

A close-up, high-contrast portrait of Max Weber, showing his face and beard. The image is heavily tinted with a yellow color. The text is overlaid on the image in white and red boxes.

MAX

WEBER

Le judaïsme
antique

Champs classiques

Extrait de la publication

MAX WEBER

Le judaïsme antique

Le Judaïsme antique (1917-1918), qui fait partie de la série des grandes études de sociologie des religions de Max Weber, dépeint avec force deux événements décisifs de l'histoire religieuse : la *berith*, l'alliance conclue par Dieu avec le peuple d'Israël, et l'émergence d'un discours à la portée fulgurante, la « prophétie de malheur ». L'intimité de Max Weber avec le monde de l'Ancien Testament porte ce texte dont les analyses magistrales font pendant à celles de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Une présentation et un glossaire détaillé viennent soutenir la lecture de cet ouvrage clé de la sociologie des religions.

Né en Thuringe en 1864, disparu en 1920, **Max Weber** est un des fondateurs de la sociologie et, par l'ampleur et la diversité de son œuvre, un incontournable analyste de la modernité.

Traduction inédite par Isabelle Kalinowski, avec la collaboration de Camille Joseph et Benjamin Lévy.

Présentation, glossaire et notes par Isabelle Kalinowski.

En couverture: Portrait de Max Weber.
© Ullstein Bild / Roger-Viollet.

Flammarion

editions.flammarion.com

LE JUDAÏSME ANTIQUE

DU MÊME AUTEUR,
DANS LA MÊME COLLECTION

L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, précédé de *Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion*, I, et suivi de *Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, traduction, introduction et notes par Isabelle Kalinowski.

Hindouisme et bouddhisme, traduction, introduction et notes par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois.

Sociologie de la religion, traduction, introduction et notes par Isabelle Kalinowski.

Max Weber

LE JUDAÏSME ANTIQUE

Traduction de l'allemand par Isabelle Kalinowski
avec la collaboration de Camille Joseph et Benjamin Lévy
Introduction, glossaire et notes par Isabelle Kalinowski

*Ouvrage traduit avec le concours
du Centre national du Livre*

Champs classiques

Extrait de la publication

© Éditions Flammarion, Paris, 2010.
ISBN : 978-2-0812-1116-2

Extrait de la publication

INTRODUCTION

Bien que *Le Judaïsme antique*, publié en 1917-1918, soit un des textes les plus longs, les plus précis et les plus passionnés de Max Weber, ce dernier ne s'intéressait guère à « la question juive ». Il n'en dit mot, fût-ce dans une note. Le terme « antisémitisme » est absent du *Judaïsme antique*, et n'apparaît qu'une fois dans l'annexe *Les Pharisiens* : « C'est un fait que, dans l'Antiquité, l'"antisémitisme" était universellement répandu » [JA, p. 651]. Le mot, entouré de guillemets, renvoyait à un débat que Weber ne jugeait pas sien, et tenait pour déplacé dans un cadre savant. Il aborda le judaïsme en postulant que cette religion avait à être étudiée par les spécialistes des religions exactement au même titre qu'une autre, et en conservant d'un bout à l'autre ce parti pris méthodologique. Bien sûr, il n'ignorait pas qu'une telle approche n'allait pas de soi dans l'Allemagne de son époque : en coulisse, dans son exemplaire personnel des *Juifs et la vie économique* de Werner Sombart (1911), par exemple, il raturait la marge face à telle ou telle assertion sur les déterminations « raciales » du judaïsme¹. Mais si le souci de réfuter les thèses de Sombart compta parmi les motivations de la rédaction de bien des pages de Weber, dans *Le Judaïsme antique* comme ailleurs², ce dernier

1. Lorsque Sombart écrivait : « Il ne faut donc pas hésiter, à mon sens, à partir des spécificités de la religion juive pour remonter aux spécificités du peuple des Juifs », Weber notait dans la marge : « Sur-tout pas ça ! » [Cf. MWG I/21, 2, p. 829, note 43].

2. L'édition critique du *Judaïsme antique* parue en Allemagne en 2005 comprend, outre le texte connu, initialement paru en 1917-1918

songeait davantage aux positions sociologiques de Sombart sur le rapport entre judaïsme et capitalisme qu'à ses dérapages « ethniques », qu'il ne reconnaissait pas comme de véritables prises de position scientifiques. Corrélativement, Weber prit soin de systématiser son usage du mot « juif » : dans *Le Judaïsme antique*, il est surtout question de la communauté attachée à Israël, celle des « Israélites », et le terme « juif », presque absent, n'apparaît guère qu'à la fin, pour désigner, selon une acception précise, les fidèles de la religion d'Israël une fois que celle-ci, après l'exil, est institutionnalisée comme une « confession ». Dans le même esprit, Weber soulignait avec insistance que, « *historiquement*, les Israélites [n'avaient] jamais été un peuple nomade à proprement parler, ni une "tribu de bédouins" »¹ ; il prenait ainsi ses distances avec un topos antisémite aisément identifiable, l'opposition des « aryens sédentaires » et des « sémites nomades »², mais se refusait à tout commentaire au sujet de ce dernier. On peut supposer que le silence de Weber sur la « question » qu'il savait présente à l'esprit de ses lecteurs était un choix parfaitement réfléchi, de même que l'absence, dans ce texte, de toute allusion à Sombart.

Une autre interrogation se faisait cependant jour dès les premières lignes du *Judaïsme antique* : lorsqu'ils

dans la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, la retranscription d'un fragment de manuscrit actuellement conservé à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich [Cf. MWG I/21, 1, p. 178-209]. Ce texte, intitulé « Éthique et mythe. La séparation rituelle », date de 1911-1912 et porte témoignage d'un premier état de la réflexion wébérienne sur la question du judaïsme antique, qu'il réexamina ensuite, après l'interruption des premières années de guerre, à partir de 1916, pour rédiger *Le Judaïsme antique*. L'élaboration de ce premier texte fut ainsi immédiatement postérieure à la publication, en 1911, du livre de Sombart.

1. Cf. MWG I/21, 1, p. 8. Weber avait défendu ce point de vue dès la première fois où il avait évoqué le judaïsme ancien dans un texte publié, en 1907, dans les *Agrarverhältnisse im Altertum* [ESA, p. 181-193], puis sans cesse par la suite.

2. Cf. Maurice Olender, *Les Langues du Paradis. Aryens et sémites : un couple providentiel*, Gallimard/Seuil, 1989.

étudiaient une religion, les savants étaient-ils capables de dépasser les *a priori* liés à leurs origines confessionnelles ? Ils ne l'étaient manifestement pas toujours ; si la toute première grande controverse scientifique à laquelle Weber faisait allusion, celle qui avait opposé le spécialiste de l'Ancien Testament Julius Wellhausen à l'historien de l'Antiquité Eduard Meyer, avait revêtu un « ton extrêmement passionné », c'était, à en croire le sociologue, parce qu'un des deux contradicteurs avait défendu « un présupposé qui, en fin de compte, était malgré tout un présupposé religieux » [JA, p. 73]. Weber regardait cette inertie des catégories spontanées comme dommageable à la qualité de l'analyse, mais le jugement qu'il formulait ainsi n'était pas seulement dicté par une éthique scientifique (celle qu'il exposa dans la conférence *La Science, profession et vocation*¹). Il procédait d'abord d'un constat factuel : la science n'était pas en mesure, de toute façon, d'accréditer ni d'authentifier les actes de foi, « miracles » et « révélations », elle n'avait les moyens de reconnaître à aucune religion la valeur d'une vérité rationnelle. Le savant n'était en aucune manière autorisé à « attribuer une valeur de "révélations" aux faits dont il tentait de trouver une explication empirique, pour autant que l'état des sources le permît » [JA, p. 72] : ce ne pouvait être là, irréductiblement, que l'acte de foi assumé par un croyant². Corrélativement, le sociologue prenait soin de

1. Voir Max Weber, *La Science, profession et vocation*, suivi des *Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, par I. Kalinowski, Marseille, Agone, 2005. En énonçant dans ce texte fameux l'impératif de « non-imposition des valeurs », Weber exhortait les savants à ne pas abuser de la position sociale d'autorité attachée à la « science » pour cautionner des valeurs extrascientifiques ; celles-ci pouvaient, en revanche, être défendues dans la sphère confessionnelle comme dans la sphère publique des luttes politiques et de leurs « propagandes ».

2. Weber formulait par exemple dans *La Science, profession et vocation* l'idée qu'il existait un antagonisme de principe entre la démarche scientifique moderne et l'acte de croyance : « Si l'on veut tuer à la racine la croyance qu'il existe quelque chose comme un "sens" du monde, aucune arme n'est plus efficace que ces connaissances-là [les connaissances scientifiques] ! Et que dire de la science comme voie "qui

le préciser, le savant n'était pas davantage en mesure d'invalider un tel acte de foi ; s'il ne pouvait accréditer la « valeur » d'une religion, il n'avait pas davantage les moyens de contester celle qui lui était reconnue par ses fidèles : « Un croyant juif (ou chrétien) objecterait avec vigueur que cela [les constats du savant] ne prouve absolument rien quant à la "valeur" religieuse de ces conceptions, et une telle objection serait incontestablement légitime » [JA, p. 72]. Ces deux prises de position traçaient à elles seules tout un programme épistémologique, que l'on pourrait désigner comme une forme radicale d'antiévolutionnisme : une religion n'avait pas davantage de « valeur » qu'une autre, la non-croyance n'était pas préférable à la croyance, la science n'était pas plus « évoluée » que la religion. Le propos de la sociologie des religions, dans la perspective de Weber, n'était en aucun cas orienté vers l'identification ou la critique de « superstitions ». Il s'agissait, non de dénoncer le caractère de « simples croyances » de certaines représentations, mais de saisir la logique de leur articulation avec un certain contexte social.

Faut-il déduire de ce qui précède que Weber entendait bannir toute subjectivité de la sociologie des religions, et prôner, comme on l'affirme souvent, la « neutralité » en ces matières ? *Le Judaïsme antique* atteste au contraire, de façon éclatante, que les exigences scientifiques de « non-imposition des valeurs » que Weber ne cessait de réaffirmer n'étaient aucunement incompatibles avec un investissement intime profond. Aucun texte ne laisse affleurer aussi distinctement la « musique religieuse » à laquelle Weber était vraiment sensible et qui le faisait réagir plus viscéralement qu'une autre tradition sacrée : ce protestant, qui se disait « ni antireligieux ni irrégieux » mais

mène à Dieu" ? Elle, la puissance spécifiquement étrangère au divin ? Nul ne doute plus aujourd'hui, en son for intérieur – qu'il se l'avoue ou non – que la science soit coupée de Dieu » [SPV, p. 35].

dépourvu « de sens musical » pour la religion¹, révélait dans son analyse du prophétisme juif à quel point la langue de l'Ancien Testament, tout spécialement la rhétorique des prophètes, lui était familière, comme l'est une parole dans laquelle une jeunesse a été baignée. À l'âge de quinze ou seize ans, Weber avait « pris l'initiative d'apprendre l'hébreu, pour lire l'Ancien Testament dans l'original² ». La langue des prophètes, d'abord orale (les prophètes, pour Weber, n'étaient des « prophètes de l'écrit » qu'à titre second), chargée de pathos et d'affect, qui tendait à la grandiloquence, voire, dans certains cas, à la vocifération, cette langue souvent litanique, mais toujours puissamment rythmée, où perçaient çà et là la colère et les fulgurations d'images « magnifiques », le faisait réagir fortement :

« Dans leur perfection formelle et leur tonalité tempérée, les oracles grecs que nous connaissons, toujours livrés à la demande, n'atteignent pas, loin s'en faut, la puissance d'émotion qui émane des versets prophétiques spontanés d'Amos, Nahum, Ésaïe, Sophonie et Jérémie. Même si les textes qui ont été conservés sont parfois fragmentaires, le pouvoir du rythme, puissant en soi, est encore surpassé par la force ardente des images visuelles, toujours concrètes, évidentes, condensées, frappantes, définitives, souvent grandioses et infiniment terrifiantes ; elles font partie de ce que la littérature universelle a produit de plus magnifique dans ce

1. « Il est certain que je n'ai absolument pas le sens "musical" de la religion et que je n'ai ni le besoin ni la capacité d'ériger en moi de quelconques "édifices" spirituels à caractère religieux – ce n'est tout simplement pas possible, ou, plutôt, je le refuse. Mais, à l'examen, je ne suis précisément ni antireligieux ni irréligieux » (Lettre de Max Weber à Ferdinand Tönnies, 19 février 1909, [MWG II/6, p. 65]).

2. Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, Mohr, 1926, p. 60. Weber déplorait cependant en 1920, peu avant sa mort, dans la « Remarque préliminaire » au *Recueil d'études de sociologie des religions*, l'érosion de sa connaissance de l'hébreu (« Les restes d'hébreu que je maîtrise encore sont tout à fait insuffisants » [EP, p. 65]). Dans la *Sociologie de la religion* [SR 2, p. 381], il avait recours à l'expression « patois de Canaan », qui désignait la langue des théologiens protestants allemands, truffée, comme la sienne, de références bibliques.

domaine, et ne perdent de leur force plastique que dans les visions d'avenir, fantastiques mais indéfinies, qui étaient censées, à partir d'une image vague, figurer les hauts faits que le Dieu invisible avait personnellement accomplis en faveur d'Israël » [JA, p. 483].

Cette langue, parfois, était aussi la sienne : la lecture, en parallèle, du *Judaïsme antique* et des passages de l'Ancien Testament mentionnés par Weber produit un singulier effet de consonance. L'exercice de traduction, qui impose de prêter l'oreille aux fines inflexions de la voix d'un auteur, à ses accents, ses tendresses ou ses accélérations nerveuses, révèle, dans le cas de Max Weber, une alternance régulière entre une langue âpre, répétitive, « rationnelle », le *continuo* de la prose wébérienne, marqué par des cadences amples, ou simples et sans recherche, et, d'autre part, de brefs moments de crise, de brusques emballements, où la voix s'amplifie et se fait plus vibrante, et le rythme plus percutant, plus musical. Comme dans le cas des premiers prophètes, le lien avec la langue orale demeure vivace : l'écriture wébérienne est avant tout la transcription d'une parole, elle est scandée comme un discours. Weber était d'ailleurs pleinement conscient du primat qu'il accordait à la langue prononcée sur la langue écrite : il mentionnait par exemple avec intérêt, dans *Le Judaïsme antique*, une étude analysant le style littéraire du Deutéronome à partir des marques d'oralité dont il était porteur¹.

1. « Klostermann, quant à lui, a subtilement établi un parallèle entre les “Juges” d'Israël et les “diseurs de loi” (*lögsögumadr*) des pays nordiques, d'Islande en particulier : les porteurs de la tradition juridique sous sa forme orale, qui furent les précurseurs de sa fixation par écrit. Il a ainsi tenté d'expliquer, notamment, la genèse et le caractère spécifiquement littéraire des recueils juridiques préexiliques, issus justement, selon lui, des enseignements juridiques donnés en public par ces “énonciateurs de la loi” » [JA, p. 198]. La référence de l'ouvrage était la suivante : August Klostermann, *Der Pentateuch : Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig, 1907.

Dans ses réflexions sur la genèse des prophéties du judaïsme ancien, le sociologue soulignait que ces dernières étaient souvent le produit d'un état de transe. Il livrait ainsi la clé des passages, toujours situés au terme de longues démonstrations, où sa propre langue connaissait un soudain changement de registre, devenait plus « littéraire » et laissait brièvement entrevoir un pathos plus personnel et une vraie « puissance d'émotion ». Chez lui, cette alternance est si systématique qu'elle permet de déterminer à coup sûr si un texte est ou non achevé : l'absence d'une conclusion aux accents plus « extatiques » atteste, par exemple, que les derniers paragraphes du *Judaïsme antique* n'étaient pas le terme prévu par Weber pour cette étude, demeurée fragmentaire, alors que la présence d'une conclusion de ce type dans *Les Pharisiens* signale qu'il s'agit bien d'un texte auquel l'auteur avait mis un point final. Cette succession de tonalités, clairement séparées et dont le contraste était manifestement outré pour prévenir tout risque de confusion, suggère que Weber ne s'interdisait pas l'expression de points de vue subjectifs, mais cherchait à les délimiter et à en exagérer les marquages, afin qu'ils fussent nettement perçus comme tels.

Les composantes proprement « visionnaires » que Weber jugeait « magnifiques » chez les prophètes de l'Ancien Testament ne représentaient pas seulement, pour lui, un contrepoint de la réflexion rationnelle. *Le Judaïsme antique* fait ressortir une dimension décisive de la pensée wébérienne, rarement affichée avec autant d'insistance que dans cette étude tissée d'un épais maillage de scènes bibliques¹ : le rôle que Weber accordait à l'image, à la

1. Dans la traduction qui va suivre, il est fréquent qu'une même page comprenne une bonne dizaine de références à des « histoires » de l'Ancien Testament, voire davantage, si l'on ajoute les références non signalées par Weber et qui ont parfois été ajoutées entre crochets : en lisant *Le Judaïsme antique*, on visualise ainsi davantage que dans d'autres œuvres wébériennes tout un soubassement d'images, de légendes et de récits dont la réflexion sociologique n'est pas séparée.

représentation visuelle d'une scène ou d'une histoire en images, dans l'élaboration de l'intelligibilité sociologique. Chez lui, les images ou les scènes imagées ne sont pas très nombreuses mais possèdent, précisément, les caractéristiques qu'il attribue aux images prophétiques de l'Ancien Testament : la « force plastique¹ », la « force ardente » qui les rend « toujours concrètes, évidentes, condensées, frappantes, définitives, souvent grandioses et infiniment terrifiantes ». Ces « images visuelles » ont le pouvoir de « condenser » les éléments d'une réalité, d'autoriser la perception immédiate et synthétique de propriétés que l'analyse ne peut énumérer que diachroniquement ; elles sont dotées d'une puissance explicative propre, qui peut faire d'elles le corrélat des méthodes rationnelles plutôt que leur envers. Comment ne pas établir un lien entre ce type d'images, telles que Weber les décrit ici, et l'outil méthodologique qu'il a appelé « l'idéaltype », cet « artefact » qui ne se rencontre jamais tel quel dans la réalité, mais est cependant composé d'éléments empiriques dont il offre une « compilation cohérente » [EP, p. 157] ? Images, visions, figures, personnages, scènes, histoires se trouvent ainsi investis d'une portée capitale pour l'explication *scientifique* des phénomènes humains. Ainsi, le recours fréquent de Weber, dans *Le Judaïsme antique*, au terme de « légende », à propos des textes de l'Ancien Testament, voire de « nouvelle » (lorsqu'il est question de la « nouvelle de Joseph », « nouvelle » est entendu au sens de la forme littéraire²),

1. Weber se réfère souvent au couple « plastique »/« abstrait », qui ne recoupe pas exactement l'opposition « image »/« concept » ; il est des images sans « force plastique », et des discours conceptuels capables de « créer des images ».

2. Là comme ailleurs, Weber était attentif non seulement au détail de l'élaboration littéraire mais aussi à la circulation entre les formes artistiques « savantes » et « populaires » : « L'histoire de Joseph, sous la forme développée que nous connaissons, présentait déjà le caractère d'une "nouvelle" édifiante composée avec art par un poète cultivé pour des yahvistes cultivés : c'était l'œuvre d'un artiste. Entre les cercles de laïcs indépendants, lettrés et cultivés mais également intéressés par la

ne doit pas induire en erreur : il ne s'inscrivait pas dans la topique d'une opposition entre « vrai » et « faux », « réalité » et « fiction », textes « authentiques » et « inauthentiques ». Du point de vue de Weber, cette opposition n'était guère pertinente, et une « légende » pouvait être mieux à même de donner accès à la compréhension d'une réalité historique qu'un récit « factuel ». L'usage répété, dans cette étude, de la notion de « légende étiologique » montrait bien que Weber n'établissait pas d'antagonisme de principe entre la fiction, le récit en images, et, d'autre part, l'explication des causes. Les premiers pouvaient offrir une forme condensée de la seconde, une forme « frappante », apte à marquer les esprits et les mémoires. *Le Judaïsme antique* permet de mieux saisir la fonction que Weber attribuait à l'image et, en même temps, l'origine de cette conception particulière : sa longue fréquentation des prophètes de l'Ancien Testament. Il privilégia toujours un type d'images, d'histoires et de scènes qui présentaient des caractéristiques semblables à celles des visions prophétiques.

Pour la même raison, il n'est guère possible d'invalider la portée de la réflexion wébérienne sur le judaïsme antique en arguant que les connaissances philologiques sur lesquelles il prenait appui ont aujourd'hui été réfutées, notamment les travaux de Julius Wellhausen sur la datation de l'Ancien Testament et sa version de « l'hypothèse documentaire ». Weber admettait avec Wellhausen l'existence d'une série de strates d'écriture du Pentateuque, attribuées à des rédacteurs successifs (« Yahviste », « Élohiste », « Jéhoviste »), plus ou moins « retouchées » et combinées au fil du temps, en fonction, notamment, des intérêts sacerdotaux. Il avait fréquemment recours à la notion « d'interpolation », autrement

politique et la politique religieuse et, d'autre part, les porteurs de la poésie populaire des proverbes et des légendes, il existait des médiations et, surtout, des relations directes » [JA, p. 356].

dit d'intervention sur le matériau « initial » d'un texte, et reprenait également à son compte la polarité « authentique »/« inauthentique » (il n'hésitait pas à parler de « tradition authentique »). Mais cette conformité somme toute assez peu critique aux modèles philologiques en vigueur à son époque¹ ne signifie pas que toute l'argumentation wébérienne ait reposé sur l'identification d'un noyau de textes « authentiques » qui aurait concentré ce qui était, pour lui, la « vérité » du judaïsme ancien. Nulle part, dans son œuvre de sociologie religieuse, et dans *Le Judaïsme antique* pas davantage qu'ailleurs, Weber ne postulait la possibilité d'une quelconque adéquation directe entre les textes sacrés et la « réalité » historique. « Authentiques » ou « inauthentiques », ces textes procédaient de toute façon d'un acte de formalisation littéraire et de codification rationnelle, conceptuelle et métaphorique qui les différençait radicalement de ce qu'on désigne couramment sous le nom de « documents historiques ». En un sens, pour Weber, ce type de documents immédiatement « réalistes » n'existait pas ; inversement, une « fable historique » pouvait très bien « faire la synthèse de réminiscences anciennes » [JA, p. 155].

1. Weber déclarait lui-même opter pour un « traitement des sources » de type « conservateur », qu'il définissait comme suit : « Il est d'autant plus difficile d'aboutir à des constats positifs et incontestables que le texte des sources, souvent corrompu précisément dans ses parties les plus importantes ou altéré, à des époques inconnues, par des interpolations ou des émendations, a suscité des controverses que le non-philologue, en règle générale, n'est pas en mesure de trancher. Dans bien des cas, l'option choisie dépend aussi des doutes plus ou moins radicaux que peut inspirer l'authenticité du texte : les rédacteurs sacerdotaux ont pu avoir intérêt à les falsifier. De façon générale, pour tous les textes dont le caractère de faux n'est pas avéré, soit pour des raisons linguistiques, de l'avis général des philologues autorisés, soit pour des raisons pratiques évidentes, du point de vue de leur contenu, le non-spécialiste aura tout lieu de commencer par les examiner en formulant l'hypothèse que, malgré tout, ils sont peut-être utilisables comme outils de compréhension historique » [JA, p. 75].

Max Weber et le prophète Jérémie

Dans les temps où il entra en dépression et ne pouvait plus guère travailler, Weber disait trouver un apaisement dans la lecture d'ouvrages sur le judaïsme ancien : il relatait dans une lettre à sa femme qu'il avait troqué *Madame Bovary*, qui ne lui réussissait guère, contre *L'Histoire israélite* de Wellhausen, un livre « superbe¹ ». D'après Marianne Weber, *Le Judaïsme antique* n'avait pas seulement, à certains égards, des accents personnels, mais une tonalité nettement autobiographique, Weber s'identifiant plus tard, dans le contexte politique de la Première Guerre mondiale, avec les « prophètes de malheur » et, plus particulièrement, avec Jérémie².

« Weber montre que les prophètes se manifestaient toujours lorsque de grandes puissances menaçaient leur pays, et lorsque l'existence de l'État national juif était en jeu. Ils étaient alors pris dans le tourbillon des partis et des conflits d'intérêts. Tout particulièrement en ce qui concernait la politique étrangère. [...] Lorsque Weber avait étudié, quelques années auparavant, le type du prophète israélite ancien dans le cadre de sa sociologie de la religion systématique³, il n'avait pas encore fait usage de telles notions. Ce n'est qu'avec l'expérience de la guerre et de l'action politique qu'il devint attentif à ces aspects. Il était particulièrement saisi par

1. Lettre à Marianne Weber, 15 août 1898, citée par Eckart Otto, « Einleitung », MWG I/21.1, p. 1-2.

2. Weber livrait, dans un passage du *Judaïsme antique*, une caractérisation des prophètes juifs selon leurs « tempéraments » : il distinguait ainsi « la passion tumultueuse, ardente et entière d'Amos, la douceur et la chaleur aimante et séduisante d'Osée, l'élan bien trempé, distingué et sûr de lui et l'enthousiasme puissant et profond d'Ésaïe, l'âme tendre de Jérémie, gravement atteinte par des états émotionnels dépressifs et des idées fixes, mais tendue vers un héroïsme désespéré sous l'effet de sa vocation irrésistible, et l'intellectualisme d'Ézéchiël, porté à l'excitation extatique, mais intérieurement froid » [JA, p. 502].

3. Marianne Weber se réfère ici à la *Sociologie de la religion* qui parut, à titre posthume, comme un chapitre d'*Économie et société* (cf. Max Weber, *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Champs Flammarion, 2006).

la figure du prophète de malheur Jérémie, dont l'analyse, comme celles qui portent sur les puritains, atteste une forte participation intime. Lorsque, le soir, il lisait à son épouse les passages qu'il avait écrits sur ce thème, beaucoup de traits rappelaient à celle-ci le destin de Weber.

Jérémie implore Dieu de le dispenser de prophétiser. Il ne veut pas parler, il y est *contraint*, et il ressent cette obligation de parler comme un destin effrayant. Sur l'ordre de Yahvé, il prend la parole en public, dans les rues, toujours contre les dirigeants de son propre peuple, le roi et les siens. Yahvé parle à travers lui, le contraint à prédire le malheur et à maudire le roi parce qu'il n'a pas respecté l'alliance avec Yahvé et a fait des concessions à des dieux étrangers. [...] Une fois qu'il s'est avéré qu'il avait raison, nulle trace de triomphe. Ni non plus, comme auparavant, de sourd désespoir. Mais plutôt, à côté d'une lourde tristesse, un espoir qui s'ouvre, l'espoir de la grâce de Dieu et de temps meilleurs. [...] Il lutte seul avec ses visions et, après les avoir proclamées, il rentre chez lui, suscitant chez les autres effroi et crainte. Le charisme est son privilège : son but n'est jamais de faire venir "l'esprit" sur ses auditeurs. Il ne s'appuie pas, à la différence du prophète chrétien, sur une communauté pneumatique. Au contraire : incompris et haï de la masse, il ne se sent jamais porté par elle ni entouré par des compagnons partageant ses vues, comme les apôtres chrétiens. Le pathos de la solitude intérieure pèse sur lui. Il n'est pas poursuivi par des nuées d'extatiques ; seuls quelques élèves partagent son ivresse solitaire et son tourment tout aussi solitaire. Jamais il ne nourrit l'ambition d'être un sauveur, un virtuose religieux exemplaire, ni un homme sans péché. Il n'offre pas non plus de biens de salut qui lui soient propres. Il exhorte le peuple à la moralité et à l'obéissance envers Dieu, mais il ne proclame pas une nouvelle conception de Dieu, ni de nouvelles voies de salut, ni même seulement de nouveaux commandements ; il se contente de prôner une religion plus intériorisée. Il est la voix du Dieu connu de tous¹. »

Comme à son habitude, Marianne Weber reprenait ici des extraits de textes de Weber pour les paraphraser ; la sélection ainsi opérée, à partir du portrait de Jérémie et

1. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 604-606 (trad. I.K.).

des prophètes brossé dans *Le Judaïsme antique*, traçait un parallèle entre la position des prophètes juifs anciens et celle de Max Weber dans le contexte de la Première Guerre mondiale. Les « prophètes de malheur » de l'Ancien Testament adressaient à la royauté de leur temps des critiques acerbes, sans pour autant trouver appui auprès de leur peuple, auquel ils se refusaient à délivrer des promesses d'avenir rassurantes ; Weber, quant à lui, se trouvait en porte-à-faux dans ses prises de position politiques, puisqu'il se montrait à la fois critique à l'égard des pouvoirs en place, reprochant à l'empereur Guillaume II et à son gouvernement de mal défendre l'Allemagne, et, en même temps, peu enclin à faire miroiter pour les « masses » des alternatives lénifiantes. Si l'analogie évoquée ici par Marianne Weber devait être poussée à son terme, le lecteur ne pourrait manquer de relever que Weber associait à la figure de Jérémie, comme à celles d'autres prophètes, aussi bien l'idée d'un attachement à « l'État national » que la notion de « haute trahison » : tandis qu'Israël était menacé d'invasion par des puissances extérieures, assyriennes ou babyloniennes, Jérémie et Ésaïe disaient appeler de leurs vœux la défaite de leur pays, afin que celui-ci reçût une leçon et regrettât d'avoir désobéi aux commandements de Yahvé. Weber conjugait, de fait, un patriotisme fervent et des réflexes très hostiles à l'égard des élites politiques allemandes ; de même, selon une contradiction qui n'était qu'apparente, il critiquait sans ménagement les doctrines pacifistes mais affichait tout aussi ouvertement son aversion pour la propagande de guerre, comme dans ce passage du *Judaïsme antique* :

« Dans leurs fantaisies utopiques, ceux qui étaient les porteurs [de l'idéal ancien] cherchaient d'autant plus à se rassasier d'images sanglantes et à se remémorer les actes guerriers héroïques de Yahvé qu'eux-mêmes s'étaient entre-temps démilitarisés – tout comme on voit, de nos jours, dans tous les pays, la soif guerrière atteindre des sommets chez les

couches de littérateurs qui sont le plus éloignés des tranchées et le moins taillés pour faire la guerre » [JA, p. 237].

L'identification à la figure de Jérémie pouvait d'ailleurs directement évoquer, dans le contexte du temps, des connotations pacifistes, entièrement assumées, par exemple, dans la pièce de Stefan Zweig qui vit le jour à la fin de la guerre, *Jérémie* (1917).

Le parallèle entre les positions des prophètes de malheur et les intérêts politiques de Max Weber trouve un point d'orgue dans le constat selon lequel la « démagogie » politique n'était au fond ni pour les uns ni pour les autres le ressort ultime de leur vocation. Les années 1918-1919, le moment de la parution du *Judaïsme antique*, furent pour Weber un temps d'intense interrogation sur sa vocation de scientifique et sur l'opportunité d'accorder la préférence à une ambition d'orateur politique qui s'affirmait également chez lui de manière persistante. Peut-être faut-il voir dans le passage suivant l'écho d'une réflexion lucide sur la hiérarchie de ses propres intérêts :

« Tous ces exemples montrent que, d'un point de vue objectif, les prophètes, de par leur mode d'action, étaient des démagogues et des publicistes politiques, surtout pour la politique étrangère, mais que, d'un point de vue subjectif, ce n'étaient pas des hommes de parti. De façon générale, les intérêts politiques n'étaient pas ceux qui leur importaient le plus. Jamais la prophétie ne laissa entrevoir un "État idéal" (à l'exception de la construction hiéocratique imaginée par Ézéchiël pendant l'exil) ; jamais elle ne fit l'expérience, tentée par les aisymnètes philosophiques et surtout par l'Académie, de conseiller les puissants pour les aider à traduire dans la réalité des idéaux politiques orientés dans le sens d'une éthique sociale. L'État et ses affaires n'intéressaient pas les prophètes pour eux-mêmes. Leur problématique n'était pas celle des Grecs, qui se demandaient comment faire de bons citoyens. Elle était de part en part religieuse, nous le verrons, et visait l'accomplissement des commandements de Yahvé. Cela ne signifie pas, bien au contraire, que ces prophètes

16. Le développement du clergé et l'accès de Jérusalem au monopole du culte	326
17. La lutte du yahvisme contre les cultes orgiaques	344
18. Les intellectuels israélites et les cultures voisines.....	353
19. Magie et éthique	387
20. Mythologèmes et eschatologies	396
21. L'éthique préexilique dans ses relations avec celle des cultures voisines.....	410

II. LA CONSTITUTION DU PEUPLE PARIA JUIF 451

1. La prophétie préexilique. Son orientation politique	452
2. Spécificités psychologiques et sociologiques des prophètes de l'écrit.....	467
3. Éthique et théodicée des prophètes	495
4. L'eschatologie et les prophètes.....	524
5. Développement de la séparation rituelle et dualisme de la morale interne et de la morale externe.....	542
6. L'exil. Ézéchiel et le Deutéro-Ésaïe	577
7. Les prêtres et la restauration confessionnelle après l'exil .	602

ANNEXE : LES PHARISIENS..... 607

1. Le pharisaïsme comme religiosité de secte	607
2. Les rabbins.....	616
3. Doctrine et éthique du judaïsme pharisien.....	628
4. L'essénisme, son rapport avec les enseignements de Jésus	636
5. Le renforcement de la séparation rituelle des juifs	651
6. Le prosélytisme dans la diaspora	653
7. La propagande des apôtres chrétiens.....	656

Notes..... 663

Cartes

Bibliographie des ouvrages cités par Max Weber..... 671

Glossaire

Index des notions..... 747

Index des noms propres

Mise en page par Méta systems
Roubaix (59100)

N° d'édition : L.01EHQN000180.N001
Dépôt légal : janvier 2009

Extrait de la publication