882 jusqu'à la fondation de l'Organisation sioniste en 1897, qui inaugure l'étape de maturation de l'idée d'unité nationale.

L'aire culturelle sépharade ne resta pas à l'écart et fut elle aussi marquée du sceau de la diversité inhérente au pré-sionisme. Si l'on rencontre en la personne de Barukh ben Yitshak Mitrani (1847-1919), l'andrinopolitain<sup>25</sup>, le modèle du pré-sioniste se situant dans la lignée d'un Yuda Alkalay et de ses semblables comme Yuda Bibas (1780-1852), né à Gibraltar, éduqué en Occident, ensuite rabbin de Corfou, apparaissent aussi d'autres types d'hommes et de formes qui élargissent l'éventail admis jusque-là et annoncent la période de maturation, à savoir, celle du sionisme à proprement parler. On concentrera ici le propos sur l'utopiste Reuven Yitshak Perahia et sur le sioniste politique pré-herzlien Marco (Marcou) Barukh.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>24</sup> Theodor HERZL, *Complete Diaries* (Raphael PATAI éd.), 5 vol., New York, Herzl Press, 1960, ici: lettre du 10 mars 1896, vol. I, p. 310 (on compare le mouvement de Herzl à un mouvement biblique).

<sup>25</sup> Ses articles dans la presse hébraïque comme *Ha-Magid* («Le prédicateur», 1857-1903), *Havatsalet* («Le lys», 1863-1914), dans les années 1860-1880, ainsi que ceux parus dans ses propres journaux, *Karmi* («Ma vigne», 1881-1882), *Karmi Sheli* («Ma vigne à moi», 1890-1891), donnent une idée assez complète de sa conception nationale et de ses aspirations. Cette figure attachante a déjà fait l'objet d'un certain nombre d'études, dont: Shlomo HARAMATI, *Shelosh she-kadmu le-Ben Yehuda* («Les trois prédécesseurs de Ben Yehuda»), Jérusalem, Va'ad adat ha-Sefaradim bi-Yerushalayim, 1978, p. 47-81 (en hébreu); Aron RODRIGUE, «Haskalah and Jewish Nationalism in the Balkans. Barukh Mitrani in Adrianople in the Second Half of the 19th Century», à paraître dans les Actes du colloque «Débuts du nationalisme juif dans les Balkans et en pays d'islam», qui s'est tenu à Haïfa le 27 juin 1989.

a) *Reuven Yitshak Perahia, l'utopiste*

Reuven Yitshak Perahia fut un utopiste dans le sens où il fut un visionnaire. S'il restait encore rivé au monde traditionnel, ses objectifs, comme ceux de Marco Barukh, figure elle tout à fait moderne, intégraient davantage la recherche de moyens de réalisation de plus en plus concrets. En cela, ces hommes faisaient un pas en avant par rapport à leurs prédécesseurs, et ce conformément aux nouvelles données du monde juif.

Perahia, l'utopiste, n'a pas marqué l'histoire du pré-sionisme. Il est resté tout à fait inconnu et n'est jamais mentionné. Nous ne le connaissons que par les lettres qu'il fit parvenir à l'Alliance, écrites en langue judéo-espagnole, en caractères *solitreo* (cursive sépharade)<sup>26</sup>. Selon ce que l'auteur dit de lui-même et ce qui ressort de la lecture des lettres, il s'agissait d'un homme simple, croyant, pauvre, sans instruction poussée, ne connaissant pas de langues étrangères, issu d'un milieu traditionnel, n'ayant pas fréquenté une école de l'Alliance. Il possède des points communs avec nombre de pré-sionistes du XIX<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, comme eux, il voyait dans l'Alliance le sauveur de la nation juive. C'est à elle qu'il s'adressa pour présenter son projet et c'est son soutien qu'il attendait pour le réaliser.

Celui-ci se distinguait d'abord par son aspect visionnaire; il n'était pas pour autant exempt du messianisme de ses prédécesseurs. Se comparant indirectement à David, de la lignée de qui viendrait le Messie, Perahia gardait à l'esprit, même inconsciemment, sans y faire directement allusion, la portée messianique du retour en terre d'Israël dont il se fit en somme le porte-parole. L'édification d'un Temple dans sa future cité utopique relevait aussi du même registre: la reconstruction du Temple à Jérusalem est une caractéristique de l'ère messianique.

Le projet en question contenait quatre-vingt-seize articles, dont l'auteur ne mentionnait que ceux qui lui paraissaient les plus significatifs. Il cherchait les moyens de réunir tous les Juifs en Palestine, et plus spécifiquement à Jérusalem. Pour y parvenir, il proposait la création d'une organisation sous l'égide de l'Alliance. Cette dernière construirait deux mille maisons de cinq ou six sortes chaque année en Palestine, pour les membres de l'organisation, et elle en percevrait les bénéfices. Les Juifs au su de cette œuvre constructive de l'Alliance y adhéreraient pour avoir une maison assurée à Jérusalem. Les membres de l'organisation non seulement recevraient une maison qui leur appartiendrait et des terres, mais ils seraient même riches, puisqu'on leur

<sup>26</sup> Archives de l'Alliance israélite universelle (désormais AAIU), Bulgarie I. G. 1, 12 juillet, 17 agosto, 16 elul 1890 (1<sup>er</sup> septembre). Les traductions françaises sont datées des 12 juillet, 17 août et 10 septembre 1890 (date de réception).

attribuerait une certaine somme d'argent. La distribution se ferait tous les mois par lot de quatre-vingt-quinze personnes. Parallèlement, le projet prévoyait la création d'une ville qui porterait un nom que l'Alliance choisirait. Celle-ci serait entourée de douze ou seize colonies agricoles comptant chacune mille maisons. L'auteur envisageait d'installer à terme cinquante mille familles. Il préconisait également:

– la création d'une imprimerie dans une ville palestinienne et d'un journal qui porterait le nom d'*Union*;

– l'émission d'actions par cette imprimerie. On procéderait tous les mois à un tirage au sort, et chacun des actionnaires aurait une maison et un capital selon sa chance;

– l'établissement de quatre briqueteries; dans chacune d'elles travailleraient trois cents à trois cent cinquante ouvriers qui ne recevraient pas de salaire, sinon une somme globale. L'auteur espérait que des milliers d'ouvriers refuseraient d'être payés afin de réaliser l'union projetée. Ainsi, avec les économies réalisées, on fonderait d'autres fabriques.

Les fonds de cette organisation proviendraient des deux francs par mois collectés auprès de tous les Juifs sans distinction ni de fortune ni de savoir.

De la lecture des trois lettres se dégage une impression de confusion d'où émergent des thèmes récurrents comme le retour en terre d'Israël et l'aide que devait apporter l'Alliance, l'auteur se chargeant de trouver les terres, les ouvriers et les adhérents de l'organisation. Il suppliait l'Alliance de le recevoir pour qu'il puisse lui présenter son projet de vive voix. La société parisienne n'accéda jamais à sa demande.

Ce projet, dont nous ne possédons que quelques éléments, se rapproche sur certains points des projets collectivistes et mutualistes de son siècle. Une grande place est laissée au hasard qui instaure l'égalité, thème également constant dans ses préoccupations. Perahia avait-il eu connaissance des théories saint-simoniennes, fouriéristes ou proudhoniennes? L'organisation sociétaire qu'il prônait n'est en tout cas pas si éloignée des phalanstères fouriéristes. Perahia se servait ainsi aussi bien d'éléments puisés dans la tradition juive, comme le tirage au sort, la ville, le Temple, que dans la modernité comme le mode d'organisation choisi, la «productivisation» par le travail agricole et «industriel». L'objectif principal étant la colonisation de la Palestine et l'établissement de tous les Juifs, le tout sous la conduite de Dieu, dont l'auteur est un des intermédiaires. Certains points de ce projet, liés à la modernité, se retrouveront plus tard dans l'idéologie sioniste et dans ses réalisations pratiques. Déjà, dans *Altneuland* (1902)<sup>27</sup> de Herzl, on glane

<sup>27</sup> Traductions françaises: *Terre ancienne, terre nouvelle* (1902), Genève, Slatkine, 1980; *Le pays ancien-nouveau*, Paris, Stock, 1998.

quelques idées similaires surtout en matière d'économie. Perahia, dans son exposé, même quelque peu maladroit et hâtif, se fait le porte-parole des idées de son époque circulant tant dans le monde juif que non juif, sans toutefois avoir eu, probablement, un accès direct aux écrits de leurs auteurs.

b) *Marco Barukh, le fou de la nation*

Marco Barukh, figure éminente du sionisme pré-herzlien, apparaît plutôt comme un leader moderne. Traité d'anarchiste par Herzl, récupéré idéologiquement et transformé *a posteriori* en artisan du révisionnisme sioniste<sup>28</sup>, son apport véritable fut constamment occulté. Né probablement à Istanbul en 1872, d'origine ashkénaze du moins du côté maternel, éduqué dans les capitales occidentales, diplômé de philosophie de l'Université de Berne<sup>29</sup>, d'agronomie de l'Université de Montpellier, infatigable voyageur, il est un véritable fou de la nation, un romantique épris d'un amour ardent pour son peuple<sup>30</sup>. Son ardeur n'est pas spéculative, mais se concrétise dans l'action. Sa vie tourmentée, son errance, sa pauvreté, son zèle sioniste, son amour malheureux, sa fougue et son instabilité, son caractère dépressif, sa mort prématurée, à la suite d'un suicide, font de lui un héros maudit difficile à caser dans le panthéon des grands du sionisme politique, héros positifs d'un mouvement organisé, devant servir de modèle aux générations futures. Figure charismatique, théoricien et homme de terrain, relégué au rang de fou du vivant même de Herzl, lequel craignait qu'il ne l'assassine<sup>31</sup>, et avec qui il entretint une correspondance suivie<sup>32</sup>, Barukh apparaît comme un homme

<sup>28</sup> Voir l'ouvrage apologétique de Yaakov VINSHEL, *Marko Barukh*, Jérusalem, Shikmonah, 1981 (en hébreu).

<sup>29</sup> Diplôme délivré le 28 juillet 1893: Central Zionist Archives (désormais CZA), A 50-14.

<sup>30</sup> Voir, entre autres, la longue note manuscrite de Boris KAJMANZ sur Marco Barukh dans: CZA, A 50-12 (18 pages); le propre journal manuscrit de BARUKH dans: CZA, A 50-3; Schmaria GORELIK, *Jüdische Köpfe*, Berlin, F. Gurlitt, 1920, p. 40-46; Yitshak R. MOLHO, *Yosef Marco Barukh*, Jérusalem, 1942 (en hébreu, tiré à part du journal *Ha-olam* [«Le monde»] du 13 *tishri* 1942 [24 septembre]); Saul MEZAN, *Aleko Konstantinov o zashita na Yosef Marko Baruch* («Aleko Konstantinov protecteur de Yosef Marco Barukh»), Sofia, [1925] (en bulgare); Binyamin ARDITI, «Yosef Marko Barukh u-fe'ulato be-Bulgaria» («Yosef Marco Barukh et son action en Bulgarie»), in: *Aaron Ben-Yosef ha-ish u-fo'lo* («Aaron Ben-Yosef, l'homme et son action»), Tel-Aviv. Ha-va'adah le-sefer Aharon ben Yosef, 1953. p. 159-169 (en hébreu); Haim KESHALES, *Korot yehudei Bulgaria* («Histoire des Juifs de Bulgarie»), vol. II, Tel-Aviv, Davar, 1972, chap. 4, p. 265-294 (en hébreu).

<sup>31</sup> T. HERZL, *Complete Diaries*, lettre du 3 septembre 1899, vol. III, p. 875 s.

<sup>32</sup> Pour la correspondance, voir CZA, Archives Herzl, H VIII 49 et 49a.



éminemment moderne et bien différent des pré-sionistes qu'on range, le plus souvent, par souci de simplification, dans la catégorie messianique. Si messianisme il y a, il s'agit d'un messianisme revu selon les exigences de son époque et plutôt laïque. Il porte en lui les caractéristiques d'un pré-sioniste plus proche des futurs leaders du sionisme politique, ce qui fait de lui plutôt un sioniste pré-herzlien. D'ailleurs, il marqua Herzl<sup>33</sup>, participa activement au deuxième Congrès sioniste en 1898, et en observateur au troisième en 1899, et fut même subventionné pendant un court laps de temps par l'Organisation sioniste mondiale pour poursuivre ses études en Suisse, puis pour ses activités en faveur du sionisme dans différentes villes européennes<sup>34</sup>.

En 1893-1894, on le retrouve en Algérie où il avait fondé le journal *Le juge*. Celui-ci se heurta immédiatement à l'hostilité de ceux qui ne croyaient pas à la viabilité de l'idée nationale, le Consistoire en tête. Barukh continua à propager ses idées et à recruter des partisans. Dénoncé à la police comme anarchiste, il fut expulsé du pays. Il traversa les capitales européennes, il fut même soupçonné d'avoir été mêlé à l'assassinat de Sadi Carnot à Lyon. Après s'être arrêté à Berlin et y avoir œuvré en faveur de l'idée nationale, il se rendit à Vienne et fréquenta la société d'étudiants juifs *Kadima* («En avant» ou «Vers l'Est», à savoir vers la Palestine), qui luttait contre l'antisémitisme et se distingua par ses aspirations nationalistes<sup>35</sup>. C'est dans les réseaux du mouvement national juif naissant qu'il fit la connaissance de jeunes nationalistes juifs comme Nathan Birnbaum (1864-1937) et des futurs cadres de l'Organisation sioniste mondiale. Inquiété en raison de ses activités, il fut expulsé de Vienne.

Au printemps 1895, il débarquait à Sofia: «Il a fait ici d'abord une impression assez forte sur la population simple. Avec ses habits en lambeaux, ses souliers éculés, son visage famélique, ses cheveux en broussailles qui ont perdu l'habitude du peigne, il a fait l'effet d'un apôtre, d'une espèce d'Élie allant réveiller les populations endormies, les ramener vers leur Dieu, vers leur ancienne patrie»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> T. HERZL, *Complete Diaries*, lettres du 29 août 1898, 2 novembre 1898, vol. II, p. 754.

<sup>34</sup> B. KAJMANZ, «Notice», p. 13 s., 16; Y.R. MOLHO, *Yosef Marco Barukh*, p. 9-15; CZA, Archives Herzl, H VIII 49, lettres adressées par Barukh à Herzl, 4 mai 1898, 10, 18, 20 juillet 1898, 16 novembre 1898; CZA, A 50-9, lettres de Barukh à Rosenbaum, 23 octobre 1898, 16 novembre 1898, 16 avril 1899.

<sup>35</sup> CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 14 septembre 1894; B. KAJMANZ, «Notice», p. 6; Y.R. MOLHO, *Yosef Marco Barukh*, p. 3 s. (extrait d'un article qui fut probablement envoyé à Herzl et qui porte la date du 25 avril 1898).

<sup>36</sup> AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1895; sur son état lors de son arrivée en Bulgarie: CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 17 décembre 1895.

Tant à Sofia qu'à Philippopoli où il constitua un véritable état-major, Barukh réussit rapidement à s'entourer de personnes issues aussi bien des milieux intellectuels que des milieux ouvriers. Nombre d'entre elles se retrouveront à la tête du mouvement sioniste local après la fondation de l'Organisation sioniste mondiale. L'arrivée de Barukh en Bulgarie n'était pas fortuite. Le nationalisme bulgare, le jeune État-nation et tout ce que cela devait représenter dans ces Balkans en pleine évolution ne le laissèrent pas indifférent. Le terrain avait déjà été préparé pour accueillir Barukh par les sociétés de colonisation de la Palestine qui pullulaient dans différents points du pays. Barukh commença avec un petit groupe de fidèles pour se transformer par la suite en une sorte de leader charismatique de la jeunesse. Dès son arrivée, il tint des discours enflammés sur la Palestine et contre l'antisémitisme, l'assimilation et l'apathie des Juifs locaux. Ses poèmes fougueux parus à Sofia en 1895, sous le pseudonyme de Ben-Zellah, traduisent le profond amour de Sion qui l'animait<sup>37</sup>.

Ce nationalisme romantique puisait ses sources dans l'histoire juive – comme d'ailleurs le sionisme herzlien et ses diverses tendances plus tard –, une histoire que Barukh évoquait continuellement comme fondement de sa lutte pour la restauration de la nation juive dans son lieu historique, unique solution pour mettre fin aux souffrances et à l'errance. En cela, il ne se distinguait pas non plus des nationalistes non juifs de son époque. Il mit particulièrement l'accent sur l'histoire juive, il se lança d'ailleurs dans l'édition de livrets sur le sujet, en langue française<sup>38</sup>.

Ses effusions, son emportement ne l'empêchèrent pas de jeter les bases du sionisme politique, aussi bien d'un point de vue théorique que pratique. Il employa les méthodes modernes de propagande, orale et écrite, pour atteindre son but. Il opta d'abord pour la fondation d'associations qu'il dénomma Carmel, en souvenir du Mont Carmel à Haïfa, qu'il affectionnait particulièrement. La première vit le jour quelque temps après son arrivée à Sofia en 1895<sup>39</sup>. C'est aussi dans la capitale qu'il entra en contact avec des intellectuels bulgares dont l'écrivain Ivan Wazoff qui l'aida à publier son recueil de poèmes historiques *Au Temple de l'histoire*, et à qui il rendit hommage dans un poème qu'il lui dédia<sup>40</sup>. Il luttait en même temps contre la famine: «La propagande s'étendait de plus en plus. Je perdis mes légions. Je restai dans la rue, sans nourriture, sans habit, sans soulier, sans [...] amis. Je crevais de

<sup>37</sup> *Au Temple de l'histoire. Dédié à la nation juive*, p. 8.

<sup>38</sup> *El Amigo del Pueblo*, 15 juin 1895.

<sup>39</sup> CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 17 décembre 1895; B. ARDITI, «Yosef Marco Barukh», p. 159.

<sup>40</sup> *Ibid.*

faim»<sup>41</sup>. Pour se débarrasser de lui, la communauté de Sofia lui paya le billet pour Philippopoli. Il y arriva dans un total dénuement. Entouré rapidement d'un cercle de jeunes, il y créa, malgré l'opposition du président du conseil communautaire, une seconde société Carmel, puis une troisième à Tatarpazardjik.

À l'instar de ce qu'il avait fait en Algérie, il fonda à Philippopoli un journal en langue française *Carmel*. Celui-ci parut entre septembre 1895 et janvier 1896 et n'eut que cinq numéros<sup>42</sup>. Il comptait y ajouter un supplément en judéo-espagnol, langue vernaculaire du petit peuple, qui n'était vraiment initié ni au bulgare ni au français; ce projet resta sans suite. Sous l'influence du journal, d'autres associations furent créées dans des villes comme Slivno et Plevna. Le but de ces dernières était la colonisation en Palestine. Dans la foulée, Barukh jeta les bases, à Philippopoli, d'une association-mère, le Carmel central, qui regroupa ces diverses antennes. Cette association s'assigna l'objectif de convoquer un congrès afin d'arrêter un programme d'action. Il s'agissait là d'une sorte de Fédération annonçant les futures fédérations sionistes créées dans chaque pays et liées à l'Organisation sioniste mondiale.

Chacun des numéros du journal *Carmel* fut diffusé à cinq cents exemplaires<sup>43</sup>. Dès le premier numéro se dessinent les grands axes du programme national de Barukh. Les numéros ultérieurs ne firent que les développer. Le sionisme est une question pratique qui ne peut être résolue que d'une manière pratique. Ce qui n'exclut pas les idéaux. Le temps presse, ce sera maintenant ou jamais. L'urgence apparaît comme un thème récurrent dans la pensée de cet homme fougueux. Le sionisme est la nouvelle religion juive. Barukh va jusqu'à appeler les religieux à rejoindre le mouvement sioniste. Dans les professions de foi qui parurent dans le journal, l'hésitation entre religiosité et antireligion était constante. La religion préconise l'amour, tandis que la réalisation des idéaux nationaux passe par la guerre, d'où une incompatibilité entre les deux. Les docteurs de la Loi juifs n'en sont pas moins considérés comme des héros nationaux et ce pour avoir perpétué le judaïsme. Mais ce sont les sionistes laïques qui détiennent la solution de la question juive. La possibilité que le flambeau soit repris plus tard par des religieux n'est pas rejetée.

Le modèle de l'émancipation bulgare du joug ottoman en 1878 est mis en avant pour justifier le projet sioniste. L'importance de l'exemple de

<sup>41</sup> CZA, A 50-2, mai 1895.

<sup>42</sup> Pour cet article, nous avons consulté l'exemplaire manuscrit du journal, recopié *a posteriori*, non numéroté: CZA, F2-2 I.

<sup>43</sup> H. KESHLES, *Korot yehudei Bulgaria*, vol. II, p. 276.

l'État-nation bulgare est constamment soulignée ainsi que celle de ses artisans, en particulier les intellectuels. Il est même question de la collaboration entre cet État et les sionistes. Le but du sionisme est de former une grande communauté juive unie. Barukh et les siens se proposent d'éveiller les sentiments patriotiques des Juifs envers Sion, de délivrer ceux-ci de l'indifférence qui les caractérise et de leur apprendre à se sacrifier pour le bien général. La publication de journaux, de revues, de brochures d'intérêt national contribuerait à la réalisation de ces objectifs. Le judaïsme est une nation et tout doit mener à la réalisation d'un État juif. Le sionisme est décrit comme une œuvre de salut national. Il représente la régénération politique.

Le thème de l'antisémitisme revient comme une obsession. Le journal, probablement pour des raisons tactiques, traitait de l'antisémitisme en Europe et non en Bulgarie. Barukh reconnaissait lui-même ce parti pris. C'est l'antisémitisme qui mène au nationalisme. On s'ingénie à montrer la portée à court terme de l'assimilation. On fait l'éloge constant de l'Empire ottoman, alors même que Barukh ne nourrissait pas une grande sympathie pour ce pays et qu'il le combattit pendant la guerre gréco-turque (1877-1878), aux côtés des Grecs, dans le régiment de Ricciotti Garibaldi, fils de Giuseppe Garibaldi, artisan de l'unité italienne<sup>44</sup>. La Palestine étant turque, l'équipe du journal ne voulait pas couper les ponts, puisqu'il y avait encore matière à négociation avec les Ottomans, malgré l'interdiction de l'immigration (1882) et la limitation à l'achat de terres en Palestine (1892) imposées par le gouvernement central.

La colonisation de la Palestine, le travail de la terre, l'étude des sciences juives, la fondation de sociétés de secours mutuel pour permettre aux élèves pauvres de fréquenter l'école agricole *Mikve Yisrael* («Le rassemblement des exilés») fondée par l'Alliance à Jaffa (1870), la création d'une maison d'édition, la fondation d'une université en Terre sainte, la convocation d'un Congrès sioniste mondial entraient dans le vaste programme développé par le journal *Carmel*.

Ce programme recoupe déjà certaines des grandes lignes du futur sionisme officiel. Les liens du journal avec le nationalisme juif en Europe étaient évidents. L'œuvre de Barukh en Bulgarie servit d'école de formation sioniste aux jeunes générations qui prirent le relais à son départ. D'ailleurs, l'organisation sioniste de Philippopoli porta le nom de Barukh à partir de 1904 et

<sup>44</sup> Sur cet engagement: CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 5 mai, 12 mai 1897; Journal de la campagne de guerre en manuscrit dans CZA, A 50-3. Voir aussi la publication de ce journal entre juillet-décembre 1897 et février-juin 1898 dans *Il Vessillo Israelitico* (Casale Monferrato).

jusqu'en 1949<sup>45</sup>. Les immigrés bulgares nommèrent *Tel Barukh* («Mont Barukh») le premier quartier fondé par eux en 1946 (élargi en 1949) près de Tel-Aviv. Le rôle que Barukh joua dans la propagation du sionisme fut primordial, même s'il ne bénéficia du soutien que d'un petit groupe. Y compris ses détracteurs, nombreux, reconnurent son influence sur la population locale: «Ce triste personnage est l'agent le plus actif de la propagation des illusions dangereuses qui embrunissent le cerveau de plusieurs Israélites d'ici»<sup>46</sup>.

L'oligarchie locale, liée à l'Alliance, lui déclara guerre. Elle voulut se débarrasser de ce fauteur de troubles, et surtout chercha les moyens d'endiguer ce sionisme montant et incontrôlable<sup>47</sup>. Par le biais de lettres de menace, d'une tentative d'attentat, on essaya de le décourager et de le pousser à quitter le pays. On demanda même son expulsion auprès du gouvernement. Les persécutions ne cessèrent pas jusqu'à son départ définitif de Bulgarie.

Contrairement à ce qui se passa dans les pays sous domination ottomane, Barukh et ses amis bénéficièrent de l'aide d'intellectuels bulgares non juifs, et même du prince Ferdinand de Bulgarie, pour continuer leur œuvre journalistique<sup>48</sup>. Le prince accorda à Barukh une bourse pour continuer ses études, à condition qu'il reste en Bulgarie<sup>49</sup>. Celui-ci préféra quitter le pays pour se diriger ensuite vers l'Égypte: «Je n'ai quitté la Bulgarie que parce que je savais ma mission accomplie dans la principauté et dans tous les Balkans; des sociétés solides s'étaient fondées, la jalousie des partis était engendrée dans le sionisme, bon signe! [...] Je brûlais d'impatience d'aller agir en Égypte, car des troubles en Orient s'annonçaient»<sup>50</sup>.

Barukh et son contemporain Perahia portaient en eux les marques de ces «messies» laïques, sortes d'Élies rédempteurs, pauvres, généreux, déterminés à éveiller les populations, à les ramener vers leur ancienne patrie, par des voies terrestres et des modalités relevant du domaine du possible. Ils étaient les «messies» de l'ère moderne; on sait que Herzl lui-même, lors de son passage par Sofia en 1896, fut qualifié de «messie». Barukh, le bâtisseur, se distingua pourtant des pré-sionistes de son époque, dans la région, issus des milieux traditionnels. Sa dimension messianique relève davantage de la projection des populations locales. Sa personnalité s'y prêtait, même si ses projets, à proprement parler, n'avaient rien de messianique, si ce n'est dans

<sup>45</sup> H. KESHLES, *Korot yehudei Bulgaria*, vol. II, p. 294 s.

<sup>46</sup> AAIU, Bulgarie, I. G. 2, Danon, 9 janvier 1896.

<sup>47</sup> *Ibid.*; B. KAJMANZ, «Notice», p. 9.

<sup>48</sup> CZA, A 50-6, Barukh à Zlocisty, 19 décembre 1895.

<sup>49</sup> CZA, A 50-11, le prince de Bulgarie à Barukh, 16-28 février 1896; CZA, A 50-7, Barukh à Zlocisty, 26 septembre 1896.

<sup>50</sup> CZA, A 50-7, Barukh à Zlocisty, 26 septembre 1896.

leur aspect émotionnel. Barukh est un sioniste pré-herzlien comme ses correspondants privilégiés et amis de l'époque. La politique que préconisait Barukh était claire et s'appuyait sur une appréciation «réaliste» du contexte de l'époque: «Nous demanderons la Palestine pour nous, nous voulons qu'on reconnaisse les Juifs comme nation, comme peuple politique. L'Europe fait tout pour cette poignée d'Arméniens, elle fera quelque chose pour dix millions de Juifs», disait-il. Il reste qu'il peut aussi être comparé aux nationalistes non juifs de l'époque, entourés dans l'imaginaire populaire d'un halo de romantisme. Lui-même a dû être influencé par un homme comme Giuseppe Garibaldi. Parlant et écrivant couramment l'italien, ayant une prédilection pour l'Italie où il séjourna fréquemment, il vécut dans ce pays une grande passion avec une italienne non juive, et il s'y suicida par dépit amoureux en 1899. Il ne faut pas non plus oublier qu'il s'était enrôlé dans un régiment garibaldien pour combattre les Turcs pendant la guerre gréco-turque. Son importante culture universelle, mise en perspective dans le contexte juif, place Barukh dans une lignée de combattants nationaux d'une espèce nouvelle, intellectuels de surcroît, comme par exemple Nathan Birbaum. L'apparition de Barukh, dans un contexte perméable au message qu'il délivrait, renforça l'image du sauveur, du rédempteur qu'on attendait et qu'il renvoyait de lui-même: «À voir l'effervescence des esprits, à entendre surtout l'enthousiasme que provoque partout cet illuminé, on croirait vraiment que l'heure de la délivrance a sonné pour Israël, l'ancien royaume juif près d'être reconstitué par les Juifs de Bulgarie, par les Juifs de Philippopoli surtout. Quelle folie!»<sup>51</sup> écrivait l'Alliance avec le plus grand sérieux.

<sup>51</sup> AAIU, Bulgarie I. G. 17, Sémach, 26 décembre 1895.