

JÉRUSALEM EN EXIL. JÉRUSALEMS DE L'EXIL¹

Jean-Christophe ATTIAS

École Pratique des Hautes Études

Section des sciences religieuses

L'apologétique juive moderne a naturellement eu tendance, et ce d'autant plus que la pression sioniste se faisait davantage sentir, à soutenir qu'après la destruction et la dispersion rien n'avait au fond réellement compromis la relation des Juifs à la terre sainte, qu'elle n'avait même jamais été affaiblie par une quelconque symbolisation de l'espace sacré, tel un remplacement pur et simple de la Jérusalem terrestre par une Jérusalem céleste, ni par le transfert de cette sacralité à quelque autre espace ou institution que ce fût. La simple lecture des textes impose cependant de révoquer en doute un tel axiome, par trop simpliste². Dès lors que le lien des Juifs à leur terre avait perdu toute assise concrète, que la terre d'Israël avait historiquement cessé d'être le territoire de la nation rassemblée ou même son centre névralgique, et même si le peuple avait définitivement renoncé à une reconquête politique de son lieu, il ne renonça pas pour autant à toute reconquête. Le désir du lieu, comme nostalgie, comme conscience d'un manque, ne pouvait simplement se nourrir de lui-même. Ce désir, en fait, ne resta jamais totalement inassouvi. Les puissances du rêve et les artifices de l'allégorie purent rendre Sion présente en tout temps et en tout lieu. Or là résidait précisément le paradoxe : plus on pensait Jérusalem – et plus on l'oubliait. Ou même davantage : y penser sans relâche, sans cesse la nommer était peut-être le meilleur moyen de l'oublier...

La spiritualisation de Sion telle qu'on l'observe en monde juif médiéval n'aboutit certes pas nécessairement à une dévalorisation, ni *a fortiori* à une occultation pure et simple de la Jérusalem d'ici-bas. Les penseurs juifs, et notamment les kabbalistes, se sont souvent efforcés d'associer ces deux niveaux de réalité. C'est par exemple ce qu'a tenté et ce qu'a réussi la kabbale théosophique³. Toute méditation sur la terre-d'Israël-d'en-bas y est dans le même temps élucidation des mystères de la terre-d'Israël-d'en-haut. Dans ce cadre, Jérusalem est distinguée de Sion, chacune est identifiée à une force cosmique particulière. Jérusalem symbolise une puissance féminine en Dieu, Sion une puissance masculine, et leurs rapports mutuels sont pensés en termes sexuels. Sion, centre géographique du monde terrestre, renvoie au centre du monde supérieur,

¹ Les questions effleurées dans la présente contribution font l'objet d'un traitement exhaustif dans J.-C. ATTIAS & E. BENBASSA, *Israël, la terre et le sacré*, Paris, Flammarion ("Champs") 2001 (2^e éd. revue et corrigée de l'ouvrage paru en 1998 chez le même éditeur, sous le titre *Israël imaginaire*), p. 89-166. C'est là également qu'on trouvera des données bibliographiques complètes (p. 359-378).

² Arthur GREEN, «The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism», *JAAR* 45 (1977), p. 327-347.

³ Kabbale visant à une action théurgique et à une adhésion au divin par le biais d'une interprétation mystico-symbolique des Écritures, de la tradition et des commandements de la loi juive. Par opposition à la kabbale prophétique, visant à l'extase et à l'union mystique par la voie d'expériences spirituelles et de techniques spécifiques (telle la combinaison des lettres).

à Fondement, la *sefira Yesod*. Et tandis que Sion-Fondement est le sexe masculin contenant les bénédictions (la semence), Jérusalem, de son côté, reçoit cet influx bénéfique, lequel se transmet ensuite au peuple d'Israël. Ce symbolisme sexuel peut d'ailleurs tirer argument de données du réel : Sion est une tour, Jérusalem est une ville. Et le lien avec la Jérusalem terrestre est maintenu : l'influx descend de Sion (Fondement) vers la Jérusalem-d'en-haut (Royauté, *Malkhout*, la dernière des dix forces cosmiques émanées de Dieu), et de là naît un embryon, qui est la Jérusalem-d'en-bas, laquelle est reliée à sa mère céleste par le nombril. Même désolée, la Jérusalem terrestre demeure donc rattachée à sa contrepartie céleste, elle est bien en ce sens encore la porte du ciel – à savoir une porte ouverte sur le monde céleste⁴.

Cette évasion par le haut, cette manière d'associer Jérusalem à une réalité supérieure, ce que l'on peut appeler sa "surréalisation", porte toutefois en elle-même les germes de sa "déréalisation". Dès lors qu'elle devient une réalité divine, la Jérusalem-d'en-haut est nécessairement beaucoup plus "réelle" que ce monde trivial où vivent les êtres de chair et de sang. Inversement, parce qu'elle tient l'essentiel de son être du monde supérieur avec lequel elle jouit d'un contact privilégié, la Jérusalem-d'en-bas risque de perdre dans la même proportion toute "réalité" au sens cette fois terrestre de ce mot. De l'idéalisation à l'allégorisation, de la tentation métaphysique aux séductions de la métaphore, il n'y a dès lors qu'un pas. Un pas aisément franchi, grâce auquel la terre sainte est de moins en moins elle-même pour être de plus en plus autre chose qu'elle-même. Les mots par lesquels on la nomme traditionnellement (terre, Jérusalem, Sion) en viennent à désigner *d'abord* des réalités mystiques ou philosophiques parfaitement indépendantes. Jérusalem n'est alors plus qu'un signifiant aux signifiés multiples, lesquels conservent ou non des rapports directs ou indirects avec le signifié primordial – Jérusalem au sens terrestre.

C'est la kabbale prophétique qui tirera tout le parti de semblables manipulations. Là, Jérusalem est principalement un vocable composé de lettres, elles-mêmes investies en tant que telles d'une signification propre, et entretenant un lien particulier avec les noms de la Divinité. Selon la manière dont Jérusalem sera orthographié en hébreu⁵, ce mot renverra tantôt à l'absence tantôt à la présence du Divin dans l'âme – deux états de conscience qui sont directement fonction de l'ignorance ou de la connaissance du Nom ineffable de Dieu. Chez un Abraham Aboulafia, au XIII^e siècle, le mot Jérusalem désigne ainsi *d'abord* un état de conscience. Car la véritable Jérusalem, c'est l'intellect humain, la véritable terre sainte, c'est le corps de l'homme lui-même, comme réceptacle de la prophétie. Alors que la Jérusalem terrestre comme lieu de culte idéal pour tout Israël jouait encore un rôle essentiel dans la kabbale théosophique, elle disparaît ici au profit d'un monde purement spirituel, intérieur et individuel. De ce point de vue, les philosophes allégorisants du Moyen Âge ne se distingueront guère des kabbalistes prophétiques lorsqu'ils suggéreront par exemple d'identifier la Jérusalem-d'en-haut à l'intellect agent⁶ et la Jérusalem-d'en-bas à l'âme de l'homme.

⁴ Moshe IDEL, « Erets Yisrael dans la pensée juive », dans *La société juive à travers l'histoire*, Shmuel TRIGANO éd., Paris, Fayard, 1992-1993, t. IV, p. 77-105 ; Moshe IDEL, « Jérusalem dans la pensée juive du XII^e siècle », dans *Le Livre de Jérusalem. La période croisée et ayyubide 1099-1250*, Yehoshua Prawer & Haggai Ben-Shammai éd., Jérusalem, Yad Yitshak Ben-Zvi, 1990-1991, p. 264-286 (en hébreu).

⁵ Selon que Jérusalem sera écrit sans *yod* (*yrushlm*) ou avec *yod* (*yrushlim*).

⁶ Intelligence séparée supérieure avec laquelle l'intellect humain doit entrer en union pour devenir actif.

Vu la signification symbolique et fortement atopique qui peut leur être associée, la présence, voire la fréquence, dans un document juif médiéval, de termes comme Sion, Jérusalem ou terre d'Israël ne peuvent dès lors être tenues *a priori* pour significatives de l'attachement de son auteur aux lieux que ces mots désignent originellement ni pour immédiatement révélatrices de la nature profonde de cet attachement. De ce point de vue, le cas de la poésie médiévale n'est pas moins instructif. La poésie sacrée est naturellement saturée de références à Sion. La prégnance d'une tradition séculaire, le poids des modèles et des lieux communs liturgiques, l'intégration de ce type de productions au rite synagogal suffisent à expliquer le phénomène. Expriment tantôt la souffrance de la destruction et de l'exil, tantôt l'espérance de la restauration et du rachat, les élégies récitées le 9 av, date anniversaire de la destruction du Temple, aussi bien que les poèmes insérés dans les prières quotidiennes et dans le service du shabbat et des fêtes traduisent incontestablement une nostalgie profonde. Mais de quelle nostalgie s'agit-il en l'occurrence ? D'une nostalgie de la ville sainte, de Jérusalem, sans doute, mais plus précisément encore de son Sanctuaire. Car ce qui a été perdu et ce que l'on aspire à retrouver est peut-être beaucoup moins un lieu qu'une innocence. Le Temple était en effet le lieu de l'innocence périodiquement recouverte : c'était là que les sacrifices et le rituel solennel du Grand Pardon gagnaient au peuple l'expiation de ses fautes. Il est remarquable que l'élégie médiévale insiste beaucoup moins sur les souffrances matérielles de l'exil que sur l'absence de Jérusalem et des bénédictions qu'elle répandait en Israël. Tranquillité, paix de l'esprit, le sentiment merveilleux du pardon des péchés, tout cela manque désormais. Mais la prière est là, précisément, pour tenter de combler ce manque. On espère, on croit, on sait qu'elle pourra effectivement remplacer le sacrifice et assurer le pardon⁷.

Dès que l'on quitte le terrain de la poésie religieuse pour gagner celui de la poésie profane telle qu'elle s'est développée en Espagne médiévale, l'ambivalence observée est plus flagrante encore. Même si elle doit se plier, sur le plan formel, à des conventions fort strictes, même si elle est souvent le fruit de véritables commandes passées par des mécènes, la poésie profane espagnole fait certainement plus de place que la production liturgique à la subjectivité de ses auteurs – ce qui la rend d'autant plus précieuse. Or qu'observe-t-on à la lecture de certains des plus éminents représentants de cette prestigieuse école ? Que la terre d'Israël y est bien souvent avant tout une image. Pour un Salomon Ibn Gabirol, au XI^e siècle, par exemple, l'exil est plus une condition spirituelle qu'une réalité politique. Aussi n'hésitera-t-il pas à utiliser Sion comme symbole de la sagesse perdue des temps anciens, ou comme métaphore appliquée à Hai, un chef d'académie babylonien dont il pleure la mort. Les grands hommes disparus dont il fait l'éloge sont de la même façon comparés aux saints ustensiles et autres objets sacrés du Temple, leur décès étant une nouvelle destruction du Sanctuaire. On ne sera pas davantage étonné de voir un Moïse Ibn Ezra, le poète le plus arabophile de sa génération, avoir recours à l'imagerie de l'exil pour évoquer non point l'exil de son peuple, mais son propre départ d'Andalousie pour la Castille ! Et lorsqu'il reprendra la célèbre formule des Psaumes « Si je t'oublie [Jérusalem] », ce ne sera point pour exprimer son indéfectible attachement à la terre ancestrale mais pour souligner la

⁷ Chaim Z. DIMITROVSKY, « Zion in Medieval Literature – I. Poetry », dans *Zion in Jewish Literature*, Abraham S. HALKIN éd., rééd., Lanham-Londres 1988, p. 65-82.

fidélité de son souvenir à Grenade et aux amis qu'il y a quittés...⁸ De ce point de vue, en faisant de Sion un thème privilégié de sa poésie profane, Juda Halévi (c. 1075 - ? 1141) marquera une vraie rupture. Il reste que si, pour lui, ce tournant s'accompagne finalement d'une émigration effective vers la terre sainte réelle, beaucoup de ses successeurs se contenteront d'évoquer dans leurs vers une Jérusalem mythique, idéale, liée aux motifs de l'exil et de la rédemption.

Il est en fait peu d'aspirations religieuses authentiques qui puissent aisément s'accommoder de l'excès de proximité mystique, géographique ou temporelle, aussi bien que de l'excès de distance, de l'objet du désir. La terre d'Israël exhale un parfum de paradis. Elle est elle-même le paradis. Or pour être visible de ce monde sans être tout à fait de ce monde, pour entretenir l'espérance tout en donnant déjà quelque consolation, le paradis ne doit être ni trop proche, ni trop éloigné, ni trop aisément accessible, ni absolument hors d'atteinte. La terre d'Israël est aussi le cœur du monde. Elle est l'assise sur laquelle il repose, l'axe autour duquel il se structure, elle est l'orient de l'espace sacré. Or pour être visible d'ici sans être véritablement d'ici, et pour fournir au croyant le repère dont il a besoin, cet orient ne doit lui non plus être ni trop proche, ni trop éloigné, ni trop aisément accessible, ni absolument hors d'atteinte. Dans un cas comme dans l'autre, une médiation est toujours possible. Elle est même nécessaire.

De cette possibilité, comme de cette nécessité, la synagogue est peut-être le meilleur témoin. Elle est en effet ce lieu multiple où le Juif exprime sa nostalgie du Lieu unique. C'est entre les murs de ce lieu multiple, et tourné physiquement vers Jérusalem, qu'il prie pour la restauration du Lieu unique. L'oraison s'y substitue au sacrifice, et en même temps appelle à sa restauration. La synagogue remplace et ne remplace pas le Temple. Elle n'en porte pas le nom. Mais elle est comme lui un espace sacré segmenté : hommes et femmes y sont séparés. Comme lui, elle est un espace hiérarchisé : l'arche qui contient les rouleaux de la Loi est plus sainte que l'estrade où la Loi est lue, laquelle est plus sainte que l'oratoire pris dans son ensemble, lequel est plus saint que les pièces attenantes et les dépendances. Comme le Temple encore, elle est un espace orienté vers le haut : le fidèle « monte » à la Tora pour procéder à sa lecture...⁹ Au Moyen Âge, en monde ashkénaze, particulièrement en Europe centrale, on observe une tendance à doter les synagogues d'attributs évoquant le sanctuaire : la niche contenant les rouleaux de la Loi est appelée Arche sainte (comme l'Arche qui contenait les Tables de la Loi dans le Temple), elle est couverte d'un voile appelé *parokhet* (comme le voile qui séparait le Saint du Saint des Saints), un grand candélabre à neuf branches pour Hanoukka est placé au sud de l'Arche (rappelant le candélabre à sept branches installé dans le Temple).

Une tradition ancienne accorde aux synagogues un statut d'extraterritorialité. Tandis que, selon certains, Jérusalem est appelée à s'agrandir au point de toucher le Trône de Gloire et à s'élargir jusqu'à arriver aux portes de Damas, selon d'autres, les synagogues de la diaspora sont des temples miniatures qui, à la fin des temps, seront emportés, avec les exilés, à Jérusalem¹⁰. De là viendrait l'habitude de ne pas paver les synagogues

⁸ Ezra SPICEHANDLER, « The Attitude towards the Land of Israel in Spanish Hebrew Poetry », dans *The Holy Land in History and Thought*, Moshe SHERON éd., Leyde 1988, p. 117-139.

⁹ Seth KUNIN, « Judaism », dans *Sacred Place*, Jean HOLM (avec John BOWKER) éd., Londres-New York 1994, p. 115-148.

¹⁰ *Cantique Raba* 7, 10; *Talmud de Babylone, Megila* 29a.

de sorte à ne pas resserrer leur lien avec la terre de l'exil et à ne pas risquer d'entraîner leur envol futur vers Sion. Certaines légendes relatives à la synagogue *Altneuschul* de Prague sont plus éloquentes encore : elles soutiennent en effet qu'une des pierres du Temple de Jérusalem fut intégrée à ses fondations et qu'à la venue du Messie, lorsque la synagogue partira pour Jérusalem, cette pierre viendra tout naturellement retrouver sa place dans le Troisième Temple...¹¹. Dans un tel système de représentations, le facteur temps prime clairement sur la dimension proprement spatiale. À la fin des temps, les lieux multiples, que sont les synagogues de l'exil, se confondront avec le Lieu un de Jérusalem retrouvée. Et le Juif qui aujourd'hui foule le sol de sa synagogue foule comme par anticipation le sol de la Cité sainte.

Dans d'autres contextes, cette médiation du désir, c'est le Juste (le *Tsadik*) qui va la fournir. Dans certaine tradition kabbalistique, le Juste se tient au centre du cosmos, il est l'extension terrestre de ce qui en Dieu est appelé Juste (à savoir la neuvième des forces cosmiques émanées, le déjà cité Fondement, *Yesod*). Particulièrement à partir du XVI^e siècle, le mysticisme juif va reprendre et développer ces germes d'une conception du Juste comme *axis mundi*. Le hassidisme surtout donnera toute sa dimension à la figure du *tsadik*, chef charismatique de la communauté, véritable échelle de Jacob par où le simple fidèle peut engager son ascension vers Dieu. C'est dans les écrits de Nahman de Bratslav que le « juste de la génération » devient un motif majeur. Il est le Saint des Saints, la pierre d'assise, le rocher mythique où la Création prend son origine et sur lequel le Temple a été construit, en même temps qu'il est le canal par lequel Israël a accès à l'interprétation vraie de la Tora...

Par sa simple présence, le Juste transforme le lieu où il se trouve en véritable terre d'Israël – une terre d'Israël suffisamment auréolée de prestige et de mystère pour demeurer toute autre, mais une terre d'Israël accessible, à la rencontre de laquelle il est physiquement et mystiquement possible d'aller. Une terre proche-lointaine, au cœur même de l'exil. Lorsque Nahman décide de s'installer à Bratslav, en Ukraine, en 1802, ses disciples s'écrient : « Triomphe et chante, toi qui habites Braslav ! » – reprenant une formule d'Isaïe 12, 6, mais où Bratslav remplace Sion. Quant à Uri de Strelisk, un disciple de Jacob Isaac de Lublin, au tournant du XIX^e siècle, il aurait dit : « Celui qui vient ici doit imaginer que Lublin est la terre d'Israël, que la cour du maître est Jérusalem, que sa chambre est le Saint des Saints, et que la présence divine parle par sa bouche »¹².

« Imaginer ». Serait-ce donc là encore le maître mot ? Si aller physiquement à Lublin n'est au fond qu'un artifice permettant de « s'imaginer » que l'on va à Jérusalem, la médiation et la substitution offertes par le *tsadik* et par son lieu, en dépit de leur inscription dans le concret le plus immédiat, ne paraissent finalement pas moins une œuvre de l'imagination que l'idéalisation et la métaphorisation évoquées précédemment. Il y a plus : voir Lublin pour rêver de Jérusalem, n'est-ce pas aussi rêver Lublin ? Ce double rêve et cette confusion fantasmatique de l'"ici" et du "là-bas" sont cependant précisément ce qui, jusqu'à l'époque contemporaine, a permis aux communautés juives de la dispersion de nourrir d'un peu plus que de rêve – et donc d'apaiser – une nostalgie de Sion à la fois fragile et essentielle à leur conscience d'elles-mêmes.

En réalité, tout centre juif de quelque importance pouvait prétendre au statut provisoire et valorisant de Jérusalem intérimaire. Les métropoles ayant revendiqué ce titre

¹¹ Yom-Tov LEVINSKY, « Les Jérusalems de la diaspora », *Yeda Am* 14 (35-36), p. 49-50 (en hébreu).

¹² Cité par Arthur GREEN, « The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism », *JAAR* 45 (1977), p. 327-347.

sont innombrables : Kérouan, Jérusalem d'Afrique ; Tolède, Jérusalem d'Espagne ; Salonique, Jérusalem de Grèce ; Francfort-sur-le-Main, Jérusalem d'Allemagne ; Medzibosh, Jérusalem de Podolie, lieu de résidence du fondateur du hassidisme, également appelée « Petite terre d'Israël » par ses disciples ; Prague, Jérusalem de Bohême ; Vilna, Jérusalem de Lituanie... Certaines traditions permettaient même de surimposer à la géographique historique locale une espèce de géographie mythique palestinienne. Les Juifs d'Espagne médiévale tenaient ainsi pour assuré que les noms portés par certaines villes de leur pays d'implantation leur avaient été donnés par leurs premiers colons juifs, en souvenir de localités de terre sainte. Lucène aurait ainsi été baptisée du nom de la cité biblique de Louz, parce que son air pur aurait été propice au développement de la science juive comme celui de son modèle palestinien l'avait été à la prophétie. Maqueda et Escalona, en Castille, devenaient Makkéda et Ascalon, en terre sainte...

Jusqu'à l'époque contemporaine, en monde ashkénaze cette fois, la mythologie littéraire du *shtetl*¹³ comme « royaume juif » (*yidische melukhe* en yiddish) et comme extension, continuation ou substitut de la terre sainte originale, consacrera un type d'équivalences semblable. Les récits de fondation, relayés par les romanciers yiddish et hébraïques, font traditionnellement état d'une intervention divine : c'est Dieu qui désigne aux Juifs de l'exil le lieu provisoire de leur implantation. C'est lui qui les dirige miraculeusement vers la Pologne alors qu'ils fuient souffrances et persécutions. Et quand ils approchent de Lublin, la nature elle-même apporte sa sanction à leur itinéraire, en leur donnant à découvrir une étrange forêt : sur chacun de ses arbres, un traité du Talmud est gravé ! Le nom même du pays en autorise l'appropriation, et donne sens à la migration, et à sa suspension momentanée. Pologne, en hébreu, se dit *Polin*, ce qui peut se décomposer comme suit : « *Po lin* », soit « Ici passe la nuit » – en attendant que se lève le jour où tout Israël, enfin, sera rassemblé sur sa terre... Domicile temporaire des exilés de Jérusalem, la bourgade juive d'Europe orientale est une Jérusalem-en-exil. Sa destruction même, dans les flammes, est interprétée par les romanciers qui l'évoquent comme un chaînon de plus dans la longue chaîne des désastres juifs majeurs, espèce de duplication de la ruine du Temple – à moins qu'elle n'augure, en une ambivalence typique, plus qu'un exil, un nouvel exode libérateur¹⁴.

La Babylonie fut, on le sait, la première à revendiquer le statut éminent de terre-sainte-d'exil, et ce y compris contre la terre d'Israël, et au détriment de ses académies et de ses maîtres. Elle ne cessa d'ailleurs jamais de conserver une place centrale dans l'imaginaire juif. Qu'elle ait été le lieu d'élaboration de celui des deux talmuds dont l'autorité allait s'imposer à l'ensemble du monde juif ne suffit d'ailleurs pas à expliquer cette faveur exceptionnelle. La Babylonie était en fait une terre ambiguë. Elle était le lieu de l'exil et de l'oppression, terre d'idolâtrie et d'impureté. Mais elle était aussi le lieu d'origine de la nation, la patrie d'Abraham, de prophètes et de savants vénérés. Il est de même significatif que les voyages de pèlerins en terre sainte comportent traditionnellement une étape babylonienne.

La réalité ou le fantasme d'une autonomie juive rehaussent toujours considérablement le prestige du lieu qui l'abrite ou est réputé l'abriter. Un peu de la gloire de Jérusalem, site par excellence de l'indépendance nationale, de celle d'hier comme de

¹³ Bourgade juive d'Europe orientale.

¹⁴ Dan MIRON, « The Literary Image of the Shtetl », *Jewish Social Studies* 1 (3), printemps 1995, p. 1-43.

celle de demain, rejaillit ainsi naturellement tout au long du Moyen Âge sur deux lieux éminemment emblématiques. L'un est purement imaginaire : c'est le pays mystérieux, situé au-delà d'un fleuve infranchissable, le Sambation, où sont censées être regroupées les dix tribus perdues du royaume d'Israël détruit par les Assyriens en – 722. Les récits légendaires sont nombreux qui évoquent la vie de cet État israélite indépendant, et l'on voit périodiquement apparaître des personnages qui se présentent comme issus de ces tribus perdues, tels le voyageur Eldad le Danite (IX^e siècle) ou l'aventurier aux prétentions messianiques David Reuveni (XVI^e siècle)¹⁵. Second symbole d'autonomie politique, davantage ancré dans le réel celui-là, mais promptement mythifié, il y eut ensuite le célèbre royaume khazar, devenu juif par la vertu de la conversion de son souverain vers 740, si l'on en croit la correspondance en hébreu que Hasdai Ibn Shaprut, célèbre homme d'État juif d'Espagne musulmane, aurait échangée, au X^e siècle, avec le roi khazar Joseph.

Toutes ces Jérusalems intérimaires remplissent, on s'en doute, une fonction pour le moins ambivalente. Elles peuvent à la fois renforcer et affaiblir le souvenir de la Jérusalem éternelle. Elle peuvent la servir, mais aussi s'y substituer. Elle peuvent combler un manque, mais aussi le creuser. En fait, durant tout ce long Moyen Âge qui va de la confirmation de l'exil et de la dispersion comme conditions objectives et apparemment définitives de son existence jusqu'aux premiers efforts déployés en vue d'un retour sur le sol ancestral, le Juif semble condamné à résoudre fantasmatiquement une tension persistante entre son incapacité d'être vraiment là où il est, et où, bien souvent, on ne lui reconnaît pas vraiment le droit d'être, et son incapacité de renoncer à être là où il n'est pas, où il n'est plus ou pas encore. Le lieu où il aspire à être, le lieu naturel vers lequel le porte toute sa nostalgie et où il pense avoir quelque chance de se sentir chez lui, le lieu par lequel il veut bien être défini, le Juif médiéval l'appelle spontanément Jérusalem, Sion, ou terre d'Israël. Ce seront parfois la Jérusalem, la Sion et la terre d'Israël d'ici-bas, mais épurées, magnifiées, glorifiées, suspendues dans le temps, images visibles de sa propre gloire cachée, et signes rêvés d'un privilège que la réalité lui dénie. Mais ce seront aussi parfois des patries d'une autre nature, et en un sens plus accessibles : la force cosmique dont dépend le sort de ce bas monde, l'état de conscience de l'homme libéré des entraves de sa condition terrestre, la synagogue où l'on va prier, la ville où réside le Maître qui dit la Loi et fait entendre la parole de Dieu...

Double est la nostalgie du juif médiéval : historique et existentielle, juive et humaine. Elle est à la fois nostalgie de l'exilé de Judée – et nostalgie de l'homme fondamentalement étranger en ce monde. De cette ambiguïté-là, l'historien ne peut que prendre acte. Mais elle n'est pas la seule. En effet, il serait tout aussi réducteur de voir dans la théologie de la terre et de la ville perdues la preuve et seulement la preuve de l'indéfectible attachement du Juif médiéval à ces lieux originaires, que de voir, à l'inverse, dans l'idéalisation, la métaphorisation, la médiation ou la substitution une preuve et seulement une preuve de son détachement. Lorsqu'il a recours à l'imagerie de l'exil pour évoquer son passage d'Andalousie en Castille, Moïse Ibn Ezra ne montre pas seulement que l'Andalousie est devenue sa patrie ou Grenade sa nouvelle Sion : il présente dans le même temps son exil en Castille comme réactivation dans sa propre vie

¹⁵ Sur les métamorphoses de ce mythe dans la littérature yiddish et hébraïque contemporaine, voir Shmuel VERSES, « Les légendes relatives aux dix tribus et au Sambation et leur acclimatation à notre littérature moderne », *Mehkerei Yerushalayim be-folklor yehudi* 7 (1985-1986), p. 38-66 (en hébreu).

d'une expérience collective, fondatrice et paradigmatique qui n'est autre que l'exil d'Israël hors de sa terre, et son arrachement à sa ville. Dans le cœur comme dans les écrits du Juif médiéval, Jérusalem n'est jamais aussi présente ni aussi absente qu'on est tenté de le croire. On ne saurait s'en étonner : tandis que la réalité de l'exil creuse indéfiniment la distance, la conscience de l'exil, elle, approfondit indéfiniment la nostalgie...

Abstract

Many were the interim Jerusalems in the concrete and/or imaginary world of medieval Jews. And these interim holy cities must have fulfilled a rather ambivalent function. They could both reinforce and weaken the memory of the eternal Zion. They could serve it, but also substitute for it. In fact, throughout a long Middle Ages, lasting from the confirmation of exile and dispersal as the objective and apparently definitive conditions of their existence right up to the first efforts toward a return to the ancestral soil, Jews seemed fated to resolve in a fantasmatic way a persistent tension between their inability to really be where they were (and where quite often their right to be was not recognized) and their inability to renounce being where they were not, no more, or not yet. The place where they aspired to be, the natural site where all their nostalgia was focused and where they thought they had some chance of feeling at home, the place by which they really wanted to be defined, was spontaneously called by them either Jerusalem, Zion, or Land of Israel. Sometimes these were the actual Jerusalem, Zion, and the Land of Israel, but purified, magnified, glorified, suspended in time, visible images of their own hidden glory, the dreamed-of signs of a privilege that reality denied them. But sometimes they were also homelands of another kind, and in a sense more accessible : the cosmic force on which the fate of this lower world depended, the state of consciousness of the individual freed from the shackles of his earthly condition, the synagogue where the community used to pray, or the resident town of a master who spoke the Law and let the Word of God be heard.