

NUMÉRO SPÉCIAL : L'ITALIE, LABORATOIRE DE LA MODERNITÉ JUIVE

Changements de mentalité des juifs italiens entre la Renaissance et le Baroque / <i>Robert Bonfil</i>	4
Le ghetto et les débuts de l'Europe nouvelle : vers une nouvelle interprétation / <i>David Ruderman</i>	14
Imprimerie et mystique à Mantoue / <i>Giulio Busi</i>	24
La kabbale chrétienne en Italie / <i>Saverio Campanini</i>	36
L'hébreu en Italie à l'époque de la Renaissance / <i>Sophie Kessler-Mesguich</i>	44
Sur les épaules des rabbins : l'étude de l'Antiquité dans les écrits d'Azariah de' Rossi / <i>Joanna Weinberg</i>	49
Le Temple de Jérusalem, de l'allégorie à la représentation réaliste chez les auteurs juifs italiens / <i>Alessandro Guetta</i>	56
Poème / <i>Immanuel de Rome</i>	64
Poétiques de l'école judéo-italienne / <i>Ariel Rathaus</i>	68
Poème / <i>Yosef Zarfati</i>	82
Moshé Zacuto, poète mystique et baroque / <i>Dvora Bregman</i>	83
Poème / <i>Ya'akov Francés</i>	88
La prédication juive en Italie aux XVI ^e et XVII ^e siècles / <i>Gianfranco Miletto</i>	90
La Venise de Simone Luzzatto / <i>Giuseppe Veltri</i>	96
De la Halakha à l'anthropologie / <i>Roni Weinstein</i>	103
Les Lumières : le siècle d'or de l'imprimerie hébraïque en Italie / <i>Asher Salah</i>	114
ENGLISH ABSTRACTS	124

Le mythe du ghetto comme un lieu d'isolement culturel des juifs perdure largement, en dépit d'une profusion de preuves contraires. Nous lisons encore fréquemment des analyses qui expliquent de quelle manière les juifs ghettoïsés ont accédé aux Lumières et à l'émancipation en surmontant une existence hermétiquement fermée sur elle-même et retranchée du reste de la société, forgée par leurs faiblesses sociales et politiques, et comment ils ont pu finalement gagner un statut de pleine intégration et d'égalité avec la majorité non juive. Ce récit du chemin

*Le ghetto et
les débuts de
l'Europe nouvelle :
vers une nouvelle
interprétation*

par

David B. Ruderman

trionphant menant du ghetto à l'émancipation, dont le principal artisan fut Heinrich Graetz¹, n'a pas simplement dominé l'historiographie juive moderne depuis le XIX^e siècle, il a également influencé le vocabulaire fondamental de la mémoire juive avec des expressions telles que « ère du ghetto », « mentalité du ghetto », « juif du ghetto », « hors du ghetto »... Dans cette version commune, ghetto est synonyme de parochialisme et

d'étroitesse d'esprit, tandis que l'émancipation évoque une condition enviable de grande liberté, de créativité et d'autodétermination. Les mythes ont la vie dure et nous sommes tous conditionnés à accepter cette dichotomie en dépit des efforts de plusieurs générations d'historiens pour passer celle-ci au crible de l'analyse et, au bout du compte, pour battre en brèche l'idée de cette opposition radicale entre l'enfermement du ghetto et l'ouverture liée à l'émancipation.

Dans les limites de ce court article, je souhaite réexaminer la place du ghetto dans l'histoire juive – sujet auquel je me suis déjà intéressé dans plusieurs publications – en complétant mon analyse sur deux points importants².

Un rappel historiographique

Tout d'abord, il me faut situer ma pensée dans le contexte des traitements historiques du sujet effectués par mes prédécesseurs. Un rappel historiographique, même incomplet et superficiel, me permettra de proposer une perspective quelque peu nouvelle en mettant en évidence la signification culturelle du phénomène du ghetto, cette structure communautaire singulière, née à Venise en 1516, qui s'est développée à travers la péninsule italienne à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, pendant la période que l'on appelle communément le début de la période moderne³.

Dès 1928, Salo W. Baron, alors jeune historien, s'employa dans un essai devenu un classique, « Ghetto et Émancipation », à combattre l'approche dominante de Graetz⁴. Il récusait catégoriquement l'idée selon laquelle l'émancipation a représenté « l'aube d'un jour nouveau après un cauchemar d'épouvante⁵ ». Il observa avec pertinence que les historiens juifs du XIX^e siècle situaient « la période sombre » pour les juifs d'Europe non pas au Moyen Âge, qu'ils considéraient d'une manière assez positive, mais plutôt à la période ayant immédiatement précédé celle de l'émancipation, soit entre le XVI^e et le XVIII^e siècles⁶. Pour Baron, en revanche, ce temps du ghetto avait été celui d'une autonomie quasi totale, où s'étaient considérablement développés les services sociaux pour les membres de la communauté juive. Techniquement, reconnaissait-il, le ghetto avait été le résultat direct de la politique de la Contre-Réforme de l'Église catholique, mais il choisit dans son essai de le définir de façon beaucoup moins rigide, comme « une institution que les juifs auraient trouvé de leur intérêt de mettre en place eux-mêmes⁷ » afin de faciliter les moyens d'autodéfense juive. Dans cette forme d'existence au ghetto, les juifs pouvaient mener

une vie de plénitude, exempte de dissimulation, car ils se trouvaient rassemblés sur un territoire qui leur était propre en quelque sorte. Ignorant les ghettos réels de Venise et de Rome, Baron désigne la *Juden-gasse* de Francfort comme le « ghetto le plus typique du monde », avec ses banques florissantes⁸. L'émancipation, conclut-il, n'avait pas amené l'âge d'or puisque quelques juifs au moins avaient déjà constitué à leur profit, au cours de cette prétendue « période sombre », un système social et économique autonome efficace et rentable.

La perspective révisionniste de Baron sur le ghetto a été utile pour montrer les aspects positifs de la vie juive au début de la période moderne et pour brouiller l'image d'une frontière étanche entre l'époque pré-moderne et l'époque moderne qui prévalait auparavant. À ses yeux, cependant, le ghetto désignait non pas le mur de clôture spécifique mis en place par les autorités municipales italiennes sous la pression de la Papauté, mais plutôt toutes les formes d'autonomie juive ayant existé à la même époque, y compris en Europe orientale et en Europe centrale. Jacob Katz fit le même emploi vague du terme « ghetto » – utilisé comme synonyme de société traditionnelle – dans son ouvrage classique sur la modernité, intitulé justement *Hors du ghetto* (1973). Katz se limite à la culture ashkénaze, surtout en Allemagne. Sans adhérer à l'approche négative de Graetz sur la société traditionnelle, il n'en réintroduit pas moins la thèse d'un véritable fossé entre pré-moderne et moderne, où un clivage social formel entre juifs et chrétiens coexistait déjà, dans la réalité, avec un double standard moral régissant les relations entre les deux communautés. En une ou deux générations tout cela changea radicalement, lorsque la plus traditionnelle des communautés européennes se transforma à la fin du XVIII^e siècle en faisant les premiers pas audacieux vers l'intégration au sein de la société et de la culture dominantes en Europe.

Venise, le Ghetto Nuovo, 2002

(© Claire Turyn, coll. MAJH, Paris)



Pour Katz, ce changement décisif se fit du sommet vers la base, sous l'impact des idéologies véhiculées par des philosophes des Lumières allemands, tels Moses Mendelssohn, Gotthold Ephraïm Lessing, Nephthali Herz Wessely, Christian Wilhelm Von Dohm et d'autres⁹.

Ce n'est que chez les historiens du judaïsme italien – chez Moses Avigdor Shulvass, Attilio Milano et Cecil Roth en particulier – que le terme « ghetto » est traité dans son contexte original¹⁰. Pour ces trois historiens, le ghetto émerge à la suite des mesures répressives de la Contre-Réforme papale, accompagnées d'autodafés du Talmud et d'autres formes de prosélytisme agressif et de déprivation sociale.

Contrairement à la période de relative tolérance précédant la Renaissance, caractérisée par des relations sociales marquées par l'ouverture entre l'élite chrétienne et juive, des rencontres individuelles et des opportunités économiques offertes aux financiers juifs et à leur entourage, le ghetto entraîna une détérioration de la vie économique et sociale des juifs – désormais entassés dans des quartiers surpeuplés –, une diminution des relations entre juifs et chrétiens et le déclin de la vie intellectuelle juive, marquée par la renaissance de la spiritualité kabbalistique entre les murs clos de la vie communautaire. Bien que, selon ces historiens, l'ère du ghetto annonçât le déclin des élans créatifs favorisés par l'ambiance régnant

à la Renaissance, leurs descriptions du ghetto n'étaient pas totalement unilatérales. Roth, en particulier, reconnaît parfois des signes de vitalité culturelle, de solidarité communautaire et même de créativité intellectuelle à l'ère du ghetto¹¹. Comme il dépeint certains personnages du ghetto qui semblent être des produits de la Renaissance plutôt que de cette prétendue ère de déclin culturel, ses écrits ne sont pas dénués d'ambiguïté quant aux bornes chronologiques de la Renaissance¹². Quoi qu'il en soit, pour l'essentiel, tant pour lui que pour les autres que nous avons cités, la culture juive était des plus vivante et attrayante lorsqu'elle était stimulée par l'extérieur à la Renaissance et elle montra des signes de déclin et de stagnation quand elle fut obligée de se limiter à ses propres ressources durant l'ère du ghetto.

En 1986, Robert Bonfil rédigea un texte qui fut publié dans une revue puis intégré dans son livre sur la vie juive dans l'Italie de la Renaissance¹³. Réagissant directement aux thèses de Roth et Shulvass, qu'il a parfois caricaturées pour alimenter son propos polémique¹⁴, il n'en propose pas moins une analyse extrêmement originale et fine de ce que le ghetto, en particulier celui des cités-États italiennes, a signifié pour l'évolution de la culture et de la société juives depuis la fin du XVI^e siècle. Pour Bonfil, l'enfermement imposé et la ségrégation forcée n'ont en rien freiné les transformations sociales et intellectuelles. Au contraire, ils ont engendré une révolution culturelle, littéraire et liturgique de première importance. Pour les juifs, le ghetto devint le lieu d'une revitalisation des esprits bien plus affirmée qu'à la Renaissance. Trahissant peut-être l'influence de ses maîtres de Jérusalem Yizhak Baer et Haïm Hillel Ben Sasson¹⁵, Bonfil souligne que lorsque les juifs eurent le pouvoir d'agir sur les conditions politiques et sociales dans le ghetto, ils furent plus aptes à contrôler leur destin et ne se contentèrent pas simplement de réagir à un environnement extérieur.

Aux yeux de Bonfil, le point de départ pour réévaluer la période du ghetto était d'admettre que celle-ci a constitué une sorte de paradoxe dans les relations judéo-chrétiennes et dans la définition de « soi » par rapport à « l'autre ». Sans aucun doute, les juifs confinés dans des quartiers surpeuplés entourés d'un mur qui les coupait du reste de la société, percé de portes d'entrées verrouillées la nuit, subissaient la misère, l'humiliation, la détresse plus durement que précédemment. Néanmoins, comme l'a noté Benjamin Ravid, « la création de ghettos n'a nullement mis fin au contact des juifs avec le monde extérieur, à la grande consternation de l'Église et de l'État¹⁶ ». Plus encore, le ghetto a permis aux juifs la définition d'un espace défini entre eux et la société chrétienne. En d'autres termes, en dépit des conséquences objectivement négatives de la vie dans le ghetto, il y eut aussi un côté positif : les juifs se virent garantir un lieu de résidence légal dans le cadre des limites de l'espace chrétien. La différence entre le fait d'être expulsé et celui d'être ghettoïsé correspondait à la différence entre n'avoir pas le droit de vivre dans la société chrétienne ou en devenir partie prenante, même avec un statut d'infériorité et en étant régulièrement l'objet de tracasseries. Dans ce sens, malgré les aspects négatifs qui lui sont associés, le ghetto a pu aussi correspondre à un changement positif, à une reconnaissance officielle par la société catholique, révolutionnaire par rapport aux précédentes politiques d'expulsion, de l'appartenance officielle des juifs au système politique chrétien¹⁷.

Bonfil a développé cette analyse en soutenant que la création du ghetto accéléra une transformation radicale de la mentalité juive. Au XV^e siècle et au début du XVI^e siècle, les juifs vivaient en Italie éparpillés dans des communautés minuscules et vulnérables. Au début de la Renaissance, la vie juive était essentiellement anormale. Les juifs devaient constamment justifier la pérennité de leur existence, aussi

bien devant les seigneurs que vis-à-vis des communes démocratiques. Ils subissaient les aspects les plus noirs de la culture de la Renaissance : attaques des Franciscains contre les prêteurs à gage juifs, violences populaires et même accusations de meurtre rituel comme celle, particulièrement épouvantable, qui eut lieu à Trente au cœur de la Renaissance. Ils étaient tolérés uniquement parce qu'ils offraient un palliatif aux pauvres par le biais de leurs prêts, rendant ainsi un service considéré comme méprisable mais néanmoins indispensable, à l'image des prostituées, selon le parallèle frappant de Bonfil. Face à cette réalité, le haut niveau culturel de la Renaissance, ses nouvelles formes littéraires et ses modes de pensée originaux n'eurent que peu d'influence sur la conscience culturelle juive.

La mise en place du système du ghetto, en revanche, eut un impact notable sur les modes culturels et sociaux juifs. Les juifs devinrent davantage une population urbaine, plus concentrée au cœur des grandes villes d'Italie, mieux établie à la fois sur le plan économique et social, plus réceptive aux goûts de la majorité chrétienne, et mieux en sécurité dans ses nouveaux quartiers, malgré les conditions de vie sordides et la promiscuité. Dans le ghetto, souligne Bonfil, la kabbale, les traditions ésotériques et mystiques du judaïsme remplirent la fonction paradoxale de médiateur entre le passé et le présent, entre le Moyen Âge et la modernité, restructurant les notions religieuses d'espace et de temps, séparant le profane du sacré, ayant même le rôle « d'une ancre au milieu des vagues tempétueuses générées par l'effondrement du système de pensée médiéval » tout en étant, simultanément, « un agent de modernité ». En exerçant une influence plus large sur la société juive par le biais de sermons publics et d'écrits moralisateurs plus populaires, en encourageant des modifications et des ajouts à la liturgie juive, en proposant des moments et des lieux alternatifs pour le culte

et l'étude, en encourageant le développement des communautés religieuses et leurs activités en dehors de la synagogue, la kabbale de l'ère du ghetto a profondément marqué les sensibilités religieuses des juifs italiens. Et, en distinguant entre le religieux et le profane – signe certain d'une conscience moderne –, la spiritualité nouvelle a laissé une empreinte durable¹⁸.

La reconstruction innovante des dimensions culturelles et sociales du ghetto, analysée de l'intérieur, par Bonfil, a eu un impact énorme sur l'historiographie récente et constitue peut-être la plus importante re-conceptualisation de la période. Toutefois, comme je l'ai indiqué par ailleurs, Bonfil n'est pas à l'abri de toute critique et sa thèse peut être nuancée¹⁹. Tout d'abord, sa description de l'influence négative de la culture de la Renaissance sur la minorité juive est excessive et partielle. Sans doute le dialogue entre chrétiens et juifs avant l'ère du ghetto se limitait-il essentiellement aux intellectuels de chaque communauté. Mais, comme en témoigne le cercle de Pic de la Mirandole, l'influence réciproque était profonde et durable. Contrairement aux périodes précédentes, la culture juive de cette époque, la kabbale en particulier, marqua profondément et de manière pérenne bon nombre de penseurs, d'écrivains et d'artistes chrétiens. Et de nouveaux modes de pensée chrétiens à propos du judaïsme ancien, du christianisme, du paganisme, de la magie, de la rhétorique et de la science ont également influé sur la vision que les juifs avaient d'eux-mêmes²⁰.

Lieu-carrefour et entrée dans la modernité

Le deuxième point que je souhaite développer dans cet article tient à la nécessité d'analyser l'explosion de nouvelles formes de production culturelle juive à la période du ghetto plus étroitement, pour ce qu'elle est réellement : le résultat d'une

rencontre plus approfondie et plus intime avec la société catholique d'une part, et, de l'autre, de liens plus directs avec d'autres communautés à travers l'Europe et le Moyen Orient. Je me réfère en premier lieu au ghetto de Venise bien que d'autres ghettos italiens aient connu plus ou moins les mêmes effets. Au lieu d'être de plus en plus soumis à une autorité interne, plus indépendants ou méfiants à l'égard des valeurs et des normes de la majorité catholique, un nombre croissant de juifs vivant près de leurs voisins chrétiens intégrèrent plus facilement les modes de pensée et les comportements de la société chrétienne environnante. Leurs synagogues commencèrent à ressembler étrangement à des églises, leurs cérémonies, leurs mariages, leurs motifs iconographiques, leurs loisirs, leur musique liturgique, leurs manifestations de piété et leurs goûts intellectuels comme leurs options politiques reflétaient ceux du monde qu'ils partageaient avec la majorité chrétienne.

Il n'est plus d'usage de parler de « l'influence de la majorité sur la minorité » ou de décrire les processus sociaux du ghetto comme assimilateurs par rapport à la minorité juive, et Bonfil invente de manière créative un nouveau vocabulaire pour comprendre les interactions complexes entre juifs et chrétiens en Italie²¹. Je trouve cependant plus simple et plus compréhensible de voir ces rapports de voisinage pour ce qu'ils étaient : une sorte d'incubateur pour de nouvelles relations socio-culturelles entre une majorité chrétienne et les minorités, dont les juifs. Les planificateurs chrétiens des ghettos avaient conçu ces quartiers plutôt comme un moyen d'isoler les juifs dans des sortes de « préservatifs urbains²² », en réduisant leur pouvoir de nuisance auprès de la majorité catholique tout en les conduisant éventuellement à voir la vérité de la foi chrétienne à travers le baptême. Tandis qu'ils réussissaient à convertir un petit nombre de juifs vulnérables, surtout des pauvres, l'immense majorité resta fermement ancrée dans

sa foi ancestrale. En ce sens, le ghetto n'a nullement altéré la loyauté des juifs mais l'a, au contraire, souvent fortifiée. Cependant, à l'insu des autorités catholiques ou de leurs sujets ghettoïsés, les juifs se restructurèrent en une communauté plus qu'on ne l'eût jamais imaginé.

Le ghetto, en particulier celui de Venise, devint aussi un lieu de rencontre pour les juifs de toute l'Europe, à commencer par leurs propres sous-communautés : Tedeschi, Ponentini et Levantini, c'est-à-dire juifs ashkénazes, *conversos* et ottomans, mais aussi d'autres visiteurs issus des confins du monde juif. Le ghetto, par ses imprimeries souvent menées conjointement par des juifs et des chrétiens, son commerce international, et sous la pression des étudiants en médecine juifs à travers le continent, devint un vivier de marchandises et d'idées, un centre ouvert et cosmopolite où juifs et non-juifs se côtoyaient, s'observaient et souvent se toléraient mutuellement. Tout cela renforce l'image dynamique de la société du ghetto décrite par Bonfil, qui pointe la manière dont la pensée et les modèles de comportement des juifs se sont rapprochés de ceux de leurs voisins catholiques, bien que moulés dans un contexte de conscience de plus en plus aiguë des autres communautés juives, de leurs coutumes, de leurs pratiques et de leurs idées nées bien loin de l'espace confiné de l'existence du ghetto.

Cette dernière observation pourrait servir de point de départ à des réflexions complémentaires sur l'importance culturelle globale du ghetto de Venise, certainement stimulées par l'analyse de Bonfil, mais débordant ce cadre. Nous pourrions rappeler encore l'usage vague et imprécis du terme que firent les premiers chercheurs comme Baron et Katz, qui assimilaient le ghetto à toutes les formes d'organisation communautaire hors d'Italie – comme celles de Francfort ou de Prague au début de la période moderne – ou même à la société juive traditionnelle

considérée dans sa globalité. Les historiens du judaïsme italien ont replacé ce terme dans son contexte politique et social précis, soulignant ainsi le caractère unique de sa création comme conséquence de la politique de Contre-Réforme catholique à la fin du XVI^e siècle. Tandis que l'usage de ce mot évoluait vers une acception plus générale, leur analyse a apporté une utile correction quant aux origines et à la nouveauté de l'organisation du ghetto. En adoptant une définition plus claire et en se référant à un contexte historique plus précis, pourrait-on encore comparer la structure spécifique dans laquelle vivaient les juifs italiens avec celle du reste de l'Europe ? Si le ghetto italien n'était pas identique à d'autres formes d'organisation communautaire juive, mais s'il partageait avec elles certains traits communs, pourrions-nous voir dans le ghetto italien l'expression d'un phénomène beaucoup plus large, commun à différents niveaux à toutes les communautés juives du début de l'ère moderne en Europe ? Cela semble être l'intention de Jonathan Israël dans sa grande étude des sociétés juives du début de l'ère moderne en Europe, publiée originellement en 1985, dans laquelle il met en perspective le programme de ghettoïsation en Italie avec d'autres manifestations de consolidation des communautés juives à travers l'Europe²³.

Depuis plusieurs années maintenant, en réponse à cette démarche pionnière de J. Israël, j'ai moi-même tenté de définir les traits communs qui nous permettraient de caractériser à grands traits la période des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles dans l'histoire juive. Malgré des différences régionales importantes entre la vie juive en Italie et celle des communautés d'Europe centrale et orientale, de l'Empire ottoman et des communautés séfarades d'Amsterdam, Hambourg et Londres, je suis convaincu qu'on peut parler de culture juive transnationale à l'aube de l'Europe moderne, une période distincte du Moyen Âge ainsi que de la période

moderne, quelle que soit la définition de cette dernière. Tout schéma de périodisation comporte des difficultés et peut être critiqué par des spécialistes qui trouveront immédiatement des exceptions aux notions d'ordre général. Ce ne serait pas approprié de m'employer dans cet article à défendre la démarche que j'ai entreprise pour déterminer – fût-ce de manière provisoire – ce que le terme « début de la modernité » peut représenter pour la culture juive et de montrer comment mes efforts peuvent contribuer, même modestement, à clarifier la définition de cette période embrouillée dans l'histoire de l'Europe et du monde²⁴.

Je propose comme hypothèse de travail les cinq points-clés suivants pour définir une culture juive dans l'Europe des débuts de la modernité : une mobilité constante et une mixité sociale ; un élan puissant vers une plus grande cohésion communautaire accompagné du déclin de l'autorité rabbinique et de la montée en pouvoir des oligarchies séculières ; une explosion du savoir favorisée par les techniques nouvelles de l'imprimerie, par un lectorat chrétien de livres juifs, par des études juives en pleine expansion et par l'entrée de membres de l'élite juive dans les universités ; une crise, par voie de conséquence, de l'autorité traditionnelle, se manifestant souvent par le messianisme, l'enthousiasme radical et l'hérésie ; et finalement, en rapport direct avec ce dernier facteur, la confusion des identités religieuses, en particulier l'émergence de *conversos*, de juifs convertis individuellement au christianisme et le développement du philosémitisme et du syncrétisme dans la culture européenne. Il est évident que les facteurs ci-dessus mentionnés n'affectèrent pas toutes les communautés juives avec la même intensité ni dans le même cadre chronologique. Cependant, on peut soutenir que la totalité du monde juif, de l'Est à l'Ouest et du Nord au Sud, fut touchée d'une façon ou d'une autre par chacun de ces facteurs.

Sans nier les conditions singulières qui sont intervenues dans la mise en place des ghettos italiens, ceux-ci ne devraient pas être étudiés en dehors des communautés juives du reste de l'Europe. Jonathan Israël a raison de souligner les points communs entre les caractéristiques de l'existence du ghetto et celles du reste du judaïsme d'Europe, surtout en Europe de l'Est, en Allemagne, dans l'Empire ottoman et dans les cités portuaires de l'Europe occidentale peuplées de famille d'anciens *conversos*. Nous pourrions ajouter que le ghetto n'a pas seulement révélé des forces puissantes de solidarité évidente dans les communauté du début de l'ère moderne ; il a également mis en évidence leurs faiblesses patentées. Les communautés juives, en Italie comme ailleurs, se renforcèrent au détriment des rabbins qui, témoins de l'érosion de leur autorité, furent contraints de reconnaître la réalité du pouvoir des élites laïques qui contrôlaient généralement les affaires de la communauté ainsi que leurs moyens d'existence. Le cas italien limitant le pouvoir rabbinique est pleinement documenté par le premier livre de Robert Bonfil qui se prête à une comparaison favorable avec les structures communautaires juives ailleurs²⁵.

Au-delà de ce facteur de cohésion communautaire et de l'affaiblissement de l'autorité rabbinique, je voudrais suggérer que le ghetto de Venise (et dans une moindre mesure ceux des autres cités) illustre également les quatre autres facteurs. Avec ses vagues constantes d'immigrants originaires d'Allemagne et d'Italiens venant d'autres communautés, de France, d'Espagne et de l'Empire ottoman, Venise exerçait sans nul doute une grande force d'attraction sur les migrants juifs, favorisant la mixité sociale et culturelle. Avec la montée en puissance des familles oligarchiques dans le ghetto, les divisions sociales, culturelles et économiques entre les possédants et les autres étaient une composante essentielle de la vie juive vénitienne. Venise, par son importante

imprimerie initiée par Daniel Bomberg et d'autres, devint le lien principal entre les communautés juives dispersées et leurs lectorats, ainsi qu'entre juifs et chrétiens. Avec la publication d'ouvrages fondamentaux tels que le Talmud de Babylone, la Bible rabbinique et le *Shulkhan Arukh*, la république de Venise a joué un rôle de premier plan en façonnant une culture juive transnationale à l'aube de la modernité. Elle se prévaut également d'avoir eu la première et la plus importante université – l'université de Padoue – à accepter officiellement des étudiants juifs en son sein. En permettant l'accès à l'étude et aux diplômes à des centaines d'étudiants juifs venus de loin, de Pologne, d'Allemagne et de la péninsule ibérique, ainsi que d'autres communautés italiennes, Venise contribua largement à la formation d'une élite de médecins juifs qui devinrent, à titre collectif et individuel, des médiateurs entre culture juive et non-juive, et cela à travers toute l'Europe.

Le ghetto de Venise ne fut pas épargné par le débat passionné qui eut lieu autour du « messie » Shabbetay Tsevi et des accusations d'hérésie lancées contre ses disciples enthousiastes. La polémique sur la validité de la kabbale, sur la loi orale et sur la viabilité des formes traditionnelles de croyances a également marqué l'ambiance culturelle du judaïsme vénitien vers la fin du XVII^e siècle. Et les témoignages de l'Inquisition montrent très clairement à quel point Venise était devenue un lieu d'identités mélangées et contestées avec l'afflux de *conversos* et les accusations d'hétérodoxie et d'hérésie formulées contre eux tant du côté des orthodoxes catholiques que des autorités juives²⁶.

En conclusion, les cinq facteurs que je voudrais mettre en avant pour définir les traits communs de l'identité juive européenne au début de la période moderne existaient simultanément et avec une particulière intensité dans le ghetto de Venise entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. On peut en effet conclure que

grâce aux relations développées avec les juifs de l'Est et de l'Ouest, de Prague et Cracovie, ainsi que de Constantinople, Amsterdam et Jérusalem, l'expérience du ghetto de Venise a représenté la quintessence de la formation de la culture juive moderne, le microcosme d'un paysage culturel plus vaste auquel participèrent les juifs d'Europe, quelles que fussent leur origine et leur appartenance régionale. Quand on analyse le ghetto de Venise dans la perspective trans-régionale et globale qui convient, on constate que celui-ci occupe une place centrale, absolument déterminante pour l'histoire des juifs d'Europe.

Traduit de l'anglais par Anne Grynberg

David Ruderman

est professeur d'histoire juive moderne à l'université de Pennsylvanie (Philadelphie)

1. Cf. H. Graetz, *Divre Yemei Israel*, trad. et éd. S. P. Rabinowicz, Varsovie, 1916, vol. 6-8.

2. Cf. D. Ruderman, « The Cultural Significance of the Ghetto in Jewish History », in D. Myers & W. Rowe (dir.), *From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, Scranton, Pa., 1997. Dans cet essai, j'analyse l'expérience culturelle dynamique à travers les exemples de Venise, Padoue et Modène. Voir également mon introduction à D. Ruderman (dir.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York, 1992.

3. Pour un résumé succinct de la question, cf. B. Ravid, « From Geographical Realia to Historical Symbol: The Odyssey of the World Ghetto », in D. Ruderman, *Essential Papers...*, op. cit., pp. 373-385.

4. S. W. Baron, « Ghetto and Emancipation », *Menorah Journal*, n°14, 1928, pp. 515-526. Cet article a été publié à nouveau in L. W. Schwarz, *The Menorah Treasury*, Philadelphie, 1964 – d'où sont tirées mes citations.

5. Ibid., p. 50.

6. Ibid., p. 51, note.

7. Ibid., p. 55.

8. Ibid., p. 59.

9. Jacob Katz, *Out of the Ghetto: the Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870*, Cambridge, Mass., 1973 – trad. fr. *Hors du ghetto: l'émancipation des Juifs en Europe, 1770-1870*, Paris, Hachette, 1988.

Voir en particulier la critique de T. Endelman, « The Englishness of Jewish modernity in England » in J. Katz (dir.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick, N. J., 1987, pp. 225-246, qui remet en cause la thèse selon laquelle la modernité juive est née à Berlin avec les intellectuels comme principaux acteurs de ce changement.

10. Cf. M. A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance*, Leiden, 1973 ; A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Turin, 1963 ;

C. Roth, *The History of the Jews in Italy*, Philadelphie, 1946 ; et, du même auteur, *The Jews in the Renaissance*, New York, 1959.

11. Voir le long chapitre intitulé « The Age of the Ghetto » dans son ouvrage *The History of the Jews of Italy*, op. cit., pp. 324-420.

12. Voir la préface de son livre *The Jews in the Renaissance*, op. cit., pp. ix-xiii.

13. Cf. R. Bonfil, « Changes in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century », *Jewish History*, n°3, 1988, pp. 11-30 – réédité in D. Ruderman, *Essential Papers...*, op. cit., pp. 401-425 et in *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley / Los Angeles, 1994. Voir également son article « Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed età barocca » in C. Vivanti (dir.), *Storia d'Italia: gli ebrei in Italia*, vol. 11, Turin, 1996, pp. 411-473.

14. Voir en particulier R. Bonfil, « The Historian's Perception of the Jews in the Italian Renaissance », *Revue des études juives*, n°143, 1984, pp. 59-82 ; et comparer ce texte avec D. Ruderman, « Cecil Roth, Historian of Italian Jewry: A Reassessment », in D. N. Myers & D. Ruderman (dir.), *The Jewish Past Revisited*, New Haven, Ct, 1998, pp. 128-142.

15. Voir ma recension du livre de R. Bonfil in *Renaissance Quarterly*, n°49, 1996, pp. 850-853 ; et celle de A. Molcho in *Jewish History*, n°9, 1995, pp. 113-118. Molcho souligne la sensibilité de Bonfil par rapport à la Shoah alors que je suggère que l'influence de son orientation sioniste affirmée a été importante dans son entreprise de redéfinition de l'identité collective des juifs d'Italie à l'époque du ghetto.

16. Ravid, « from Geographical Realia », art. cit., p. 384.

17. Le développement de ce paragraphe et des deux suivants est emprunté à D. Ruderman, « The Cultural Significance », art. cit., pp. 7-8.

18. Cf., en particulier, R. Bonfil,

« *Change in the Cultural patterns* », art. cit.

19. Je me permets de renvoyer le lecteur à mes articles cités dans les notes 14 et 15.

20. Ce n'est pas ici l'endroit approprié pour approfondir ces généralisations. Ces dernières années, l'étude de la kabbale chrétienne et des hébraïsants chrétiens à l'époque de la Renaissance et au cours des siècles suivants a fait l'objet d'études nouvelles. On se rapportera notamment à l'essai désormais classique de Moshe Idel, « *The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabbalah in the Renaissance* », publié d'abord in B. Cooperman (dir.), *Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 186-252, puis réédité in D. Ruderman, *Essential Papers...*, op. cit., pp. 107-169, et plus récemment in A. P. Coudert & J. S. Shoulson (dir.), *Hebraica Veritas ? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphie, 2004.

21. Cf. R. Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, op. cit., pp. xi et 101-124. On s'intéressera également à l'analyse utile mais aujourd'hui controversée de David Myers in *Resisting History : Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton, 2003, pp. 157-172.

22. La formule est empruntée à R. Sennert, *Flesh and Stone : The Body and the City in Western Civilization*, New York, 1994, pp. 212-251.

23. Cf. J. I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, 1985, plusieurs fois réédité. Israel évoque lui aussi le « ghetto » et Francfort (p. 74). À mettre en perspective avec la formulation prudente de Ravid in « *From Geographical Realia...* », art. cit., pp. 381-382 et également avec la réflexion d'Alfred Haverkamp, « *The Jewish Quarters in German Towns during the Late Middle Ages* » in R. Po-Chia Hsia & Harmut Lehmann (dir.), *In and Out of the Ghetto : Jewish-Gentile Relations in Late*

Medieval and Early Modern Germany, Cambridge et New York, 1995, pp. 13-15, 25-28.

Le quartier juif a fait récemment l'objet de tout un colloque organisé à Francfort du 16 au 18 mai 2004 : « *Die Frankfurter Judengasse : Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit* », avec entre autres une communication de Ravid.

24. Bien que j'aie fait plusieurs communications orales sur ce sujet, la gestation du livre que je prépare est assez longue — délibérément.

25. R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Londres, 1993.

26. Il ne convient pas ici d'indiquer les nombreuses références qui nourrissent ma réflexion. On se rapportera, dans un premier temps, à G. Cozzi (dir.), *Gli ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milan, 1987; R. C. Davis & N. Ravid, *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore et Londres, 2001; T. Fishman, *Shaking the Pillars of Exile : « Voice of a Fool » and Early Modern Critique of Rabbinic Culture*, Stanford, 1997; D. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven, Ct., 1995 / *Detroit*, 2001.