

Centre d'action laïque

laïcité

# LA PENSÉE ET LES HOMMES



Publication de philosophie et de morale laïques



Editions de l'Université de Bruxelles

# Laïcité

## La Pensée et les Hommes

### Comité de direction :

Georges VAN HOUT, président  
Hervé HASQUIN, secrétaire général  
Oscar DE BOUVERE, trésorier

### Comité de rédaction et de programmation :

Roger CHIF, Paul DANBLON, Georges GORIÉLY, Guy HAARSCHER, Hervé HASQUIN, Annie KESTELYN, Jacques LEMAIRE, Georges LIÉNARD, Nicole ROSEL, Robert STEENHOUT, Georges SYLIN, Marthe VAN DE MEULEBROEKE, Georges VAN HOUT.

### Responsable de rubrique

Publications : Jacques LEMAIRE  
Radio *La Pensée et les Hommes* : Nicole ROSEL  
Radio *Penser c'est vivre* : Liliane BECKER  
Radio *Wir und die Zeit* : Annie KESTELYN  
Télévision : Georges VAN HOUT, Hervé HASQUIN

### Secrétariat permanent

Francine DUFOUR

### Adresse centrale

Avenue Adolphe Buyl 105 - 1050 Bruxelles - Tél. (02- 642 35 04)  
Le courrier doit être envoyé à cette adresse avec mention de la rubrique visée.

### Abonnement aux publications

Le montant de l'abonnement pour trois dossiers annuels est fixé, pur 1988, à 750 FB (à majorer de 200FB si la situation géographique du destinataire implique l'usage du courrier aérien).

Abonnement de soutien : 1.000 FB (ou plus)

CCP: 000-0047663-36 - La Pensée et les Hommes 1050 Bruxelles  
Les volumes de la série peuvent être acquis séparément aux Éditions de l'Université de Bruxelles (avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles).

L'abonnement permet une réduction importante du prix des trois volumes et constitue un soutien direct à **La Pensée et les Hommes**.



Centre d'Action laïque

Laïcité

LA PENSÉE  
ET LES HOMMES

31<sup>e</sup> année, n° 8

**Judaïsme et laïcité**

Dossier édité par Jacques LEMAIRE, Simone SUSSKIND et Alain  
GOLDSCHLÄGER

Éditions de l'Université de Bruxelles  
1988

# Avant-propos

Jacques LEMAIRE et Simone SUSSKIND

En Belgique et en France, comme dans la plupart des pays latins, le message de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler la laïcité s'est historiquement construit par opposition à certains points du dogme de l'Église catholique, et l'action des groupements laïques s'est souvent définie en fonction des interventions cléricales dans les affaires publiques ou sur la législation des États. D'aucuns prétendent que l'action laïque revêt surtout une coloration antichrétienne. Ils n'ont pas entièrement tort, si l'on veut bien considérer que l'anticléricalisme, dans nombre de pays occidentaux, s'est d'abord aiguisé à l'arbitraire et aux positions dogmatiques du christianisme triomphant.

L'attitude de distance à l'égard des prescrits religieux qui s'est progressivement affirmée dans l'Europe catholique depuis la Révolution française existe aussi, *mutatis mutandis*, dans les milieux du judaïsme. Être **juif**, c'est appartenir à une communauté ethnique qui possède des référents historiques et culturels spécifiques et qui entend vivre ses traditions ; ce n'est pas adhérer les yeux fermés aux croyances de la religion juive, encore moins accepter d'emblée certaines formes de fanatisme religieux ou nationaliste inspirées par quelques groupes religieux intégristes.

Néanmoins, la comparaison entre l'expression de la laïcité en milieu chrétien et celle vécue au sein du judaïsme révèle que ces formes de résistance au dogmatisme religieux s'inscrivent dans des contextes très dissemblables et aboutissent à des solutions d'action non pas **divergentes**, mais cependant **différentes**. Ces différences d'approche ou de perspective, on en mesurera implicitement l'ampleur à la lecture du présent numéro de *La Pensée et les Hommes* consacré au thème **Judaïsme et laïcité**.

Notre fascicule reprend, dans leur ordre de présentation originel, la majeure partie des communications développées à la *Première conférence européenne pour un judaïsme laïque et humaniste*. Ce colloque, d'une importance essentielle pour tous les laïques, a été organisé par le Centre communautaire laïc juif (bien connu de nos lecteurs bruxellois) avec la collaboration de l'Association et l'Institut israélien pour un judaïsme

laïque et humaniste à Jérusalem. Il s'est déroulé à Bruxelles les 17, 18 et 19 octobre 1986 et a réuni plus de trois cents participants, venus d'une douzaine de pays.

Les conférences proposées par les orateurs attestent à la fois l'**originalité** et la **diversité** du fait laïque juif. On verra en particulier que l'existence du judaïsme laïque et humaniste ne se pose pas dans les mêmes termes en Europe, en Israël et dans les pays d'Amérique du Nord. Et que l'importance que les Juifs acceptent de reconnaître au rôle de la religion peut varier selon les situations nationales, les conditions culturelles et les individus.

Ces dissemblances d'approche sont enrichissantes et ne contreviennent nullement à l'unité d'action du judaïsme laïque. Au contraire, puisque l'ensemble des participants est tombé d'accord pour rappeler que la majeure partie du peuple juif est laïque et pour s'engager à élaborer à son intention une structure permettant l'expression de ses opinions et de ses intérêts.

Aussi, a été décidée au moment du colloque la création d'une *Fédération européenne des Juifs laïques et humanistes*, dont le bureau va s'établir à Bruxelles et qui travaillera en étroite collaboration avec la *Fédération internationale des Juifs laïques*, créée à la conférence de Détroit en octobre 1986.

L'action du judaïsme laïque et humaniste en Belgique et dans le monde comporte des aspects propres aux conditions culturelles du monde juif. Elle propose par exemple à l'intention des membres du peuple juif une interprétation renouvelée de la *Bible*, elle publie du matériel didactique sur l'humanisme juif, elle crée des voies originales pour la célébration des fêtes et des traditions juives dans un esprit laïque.

Mais le judaïsme laïque entend aussi participer à la lutte qui doit être inlassablement menée contre le fanatisme religieux et en faveur du pluralisme des idées, de la tolérance et de la démocratie politique.

Ce double effort est celui de la laïcité tout entière, qui, quelle que soit la forme particulière qu'elle revêt, se doit de construire un monde plus juste, plus beau et plus réellement fraternel.

Bruxelles, le 20 février 1988.

# Laïcité, libre-pensée et humanisme

Paul DANBLON  
Journaliste

## Essai de définition de quelques mots-repères

Ne vous attendez pas, de la part d'un journaliste, à autre chose qu'à quelques idées générales, simples, simplistes peut-être même, et dont la seule vertu – éventuelle – sera de préciser quelques termes dont, vraisemblablement, il sera fait fréquemment usage au cours de ces deux journées. Mais, qui s'embarque dans le jeu de *dire* tout de même *ce qui va sans dire* en arguant de l'idée que *cela va encore mieux en le disant* prend bien sûr le risque d'enfoncer quelques portes ouvertes.

Ce risque, nous le prendrons ensemble, à nos périls respectifs.

Les *mots*, nous le savons, sont des pièges, mais dont nous ne pouvons faire l'économie. Il convient dès lors, autant que faire se peut, d'en préciser le sens, soit de manière directive, autoritaire en *imposant une convention* que les partenaires accepteront par simple commodité, comme on le fait en mathématique en *définissant les termes* que l'on aura à utiliser par la suite, soit en dressant un constat, c'est-à-dire en donnant la parole à *l'usage*.

S'en tenir à la première attitude est peu sage : il y a très vite, comme disent les linguistes, *glissement sémantique* et, qui plus est, en sens divers : les mots changent de sens sans nous en avertir au point qu'on en arrive, sans crier gare, à user d'un même mot en lui donnant des sens divers, parfois éloignés, parfois même contradictoires selon qui le prononce. Le pire est que l'on évoque en fait des concepts différents, alors qu'on croit parler de la même chose. S'en référer à l'usage – au *bon usage* dirait Grevisse – évite au moins l'illusion d'un consensus qui n'existe pas ou guère, car on constatera bien vite qu'il n'y a pas *un usage*, mais *des usages*, que les mots ont plusieurs sens et que, puisqu'il en est ainsi, il vaut mieux le savoir et en tenir compte. Quand ce sera possible, on proposera un sens « majoritaire », celui reçu par le plus grand nombre ou, mieux, par ceux qui, en principe, ont les idées claires sur la question, ou tout au moins l'affirment.

Voici le petit jeu auquel je vous invite pendant quelques minutes.

Je considère une constellation de mots qui, vus de loin, pour un observateur pressé, peu exigeant ou dont les catégories mentales sont un peu trop rigides, sont pratiquement synonymes : *laïc, libre-penseur, libre-exaministe, agnostique, athée, incroyant, non-croyant* (il paraît qu'il y a une nuance), *rationaliste, humaniste, progressiste, franc-maçon, intellectuel de gauche* », etc. Pour par exemple, l'intégriste catholique à la M<sup>gr</sup> Lefèvre, tout ça c'est bonnet blanc et blanc bonnet, puisque cet ensemble s'oppose, dans son ensemble, c'est le cas de le dire, au monde des croyants purs et durs. Mais nous aurons plus d'exigence et réclamerons quelques nuances.

La première idée qui vient est évidemment de se référer au sens étymologique. C'est un bon point de départ, mais ce n'est que cela : toujours le glissement sémantique ! Il sera utile de procéder comme on le fait en phonologie où un phonème se précise par *opposition* à un autre phonème, ou en linguistique où un mot prend son sens par *opposition* à un ou plusieurs autres mots.

Il est intéressant de considérer la succession des significations attestées de différents mots de cette famille :

#### 1842 **Laïcisme**

Doctrine tendant à réserver aux laïques une certaine part dans le gouvernement de l'Église. (Dans cette acception, on retrouva à la fois, l'opposition citoyen/pouvoir et non-prêtre/prêtre).

#### 1870 **Laïciser**

Rendre laïque, organiser suivant les principes de la laïcité, c'est-à-dire *décléricaliser*. « La Révolution a laïcisé l'État civil ». (L'opposition se fait ici entre deux types de pouvoir, celui de l'administration non religieuse et celui de l'Église).

Considérons par exemple le mot *laïc* ; l'étymologie grecque est bien connue : *laos* regroupe les notions de *peuple, réunion d'hommes, foule, masse*, par opposition à celle d'*individu isolé*. Mais cette opposition peut se penser non plus au regard de l'individu isolé, mais bien du pouvoir qu'il soit monarchique ou oligarchique. Chez Eschyle par exemple, il semble bien que le mot *laos* désigne les *mortels* par opposition aux *dieux*, un peu comme dans notre société le citoyen se situe par rapport au pouvoir politique. Dès l'Antiquité grecque, l'adjectif *laïc* prend également le sens de *profane* par opposition au *sacré*, à l'*initié*.

Le latin ecclésiastique transforme l'adjectif *laicus* en *lai*, qui prend la signification de frère servant de deuxième catégorie. *Laïc* s'oppose alors à



*clerc*. Dans cette société « catholique homogène » d'avant la Réforme, le laïc est un *chrétien* non clerc, non prêtre, non ordonné. Il est dans le *siècle* plutôt que dans la *règle*, du séculier plutôt que du régulier. D'où l'origine du mot *secular* en anglais qui a à peu près le sens de notre mot français *laïc*.

#### 1871 **Laïcité**

Principe de séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et l'Église ou les églises aucun pouvoir politique. (Mais l'opposition entre le civil et le religieux, avec une nuance supplémentaire d'importance : l'accent mis sur la diversité – c'est-à-dire la *non-unicité* – de l'autorité religieuse).

#### **Laïcisme** (acception récente)

Doctrine qui tend à donner aux institutions un caractère non religieux. (Ici l'opposition met en cause, en fait quoique de manière implicite, la *conviction*, l'attitude philosophique : *laïc* s'oppose à *religieux*, voire à *croyant*. Tel est bien l'usage actuel dans notre société où *laïc* s'oppose tantôt à *clerc*, à *religieux* ou à *croyant*. Le plus souvent *laïc* signifie indépendant de toutes confessions religieuses voire de toutes croyances, parfois même franchement anticlérical.

D'aucuns font la distinction entre laïc et *laïque*. Nous n'entrerons pas dans ces subtilités qui me paraissent trop marquées par des usages personnels.

Le mot **incroyant** est clair par sa construction même. Il se définit de manière négative : l'incroyant est celui qui *ne croit pas*. Cette forme est d'ailleurs souvent atténuée dans la bouche des croyants par une sorte de pudeur, en *non-croyant*, un peu comme on dit *non-voyant* pour aveugle ou encore (en commettant alors une erreur de sens) *israélite* pour Juif. Mais cette apparente clarté de sens est illusoire : l'incroyance (ou la non-croyance) ne se définirait clairement qu'en fonction d'une définition non ambiguë de la croyance, c'est-à-dire de la foi, de l'adhésion à l'une ou l'autre religion révélée ou encore à l'un ou l'autre sentiment de transcendance, voire à telle ou telle attitude irrationnelle. Comment par exemple marquer clairement la frontière entre **incroyant** et **incrédule** ?

C'est la raison pour laquelle je proposerais volontiers, dans le souci d'essayer de mettre un peu d'ordre dans tout cela, une sorte de « gradient » qui échelonnerait, au titre de *repères*, certaines attitudes, certaines conceptions du monde avec, à une extrémité les **théismes** et à l'autre l'**athéisme**.

J'entends par **théisme**, la conviction d'une Révélation, l'idée d'un dieu personnel qui me connaît et avec qui le contact est possible soit par la

prière, soit par l'expérience mystique. C'est la situation de *foi absolue*, celle du charbonnier, de l'intégriste fondamentaliste, faite de certitudes totales. (C'est la diversité des religions constituées qui m'amène à inscrire le mot *théismes* au pluriel).

Le **déisme** (et, pour une raison analogue, il faudrait sans doute aussi écrire *les déismes*) correspond au sentiment d'une puissance cosmique, de nature extrahumaine sûrement, surnaturelle, spirituelle, non matérielle, plus ou moins personnalisée, pouvant aller du principe panthéiste au Démiurge en passant par le dieu ontologique. Qu'on se rappelle le distique de Voltaire :

« L'Univers m'embarrasse et je ne puis songer  
Que cette horloge marche et n'ait point d'horlogier. »

L'**agnosticisme** peut se définir comme l'attitude de celui qui estime que les ressources de l'esprit humain, de l'expérience, de la recherche et de la réflexion ne permettent pas d'aboutir à des *certitudes* en ces matières. La démarche scientifique, si elle nous apporte des réponses satisfaisantes, quoiqu'incomplètes et provisoires, en matière de connaissance objective, semble ne pas répondre aux questions métaphysiques avec la même pertinence.

L'agnosticisme « pur et dur » serait en principe une conscience totalement désengagée, métaphysiquement parlant : ceci est une position tout à fait théorique. Il me semble que, dans les faits, l'agnosticisme recourt à des « hypothèses de travail » qu'il conserve jusqu'à ce qu'elles soient démenties par les faits, mais qu'il choisit en fonction de sa sensibilité personnelle : l'agnosticisme peut être ainsi à tendance déiste ou à tendance athée. C'est d'ailleurs, me semble-t-il, le deuxième cas qui est le plus fréquent : l'attitude de l'agnosticisme s'inspirant largement de la démarche scientifique et celle-ci étant, méthodologiquement tout au moins, athée et matérialiste.

L'**athéisme** est un peu, en miroir, l'équivalent de l'athéisme. L'athée a la certitude de la non-existence de Dieu et, le plus souvent, de la nature moniste, strictement et uniquement matérielle du Réel. (C'est cette position qui sert de référence à l'agnosticisme à hypothèse de travail athée). On peut superposer à ce gradient « *théismes, agnosticisme et athéisme* », plusieurs « tensions » isomorphes :

transcendance/immanence  
dualisme : esprit-matière/monisme : matière  
mysticisme, spiritualisme/rationalisme  
traditionalisme, ésotérisme/scientisme.

Une préférence personnelle, que je confesse bien volontiers, pour l'attitude agnostique (et allons jusqu'au bout des confidences : avec hypothèse de travail athée et matérialiste) m'amène à souligner la place que l'agnostique fait au doute *méthodologique* par opposition aux certitudes revendiquées par ceux qui s'appuient sur les *arguments d'autorité* émanant soit de la Révélation, de la Tradition ou d'un dogme qu'il soit religieux ou scientifique.

Nous pouvons encore rapidement passer en revue un certain nombre de références utiles :

Le **libre examen**, notion introduite dès le XVI<sup>e</sup> siècle par la réforme : principe qui consiste à admettre que tout homme peut en conscience ne croire que ce que sa raison individuelle juge vrai, sans être tenu d'accepter, *surtout en matière religieuse*, les décisions d'aucune autorité. Cette *liberté* de pensée, relative sans doute, mais importante, s'inscrivait évidemment dans le contexte de l'époque, c'est-à-dire dans un *référentiel* de foi.

**Libre-penseur.** Le terme emprunté à l'anglais *free thinker* date de 1659. Il se rapporte au début du rationalisme et aux premiers balbutiements de la science « moderne ». Il désigne celui qui, en *religion*, ne se fiera qu'à la raison, ne voudra être influencé par aucun dogme établi. Cette attitude, aux yeux des dévots, implique l'*amoralisme*. Le libre penseur sera, pour eux, nécessairement un athée et un libertin. Qu'on se rappelle le *Don Juan* de Molière dont toute la foi se ramène à : « Je crois que deux et deux font quatre », ou encore chez Goethe la définition de Satan : « L'esprit qui toujours nie ».

**Libre-pensée** prend en 1873 très nettement la signification d'athéisme.

**Rationalisme.** Le mot apparaît en 1803 et correspond à la doctrine suivante : tout ce qui existe a sa raison d'être et peut donc être considéré comme intelligible. Dans cette acception, on peut parler d'un « spiritualisme rationaliste ». Le rationalisme s'oppose à l'empirisme (*toute connaissance certaine vient de la raison* dit Descartes) et au mysticisme. Le rationalisme fait confiance à la raison et se réfère à la « connaissance naturelle » des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle qui, rappelons-le, est nécessairement, dans sa méthodologie, libre examinateur et au moins agnostique, sinon athée.

**Humanisme.** Ce mot a connu beaucoup de significations et de « glissements sémantiques ». En 1765, il est quasiment synonyme de philanthropie. Il se réfère en effet aux humanistes de la Renaissance pour qui toute théorie ou doctrine qui prend pour fin la personne humaine et son épanouissement mérite cette appellation. Il y a, me semble-t-il, en filigrane du mot humanisme le sentiment du bonheur (*eudémonisme*), voire du plaisir

(*hédonisme*). Pour beaucoup d'humanistes, l'homme s'oppose à Dieu et s'inscrit en faux contre les excès de certains mystiques dont l'amour de Dieu impliquait presque une haine de soi : Pascal n'avait-il pas écrit *Aimer Dieu et se haïr soi-même* ?

L'humaniste se réfère non seulement aux artistes et savants de la Renaissance, mais aux Sages de l'Antiquité (*l'homme est la mesure de toute chose* disait Protagoras) et des temps modernes. *L'humanisme est le culte de tout ce qui est l'homme* (Ernest Renan). Dès 1877, il est vrai, la définition de l'humanisme s'enrichit : à la notion d'épanouissement de l'homme, elle ajoute celle de *dignité* de l'esprit humain et des conditions de sa mise en valeur. On remet l'accent sur l'importance de la *formation* de l'esprit humain par la culture littéraire et/ou scientifique (d'où l'appellation « humanités » pour nos études secondaires).

Cet humanisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas fondamentalement irréligieux ; on peut même parler pour certains penseurs et pédagogues d'*humanisme chrétien*, mais l'évolution sémantique (encore elle) amènera bientôt ce terme à une quasi-synonymie avec athéisme (par exemple dans le monde anglo-saxon ou en Flandre où l'expression *Humanistisch Verbond* désigne un groupement de libre pensée).

Si l'on essayait de dégager l'essentiel de l'attitude humaniste laïque, je proposerais volontiers comme trait distinctif cette idée que l'homme trouve ses *valeurs* en lui-même et dans l'observation des autres grâce à l'expérience et à la réflexion plutôt que dans la tradition ou la référence à quelque autorité que ce soit. L'humaniste est un militant de la liberté ce qui l'amène parfois à être libertaire et à flirter volontiers avec l'anarchie.

**Progressisme**, attitude de gauche. Ces termes, jusqu'il n'y a pas longtemps, désignaient quasi automatiquement un athée ou au moins un libre penseur humaniste. L'hypothèse voire la croyance en une perfectibilité de l'homme inscrite dans son destin historique a évidemment ouvert les portes à l'adhésion aux idéologies et aux systèmes politiques les plus prometteurs : du libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'opposait au catholicisme dominant, au marxisme et à ses avatars : socialisme, communisme, trotskisme, maoïsme, gauchisme prolétarien ou non, etc. Les lendemains qui déchantent qui ont accompagné tant de ces prises de position enthousiastes ont mené à ce que l'on a appelé la crise des idéologies et ont très largement contribué à calmer les enthousiasmes, ce qui n'est pas sans poser problème pour l'engagement politique et philosophique de la jeunesse (mais ceci est une autre histoire). Quoi qu'il en soit, actuellement, personne n'oserait connoter nécessairement une attitude de laïque humaniste à une prise de position politique marxiste, voire « de gauche ».

Je ferais un sort particulier au terme **franc-maçon**.

Le domaine est vaste et complexe et mérite un traitement « ad hoc », disons simplement que c'est par méconnaissance que d'aucuns s'imaginent qu'un franc-maçon est nécessairement athée. Sans entrer dans les détails, disons que certaines « obédiences » telles que la Grande Loge d'Angleterre exigent clairement de la part de leurs membres une attitude au moins déiste, pour ne pas dire qu'une « affiliation » théiste y est souhaitée. Les obédiences européennes continentales du type de la Grande Loge réunissent des membres en principe imprégnés d'un certain déisme diffus, alors que le Grand Orient et le Droit Humain érigent en principe une tolérance généralisée, mais vivent dans un climat largement athée ou tout au moins agnostique, même si l'on y rencontre quelques protestants pratiquants et de nombreux Juifs, quasiment non-pratiquants il est vrai. (Le problème de l'adhésion de certains catholiques à la franc-maçonnerie relève essentiellement de leur conscience personnelle vis-à-vis de l'autorité de leur Église).

Si nous tentons à présent une synthèse, on peut dire que le terme *laïc*, notamment dans notre pays, semble bien désigner une sorte d'« intersection assez floue » entre tous les « ensembles » que nous venons d'énumérer : le laïque est ainsi aussi bien libre penseur, libre examinateur, agnostique, voire athée, de toute façon incroyant, rationaliste, humaniste, quelque peu progressiste et parfois franc-maçon, même si ceci n'a rien d'obligatoire.

La *laïcité*, qui est donc l'ensemble des laïcs, n'est pas commode à définir, car il est impossible de proposer un *critère d'appartenance* absolument net.

L'ensemble des laïcs de notre pays ne se réfèrent ni à des textes, ni à des structures, ni à des personnes encore moins à une autorité organisée : ni Pape, ni Vatican (même s'il existe un *Centre d'Action laïque*), ni doctrine (même s'il y a un cours de morale laïque et donc un programme), ni « ministre du Culte » même s'il y a des conseillers laïques dans les prisons et des visiteurs laïques dans les hôpitaux. La laïcité belge a néanmoins été à l'origine d'un nombre important d'initiatives et d'actions dont je tiens à souligner l'importance : les programmes radiodiffusés et télévisés ainsi que les publications de *La Pensée et les Hommes*, les activités de la *Famille heureuse* (qui fut à la pointe de combats peut-être un peu oubliés, aujourd'hui, mais dont l'importance historique est indéniable : l'accouchement psychoprophylactique, dit sans douleur ; la contraception ; la libéralisation de l'avortement), la *Fête de la Jeunesse laïque*, ce « substitut » (il y aurait beaucoup à dire sur ce mot) de la communion catholique.

La laïcité ne se référant à aucun dogme, il ne faut pas s'étonner qu'elle ne connaisse aucune unanimité totale même officieuse.

Cela étant dit, je risquerais volontiers la proposition suivante d'une définition assez large permettant de nombreuses nuances (n'y a-t-il pas place pour plusieurs demeures dans la maison du Père ?) : l'attitude laïque, qui n'est pas nécessairement athée ni même rationaliste, même si, le plus souvent, ses adeptes se réclament de ces références, se définit comme un humanisme impliquant un certain idéal progressiste, se réfère à l'agnosticisme méthodologique et au libre examen impliquant le refus de l'argument d'autorité ; elle s'opposera donc à tous les cléricatismes et principalement au cléricanisme d'État, refusera toute pensée totalisante, fermée sur elle-même, définitive, prônant la référence à l'absolu, menant à l'intégrisme et au totalitarisme. (Je ferais d'ailleurs volontiers allusion, si je ne craignais d'être taxé de pédantisme, au critère de *réfutabilité* cher à Popper qui en fait la pièce de touche de toute proposition scientifique et que j'appliquerais volontiers à tout le champ de la réflexion –, mais ceci est tout à fait personnel).

Je n'oublie pas que cet exposé s'inscrit dans le cadre d'un colloque consacré à la laïcité et au judaïsme. Après toutes les peines que j'ai eues à tenter une définition de la laïcité, on comprendra que je ne me risque pas à un exercice analogue à propos de la judéité.

Y aurait-il une « intersection » que l'on pourrait qualifier de « naturelle » entre laïcité et judaïsme ? Je signalerais d'abord que, dans mon vécu quotidien, de même que dans l'histoire, il m'a semblé que cette « intersection » existait bel et bien : de nombreux Juifs ont œuvré dans le champ de l'activité et de la réflexion laïques. Je dirais volontiers que, pour ma part, j'ai cru constater au hasard de mes lectures que la manière dont la tradition juive décrit les rapports entre Dieu et l'homme permettait de déceler des éléments annonciateurs d'une certaine propension à la laïcité : certes, la *Torah* est déiste, mystique, spiritualiste, mais la conservation d'une certaine dignité de l'homme devant Dieu (on ne s'agenouille pas à la Synagogue), les dialogues que l'on tient avec le Tout-Puissant (on discute, on marchand, on lui fait même des reproches), un certain sens de la « complémentarité » homme/Dieu menant à une sorte de « partenariat » entre le créateur et sa créature, le culte de l'étude et de la discussion menant nécessairement aux interrogations fondamentales, tout cela me paraît autant d'arguments pour cette thèse que je défendrais volontiers selon laquelle la tradition juive peut préfigurer le libre examen et donc toute sa descendance idéologique. Mais au cas où il y aurait dans cette hypothèse quelque chose de sensé, ce n'est sûrement pas à moi de le dire.

# Définition des concepts de l'humanisme et du judaïsme

Abraham ZVI BAR-ON  
Professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem

Texte traduit de l'anglais par Laurence PATTYN  
Traduction supervisée par le Pr. Alain GOLDSCHLÄGER

J'espère que vous ne m'en voudrez pas si je fais appel à quelques pensées abstraites au cours de mon exposé. Après tout ma profession, c'est la philosophie, dont le pain quotidien est l'abstraction. Parfois, c'est un moyen bien commode d'éviter de longs et fastidieux développements, mais plus souvent cela permet de situer des sujets et des problèmes compliqués dans un contexte approprié. Et notre sujet est tout, sauf simple.

Nous nous concentrons, naturellement, sur le concept d'« humanisme » : ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. L'humanisme et ses origines historiques nous sont sûrement familiers : au début de l'ère moderne, il s'agissait d'un mouvement qui tendait à abolir la loi religieuse dans tous les domaines de l'existence, loi religieuse qui avait caractérisé le Moyen Âge en Europe. Il tendait aussi à retourner à la vision du monde et à la culture fondamentalement séculières de la Grèce antique qui mettait l'accent sur l'art, la science et la philosophie et n'accordait qu'une importance marginale à la religion. Ce mouvement visait à libérer la puissance créatrice de l'homme et à rétablir une approche positive de la vie sur terre.

Cependant, aussi loin que ce mouvement remonte, il a toujours été bien défini dans le temps et dans l'espace. L'on pourrait dire : ce mouvement était très important et éclairant en son temps et en son lieu. Mais c'était il y a longtemps et un tel humanisme n'a plus aucun rapport avec les conditions toutes différentes de notre époque. Pourquoi ressusciter le fantôme d'un passé lointain ? Je pense réellement que pour l'humaniste d'aujourd'hui il ne suffit pas de conserver l'humanisme historique comme paradigme. Il lui faut une représentation appropriée à sa conception personnelle de l'humanisme qui s'adapterait à notre *vision du monde* et serait plus précisément un instrument efficace dans la *tâche de*

*sécularisation du judaïsme*. En effet, j'ai l'intention d'envisager le concept d'humanisme de cette façon et de montrer la valeur de son utilisation pour délivrer le judaïsme de sa version orthodoxe intolérante et fossilisée. Dans ma conception de l'humanisme, on peut distinguer trois stades :

- une composante classique basée sur certaines idées de la pensée grecque antique ;
- une composante moderne ayant ses racines dans l'éthique de Kant ;
- et une composante contemporaine qui fait appel au concept des droits inaliénables de l'homme.

Examinons tout d'abord ce que nous a apporté notre « héritage classique ». Dans ce contexte, je considère la philosophie du sophiste Protagoras comme la source principale, philosophie à laquelle Platon a déclaré la guerre. Il ne reste pas grand-chose des écrits prolifiques de Protagoras. Il n'y a que quelques courts fragments qui peuvent être (et ce fut le cas) interprétés de plusieurs façons.

« L'homme – dit Protagoras dans le fragment le plus souvent cité – est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de celles qui n'existent pas. » Et il continue : « Nous ne connaissons rien des Dieux, d'une part parce que le sujet est tellement obscur et d'autre part parce que nos vies sont trop brèves. » Il s'agit de la maxime dite *Homo Mensura* que nous avons choisie comme la pierre angulaire de notre humanisme. « L'homme est la mesure de toutes choses. » Mais que représentent les choses et comment doit-on comprendre le terme « homme » ? Les « choses » d'après Protagoras sont généralement interprétées comme étant constituées de deux types de phénomènes ou processus : l'un est cognitif et l'autre est éthique ou seulement politique. En ce qui concerne les objets cognitifs de la connaissance et de la science, la conception de l'*Homo Mensura* soulève quelques problèmes plutôt compliqués dont nous ne discuterons pas ici.

L'autre domaine, cependant, nous touche directement. En gros, la question est de savoir où chercher l'origine de ce qu'on appelle d'ordinaire aujourd'hui les *valeurs*. D'après la théorie de l'*Homo Mensura*, elle ne se trouve pas qu'elle soit divinité, fantôme ou démon ; ni non plus dans des facteurs purement naturels, ceux de la sphère « en-dessous » de l'homme, elle se trouve dans l'Homme même. Et l'Homme est la mesure de deux manières, il bâtit sa vie sur quelques valeurs ou principes de conduite, mais il est aussi la seule source de ces valeurs et principes. Au tout premier stade, ce double aspect de source et d'application était très vague. Ensuite, il devint le pôle d'attraction le plus fascinant de la pensée éthique et politique de l'Occident. On trouve déjà là, dans la pensée antique, d'importantes indications pour résoudre le problème.



### *Définition des concepts de l'humanisme et du judaïsme*

La seconde question porte, comme je l'ai mentionné, sur le terme *homme*. Si Protagoras avait pu connaître le mouvement de libération de la femme, il aurait sûrement ajouté que par « homme », il voulait dire aussi « femme », peut-être même « femme » en premier lieu. Mais, même dans ce cas, est-ce que le mot « homme » est censé se référer à la personne humaine individuelle ou peut-être devrions-nous comprendre ce terme comme faisant référence à l'homme en général, à l'espèce humaine, à l'humanité.

Pour l'humaniste contemporain, c'est un redoutable dilemme, si « homme » signifie toute l'humanité, ou seulement une partie de celle-ci, la théorie de l'*Homo Mensura* ne pourrait pas évincer les idéologies nationalistes ou de classe qui, en pratique, tendent à assujettir l'individu ou le citoyen à la collectivité : l'État, la classe, le parti, une interprétation à laquelle mon humanisme refuse d'adhérer.

Après avoir abordé ce dilemme, je passe à la deuxième strate de ma conception de l'humanisme : sa composante moderne telle qu'elle a été interprétée dans les termes du « principe éthique de Kant ». Nous trouvons aussi dans la doctrine de Kant un aspect cognitif général pour lequel il est inutile d'entrer dans les détails. Nous ne nous occuperons que de ses réflexions pratiques. Comme vous vous en souvenez peut-être, Kant définit la loi morale comme l'impératif catégorique et la présente sous un certain nombre de formulations. Nous choisirons celle qui exprime la loi morale en termes de *fins* et de *moyens*.

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans la personne que dans la personne de toute autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen. »

C'est de cette façon que Kant interprète la loi morale à laquelle obéira tout être raisonnable, s'il est effectivement raisonnable et veut être moral. Toutefois, Kant soutient que l'homme ne peut être moral, qu'il ne peut obéir à l'*impératif catégorique* à moins d'être *libre*, mais « libre » dans un sens plus fondamental que la liberté politique.

Pour Kant, la « liberté » est tout d'abord la capacité et la volonté de résister à des passions irrationnelles, à des désirs, à des impulsions et à ses instincts. Imaginez un homme qui serait régi par les forces naturelles agissant dans son système biologique. Il n'hésitera pas à utiliser son prochain simplement comme un moyen pour arriver à ses propres fins. On ne peut pas estimer qu'un tel homme soit libre ; au contraire, on doit considérer sa conduite comme étant complètement déterminée par la nature. Il ne sera libre que s'il refuse d'être dirigé par ses seuls désirs et impulsions. La meilleure preuve de sa liberté se marque lorsqu'il est prêt à traiter son prochain également comme une fin (il devrait aussi se traiter de

la même façon, mais ceci est annexe au problème principal et nous ne nous en préoccupons pour l'instant).

Examinons l'*Impératif catégorique* de plus près. Il est intéressant de noter que Kant a dit « jamais *simplement* comme un moyen, toujours en même temps comme une fin », et non pas « jamais comme un moyen, toujours comme une fin en soi ». S'il avait choisi cette deuxième version, son principe aurait paru très naïf et utopique : Kant l'avait bien compris et pour ma part, en tant qu'humaniste, je n'ai aucune raison d'être en désaccord avec lui. La position d'un être humain dans le système politique et social moderne est tel qu'il est impossible pour l'État d'éviter d'utiliser ses citoyens comme moyen pour certains desseins.

L'être humain remplit autant une fonction dans le système (qu'il soit médecin, professeur, ingénieur, fermier ou ouvrier) qu'il n'est utilisé par le système lui-même comme moyen de parvenir à certaines fins. Dans le cas du médecin, le but est la santé publique, dans le second l'éducation, et ainsi de suite. Nous devons donc dire « pas simplement comme un moyen ».

Dans un régime esclavagiste, une partie de la population utilise l'autre partie comme moyen seulement. Il en était de même en ce qui concerne les relations entre les seigneurs et leurs serfs dans le système féodal. L'exemple le plus radical et le plus brutal de l'utilisation des êtres humains comme moyens seulement, est bien sûr celui des camps de concentration de l'Allemagne nazie, et bien plus encore des camps de la mort dans les territoires occupés pendant la Seconde guerre mondiale. Nous pouvons décrire de la même façon la relation entre l'autorité et un citoyen dans tout État totalitaire du XX<sup>e</sup> siècle. Un autre exemple extrême d'utilisation des êtres humains comme moyens seulement pour accomplir ses desseins est l'acte du terroriste de nos jours, qui tue des gens pour « attirer l'attention » sur sa cause.

Notre principe exige que chacun soit traité non seulement comme un moyen, mais également comme une fin en soi. Le corollaire de ceci est que l'homme n'existe pas pour l'État et ses institutions, mais le contraire : l'État et ses institutions existent pour l'homme.

Cependant, nous pouvons nous demander ce que traiter avec un homme « toujours en même temps comme une fin en soi » implique et chercher des moyens d'application de cette loi dans les conditions toujours changeantes de la nature humaine. Pour le savoir, nous devons nous tourner vers la troisième composante de notre concept de l'humanisme, c'est-à-dire la thèse des droits inaliénables de l'homme.

### *Définition des concepts de l'humanisme et du judaïsme*

*Les droits de l'homme* : tout le monde en parle, ils sont même devenus un sujet de législation. Dans l'ardeur de la noble et juste lutte pour la dignité de l'homme, la signification exacte du concept même est rarement débattue. Au cours de notre discussion, il est important de souligner que nous ne parlons pas des droits de l'homme en général, mais des « droits inaliénables de l'homme », et nous ne devons pas sous-estimer la nuance. D'après une certaine conception politique, le concept de *droit* n'a de signification qu'en relation avec son pendant - le concept de *devoir*. L'homme a autant de droits que de devoirs et *vice versa*. L'origine de cette association réside dans le système politique, l'État. C'est l'État qui accorde des droits, il assigne aussi des devoirs. Ni le devoir ni le droit n'ont une quelconque signification en dehors de la structure de l'État. Il s'ensuit que l'État a aussi le pouvoir de ne pas accorder des droits ou de les annuler après les avoir accordés. Il résulte de ceci que les droits inaliénables n'existent pas dans le cadre législatif !

Notre conception de l'humanisme rejette résolument cette théorie. Pour connaître la raison de ce rejet, il suffira de méditer sur quelques exemples que nous considérons comme étant des droits inaliénables : le droit de vivre et de protéger sa vie, le droit de fonder une famille, le droit de parler sa propre langue et d'apprendre d'autres langues, le droit à l'éducation et à la connaissance, le droit de choisir le lieu où l'on veut vivre, etc. On pourrait même inclure dans la catégorie des droits inaliénables le droit au divertissement et au jeu.

La tâche de l'État est de s'assurer que ces droits soient assurés dans la pratique. L'État peut au maximum avoir le droit d'étendre ou de limiter cette promulgation des droits inaliénables, mais cela ne lui donne absolument pas le droit de les annuler, parce qu'ils appartiennent à tout individu, homme ou femme, en tant qu'êtres humains et non pas en tant que membres de tel ou tel système politique. Nous pourrions même décider que choisir le système politique qui correspondrait à nos aspirations serait aussi un droit inaliénable de l'homme et ne pourrait lui être retiré en aucun cas que ce soit par la loi ou par tout autre moyen.

Et pourtant, l'idée de droits inaliénables de l'homme n'est pas sans points faibles. Tant qu'il s'agit des exemples que je viens de citer, elle est indiscutable. Mais est-il possible de dresser une liste exhaustive de ces droits, comme base solide pour un projet de mise en œuvre ? Même si de telles listes furent proposées dans le passé, aujourd'hui elles ne pourraient jamais être à l'abri de la contestation. Sur le plan théorique, les controverses que suscitent de telles listes, ou, plus précisément, la question de savoir si l'on devait donner ou non le statut d'inaliénabilité à un droit déterminé, ne

sont pas prêtes de se terminer. Mais sur le plan pratique, les listes existantes peuvent nous servir de lignes directrices.

Assez parlé du concept de l'« humanisme ». Confrontons ses trois composantes conceptuelles avec le concept du « judaïsme ».

Notre première composante, la thèse de l'*Homo Mensura*, est-il compatible avec le judaïsme ? Cela dépend bien sûr de la façon dont nous définissons le judaïsme.

Si nous suivons l'approche orthodoxe et nous le définissons simplement comme étant la religion juive, la conciliation de deux sera très difficile. La religion en général (et la religion juive n'est pas vraiment une exception à cet égard) est théocentrique dans sa façon de voir le monde, alors que la thèse de l'*Homo Mensura* reflète une vue anthropocentrique du monde. Nous devons toutefois faire une distinction entre la source primordiale de la religion juive, la *Torah* et les strates ultérieures de la pensée religieuse juive. Alors que l'on considère que la première est d'origine surhumaine, les autres ne peuvent en aucun cas être décrites de cette manière.

Comme l'éminent penseur religieux juif Yeshayahu Leibovitch le suggère, le judaïsme a été, quoique théologiquement orienté, entièrement créé par l'homme, et est, dès lors, parfaitement compatible avec la thèse de l'*Homo Mensura*. La compatibilité, cependant, va bien plus loin si nous remplaçons la définition théologique du judaïsme par une acception laïque et rationaliste dont le développement au cours des deux derniers siècles de l'existence juive et de sa créativité, c'est-à-dire la période commençant avec l'Émancipation, peut être démontré. Nous devrions, je suppose, définir le judaïsme comme la civilisation juive, soit l'ensemble des concepts juifs, des modes de vie, des institutions (y compris l'État juif) et de tous les autres produits issus du génie et de l'action juifs. Si l'on définit le judaïsme de cette façon, le facteur religieux n'est plus dominant : il est remplacé par différentes tendances laïques, qu'elles soient politiquement à droite ou à gauche, en tant que telles, parfaitement compatibles avec la thèse de l'*Homo Mensura*.

Lorsqu'on aborde la « composante kantienne » de notre concept de l'humanisme, la confrontation est beaucoup plus facile. Un des principes majeurs de nos sources antiques est très proche de l'Impératif catégorique. J'ai à l'esprit bien sûr le proverbe bien connu traduit habituellement par « aime ton prochain », mais je préférerais exprimer ainsi : « aime ton frère humain comme toi-même ». En fait, Kant ne va pas aussi loin que cela. Il n'exige pas que j'aime mon prochain, je dois seulement le respecter, le traiter toujours comme une fin en soi. C'est un impératif plus modeste et bien plus réaliste que celui prôné par Rabbi Hillel. La différence, cependant,

### *Définition des concepts de l'humanisme et du judaïsme*

n'a qu'une importance secondaire, et nous pouvons opter sans danger pour une conciliation des deux dans l'interprétation finale de nos concepts.

Lorsque nous arriverons à la troisième composante, notre analyse prendra une autre direction.

Je suggère que nous utilisions le principe des droits inaliénables de l'homme comme instrument théorique pour critiquer quelques aspects particulièrement embarrassants du judaïsme orthodoxe. L'idée de base, plus quelques-uns des droits inaliénables de l'homme qui sont indiscutables, suffiront. Ils donneront une direction claire et une stratégie définie à notre critique du judaïsme orthodoxe.

Prenons, par exemple, le concept du *mamzer*, le bâtard et sa grande infériorité ainsi que l'a déclaré le judaïsme orthodoxe. Il va à l'encontre de toute une série de droits inaliénables de l'homme, à commencer celui de ne pas être puni pour des actes qu'on n'a pas commis. Ou bien encore, examinons comment la loi du judaïsme orthodoxe traite un *Goy*, un non-Juif. Parmi les nombreuses restrictions humiliantes, nous trouvons aussi la règle de la discrimination devenue désormais totalement absurde : ne pas être accepté comme témoin au tribunal – une négation manifeste du droit à bénéficier d'un traitement équitable de la part de l'appareil judiciaire. Qu'un *cohen* ne soit pas autorisé à épouser une femme divorcée constitue une violation évidente du droit de l'homme et de la femme de choisir sa ou son partenaire, ce qui exclut pour les *cohanim* et pour les divorcées toute une partie de la population juive, sans parler de l'ensemble du monde des Gentils qui est tabou pour tout Juif.

On peut citer de nombreux autres « exemples d'incompatibilité » du judaïsme orthodoxe et de l'humanisme tel que je l'ai interprété. J'espère que mon petit exposé a illustré de manière satisfaisante le concept de l'humanisme, tel que je l'ai développé, afin de dénoncer certains aspects inacceptables du judaïsme.



# La reconceptualisation de l'éducation juive

Peter LEMISH, Ph. D.

Professeur en Philosophie de l'Éducation (Israël)

Texte traduit de l'anglais par Eva OOSTERWIJCK

Traduction supervisée par le Pr. Alain GOLSCHLÄGER

Nous ne devons certainement pas nous rappeler l'importance attachée au rôle de l'éducation au sein de la culture juive. De même, si nous voulons intervenir pour favoriser le développement de notre culture, une attention toute particulière, portant sur le rôle, ainsi que sur le contenu et processus appliqués à l'éducation des Juifs, s'impose. Cette présentation a comme but d'être une contribution lors de la discussion de telles considérations. Tout d'abord, j'examinerai le contexte problématique lié au développement culturel juif et donc à l'éducation juive. Ici, ma prétention principale sera que l'engagement authentique avec la modernité exige une transvaluation de la culture juive ; un tel processus permettra aux Juifs de se lancer dans des formes nouvelles et riches de développement culturel. Cette analyse nous amènera à démontrer le besoin de *reconceptualiser* l'éducation juive ainsi que les principes qui s'y réfèrent. J'affirme ici que les activités pédagogiques doivent être incluses en tant qu'éléments actifs dans le processus de développement culturel. Ce rôle, qui diffère de manière significative pour l'éducation traditionnelle, exige une reconceptualisation radicale de l'éducation juive.

## **Modernité et transvaluation de la culture juive**

La modernité ou la vision du monde adoptée depuis le siècle des Lumières demeure le contexte ainsi que le protagoniste de la culture contemporaine juive. Cette vision est basée sur trois prémisses :

1. l'homme est producteur de savoir, de valeurs ainsi que d'action, et est dès lors responsable de la réalisation de la vie socioculturelle,
2. les processus de pensée rationnelle ont le plus grand potentiel et devraient être appliqués par tout homme pour la création et l'amélioration de la vie socioculturelle et

3. la responsabilité primordiale pour l'individu ainsi que les activités de la communauté repose sur chaque membre de la communauté culturelle.

Cette vision moderne joue un rôle de premier plan dans les cultures traditionnelles comme la nôtre, car elle requiert que chaque personne assume la responsabilité pour des manifestations culturelles, auparavant rejetées sur les divinités ou assumées par les appareils ecclésiastiques.

Historiquement, la logique de modernité n'exigeait pas seulement une émancipation légale qui garantissait la participation de tous les membres de la société, mais aussi des efforts d'émancipation culturelle ou un processus socio-éducatif par le biais desquels toutes les personnes seraient activement impliquées dans le développement socioculturel, ainsi qu'économique et politique de la société.

De plus, la réaction envers le mauvais usage technocratique des principes et de la vision de modernité joue à la fois un rôle actif et délimite le contexte ontologique contemporain pour nos efforts en vue de développer des entreprises riches en apports de la culture juive. L'essence de cette réaction fut captée par Marx dans sa description du sentiment de l'homme moderne que « tout ce qui est solide fond dans l'air ». Berman a interprété et mis à jour la description poignante de Marx comme suit : « There is a mode of vial expérience... of the self and others, of life's possibilities and perils – that is shared by men and women all over the world today. I will call this body of expérience 'modernity'. To be modern is to find ourselves in an environment that promises us adventure, power, joy, growth, transformation of ourselves and the world – and, at the same time, that threatens to destroy everything we have, everything we know, everything we are... In this sense, modernity can be aid to unite all mankind. But it is a paradoxical unity, a unity of disunity : it pours us all into a maelstrom of perpetual disintegration and renewal, of struggle and contradiction, of ambiguity and anguish. To be modern is to be part of a universe in which, as Marx said, 'all that is solid melts into air'. » (Bennan, M., *All That Is Solid Melts Into Air*, NY, Simon & Schuster, 1981, p. 15).

À ce stade il convient de demander : Où nous plaçons-nous, nous, Juifs, dans ce contexte de modernité ? Bien qu'une analyse historique approfondie s'avère nécessaire, nous pouvons préciser quelques-uns des arguments majeurs qui font surface dans une telle analyse. Suivant notre raisonnement précédent, nous devons distinguer la réaction des Juifs face à l'émancipation externe ou légale et face à l'émancipation interne ou culturelle. À travers l'émancipation externe, les Juifs, ainsi que les minorités faisant partie de la société européenne, se virent d'abord garantir leurs droits fondamentaux et ensuite leurs droits civils et politiques.



L'émancipation externe provenait d'un acte de la part de l'ordre social dominant ; acte qui était profitable aux Juifs et que la plupart d'entre eux saisirent volontiers. Toutefois, en agissant de la sorte, les Juifs se virent confrontés à deux gageures, posées par l'Âge des Lumières : premièrement, la modernité autorisait, voire exigeait des interprétations pluralistes de la vie culturelle juive. Deuxièmement, la société émancipée autorisait le choix de rester Juif ou non. Dès lors, le Juif était libre d'interpréter et d'exprimer le fait qu'il était juif, de sorte que cela prenne un sens pour lui. De cette façon, en tant que prolongement du projet de modernité, le défi présenté aux Juifs était de s'engager dans l'émancipation « interne » de la culture juive. Une forme d'autoémancipation par laquelle la culture juive serait transvaluée de valeurs d'origine religieuse en tentatives conscientes pour agrandir la culture juive face aux défis et changements de la société contemporaine. L'orientation vers l'autoémancipation représente une condition nécessaire d'implication dans le processus de transvaluation et pour arriver au résultat espéré, soit de développer une compréhension et une expression claire de ce qu'est la vie pour le Juif dans la société moderne. En retour, c'est grâce à ce processus de transvaluation que nous devrions prévoir que les formes positives éclairées de la vie culturelle juive devraient se développer.

Sur base de cette analyse, nous avons des critères pour évaluer les réactions juives à la modernité. Actuellement, après deux cents ans de projet de modernité, on peut identifier trois réponses :

1. *Théologique* : un large spectre de réponses basées sur la théologie renforçait le pluralisme des interprétations se retrouve à travers l'histoire juive, dans ses facettes réformées, conservatives et orthodoxes.
2. *Nationaliste* : dans un développement initial de la culture juive (durant le 2<sup>nd</sup> et 3<sup>e</sup> aliyot), les influences historiques externes et politiques internes ont œuvré pour placer la notion de nation au-dessus d'autres formes et valeurs culturelles en Israël. Ironiquement, la prédominance des nationalistes a distrait l'attention et réduit les efforts de recherche et d'expérimentation de formes nouvelles du développement culturel<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Les formes actuelles de nationalisme se développent depuis la Seconde guerre mondiale. Elles demandent une fidélité envers « l'intérêt » national, sur lequel on pense qu'il existe un consensus dans la communauté juive. Comme cela a été mis en œuvre en Israël, la politique d'intérêt national, basée sur le consensus, est appliquée de façon à placer les intérêts de la nation au-dessus des droits individuels à savoir ; d'imposer la censure sur le savoir et sur l'expression artistique ainsi que l'imposition de « l'intérêt national » pour encourager des valeurs technologiques et les rationalités instrumentales particulières. Au vu d'une émancipation culturelle, cette forme de nationalisme représente une structure réactionnaire, vestige de la pensée du XIV<sup>e</sup> siècle.

3. *La Survie* : certains Juifs<sup>2</sup> assimilés culturellement maintiennent des formes culturelles juives dans leur vie sociale, des intérêts politiques, le langage, etc. Parmi les influences profondes de cette réponse, il y a pulsion et engagement pour ce qu'ils conçoivent comme la « survie » du peuple juif. Basé sur le sentiment et le souvenir, « la survie » est l'exigence de préserver la façon de vivre et la culture juives comme un rituel, même si celui-ci est dénué de sens pour eux. Les exemples « de survie » les plus évidents se trouvent dans les formes extrêmes de paranoïa juive – les réactions par rapport au mariage exogamique ou la migration d'Israël par les Juifs.

On propose deux jugements à propos de ces réactions par rapport à la modernité. *Primo*, ces attitudes sont réactionnaires. Comme tel elles ne font pas face, véritablement, aux défis de la modernité. En agissant de la sorte, elles génèrent des formes négatives de développement culturel. L'assimilation, j'en conviens, qu'elle soit formelle ou pas, s'avère le résultat immédiat de ces réponses réactionnaires et inauthentiques. Ma prétention ici, en termes simples, est que, pour bon nombre de Juifs, la vie a cessé d'avoir un sens, et dès lors, l'assimilation devient le résultat de l'attrait d'autres formes et d'autres valeurs culturelles qui peuvent les satisfaire.

Une seconde conséquence de ceci : vu l'absence d'une réponse authentique, nous devons conclure qu'il faut confronter le projet et le défi de la modernité portant sur l'émancipation « culturelle ». Notre souci serait de comprendre les processus de modernité qui influencent nos vies, et de nous lancer dans le développement de formes culturelles riches. Pour ce faire, avant toute autre chose, nous devons confronter les exigences, les contradictions et les ouvertures morales de la vie dans la société moderne et ensuite conceptualiser des réponses véridiquement juives pour promouvoir la culture. Agir de la sorte signifie défier le *potentiel* de la culture juive à reformuler les définitions et à redéfinir les structures de la vie, qui auront de l'importance pour nous. Finalement, on signalera brièvement trois implications de cette analyse.

D'abord, les résultats de ce processus de provocation au potentiel de la culture juive restent inconnus. Peut-être que la connaissance de la souplesse de la culture juive prouvée par le rôle joué par le syncrétisme fera comprendre la nécessité d'être patient, tolérant et, avant tout, d'être impartial lorsque nous nous engageons dans le processus.

---

<sup>2</sup> Les Juifs adaptés culturellement et assimilés sont ces Juifs en Israël, ainsi que ceux de toutes les autres communautés juives pour qui ni les approches nationalistes ni théologiques vers la culture juive n'ont de sens.

*Secundo*, la transvaluation enracinée dans les formes précédentes ou présentes de la culture juive est un procédé d'élargissement et d'évolution de la culture juive. Les implications immédiates pour l'éducation sont que :

- a) le procédé de transvaluation exige une connaissance approfondie des structures profondes de la culture juive ;
- b) ce procédé exige que toutes les formes d'éducation – formelle et non – fassent partie de ce projet.

Finalement, juxtaposée à son rôle traditionnel et conventionnel de transmission culturelle et de reproduction, l'implication active dans le processus de transvaluation nécessite une reconceptualisation radicale de l'éducation juive.

### **Reconceptualisation de l'éducation juive**

Je propose que le nouveau concept éducation soit celui d'une participation active dans le processus d'émancipation culturelle. L'Éducation Critique ou la pédagogie pratique sera l'approche la plus appropriée.

La pédagogie pratique se fonde sur les principes suivants :

1. *Principe de Production Culturelle* – La culture est une production de chaque participant individuel ainsi que de l'ensemble de la communauté culturelle. Donc, chaque individu doit être placé en position de devenir un producteur de culture actif et responsable. L'implication directe est que le procédé éducatif, aussi bien du point de vue de son contenu que du point de vue du procédé enseignement et d'apprentissage devrait engager les participants (étudiants aussi bien que professeurs) dans la production culturelle (juxtaposée à la reproduction culturelle, ou au processus traditionnel de transmission de connaissance, de valeurs et de normes de comportement).
2. *Principe de la problématique* – Les formes avancées du développement culturel se développent à travers un processus progressif de confrontation et d'adaptation, lorsque les individus et ordre social se rencontrent et produisent de nouvelles dimensions de vie socioculturelle. C'est pour cela que tes individus devraient apprendre à dévoiler et à analyser les réalités, ainsi que leurs racines historiques, avant de s'engager dans le processus de transvaluation. Le principe de la problématique ne se base pas seulement sur les intérêts immédiats et sur la connaissance de l'étudiant ; mais en rendant la problématique actuelle incertaine, le professeur entre rapidement dans le processus de dévoilement et de transmission.

3. – *Principe des essences* – L'essence se réfère à une dimension authentique et qualitative de la vie. L'analyse d'une essence devrait permettre à l'étudiant de sonder au-delà des expressions superficielles afin de dévoiler le problème essentiel, les sentiments et leurs expressions, idée ou question (c'est-à-dire les structures profondes)<sup>3</sup>.

4. *Principe de transvaluation* – Ce principe exige que tous ceux qui participent au procédé éducatif soient impliqués dans les actions culturelles génératrices, ainsi que celles qui ajustent, expérimentent, évaluent et sélectionnent les expressions juives dotées de sens. La brève analyse comparative qui suit mettra en vedette la différence entre l'approche conventionnelle et l'application des principes de la pédagogie pratique. Considérons, par exemple, la problématique, mais aussi le concept essentiel de la *mitzvah*. Dans l'approche conventionnelle, les 613 *mitzvot* sont décrites ordinairement comme un système clos, justifié par l'autorité de Dieu et contrôlé par le système ecclésiastique. Ici, l'acceptation non contestée ou le rejet des *mitzvot* aboutissent à un même résultat – une mauvaise compréhension de la nature essentielle des *mitzvot*: l'intégration et l'expression d'une intelligence et de valeurs morales dans l'action. Dès lors, cette exigence, que les actions soient basées sur la compréhension éthique et les valeurs morales ne représente pas seulement un principe complémentaire à la modernité, mais tire un pouvoir immense des précédents historiques ; cela pour sanctionner le processus de transvaluation par lequel les Juifs peuvent essayer d'établir des rapports nouveaux avec la société moderne. Comme nous devons supposer que les Juifs furent, dans le passé, les créateurs et les révélateurs du système des *mitzvot*, ceux qui appliquent la pédagogie pratique devront continuer de confronter, d'expérimenter et d'essayer ainsi que de développer certaines *mitzvot* importantes comme, par exemple, celle d'honorer son prochain (par exemple : est-ce que les principes moraux de Hillel et Akiva sont des réponses éclairantes dans l'état actuel du contrat social ?), celle du respect de la nature, ainsi que le *Shabbat* et le respect des fêtes. Ici, le concept de pratique, synonyme de *mitzvah*, accentue notre demande de traditions dans les rapports dynamiques internes de pensée, de valeur et d'action.

La pédagogie pratique est donc l'extension logique et idéologique du concept de *mitzvah*. Un processus pédagogique clair, lié à une pratique

---

<sup>3</sup> Comme autre exemple de *mitzvah* comme essence même (cf. texte), le principe d'essence peut être démontré : en comparant l'approche actuelle pédagogique du problème de racisme dans la société israélienne – via des rassemblements semi-sociaux de Juifs et d'Arabes – avec l'approche effectuée par la pédagogie pratique ; soit un examen par des Juifs et des Palestiniens, ensemble si possible, sur les forces historiques, idéologiques et sociales qui ont mené aux expressions et attitudes racistes chez les Juifs et les Palestiniens.

basée sur l'enquête intellectuelle devrait permettre à l'étudiant d'apprendre et ainsi de s'engager dans des actions guidées par une éthique. Le résultat d'un tel procédé sera une mise de contrôle culturelle ou l'émancipation culturelle. Il y a quatre stades dans le processus pédagogique de la pratique :

- Stade 1 Identification de la problématique dans des formes actuelles de la vie quotidienne.
- Stade 2 Compréhension du développement historique de ce qui est considéré comme problématique.
- Stade 3 Développement et sélection des options pour agir en relation avec ces problèmes.
- Stade 4 Expérimentation avec l'option considérée comme désirable moralement et dotée de sens.

Pour servir d'exemple lors de l'application de la pédagogie pratique, considérons l'exemple suivant, tiré d'un cours que j'enseigne actuellement :

### **Cours : Conscience juive**

À l'intention d'étudiants d'université et d'adultes, le but de mon cours est de permettre aux participants de comprendre les dimensions problématiques de la conscience juive dans la société contemporaine et de pouvoir les aider à développer des réponses qui leur permettront de confronter les forces de la modernité – d'une manière sensée et juive. Ce cours traverse les quatre étapes suivantes :

#### **1. Repérer et Identifier la Problématique**

À l'aide de techniques personnelles de repérage, le participant ou la participante est capable d'identifier ses propres sentiments, ses idées, et ses interprétations de la culture juive. Dans le contexte d'une discussion de groupe, la nature des différences entre les positions des individus peut être examinée et la question – pourquoi ces différences ? – peut être discutée.

#### **2. Compréhension**

L'examen des dimensions et des forces de la modernité, aussi bien comme contexte que comme acteur dans les expressions contemporaines de la culture juive ; l'examen de ces réponses par rapport à ces forces par des Juifs.

#### **3. Choix**

L'examen des dimensions de la pensée et de l'action de quatre réponses ou options majeures dans la vie juive contemporaine face aux forces de la modernité : adaptation culturelle ou assimilation, choix religieux, nationalisme et Sionisme, et enfin judaïsme culturel ou séculaire.

#### **4. Action**

Développement d'options d'action jugée appropriée par chaque participant en réponse à chaque choix. L'occasion d'une analyse profonde des résultats suscitant des phénomènes particulièrement provocateurs ; comme les réponses juives par rapport au féminisme ou à la démocratie ; développement d'un nouveau cycle de vie ou maintien des commémorations des congés ; la relation d'Israël et des Juifs avec d'autres communautés.

#### **Quelques implications prévues et leurs résultats**

Le processus de pédagogie pratique proposé ici pour une reconceptualisation révisée de l'éducation juive, commence avec la vie des participants dans la société contemporaine et renforce leurs actions dans la production de culture juive. Il cherche à éclairer la compréhension et le pouvoir qu'ils ont dans le processus de production culturelle, grâce à la confrontation de ce qui « qui va de soi », ainsi que les forces sous-jacentes et les influences sur la vie contemporaine juive. Quelques-unes des attentes majeures de cette approche sont les suivantes.

Premièrement, les étudiants s'intéresseront et se sentiront impliqués, car un tel procédé pédagogique leur permet de sonder, de comprendre et puis d'agir sur les débouchés qui leur sont intéressants, ou problématiques. Donc on s'attend à ce que le but ultime reconceptualisé de l'éducation juive – prise de pouvoir ou émancipation culturelle – devrait être pressenti rapidement et évalué à sa juste valeur par les participants.

Deuxièmement, la pédagogie pratique devrait permettre aux étudiants de défier les formes contemporaines de *consensus*, qui représentent souvent une situation de perte de pouvoir et de contrôle. Les partis s'intéressent à maintenir ces valeurs et structures, qui établissent une base de résistance solide contre l'approche proposée ici (par exemple : groupes religieux, fonctionnaires sionistes et, ironiquement, les parents et étudiants qui ont « accepté » le consensus et qui chercheront, dès lors, à le défendre comme s'il représentait leur propre vision).

Troisièmement, la pédagogie pratique devrait encourager l'expression totale des dimensions intellectuelles, esthétiques, émotives et expérimentales de l'individu ; de façon appropriée pour chaque âge et pour chaque intérêt.

### *La reconceptualisation de l'éducation juive*

Quatrièmement, cette approche reconceptualisée implique le défi à la « construction du temps » passéiste de la culture juive, qui impose uniquement ces valeurs tirées de la *tradition*. Le changement proposé ici est d'utiliser le passé pour informer les activités présentes et futures. Finalement, le caractère futur de la culture juive ou des débouchés de l'application de la pédagogie pratique pour l'éducation juive restent inconnus. Déjà, les formes présentes de la culture juive, ainsi que les résultats de l'éducation juive nous sont connus. Comme j'en ai discuté, pour beaucoup de Juifs, cette culture apparaît comme manquant d'attrait et de sens dans la société contemporaine. L'approche présentée ici est, dès lors, un test du potentiel de la culture juive en tant que source de valeurs, de sens et même d'inspiration pour la vision que porte le Juif, d'un monde meilleur.

Pour ma part, cette conférence offre la possibilité de poursuivre ce processus d'émancipation culturelle, et je vous remercie de m'avoir donné la possibilité de partager ces idées avec vous.





## D'un anthropologisme conséquent a un athéisme conséquent

Gérard RABINOVITCH  
Chargé de recherches au CNRS (France)

Le judaïsme est un archaïsme et une *excellence*, voilà la contrariété avec laquelle nous vivons et qui peut-être n'est pas étrangère à la tentative qui nous fait nous réunir aujourd'hui.

S'il n'était pas une *excellence*, on se demande bien, hormis l'amour et la fidélité à nos aînés et à leurs souffrances, quelle pente masochiste nous ferait nous en réclamer. *Schwer tsou a Yid*. Tout le monde connaît ce soupir fameux ; ou comme disait Heinrich Heine : « Être Juif, je ne le souhaite pas à mon pire ennemi ».

S'il n'était pas un archaïsme, à moins que ce ne soit qu'effet d'une paresse, d'une pusillanimité, ou d'un abandon, que faisons-nous aujourd'hui, *Shabbat*, jour de Souccoth, ici, au lieu d'être en famille ou à la shoul ?

Encore devons-nous repérer dans quelle mesure il peut être dit *archaïque*, et de façon concomitante excellent.

*Archaïque*, il l'est, comparé à tout ce chemin parcouru par les hommes dans les sciences *physiques, naturelles, humaines*, qui explosèrent d'*ingéniosité* et d'*intelligence*, à compter du XIX<sup>e</sup> siècle. Le matérialisme, le naturalisme et la psychanalyse démentent, ou pour le moins rendent obsolète, tout ce qu'il y a d'imagination superstitieuse et mythique encore en place dans le texte et le rite juifs. Si le matérialisme évolutionniste et le naturalisme des sciences naturelles viennent nous enseigner autrement l'histoire de la planète et de ses habitants, la psychanalyse, elle, vient nous enseigner ce qu'il en est de l'imagination religieuse ; où elle trouve ses fondements ; comment elle s'organise.

*Archaïque*, le judaïsme l'est peut-être, c'est moins sûr, quant à la science

*Archaïque*, le judaïsme l'est peut-être, c'est moins sûr, quant à la science politique. Néanmoins, on ne peut pas manquer de noter l'irrésistible attrait

qu'exercèrent sur le monde juif la Révolution française, l'essor de la société démocratique, les idées qui l'accompagnèrent avant et après. Attrait qui ne fut pas rien dans le développement de la Haskala, dont nous sommes les rejetons, et qui témoigne pour le moins qu'un doute a germé dans l'entendement des Juifs de cette époque quant à l'*excellence* et l'*actualité* d'une bonne part du texte juif.

*Excellent* (la mauvaise nouvelle d'abord, la bonne après, ou inversement si vous préférez...), le judaïsme l'a assurément été, eu égard à la société paysanne, païenne, et superstitieuse ; même si ce dernier aspect ne fait pas défaut dans la vie juive, à l'instar de toute communauté humaine. Mais aussi, il ne faut pas craindre de le dire excellent eu égard au *christianisme* et à ses avatars éthico-politiques en particulier. Le *pathos* de la sécularisation chrétienne, déposé comme un amas de poussière sur la pensée postrévolutionnaire et *républicaine* (voir Buchs et Roux, Lamennais, Sangnier...) et le progressisme occidental, qui doit autant au christianisme qu'au rousseauisme, et plus qu'au matérialisme, même lorsque le progressisme s'est métamorphosé marxiste.

Ici bien sûr, c'est plus difficile à consentir. Car par bien des aspects notre élan initial, spontané, serait plutôt de nous convaincre d'affinités électives entre judaïsme et nombre des soucis, préoccupations et projets légitimes qui sont au fondement du progressisme occidental. Le judaïsme, premier des enseignements de l'homme à lui-même, d'avoir à marcher sans relâchement hors de la servitude – celle des deux Égypte : celle du tyran politique, et celle, intérieure à chacun – forge ordinairement des hommes pleins d'attention et de reconnaissance envers tous ceux des nations qui semblent, à leur façon, aller dans la même direction. Hélas, on sait maintenant que le tour fait par le progressisme occidental (sous ses variantes soviétiques, ou sociodémocrates à la façon scandinave) sur la roue de la liberté n'a ramené qu'un tour d'écrou supplémentaire.

*Excellent* et *archaïque* ; du cœur de cette contrariété, il nous faut donc accomplir un double mouvement afin d'éviter une judaïté qui ne soit que de mascarade, de folklore, voire de fatuité dans le pire des cas, qu'une « frilosité », une pusillanimité devant le monde, ses inconnus et ses périls dans l'autre. Un mouvement en direction du judaïsme et un mouvement hors de lui. Un mouvement de retour à cet *anthropologisme radical et conséquent* qui s'inscrit dans le texte juif, et un mouvement vers un *athéisme conséquent* qui ne soit conçu ni comme un *défi* au religieux ni comme l'opportunité d'un abandon et la permission de faire n'importe quoi.

*D'un anthropologisme conséquent à un athéisme conséquent*

Faire retour au judaïsme peut désigner deux chemins. L'un, celui du Bal T chouva, voit son horizon s'ouvrir et se refermer derrière la porte de la *Yeshiva*. Il est à craindre que cet engagement-là relève d'une inquiétude – parfois d'une pathologie – prédisposant à l'attente d'une servitude, plutôt qu'à la quête d'une liberté. D'un soulagement de la peine de vivre, plutôt que d'un effort de dénouer les fatalités qui nous lient. L'autre chemin viserait à travers la lettre du texte juif l'esprit qui l'anime, le fonde et le soutient.

L'ensemble du *texte juif*, la *Torah* et ses commentaires midrashiques, talmudiques, fait enseignement de l'inscription de la révélation dans la chair de l'histoire. Il paraît même que ce fût livré, non pas en kit, mais tout d'un bloc. Il fait enseignement de la présence de Dieu et du privilège de servir les desseins de ce dernier, qui lie les Juifs à lui par l'Alliance. Il fait enseignement aussi de la difficulté, du doute, de l'incertitude, mais aussi des efforts qui habitent les enfants d'Israël à comprendre et chercher comment accomplir justement ce service.

Mais il fait aussi, *en même temps*, enseignement d'autre chose. Le *texte juif* et son pivot : le *Tanah*, se présente à nous également comme un inventaire des passions humaines, des égarements et *errements* qui résultent d'elles. Un peu comme l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère peuvent être lues comme un inventaire des principales ruses de guerre. Voyez les Hébreux, voyez la descendance d'Adam, voyez les peuples de Canaan, en proie à la jalousie, à la concupiscence, au meurtre, au mensonge ou à l'aveuglement.

Le sort même que leur fait Pharaon les éveille-t-il vraiment, leur décille-t-il les yeux ? Avoir assisté à l'ouverture de la Mer Rouge – comme le dit un *midrash* : « À un miracle tel, qu'aucun prophète ne verra jamais ce que la simple servante vit ce jour-là » – empêche-t-il que les hommes se livrent dans la même génération à l'idolâtrie ?

Tels sont les humains, et voilà la *lumière première* du judaïsme : cette *lucidité*, sans évitement ni retraite, et ce *pessimisme*, sans atermoiement. Une lumière qui n'interdit pas l'espérance, mais n'engage pas à cet optimisme naïf, enthousiaste et aveugle, fardé d'innocence, exultant d'autocélébration dont seulement s'autorisent les élans généreux de l'engagement progressiste ou charitable. Optimisme dont on connaît le sort ordinaire : ballotté, navré, courant devant la réalité implacable, à la dépression ; ou finalement défait et haineux de ce que ça ne marche pas.

On percevra donc l'*enjeu* pour aujourd'hui, et l'actualité de cette *excellence* dont nous faisons état.

Le judaïsme est à l'opposé du « rousseauisme » et de l'« angélisme chrétien ».

La question de Rousseau pourrait être dite ainsi : dans la mesure où la tendance naturelle de l'homme est au bon et au bien (*cf.* le bon sauvage), pourquoi l'homme se conduit-il avec une telle méchanceté ?<sup>1</sup>

Et le progressisme chrétien d'accomplissement de la Justice par l'Amour, non seulement méconnaît, refoule, la connaissance des passions humaines, mais de surcroît mécoimaît la mitoyenneté de l'Amour et de la Haine et combien de façon perverse l'Amour peut être le *Nom-refuge* – *Nomos* – de passions inavouables, jusque et y compris la tyrannie altruiste, qui s'impose comme dévotion<sup>2</sup>. On te frappe sur une joue, tend l'autre joue.

Entre le christianisme et le rousseauisme, voire le tolstoïsme, il y a une affinité profonde, une affinité de *structure*. Entre l'angélisme chrétien et l'homme naturel de Rousseau, il y a la même illusion, le même fantasme, le même désaveu de soi. La bonté, la générosité y sont l'essence de l'homme, d'avant sa dénaturation ou sa déchéance, d'avant son aliénation ; il suffirait donc de découvrir la cause de celle-ci pour revenir à notre essence. On entend tout de suite que la même fantaisie trouve son accomplissement dans l'idéologie communiste du socialisme réel. On ne s'étonnera donc pas après qu'il soit si difficile d'en combattre la perversion, qu'il faille comme Sisyphé sans cesse recommencer à enseigner et à mettre en garde contre la collection de ses habits neufs. La force du mensonge communiste, c'est d'être chevillé, verrouillé au tréfonds des signifiants de la belle âme chrétienne, et de pousser dans son ombre, irrémédiablement, comme son double impétueux et moderne.

L'antisémitisme lui-même prend sa part dans la structure qui fait se rencontrer christianisme et rousseauisme, car lui aussi fait fantasme et présuppose une humanité idéale, unidimensionnellement sublime, sans tâche. Sartre disait, et c'est la seule parole vraiment à retenir de son essai *Réflexions sur la question juive*, que l'antisémite ne nous apprend rien sur les Juifs, mais tout sur lui-même.

En effet, ce que l'antisémite voudrait effacer, ne pas connaître, tel Lady Macbeth, c'est ce qui fait tache pour lui : son humaine condition, ses peurs, ses faiblesses, ses passions, qui le poussent à la lâcheté pour mieux se protéger, au culte de maîtres pour mieux se hausser. Alors sur qui pourra-

---

<sup>1</sup> Cf. l'éditorial du *Discours Psychanalytique* n° 20. Actualité de J.J. ROUSSEAU

<sup>2</sup> Cf. l'éditorial du *Discours Psychanalytique* n° 20. Actualité de J.J. ROUSSEAU

*D'un anthropologisme conséquent à un athéisme conséquent*

t-il porter justement son hostilité, la haine qu'il a de lui-même<sup>3</sup>, sinon sur ceux-là mêmes qui, désignés de surcroît par le christianisme, ne nient pas les passions, ne nient pas en somme le désir, existent, se soutiennent de cette connaissance, si mince, mais si radicale, et vivent avec elle.

La question du judaïsme – si nous faisons le pharisien, chargé de résumer en une phrase un texte infiniment vaste – serait donc celle-ci : si l'homme ne peut être naturellement bon, trop travaillé par ses passions, comment faire en sorte qu'il vive, qu'il arrive à déjouer l'instinct destructeur qui l'habite ? Comment lui faire comprendre la nécessité du lien social, la nécessité de protéger celui-ci et de le préserver ? Et pour ce faire, de transformer ses passions autant qu'il est possible en moteurs bâtisseurs – plutôt que destructeurs.

Que nous enseignent les fameux commandements, les prescriptions sinaïques ? Sur quoi mettent-ils le doigt ? S'agit-il en les respectant de faire bonne figure, d'être un saint ou de plaire à Dieu ?

Plutôt, les commandements désignent les symptômes de désirs qui peuvent mettre en péril le lien social, en péril la solidarité des hommes. Les commandements pointent tout ce, qu'à moins de sottise vis-à-vis de soi-même, on sait : que les femmes sont délicieuses, qu'on effacerait plutôt deux fois qu'une l'existence d'importuns qui nous empêchent de jouir, qu'on filerait bien loin de ses parents qui nous raréfient l'air, etc.

« J'ai deux nouvelles, dit Moïse en redescendant du Sinaï, une bonne, une mauvaise. » « La bonne, la bonne ! », crient ensemble les Hébreux. « Il n'y en a que dix », répond Moïse. « Ah ! », soupire de soulagement le peuple, et puis inquiets ils interrogent : « Et la mauvaise ? » « Dedans il y a l'adultère... »

L'enseignement du judaïsme est donc *double*.

D'une part tous les hommes sont logés à la même enseigne, saisis par des désirs – le Désir lui-même pour référer à l'enseignement psychanalytique – qui les placent hors d'une essence bonne, et d'une disposition *naturelle* au bien, à la sagesse ou à la sainteté.

D'autre part, ils sont contraints à la solidarité – *objectivement* et *subjectivement*. *Objectivement*, car ils ne s'en sortiront pas tous seuls, car ils ont besoin et désir d'autrui ; et *subjectivement* parce qu'ils sont fils de Dieu et lui doivent obéissance et service.

---

<sup>3</sup> Que n'a-t-on rabâché la prétendue haine de soi du Juif ; alors qu'elle est éloquent chez l'antisémite. Ce qu'on a cru devoir pointer chez le Juif comme haine de lui-même, n'était que lucidité humaine, courage de l'autoironie.

D'être logé à la même enseigne et d'avoir besoin et désir d'autrui nous oblige à l'humilité de la justice. Dieu est là pour l'indiquer et faire autorité afin de le rappeler. La politique nous le voyons ne fut pas le privilège d'Athènes.

Voilà un *anthropologisme conséquent*, terme plus faible, mais préféré à celui d'humanisme qui fait de l'homme la merveille qu'il n'est pas. De cette lucidité au cœur, noyau fondamental du judaïsme peut probablement être déduite la *fermeté*, l'engagement rigoureux, comme la souplesse dont l'homme juif sait d'ordinaire faire preuve. Fermeté de ne pas céder sur l'essentiel, de ne pas lâcher la réalité pour la promesse. Souplesse de savoir fort bien que l'autre est capable du pire.

On pourrait s'en tenir là et on aurait aujourd'hui encore beaucoup gagné à cette lucidité, à cette politique, si antagoniste sur le fond au christianisme et au rousseauisme.

On pourrait s'en tenir là si la nouvelle ne nous était parvenue que de Dieu d'Éden et de Pomme il n'est pas, sauf les pépins.

Voilà donc un verrou qui saute, une brèche qui s'ouvre pour que les passions s'animent de telle façon que chacun joue son jeu contre tous les autres. *Dieu est mort, tout est permis*. Telle est la bizarre leçon tirée de notre solitude.

Qu'au contraire la disparition de Dieu doive nous engager davantage à la solidarité, à la vigilance, à l'effort acharné de ne pas être dupe ni de nous, ni des autres, ni des tours que nous nous jouons, ne vienne pas comme une évidence à l'esprit, prouve que décidément sur les passions et la jouissance nous ne cédon's guère. Et fait preuve de la justesse du point de vue du judaïsme.

Cet athéisme-là, puisque tel est le nom donné à l'obsolescence de la présentation divine comme l'Altérité suprême – d'être celle de tous et leur génitrice –, est inconséquent. D'une part de défaire ce qu'il y avait d'entrave à l'instinct destructeur, à la séduction meurtrière. D'autre part, et sans contradiction, de laisser néanmoins cette éthique vague, ce mélange de rousseauisme et de christianisme sécularisé, grillager l'entendement que les hommes ont d'eux-mêmes, dans la surdité et la dénégation.

Pour tout dire et en paraphrasant Aristote, cet athéisme laisse les hommes « devant l'évidence des faits, comme les chauves-souris devant l'éclat du jour ».

Un *athéisme conséquent* commencerait donc par un approfondissement de cet anthropologisme déjà évoqué, en même temps qu'il mettrait à distance

*D'un anthropologisme conséquent à un athéisme conséquent*

autant qu'il le pourrait ce qui relève de pensée magique, superstitieuse, et de légitimité religieuse à l'observance.

Un « athéisme conséquent » dénouerait l'homme de ses illusions, de la puérité de l'homme bon et spontanément voué au bien, le désenchanterait de l'image qu'il a de lui-même. Il dénouerait l'homme des rêts du masochisme, celui qui le livre à servir cet autre incommensurable qu'on nomme Dieu, comme celui qui le fait pleurer au mélodrame.

Un « athéisme conséquent » œuvrerait pour que les hommes prennent l'option de la vie plutôt que de la mort, du plaisir plutôt que de la jouissance, de la solidarité plutôt que de ces alliances sporadiques, fondées sur l'ingéniosité d'intérêts bien compris.

Par là, il serait encore enfant du judaïsme. Et cela jusque dans le fait qu'il serait une exigence plutôt qu'un acquis, une entreprise plutôt qu'un état. Puisqu'il aurait à se coller irrémédiablement et indéfectiblement avec les appétences régressives consubstantielles à la condition humaine.

Il ne faut donc pas, dans le projet qui cherche à se construire d'une défense d'un judaïsme laïc et humaniste, se tromper de bataille. Déjà sa définition ne risque-t-elle pas de prêter à confusion ? Est-ce le judaïsme qui doit être laïc ou la *judéité*, la vie, la collectivité juive ? Quant à la qualification « humaniste » d'un judaïsme, suppose-t-il qu'il en est un autre, *non humaniste* ? Ce serait aller trop vite, trop simplifié, trop concédé. De surcroît rien ne garantit qu'avec laïc et humaniste accolés au judaïsme, on ne soit pas en train d'ouvrir les portes de la citadelle « troyenne » ; on ne soit pas en train de renoncer aux fondements du judaïsme, ceux qui seraient encore à enseigner à nous-mêmes, et aux nations. L'éthique, les valeurs de *bienveillance*, plutôt que de tolérance<sup>4</sup>, ne peuvent être défendues qu'à la condition qu'elles s'appuient sur cette connaissance de l'humanité par elle-même, sans laquelle elles ne sont que phrases creuses.

La force des religieux, des stricts observants, de l'embarras qu'ils peuvent créer en Israël, au premier chef, doit être analysée. Ne localise-t-elle pas un certain appétit de servitude, mais n'est-elle pas aussi le contrecoup d'une dislocation des liens sociaux, d'une absence de projet autre que celui de tirer chacun son épingle du jeu. Que l'Alyah des jeunes soit maintenant plus religieuse que socialiste devrait nous mettre la puce à l'oreille...

---

<sup>4</sup> Ce terme mensonger, irréal, *surmoïque*, déduit de cette tyrannie altruiste déjà évoquée.

La mobilisation des forces qui se revendique ici, dont ce colloque témoigne, ne devrait pas être *contre* les religieux, mais pour une *modernité juive*, en soulignant *modernité* et en insistant sur *Juive*.

Le projet d'un judaïsme peut être mal dit : laïc et humaniste, ne devrait pas être une bataille pour les bons sentiments, mais l'élaboration que ce qui fait *excellence* peut être maintenu, approfondi, développé et transmis sans être tributaire de l'*archaïsme*.

Que la sagesse juive peut, dans sa radicalité, être enseignée ; et peut-être peut irriguer les cités sans s'abriter derrière les « barrières de feu de l'observance ».



# Le concept du nationalisme juif vu par Ahad-Haam<sup>1</sup>

Aviva Aviv

Chargé de cours en histoire et en sociologie à l'Université de Tel-Aviv

Texte traduit de l'anglais par Eva OOSTERWIJCK  
Traduction supervisée par le Pr. Jacques LEMAIRE

Ahad-Haam, qui a écrit son œuvre principale entre 1889 et 1914, a été, d'une certaine façon, balayé par l'histoire. Le succès qu'il a connu durant sa vie et l'influence qu'il a exercée sur beaucoup de gens s'est évanouie considérablement quand le monde plongea dans les révolutions et les guerres qui réclament une action rapide et une attention aiguë pour les besoins essentiels à la vie. A.-H. a écrit sur les *valeurs morales du peuple juif*, ces valeurs étant l'aspect dominant de leur vie nationale.

Selon lui, les besoins naturels étaient – en ce qui concernait les Juifs – un problème individuel (c'est pour cette raison qu'il conseillait à ceux qui cherchaient une solution matérielle pour eux-mêmes d'émigrer vers les États-Unis). Les événements historiques qui avaient un impact matériel important, comme les révolutions et les guerres, affectaient les Juifs en tant qu'individus, mais pas le destin d'une nation juive. La survie de cette dernière n'était pas déterminée par des facteurs extérieurs, mais par la volonté du peuple et sa conviction que le judaïsme vaut la peine d'être conservé ou, comme il l'écrivit à J.-H. Ravnitzki le 17 avril 1910 : « ... Notre existence essentielle en dispersion est possible uniquement parce que nous nous sentons l'aristocratie de l'histoire ». Une nation ne meurt pas à cause de désastres matériels ou de persécutions, mais à la suite de causes spirituelles. Cette vérité fut comprise par Yohannan Ben Zakkai, qui quitta Jérusalem assiégée, pour établir un centre d'étude à Yabneh, qui

---

<sup>1</sup> La plupart des citations dans cet article proviennent des lettres d'A.-H. plutôt que de ses articles, parce que les idées élaborées et argumentées par lui en détail (et qui sont considérablement débattues dans ma thèse), sont résumées d'une façon claire et concise dans ses lettres, et sont plus appropriées pour un article.

devint le symbole de la force éternelle de l'esprit face à la gloire temporaire du glaive.

Dans sa lettre à l'éditeur de Hatzfira le 15 octobre 1910, A.-H. cite le *Daily News* à l'occasion du centième anniversaire de l'Université de Berlin en disant : « La force d'un royaume n'est pas moins créée par l'école des philosophes et par le laboratoire du scientifique que par l'armée et ses arsenaux ». A.-H., citant toujours l'exemple de Yabneh, écrit : « Nous, les Juifs, dont l'entière existence, depuis mille huit cents ans, est basée sur Yabneh et ses sages... devrions jalousement garder la foi en la puissance des idées ».

Dès lors, il y a deux niveaux de l'histoire juive qui ont un rapport avec la théorie d'A.H. L'un, le *niveau matériel*, traite de la vie concrète des individus, et l'autre, le *niveau spirituel*, traite de la signification et des valeurs morales de la vie de la nation.

Ce dernier était celui qui préoccupait A.-H., et auquel il donna priorité ; et c'est pour cette raison que sa pensée a été en sommeil durant plusieurs générations, depuis le début du siècle. Cette période a connu des changements radicaux dans les sphères politiques, économiques et technologiques, exigeant que le peuple juif fasse tout son possible pour survivre physiquement. L'instinct national de la préservation de soi, dont parlait A.-H., fut débattue à son niveau le plus élémentaire.

Jusqu'alors, A.-H. avait mal compris son époque et ses contemporains, bien qu'il se rendît toujours compte qu'il représentait une minorité, comme il l'écrivit au Dr. Klauzner le 9 septembre 1906 : « Je n'ai jamais cru, comme vous le savez, que noïesionisme pourrait devenir un mouvement de masse ». Dans une lettre précédente à Klauzner (16 octobre 1905), A.-H. en expliqua la raison : « Le jour où le sionisme deviendra à nouveau un mouvement de renaissance historique national et, *ipso facto*, un mouvement qui est petit en quantité, dans lequel les masses, cherchant une solution pour leurs problèmes économiques ne verraient aucun intérêt, n'est pas loin ».

C'est là qu'A.-H. se trompa. Le sionisme demeura un mouvement massif et ses réalisations furent celles d'un effort en masse qui appartenirent aux besoins des foules. Cette priorité était justifiée par l'annonce de l'holocauste, quand Sion devait devenir une solution matérielle en termes de besoins essentiels à la vie. En plus de cela, quelques-unes des revendications des plus importantes d'A.-H. (connaissance de l'hébreu, de la tradition juive, une identification naturelle nationale avec la nation juive, une communauté libre et indépendante) furent, dans une mesure plus ou moins grande, réalisées.

*Le concept du nationalisme juif vu par Abad-Haam*

A.-H. est peut-être l'un des plus grands penseurs mal compris du sionisme. Il fut désigné sous le nom de « savant d'une tour d'ivoire », qui venait d'une famille riche et qui n'avait aucune idée de ce qu'étaient les problèmes matériels réels du peuple. Son idée d'un *centre spirituel* fut jugée comme une colonie utopique, peuplée de *luftmentchen* détachés d'une réalité turbulente, comme une extrapolation d'une mentalité d'exilés.

En fait, c'est une image totalement différente qui apparaît lors de l'analyse des idées d'A.-H. Dans une lettre au Dr. M. Ehrenpreis du 7 janvier 1904, A.-H. écrit :

« J'ai toujours dit que le sionisme est un mouvement 'spirituel', et certains ont déduit de ceci que j'ignorais totalement l'aspect pratique ; et que des colons, jusqu'à la civilisation qu'ils créeront en temps voulu, doit être la quintessence de la spiritualité. J'ai effectivement appelé le sionisme un mouvement 'spirituel', seulement en relation avec sa fin et son but : c'est-à-dire que le sionisme ne peut mettre fin au problème matériel juif, car tous les Juifs ne peuvent pas émigrer en Palestine ; et c'est pour cela que le but du mouvement est seulement de créer, pour nos gens, un centre national, dont l'influence sur la diaspora sera seulement spirituelle, dans le sens que cela consolidera leur morale, augmentera leur sens de l'unité, et fournira un contenu convenable pour leur vie en tant que Juifs. Mais il est clair qu'un centre national ne peut exister et ne peut créer un nouveau type de vie, si ce n'est purement spirituel. »

Effectivement, A.-H. était, dans certains domaines, plus réaliste même que plusieurs sionistes politiques de son temps et d'après. Déjà en 1891, dans son article *Truth from Eretz Israël*, A.-H. met en garde contre l'ignorance du problème arabe et de ses implications futures. Quelque vingt-cinq ans plus tard, il s'est également engagé dans l'activité politique menant à la Déclaration Balfour ; et après la guerre, concernant la préparation d'un document pour la Conférence de paix 1918, A.-H. écrit à Ch. Weizmann le 12 décembre 1918 : « Vous m'avez promis tout le temps... que le document... contiendrait une reconnaissance explicite du droit national historique du peuple juif de la Palestine ». Mais le *centre spirituel*, dans la fausse interprétation utopiste, devint l'image stéréotype de la pensée d'A.-H. En outre, les idées de A.-H. furent rejetées en bloc par le courant principal du mouvement sioniste, à cause de la puissance de leur empreinte « purement spirituelle », sans que soient saisies la profondeur et l'importance de son message.

J'admets que A.-H. professait une théorie unique qui pourrait servir actuellement de source d'inspiration pour les Juifs, en Israël et à l'étranger, pour ceux qui cherchent un autre niveau d'histoire qui concerne ta signification et les valeurs spéciales au fait d'être Juif, et qui ne sont pas

en relation directe avec la religion juive. C'est ici que se pose la question principale : *est-ce qu'un judaïsme laïque existe ?*

L'originalité d'A.-H., en dehors d'autres qualités, repose sur le fait qu'il est un sioniste traditionnel laïque, c'est-à-dire qu'il combine différents points de vue bien connus pour regarder la question juive comme une doctrine cohérente et unie.

Chacun de ces points de vue (une approche laïque, traditionnelle ou sioniste) fut propagé auparavant par plusieurs autres penseurs juifs, avant, pendant et après A.-H. ; mais aucun penseur de son envergure, ayant sa connaissance et sa puissance d'expression, n'a réussi à relier les trois éléments, leur donnant ainsi, à chacun d'eux, une dimension supplémentaire que seuls ils n'avaient pas.

J'ose aussi affirmer que les critiques d'A.-H. ne tenaient pas du tout compte de l'unité nécessaire de ces trois points de vue (laïque, traditionnel et sioniste), et l'attaquèrent sur ces points séparément, comme ils attaquèrent les défenseurs conventionnels de chaque perspective différente.

Examinons cela cas par cas. A.-H. était un libre penseur, dont l'attitude vis-à-vis de la religion était double. À part son attitude hostile à l'égard de quelques penseurs orthodoxes et à l'égard de l'institution rabbinique, il aimait, respectait et défendait la religion telle qu'elle était illustrée dans l'article de Brenner paru dans *Hapoel Hatzair*. A.-H. garda cette attitude envers la religion, non seulement pour des raisons sentimentales, mais parce que, consciemment, il se sentait reconnaissant envers la religion juive d'avoir préservé l'unité de la nation. Mais, comme il l'écrivit le 27 février 1908 à D. Wissotky : « L'amour pour la religion n'entraîne pas nécessairement l'observation des préceptes ». En effet, non seulement A.-H. évitait d'aller à la synagogue (à l'occasion de la *Bar-Mitzva* de son fils, ce fut le poète Bialik qui accompagna le garçon à la synagogue), non seulement il ne pratiquait pas les règles essentielles, telles que suivre le *Shabbath*, mais dans ses articles et dans ses lettres, il rejetait catégoriquement les principes les plus fondamentaux. Dans son article *Early and late in Life*, A.-H. écrit que le concept de la religion juive ou croyance en un Dieu a été la *seule* raison d'être du peuple juif. La croyance en un dieu national (qui éventuellement deviendrait un dieu universel) a été d'abord un moyen de survie en tant que nation, et a donné au peuple l'espoir d'être sauvé dans le futur. Après la destruction du second temple, elle perdit son caractère national et devint une fin en soi. La manière dont A.-H. explique la foi juive en Dieu – c'est-à-dire comme un développement d'une croyance primitive en un Dieu national protecteur qui prend simplement soin des gens jusqu'au dieu universel, qui est une fin en soi – nous conduit à le considérer comme un

athée, du moins en ce qui concerne la religion juive, bien que la plupart des critiques le voient plutôt comme *agnostique*.

Dans son article *Moses*, A.-H. procède en ruinant un autre point de vue principal de la religion : la Révélation et l'origine divine de la *Torah*, c'est-à-dire les lois de Moïse. Moïse, comme personnage historique, dit A.-H., n'a pas eu besoin d'exister vraiment. L'importance et la signification de Moïse se trouvent dans son impact sur l'histoire juive, dans l'image que le peuple d'Israël lui avait donnée, c'est-à-dire, comme la création de l'esprit national juif. Ceci signifie que les Juifs seraient toujours des Juifs, même si Dieu ne s'était jamais réellement révélé sur le mont Sinäï, et Moïse, le grand guide, n'aurait jamais réellement reçu ses lois de Dieu ou guidé le peuple d'Égypte. Une telle vision des choses est en fait *le rejet de la religion en tant que vérité absolue*, un refus de la révélation divine et une sécularisation de la *Torah*. Moïse, le maître des prophètes, n'est pas un émissaire de Dieu, mais comme un guide moral, un chercheur intransigeant de la justice. Dans ce sens, il est le prototype des prophètes hébraïques qui apparurent plus tard dans la vie de la nation.

Le concept entier du judaïsme n'est plus synonyme de religion juive, comme l'écrit effectivement A.-H. le 30 mars 1913 à son ami Israël Abrahams : « ...La religion elle-même est seulement une des formes de culture, et le judaïsme est la religion elle-même est seulement une des formes de culture, et le judaïsme est la puissance créatrice nationale ». La dernière notion, cela devrait être noté, n'est pas mystique, mais elle est une abstraction de l'ensemble des idées, des pensées et des valeurs morales que les communautés juives, à travers leur histoire, formèrent, acceptèrent et vécurent. L'idée d'un esprit créateur national abstrait qui inclut et transcende les manifestations culturelles temporelles – dont fait partie la religion – n'est pas une idée originale de A.-H. Herder, que A.-H. lisait, a exposé auparavant la notion de nationalisme culturel. Krochmal (ou Ranah, dont le livre *A guide to the perplexed of Time*, publié posthument en 1851, développait une méthode historiosophique pour comprendre l'histoire juive), qui était bien connu de A.-H., a utilisé des idées similaires, quelque peu influencé par les idées hégéliennes. Pour cette raison, jugée en soi, la description d'A.-H. du judaïsme comme l'*esprit créatif national* ne signifie pas grand-chose. Son attitude laïque était un phénomène commun parmi les intellectuels juifs durant les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle. Les Maskilim avaient des opinions similaires sur la religion juive, influencés comme ils l'étaient par les idées universelles rationnelles du siècle des Lumières. Mais A.-H. combine l'idée d'un *esprit créatif national*, ce qui implique l'appartenance à un courant culturel particulier qui se développe

avec le temps, mais qui fait encore partie de la tradition des générations, avec le point de vue laïque qu'il avait adopté.

Ceci signifie qu'il exclut la religion et avec elle la révélation et la croyance en l'origine divine de la *Torah*, mais il retient les *valeurs morales traditionnelles* juives qu'il considère comme l'essence du judaïsme, le produit de l'esprit créatif national. Pour ce faire, il doit séparer la religion de la morale. En effet, A.-H. proclame que la morale et la religion ne sont pas identiques, la morale étant encore un peu antérieure à la religion, comme il l'écrit dans une lettre au Dr. Schechter le 29 mars 1911 : « ...Je ne suis pas d'accord avec vous en ce qui concerne la subordination de la morale par rapport à la religion dans le Judaïsme : au contraire, comme je l'ai suggéré dans plusieurs essais. Je pense que le développement religieux a suivi le développement moral ».

Dans son article *The National Ethics*, A.-H. explique la liaison entre les deux en termes d'un processus historique, utilisant la métaphore de deux arbres séparés dont les branches se sont entrelacées. La morale, dit A. H., fournit le contenu pour la foi religieuse et la religion lui donna son autorité. Ceci a été fructueux et important pendant un certain temps, mais comme d'autres avoires spirituels, la morale se développa et, finalement, le sentiment vivant de justice morale ne correspond plus au code ossifié gardé et prêché par la religion. L'histoire démontre que la morale ultime l'emporte, vu que le sentiment religieux lui-même exige que Dieu soit la source de toute bonté, et une situation dans laquelle Dieu est décrit comme représentant des valeurs qui sont moralement inacceptées est insupportable. Pour cela, en dépit des penchants conservateurs naturels, la religion doit modifier l'image de Dieu et ses décrets, pour les rendre compatibles avec des valeurs changeantes, comme c'est le cas, pour la loi du talion. La religion donne aux valeurs morales leur stimulant et leur autorité divine alors que le développement du sentiment moral des gens, en fait, crée ces valeurs.

Bien que A.-H. soit loin de diminuer le rôle de la religion juive comme moteur de la création de l'esprit national, l'achèvement réel du judaïsme, pour lui, est le vrai message moral. L'esprit de chaque nation possède sa caractéristique particulière et l'esprit national juif vaut la peine d'être préservé.

Ceci est la clé pour comprendre tout son point de vue de la question juive : *la nation juive n'est pas comme d'autres nations*, à cause de la qualité éthique de la créativité de son esprit national. Pourtant, le message moral juif fut incarné dans la religion juive, qui était la trame de toute activité spirituelle, et qui monopolisa tout dans la vie juive pour plusieurs siècles.

Avec la venue d'une nouvelle période laïque, et la chute des murs des ghettos, ainsi qu'avec l'interaction grandissante entre les Juifs et le monde qui les entoure, la religion n'a plus été une trame acceptable pour l'activité culturelle, et A.-H. a craint que le processus de laïcisation - à cause de l'identification malheureuse entre judaïsme et religion - ne pousse les Juifs à abandonner leurs traditions nationales ainsi que leur foi religieuse. A.-H. voulait pour cette raison faire pénétrer dans la tête des gens que la pensée laïque est tout à fait compatible avec le fait d'être un Juif traditionnel. L'une des tâches essentielles était de se débarrasser des manifestations diverses de servilité psychologique et intellectuelle, comme A.-H. l'écrivait au Dr. Ch. Weizmann le 12 août 1918, se référant à l'Universalité hébraïque : « Avec ceci je veux dire... non pas une simple imitation d'une université européenne ; mais une université qui... fera tout son possible... pour se défaire de la servitude morale et mentale à laquelle notre peuple a été si longtemps assujéti dans la *diaspora* ». L'autre tâche était de contrecarrer l'ignorance de beaucoup de Juifs lettrés à propos de leur propre culture. Comme A.-H. écrit à B. Benas et I. Raffalowich le 26 octobre 1915 : « Ce qui a permis à notre peuple de survivre durant tous ces siècles n'a pas été la synagogue, mais la Maison d'Étude... Sans la connaissance du judaïsme (dans le sens large, incluant tout ce qui a été créé par l'esprit juif), nous n'avons pas d'arme avec laquelle nous pourrions nous battre pour notre existence. Seul le Juif, avec un peu de connaissances juives, a une base pour son judaïsme ». L'accent mis par A.-H. sur l'instruction et sur l'étude de l'héritage juif est, comme beaucoup d'autres points dans son enseignement, modelé d'après la trame religieuse et la manière de vivre. Bien qu'A.-H. préconise une approche critique, la méthode était d'abord éducative, comme effectivement il l'admet dans sa lettre au Dr. J.-L. Magnes le 18 septembre 1900 : « ...Ce que nous devons faire, c'est retourner au système que nos ancêtres ont adopté dans des temps révolus, et auquel nous devons notre survie : nous devons faire de la synagogue même la Maison d'Étude, avec, comme première préoccupation, l'instruction juive... Abrégez les prières autant que vous voulez, mais faites de votre synagogue un havre de connaissances juives... étude, étude, étude : c'est le secret de la survie juive ».

A.-H. a cru que les Juifs libres, suivant les principes moraux juifs, totalement familiers avec l'héritage traditionnel et le langage hébreu, et, par-dessus tout, engagés pour l'idée nationale, formeraient ainsi la base d'une restructuration de Sion. Il était conscient que de telles personnes sont rares et se rendait compte des besoins urgents des masses juives, ce qui exigeait une solution matérielle immédiate. Mais Sion ne put livrer cette solution, et un essai pour y arriver, pensait A.-H., ne serait pas

seulement infructueux en soi, mais causerait l'échec du projet sioniste réel ; la préservation et la reconnaissance du judaïsme, de sa tradition morale, et son potentiel pour toute créativité future. Ce projet aurait pu seulement être réalisé sur l'ancien sol où les mémoires et les sentiments nationaux étaient concentrés, comme A.-H. écrit à A. Druyanov le 16 septembre 1906 : « Si je pensais vraiment qu'il soit possible, pour notre esprit national, de se développer librement dans la *diaspora*. Je ne serais pas un sioniste. Vous savez que c'est là que réside toute la base de mon sionisme ».

C'est ici que A.-H. se distingue de l'historien S. Dubnow qui préconisait une autonomie nationale dans la diaspora. Dubnow était le nationaliste « spirituel » fidèle, puisqu'il voyait la situation comme un échelon supérieur du développement national par rapport aux nationalistes territoriaux. A. H. désapprouvait son approche, comme il le fait remarquer dans son article *Flesh and Spirit*.

Nous devons à présent traiter quelques-unes des questions qui pourraient surgir au sujet d'A.-H. Une question majeure est la suivante.

Si l'esprit national créa la *moralité juive*, et si ce dernier est dépouillé de son origine divine, d'où vient alors son autorité ?

Pour A.-H., la moralité est une *qualité humaine* qui provient, se développe et a un sens dans la société humaine uniquement. Le peuple juif semble particulièrement préoccupé par de tels concepts. Son plus grand héros. Moïse, est appelé un maître, et il était un prophète. Si on omet son message religieux, on peut voir le prophète (ainsi que le fit A.-H.) comme une création de l'esprit national, c'est-à-dire comme un homme qui se consacre à la *valeur morale de la justice*. Si le peuple crée sa moralité, il ne peut être le peuple choisi ; il sera plutôt le peuple *qui choisit*. L'autorité est dès lors en lui-même, dans le sens kantien, en vertu de son choix, basé sur son engagement envers ses valeurs nationales. La source d'autorité est, dès lors, la conscience humaine, dans le sens d'un sentiment de devoir et de responsabilité à l'égard de la communauté, et non le décret d'un Dieu transcendant.

Dans son article *Nahlat Avot*, A.-H. considère le nationaliste laïque comme supérieur par rapport au nationaliste religieux, en termes d'appréciation de l'esprit nationaliste. Ceci signifie que les nationalistes laïques (dans le sens culturel spirituel d'A.-H., et non pas dans le sens patriotique politique) sont vraiment plus dévoués à la nation que les Juifs religieux, dont la priorité première est la loyauté envers Dieu et qui, de ce fait, voient la nation comme un moyen et non comme une finalité. On pourrait démontrer sur ce point qu'A.-H., en fait, remplace Dieu par la nation, ou son esprit créatif, spécialement dans son engagement à l'égard



de la moralité. La notion d'un *esprit créatif national* orienté moralement est tout aussi abstrait que la notion d'un Dieu juif, et bien qu'il manque d'irrationnel et de coutumes sacrées traditionnelles, comme les cérémonies de religion, il n'en est pas moins un lien, comme A.-H. l'écrit à ses éditeurs (Ahi-Assaf) le 16 novembre 1898 : « ...Je maintiens certains principes concernant l'interaction humaine, auxquels je resterai fidèle, même si cela devra me coûter la vie ». Ceci signifie qu'A.-H. envisage un engagement qui est aussi puissant que celui du peuple religieux. Il le voit également dans un sens juif traditionnel, dans la trame *sociale*, ce qui implique des actes, non pas au niveau individuel, ce que pourrait seulement signifier la foi. L'insistance d'A.-H. sur la liberté interne, comme base pour la moralité, et sa dénonciation de l'esclavage mental ou autodéception, est le résultat de sa conviction que les gens qui sont esclaves, physiquement ou moralement, ne peuvent créer les fondements d'une renaissance spirituelle. À cause de sa croyance en un lien solide entre la théorie et la pratique, A.-H. attaque violemment le rôle protecteur du baron de Rothschild, qui crée des gens serviles et dépendants. Il était encore plus touché par l'attitude de la « juiverie » occidentale, qu'il considérait comme des esclaves dans leur âme. Donnant un commentaire du *Jewish Ethics* de Lazarus, A.-H. écrit dans une lettre au Dr. D. Newmark le 22 mars 1899 : « N'est-ce pas la preuve du manque de liberté morale du Juif assimilé ? Il est esclave à un tel point qu'il ne sait faire un pas sans penser à ses concitoyens non Juifs et d'essayer de leur faire une bonne impression. »

Une autre question essentielle surgit dans ce contexte. Supposons que l'on accepte l'affirmation d'A.-H. selon qui la moralité juive, comme elle a été exposée par les prophètes, soit effectivement une grande contribution de la part de la nation juive au monde, et que ce soit une création humaine et laïque exprimant l'esprit national. Ces idées morales ont été ensuite incorporées dans la civilisation occidentale et sont pratiquement universelles.

Qu'est-ce qui demeure dès lors uniquement juif dans ces *valeurs morales* de justice, de paix, de respect de la vie humaine, etc. qu'A.-H. dit avoir été créées par l'esprit national juif, et maintenues comme guide pour une façon de vivre durant l'exil ?

C'est le *contexte national*, la personnification des valeurs dans une société qui donne la réponse. A.-H. considérait le judaïsme comme *une façon de vivre d'un groupe* et que les valeurs morales juives n'ont de la valeur que dans l'interaction sociale (il n'y a, dans les écrits de A.-H., aucune distinction claire entre la société et la nation). Les réalisations du judaïsme sont le fruit d'un effort commun ; il n'y a pas d'individu performant seul.

Comme le fait remarquer A.-H., ceci est une valeur juive reconnaissable. Même le salut messianique est promis au niveau national, et non au niveau individuel. Une activité significative dans la sphère spirituelle, aussi bien que dans la sphère pratique, signifie *collaboration* et *interaction*. Dans un sens ancien, A.-H. veut dire qu'une personne ne peut créer dans le vide. Elle a besoin de racines, d'un arrière-plan culturel et d'un sol fertile qui peuvent seulement être fournis par une société établie avec sa propre tradition. C'est pour cela qu'A.-H. met l'accent sur la continuité de la vie du peuple juif dans des articles comme *Future and past*, et fait remarquer l'absurdité d'une nation juive démarrant à nouveau. Dans une lettre à S. Dubnow le 27 septembre 1909, il écrit : « Si après des milliers d'années, le peuple juif commence à développer sa culture à partir du tout début, si c'est pour se façonner un nouveau langage littéraire et de nouvelles 'valeurs culturelles et littéraires', qui ne sont rien qu'un pâle reflet d'autres cultures, si ce n'est que pour être comme les Lithuaniens et ainsi de suite, alors je ne vois pas l'intérêt ni le but d'une existence nationale à un niveau si bas. Il vaut mieux écrire la fin de l'histoire de notre peuple que d'y ajouter de telles pages vides ».

Cette lettre fut écrite au moment de la controverse entre le yiddish et l'hébreu, les deux langues nationales s'opposant à cette époque. La position d'A.-H. fut tranchante. Il opposait le yiddish, qu'il appelait « jargon », avec la véhémence d'un homme qui se bat pour une vie qui lui est chère, et effectivement il écrit dans la lettre mentionnée ci-dessus : « Je considérerais la victoire du yiddish comme la menace la plus sérieuse pour le judaïsme comme nous le comprenons ».

Dans une autre lettre à J.-H. Ravnitzki le 17 avril 1910, il écrit : « Si de grandes masses de notre peuple vont baser leur sens de la nationalité juive sur le yiddish et sa littérature, alors le peuple juif sera divisé en deux, et la partie yiddish disparaîtra avec le temps ».

Cette attitude n'est pas issue de sa haine du yiddish, mais de son amour et de l'intérêt qu'il porte à la langue hébraïque, qu'il considérait comme un composant de base de la vie nationale et comme le récipient de l'ensemble de l'héritage culturel. Une langue, pensait A.-H., incarne l'esprit d'une nation et détermine ses trésors spirituels. Ceci était particulièrement important à une époque où une grande partie des écrivains n'étaient plus intéressés par la religion juive et absorbaient de plus en plus de culture étrangère. A.-H. pensait que les Juifs écrivant dans des langues étrangères seraient vite perdus pour la nation. Dans une lettre à Y. Gessin le 23 novembre 1913, A.-H. écrit : « Le seul moyen pour notre salut national est la concentration de notre énergie nationale dans toutes les branches

de la vie et de la culture. Dans la littérature, la concentration de toutes nos forces est seulement possible dans notre langue nationale ; et tous les 'ghettos' littéraires que nous formons en langue étrangère causent la perte et la désintégration de l'énergie nationale du peuple ». Il est donc facile de comprendre l'indignation d'A.-H. à propos du livre de Herzl *Altneuland*, qui décrit le peuple juif dans l'État juif, sur la terre sainte, parlant allemand. A.-H. s'opposa à Herzl pour d'autres raisons également, notamment la question de l'antisémitisme. Comme beaucoup d'autres, Herzl pensait que la survie et l'existence juives étaient seulement dues au fait que les Juifs ne furent pas acceptés par la société non juive. Dans son article *The Congress and its Creator*, A.-H. fait remarquer qu'une telle vision des choses ne peut venir que de gens qui ne comprennent pas la puissance du judaïsme comme une grande culture ancienne, qui peut assurer la fidélité de ses partisans sur base de son mérite intrinsèque, et non pas comme le résultat d'un rejet éternel. Si les Juifs perdent le sentiment d'être une aristocratie morale, comme A.-H. écrit à Ravnitzki dans la lettre mentionnée précédemment, et se placent au niveau des autres petites nations « comme un peuple sans culture historique, mais seulement avec une nouvelle langue et une nouvelle nationalité du type 'démocratique', ils seraient alors les plus inférieurs parmi les autres nations inférieures... »

En énumérant les pensées exprimées dans cet article, on devrait insister une fois de plus sur le fait que les idées d'A.-H., prises séparément, ne sont pas originales. Son approche laïque à l'égard de l'héritage Juif, son insistance pour la continuité historique, pour l'étude de la tradition, c'est-à-dire son nationalisme culturel, son sionisme, toutes ces idées furent proclamées par d'autres. L'originalité d'A.-H. réside dans la combinaison de ces points de vue sur le judaïsme et sur le peuple juif dans une théorie logique. Ceux qui préconisaient la laïcité n'étaient pas nationalistes, comme, par exemple, les *Maskilim*, ou pas traditionnels, comme les sionistes politiques. Ceux qui étaient traditionnels étaient soit orthodoxes, ou non nationalistes, comme avec les érudits du *Wissenschaft der Juden*, ou non sionistes comme c'était le cas avec Dubnow. Ceux qui étaient sionistes étaient pour la plupart du temps ou orthodoxes ou non traditionnels. Un sioniste qui se souciait de la nation dans la diaspora et se préoccupait de la continuité historique et de l'héritage traditionnel, et avait un point de vue laïque, était un penseur original : Ahad-Haam.

Il croyait que les Juifs étaient différents des autres nations. Cette différence n'était pas le résultat d'une grâce divine ni d'un anathème. Elle était due au choix libre du peuple dont l'esprit national était unique dans sa capacité de créativité morale. Dans une lettre amère à M. Rabinowitz (Ben-Ami) le 29 juillet 1919, A.-H. résume ce point de vue : « Si notre

vie future doit avoir la forme vile, laissez-la venir et ne me la laissez pas voir. Ce n'est pas pour cette fin que nous avons été massacrés depuis la destruction de notre pays ».

Le sionisme d'A.-H. est un moyen plutôt qu'une fin. En d'autres termes, Sion est l'unique endroit qui peut servir de centre approprié pour un judaïsme renouvelé, comme A.-H. le comprit. Comme il l'écrivit à Druyanov (voir ci-dessus), il n'aurait pas été un sioniste si la renaissance spirituelle fut possible autre part.

C'est pour cela qu'il y a une interaction vitale entre Sion et la *diaspora* selon le point de vue d'A.-H. Il ne considérait pas la renaissance à Sion comme un lieu direct avec le second état, omettant les deux mille ans d'exil comme une aberration de la vie juive. De grands sages, comme Maimonide, vécurent en exil. Moïse lui-même ne pénétra jamais dans la terre promise, et de grandes réalisations spirituelles, telles que le *Talmud* babylonien, furent créées en dehors de Sion. Jusqu'ici, ce que la religion put réaliser dans le passé en exil, le nationalisme laïque d'A.-H. ne peut le réaliser aujourd'hui. Il avait besoin de Sion en tant qu'arrière-fond concret pour une vie nationale libre et réelle. Peu des critiques d'A.-H. semblent comprendre que A.-H. valorisait l'indépendance politique. Ceci n'est pas une contradiction, mais une partie et même une base pour son *centre spirituel* ».

Il ne peut y avoir d'erreur sur le point de vue d'A.-H. dans la dernière citation de sa lettre à L. Simon, le 23 mai 1924 : « En ce qui me concerne, je ne me vois pas devenir, politiquement, un Arabe ; et je pense que si cela arrive, je quitterai la Palestine. Je préfère mourir dans la *diaspora* que de mourir et d'être enterré ici, dans le pays de mes ancêtres, si ce pays doit être considéré comme un pays arabe dans lequel nous sommes des étrangers ».

# Assumer sa marginalité

Nathan WEINSTOCK  
Avocat

Je suis loin d'être convaincu de l'existence d'un *humanisme juif laïc*. Cette étiquette me paraît destinée à recouvrir un ensemble de valeurs puisées dans la tradition religieuse juive, mais coupées de leur racine. À ce compte-là, l'humanisme juif laïc est-il une autre chose qu'un judaïsme dont on aurait expurgé l'idée du créateur ? Et si la référence de base doit rester la foi, fût-ce *de facto*, ne vaudrait-il pas mieux retourner franchement aux sources pour retrouver *the real thing*, plutôt que de se contenter d'un *ersatz* ?

Dans notre pays fleurit une pensée dite « laïque » qui me paraît essentiellement négative : elle constitue davantage une contre-religion qu'un courant de pensée vivante. Or, se définir par rapport à un combat antireligieux, c'est encore vivre à l'ombre de la foi, vécue selon le mode du rejet. J'admets que le poids de l'institution ecclésiastique catholique en Belgique exigeait qu'on y opposât un contre-pouvoir. Mais je ne ressens aucune attirance pour le *laïcisme militant* qui revêt fréquemment, le plus souvent même, les couleurs d'un dogmatisme scientiste et sectaire. Au surplus, souvent les laïcs de choc se montrent étonnamment peu conséquents : impitoyablement critiques envers le spiritualisme et les rites des religions établies, ils vénèrent ce même mysticisme lorsqu'il s'avance sous le masque de la franc-maçonnerie.

C'est pourquoi je n'ai jamais eu le sentiment que la vraie ligne de partage se situe entre ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas. On trouve des croyants rationalistes et tolérants comme on peut rencontrer des athées bornés et sectaires, imperméables au doute. Je me sens proche de tous ceux qui œuvrent sans œillères au plein déploiement des facultés humaines du plus grand nombre, de tous ceux qui refusent de subordonner la liberté et le bonheur du genre humain aux privilèges constitués, aux questions d'intérêts et aux dogmes de leur chapelle, quelles qu'elles soient.

Pareil humanisme peut évidemment se nourrir de sources juives, tout comme il s'alimente à d'autres traditions religieuses et culturelles.

Je n'aperçois toutefois pas d'*idéologie humaniste juive* spécifique. Freud, Einstein, Durkheim ou Rosa Luxemburg sont assurément de grandes figures dans l'histoire et la pensée modernes. Mais en quoi peut-on rattacher ces aigles à leurs origines juives, sinon précisément par la facilité qu'ils ont manifestée à dépasser les cadres de pensées préconçus, à transcender les idées établies ? Alors Isaac Deutcher n'a-t-il pas raison de les considérer comme des Juifs non juifs et de souligner qu'ils ont atteint l'universel en dépassant leur judéité ?

Je me retrouve beaucoup plus aisément dans la *conception nationalitaire du judaïsme*, fondée sur ce mode de vie aujourd'hui disparu, de la *Yiddishkayt*. Mais, si attachant que soit ce passé irrémédiablement révolu, s'y raccrocher pour tenter de fonder sur cette base une identité juive relève du passéisme. Des quartiers populaires juifs d'antan, refuges d'une judéité vécue et chaleureuse, ne subsistent que des vestiges en voie de désagrégation. Les fondements matériels de l'existence séparée juive se décomposent. Or, un humanisme vivant doit se tourner vers l'avenir.

Le *nationalisme sioniste* ne me paraît pas davantage susceptible de servir de fondement à un humanisme juif. Indépendamment même de ma critique du mouvement et de l'idéologie sionistes – en ce qu'ils ont entraîné la dépossesion des Palestiniens de leur sol – il faut constater que dans la logique du sionisme, le Juif de la *diaspora* est un être incomplet, une espèce d'Israélien manqué. Si l'on s'identifie totalement à Israël, il faut de toute évidence s'y installer.

Appréhender sa judéité à travers le seul prisme israélien, c'est endosser une personnalité d'emprunt et au surplus inauthentique, car le Juif de Belgique (ou d'ailleurs) ne participe *pas* à la culture israélienne. Le lien affectif avec Israël tend à faire oublier que la nation israélienne est le produit d'une *mutation* de l'identité juive. Non pas que les Israéliens ne soient pas des Juifs, mais ils sont bien plus et autre chose encore : ils constituent une nouvelle nation hébraïque-israélienne.

Quel est donc le sens de notre recherche commune d'un humanisme juif ? C'est d'abord la *quête d'une identité*. Et en cela notre interrogation est profondément *moderne*. Nos grands-parents n'auraient pu comprendre nos préoccupations actuelles. Lorsque l'on prie trois fois par jour, que la religion colore tous les actes de la vie quotidienne, jusqu'au plus humble, lorsque l'on n'a d'autre horizon que le quartier juif ou le *shtetl*, et que l'on ne parle qu'une langue juive en ne fréquentant que des coreligionnaires, la judéité est un fait d'évidence qui imprègne chaque moment du vécu. Or, notre siècle a vu s'écrouler les murs des derniers ghettos et *mellahs*. D'où la généralisation de la recherche d'une définition de l'identité juive. Désormais,

nous sommes tous interpellés par l'interrogation qui taraudait les *Maskilim* du siècle dernier : comment vivre en citoyen juif dans la société actuelle ? Mais simultanément cette recherche existentielle recoupe une interrogation plus globale, universelle même. Ce n'est pas hasard que nos contemporains se reconnaissent dans l'angoisse de Kafka ou que James Joyce a donné une identité juive à son personnage Léopold Bloom, qui représente l'Ulysse de notre temps. Le sens du déracinement qui nous hante n'est qu'une forme exacerbée d'une sensation de perte d'identité qui est confusément ressentie par tous. Par suite du brassage des groupes et des individus qui s'opère dans nos villes tentaculaires et de la dépersonnalisation et de l'uniformisation qui caractérisent nos mégapoles post-industrielles, les interrogations juives se sont chargées d'une portée universelle. *Marginaux* nous le sommes. Et en raison de l'effritement des valeurs traditionnelles juives, nous sommes en passe de devenir *des marginaux à l'état pur*. J'entends par là qu'à la limite le Juif contemporain ressent son altérité sans être à même d'y donner un contenu précis. Combien d'entre nous ne revendiquent pas le droit à la différence tout en vivant comme tout un chacun ? Or, à quoi bon être Juif, si c'est pour ressembler en tous points aux autres ?

Enfin, la question est la suivante : quel sens assigner à notre *marginalité* ?

Je ne crois pas que l'on puisse y apporter de *bonne réponse*. Chacun de nous est libre d'assumer sa judéité à sa manière. Chacun est responsable du sens qu'il choisit de donner à son existence. À mon avis – que je ne demande évidemment à personne de partager – la judéité peut se « ressourcer » en se situant par rapport à l'Histoire.

Je veux dire par là qu'en acceptant de se définir comme Juif, on engage sa responsabilité. On s'approprie un passé et on se situe par rapport à lui. Cette revendication d'une histoire impose à mes yeux certaines exigences. Elle implique que l'on se réclame du pluralisme et de la tolérance, qu'on pratique la solidarité, que l'on proclame, comme Edmond Fleg : « Je suis un Juif parce qu'en tout lieu où pleure une souffrance, un Juif pleure ».

S'il s'agit d'être juif autrement qu'en paroles, il faut que nous ayons le courage d'aller à contre-courant également dans les questions qui nous touchent de plus près. C'est pourquoi, en tant que Juifs justement, nous devons réclamer justice pour les Arabes palestiniens. Il y va de l'avenir des Israéliens, car on ne peut édifier la paix sur l'injustice. Il y va aussi de notre âme : quel sens auraient nos revendications en faveur des communautés juives opprimées si nous devions dénier aux Palestiniens le droit de prendre librement en mains leur avenir national ?





# Entre le livre et la loi

Jacques SOJCHER  
Professeur à l'ULB

## 1. La synagogue revisitée

Quand j'étais petit garçon, ma mère m'emmenait à la synagogue pour *Roch Hachanah* et pour *Yom Kippour*, la nouvelle année et le jour du grand Pardon. Je devais m'absenter de l'école (primaire, puis secondaire) et cette absence me désignait comme Juif, comme Juif allant à la synagogue. J'en concevais une honte secrète, qui me faisait mentir, ne pas dire à mes camarades non-Juifs la raison de mes absences.

Très vite, le lieu du culte m'apparut comme le marché du mauvais goût. Dans les rues qui faisaient angle avec la synagogue, les fidèles se répandaient en parlant avec grand bruit et force gestes. Ils me semblaient offrir un spectacle d'un exotisme dont j'avais honte encore une fois. Je ne me sentais pas des leurs.

Cette impression devint malaise et confirmation de l'exil une fois que je pénétraï dans le lieu du culte – côté hommes. J'y retrouvai la même atmosphère de brouhaha et de désordre soudain interrompus par les prières et le balancement des corps, par le défilé de la *Torah* – dont je fus un jour un des porteurs étrangers.

Au fond de la synagogue, il y avait le texte hébraïque des douze commandements, en forme de livre et sur bleu de ciel. Partout sur les travées, des livres de prières un peu défraîchis, que lisaient et psalmodiaient des hommes avec châte et balancement qui me semblaient d'un autre âge.

Côté femmes, quand je montais à l'étage pour voir ma mère et ma grand-mère, c'était rumeurs – *plotkes* – infinies, puis torrents de pleurs. Peuple de bavardages et de larmes.

Avec l'âge, la rage me prit contre l'obligation du jeûne de *Kippour*. Je me souviens – je devais avoir douze ou treize ans –, je m'obligeais à aller dans le restaurant d'un grand magasin pour y manger des moules frites (je détestais pourtant les moules) et du boudin (je n'aimais pas non plus

le boudin). J'étais content de ma transgression puérile – qui me donnait parfois une indigestion. C'était mon *Kippour* à moi, ma laïcité juive.

Beaucoup plus tard, je me mariaï religieusement – ma mère m'y ayant forcé, après conversion de ma future femme – à la synagogue libérale de Paris (aucun rabbin orthodoxe en Belgique n'avait consenti à la conversion). Je me sentis l'acteur d'un très mauvais rôle, avec les dix témoins recrutés *in extremis* par un ami juif parisien, qui faisait ses études de médecine. Seule ma mère semblait à demi apaisée par la cérémonie. Moi j'étais un traître, un athée qui avait trahi.

Plus tard encore, ma mère étant morte, ce fut la cérémonie au cimetière juif. Même sentiment de faire quelque chose de profondément contraire à ma conscience laïque. C'était pour suivre ses dernières volontés, mais avec quelle caricature, avec quelle profanation de la religion même. Mon allergie aux religieux atteint alors, sans doute, son sommet.

La synagogue m'apparut, durant des années, comme une dette énorme payée à ma mère. La religion juive, les rabbins étaient comme des intrus dans mon existence de juif sans Consistoire et sans Dieu.

La lecture de Franz Rozenzweig, d'Emmanuel Levinas, d'Edmond Jabès me ramenèrent, je ne dis pas à la synagogue, mais au Livre que le peuple du Livre y lisait et donc aussi à une approche moins réfractaire de la Loi.

Je ne retournai pas pour autant à la synagogue, sauf un jour à Montréal, où mon ami Naïm Kattan m'amena un *Shabbat* à la synagogue sépharade avec son fils. À ma grande surprise, je fus ému jusqu'aux larmes. La prière m'apparut comme un chant, une lecture du Livre avec tout le corps. Le Livre était un rythme, la parole une parole vivante. Quelque chose se passait – comme un théâtre du sacré. Plus encore, je découvrais que cette manière de lire, que le balancement qui l'accompagnait, c'était ma démarche d'écriture, ma façon de marcher, que je faisais partie du peuple du Livre, qu'avec ou sans Dieu, le Livre était au-delà de la foi et ce lieu au-delà d'un temple qui rassemblait les fidèles. Ici étaient mon peuple et la mémoire la plus secrète de mes origines. J'étais Juif par le Livre, par le rythme, par la scansion de la Loi, par la synagogue elle-même – la *sunagogè*. Les visages les plus quelconques me semblaient éclairés par cet acte d'appartenance. Une évidence transfigurante était là et j'en faisais partie, au-delà des opinions, des convictions, des raisons, de la question de Dieu ou pas Dieu.

Plus tard, je lus dans un livre d'Edmond Jabès ceci :

« Je songe... aux transformations que le chant de la synagogue fait subir à ce mot [Dieu]. Le chapitre invoque Dieu et, à travers les modulations qu'il tire de chacune des lettres du Nom divin, passant du sanglot à

l'allégresse, de la révolte à la reconnaissance, nous entendons, dans le recueillement, nos mots tus dans ce mot que leur silence façonne et que la psalmodie nous restitue<sup>1</sup>. »

Alors, le mot Dieu ne fait plus obstacle, car il devient pour moi, dans le chant, dans la psalmodie du Livre, un mot sans fin, illisible, incompréhensible, imprononçable – l'en-deçà d'une foi, d'un référent, d'une transcendance. Un mot-vertige, le nom peut-être d'une question sans réponse qu'un destin impose de toujours poser, en régression d'origine et en ouverture d'avenir :

« Livre, objet d'une inépuisable recherche ; n'est-ce pas ce que voit la tradition juive dans le Livre ? »

« Le judaïsme se tient toujours au-delà du judaïsme ; c'est la religion du dépassement de la parole...<sup>2</sup> »

## **2. La joie du commentaire**

C'est dire alors que le judaïsme – mon judaïsme, celui de Jabès – n'est pas thématique, ne se réduit pas à un nom, à une parole, à une pensée ou à une foi. Il est peut-être questionnement sans objet, qui esquisse tout objet, qui le vide, qui troue le sens, toute représentation (l'interdit de la représentation). Il laisse une question sans fin, un Livre inépuisable, toujours à relire, toujours à défaire et à refaire, une création inachevée, un destin opiniâtre, qui fait que le socle de chaque question est le sable, qu'un désert est une soif heureuse. Une quête tonique, infinie, qui s'appelle lecture ou chant ou encore prière.

C'est comme si sans théologie et peut-être sans Dieu (mais pas sans Livre ni sans commentaire), nous étions appelés à une lecture, à un dépassement, à un emportement de soi jusqu'au Livre.

Fidélité au Livre, à une voix du Livre, à une vie du Livre qui est le judaïsme :

« De quoi répond le juif ? En premier lieu, de sa fidélité au Livre ; car elle est fidélité à soi-même.

Dans ce perpétuel tête-à-tête avec l'écrit, il se reconnaît : voix dans la voix, chant dans le chant, parole dans la parole... ».

« Le face-à-face avec le texte a remplacé le face-à-face avec Dieu. Écoute ce qui s'écrit...<sup>3</sup> »

---

<sup>1</sup> Edmond JABÈS, *Le Parcours*, Paris, Gallimard, 1985, p. 79.

<sup>2</sup> Edmond JABÈS, *Aely*, 1972, pp. 57 et 115.

<sup>3</sup> Edmond JABÈS, *Le Parcours*, pp. 80 et 84.

À l'écoute du Livre, non de Dieu, de ce qui s'écrit, de ce qu'il faut récrire à son tour dans les marges du Livre. C'est dire que chaque Juif est seul dans sa lecture d'écrivain du Livre, dans son commentaire et que le peuple juif, c'est aussi le peuple des solitudes, des individualités extrêmes, je dirais du libre examen incarné.

### **3. Une difficile simplicité**

Le Juif n'a « jamais su ce que signifie être juif – tant ce savoir contient de non-savoir<sup>4</sup> ». D'où la simplicité et la difficulté d'être juif, la difficile simplicité.

Il n'y a une histoire, une mémoire, une origine perdue et vivante, quelque chose qui rassemble et exile, au-delà du partage religion-laïcité, foi-raison. Au-delà des nationalismes aussi ou du regard de l'autre dont parle Sartre, de l'antisémitisme, du dolorisme. Au-delà d'une positivité juive – que les religieux et les Israéliens, autrement, revendiquent – et de l'assimilation pure et simple.

C'est ce qu'il faut bien appeler une laïcité juive, un *laos* juif, un être du peuple juif. Non pas comme fermeture, puisque cette identité est instable, ouverte et que sa spécificité est inintelligible (ce qui ne veut pas dire insensée), mais comme singularité donnée à l'universel, à tous les hommes, et réservée à une appartenance, qui est aussi et toujours une non-appartenance.

Comme si le Juif était bien cet Hébreu, ce passeur, entre ici et là-bas, cet être double, multiple, unique, cette forme vide... de plénitude. Le mouvement même de la vie, de la survie.

On peut, je peux maintenant revisiter la synagogue, puisque le Livre est préservé et régénéré<sup>5</sup>, même loin de la Loi rigoureuse et loin du livre des prières. Je peux même prier, avec mes mots, ma lecture, mon chant, avec les Juifs et avec tous les hommes, pour la vie, pour le questionnement vital, qui nous libère des dogmes et du positivisme plat de la raison qui n'aurait pas la passion de l'impensé. Cette passion s'appelle peut-être le sacré et il n'y a pas de judaïsme – j'en suis sûr – sans ce sacré.

---

<sup>4</sup> Edmond JABÈS, *op cit.*, p. 67.

<sup>5</sup> Cf. Edmond JABÈS, *op cil.*, p. 106.

#### **4. Entre Auschwitz et Jérusalem**

Il manque à ce bref exposé deux termes : l'un est le nom interdit (*Auschwitz*), l'autre est *Jérusalem*. Entre ces deux mots, un laïc juif n'est pas le même qu'un laïc non juif.

Non seulement le juif laïque a le sens du sacré, mais encore celui du devoir se souvenir, du devoir témoigner, du devoir répondre sans réponse satisfaisante encore à la question vécue (souvent dans sa chair) du mal radical, de la *shoah*.

Ce témoin singulier devient alors responsable de l'histoire. Le Juif (religieux ou laïque) est responsable des autres Juifs et de tous les hommes. Il n'y a pas de judaïsme, ni de Juif sans responsabilité universelle. Ce devoir être humaniste ne se présente peut-être pas avec la même urgence, avec la même force impérative (on pourrait parler ici d'un impératif catégorique juif – chez des laïques non juifs).

Côté Israël, il s'agit d'un second impératif catégorique. Israël doit exister. Il n'y a pas d'être juif sans Israël et il n'y a pas d'Israël sans l'être juif. Ou, pour chacun, c'est une mutilation, une réduction ; Israël serait alors un état comme un autre et les Juifs sans Israël (pour les laïques sans aucun ritualisme religieux) des citoyens d'un État avec la seule mémoire de la *Shoah* et les débris d'une tradition de plus en plus confuse.

Le Juif diasporique se sent aussi responsable d'Israël et de la paix au Moyen-Orient, du respect des Palestiniens, de leur droit à une patrie, à une histoire, à une identité. Ce qui n'est pas nécessairement le problème majeur du laïque non juif.

La mémoire ainsi est toujours présente. Le Juif est un obsédé au présent de la mémoire. Cette mémoire actuelle s'appelle aussi Israël. Et cette mémoire commande une éthique, ou si l'on veut l'éthique juive, c'est la mémoire.

#### **5. Une petite musique yiddish**

Le Livre, la Loi, la *Shoah*, Israël et encore peut-être, pour les Juifs de ma génération, la petite musique d'enfance, le yiddish.

Je ne parle pas le yiddish, je ne le comprends pas très bien, il est mon infralangage, ce qui pleure et ce qui chante dans ma langue, dans ma façon de parler (en traînant sur la dernière syllabe), de marcher en dansant.

## **6. L'entre-deux**

Tout cela empêche le Juif laïque d'être simplement un positiviste. Le mélange du savoir et du non-savoir trame toujours son identité, problématique, singulière et insaisissable. Comme tel, il ne peut adhérer à ce qui souvent pour lui est une simplification laïque, un aplatissement de l'imaginaire. Somme toute, en un sens, c'est un être *religieux*, lyrique et ironique – de reliement et de solitude, d'appartenance et de dédit.

Le sixième sens du Juif laïque, c'est cet entre-deux. Résolument non-dialectique, son éthique n'est pas un rationalisme appliqué, mais, entre le Livre et la Loi, la *Shoah* et Israël, les Juifs et le monde, l'affirmation irréductible à des preuves d'un appel, d'une vocation.

*Écoute Israël, ton Dieu...*

# Judaïsme et marxisme

Georges GORIELY  
Professeur à l'ULB

Parmi tous les mouvements d'idées qui ont marqué la *Haskala*, la volonté juive d'intégration à la société moderne laïcisée, le marxisme a occupé – au moins depuis la dernière partie du XIX<sup>e</sup> siècle – une place tout à fait privilégiée. En effet, on ne peut suivre son développement dans tous ses méandres et ses controverses sans que partout n'apparaisse, et souvent très en relief, une participation juive. Et inversement, le destin du judaïsme contemporain a été profondément marqué et même secoué par le marxisme.

Quand je parle en l'occurrence de « judaïsme », il faut préciser : une fraction du judaïsme, le *judaïsme proprement ashkénaze*, c'est-à-dire essentiellement allemand d'origine. Celui-ci a une face ouest et une face est.

Ai-je besoin de souligner que les salons juifs de Berlin, Francfort ou Cologne ne ressemblaient en rien au début de ce siècle à ce qui restait en fait des ghettos de Galicie, de Lithuanie ou de Bukovine ? Et pourtant, il y avait un lien entre eux, dans la mesure où les regards de ceux-ci – les *Ost-Juden* – se tournaient avec admiration vers ceux-là, qui étaient loin de leur rendre la réciprocité.

C'est vers la « social-démocratie » – ce mot n'avait pas l'acceptation droitière d'aujourd'hui – que se tournent les regards de ceux qui veulent sortir du carcan de misère où, des siècles durant, ils ont été enfermés. Cela explique la fascination qu'exerce sur eux la culture allemande, à laquelle le yiddish donne un accès facile.

Les Juifs sont-ils donc vraiment émancipés dans cette Allemagne de la Belle Époque ? Oui et non. Il est vrai que rien ne les distingue plus ni dans le vêtement, ni dans la langue, qu'ils peuvent résider où bon leur semble, qu'ils ne craignent pas les pogroms et qu'ils ont un large accès aux activités intellectuelles et économiques du pays.

Et pourtant, nous sommes dans une société encore fortement marquée d'esprit d'Ancien Régime, où les discriminations sont nombreuses. Pas question pour un Juif d'entrer dans l'armée, dans la diplomatie, dans la bureaucratie prussienne, du moins sans conversion. Ils sont à peine tolérés à l'université comme étudiants. C'est même les corporations estudiantines qui sont les premières à introduire le paragraphe aryen, à répandre le racisme et le nationalisme le plus délirant, l'antisémitisme au sens le plus brutal, le plus biologique du terme.

Et pourtant, les Juifs allemands ne sont pas malheureux, parce que d'importants champs d'activité leur restent ouverts et particulièrement, le militantisme au sein de ce contre-État, de cette société fermée sur elle-même que représente la social-démocratie. Difficile de consulter une revue ou le programme d'un institut d'éducation marxiste sans tomber sur des patronymes juifs. Certains de ces Juifs sont de vieille implantation allemande, mais beaucoup sont venus de l'Est, et quelques-uns mènent une activité à cheval sur deux pays, telle avant tout Rosa Luxemburg, mais d'autres aussi, Helphand *alias* Parvus, Jogiches, Radek...

D'où vient cette extraordinaire attirance du marxisme et partant, de tout un pan de la culture allemande ? Aux ambiguïtés de la condition juive dans le contexte de l'émancipation qui rejoignent les graves ambiguïtés du marxisme. Celui-ci est à la fois violente contestation et, au fond, voie vers l'intégration grâce à la solidarité avec la lutte d'une classe ouvrière aujourd'hui souffrante, mais porteuse de l'avenir radieux de toute l'humanité.

L'œuvre de Marx, dans la tradition de la philosophie des Lumières, et de la *Haskala*, représente une exigence de modernité, de rationalité, de savoir scientifique, de rupture avec les conditions misérables anciennes. Il s'agit, précisons-le bien, du marxisme estampillé, d'appellation contrôlée tel qu'il a imprégné à partir de 1889 les partis se réclamant de la II<sup>e</sup> Internationale et qui s'intitulaient généralement partis ouvriers social-démocrates. Par quels délirants avatars sémantiques, l'extrémisme voire le terrorisme dit antiimpérialiste a pu se réclamer du marxisme, ce n'est pas le lieu d'en discuter.

Je signalerai quand même, en passant, une situation pour le moins cocasse : le pays où les œuvres marxistes ont été le plus lues, analysées, commentées, où on a le plus cherché à leur conférer vie, c'est Israël. Or, si l'on parle aujourd'hui du marxisme dans le Proche-Orient, ce n'est pas le Hachomer Hatsaïr qui se présente à l'esprit, mais bien le FPLP ou les FARL. Ce n'est pas le nom de Barochov qui sera cité, mais bien ceux de Habache ou de la famille Abdallah ! Et pourtant, une caractéristique majeure du



marxisme estampillé, c'est son esprit occidentaliste, industrialiste, centré sur la vie urbaine.

Or, pour les *Ost-Juden*, il ne s'agissait pas seulement d'intellectuels d'origine le plus souvent bourgeoise, même s'ils sont mal acceptés dans l'*Obrigkeit* prussienne ; il s'agissait d'un très vaste prolétariat, d'un *Lumpenproletariat* même, mais qui mieux que la masse paysanne russe, polonaise ou ukrainienne, pouvait s'adapter à une industrialisation rapide après 1890, même si elle était tardive, et restait géographiquement limitée. Là, contrairement à l'Allemagne, l'influence marxiste parmi les Juifs ne s'est pas située au sommet, mais à la base, dans des organisations de masse.

Parlons de l'Allemagne d'abord. Ici, un nom tout de suite saute au visage, celui de Ferdinand Lassalle. Il rappelle Julien Sorel, mais en plus romanesque que le héros de Stendhal. C'est un jeune homme fantastiquement doué, mais aussi effronté et vaniteux, et qui se sent appelé aux plus grands destins. Une partie essentielle de sa vie est vouée à des intrigues mondaines, à se faire notamment le chevalier servant de la comtesse Hatzfeld qui l'entretient richement. D'autre part, étant donné ses origines – il est fils d'un commerçant juif de Breslau –, c'est ailleurs que ce mondain, ce snob même doit chercher une base de réussite et de pouvoir, et crée effectivement, en 1863, l'*Association générale des ouvriers*, en s'inspirant d'un Marx, quasi inconnu à l'époque et qui tire, à Londres, le diable par la queue. Car il est, du vivant de Marx, peut-être son seul véritable disciple. Disciple, mais assurément pas épigone, car il interprète à sa façon la pensée d'un homme qu'au demeurant il admire et même qu'il cherche à aider dans sa misère matérielle. Marx éprouve, au contraire, un affreux ressentiment envers lui, et lui-même, petit-fils de rabbin, l'exprime par de violentes sorties antisémites, traitant, dans sa correspondance, le trop séduisant dandy d'*Ephraïm Gscheid*, de *Jüdel Braun*, de *Jüdischer Nigger*.

Et pourtant, Lassalle avait admirablement compris comment l'enseignement de Marx était utilisable, non pas pour une quelconque entreprise subversive, mais au contraire, pour une action légale dans le cadre d'une Prusse semi-autocratique. De l'enseignement de Marx, il retient ce qui peut avoir le plus d'impact sur le prolétariat : l'inexorable exploitation de l'ouvrier, tant que subsiste le régime capitaliste, la paupérisation croissante (il va même plus loin que Marx avec sa « loi d'airain »), la nécessité de la lutte des classes, de l'organisation et de la solidarité ouvrières.

Bien des idées et des symboles qui, plus tard, passeront pour typiquement marxistes, ont en fait, une origine lassalienne : le style des relations internes entre ouvriers, le drapeau rouge, l'interpellation par « Camarade » (*Genosse*), le sentiment d'appartenir à une culture ouvrière

spécifique, l'organisation rigoureusement hiérarchisée et autoritaire dans sa structure. Plus qu'autoritaire dans le cas de Lassalle, qui avait réussi par son éloquence à devenir un authentique *Führer* charismatique sur un nouveau prolétariat industriel misérable, déraciné, à l'abandon. Et ici, on peut se demander si la mort romantique, si peu dans la tradition tant socialiste que juive (rappelons qu'il fut tué en duel et pour une femme, qui, à trente-neuf ans, interrompit une carrière qui n'en était qu'à ses débuts) a été un bonheur ou un malheur. Lassalle aurait-il pu en effet réfréner une ambition qui ne cessait de croître ?

### **Fascination du marxisme**

Mais c'est en 1889 que, avec la création de la II<sup>e</sup> Internationale, le marxisme paraît faire corps avec la cause ouvrière et que dans tout le vaste espace que constituent l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie et la Russie, il devient la Doctrine dominante parmi les *maskilim* (les partisans de l'émancipation).

À quoi tient cette étonnante fascination ? À des qualités qui rencontrent les aspirations universalistes des Juifs, mais peuvent trouver des formes dangereusement dévoyées. Le marxisme prône au premier chef la lutte des classes. Ce qui signifie essentiellement que la classe ouvrière doit s'organiser afin de combattre pour son ascension matérielle, culturelle et morale. Mais s'organiser, c'est créer un chenal nouveau de pouvoir, promouvoir une couche nouvelle de techniciens de l'organisation – de bonzes, d'« apparatchiki » – qui ont tendance à considérer qu'ils incarnent le parti, lui-même incarnation de la cause de la révolution socialiste. Aussi le charme peut-il à un moment se dissiper, le nous (nous, la classe ouvrière en marche) se transmuier en eux (eux, nos maîtres et exploités).

L'émancipation passe en second lieu par une soif de rationalité, de savoir scientifique, et il est excellent que les intellectuels, à peine et pas totalement sortis d'un groupe social honni, incitent les ouvriers à s'interroger sur l'origine de l'exploitation dont ils sont indiscutablement l'objet, sur les possibilités concrètes de transformation de leur sort. Mais science ne signifie pas scientisme, ne signifie pas que ceux, qui sont censés la posséder, aient saisi l'origine de toute exploitation, et que, pis que cela, aient découvert à travers le fameux *Diamat*, le « matérialisme didactique », la marche inéluctable de l'histoire, et qu'à ce titre aient autorité pour guider l'action ouvrière.

Enfin, on a souvent exalté le goût des Juifs pour le prophétisme, et Marx n'est-il pas un prophète qui annonce la fin de l'exploitation de

l'homme par l'homme, et par là, la fin de toute violence opposant classes, nations, sexes, un monde où l'épanouissement de chacun s'accorderait avec le bonheur de tous ?

C'est fort bien si tel est l'idéal moral que l'on porte en soi, que l'on essaie d'appliquer pour son compte, de rappeler en toute circonstance. Cela peut devenir redoutable si du prophétisme biblique, on passe à un utopisme millénariste séculaire, si l'on croit détenir la clef du bonheur humain et le droit d'imposer celui-ci par n'importe quelle méthode.

Conception bureaucratique, cléricale, voire autocratique du parti, intolérance dogmatique, scientisme, utopisme millénariste, voilà des traits qui l'ont emporté chez pas mal de Juifs sur l'esprit d'ironie, sur le sens critique, voire hypercritique qui leur sont généralement prêtés. Dans tous les cas, les Juifs sont massivement présents dans toutes les controverses que suscite le marxisme.

En Allemagne, le pays guide et modèle de ce que tout le monde appelait la social-démocratie, et qui désignait avant tout, même chez Lénine, l'adhésion au marxisme au sein de la deuxième Internationale, un grave et passionnant débat s'ouvre au début du siècle autour du révisionnisme.

Trois courants se dégagent. Au centre, il y a cette orthodoxie attentiste qu'incarne Kautsky, le maître à penser après la mort d'Engels. Celui-ci n'est pas juif (il est d'origine tchèque), mais souvent pris comme tel, tant son entourage, y compris conjugal, l'est. À gauche, il y a ceux qui sentent le décalage entre une théorie qui se veut révolutionnaire et une pratique infiniment plus prudente. Pour eux, il ne suffit pas de penser la révolution, il faut aussi la faire, notamment par la grève générale. Et c'est évidemment l'image si émouvante de Rosa Luxemburg qui surgit. À droite, il y a des hommes qui ont aussi le souci de mettre en harmonie théorie et pratique, mais qui veulent adapter celle-là à celle-ci, faire œuvre de révision. Et ici, apparaissent de grandes figures : Eduard Bernstein, l'exécuteur testamentaire d'Engels, et Josef Bloch, directeur des *Sozialistische Monatshefte*.

Mais il y a aussi un révisionnisme de gauche inspiré quelque peu du syndicalisme révolutionnaire français, et ici, il faut citer le nom trop oublié de Kurt Eisner, brillant essayiste et journaliste, animateur en 1918 du Conseil des ouvriers, soldats et paysans de Bavière, martyr de son intransigeance démocratique et pacifiste, à mille lieues du bolchevisme.

### **Austromarxisme**

Et puis, à côté du marxisme qui se développe à Berlin et à Leipzig, il y a celui de Vienne, l'austromarxisme. C'est de tous le plus intéressant,

car il sait remarquablement allier réflexion théorique et action pratique. Certes, il se veut rigoureusement fidèle aux catégories marxistes de pensée, et pourtant il ne s'isole pas de ce que sont les grands courants intellectuels du temps : la théorie marginaliste en économie (Bôhm-Bawerk), l'épistémologie empiro-criticiste d'Ernst Mach, la psychanalyse, le néo-kantisme. Et surtout, il ne se contente pas de débats théoriques. Devenu, de 1919 à 1934, majoritaire dans la ville de Vienne, il essaye de donner vie à ses principes, de promouvoir un mode socialiste d'urbanisme (Karl Marx Stadt), de vie collective ouvrière, d'éducation, de soins de santé, de sécurité sociale. Or comment s'appellent ces socialistes qui se sont constitués en 1904 pour publier les *Marx-Studien* et lancent en 1907 la revue *Der Kampf*. Derrière le patriarche, Viktor Adler, on trouve son fils, Friedrich-Max Adler (sans lien de famille avec les précédents), Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Gustav Eckstein, Julius Deutsch, Julius Braunthal, et aussi Karl Renner, le seul chrétien du lot. Un nom domine ce cénacle, celui d'Otto Bauer, brillant polémiste, homme de haute culture, bon orateur, et de plus socialiste sincère, aussi radical qu'il y a moyen de l'être pour quelqu'un qui, par ailleurs, ne veut pas des méthodes dictatoriales et terroristes du bolchevisme.

Vienne était devenue la Mecque de la social-démocratie, le Moscou de la II<sup>e</sup> Internationale. Les réalisations du municipalisme socialiste viennois paraissent plus qu'honorables. Et pourtant, quel rejet ne susciteront-elles d'une droite qui les assimilait systématiquement au bolchevisme. Et bien sûr l'origine « raciale » d'Otto Bauer et de ses compagnons était abondamment évoquée. Qu'il me soit permis de citer, et je ne le fais pas sans malaise, un passage des *Mémoires* de Henri de Man, texte qui jette une lumière fâcheuse et sur cet esprit pourtant si brillant et sur la prestigieuse capitale où l'ancien président du POB a la révélation de l'antisémitisme —, oserais-je écrire —, à la même époque que... Hitler ?

« L'inquiétude qui me resta de mes impressions de Vienne provenait  
« aussi, pour une part, de ce que j'y entrevis du problème juif. (...)  
« Convaincu depuis longtemps de la nécessité d'éliminer de notre  
« organisme politique le corps étranger que constituent tous les  
« résidus ou embryons du ghetto, je suis tout aussi convaincu que  
« les problèmes de ce genre ne sont solubles que dans l'ordre, dans  
« un esprit humanitaire et par des ententes internationales.  
« Mais pour en arriver à ces conclusions, il me fallait commencer  
« par reconnaître, contrairement à l'attitude marxiste orthodoxe,  
« la réalité du problème des races et le caractère incompressible  
« des réactions aryennes partout où les traits distinctifs de la  
« race juive s'accompagnaient d'une situation sociale privilégiée

« ou d'une solidarité par trop exclusive.  
« Or cette constatation-là s'imposait en Autriche, même au sein du  
« mouvement socialiste, composé d'une masse de travailleurs aryens,  
« mais dirigé surtout par des intellectuels viennois d'origine juive.  
« Pourquoi ne parvenait-il pas, malgré des efforts désespérés, à  
« s'étendre aux couches paysannes ? Pourquoi s'attirait-il, à Vienne  
« même, dans les classes moyennes, une haine dont l'intensité dépassait  
« de loin ce que pouvaient expliquer les antagonismes d'intérêts  
« économiques ? Pourquoi, dans la masse ouvrière socialiste, ne louait-  
« on la personnalité, d'ailleurs remarquable et séduisante, d'un  
« chef juif comme Viktor Aler, qu'en ajoutant qu'il était pourtant  
« dommage de le voir s'entourer presque exclusivement de coreligion-  
« naires ? Pourquoi des militants aryens, comme l'ouvrier Schuhmeier  
« ou l'intellectuel Renner, rencontraient-ils, en même temps qu'un  
« accueil plus chaud chez la masse ouvrière, une réserve plus grande  
« dans les milieux dirigeants du Parti ?<sup>1</sup> »

Pour clore le chapitre du marxisme germano-autrichien, je ne ferai que mentionner les noms de ceux qui ont intégré le marxisme dans les plus subtiles querelles philosophiques : les Lukacs, les Ernst Bloch, les Adomo, les Marcuse, les Walter Benjamin. Leurs idées se situent assez loin de la manière dont le marxisme a été concrètement vécu par les masses tant juives que chrétiennes, mais elles nous montrent à quel point le marxisme a été un carrefour obligé de réflexion pour une masse d'intellectuels juifs.

### **Et les Juifs à l'Est ?**

Ce sont des problèmes très pratiques auxquels sont confrontés les militants marxistes juifs dans l'Empire russe et dans une grande partie de la double monarchie habsbourgeoise. Là se pose, pour les Juifs, comme pour les autres groupes ethniques, mais en des termes spécifiques, le problème national, quelque ardeur qu'on mette à le nier, quelque ferveur qu'on mette à proclamer ; « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »

Qu'est-ce que signifie concrètement ce slogan ? S'assimiler culturellement ? Beaucoup en sont tentés. Certains semblent y réussir. Mais là encore des problèmes se posent, surtout pour les Juifs de Pologne et de Lithuanie, car à quelle culture s'assimiler : la russe, la polonaise, l'allemande ?

Faut-il se faire champion de l'indépendance polonaise comme le veut le Pps (Parti socialiste polonais) ? Considérer au contraire, comme le Parti

---

<sup>1</sup> Henri DE MAN, *Cavalier seul*, Genève, Édition du Cheval ailé, 1948, pp. 67-68.

social-démocrate du Royaume de Pologne et de Lithuanie (PSDRPL) que la lutte contre l'autocratie et pour le socialisme est globale et doit tendre vers une république fédérale pan-russe ? Tel est le point de vue de Rosa Luxembourg et de son compagnon Léon Jogiches.

Faut-il adhérer au parti social-démocrate de Russie constitué en 1898, que, très vite, un grave conflit interne va faire éclater en bolcheviks et menchéviks. Ou accepter la spécificité linguistique et culturelle des masses juives au sein de la social-démocratie russe, comme le veut le *Bund*, de toutes les organisations socialistes de l'Empire, la plus nombreuse, la plus fortement structurée, ou encore, faire sienne une idée longtemps marginale développée par un journaliste hongrois d'origine, mais totalement occidentalisé, et qui voit le problème juif dans les termes des mouvements nationalitaires qu'il observe dans l'empire habsbourgeois, à savoir créer une entité territoriale nationalement homogène (on n'ose encore parler d'État) proprement juive ?

Cette dernière idée fait son chemin devant l'horreur des pogroms et, de manière plus générale, la difficulté qu'il y a à créer une véritable solidarité ouvrière, de se préserver de la hargne anti-juive dont les ouvriers chrétiens ne sont nullement indemnes.

Et l'idée qu'il ne pourra se créer de véritable classe ouvrière juive remplissant la tâche historique que lui prête Marx, que dans une entité nationale globale juive, trouve un brillant théoricien en Borokhov.

Mais, avons-nous dit, la social-démocratie russe connaît une crise qui aura les plus graves conséquences historiques, notamment pour les Juifs, et dont pourtant, la portée est mal perçue quand elle éclate en 1903, dans un petit congrès tenu à Bruxelles d'abord et achevé à Londres.

Précisons bien que bolchevik et menchévik signifient simplement « majoritaire » et « minoritaire », et nullement maximaliste et minimaliste.

La querelle en effet ne porte ni sur l'idéologie, ni sur la vigueur dans l'action, mais sur une question de pure organisation dont la portée échappe aux non-initiés : la définition du membre du parti. Et pourtant, elle se révélera très grave. Faut-il créer une organisation de masse pour les modèles allemand, autrichien ou belge, ou une organisation de révolutionnaires professionnels, étant donné, disait-on au départ, les exigences de la lutte clandestine ?

Pratiquement, le point de vue menchévik impliquait une certaine foi dans la possibilité d'une action légale dans l'Empire russe. La conception bolchevik impliquait (encore que cela n'ait été exprimé par Lénine qu'en avril 1917) une prise violente du pouvoir, et ce, au profit du seul parti.

Faut-il souligner que tant parmi les menchéviks que parmi les bolcheviks, les Juifs sont en nombre : Martov, Axelrod, Deutsch, d'un côté ; Zinoviev, Kamenev, Radek, de l'autre, mais plus que tout, Trotsky, venu il est vrai tardivement au bolchevisme, mais pour en devenir l'adepte le plus intransigent.

J'aurais tendance à dire que si Lénine fut le numéro 1 de la révolution, Trotsky en fut le numéro 0,9. Car on imagine mal la Révolution russe triomphante en l'absence de ce dernier. La prise du pouvoir à Petrograd, qui ne fut au fond qu'un *putsch*, et surtout, la guerre civile, la capacité de faire surgir quasiment du néant une armée révolutionnaire, qui, pourtant, réussit dans une atroce guerre civile, à défaire les armées professionnelles blanches soutenues de l'étranger, c'est l'œuvre de Trotsky, homme assurément exceptionnel par son sens de l'organisation, son énergie, son éloquence, son don d'écriture.

C'est le triomphe même de cet ordre révolutionnaire à l'instauration duquel Trotsky a eu une part décisive qui va l'engloutir et son dramatique destin pourrait symboliser celui de tant et tant de Juifs qui avaient investi dans le communisme tant de foi et d'esprit de sacrifice, ce qui n'excluait pas par ailleurs ambitions de pouvoir.

Comme beaucoup, j'ai admiré Trotsky. Il incarnait l'or pur de la révolution avant qu'elle ne se muât en un plomb vil. J'ai hélas dû me rendre à l'évidence. La révolution russe n'a jamais été radieuse, n'a jamais porté de visage humain. Elle était d'emblée grosse du stalinisme et, constatation terrible, Trotsky, si atrocement persécuté par Staline, porte une lourde responsabilité dans l'avènement de l'abominable tyran.

Staline a su exploiter pour son compte et selon ses méthodes trop d'idées lancées par Trotsky ou de pratiques instaurées par celui-ci. Car c'est bien Trotsky qui a écrasé les marins révoltés de Cronstadt, qui revendiquaient l'instauration de la démocratie soviétique annoncée. C'est lui qui a combattu tout droit de tendance interne dans le parti, qui a préconisé la liquidation des koulaks et l'industrialisation à outrance par une masse ouvrière organisée militairement.

Et malheureusement, jamais il n'a eu de regard critique sur son œuvre ni n'a compris les vraies raisons de son élimination, du massacre de sa famille et de tout ce qui, à un titre quelconque, l'approchait de sa propre mort. Or, cela est caractéristique de l'attitude de tant et tant de Juifs, peut-être même de la majorité dans l'émigration venue de l'Est. Cela mène à d'authentiques héroïsmes : on a célébré récemment la participation des Juifs aux Brigades internationales, celui des martyrs de l'Affiche rouge. Mais combien de drames et combien d'inconscience tout cela n'a-t-il pas

recouvert ? C'est quarante ans après qu'on se pose quelques questions sur la manière dont les combattants de la MOT (*main-d'œuvre immigrée*) ont été systématiquement sacrifiés !

Le sentiment était si vif que le seul avenir pour les Juifs – pour ceux qui restaient marqués et par le souvenir de l'antisémitisme dans leur *Städtle* d'origine et par les discriminations et les tracasseries qui ont si longtemps marqué leur condition d'immigrés – était de s'intégrer dans la grande lutte pour les lendemains qui chantent, annoncée par la Révolution d'octobre !

Et puis, n'est-ce pas à la lutte héroïque (ou jugée telle) du peuple soviétique, soutenu par la résistance inspirée par les communistes que les rescapés devaient leur survie ? Dans les démocraties populaires – à Varsovie, à Prague, à Budapest, à Bucarest – les Juifs se sont trouvés soudain en fort belles places dans l'élite du pouvoir ! Alors, seul un contre-révolutionnaire et un antisémite caché pouvaient, paraît-il, affirmer que le procès Slansky (1952) était une lugubre mascarade dont la trame était un antisémitisme dépassant ce qu'aurait pu imaginer un Goebbels.

Et il a fallu attendre vingt ans pour que l'opinion juive prît conscience de la disparition en URSS et des écrivains et de toute littérature yiddish. Décidément, il a fallu que le secrétaire général, Kroutchev lui-même, entrouvre le couvercle sur le gouffre sans fond des abominations staliniennes, pour qu'on fût tout surpris de ne plus trouver de Juifs dans les allées du pouvoir ni en URSS, ni dans les démocraties populaires, et de s'apercevoir qu'une masse d'entre eux n'avait plus d'autre aspiration que l'émigration soit en Israël (de moins en moins, il faut en convenir), soit en Occident, aux États-Unis, surtout. Il y a là un problème qui, toute amertume surmontée, devrait passionner le chercheur. Et pourtant, à ma connaissance, nulle recherche de l'espèce n'a encore été entreprise.

Peut-être parce qu'il y aurait des constatations cruelles à faire, ne serait-ce que sur la laïcité juive. Et pourtant, à tout prendre, il n'y a rien de si étonnant dans cette triste déconvenue.

Un système où nul contrepoids n'existait face au monopole du parti et de ses instances de répression, seule une mobilisation des énergies dans le sens le plus violemment nationaliste pouvait encore susciter quelque soutien populaire.

Tous les appétits nouveaux qu'un tel régime déchaînait sont finalement ceux-là mêmes que suscitait le fascisme et ils ne pouvaient que se heurter aux positions occupées par des Juifs suspects à la fois de solidarité de clan et de cosmopolitisme.



Cela pourrait être le début d'une recherche qui reste à faire et que je me garderai d'entamer ici. Mais qu'il me soit permis de faire une dernière observation ! Il ne suffit pas d'adorer soudain ce que l'on a brûlé la veille pour être intellectuellement dans le vrai et moralement quitte. Il était impie de louer les hauts faits du Guépéou (« sentinelle vigilante de la révolution ») et de se faire apologiste des procès de Moscou.

Mais est-ce moins choquant d'apprendre par un article du *Soir* du 15 octobre 1986 de V. Cygelman, que le punch de l'AIPC (*American Israël Public Committee*) est trop agressif, que celui-ci entretient une alliance contre nature avec la nouvelle droite chrétienne, avec tous ceux qui sont contre le désarmement nucléaire, qui condamnent la rencontre Reagan-Gorbatchev, car « on ne négocie pas avec le serviteur de Satan », moyennant quoi, ces mêmes chrétiens fondamentalistes proclament qu'Israël doit garder tous les territoires libérés du joug arabe infidèle.

Décidément, les Juifs, anciennement marxistes, et surtout communistes, ont souvent mal surmonté leur passé. Car ce n'est pas en se soumettant à la dernière mode, celle de l'anticommunisme de combat, en brûlant ce qu'on a trop longtemps adoré, qu'on est moralement et intellectuellement quitte. C'est en s'interrogeant certes sur les illusions du passé, mais en restant plus que jamais fidèle aux idéaux de paix, de liberté pour tous, de solidarité humaine.



# Être juif, sans être croyant ni pratiquant

Albert MEMMI  
Écrivain

Ce qui se passe ces jours-ci à Bruxelles est un événement, et il est juste qu'il se produise à Bruxelles et sous l'égide du *Centre laïque juif* : vous avez été, à ma connaissance, les seuls en Europe, et depuis longtemps, dans l'incompréhension dédaigneuse ou scandalisée des autres communautés, à mener le combat laïque sans renier pour autant toute spécificité juive. Vous avez refusé le faux dilemme : ou s'affirmer juif et accepter tous les compromis et tous les malentendus, ou revendiquer les valeurs humanistes, qui seules rapprochent les hommes, sans vous croire obligés de camoufler votre judéité ou même de la haïr en vous. Au contraire, vous n'avez cessé d'organiser votre vie individuelle et collective en fonction de cette double affirmation.

Je parle de combat et de lutte ; je le regrette : ce n'est pas de notre fait si la laïcité continue à avoir besoin qu'on la défende, parmi les Juifs comme les non-Juifs d'ailleurs. Ce sont les autres qui nous y obligent par leurs harcèlements, qui tournent quelquefois à la violence et même au meurtre. Ils ne se contentent plus de vivre leur foi, de pratiquer leurs rites ; ils exigent de nous, de tous les hommes, qu'ils s'y soumettent également. Telles sont grandes leurs angoisses devant le destin humain qu'ils ne supportent pas qu'une autre réponse existe que la leur, et qui mettrait en danger leurs fragiles certitudes. Même s'ils ne l'avouent pas toujours, les croyants chercheront ainsi à réduire, à *convertir* l'esprit de l'incroyant, par le fer et le feu si la conjoncture le leur permet.

Notre faiblesse, et notre honneur, à nous humanistes, résident exactement dans la conviction inverse : que tout homme est *respectable*, y compris donc les croyants. Nous respectons les convictions et les pratiques des croyants par philosophie, donc sans effort et sans angoisse, sinon nous ne pourrions pas revendiquer le beau titre d'*humanistes* sur lequel certains ironisent et qu'il faudrait remettre en pleine lumière. C'est peut-être parce que l'humaniste s'est contenté trop souvent de recevoir les coups au nom de la tolérance, que les autres ne lui témoignent pas. Je souhaite que le congrès

de Bruxelles signifie également sa volonté sur ce point : nous ne recevrons plus les coups sans les rendre, ni physiquement ni théoriquement.

La question théorique qui nous est posée ces jours-ci, et qui va être reposée dans les jours prochains à Détroit, aux États-Unis, revient en somme à ceci ; *peut-on être juif sans être croyant ni pratiquant ?*

S'il ne s'agissait que d'exposer les faits, il n'y aurait qu'à hausser les épaules : la majorité des Juifs vivants aujourd'hui ne sont ni croyants ni pratiquants, sans compter les demis et les quarts de pratiquants, avec toutes les nuances intermédiaires possibles. Toutes les enquêtes sérieuses le prouvent périodiquement. Beaucoup confondent la solidarité dans le malheur avec l'acceptation résignée de toutes les valeurs même les plus périmées et devenues souvent scandaleuses comme la loi sur les bâtards, les conversions ou les mariages mixtes.

Mais il ne s'agit pas seulement de faits, mais d'un problème de droit : peut-on, *en droit*, être juif sans être religieux ? La réponse, positive, ne fait aucun doute et nous l'avons maintes fois démontré. On feint de ne pas l'avoir entendue, toujours pour les mêmes raisons : la judéité, ou manière d'être juif, de vivre la condition juive, est diverse, riche et historiquement changeante ; elle est objective et subjective, elle est une *condition* et une *culture*. Dans cette culture, qui comprend, comme chez tous les groupes humains histoire, littérature, mœurs et mythes, la religion est une part, souvent considérable, mais également variable selon les temps, et, en tous cas, n'exprime pas la totalité de cette culture, ne coïncide pas totalement avec elle, comme l'exigent tous les intégristes.

Il ne s'agit nullement, je le répète, de minimiser l'apport de la religion juive dans la destinée juive, ni du reste de n'importe quelle religion dans toutes les traditions, mais de refuser l'emprise religieuse, qui bloque toute recherche scientifique ou artistique, qui tyrannise la vie privée ou la coupe en deux. Ce n'est pas par hasard si nos savants, nos artistes, nos philosophes sont juifs d'une part, lorsqu'ils le reconnaissent, et mettent totalement de côté leur judéité d'autre part dans toutes leurs autres démarches, comme s'ils avaient deux vies.

Nul doute l'attention du Congrès de Bruxelles sur ce deuxième point ne portera également ses fruits.

## Judaïsme, laïcité et droits de l'homme

Guy HAARSCHER  
Chargé de cours à l'ULB

Je voudrais montrer rapidement, dans les pages qui suivent, en quoi la quête d'un *judaïsme laïque* se relie nécessairement au thème des *droits de l'homme*. Qu'est-ce, tout d'abord, que la laïcité ? Être *laïque*, c'est vouloir opérer une dissociation entre des convictions morales et spirituelles concernant le sens même, la signification « existentielle » de la vie humaine d'une part, les questions politiques d'autre part. Les questions temporelles doivent, comme l'exige la Constitution américaine, être indépendantes des différentes confessions et philosophies adoptées par les citoyens. L'État est censé se limiter, du moins sur ce terrain, à un rôle d'arbitre : il ne peut se trouver monopolisé par une conception particulière de l'existence. Le spirituel doit être dissocié du temporel, l'État n'est en aucun cas approprié par une « Église » (au sens le plus large du terme) particulière. Pluralisme et tolérance doivent constituer la base de la société, les règles du jeu minimales sans lesquelles il n'est pas de civilisation possible. Bien entendu, si une conception philosophique ou religieuse excède les limites admises de sa liberté – si elle utilise la violence pour tenter d'éliminer les autres vues du monde –, l'État se devra de sanctionner de tels comportements au nom même de la *laïcité*.

Or tout ceci ne peut être garanti que si l'on présuppose une certaine philosophie du pouvoir. Brièvement décrite, celle-ci s'organise autour de la notion de contrat social. Il est présupposé que les hommes possèdent des droits « naturels », autrement dit des prérogatives tellement fondamentales et liées à leur nature même, qu'elles devraient être garanties toujours et partout, en tout temps et en tout lieu, c'est-à-dire *universellement* et pour chaque homme. Or il apparaît, au fil des réflexions développées par les philosophes politiques, qu'une telle protection ne peut se trouver réalisée que si une autorité politique, un *pouvoir*, l'institutionnalise. Les droits de l'homme constituent ces protections minimales de l'individu sans lesquelles la vie en société ne peut se dire civilisée. Or chacun voit qu'une telle conception donne au pouvoir politique un statut ambivalent : d'une part, on lui demande de protéger les individus dans leurs droits, mais d'autre

part, le pouvoir étant exercé par des hommes, la préoccupation dominante consiste à le limiter pour éviter qu'il ne se transforme en autorité arbitraire, en tyrannie.

L'État de droit se définit donc comme un pouvoir limité par le droit, et en particulier par le noyau dur de ce même droit, à savoir les droits universels de l'homme. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 indique bien dans son préambule que tout citoyen doit avoir en permanence devant les yeux les clauses du pacte social (la *Déclaration* elle-même), de telle sorte qu'il puisse contrôler la conformité des actes du pouvoir aux engagements déclarés de ce dernier. Ainsi peut-on dire que la liberté d'expression est partie intégrante de la notion de droits de l'homme, puisque sans moyens d'information libres et pluralistes, il est impossible d'opérer un tel contrôle, le pouvoir ayant alors la possibilité de filtrer les informations (et d'occulter celles – les plus importantes – qui lui sont « désagréables » parce qu'elles le mettent en cause).

De la même manière, seule une justice indépendante – la séparation des pouvoirs – peut garantir que le citoyen pourra faire valoir ses droits, et que la violation de ceux-ci, dans le chef de qui que ce soit, sera effectivement sanctionnée. Enfin, la liberté de conscience doit garantir à l'individu un espace d'autonomie intellectuelle ou spirituelle sans lequel l'État se transformera rapidement en agent intolérant d'une idéologie particulière, religieuse (intégrisme) ou séculière (totalitarisme).

*Laïcité et droits de l'homme* constituent donc des notions intrinsèquement liées. Il est illusoire de vouloir les dissocier. La laïcité (la liberté de conscience) sans les autres droits de l'homme (justice indépendante, liberté d'expression, d'aller et venir, vie privée protégée, etc.) sera rapidement mise en danger, puisque – si l'on prend l'exemple crucial de la justice – sans juge intègre et indépendant, il sera impossible à l'individu d'obtenir une protection réelle contre l'intolérance potentielle engendrée par toute vie en société. L'individu est un fétu de paille face à la force envahissante du « collectif ». Sans justice indépendante, il se verra inéluctablement écrasé par la logique intolérante – « païenne » – des groupes. *Les droits de l'homme ne se divisent pas*. La laïcité en constitue une pièce essentielle, mais elle ne peut en être dissociée sans péril pour la liberté en tant que telle.

Qu'en est-il, dans ce cadre brièvement tracé, du *judaïsme* ?

C'est évidemment une question éminemment difficile (*qu'est-ce qu'être juif*?) qui se trouve impliquée ici.

Si on la pose dans des termes religieux (être juif, c'est pratiquer le judaïsme), tout dépendra du type de religiosité mis en cause. Il existe un

judaïsme religieux à la fois intense dans sa vie spirituelle et respectueux des autres confessions (ou autres réponses à la question : Qui est juif ?), n'ayant donc nullement la prétention d'imposer le « mode de vie juif religieux » aux autres membres de la société, fût-elle, comme en Israël, composée en majorité de Juifs (qui peuvent néanmoins définir différemment leur judéité).

Mais il existe également un judaïsme intolérant, voire extrémiste, se manifestant par une intervention délibérée dans la vie temporelle (qui se marque de façon relativement bénigne par l'absence de mariage civil en Israël, et de façon redoutablement inquiétante dans les pratiques du *Goush Emounim* ou du rabbin raciste Meïr Kahane). Le fait, par conséquent, d'être religieux, de se référer à une transcendance révélée, n'implique donc nullement par lui-même l'absence de laïcité. Encore une fois, on peut considérer la religion comme une affaire privée, comme une matière spirituelle relevant de la stricte conviction, sans pour autant chercher à l'imposer à tous par des voies politiques, et sans vouloir, par conséquent, monopoliser l'État au profit d'une manière de vivre particulière. Autant rappeler que cette intolérance potentielle n'est ni liée essentiellement – cela va de soi – à la religion juive, ni d'ailleurs à la religion comme telle spécifiquement religieuse (il y a des intolérances « séculières » – les principales de notre siècle – qui effacent toute liberté et tout pluralisme sans référence religieuse : fascisme, stalinisme, etc.).

Si « être juif » c'est, comme le dit Sartre, se définir d'abord par opposition à l'antisémitisme, on peut soutenir que cette interprétation de la judéité la relie directement au thème des droits de l'homme (je me définis comme Juif parce que d'autres en dénie le droit aux hommes, je maintiens le lien des générations par choix intellectuel, par solidarité universaliste). Plus radicalement, cette conception noie le judaïsme dans l'universalisme humaniste : être Juif ne constitue plus qu'une qualité extérieure, le signe d'une intolérance encore persistante. À supposer que l'antisémitisme décline, ce judaïsme disparaîtrait petit à petit.

À une telle interprétation – et à la vue strictement religieuse de la judéité – s'opposent ceux qui veulent *tout à la fois* rester intransigeants sur la question de la laïcité, lutter contre l'antisémitisme, abandonner la référence religieuse et se définir, « de l'intérieur » pour ainsi dire, comme Juifs. Tentative sans doute la plus périlleuse et la plus ambitieuse, qui se situe au cœur même de ce que l'on appelle aujourd'hui le « judaïsme laïque ».

Il n'est pas dans mes intentions d'entrer dans le vif de ce sujet, mais seulement de souligner qu'une telle quête, qui est par définition intime et

personnelle, ne peut être entreprise qu'en pleine liberté. Elle présuppose le *respect des droits de l'homme* (et en particulier la lutte intransigeante de la société contre l'antisémitisme, quel que soit le masque qu'il prend). Mais il y a plus que cela : loin que les droits de l'homme constituent un simple cadre externe sans lequel la quête de la judéité perdrait toute possibilité concrète de s'actualiser, on peut – avec prudence – tâcher de montrer ce qui, dans le judaïsme lui-même, se relie *intrinsèquement* à la philosophie des droits de l'homme.

Il nous faut éviter ici les facilités du « prêt-à-penser ». Je suis de ceux que choquent les tentatives, d'où qu'elles viennent, visant à *s'approprier les droits de l'homme* : tantôt l'athéisme les réclame pour lui (pas de droits de l'homme sans abandon de la référence, potentiellement intolérante, à une transcendance révélée), tantôt c'est le christianisme (universalisme catholique), ou le marxisme (droits de l'homme concrètement réalisés, non limités aux « libertés formelles » bourgeoises)... ou le judaïsme (l'exemple typique d'une telle attitude étant constitué par *Le testament de Dieu* de Bernard-Henri Lévy). Ces tentatives sont souvent unilatérales, voire carrément fantaisistes, et seule une étude sérieuse, en tous sens « désintéressée », des courants qui alimentent (et souvent « assèchent ») la philosophie des droits de l'homme pourra mesurer les contributions – souvent contradictoires – des grandes « conceptions du monde » à la défense de la liberté individuelle.

Pour ce qui nous concerne, je me contenterai de quelques pistes intellectuelles. D'abord, le judaïsme a survécu de nombreux siècles sans État, en *diaspora*, la référence morale essentielle étant constituée par la religion. Le contenu moral et universaliste du judaïsme est incontestable, et en particulier la référence constante à l'étude et à la justice. Il est donc possible – avec prudence – de faire valoir pour la philosophie des droits de l'homme tous les éléments qui, au sein même de cette vie religieuse, ont pu contribuer à la formation de l'esprit de liberté. Être *juif* en ce sens, ce serait s'approprier en héritage non *parce que c'est un héritage* (aucune tradition n'est sacrée comme telle), mais parce que *cette partie de l'héritage* constitue une manière éminente de comprendre et de combattre pour la justice et la liberté. Certes, les difficultés ne manqueront pas de surgir, et le philosophe kantien Hermann Cohen, qui avait voulu en revenir à la religion judaïque pour mieux défendre l'universalisme (comment appuyer le combat pour les droits de l'homme sur autre chose que sur une transcendance concrète ?) nous laisse quand même devant la nécessité – hyperproblématique – de la conversion religieuse. Le judaïsme laïque ne peut se baser sur une telle attitude (même s'il la respecte) sans sombrer dans la confusion de la



pensée, laquelle, comme on le sait au moins depuis Goya, n'engendre que des monstres.

Mais il existe un autre point d'ancrage essentiel pour la réflexion présente : cette fois, il ne s'agit plus de référer le judaïsme (ou certains de ses éléments constitutifs) aux droits de l'homme, mais de prendre en compte le phénomène incontournable de la *Shoah*. Orwell a bien montré, dans *1984*, que l'État de droit repose sur une certaine idée de la *mémoire*. Sans mémoire des engagements, sans souvenir vigilant des actes qui les ont violés, aucune liberté n'apparaît possible. Le but du parti (et de son chef, *Big Brother*) consiste à se rendre *maître du passé*. Une fois toute information, toute trace, tout témoignage modifiés, le pouvoir peut à sa guise éviter des confrontations embarrassantes, des contradictions voyantes entre principes et pratiques, entre engagements passés (constitutions, déclarations de droits, etc.) et actes actuels, effectifs.

*Le passé est éminemment fragile* : il dépend entièrement des traces qui subsistent et de la mémoire des hommes. Si tous les documents ont été trafiqués, si tous les cerveaux ont été « lavés », plus personne ne pourra invoquer les engagements ou témoigner de leur violation. Chacun voit qu'à l'heure où des historiens « révisionnistes » tentent d'exploiter la fragilité croissante, le temps passant, des témoignages du passé, pour nier Auschwitz, cette question de la mémoire apparaît centrale. Parce qu'on se rend bien compte qu'il ne faut pas, pour que le passé disparaisse des esprits (c'est-à-dire disparaisse *comme tel*, sauf sous le regard d'un Dieu absent), toujours utiliser les grands moyens orwelliens : la banalisation du mal, l'assoupissement progressif des consciences, l'inculture historique, la remontée, lente et obstinée, des préjugés, feront l'affaire. Avec, à la clé, la banalisation de l'extermination. En ce sens également, la référence du juif laïque à ce qu'il vit plus *de l'intérieur* (même s'il est né après 1945) que d'autres peut lui servir à définir une identité qui n'a « pour » elle que l'assise concrète d'une *exigence universaliste*. C'est peut-être au départ peu de chose, mais à ce mince fil de la mémoire se trouve, sans doute, rattacher toute l'exigence de dignité humaine.



# Pour un judaïsme humaniste

Henri BULAWKO  
Écrivain

Une définition du *Petit Robert* cerne de façon précise le terme humaniste : « Toute théorie ou doctrine qui prend pour fin la personne humaine et son épanouissement ». Plus loin, il est dit : « Mouvement d'esprit représenté par les 'humanistes' de la Renaissance ».

Adapté à la condition juive durant son exil millénaire, ce concept signifie que toute avancée de l'humanisme favorisait la lente marche des Juifs vers leur émancipation. Toute régression, s'appuyant sur un fanatisme religieux aveugle ou un nationalisme exacerbé par les guerres ou les crises socio-économiques, aggravait un antisémitisme jamais banni de la scène historique.

Cela nous amène à considérer que judaïsme et humanisme vont de pair comme des sœurs siamoises. L'humanisme puise abondamment dans la tradition et la sagesse juives ; le judaïsme ne peut se concevoir sans le respect de la personne humaine.

Il peut donc paraître paradoxal qu'il ait fallu créer en Israël, avec l'écho qu'il trouve en *diaspora*, un *Mouvement pour un judaïsme humaniste* ! Là où elle est devenue majoritaire, la collectivité juive se renierait si elle oubliait ce qui a donné une dimension universelle au message d'Israël, ce qui a, en retour, développé chez les peuples environnants cette ouverture d'esprit qui nous a permis de trouver notre place dans la société humaine.

Notre réflexion, à laquelle prennent part des personnalités qui ont grandement contribué au rayonnement de la pensée juive et au respect que suscite le jeune État d'Israël, a pour objectif fondamental de rappeler des vérités immuables.

Ma contribution personnelle – mon rôle consistant à présider cette séance – se limitera, pour l'heure, à dénoncer ce que l'on appelle l'*intégrisme*, qu'il soit religieux ou qu'il recouvre une notion où le racisme et la xénophobie se confondent.

Nous avons connu, au cours des siècles, les effets néfastes de l'intégrisme chrétien ; aujourd'hui, on parle beaucoup d'*intégrisme musulman*, bien que ce concept n'englobe qu'une branche de la religion islamique. La question qui se pose alors ne saurait être contournée : y a-t-il un *intégrisme juif* ? Pour autant, qu'il est ressenti par nos amis israéliens, faut-il le situer chez les *Nétourei Karta*, ennemis de l'État Juif, ou chez le *Goush Emounim* qui, en prétendant sacréaliser le sol d'Israël, restaure le paganisme que répudiait Abraham, brisant les idoles de son temps ? Ou encore chez le rabbin d'origine américaine Meïr Kahana, qui rêve de ramener Israël à la période américaine d'avant la guerre de Sécession et qui, jusqu'ici, apparaît comme un champignon vénéneux dans le paysage israélien ?

La religion juive ne connaît pas de saints. Par contre, elle se réfère à des juges et des sages. Ces derniers, comme le relate le *Talmud*, ignoraient la pensée figée, participant à des confrontations dont Hillel et Shamaï restent les symboles.

En tant que rescapé de la *Shoah*, incarnée essentiellement par Auschwitz, je m'interroge sur ce que Martin Buber désignait comme l'éclipse du pouvoir divin. En tout cas, j'y ai largement payé le droit de revendiquer mon identité juive, par-devers des « non-Juifs », s'ils s'en trouvaient pour tenter de m'imposer le renoncement, ainsi que par-devers de pseudo-autorités juives, qui s'avèrent incapables de comprendre les événements cruciaux qui ont marqué notre histoire.

Nous n'oublions pas les hommes de foi qui ont combattu avec les résistants laïcs au Ghetto de Varsovie et ailleurs ; nous n'oublions pas les *halutzim* religieux qui apportèrent leur contribution à l'édification sioniste, aux côtés des pionniers chez qui le respect des traditions juives n'entraînait pas en conflit avec celui des idéaux de progrès et de fraternité, de justice et de paix dont ils étaient imprégnés.

En un mot, pour revenir à la définition évoquée au début, notre conception d'un Judaïsme humaniste n'élève pas de barrière entre nous et ceux qui, porteurs de « kipa », entendent préserver chez l'homme – donc chez le Juif – ces valeurs sur lesquelles s'appuie notre civilisation en ce qu'elle a de plus noble ; ces valeurs dont dépend aussi notre avenir commun.

# Philosophie et religion dans la pensée juive moderne

Zeev LEVY

Professeur en philosophie juive (Israël)

Dans la pensée juive en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle et en Amérique au XX<sup>e</sup>, on peut rencontrer des essais divers à formuler une *théologie juive*. Ce n'est pas un hasard si cela était caractéristique surtout des courants libéraux du judaïsme.

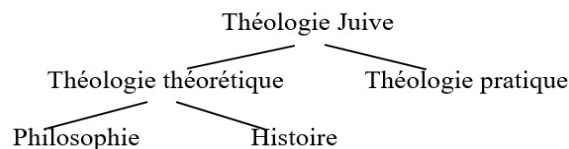
Les réflexions suivantes sont limitées à élucider les relations réciproques entre *philosophie* et *religion*, ou entre *philosophie* et *théologie*, comme elles ont surgi dans la pensée juive moderne et contemporaine. Cet exposé traite donc des aspects juifs du problème général de Raison et Foi. Il ne s'agit pas de l'orthodoxie juive, mais précisément de ces tendances libérales dont les perspectives humanistes démontrent une forte affinité à notre conception humaniste laïque du judaïsme. C'est pour cela que la distinction essentielle sera réduite ensuite aux relations entre la *foi* et la *raison*.

Il n'y a pas de théologie sans religion, mais il y a religion sans théologie. La plupart des gens religieux ne s'occupent point de la théologie. Cela a une importance particulière dans le judaïsme qui a toujours accentué la manière de vivre religieuse et l'observance des commandements pratiques, et pas tellement des principes de foi obligatoires, comme des dogmes de l'Église chrétienne. C'est cela qui se trouve à la base des controverses multiples sur le point dans la pensée juive : Maimonide, Spinoza, Mendelssohn.

Enfin, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, nous ne rencontrons pas de théologie juive dans le sens accepté du terme, contrairement à la chrétienté de l'âge scolastique. Cependant, cela a changé depuis, à la suite de la sécularisation grandissante, de l'affaiblissement de l'observance des *Mizvoth* et des aspects rituels du judaïsme. Des formes traditionnelles d'expression religieuse ont été remplacées par des idées religieuses. Tandis que la scolastique chrétienne considérait la philosophie comme servante (*ancilla*) de la théologie, la pensée juive libérale moderne considérait la *théologie* comme pont entre *philosophie* et *religion*.

On peut discerner deux tendances principales dans la théologie juive, une tendance plus ou moins rationaliste (dont le premier représentant systématique était A. Geiger, et après lui les chefs des mouvements réformiste et conservateur, jusqu'à M. Kaplan et E. Borowitz de notre temps), et une tendance, basée sur le concept de la révélation (L. Steinheim au XIX<sup>e</sup> siècle, Rosenzweig et Buber au XX<sup>e</sup>).

Je voudrais commencer par un examen critique des quelques présuppositions du courant rationaliste de la théologie juive, parce qu'elles sont comme j'ai déjà remarqué, assez proches des problèmes qui se trouvent au premier plan du judaïsme humaniste laïque. L'approche méthodique de Geiger pourra nous servir comme paradigme schématique de tous les essais ultérieurs dans ce domaine :



Le rôle qu'il accordait à l'histoire est d'intérêt tout particulier. Tandis que la philosophie scrute les notions et les idées théoriques qui se trouvent à la base de la croyance religieuse, l'histoire examine les transformations que ces notions et ces idées ont subies dans l'histoire du peuple juif. Elle transmet ses conclusions au domaine de la théologie pratique. Cela devenait, bien sûr, la ligne programmatique principale du mouvement de la réforme.

L'idée spirituelle essentielle du Judaïsme, d'après les courants libéraux, était ce qu'ils appelaient le « monothéisme éthique ». Ils accentuaient donc aussi l'effet humaniste général. En lui consiste, soi-disant, la mission du judaïsme parmi les peuples du monde pour l'humanité entière.

Pourtant, c'est justement ici que nous rencontrons aussi un des problèmes les plus vexants et controversés, séparant non seulement le point de vue juif humaniste laïque de l'orthodoxie, mais aussi des courants libéraux. Le théologien ou le croyant religieux se distingue du philosophe et du non-croyant en ce qu'il réclame à vivre et à agir conformément à sa croyance. Il ne se contente pas de la compréhension intellectuelle. C'est ici qu'on peut discerner la différence théorique principale entre *religion* (théologie) et *philosophie*.

Le philosophe est supposé de ne pas admettre des idées préconçues en ce qui concerne le sujet de ses recherches. Si cela est possible, cela ne doit pas nous préoccuper dans le contexte actuel. Je ne traite pas ici le

problème philosophique de *Vorverstaendnis* ou *Vorurteil* comme avancé par Heidegger, Bultman et surtout Gadamer. Ce qui compte ici, c'est que la philosophie ne devrait pas être influencée par n'importe quelle considération ou intérêt, sauf la seule poursuite de la vérité. D'un autre côté, la théologie est guidée, consciemment et délibérément, par certaines présuppositions initiales et par certains buts préconçus lesquels elle cherche à justifier. Sur ce point Geiger tirait déjà une conclusion assez problématique. D'après son schème, la *théologie*, laquelle est consciente *ab initio* de sa vérité religieuse, s'appuie néanmoins sur la *philosophie* laquelle – par définition – devrait être indépendante de présomptions antérieures. Autrement la théologie n'en fera dériver aucun bénéfice intellectuel. Mais cela paraît être un argument circulaire par excellence. Après tout, le théologien prévoit, d'une manière ou d'une autre, que son argumentation philosophique confirmera en effet sa perspective religieuse (de laquelle il a été convaincu d'avance). Ses convictions théologiques subjectives lui imposent rétroactivement ses conclusions philosophiques (« Moi, en tant que Juif orthodoxe, je pense... »).

Cette même difficulté que Geiger ne savait pas résoudre, Borowitz essaie de la surmonter par l'argument suivant. Contrairement à la théologie chrétienne, qui est essentiellement dogmatique, la théologie juive ne limite, soi-disant, pas du tout la liberté de pensée. Elle peut être systématique, mais elle n'est pas autoritaire. Elle obligera seulement ceux qui sont convaincus ou qui veulent être convaincus par ses arguments et ses inférences. Cependant, le problème du théologien ou croyant « convaincu » n'est pas dissipé pour autant. Cela est, évidemment, un dilemme que n'importe quel homme pensant peut rencontrer, et tout d'abord chaque individu philosophant. Fichte déjà déclarait, dans l'introduction à sa *Wissenschaftslehre* : « La philosophie que vous choisissez dépend de quelle sorte d'homme vous êtes ».

Mais la différence fondamentale entre le choix d'une perspective philosophique, quelle que fût la motivation, et entre l'acceptation a priori d'une perspective théologique donnée, ne peut pas être brossée sous le tapis. Dans le premier cas, toutes les options intellectuelles restent ouvertes. Dans l'histoire de la philosophie, on peut trouver beaucoup de grands penseurs, de Kant à Wittgenstein, qui ont changé leurs conceptions et présomptions initiales. Pourtant, ni Geiger, ou Borowitz et leurs semblables qui recommandent tous la philosophie comme faisant partie intégrale de l'activité théologique, n'avaient certainement pas en vue que cela puisse amener à l'abandon de la croyance religieuse. Ils supposaient et espéraient que les études philosophiques renforceraient leur foi religieuse et leur mission éthique-religieuse.

Donc, tandis que la philosophie est une discipline *indépendante*, la *théologie* est une *discipline fonctionnelle*. La philosophie impose à la religion les principes de compréhension humaine, tandis que la théologie déduit ses principes de la religion. Elle commence par la soumission.

Le théologien (juif) moderne partage ce trait caractéristique avec le philosophe religieux (juif) moderne, mais cela les amène, étonnamment, à deux attitudes opposées. Le paradoxe consiste en ce que le théologien essaie de se baser sur des arguments rationnels, tandis que le philosophe religieux ne le fait plus. Permettez-moi d'élucider ce problème aussi d'une manière critique, par l'œuvre d'un philosophe qui a été parmi les plus influents en Israël pendant des dizaines d'années, et qui a laissé ses empreintes sur tous ceux qui choisissaient la philosophie comme leur préoccupation et métier : Hugo Bergmann. Bergmann, qui était extrêmement compétent dans la philosophie des sciences, la logique, l'épistémologie, l'histoire de la philosophie, etc., et qui a été guidé pendant toute sa longue vie par des idéaux humanistes, était en même temps aussi un Juif religieux, croyant. Il tenait à accentuer, en ce qui concerne la relation à Dieu, la notion de *rencontre*. Un philosophe croyant parle à Dieu et non pas sur Dieu. Il faut que l'expérience religieuse soit fondée sur l'*appel* de Dieu, sur la *rencontre entre homme et Dieu*, c'est-à-dire sur une expérience véridiquement subjective et personnelle.

Permettez-moi encore d'illustrer ces distinctions au moyen de la trichotomie suivante :

1. *L'homme de science* moderne parle *des* choses [sur *des* choses] ; il s'occupe plus ou moins d'un monde abstrait, artificiel, qui est le produit de son esprit créateur.
2. *Le philosophe* parle aussi *de* Dieu ; mais il s'occupe du concept de la Détéité de la même façon que des autres questions de sa pensée philosophique.
3. *Le croyant* parle à Dieu, prie Dieu, l'écoute (ou croit l'écouter), etc. Son approche est opposée diamétralement aux deux précédentes. (La fameuse distinction de Pascal).

Cela m'amène à un autre point fort important pour notre enquête. Cela concerne aussi la différentiation précédente entre *philosophie* et *théologie*. La *raison* est une faculté qui est commune (au moins *in potentia*) à tous les êtres humains. Il n'en est pas ainsi de l'expérience religieuse. Elle ne l'est pas. C'est pour cela que dans la philosophie doit exister (au moins *in potentia* de nouveau) *le principe de tolérance* – la reconnaissance de l'existence de vues et de conceptions divergentes. La religion, qui prétend être détentrice de la vérité absolue, ne laisse pas de place à la tolérance.



C'est cela, entre autres, une des raisons principales de tous les problèmes fâcheux qui vexent tellement la vie personnelle et spirituelle en Israël. (Je ne veux pas dire que l'intolérance est absente de la philosophie, mais c'est un problème différent, en dehors de notre discussion présente). Ce que je voudrais soutenir pourtant, c'est la réalité des appels très respectables et honorables de Bergmann lui-même pour la tolérance religieuse, pour le respect et la compréhension mutuels entre le judaïsme et d'autres religions, entre les courants religieux au seul du judaïsme contemporain, et – ce qui est le plus important – entre Juifs religieux et non religieux. Quoique tout cela témoigne de la largeur d'esprit de Bergmann, ces appels sont néanmoins toujours affligés, même au point de vue strictement religieux (juif), par des difficultés théoriques inévitables. Tandis que la philosophie de l'âge de Lumières prêchait la tolérance parce qu'elle s'éloignait des croyances acceptées jusqu'alors, Bergmann professe la tolérance religieuse, mais en même temps affirme la croyance. Parce qu'il est tout d'abord philosophe, cela est pour lui le dilemme paradoxal et tragique. La croyance religieuse fervente est en effet irréconciliable avec la tolérance parce que l'acte même de reconnaître l'existence d'autres vérités ou d'autres vues met en danger la perfection de la croyance avouée. Ainsi, un philosophe, même un philosophe religieux, n'atteindra jamais la croyance absolue désirée, une croyance exempte de tout doute, à moins qu'il ne soit d'accord de payer un prix lourd, voire le prix de dogmatisme. Bergmann, évidemment, n'aurait jamais pris en considération une telle solution.

On ne peut évidemment pas ignorer la différence significative entre *liberté de pensée* et *tolérance* qui est de nouveau d'une importance primordiale à nos difficultés actuelles en Israël. Si l'on tolère simplement des vues différentes, celles-là sont toujours conçues comme fausses et inférieures à la vérité de celui qui les tolère. Du point de vue historique, c'était certainement un pas en avant très important, mais du point de vue théorique, cela reflète toujours un état d'affaires inférieur à la pleine liberté de pensée.

Spinoza, par exemple, écrivait afin de plaider pour la liberté de pensée et son expression, tandis que John Locke recommandait seulement la tolérance, et ne doutait pas du tout de la supériorité de la chrétienté. (À propos, chez Locke, et aussi chez Mendelssohn, influencé par lui, la tolérance était limitée ; elle ne comprenait pas des athées ou des hérétiques). La notion même de tolérance implique toujours l'inégalité entre ceux qui tolèrent et ceux qui sont tolérés.

À plusieurs occasions, Bergmann demandait à des groupes religieux orthodoxes de montrer plus de tolérance que d'autres. Malheureusement,

même aujourd'hui, elle est toujours absente. Cependant, la demande du judaïsme humaniste laïque n'est pas d'être toléré, mais d'être considéré comme un représentant égal de l'héritage spirituel du judaïsme. J'aimerais résumer tous ces problèmes de philosophie et de religion, de la raison vis-à-vis de la foi, par une certaine leçon de morale. Elle contribuera, peut-être, à un peu plus de compréhension (pas seulement de tolérance) entre Juifs laïques et religieux.

Le croyant doit admettre que la foi ne peut pas réfuter la connaissance. Il peut évidemment la rejeter, et en tant que croyant, il a le droit de le faire. Mais parce qu'il ne peut pas réfuter la connaissance par la foi, il lui incombe de respecter (pas simplement de tolérer) les détenteurs d'opinions différentes des siennes, et également le droit des autres à tenir des opinions que lui-même rejette. D'un autre côté, le philosophe est capable de réfuter des conceptions basées sur la foi ou des croyances (après tout, beaucoup de philosophes le faisaient, de Hiwi-al-Balkhi et Al-Razi, en passant par Spinoza jusqu'à Kant et d'autres). Mais il ne peut pas les rejeter ou les abolir. Des croyants sont en effet immunisés contre les arguments critiques et sceptiques de la philosophie. Si le croyant a une vue étroite, son oreille sera sourde à eux, et il tournera alors au dogmatisme. Si le croyant est doué de largesse d'esprit, il pratiquera la tolérance, et – espérons-le – aussi le vrai respect pour d'autres opinions.

C'est-à-dire que la philosophie ne sait pas rejeter la foi, mais qu'elle peut la réfuter, tandis que la *foi* peut rejeter la connaissance philosophique, mais qu'elle ne peut pas la réfuter. Cette leçon, pourtant, appartient, comme j'ai déjà dit, seulement à des gens éclairés et larges d'esprit. Ils ne forment, malheureusement, qu'une partie très petite des Juifs religieux en Israël, et il n'y en a point parmi les rabbins et les représentants spirituels et politiques. Cela veut dire que le sort et la tâche du judaïsme humaniste laïque en Israël ne visent pas tellement à convaincre les Juifs religieux par des arguments philosophiques. Il est de première urgence de lutter pour un judaïsme humaniste laïque en tant que courant authentique et légitime au sein du judaïsme, héritage spirituel et culturel ainsi que national.

# Défense du flou israélien

Emmanuel HALPERIN  
Conseiller culturel à l'Ambassade d'Israël en France

Je ne sais pas si c'est par hasard qu'on me fait parler à l'heure de la grand-messe... Peut-être n'est-ce pas tout à fait un hasard, puisque je vais être un peu en porte-à-faux, sinon à contre-courant de ce qui a été dit jusqu'à présent.

Pourtant, rassurez-vous, je suis un mécréant comme vous. Mais je n'appartiens à aucune Église, pas même la vôtre. Et cependant je suis un pur produit de la laïcité. *Laïcité*, telle que les tenants d'une séparation de la religion et de l'État en Israël la voient : sur le modèle français, sur le modèle américain.

J'ai été à l'école à Paris, une école laïque qui, comme c'est souvent le cas, se trouvait à côté d'une Église. Un de mes souvenirs d'enfance les plus marquants, c'est mon instituteur du cours élémentaire. Monsieur Arnaud.

Monsieur Arnaud, un jour, a vu un de mes petits camarades avec un crucifix sur son pull-over. Et il lui a dit, en présence de tous les élèves : « Tes opinions, garde-les pour toi. Remets ton crucifix à l'intérieur du pull ». Cela m'avait frappé, enchanté ; j'appartenais en effet à une minorité, une minorité affirmée, puisque tout le monde savait en classe que j'étais juif : j'avais des débats théologiques avec les autres enfants et prétendais que Jésus-Christ n'était pas le Bon Dieu. J'affirmais que Dieu avait créé le monde et que, par conséquent, Jésus-Christ ne pouvait pas être Dieu. Mon argument de poids, c'était que Jules César avait conquis la Gaule en 52 avant Jésus-Christ.

Cette argumentation avait tellement frappé mes camarades, qu'ils n'arrivaient pas à y répondre et qu'un jour ils ont voulu me jeter dans un égout, ouvert juste devant l'Église. Ils trouvaient que c'était la seule réponse appropriée à mon impudence.

Une vieille dame est arrivée et les a chassés, et comme je pleurais, elle m'a demandé pourquoi on me voulait du mal. J'ai répondu : « Parce que je suis juif. Madame ». Elle m'a dit : « Mais mon petit, ce n'est pas ta faute ! ».

J'ai donc appris très tôt que ce n'était pas ma faute d'être juif, et que la laïcité avait du bon.

Être juif sans être coupable de l'être, chercher une manière d'être juif sans nécessairement entrer dans un temple : tout cela m'a conduit en Israël.

Je ne suis pas philosophe, ni penseur, ni homme politique... Je suis ici parce que journaliste de profession, et que je vis depuis vingt-cinq ans en Israël. Comme tout journaliste, je regarde passer les trains, c'est-à-dire que j'observe et, dans une certaine mesure, ce que je peux vous apporter aujourd'hui c'est un témoignage, le témoignage d'un Israélien, pas plus engagé qu'un autre, mais qui est venu de l'extérieur, d'un État laïc, la France, qui est venu conscient de sa laïcité, pour vivre dans une société qu'il percevait au premier chef comme une société laïque, que je percevois toujours comme telle.

Alors, les débats ardents auxquels vous participez –, j'ai entendu hier quelques communications vraiment passionnées –, m'ont un peu surpris parce qu'il me semble, en tant qu'israélien, que ce n'est pas l'essentiel du problème.

Monsieur Bauer hier, a souligné que le peuple juif était en train de fondre comme neige au soleil. Douze millions et demi, disait-il, peut-être moins déjà... Et nous assistons, sur le plan idéologique, à une poursuite de la négation de l'existence du peuple juif. Croyants ou pas, nous pouvons voir qu'autour de nous cette négation continue de s'affirmer.

J'ai eu l'occasion récemment d'ouvrir le *Petit Larousse encyclopédique*, vous savez, ce *Petit Larousse* que tout le monde a chez soi, neuf millions d'exemplaires... Et puis ensuite, j'ai ouvert le *Petit Robert*, qui est moins répandu, mais qui est aussi un livre de référence. Ces deux encyclopédies populaires ignorent l'existence du peuple juif. Elles l'ignorent totalement.

Il y a les Hébreux, figurez-vous, jusqu'en l'an 70, et puis il y a Israël, parce que quand même cela existe, ils sont bien obligés d'en parler. Mais entre l'an 70 et l'an 1948, il n'y a rien. Regardez, consultez votre *Petit Larousse*, cherchez l'histoire du peuple juif, cherchez une référence quelconque au judaïsme autrement que dans une acception religieuse... Vous ne trouverez rien. Vous ne trouverez même pas l'holocauste.

Pendant la Deuxième guerre mondiale, nous dit le *Petit Larousse*, on a massacré des déportés... On n'a pas massacré de Juifs en particulier, on a massacré « des déportés »... La comptabilité de l'holocauste se fait pays par pays : il y a eu des Français, des Polonais, des Russes...

Les Juifs sont donc pris en compte en tant que nationaux de tel ou tel pays. Ils n'existent pas en tant que Juifs, il y a quand même un endroit où l'on parle de Juifs. Pas à « national-socialisme », qui est défini comme une doctrine raciale, raciste, mais pas antisémite. C'est à l'article Auschwitz. On nous dit qu'y ont surtout péri des Juifs et des Polonais. C'est la seule mention que j'ai trouvée de l'holocauste dans le *Petit Larousse*. Le *Petit Robert*, lui, inverse l'ordre des victimes : des Polonais et des Juifs.

Alors, vous voyez, face à cela, face à cette quasi-négation, le débat qui nous préoccupe aujourd'hui me semble secondaire. Non pas qu'il ne soit pas important, parce que cet affrontement idéologique entre le judaïsme religieux et le judaïsme laïc dépasse, déborde, du cadre étroit de nos problèmes d'identité individuels.

Ce n'est peut-être pas tant parce que nous nous cherchons nous-mêmes, que nous essayons de nous définir, que ce problème nous préoccupe, c'est parce que nous comprenons tous ici que nous sommes en train de discuter de l'avenir de l'État d'Israël.

C'est en tout cas ce qui, personnellement, me préoccupe.

Votre débat n'est donc pas vain. Mais il est quand même curieux, à plus d'un titre, parce qu'il me semble avoir pour arrière-plan une image tronquée de la réalité israélienne.

Il y a quelques années, on a réalisé un sondage d'opinion auprès d'étudiants français. On leur a demandé ce qu'ils pensaient d'Israël :

– *Est-ce que vous pensez qu'Israël est un État militariste ?*

Ils ont dit non.

– *Est-ce que vous pensez qu'Israël est un État expansionniste ?*

Ils ont dit non, pour la plupart.

– *Est-ce que vous pensez qu'Israël est un État théocratique ?*

Ils ont dit oui à quatre-vingts pour cent.

Israël, aux yeux d'étudiants, de jeunes gens en France, non-juifs, pas particulièrement concernés, est un État théocratique.

Dans une brochure du ministère français des Affaires étrangères, une brochure qui est destinée à des Français qui vont à l'étranger, j'ai lu cette définition d'Israël : « État confessionnel ».

Cette image-là est fautive, et vous le savez. Je me souviens avoir entendu un journaliste poser une curieuse question à Monsieur Begin. Monsieur Begin est, je crois, le seul homme politique israélien à utiliser couramment l'expression de *République israélienne*. La plupart des gens disent : l'État d'Israël, la démocratie israélienne. Lui, dit fréquemment *République*

*israélienne* et ce journaliste lui demandait : mais *République*, est-ce que ce mot ne s'associe pas à l'idée de *laïcité* ? (c'était avant la création de la République islamique iranienne). Et Monsieur Begin a répondu, comme si cela allait de soi : « Mais Israël est un État laïc ! »

Si nous relisons les textes de nos pères fondateurs, nous verrions que pour Théodore Herzl, par exemple, les rabbins, les chefs religieux, doivent rester dans leurs synagogues, de même que les chefs militaires doivent se cantonner dans leurs casernes.

Si nous relisons Jabotinsky, nous verrions qu'il a des propos très durs, méprisants parfois, pour l'intolérance religieuse, pour l'obscurantisme religieux, qu'il qualifie « d'Orient ». Pour lui, l'essence du judaïsme, c'est « l'Occident », le résultat de la *Haskala*.

Si nous relisons Ben Gourion et la norme fondamentale de l'État d'Israël, notre *Déclaration d'indépendance*, nous verrions que Dieu n'y apparaît qu'une fois, et encore, du bout des lèvres, au dernier paragraphe. Et on ne l'appelle même pas *Dieu*, on utilise le terme le plus « poétique » possible ; *Tsour Israël*, le rocher d'Israël.

Voilà donc les idées fondatrices, et pourtant il y a cette image d'un État théocratique, d'un État confessionnel. Cette ombre qui nous porte ombrage.

Nous n'avons pas de *Constitution*, précisément parce que nous n'avons pas voulu trop nous définir. C'est au point que rien dans nos lois constitutionnelles, les lois fondamentales d'Israël, n'impose que le Président de l'État d'Israël, de la République israélienne, appartienne à la nation juive.

Les pères fondateurs de l'État d'Israël l'ont décidé sciemment. Ben Gourion le disait avec beaucoup de conviction : « Nous ne pouvons pas encore avoir de *Constitution*, parce que nous ne pouvons pas définir un État qui est en gestation ».

Un État qui ne représente que cinq ou dix pour cent du peuple juif, un État qui est sioniste par essence, dont c'est cela la finalité –, le retour à Sion – peut-il dire véritablement ce qu'il est et sera, dire qu'il est ou n'est pas laïc, dire qu'il est ou n'est pas religieux ?

Comment pouvons-nous définir dans le préambule d'une *Constitution*, l'État d'Israël, sa nature profonde, sa nature que nous voulons définitive, alors qu'il y a des millions de Juifs, qui peuvent encore venir, qui vont venir, bien sûr, et qui vont, avec nous, contribuer à le définir ?

D'où ce flou, ce flou voulu par les fondateurs de l'État d'Israël, ce nuage de concepts derrière lequel nous vivons, seule possibilité pour nous de coexister, dans l'imprécision, le vague, le compromis.

Et cela fonctionne. Cette pratique quotidienne du flou israélien, que je vis depuis vingt-cinq ans, je puis vous dire en mon âme et conscience que je n'ai jamais eu le sentiment de ne pas pouvoir la supporter. Et que j'ai pu vivre avec, malgré les exigences de ceux qui, dans mon pays, sont intolérants, parce que religieux.

C'est vrai qu'il faut chaque samedi, lorsque je prends ma voiture pour aller à mon travail ou pour aller me promener, que je fasse quelques centaines de mètres de plus. Une contrainte, oui. Mais supportable. Cette image d'un État d'Israël où il n'est pas question de faire quoi que ce soit le samedi est, vous le savez, totalement fausse.

Au début des années soixante, on pouvait effectivement constater que Jérusalem, le jour du Shabbat, était une ville éteinte, une ville morte... D'n'y a que le jour du Kippour aujourd'hui où vous retrouvez cette ambiance particulière du Shabbat, telle que je l'ai connue il y a vingt-cinq ans à Jérusalem.

En ce temps-là, le jour du *Shabbat*, on ne pouvait pas acheter un litre d'essence sur les routes israéliennes parce que toutes les stations-service étaient fermées.

Aujourd'hui, très naturellement, parce que c'est un besoin économique, parce qu'une société moderne l'exige, vous pouvez rouler sur toutes les routes d'Israël et trouver tous les cinquante kilomètres une station ouverte.

Le *statu quo* en matière de religion, ce fameux *statu quo* que tout le monde abhorre tout en prétendant qu'il n'existe plus... il existe bien sûr, mais il s'effrite de part et d'autre...

Ce qui est merveilleux, avec ce *statu quo*, c'est que personne n'en est satisfait, que tout le monde prétend que l'autre en a obtenu plus, qu'il y a des tentatives de grignoter, de rogner sur ce qui a été acquis. Soit dans un sens, soit dans l'autre.

J'ai lu récemment encore des déclarations de dirigeants de partis religieux israéliens disant : « C'est intolérable, le *statu quo* a été violé à plusieurs reprises ».

Et je lis, bien sûr, les déclarations des tenants de la république laïque, qui disent : « C'est intolérable, on viole constamment le *statu quo*, nous devenons de plus en plus dépendants de la loi religieuse ».

Or, on ne se rend pas compte qu'il est souvent plus facile de vivre en Israël pour un Juif laïc que pour un Juif religieux.

Je me souviens, cela a été pour moi une découverte, qu'un soir à Haïffa, après une journée électorale, je me suis trouvé sur le Carmel avec un ami journaliste, qui, lui, portait calotte. Et nous avons décidé d'aller manger un morceau quelque part. Nous n'avons pas pu. Nous avons déambulé pendant une heure à la recherche d'un restaurant *catcher*... Sur le Carmel, il n'y avait pas de restaurant *catcher*, il fallait aller dans un hôtel. Il n'y avait que les hôtels pour touristes qui servaient des repas *catcher*. En Israël, l'État juif !

Et ce n'était pas il y a cent ans, c'était il y a trois ou quatre ans...

Le *statu quo* évolue certes, de même que la *Halaha* peut évoluer. Comment fait-on ? Hé bien, par exemple, on interdit l'élevage du porc. Et il y a une loi qui décrète : « Il est interdit d'élever du porc ». C'est l'article premier. Et puis, il y a un article 2 qui dit : « Mais c'est malgré tout permis... dans telles conditions ».

On interdit l'avortement. C'est l'article premier de la loi. Il y a l'article 2 : l'avortement est permis, dans les circonstances suivantes... Autrement dit : il est autorisé.

Vous me direz peut-être : quels Jésuites, ces Israéliens ! Mais c'est précisément cela qui permet la coexistence.

Permettez-moi de vous lire encore un article d'une importante loi israélienne, la loi sur l'enseignement public.

« L'enseignement public en Israël est fondé sur les valeurs de la culture d'Israël, les connaissances scientifiques, l'amour de la patrie, de l'État et du peuple d'Israël, l'aspiration vers une société bâtie sur la liberté, l'égalité, la tolérance, l'entraide et l'amour des êtres humains. »

L'enseignement religieux, comme l'enseignement laïc en Israël, qui sont tous deux des enseignements publics et que nonante-cinq pour cent des enfants d'Israël fréquentent... voilà donc sur quoi il est fondé : sur la liberté, l'égalité, la tolérance, l'entraide, et l'amour des êtres humains.

Il est vrai que la *Halaha* peut être interprétée de diverses façons. Il est vrai que Maimonide n'a pas dit la même chose que Karo et que Karo n'a pas dit la même chose que Hillel... Mais je crois que nous serons tous d'accord pour reconnaître qu'humanisme et judaïsme ne font qu'un. Et que nos maîtres, aujourd'hui comme hier, nous disent : « *Ve Ahavta Lereeha Kamoha*... Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Et aussi :



« *Ve Ahavta et hagner ki guer haïta beeretz Mitzraïm*. Tu aimeras l'étranger, car tu étais étranger en terre d'Égypte ».

Mais pourquoi alors cette radicalisation à laquelle nous assistons actuellement en Israël ? Qu'est-ce qui se passe ? Pourquoi tout à coup ces hauts cris poussés hier soir : « Les religieux vont nous étouffer, nous allons être submergés ». Tout à l'heure Monsieur Levy nous disait que l'intolérance était difficilement compatible avec la philosophie, que l'intolérance était plutôt la marque du religieux.

Je veux bien, pour la philosophie. Mais il n'en est pas de même de la laïcité. La laïcité peut être intolérante. Elle l'est souvent. Elle l'est parfois en Israël. C'est sur cette intolérance-là, par esprit d'équilibre, que je voudrais attirer votre attention.

J'ai vu, il y a quelque temps, un reportage à la télévision israélienne montrant comment les quartiers religieux de Jérusalem prennent de l'extension. Sur l'écran, on voyait le plan de Jérusalem, avec les quartiers religieux en rouge. Et petit à petit on pouvait voir ce rouge, ces taches rouges s'étendre comme une lèpre.

Quant à l'incendie des abris-bus, qui est, bien sûr, condamnable et condamné par tous, il ne faut quand même pas oublier que placarder des photographies de femmes en maillot de bain sur des abris-bus à Mea Shearim n'est pas particulièrement une bonne idée. On nous dit que les religieux jettent des pierres : à *Yom Kippour*, par exemple, quand il y a une voiture qui passe, il arrive que des gens lui jettent des pierres... Ce sont le plus souvent de jeunes voyous... Eh bien, cette armée, il y a eu quatre cas. On les a répertoriés. *Quatre cas à Yom Kippour*. La radio nationale a mentionné qu'en quatre endroits, alors qu'il y a eu des milliers de voitures qui ont circulé sans entrave, il y a eu des jets de pierres sur des voitures.

C'est bien sûr tout à fait regrettable, mais de là à voir les signes avant-coureurs d'un effritement de notre édifice laïc...

C'est un fait ; il y a une attitude antireligieuse chez certains Israéliens, une intolérance de la part des non-religieux, qui est comparable à celle des ultra-orthodoxes dont nous avons tant parlé.

Que dire, quand je vois dans un journal israélien à grand tirage. Monsieur Burg, notre ancien ministre des Cultes, en bras de chemise, chez lui (photographie banale, pourquoi a-t-elle été prise ? Je n'en sais rien. Mais enfin, un journaliste, un photographe, s'est glissé dans l'appartement de Monsieur Burg et a pris une photographie de cet homme en bretelles) et que la légende est la suivante : « Voilà de quoi ils ont l'air chez eux ». Qu'est-ce que cela signifie ?

Le système électoral israélien donne l'exacte mesure de l'importance politique des religieux (douze sièges actuellement à la Knesset, moins qu'il y a quelques années). Douze sièges, y compris les nationaux religieux qui sont, par rapport aux ultra-orthodoxes, des modérés. Dix pour cent de l'électorat.

Nous ne craignons pas plus un assaut de nos *ayatollahs* contre la Knesset qu'une prise de pouvoir par un régiment de parachutistes. Ce sont là, à nos yeux, des images absurdes, reflets d'une réalité qui n'est pas la nôtre, qui ne le sera jamais.

Alors que se passe-t-il ? Pourquoi ces cris, ces « Mon Dieu, où allons-nous ? » Peut-être est-ce parce que la religion est supportable, tolérable quand elle apparaît en voie de régression, quand les Juifs vont à la synagogue comme ces chrétiens dans les églises des États laïcs, quand ils ne dérangent pas. Quand ils sont tolérants. Il est bien sûr plus difficile de tolérer l'intolérance.

C'est vrai, il y a aujourd'hui en Israël un retour en force du religieux. Démographiquement, son importance augmente, par le jeu d'une plus forte natalité. Et aussi parce que des nouveaux immigrants qui viennent aujourd'hui en Israël y viennent pour réaliser leur vie de croyants. C'est ainsi : la plupart des nouveaux immigrants qui viennent de France sont des Juifs croyants et pratiquants.

Je n'aurai pas la cruauté gratuite de dire que les Juifs laïcs font des colloques, alors que les Juifs religieux font des enfants : les Juifs religieux font aussi des colloques. Mais le fait est qu'aujourd'hui il y a un apport de plus en plus important de croyants à la société israélienne, ce qui n'empêche pas que la grande majorité des Israéliens sont soit indifférents à la « guerre de religion », soit très loin d'être de ces terribles fauteurs de troubles dont on nous parlait ici.

Non, il n'est pas encore temps de révolutionner les structures floues, volontairement floues, de l'État d'Israël. Parce qu'un Juif orthodoxe n'est pas moins Juif que moi, et que l'État d'Israël doit être ouvert à tous, à tous ces septante-cinq pour cent du peuple juif qui vit toujours en *diaspora*.

Notre devoir, notre nécessité, c'est (passez-moi le mot, mais c'est, je crois, celui qui convient) de *séduire*. Notre société doit être une *société de séduction*. Elle doit pouvoir plaire à l'un comme à l'autre, elle doit pouvoir permettre à l'un comme à l'autre, au Juif de Brooklyn à papillotes comme à vous-mêmes, de se retrouver, de se redéfinir, d'être bien en Israël.

Et c'est ce qu'elle a fait jusqu'à présent. Bien sûr, avec des hauts et des bas, bien sûr avec des moments difficiles, mais en dernière analyse le temps

n'est pas venu, ni de « tchadoriser » notre société, ni d'adopter un système de séparation à la française ou à l'américaine.

Une « séparation » sur laquelle on pourrait d'ailleurs dire beaucoup de choses : êtes-vous jamais allés chez les Mormons, dans l'Utah, à Sait Lake City, leur « nouvelle Jérusalem » ?

Il est bien intéressant de voir comment se pratique là-bas la séparation de la religion et de l'État...

Mais ce n'est pas sur cette « nouvelle Jérusalem » que je voudrais conclure, c'est sur l'ancienne, la vraie, la nôtre.

À l'aide d'un poème... Un poème de Yéhoua Amihai, que l'on a cité ici hier, un poète Juif laïc de Jérusalem. Il y compare Jérusalem à Venise. C'est une sorte de rêve utopique autour de ces deux villes, Venise étant le symbole de la permissivité, la ville de tous les possibles, la cité du libre échange où se croisent tous les canaux... Et toujours dans une sorte de brume... Comme dans ces tableaux de Turner... Un flou lumineux. Cette vision d'une Jérusalem vénitienne, qui est fort belle, me servira de conclusion.

Jérusalem, Cité portuaire, sur les rivages de l'éternité,  
La montagne du Temple est un immense bateau, un luxueux navire de  
plaisance...  
Des créneaux du mur occidental, de joyeux saints regardent les voyageurs.  
Des Hassidim sur les docks font des signes d'adieu.  
Elle arrive toujours, navigue toujours, et les ports et les docks  
et les pavillons et les hauts mâts d'églises et les mosquées et les  
cheminées de synagogues, et les bateaux de louanges, et les vagues de  
montagnes...  
Le chofar retentit.  
Un autre encore a pris la mer.  
Les marins du Jour du Pardon en uniformes blancs grimpent parmi  
les échelles et les cordes des prières éprouvées...  
Jérusalem est la Venise de Dieu.



# À travers l'humanisme, vers l'homme L'apport d'une pensée juive de la dispersion à la valorisation de l'homme

Abraham MOLES  
Directeur de l'Institut de psychologie sociale  
de l'Université de Strasbourg I

*L'homme refuse le miroir de son  
propre chaos (Adorno)*

L'Humanisme a été d'abord un mouvement et un moment de la société occidentale ; il est devenu une valeur universelle, un paysage intellectuel d'action sociale, une idée répandue, fondée sur la Raison et promue par la Démocratie à partir de l'œuvre des Encyclopédistes. Il a finalement constitué une idéologie éclairée (?) propagée par la Révolution française dans tout ce que nous appelons maintenant l'Occident ; un vaste espace dans lequel étaient répartis, ou plutôt dispersés, quelques Juifs dans une situation fondamentalement minoritaire. Il constituait un système de la connaissance et contenait en son ensemble les Juifs de la *diaspora* dont la fonction essentielle était de représenter la différence (« Dis-moi ce que tu fais de tes Juifs et je te dirai ce que feras de l'homme »). De valeur de la société globale, l'humanisme s'est transformé en idéologie de la Raison, incorporée dans la Science.

Or, la raison ne parle pas aux êtres en tant qu'êtres humains, elle leur parle en tant que réservoirs, partiels, d'une *même* raison, elle se parle à elle-même. Le discours de la raison est fermé sur lui-même et jamais il ne peut trouver l'Autre sur son passage, au sens précis du face à face, au sens du vécu.

Ainsi l'être scientifique, dans son action d'opérateur de la raison, ne peut jamais coïncider avec l'être humain. La science est radicalement séparée de la nature existentielle de l'homme, même si la science est le luxe fondamental de celui-ci.

On peut alors sur cette constatation prendre deux directions : d'une part la direction d'une science qui évacue l'humanité de l'homme, une science qui s'avérerait, au bout du compte, antihumaniste, un édifice glacé et magnifique qui s'oppose à la nature humaine qui lui a donné naissance ; c'est, semble-t-il, ce qui s'est produit dans le développement d'une société technique basée sur les résultats de la science avec l'outil du nombre et de la mesure. Ou bien, on peut considérer que cette nature humaine, telle qu'elle est, reste le donné fondamental, que la pensée scientifique lui est étrangère et par là même aliénante dans la mesure où elle veut occuper l'homme. L'édifice prodigieux de la science et de ses technologies serait un monde étranger et qui crée l'étrange, un monde indifférent à l'extérieur duquel l'homme se trouve, dans lequel il ne pénètre pas, même si, à ses heures, il contribue à fournir les matériaux pour le construire, un monde qui suscite autour de lui une masse d'étrangers. On considérerait alors que le *face à face de Moi avec l'Autre* est l'expérience essentielle, et que les domaines de la science, quand ils existent, sont toujours circonscrits à une part de l'action humaine, action qui se fait toujours dans la solitude, celle de la page blanche, celle de la pensée pure, ou celle de laboratoires qui sont peuplés des esclaves de la « Vérité ».

L'humanisme, dans sa souscription à l'idéal de la Raison, ayant pris dans les faits le chemin de la science comme exigence et de la technologie comme forme sociale, ne serait-il plus alors qu'un passage franchi dans la recherche des valeurs concernant le rapport de l'être avec son milieu social, une étape qui fut volonté d'équilibre, de respect de la disparité, de conscience d'autrui et d'impératifs catégoriques, étape référée pour son rôle historique, mais qui n'aurait plus désormais de rapport avec une réalité qu'elle est désormais incapable d'exprimer ? Car il n'y a plus maintenant de valeurs qui ne soient mises en discussion ; l'humanisme serait-il une étape dépassée d'une culture de la raison universelle qui ne retrouve plus son évidence dans les faits ?

Si l'humanisme omnibus n'est qu'un moment de l'évolution de la pensée, il apparaît désaccordé et incompatible avec l'image d'une société globale maillée et informatisée, à la fois dense et large, mais dont le pouvoir assimilateur multiplié est aussi, par là même, un pouvoir réducteur. Le judaïsme, lui, apparaîtrait dans sa culture propre comme un *champ interstitiel* de la pensée, une construction autonome qui viendrait prendre le relais de l'humain dans le monde des Étrangers et des Objets.

Comment vivre alors dans un milieu de questionnement de toutes les valeurs ? La pensée juive, en dépit ou à cause d'une concentration de l'activité de l'esprit, de la créativité dans une communauté étroite et

*À travers l'humanisme, vers l'homme.  
L'apport d'une pensée juive de la dispersion à la valorisation de l'homme*

dispersée possède, plus encore que les systèmes dominants, une variété et une diffusion, dont le discours conventionnel – en particulier religieux – ne fait guère état, car il est plus préoccupé par la norme nue par l'écart. La participation du judaïsme à un humanisme laïc, sa collaboration, mais aussi une voie de la réduction, car il aurait pu se présenter, lui aussi, en tant que système éthique concurrentiel.

À travers cet humanisme, duquel tant de gens se réclament faute de se sentir capables de se réclamer d'autre chose, doit-on voir dans le dialogue de l'homme et du social une relation dialectique qui n'est plus l'idéologie d'une synthèse, mais la prise de contact existentielle avec la contradiction. Il est de moins en moins certain que les buts de l'être puissent coïncider avec ceux du système social global ; tout ce qu'ils peuvent faire, c'est « négocier ». Le judaïsme, par sa situation particulière d'un marginalisme affiché, possède une large expérience propre de situations de ce genre – dûment exprimées dans de multiples écrits qui n'ont avec ce qu'on a appelé la « religion juive » que des rapports assez lointains –. Existe-t-il une autre lecture des textes peu lus ? La pensée juive a le sens de l'Absurde : or, la société que construit sous nos yeux la déviation technostrutturale d'un Humanisme de la raison pure et de l'impératif catégorique Universel génère en un flot continu *l'absurde comme mode de vie*. Le judaïsme en tant qu'un existentialisme se sent-il capable de le dénoncer ? Il semble en tout cas qu'il soit mieux armé pour le faire qu'un classicisme de la technique.

C'est alors dans une vue critique d'une société transformée en système social, réifiée dans toutes ses parties et où les hommes se trouvent réduits à l'état d'objets compatibles avec les mailles du système qui les encadre, les supporte, et les fait fonctionner, l'idée de la rencontre qui remplace le respect social, fondateur d'un « contrat social » que personne ne signe. La rencontre, le face à face commentés par Buber, Kafka et Levinas, rejette la dictature de la Raison comme elle dédaigne les règles kantienne du comportement universel, elle apporte avec elle l'idée de hasard, de connivence et de complicité, elle contribue à cristalliser d'une façon toujours fragile et souvent fugitive l'émergence de l'Autre en tant qu'être à partir de son état naturel d'objet : l'Amour apparaît ici comme la transformation de l'objet en personne et c'est, semble-t-il, la pensée juive qui l'a montré, avec une évidence que l'humanisme au grand cœur a ignorée. *La logique a beau être inébranlable, elle ne peut résister à un homme qui veut vivre* (Kafka).

Dans quelle mesure alors le judaïsme n'est-il pas, bien plutôt que ne le fut un humanisme périmé, un existentialisme au sens fort, au sens plus profond, plus direct, et plus actuel du contact humain avec l'Absurde, comme règle d'une vie sociale qui impose la réification de la société et de

ses composants atomiques par une axiomatisation de l'efficacité ? Y a-t-il une leçon d'un mode de pensée spécifique par rapport à la vaste gloire issue des pouvoirs dominants de la Renaissance ? En d'autres termes, y a-t-il dans la pensée juive une contribution à la philosophie par la conformité ? Le style est-il plus important que l'homme ?

Ce sont là des questions sans réponses, mais qu'il est intéressant de poser en chargeant de plus compétents d'y réfléchir, selon une méthode heuristique qui est congruente avec un style de pensée interrogatif. La subtilité du commentaire y reste la source de la découverte bien plus que toute recherche d'affirmations rassurantes ou de valeurs universelles : celles-ci se trouvent de toute façon questionnées par une réalité où l'homme se fait *objet* – qu'il lui plaise ou non de se reconnaître comme tel dans les mailles de la raison totalisante, issue d'un humanisme qui a fini son rôle.

Nous résumerions ainsi les thèmes développés dans ce texte :

1. L'humanisme, prenant l'homme comme la mesure de toutes choses, a été un mouvement dominant de la culture occidentale qui s'est transformé en idéologie de la raison et a développé un style de pensée normatif.
2. L'humanisme a été le vecteur d'une pensée scientifique qui désormais lui échappe et qui à son tour a construit un mode de vie et une société technocratiques, basée sur la mesure et sur l'efficacité, impliquant une dictature de la raison et une réification des êtres.
3. La raison ne se parle qu'à elle-même et fait l'économie de l'être humain au sens existentiel.
4. La pensée juive, par son aspect minoritaire et anémique, passe à travers l'humanisme comme une étape de la compréhension du rapport de l'homme avec l'environnement social qui n'est plus reconnaissable dans la société des technstructures.
5. Le judaïsme est un existentialisme dans sa reconnaissance de l'absurde comme *intrinsèque* à la situation de l'être dans la société, et non pas comme un résidu provisoire des incohérences de l'évolution.
6. L'humanisme au sens classique et historique du siècle des Lumières et de l'héritage kantien apparaît comme inadéquat à la *société d'étrangers* qui va constituer l'essence de notre environnement social contemporain.
7. La pensée juive, en dehors ou en plus des textes autrefois sacrés, propose, plus adéquatement, une image de la relation dialectique de l'homme seul minoritaire avec un système social dont il ne peut



*À travers l'humanisme, vers l'homme.  
L'apport d'une pensée juive de la dispersion à la valorisation de l'homme*

mettre la force en question, sans pour autant qu'il l'accepte ; c'est ce qui constitue la condition de notre modernité.

8. Par son universalisme affiché, l'humanisme n'est plus à même de rendre compte de la rencontre et de la valeur existentielle de celle-ci comme élément à la fois exceptionnel et fondamental du flux vital et comme seule voie de reconnaissance de l'autre, qui entraîne complicité et connivence dans la construction du réseau des affiliations (Simmel).
9. Le judaïsme, dans les aventures historiques qui lui ont fourni sa culture propre suggère, et est capable de penser, l'émergence de sous-ensembles de relations, passagers et toujours renouvelés, proposant un modèle de survie de l'être dans un système social qu'il faut nous habituer à considérer comme une chose.



# Laïcité juive et perspectives éthiques

Robert MISRAHI  
Professeur à l'Université de Paris I

La recherche de l'authenticité est une des tâches fondamentales de l'existence et elle concerne aussi bien le non-Juif que le Juif. Elle ne consiste pas à être soi-même comme si nous étions une chose déjà fixée, mais masquée : elle consiste à nous réaliser comme celui-là même que réellement nous voulons être. Condition de l'existence éthique, l'authenticité ne suffit donc évidemment pas à définir cette existence : il reste à dire quels sont les contenus, les tâches et les valeurs que l'authenticité rendra possibles et dont elle permettra la visée et la réalisation. La question éthique comporte donc deux niveaux : qu'est-ce, pour chacun, que l'authenticité ? Et quels sont les valeurs et les contenus dignes d'être visés à partir d'elle ?

C'est ici qu'interviendra pour nous le fait juif : quelle authenticité juive vaudra pour nous ? et quelles valeurs seront-elles dignes de nous orienter et de nous donner des perspectives ? La réponse à la première question se fera par une démarche critique. C'est celle-ci qui rendra possible la réponse à la seconde question, celle des contenus.

Comme raison et comme réflexion, je ne puis inscrire mon existence dans un espace religieux. L'authenticité exige que j'adresse à la religion juive les mêmes critiques que j'adresserais à toute religion, tout en laissant ouverte la question de savoir comment je me rapporterai à ce judaïsme que je décide éthiquement de faire mien : j'aborderai cette question plus loin.

Le judaïsme traditionnel, c'est-à-dire en fait religieux, considère les textes bibliques comme l'expression d'une vérité ontologique et révélée concernant le créateur du monde (nommable ou innommable). L'attitude requise pour lire ces textes est donc le respect total et l'obéissance absolue devant cette parole dite de Dieu : l'acceptation d'une telle attitude constitue par elle-même ces textes en réalité sacrée, et leur vérité en dogmes irrationnels.

Sacralité, respect religieux et dogmatisme (quant au rituel, à la législation et à la doctrine du monde) entraînent évidemment dans l'ordre de l'action l'aliénation du rigorisme et le fanatisme de la violence : c'est eux,

que par souci d'authenticité, je décide de refuser. La libre réflexion, pour un Juif comme pour un non-Juif, doit permettre d'éviter la fascination et les facilités de l'irrationnel, source de toute intolérance, mais aussi de toute peur, de toute angoisse et de toute aliénation.

L'intelligence exigeante, la réflexion rigoureuse, l'esprit libéré ne peuvent pas non plus se résoudre à admettre des explications créationnistes du monde, de l'histoire humaine, ou de l'existence juive qui ne soient que des fadaïses, des réductions ou des mythes. Réductrice et illusoire sur le plan de la connaissance du monde, la *Bible* n'est en réalité qu'un recueil de textes historiques, poétiques et moraux. Transformer ces textes mythologiques en système de connaissance ne peut qu'appauvrir l'existence qui voudrait s'en inspirer en les prenant à la lettre.

Combien au contraire sera plus authentique et libérée l'existence juive qui aura reconnu dans la Bible le texte fondateur d'une antique civilisation juive qu'il nous appartient, à nous qui nous voulons Juifs, de porter toujours plus haut et plus loin. Car c'est aussi à nous, Juifs laïques, qu'il appartient d'enrichir et de féconder cette civilisation, et, ce faisant, de réinventer notre être juif pour être en mesure de vivre pleinement notre condition humaine.

C'est ici qu'intervient la *question des contenus*. La laïcité juive ne saurait se réduire à n'être que le respect critique, tolérant et généreux d'une croyance dogmatique non partagée ; elle ne saurait se réduire non plus à n'être que la reconnaissance de notre enracinement culturel dans le texte biblique ; ou à n'être que l'expression de notre solidarité avec Israël et, dans ce cadre, le vœu que les institutions et le gouvernement de l'État soient sans référence ni pouvoir religieux.

La laïcité juive implique certes tous ces éléments (esprit critique, tolérance, solidarité avec Israël, séparation de la Synagogue et de l'État) ; mais elle suppose en outre la détermination d'un certain nombre de valeurs dont la portée serait à la fois juive et universelle, valeurs qui pourraient constituer le contenu et la signification éthique de notre vie.

Comment déterminer ces valeurs qui pourraient à la fois s'enraciner dans notre culture juive et structurer à neuf notre avenir ? Deux instruments peuvent être utilisés ; d'une part une nouvelle lecture de la *Bible* qui devrait être symbolique en ce qui concerne quelques grands textes, quelques grands « événements », quelques grands mythes à portée existentielle et éthique, tout en respectant la matérialité historique du devenir du peuple juif ; d'autre part une réflexion philosophique, à la fois descriptive et créatrice, qui aiderait à cette lecture symbolique de la *Bible* et qui la prolongerait vers de nouvelles interprétations, vers de nouvelles exigences.

Nous prendrons seulement quelques exemples que nous voudrions particulièrement significatifs et que nous traiterons simultanément avec les deux méthodes évoquées : *lecture symbolique* et *réflexion philosophique*. Il va sans dire que nous ne proposons pas une nouvelle dogmatique : d'autres symboles, d'autres visées existentielles pourront être proposés qui ouvriraient à la laïcité juive des perspectives éthiques aussi valables que celles que nous proposons, toutes ces perspectives pouvant d'ailleurs s'enrichir réciproquement.

Remarquons encore, avant d'en venir à nos exemples, que la référence à la signification symbolique des grands mythes de la Bible ne signifie pas que ces mythes soient de simples traductions imagées de quelques concepts bien clairs dans l'esprit des anciens écrivains hébreux. Le mythe et le symbole ne sont pas les traductions pédagogiques d'un contenu conceptuel (comme la condamnation du meurtre dans le mythe du sacrifice d'Isaac) : mythes, symboles, images, « visions », récits, sont dans la *Bible* l'expression écrite des contenus de la conscience des femmes et des hommes juifs, c'est-à-dire de leur histoire et de leur Désir, et ces contenus sont affectifs, ou existentiels, ou imaginaires, ou poétiques, ou conceptuels parfois, ou politiques, ou polysémiques ; mythes et symboles bibliques expriment donc, en leur langage, le désir et l'intelligence, la rêverie et la construction, c'est-à-dire en un mot la totalité conceptuelle et imaginaire, intellectuelle et affective qui constitue la conscience et la personnalité du Juif biblique. C'est cette personnalité, voulue, désirée et construite par les Juifs eux-mêmes que nous allons évoquer à travers quelques exemples, et dont nous allons voir qu'elle a une signification essentiellement éthique, c'est-à-dire concrète, humaine et « dynamisante ».

Le premier exemple sera celui de la donation de la Loi à Moïse sur le Sinaï. Une lecture littérale de ce récit ne peut qu'entraîner le dogmatisme et le rigorisme que nous critiquons plus haut : la Loi serait la somme des interdits dont l'observance constituerait l'être juif et lui garantirait le salut (soit sur le plan terrestre, soit sur le plan céleste, soit sur l'un et l'autre plans). La rigueur de l'impératif en manifesterait le caractère sacré, son origine divine indiscutable en constituerait la validité : le mérite du « bon Juif » serait à la mesure de son obéissance et de sa soumission, toute transgression étant considérée comme rébellion. Dans la perspective traditionnelle, la contestation de la Loi serait coupable et la chute dans le « péché » serait presque moins grave que la chute hors de la Loi, c'est-à-dire hors du judaïsme. C'est cette interprétation archaïque et littérale que nous rejetterons comme Juif laïque, et, disons-le, athée.

Car ce récit de la donation de la Loi est en toute rigueur un *mythe* : la définition rigoureuse du mythe comme récit d'un événement considérable situé à l'origine du temps et suscitant toute l'histoire d'un groupe social en la créant et en la justifiant, convient particulièrement à l'histoire de Moïse. Nous sommes en fait en présence d'un *récit fondateur de civilisation*, et c'est à ce titre que nous devons, dans une seconde lecture, l'examiner et le rapporter à notre passé et surtout à notre avenir. Que dit ce mythe, hors sa littéralité picturale ?

Son sens pratique est celui d'une législation structurant un groupe social : mais c'est seulement là sa fonction. Si l'on examine de plus près la nature de l'événement rapporté, on découvre le statut véritable de ce mythe : il instaure un *véritable commencement réflexif*. Il est l'instauration d'une nouveauté radicale et d'ailleurs difficile et scandaleuse, nouveauté qui s'oppose à l'ancien ordre des choses. Cette nouveauté absolue est double commencement : d'abord elle est *rupture* avec la servitude passée, ensuite elle est *invention* de la liberté nouvelle, par l'instauration d'une pratique réfléchie et maîtrisée.

La liberté juive est dès lors *sortie* hors de la servitude et *entrée* dans la réflexion : à la violence et à la passivité de l'esclavage égyptien s'oppose désormais l'organisation rationnelle et réfléchie de la vie pratique, selon des normes qui seront inventées par les Juifs eux-mêmes. Le Juif laïque, aujourd'hui, peut précisément s'assigner pour tâche cette « donation de la Loi » qui serait non la définition et le respect de l'interdit, mais la détermination permanente à se donner sa propre loi en s'appuyant sur sa propre réflexion et sur son propre Désir. Il s'agit, comme peuple ou comme individu, d'être à soi-même son propre commencement, c'est-à-dire de se constituer comme le sujet fondateur de ses propres choix.

Le *mythe du sacrifice d'Isaac* exprimait déjà ces deux idées, ou plutôt ces deux options éthiques et existentielles : Abraham décide lui-même dans une rupture radicale avec sa famille et avec les anciennes morales, tout à la fois d'affronter le plus extrême des paradoxes (accepter le pire) et de condamner la violence, le meurtre et le sacrifice. Abraham (sous le couvert poético-mythologique de Dieu) est à lui-même son propre commencement, et ce qu'il instaure c'est la condamnation de la mort et du sacrifice. Les guerres ne seront que défensives et la vie humaine sera désormais la plus haute valeur.

On le voit, les deux mythes fondateurs que sont l'histoire d'Abraham et l'histoire de Moïse valent comme double paradigme : ils disent que la conscience juive peut se constituer comme commencement radical, et que la première manifestation de ce commencement est à la fois l'entrée dans

la pensée et le refus du meurtre. La conscience juive est réflexion sur le commencement, réflexion et manifestation du commencement, et cela comme affirmation du sujet, comme refus de la mort et comme exaltation de la vie.

Un autre mythe nous éclairera et, si nous le lisons bien, nous proposera des perspectives. Il s'agit du *mythe d'Ève*, indissolublement lié à celui de Paradis.

Ici, le mythe fonde à la fois l'humanité et le peuple juif. N'examinons que la relation des Juifs au mythe de l'Ève pécheresse. Plus radical que la condamnation du meurtre, plus radical que l'affirmation éclatante de la liberté qui commence, est cet événement originel par lequel l'humanité est chassée du Jardin : pour acquérir l'immortalité, Ève séduit Adam. La séduction, l'offre faite par Hava, l'amour, à Adam, le fils de la terre, entraînera la perte du Paradis ancien.

Une lecture littérale de ce mythe, qui le transformerait en texte sacré livrant une connaissance mystique ou religieuse, ne ferait que l'appauvrir et le réduire à une anecdote moralisatrice où seraient mises en accusation la femme et toute l'existence sexuelle de l'humanité. C'est cette interprétation moralisatrice (parallèle à l'interprétation littérale et répressive des Tables de la Loi) que rejettera le Juif laïque. Il saura voir au contraire dans une seconde lecture la signification éthique de ce mythe : il condamne la séduction (qu'elle soit le fait de la femme, ou bien celui de l'homme) et non pas l'amour. Il condamne l'imprudence et l'impatience irréfléchies qui pensent accéder sans peine et sans mal à l'immortalité de Dieu. Kafka, dans son *Journal*, dit très justement en songeant à ce mythe que nous avons été chassés du paradis par notre impatience. C'est la hâte et l'inauthenticité dans la relation à l'autre, aussi bien celle qui va de la femme vers l'homme que celle qui va de l'homme vers la femme, qui nous interdit l'accès à la plénitude ou qui nous en chasse. Ce n'est en aucun cas l'*amour*. On s'en convaincra à propos de la *Bible*, en songeant à ce texte poétique extrême qu'est le Cantique des Cantiques. Il est le premier et le plus fondamental des poèmes d'amour. Il exprime la force et la palpitation de l'amour humain réciproque et voulu, où ni la femme ni l'homme ne sont séducteurs, et non pas (comme le pense la Kabbale) l'amour de Dieu pour son peuple, ou (comme le croit et le chante Thérèse d'Avila, cette fille de Juif marrane) l'amour de l'âme pour son Dieu. Salomon et David le savent et le disent : l'amour n'est pas coupable, il est la joie des humains, et parfois même le lieu de la splendeur.

Condamner la séduction, c'est condamner, avec le faux amour, tout ce qui est de l'ordre de la démagogie et de la théâtralité, tout ce qui, en un

sens, est de l'ordre du pouvoir. Le Juif laïque fera de cette condamnation l'un des principes de son action, l'une de ses perspectives éthiques. Et il ne confondra pas le faux amour et l'amour vrai.

Cet amour vrai est à la fois splendeur et réciprocité. C'est le mythe lui-même qui le suggère : par l'amour vrai, les humains vivent en un lieu qui vaut comme un jardin et qui est le paradis même. Le Juif laïque, existentiel et affectif, et non pas ratiocinant et intellectualiste, sera sensible à cet imaginaire fondateur : le lieu originel de l'humanité est bien le Paradis.

Et cette image dit la joie, la paix et l'allégresse, c'est-à-dire si l'on veut la splendeur dont pourrait être tissée l'étoffe de la vie humaine.

Ici, le Juif existentiel moderne découvre les perspectives les plus décisives, les plus graves, les plus fondamentales parmi toutes celles qui peuvent orienter sa vie et son avenir.

Car le mythe du Paradis dans la *Bible* n'est pas, comme le croient certains psychologues ou certains croyants, la description d'un lointain passé irrémédiablement perdu, ou l'évocation douloureuse et nostalgique d'un Âge d'Or à jamais disparu. Bien au contraire, le Juif laïque comprend qu'il y a un lien symbolique étroit entre le mythe de l'ancien Paradis et celui de la future ère messianique. Le Paradis, comme symbole de la paix, de la joie et de l'allégresse, n'est pas seulement le lieu originel de notre naissance, il est aussi notre tâche et notre avenir, il est le lieu de notre prochaine demeure, la future demeure de notre être.

C'est cela que disent les prophètes. Ils n'appellent pas seulement à l'obéissance au vrai Dieu, c'est-à-dire en fait à la fidélité au peuple juif. Ils appellent aussi à la construction d'un avenir aussi resplendissant que fut le passé paradisiaque dans le mythe. Car le mythe est un instrument de construction de l'histoire. Le symbole de l'épée et de la charrue chez Isaïe a la même force et la même signification éthique que celle du paradis passé : mais il s'agit aussi du paradis futur. En effet, la symbolique du messianisme ne se borne pas à la perspective d'une cessation de la violence et de la guerre parmi les hommes, portant plus haut et plus loin le mythe du non sacrifice d'Isaac. Cette symbolique implique deux autres dimensions, aussi fondamentales ; d'une part la dimension de la *possibilité infinie*, et d'autre part la dimension de la *joie extrême*.

Le messianisme est à nos yeux l'expression d'une certaine attitude existentielle et éthique ; elle concerne exclusivement la vie humaine ; et elle fut explicitement, mais imaginairement, portée à sa plus haute conscience et à son plus haut niveau par l'ancienne culture juive dont le Juif laïque d'aujourd'hui peut s'inspirer. Or, ce sont précisément les deux dimensions,



ou exigences nommées plus haut, qui forment le contenu essentiel de ce messianisme sans dieu ni messie : l'affirmation de la possibilité infinie (dans l'ordre de l'action et de la construction de l'avenir), et la recherche de la joie extrême (dans l'ordre des contenus existentiels, affectifs et intellectuels).

Pour se convaincre qu'il en est bien ainsi dans le *Tanah*, il suffirait de relire les prophètes, grands et petits. Mais l'on peut aussi procéder à une autre forme de lecture. Si l'on retient tous les textes qui concernent *Jérusalem*, et si l'on en effectue une lecture à la fois symbolique (dans l'ordre existentiel des individus), et réaliste (dans l'ordre historique de la vie du groupe), on peut dégager tout un système de significations, d'attitudes et de visées qui illustrent et réalisent le noyau le plus incandescent de ce « messianisme ». Sans pouvoir entrer ici dans le détail d'une démonstration que nous avons faite ailleurs, il est possible cependant d'esquisser ce nœud de significations. Jérusalem, comme ville réelle, et à travers tous les bouleversements de son histoire, exprime en même temps une démarche existentielle particulièrement intense, affective et éthique à la fois. Jérusalem se donne en effet (dans les livres historiques et les Psaumes notamment) comme un *lieu élevé*, difficile d'accès, et dont la signification est d'être le but le plus désirable et le plus exigible ; l'accès en sera toujours difficile et se fera exclusivement à travers des épreuves longues et douloureuses ; mais aucun obstacle ne saurait empêcher la réalisation de cette *possibilité infinie* : l'entrée dans Jérusalem.

Cette entrée elle-même revêt une double signification : tes « Portes de Jérusalem » ouvrent d'abord sur la liberté et l'indépendance, l'entrée dans Jérusalem est *le commencement de la nouvelle vie* des Juifs et, s'ils le veulent, de tous les hommes ; et cette entrée, quelles qu'en soient les difficultés, quel qu'en soit le prix à payer, est *toujours possible*. Ensuite l'entrée dans Jérusalem signifie, c'est-à-dire à la fois rend possible et désigne, l'instauration de la *joie extrême*. En entrant dans la ville, en effet, les enfants de Sion « dansent sur les parvis » et chantent l'allégresse. Liberté, allégresse, joie extrême sont les contenus existentiels qui font de l'histoire un mouvement et un itinéraire concrets, un mouvement et un itinéraire humains par lesquels l'existence des individus et des groupes revêt, par leur propre effort et leur propre Invention, une direction et un sens, c'est-à-dire une justification et une valeur.

C'est pourquoi Jérusalem est le plus haut symbole biblique ; il s'agit d'un véritable thème surdéterminé qui dit à la fois le Paradis perdu et la Terre promise, la servitude ancienne et la joie nouvelle. Jérusalem dit en somme l'absolu. Non pas seulement parce que les textes suggèrent une identification entre Dieu qui est « montagne », « rocher », et « citadelle de

Sion », et Jérusalem qui est également « donjon », « citadelle », « château », et « Sion » elle-même. Mais encore et surtout parce que toute la symbolique liée au nom de Jérusalem exprime le fond le plus extrême du désir humain : il s'agit du désir absolu de la joie, c'est-à-dire du désir inconditionnel et extrême.

Et les autres textes bibliques disent le contenu de cette joie : paix universelle (dans Isaïe) ; réciprocité du face à face (dans Exode et Job) ; exaltation de l'amour (dans le Cantique des Cantiques) ; contemplation admirative du monde (dans les Psaumes),

On le voit, la pensée juive dans le *Tanah* est la plus singulière et la plus universelle qui soit : une lecture symbolique nous permet d'en traduire le messianisme en termes humains, et d'en dire les contenus qui sont à nos yeux dignes d'être constitués comme nos nouvelles valeurs fondatrices. Il s'agit du désir extrême ; il s'agit de l'amour et de l'exaltation authentiques de ce monde-ci ; il s'agit enfin de l'exaltation des possibilités humaines les plus exigeantes. Le mot utopie vient à l'esprit : mais il est à la fois trop faible et trop pessimiste, eu égard à la puissance dynamique de désir tel qu'il est décrit dans la *Bible* : puissance éthique, existentielle et spirituelle, qui se sait et se fait *capable* de reconstruire la vie et de proposer au plus grand nombre l'exaltation et la jouissance de la vraie vie.

Voici donc les valeurs ou les *lignes de force d'un nouveau judaïsme* : sensibilité extrême au pouvoir du commencement et de la liberté ; recours permanent à la réflexion et à la ténacité par la conscience de la possibilité infinie ; et enfin désir et réalisation extrême qui est jouissance de la splendeur du monde et exaltation de la vraie vie.

Ces valeurs peuvent être nommées avec simplicité : liberté, réflexion, vie, joie, paix. Mais ces idées ne deviennent des valeurs que si elles sont issues d'un désir intégral (à la fois corps et esprit, chair et lumière) et si elles concernent les individus au plus profond d'eux-mêmes, après qu'ils aient été affrontés à la solitude, au désespoir et à la mort : les Juifs (mais non pas eux seulement) ont cette connaissance, et c'est pourquoi les valeurs existentielles qu'ils poursuivent et qu'ils proposent, croyants ou incroyants, sont toujours comme enveloppées de cette lumière cuivre et or que l'on voit parfois, le soir, sur Jérusalem.

## Le calendrier juif et la *Haggadah* du *kibboutz*

Aryé BEN-GURION

Directeur du Centre de documentation sur les jours fériés Juifs  
(*Kibboutz de Beit Ha-Shita*)

Texte traduit de l'anglais par Laurent VERRELLEN  
Traduction supervisée par le Pr. Jacques LEMAIRE

J'attendais dans mon *kibboutz* ceux d'entre vous qui viennent des États-Unis. J'avais l'intention de vous emmener dans un certain lieu, l'étape naturelle des événements bibliques, et d'ouvrir la *Bible* avec vous : vous auriez vu ce qui se passa dans cette vallée unique, la vallée de Jezréel ; ce qu'il arriva au temps des Juges, au temps de Samuel, au temps des Rois, à partir de l'invasion des Midianites – et la victoire de Gédéon – jusqu'au moment où le premier roi d'Israël, le roi Saül, a volontairement mis fin à ses jours sur la montagne de Gilboë. Avant de devenir saintes ou miraculeuses, ces histoires dramatiques furent bien réelles.

Grâce à mon expérience de pédagogue et aux contacts que je noue avec les étrangers, je sais que ce type d'approche de la Bible, en tant que source de la réalité, est une expérience unique. Seules les interprétations sont religieuses. La Bible est ma biographie personnelle et mon album de famille. J'aime la Bible.

En une heure, il est impossible d'étudier un sujet aussi vaste et aussi complexe que la *Haggadah* traditionnelle ainsi que la différence entre la *Haggadah* traditionnelle et la *Haggadah du Kibboutz*. Comment se fait-il que, pendant cinquante ans, aucun *kibboutz* créé au milieu des années trente n'ait posé la *Haggadah* traditionnelle sur la table lors du *Seder* ? Pourquoi n'utilisons-nous pas la *Haggadah* traditionnelle à la veille d'une grande fête de solidarité ? Une étude sur les origines de ces questions requerrait un séminaire d'une ou deux semaines. Ensuite, nous serions capables de préparer des textes qui pourraient s'appliquer non seulement au mouvement des *kibboutz*, qui les utilisent d'ailleurs déjà, mais également à tout individu, où que ce soit, à l'intérieur de la structure familiale ou au sein du groupe. Dès lors, nous pourrions faire notre choix et en connaître les raisons.

*Pesach* est le premier et le plus important des jours fériés du calendrier juif. Si on ouvre la *Bible* à l'*Exode*, chapitre XII, premier verset, on peut lire : « Ce mois vous sera le commencement des mois ; il vous sera le premier des mois de l'année ». *Nissan* est le premier mois de l'année. *Nissan* signifie la tête, le *leader* de tout le calendrier juif. Il commence le jour de *Pesach*. L'étude du dernier jour férié et du dernier mois peut se révéler intéressante. Si *Pesach* est le premier, *Purim* est le dernier. Ce classement est justifié, car *Pesach* représente le début de l'histoire et de notre unité : le passage au stade historique et universel. Mais, quelle est la morale du livre d'*Esther* ? et quel rapport y a-t-il avec la *Bible* ?

La *Bible* est la trilogie A'Eretz Yisraël, Am Yisraël et Elohey Yisraël : la terre, la nation et Dieu. Mais dans le livre d'*Esther*, Dieu n'apparaît jamais, ne fût-ce qu'une seule fois. La scène ne se passe pas sur la terre d'Israël, mais bien en un autre endroit, très éloigné : la capitale de l'empire persan. Quel est l'événement principal ? Le génocide, l'extermination de la minorité juive dans tout l'Empire persan.

Dans la *Bible*, il y a deux histoires de génocide : au début et à la fin du livre. L'histoire de la *Maison de l'Esclavage*, l'Égypte, commence avec les garçons juifs qu'on jette dans le Nil. C'était la loi du régime officiel égyptien. Mais après deux siècles d'esclavage. Moïse apparaît et les douze tribus se rendent en Terre promise. Dans l'histoire d'*Esther*, après l'ordre d'extermination de la minorité juive dans l'empire persan, il n'est question ni de Moïse ni du retour en Israël. Une allusion seulement : à l'horizon, l'holocauste qui reparaitra un jour.

J'en reviens au calendrier. *Pesach* est le premier jour férié ; *Purim*, le dernier. Cela signifie quelque chose. Mais le calendrier juif n'est pas un calendrier statique. Il change. Durant les trente-sept dernières années, le calendrier juif de l'État d'Israël a constamment évolué. Trois jours fériés furent ajoutés au calendrier juif : le **Jour de l'Holocauste**, la **Fête de l'Indépendance** et le **Jour de l'Unité et de la Délivrance de Jérusalem**. Ce ne sont pas des fêtes religieuses ; ces jours commémorent plutôt des événements qui furent prédits dans la *Haggadah*.

Voyons maintenant ce que refferme la *Haggadah du Kibboutz*. Quels que soient les événements dramatiques de l'histoire juive qui se sont produits, principalement en Europe et en Palestine – le ghetto en feu, des bateaux chargés de réfugiés en route vers les côtes de Haïfa, la guerre contre les Arabes – on en fait écho dans la *Haggadah du Kibboutz* de 1935 à 1953. Quand le ghetto de Varsovie est en feu – l'incendie commença le jour de *Pesach* – on ne peut pas se réjouir dans le kibboutz sans une pensée pour ce qui s'est passé là-bas. Cependant, à partir de 1953, la *Haggadot* ne

mentionne plus l'*Holocauste* parce que l'État lui a désigné une date propre dans le calendrier. Le cas de la *Fête de l'Indépendance* est similaire.

Aujourd'hui, nous avons *Pesach*, le *Jour de l'Holocauste* et la *Fête de l'Indépendance*. Tous trois ont les mêmes origines et les mêmes thèmes : l'esclavage, la liberté et l'indépendance. Nous les retrouvons dans la *Haggadah Shel Pesach*.

*Yom Khippour* est le jour férié le plus délicat du point de vue religieux. Depuis la guerre du Khippour en 1973, il n'existe plus tel qu'il se trouve dans le *Machzor*, parce qu'on le dota d'une nouvelle dimension, lorsque l'Union soviétique et les États arabes tentèrent de détruire l'État d'Israël. Si mon *kibboutz* a perdu onze de ses membres lors de cette guerre, on ne peut pas échapper à cette situation. Maintenant, c'est inévitable et irréversible, une dimension israélienne et sioniste est venue s'ajouter à l'événement religieux.

Un changement est également apparu avec la fête de *Chanukah*. Depuis le début du siècle et depuis le début du sionisme en Israël, *Chanukah* n'est plus le « miracle » des Saintes Huiles. Les pionniers sionistes représentent l'antithèse de l'approche religieuse. Quand vous écoutez les chansons qui furent composées à partir du début du siècle, de Bialik à Tchernichovsky, en passant par Katznelson, etc., vous remarquez que les pionniers incarnent l'idée de « Plus de miracles ». *Chanukah* est le « Jour férié de l'Héroïsme » ; « Vous êtes les Maccabées » ; « Il n'y eut aucun miracle, nous n'avons pas découvert d'huile sainte ». « Avec chaque nouveau *kibboutz* que tu fondes en Israël, avec chaque arbre que tu plantes – toi le Palmachnik, toi le HaShomer – tu ressembles à Yehuda HaMaccabee ; nous, nous créons la réalité et l'antimiracle en Israël. »

La *Chanson des Chansons* fut sauvée par Rabbi Akiva à la veille de la révolution manquée de Bar Kochba : d'un joli poème, réaliste et attaché à la nature, il l'a transformée en un poème symbolique sur l'amour entre Dieu et le peuple d'Israël.

À la veille de la fête de *Pesach*, la symphonie des voix de la *Chanson des Chansons* fait partie de tous les versets que nous lisons. On entend les oiseaux chanter. Le *Seder* commence avec le printemps, après qu'on a rentré les récoltes de la moisson d'Omer. Nous apportons le parfum de la nature, des champs et de la première moisson dans la pièce où se déroulent les festivités et où nous commençons la lecture de la *Haggadah*.

Les jours fériés ne sont pas apparus dans le *Machzor*, le *Shulchan Aruch* ou les cours rabbiniques. Ils furent créés dans ces vallées, sur ces montagnes, dans des conditions climatiques, géographiques et topographiques

semblables. Le climat n'a pas connu de variations durant ces trois derniers millénaires. Nous dépendons toujours des pluies et de la rosée. La saison de récolte du blé, des olives et des dattes n'a pas changé. Les sept espèces et les quatre espèces sont les mêmes. Tishri, nous traçons les premiers sillons pour ensemer, nous attendons la pluie et nous prions exactement comme nos ancêtres. Mon *kibboutz* porte un nom biblique : *Beit Ha-Shita*. C'est l'endroit où Gédéon chassa les Midianistes. Mes prières sont semblables, mais mes attentes le sont également. « Ceux qui semèrent dans les pleurs, puissent-ils moissonner dans la joie ; celui qui, semant, pleure sans arrêt, rentrera chez lui en criant de joie, les bras chargés de gerbes. »

Nous sommes revenus sur la même terre. Nous y avons retrouvé les fondations des anciennes synagogues. Nous ne commençons donc pas au début. Nous continuons après deux mille ans de *Golah*, nous évoquons quand même l'héritage des générations, mais dans une nouvelle ère, sur la Terre d'Israël, à l'époque sioniste. Notre manière de vivre dans le *kibboutz*, nos idéaux et nos idées font de nous une communauté juive classique. Peut-être sommes-nous la seule congrégation ou communauté juive (*Kehila*) qui s'identifie avec la doctrine des prophètes et avec les principes fondamentaux des sages du Second Temple, qui les suivent et les réalise. Ces principes ont pour objet le sol, les racines enfouies dans la terre, la plantation d'un arbre, l'amour du travail. « Tu te nourriras du fruit de ton travail et de tes mains. Et s'il s'agit bien du fruit de tes mains, si tu n'as exploité personne, alors tu seras heureux. »

Tous les *kibboutzim* ne se trouvent pas tout simplement sur des terres achetées. Ce phénomène est unique : le sol appartient au *Keren Kayemet* d'Israël, au Fonds national juif. Ce n'est pas ma terre. Mon *kibboutz* ne peut pas décider de vendre ses terres ce soir, de quitter Israël et d'agir à sa guise. Si vous ne voulez plus vivre sur vos terres, les portes sont ouvertes. *Shalom*. Mais le territoire reviendra à la plus haute institution juive d'Israël : le *Keren Kayemet*. Moi, je n'ai pas le droit d'exploiter cette terre. Cette idée de *Keren Kayemet* est biblique. Si vous ouvrez le *Lévitique*, chapitre XXV, vous pouvez lire : « *V'ha-arets la timacher litsmitut... geulah titnu la'arets.* » Cela signifie : « La terre ne sera point vendue absolument ; car la terre est à moi et vous êtes étrangers. Vous permettrez le droit de rachat pour la terre. » Voilà un bel idéal, social, humain et universel. D'après le judaïsme et d'après la *Bible*, on ne peut subordonner une chose à une autre : *adam v'adamah*. Elles ont la même racine. On ne peut subordonner Adam à l'*adamah*, la terre à l'homme.

La *Haggadah du Kibboutz* renferme le fameux *Midrash* : les Égyptiens nous chassaient, mais ils se sont noyés au fond de la Mer Rouge. Nous

marchions à sec. Nous voulions faire la fête, danser, chanter : nous étions sauvés ! Mais qu'avons-nous entendu ? « Ce que j'ai créé de mes mains se noie au fond de la Mer Rouge, et vous, vous voulez faire la fête ? Même s'il est Égyptien, cet homme laisse un orphelin et une veuve. Vous ne pouvez vous en réjouir. » Voilà l'approche juive : nous nous réjouissons de notre salut, pas de sa mort.

Moïse le berger, David le berger, les Sages, les prophètes, les poètes et les philosophes, qui sont ces personnages ? Que symbolisent-ils ? Les *leaders* et les prophètes ont des traits en commun : compassion ; gentillesse et sensibilité envers la sainteté de la vie et de la justice. Dans la *Bible*, le symbole juif n'est ni le faucon ni l'aigle ; c'est la colombe et le cerf.

Vous devriez mener une expérience : compter le nombre de fois que l'on mentionne le mot *Shalom* dans la *Bible* et dans les prières. Aux États-Unis, lorsque vous rencontrez quelqu'un, que dites-vous ? « Hello. » Lorsque deux Juifs se rencontrent, vous proclamez un espoir : *Shalom*. Car nous n'avons pas encore connu la paix. J'ai moi-même mené l'expérience. J'ai pris une grande feuille de papier et j'ai commencé à compter depuis Abraham. Nous en avons toujours été à deux doigts. Chaque génération ou une génération sur deux connaît la guerre, la guerre, toujours la guerre. La paix n'apparaît qu'entre deux guerres. *Shalom* reste un espoir, une prière.

À présent, je reviens à la *Haggadah*. Comme tout le monde le sait, l'histoire se trouve dans les douze premiers chapitres de l'*Exode*. Comment a-t-on exprimé cela dans le second Temple ? Dans le premier Temple, les jours fériés n'étaient pas encore façonnés. Les jours fériés naquirent dans le Second Temple. Mais qu'y avait-il dans le second Temple ? Le sacrifice de l'agneau, uniquement. Mais que faire après la destruction du Temple ? Comment raconter l'histoire du *Yetsiat Mitsrayim* ?

Pendant sept cents ans, la réponse est restée obscure. Jusqu'à Saadia Gaon en Babylonie, la réponse était : « *M'saprim b'ytsiat Mitsrayim kol oto ha-layla* » (« Nous nous asseyons et nous racontons l'histoire de l'*Exode* pendant la nuit »). « *Kol hamarbeh l'saper ha-rey zeh m'shubach* » (« Plus tu en dis, mieux c'est »). Qu'est-ce que cela signifie ? Il n'existe aucune écriture sainte pour la veille de la fête de *Pesach*. La *Haggadah Shel Pesach* n'a rien de comparable avec un *siddur* ou un *machzor*. Il dit : « '*l'saper* », pas « *likro* » (« dire » pas « lire »). En voici l'idée principale : moi, le père ou moi, le grand-père, je possède mon expérience de Juif. Que je me trouve en Espagne, à Babylone, en Allemagne – où que je sois, où que vous soyez –, si vous disposez de dix minutes, d'un quart d'heure, d'une heure ou d'une nuit, vous devriez résumer votre expérience personnelle, votre histoire biographique. Tenez votre petit enfant par la main et racontez-

lui votre expérience. Cela n'a aucun rapport avec Pharaon ni avec les pyramides d'Égypte. Où que vous soyez, avec Torquemado, Hitler ou un des nombreux persécuteurs du peuple juif, vous êtes dans le *Mitsrayim*. Vous vous trouvez là, la nuit est noire et aucune lumière ne brille au bout du tunnel.

Qu'est-ce qui vous rend optimiste ? Comment encouragez-vous votre fils et votre femme ? Il dit : « *Matchil big'nut u'msayem b'shevach* » (« Tu commences par blâmer et tu finis par louer »). Où est le blâme ? Les opinions divergent sur le début de l'histoire de l'esclavage. Soit elle commence au temps d'Abraham, le premier croyant à se rebeller contre les idolâtres et à commencer la lutte pour la liberté spirituelle ; soit au temps de Moïse, le catalyseur de la liberté physique.

On en vient à présent – et c'est le point principal – à l'explication pédagogique de la signification de toute la *Haggadah* et de toute la veillée du *Seder* : « *L'fi da'ato shel ha-ben aviv m'lambo* » (« Tu dois adapter ton explication à la compréhension et à l'intelligence du plus petit enfant »). C'est le contraire d'un cours à l'université : « Je suis le professeur et vous êtes mes étudiants. Je suis une autorité dont les connaissances sont inaltérables. Notez tout ce que je dis. Que vous compreniez ou pas, importe peu. » Lors du *Seder*, c'est le contraire ; l'enfant me guide dans la manière dont je dois lui répondre. Il représente les points d'interrogation du début du *Seder*.

Je crois que tous les jours fériés ont une explication et cette explication est pédagogique. Si je devais donner ma propre définition d'un jour férié juif, je dirais : « *Chag shaveh zikaron shaveh yeled* » (« Le jour férié est un souvenir/un enfant »). Je porte mes souvenirs en moi. J'en ai fait l'expérience, je connais cela. Si tu me réveilles au beau milieu de la nuit, je pourrai te dire mes conclusions sur l'histoire juive – mes attentes et mes devoirs. Alors, pourquoi organisons-nous une fête si nous savons déjà ? Pour l'enfant. Un enfant ne comprend pas les idées abstraites. Aucun enfant n'est capable de comprendre ce qu'est l'esclavage.

J'ai mené des recherches sur les débuts du *Seder de Pesach* dans tous les groupes orientaux : les Yéménites, les Marocains, les Kurdes, tous. Il existe un dénominateur commun : tout le monde est assis sur le sol – pas sur des chaises, car elles ne furent inventées que plus tard. Quelqu'un frappe à la porte. « *Mi sham ?* » « *Anachnu.* » « *Mi anachnu ?* » « *Yotsei Mitsrayim.* » « *Tikansu.* » (« Qui est là ? » « C'est nous. » « Qui ça 'nous' ? » « Nous qui venons d'Égypte. » « Entrez. ») Les enfants entrent, ils portent quelque chose sur le dos. « Qu'avez-vous là ? » « *Lechem oni* » (le pain du pauvre). Au Kurdistan, à la frontière avec la Russie, en Turquie, les femmes entrent en rampant, comme des moutons. C'est un jeu.



## *Le calendrier juif et la haggadah du kibboutz*

Prenons maintenant la table des Yéménites. Tout est prêt. Ils se lèvent, et changent de place. Ils jouent *Yetsiat Mitsrayim*. Ils ne le racontent pas : ils s'ennuieraient, surtout l'enfant. Si nous pouvions adopter cette idée, nous améliorerions le *Seder* familial et le *Seder du Kibboutz*.

J'en viens immédiatement à *Yehuda Sharett*, le créateur, le compositeur, le modeleur du *Seder Shel Pesach* dans le *Kibboutz*. Il comprit cette idée : les enfants participent tout au long de sa représentation dramatique de la *Haggadah*. Puisque la *Bible* ne contient aucune phrase disant le désir des Juifs de quitter l'Égypte (Moïse les en a forcés), les adolescents se révoltent : « Moïse, pourquoi nous emmènes-tu sur la Terre d'Israël ? Nous allons mourir dans le désert. Nous nous sentions bien en Égypte. »

Voyons à présent ce que nous avons dans le *Seder du Kibboutz* ? Comment se fait-il que nous n'utilisions pas la *Haggadah* traditionnelle dans le *Kibboutz* ? Cette année, nous avons fêté les cinquante ans de la *Haggadah du Kibboutz* – en 1935, *Givat Brenner* et *Ein Harod* furent les premiers *kibboutzim* à compiler la *Haggadah*. Qu'y trouvons-nous ? Si nous prenons la première *Haggadah de Givat Brenner* (1935), nous voyons que ces pionniers allemands qui se sont rendus à *Givat Brenner* racontent leur propre histoire, et sur la première page, il y a cinq dessins : le premier représente l'Égypte ; ensuite viennent la Babylonie – *Ezra* et *Nehemia* ; *Bilu*, le premier *aliyah* ; le quatrième et le cinquième *aliyah*. Ils se considèrent comme le maillon d'une chaîne. Nous avons quitté l'Égypte – ils ont quitté l'Égypte. « L'Allemagne 1930 » est donc l'Égypte. Le texte est écrit d'une manière biblique.

L'Europe, c'était l'Égypte. Chaque persécuteur est Pharaon. Le *Yetsiat Mitsrayim* est une idée sioniste ; la *Golah* (diaspora) est l'exil. La *Haggadah* nous enseigne que l'exil est un châtement, une maladie dont on doit guérir en quittant la *Golah* et en rejoignant la Terre d'Israël.

Dans le texte du *Deutéronome*, XXVI, dans les cinq premiers versets, on trouve toute l'histoire – depuis le moment où Jacob doit quitter la Terre d'Israël, car son frère jumeau l'a trompé – jusqu'au retour sur la Terre promise. Et j'affirme que ceci représente l'épine dorsale de la *Haggadah* traditionnelle. À partir du verset qui commence par « *Aramiaved avi* » (« Mon père était un pauvre Arménien ») – à partir des versets 5, 6, 7, 8 – c'est le texte principal que les sages du second Temple utilisèrent comme *Midrash*. La *Haggadah* traditionnelle ne mentionne ni l'expulsion de Jacob et de ses frères de la Terre promise vers l'Égypte, ni les deux siècles d'esclavage, ni l'*Exode*, ni les errances dans le désert, ni l'arrivée sur la Terre Promise, ni l'organisation du pays. On ne mentionne même pas Moïse ! Amusant, non ? Mais c'est la vérité. Pourquoi ? Qu'est-ce que la *Haggadah*

traditionnelle ? C'est un *Midrash*. Qu'est-ce qu'un *Midrash* ? Les Sages ont dit : « Nous ne voulons pas vous conter l'histoire d'Égypte. Chaque père, chaque fils la connaît par cœur. Elle est écrite dans la *Bible*. Supposons que je me trouve en Espagne pendant les persécutions du XV<sup>e</sup> siècle. Est-ce tellement important si, cette nuit, dans la cave, je perds du temps à en parler à mon fils ? Non. Je veux vous dire une idée, une idée existentielle. » Quelle fut l'intention des Sages ici ? Pas de conter le récit classique ou d'expliquer la *Bible*, mais bien de donner au Juif une orientation-clé dans les valeurs juives et humanistes. Pour lui dire : où que tu sois, persécuté ou confronté à des défis pour garder ton intégrité, tu resteras un être humain et un Juif. Ça, c'est le *Midrash*, une idée éternelle.

Je vais vous donner l'exemple d'un des *Midrashim* et de son enseignement. Que signifie « *hava nitchakma pen yirbeh* » ? (« Agissons prudemment avec eux, de peur qu'ils ne se multiplient »). On lit dans le *Midrash* que Pharaon prit des vêtements de travail, un râteau et une houe. Il se mit au travail avec les Juifs. Le bruit courait que Pharaon était parmi nous et nous nous sommes dit : « Faisons un *shvitz* ». Nous travaillerons jusqu'à épuisement de nos forces. Peut-être nous récompensera-t-il ? À la fin de la journée. Pharaon convoqua ses officiers et dit : « Bien, dites-moi combien ces *shvitzers* ont produit aujourd'hui ? Ce devra être la production quotidienne. » Cette histoire illustre une idée grave. On dit que ce n'est pas Pharaon qui nous a réduits à l'esclavage ; pourquoi ne lui avons-nous pas jeté des pierres, craché au visage, avant de l'étendre par terre ? D'après le *Midrash*, nous nous sommes réduits à l'esclavage à cause de notre ignorance et de notre refus de croire aux intentions maléfiques de ceux qui nous persécutaient. Nous avons été pris au piège et nous nous sommes infligé beaucoup de travail.

À la fin du *Deutéronome* XXVI, 8, les Sages en ont terminé avec le texte de la *Bible*. Avec quoi ? Avec « *Vayotsi'enu* » (« L'Éternel nous tira hors d'Égypte »). Il ne traite pas de « *vayevi 'enu* » (« Il nous conduisit en Israël »). Les sources traditionnelles ne pouvaient pas utiliser « *vayevi'enu* », c'est clair. Elles datent du Moyen-Âge, période obscure sans lumière au bout du tunnel, au temps des persécutions religieuses contre l'Église et contre l'islam. Elles ne peuvent parler de « *vayevi'enu* ». Pourquoi en fais-je mention ? Qui ajouta le maillon qui était le rêve et la prophétie des prophètes, thème principal de la *Bible* ? Je quitte cette prison, la maison de l'esclavage. Où aller ? Désignez-moi une destination ! Je ne peux rester dans le désert, isolé, affamé. La destination est la Terre d'Israël. C'est ce que la *Haggadah du Kibboutz* ajoute à la *Haggadah* traditionnelle. Que ce soit Dieu, le sionisme ou ma décision personnelle en tant que membre d'un mouvement sioniste, n'a aucune importance. Nous sommes venus sur la

## *Le calendrier juif et la haggadah du kibboutz*

terre d'Israël. Nous avons mené à bien ce que les Sages ne purent réaliser à cause de la *Golah*.

La *Haggadah* traditionnelle est une *Haggadah* de *Golah*. Le thème principal de la *Haggadah* traditionnelle est les esclaves de Pharaon qui deviennent les esclaves de Dieu ; et où que vous soyez dans la *diaspora*, vous pourrez exister en tant que Juif. Israël n'existe pas en tant qu'idée, obligation ou attente. La *Haggadah des Kibboutz* est la *Haggadah d'Israël*. En voilà toute l'histoire. La *Haggadah* traditionnelle est une *Haggadah* du *Midrash*. La *Haggadah du Kibboutz* est une *Haggadah* biblique. C'est toute la différence.

J'ai déjà mentionné *Yehuda Sharrett*, qui, dans les années trente, a créé la *Haggadah* que nous utilisons dans les *kibboutz* avec des variantes. En guise de préface à cette *Haggadah*, il est écrit : « Nous avons le droit de dire 'Raboteynu' – Grands Rabins, comme vous l'avez fait pour vos générations, nous avons le droit de créer quelque chose pour les nôtres ». Ainsi composa-t-il la *Haggadah* d'Israël dans lequel il cite Katsenelson à propos de la révolution et de la tradition : « Une nouvelle génération, créative, ne jette pas son héritage culturel aux oubliettes. Elle étudie, examine, accepte et refuse. Tantôt elle gardera une tradition et y ajoutera des éléments ; tantôt elle devra fouiller dans un tas de déchets et en retirer une tradition tombée dans l'oubli. Si un peuple possède quelque chose d'ancien et profond qui puisse former l'homme à ses tâches futures, ce serait vraiment révolutionnaire de le dédaigner et de s'en détacher. Nous devons déterminer la valeur du présent et du passé à l'aide de nos propres yeux et les examiner du point de vue de nos besoins vitaux et des améliorations à apporter pour notre propre avenir. »

La *haggadah du Kibboutz* est une contribution créative et originale du *kibboutz* à la continuité et à la rénovation de l'héritage juif à l'ère nationale et innovatrice de l'État moderne d'Israël. La *Haggadah* contient les symboles de la Pâque : l'histoire de l'unification de Jérusalem et le regroupement des exilés. Il comprend l'idée de rédemption de l'esclavage et du *Galut*. Il y a quatre verres de vin, « pourquoi cette nuit est-elle différente des autres ? » les quatre fils et les dix fléaux, la moisson et le printemps, les chansons à la fin du *Seder*. Avec la participation du *kibboutz* tout entier en tant que communauté de quatre générations, la riche histoire du passé est intégrée à l'histoire de la réalisation du sionisme. La *Haggadah* comprend l'*Exode* de notre génération et le fait que nous sommes devenus des êtres humains libres dans une Israël libre. Ceci est la *Haggadah* que les enfants, les parents et les nouveaux immigrés comprennent facilement, une *Haggadah* traditionnelle de la Terre d'Israël.



# Le pouvoir de la loi ou le pouvoir de la religion ?

Gabriel GLAZER

Responsable des relations extérieures de l'*Association israélienne  
pour un judaïsme laïc et humaniste*

Texte traduit de l'anglais par Anne THOEN  
Traduction supervisée par le Pr. Alain GOLDSCHLÄGER

## Introduction

L'État d'Israël est-il un État théocratique ? Ou est-il en voie de le devenir ? Ou est-ce un État démocratique en train de lutter contre des pressions religieuses de nature autoritaire ? Certains aspects de ces questions, que nous passerons brièvement en revue ici, mettent en évidence le danger que les fondamentalistes religieux juifs présentent pour l'État. Ceux-ci sont des adeptes inconditionnels de l'*halachah* en tant que loi applicable non seulement au peuple d'Israël, mais aussi à l'État d'Israël. (L'*halachah* se réfère à une loi religieuse juive considérée par les Juifs orthodoxes comme une force contraignante).

David Ben Gurion, le premier Premier ministre d'Israël, affirma un jour qu'« Israël est gouverné par la loi, et non par l'*halachah* ». Cependant, il a bien souvent posé des actes politiques qui eurent pour effet d'ébranler la force de la loi et de favoriser celle de l'*halachah*. Certains étudiants en histoire politique israélienne prétendent qu'il vécut assez longtemps pour regretter son attitude compromettante envers les fondamentalistes religieux.

L'ancien juge de la Cour suprême, le Dr Moshe Silberg, en privé juif pieux, fit la remarque suivante à l'occasion du célèbre cas d'Oswald Rufeisen (« Frère Daniel ») : « Israël n'est pas un État théologique, vu que ce n'est pas la religion, mais bien la loi qui organise la vie des citoyens ».

### **C'est la *Knesset* qui sanctionne**

On peut illustrer à quel point Israël est soumis aux influences théocratiques en considérant trois types de lois qui ont été promulguées par le corps législatif séculier, la *Knesset*. Un premier groupe de lois a clairement imposé aux citoyens le droit hébreu ancien. Les sources de ce type de loi sont, paraît-il, surnaturelles, et c'est précisément le fait qu'elle soit imposée sur les incroyants et ceux qui sont opposés à la religion que nous analyserons plus en détail au cours de cet exposé. Le deuxième type est représenté par des lois totalement distinctes des lois religieuses. Le troisième groupe de lois lui reflète l'*halachah*, mais l'individu le plus laïque a peu ou aucune raison de protester.

Afin de mieux apprécier l'influence des systèmes légaux produits par l'histoire sur la société contemporaine, on peut remarquer que dans les systèmes légaux actuels d'Europe et des États-Unis, on trouve de nombreuses dispositions légales qui proviennent du droit romain, qui date environ de la même époque que le droit hébreu. Les assises romaines des législations européennes sont un fait de l'histoire du droit européen, et la compréhension des systèmes légaux européens est bien souvent facilitée par une connaissance du droit romain. D'un point de vue légal, l'État d'Israël pourrait adopter certaines dispositions du droit hébreu ancien, à condition toutefois que cette adoption se fasse sans faire abstraction des exigences contemporaines et de la conscience du moderne des gens et surtout sans affaiblir ni les institutions d'appel garanties par la constitution des lois, ni le processus d'amendement. L'examen de la constitutionnalité d'une loi et la possibilité d'amender sont en effet le reflet de la force et de la vitalité des systèmes légaux modernes, au contraire des systèmes légaux religieux, tels l'*halachah*, qui ne prévoient aucune de ces dispositions et sont caractérisés, en pratique, par l'immobilisme, la rigidité, et même le caractère déraisonnable, comme nous allons tenter de l'illustrer par ce texte.

### **Lois religieuses non coercitives**

Afin d'illustrer ce type de pouvoir, citons la loi Bailees (contrat de gage) qui fut adoptée par la *Knesset* en 1967. Cette loi traite de la responsabilité d'une personne détenant la propriété d'autrui. Certaines tournures et dispositions de cette loi proviennent directement du *Talmud*, subdivision de la loi positive religieuse juive. Ce seul élément justifie-t-il les protestations ? Peut-être, mais alors uniquement si nous ne tenons pas compte de l'ensemble de l'histoire légale.

### **Lois divergentes**

Prenons comme exemple la loi sur l'égalité des droits pour les femmes, qui date de 1953. Cette loi stipule que « l'homme et la femme posséderont un statut égal devant toute action en justice ; et toute disposition de loi se fondant sur une discrimination de la femme en tant que telle, lors de toute action en justice, sera considérée comme nulle et non avenue ». Cette loi spécifie aussi que « la femme mariée sera pleinement capable de posséder et de gérer ses biens, de la même manière que si elle était non mariée ; ses droits et biens acquis avant le mariage ne seront en rien affectés par ce mariage ». Ceci n'est pas le cas si l'on se réfère à l'*halachah*, qui dispose qu'après le mariage, l'époux gère une partie des biens de sa femme et devient propriétaire de l'autre partie.

La loi sur l'égalité des droits établit l'équilibre entre la position de la mère et du père en ce qui concerne la garde des enfants. Si l'on en croit l'*halachah*, seul le père est tuteur naturel de ses enfants. La mère ne peut assumer la garde des enfants que par désignation soit du père soit du tribunal rabbinique. L'ancienne loi du *Talmud* veut qu'aucun tribunal ne désigne la mère pour la garde des enfants, car « il n'entre pas dans les attributions de la femme de s'occuper du domaine d'affaires ». Une telle désignation serait donc désavantageuse pour les enfants mineurs. Certains exégètes modernes de la religion affirment que cet argument a perdu sa valeur aujourd'hui vu que les femmes ont maintenant l'habitude de « s'occuper des affaires ». La loi sur l'égalité des droits a mis fin à l'indécision : elle a clairement établi que « les deux parents sont les tuteurs naturels de leurs enfants ». Cependant, en pratique, les tribunaux religieux accordent souvent à la mère la garde de la fille jusqu'à l'âge de dix-huit ans, et celle du fils jusqu'à l'âge de six ans seulement. Après, c'est généralement le père qui reçoit la garde, et ceci abstraction faite des revendications de la mère.

Il est important de noter que la loi sur l'égalité oblige tous les tribunaux, y compris les tribunaux religieux, à trancher en accord avec cette loi, à moins que les parties opposées n'aient plus de dix-huit ans et émettent leur accord devant le tribunal pour régler le litige suivant les lois de leur propre communauté religieuse.

Une autre loi adoptée par la *Knesset* et qui va à l'encontre de l'*halachah*, est l'amendement de la loi sur la famille, de 1959 (que nous appellerons la loi de 1959 sur la pension alimentaire). La clause principale de cette loi concerne l'obligation pour le mari de subvenir aux besoins de son épouse et de ses enfants (ainsi que d'autres membres de sa famille dans la mesure où ils sont dans l'incapacité, malgré leurs efforts, de se prendre en charge au moyen d'un emploi personnel, de leur patrimoine, ou d'autres ressources).

Il est aussi prévu que dans la mesure où l'époux est obligé de payer une allocation à son épouse et à ses enfants mineurs d'après sa loi personnelle, c'est-à-dire la loi de sa communauté religieuse, c'est la loi religieuse qui sera d'application. Cependant, dans le cas où la loi religieuse le dégage de cette responsabilité, c'est la loi adoptée par la *Knesset* plutôt que la loi religieuse qui veille à l'acquittement de cette obligation.

En ce qui concerne la subvention aux besoins des enfants, la loi religieuse juive, dans ce cas-ci le *Talmud*, oblige le père à subvenir aux besoins de ses enfants mineurs seulement jusqu'à l'âge de six ans. D'après le *Sanhédrin*, le père doit subvenir aux besoins des filles jusqu'à douze ans et des garçons jusque treize ; d'après les préceptes du Grand rabbinat de Palestine, jusque quinze ans. La loi de 1959 sur la pension alimentaire, par contre, oblige le père à entretenir ses enfants mineurs jusqu'à l'âge de dix-huit ans. Les tribunaux d'Israël sont contraints d'appliquer, en matière de pension alimentaire, cette loi de 1959, et non la tradition légale. Citons par exemple le cas d'une jeune fille de dix-sept ans qui attaqua son père en justice pour l'obtention d'une allocation d'entretien. Elle justifia sa demande en invoquant ses études à une école secondaire professionnelle et son incapacité à subvenir à ses besoins. La défense du père s'appuya, entre autres, sur sa propre loi religieuse, la tradition juive, qui ne l'obligeait à aider sa fille que jusqu'à l'âge de dix-sept ans. La cour, invoquant la loi de 1959 sur la pension alimentaire, le débouta.

Cependant, si le recours avait été introduit à l'origine devant un tribunal religieux, qui dans ce domaine possède une juridiction concurrente à celle des tribunaux civils, c'est sans doute le père qui aurait eu gain de cause, et la demande de la fille aurait sans doute été rejetée, ou du moins envisagée sur une base nominale. C'est pour cette raison que les plaignantes ont avantage, en ce qui concerne les pensions alimentaires, à introduire un recours devant les tribunaux civils.

Il est intéressant de citer deux autres lois qui s'écartent de l'*halachah*. La première est la loi sur la capacité et la tutelle, qui date de 1965, et la seconde est la loi sur la succession, également de 1965. Si l'on considère objectivement ces deux lois, ainsi que les deux envisagées plus haut, force est d'admettre qu'elles ne sont pas totalement dépourvues d'éléments religieux. On retrouve toujours, dans l'un ou l'autre amendement, un compromis avec la loi religieuse. On peut dire cependant que ces lois ne sont pas totalement inadaptées aux besoins et aux conceptions de notre temps, et elles peuvent être considérées différemment, et c'est tout à leur avantage, que d'autres lois qui capitulent sans condition devant la



religion. C'est le cas par exemple des lois sur le mariage et le divorce, et de la question : Qui est Juif ? .

### **Lois religieuses coercitives**

D'après la loi de juridiction des tribunaux rabbiniques de 1953 sur le mariage et le divorce (que nous appellerons loi sur le mariage et le divorce), « Le mariage et le divorce de Juifs aura lieu en Israël et conformément à la loi religieuse juive ». L'implication de cette clause est double :

- a) tout Juif en Israël, qu'il soit incroyant ou opposé à la religion, se voit obligé, en matière de mariage et de divorce, d'avoir recours à la loi, ainsi qu'à la cérémonie religieuse ;
- b) la loi d'Israël n'admet pas le mariage entre Juifs et non-Juifs.

Afin de prévenir les mariages mixtes, la clause suivante de la loi sur le mariage et le divorce suffit : « Les questions de mariage et de divorce des Juifs d'Israël, qu'ils soient citoyens ou résidents de l'État, seront soumises à la seule juridiction des tribunaux rabbiniques ».

Bien sûr, il peut exister de sérieux arguments contre le mariage mixte. Cependant, ceci ne constitue pas un problème dans lequel l'État est censé intervenir. C'est une question privée – une question de conscience – reconnue en tant que telle par tous les membres de la communauté internationale raisonnable. En effet, l'État d'Israël n'est pas conséquent en ce qui concerne ce problème. L'État n'annule pas de manière rétroactive les mariages mixtes qui existent déjà et célébrés au-delà de ses frontières. En se rendant en Israël, un couple mixte est reconnu par la loi israélienne. Un Juif qui a épousé à l'étranger une femme chrétienne et s'établit avec elle en Israël est considéré en Israël comme marié pour toutes les questions légales. S'il abandonne sa femme, il se verra contraint par la cour d'Israël de lui verser une pension alimentaire. S'il épouse une autre femme avant la dissolution de son mariage mixte précédent, il sera accusé de bigamie. Et pourtant, à l'intérieur des frontières de l'État d'Israël, il est impossible de célébrer un mariage mixte. Sur ce point, Israël s'écarte de la voie de la famille des nations éclairées et, donc, viole la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. La *Déclaration* prévoit au paragraphe 16, alinéa 1 que « Les hommes et les femmes qui ont atteint leur majorité ont le droit de se marier et de fonder une famille, et ceci sans distinction de race, de nationalité ou de religion. Ils possèdent les mêmes droits avant le mariage, pendant celui-ci ou lors de sa dissolution. »

### **Conflits entre les classes religieuses**

Comme chacun sait, les Juifs sont divisés en trois groupes religieux : les *cohanim* (Cohen), les lévites (Lévi) et les descendants d'Israël. Les *cohanim* sont des prêtres juifs. Un prêtre juif n'est pas comparable au prêtre catholique. En effet, un prêtre catholique ne peut pas se marier. Par contre, les commandements religieux juifs donnent la permission, et même l'ordre au rabbi, comme à tous les Juifs, de se marier ; mais il ne peut se marier qu'avec certaines femmes. Il existe deux autres différences : un prêtre chrétien reçoit son titre après étude, formation et ordination ; un prêtre juif le reçoit parce qu'il est le fils d'un prêtre (Cohen). Un chrétien peut, s'il le désire, cesser d'être prêtre, et il est possible de se défroquer. Un rabbi juif restera toujours rabbi : personne ne peut lui enlever sa qualité de prêtre, et lui-même ne peut y renoncer. Un prêtre chrétien est en fait tout absorbé par sa prêtrise, qui se traduit par la célébration de cérémonies religieuses, et il est bien sûr conscient de sa qualité de prêtre religieux, ce qui n'est pas nécessairement le cas du rabbi. De nombreux rabbis n'exécutent pas les commandements religieux, ou vont jusqu'à ignorer qu'ils sont prêtres. Dans le passé, en Israël, les prêtres se chargeaient du rituel sacré dans le Temple. Aujourd'hui, le Temple n'existe plus, et aucun n'existera jusqu'au moment de la venue du Messie. Aujourd'hui, seuls quelques rares privilèges accordés aux prêtres subsistent encore. Par exemple, au cours de certaines prières, ils donnent la bénédiction, et ils sont les premiers à accéder à la lecture de la *Torah*. Néanmoins, tous les prêtres, qu'ils soient religieux ou non, conscients de leur qualité ou non, sont « sacrés pour leur dieu » (*kidushim le'elohaihem*), comme stipule le *Lévitique*, et il leur est donc interdit de se marier avec une femme divorcée, une convertie, ou une veuve qui demande l'*Halitzah*.

La communauté juive possède un grand nombre de rabbis. Tout homme qui porte le nom de famille Cohen, Katz (Cohen Zadjk), Kahane, Kagan, Kaganovotz, Kohn, ou un nom similaire, c'est-à-dire d'après les statistiques vingt-cinq pour cent de la population de l'État d'Israël, est considéré par les rabbins comme prêtre, ou en tout cas comme l'étant fort probablement. Aucun rabbin en Israël ne célébrera un mariage entre une femme divorcée ou une veuve qui demande l'*Halitzah* et un « Cohen » potentiel.

Il est important de noter que le mariage d'un prêtre et d'une femme divorcée (« *grushah* »), bien qu'il soit interdit, n'en sera pas moins valable une fois qu'il a été contracté. Ceci ne constitue pas un mariage qui puisse être dissous *ab initia*, ni un mariage putatif (c'est-à-dire contracté de bonne

foi, mais nul). Il peut aussi être enregistré devant la loi israélienne, même s'il ne peut être célébré en Israël.

De nombreuses tentatives célèbres ont bien sûr eu lieu pour contrecarrer le rabbinat en ce qui concerne le mariage des prêtres (par exemple le cas Bella Boslik-Aharon Cohen et les cas Shniza Gorfinkle et Yerachmiel Chaklai). Cependant, elles ont échoué. La situation présente est qu'un prêtre (Cohen) en Israël ne peut pas se marier avec une femme divorcée, et ceci abstraction faite de son amour, du fait qu'il soit non religieux, ne croie pas en sa qualité de prêtre, n'y accorde aucune importance ou en ignore tout, il se voit obligé d'aller à l'étranger pour se marier !

### **Énigme juive**

Vu l'espace limité qui nous est imparti, nous passerons maintenant à un sujet fortement controversé concernant la définition de « qui est Juif ? ». Les paramètres à prendre en considération sont définis tout d'abord en Israël, et c'est la façon dont Israël traite la question que nous allons l'examiner.

Ce n'est que dans quelques-unes des centaines de lois promulguées par la *Knesset* que l'on peut trouver le terme « Juif ».

Parmi ces cas, on trouve les suivants, dans l'ordre de leur promulgation

- 1) Loi du Retour (juillet 1950) qui permet à tout Juif d'immigrer en Israël.
- 2) Loi (châtiment) sur les nazis et les collaborateurs nazis (août 1950) prévoit le châtiment pour les crimes perpétrés contre le peuple juif, le meurtre de Juifs, l'incitation à la haine envers les Juifs, etc.
- 3) Loi sur les heures de travail et de repos (mai 1951) qui prévoit que le *sabbat* sera un jour de repos pour les Juifs, ainsi que pour ceux qui ne sont pas Juifs, qui eux peuvent choisir.
- 4) Organisation sioniste internationale – Loi sur le statut de l'agence juive (décembre 1952) « L'État d'Israël se considère comme la création de la totalité du peuple juif, et ses portes sont ouvertes, en accord avec la loi, à tout Juif désireux d'immigrer. »
- 5) Loi sur la Juridiction des tribunaux rabbiniques (sur le mariage et le divorce) (septembre 1953) « Les questions de mariage et de divorce de Juifs en Israël, qu'ils soient des nationaux ou des résidents, seront du seul recours des tribunaux rabbiniques. » « Les mariages et divorces de Juifs seront célébrés en Israël selon la loi religieuse juive. »

Bien que le terme « Juif » ne soit pas clair, le législateur a évité d'en donner une définition depuis longtemps déjà. Tout le monde pouvait

donc considérer la question d'après sa propre perspective et ses propres aspirations.

Un croyant pouvait considérer que la signification du mot « Juif » était celle que l'on trouve dans la religion juive. Une personne laïque pouvait considérer que c'est l'inverse qui était correct.

Cependant, si l'on en croit la loi des tribunaux rabbiniques (sur le mariage et le divorce), il n'existe aucune controverse. En effet, puisque la loi sur le mariage et le divorce a accordé l'autorité d'adjudication aux tribunaux religieux, institution reconnue par l'État, et qu'elle mentionne aussi « la loi de la *Torah* », il ne devrait donc faire aucun doute que dans ce cas, le désir du législateur était de donner au terme « Juif » son acception religieuse. D'autre part pourtant, il est clair que dans la loi sur les nazis et les collaborateurs nazis, le législateur ne s'est pas limité au sens religieux du mot « Juif ». Cette loi prévoit la punition, entre autres, pour le meurtre de Juifs et l'incitation à la haine envers les Juifs.

Supposons qu'un nazi ait été accusé devant une cour israélienne du meurtre d'une personne née de père juif et de mère chrétienne. D'après la loi religieuse juive matrilineaire, la victime n'est pas un Juif. Si le nazi avait invoqué que la personne qu'il avait tuée n'était pas un Juif, une telle justification serait-elle reçue ? Bien sûr que non.

Après examen de ces deux lois, il ne fait aucun doute que dans l'une, la signification du terme « Juif » est religieuse, et que dans l'autre, la signification est beaucoup plus vaste.

#### La loi du Retour et le cas de Frère Daniel

Qu'en est-il si l'on considère la loi du Retour ? Cette loi stipule que « Tout Juif peut immigrer en Israël ». Cela implique-t-il uniquement les Juifs reconnus en tant que tels par la religion juive ? Ce problème a été résolu par la Cour Suprême lors du célèbre cas d'Oswald Rufeisen (« Bagatz 72/62, etc. »).

Oswald Rufeisen, fils de parents juifs, est né en Pologne en 1922. Dans sa jeunesse, il est actif dans un mouvement de jeunes sionistes appelé *Akiva*. En 1939, il rejoint une exploitation agricole de formation complémentaire à Vilna, avec l'intention d'immigrer en Israël. Pendant ce temps, la Seconde guerre mondiale éclate et, en 1941, Rufeisen est arrêté par la *Gestapo*, et emprisonné. Il réussit à s'échapper, obtient un certificat d'Allemand chrétien et trouve un emploi comme secrétaire-traducteur dans un commissariat de police allemand dans la ville de Mir. Il prend contact avec les Juifs de la ville et des environs, et les informe des « actions » prévues contre eux. Lorsqu'il apprend que les Allemands ont l'intention de

*Le pouvoir de la loi ou le pouvoir de la religion ?*

détruire le ghetto de Mir, il en informe les Juifs et leur fournit même des armes. Grâce à lui, de nombreux Juifs se sont échappés du ghetto de Mir et ont pu se réfugier dans les forêts. Environ cent cinquante d'entre eux ont pu être sauvés et rejoindre les partisans. Informés par les indicateurs, les Allemands commencent à suspecter Rufeisen. Ils l'interrogent, et c'est avec fierté que Rufeisen avoue qu'il soutient les Juifs, parce qu'il est Juif lui-même. Une fois de plus, il est emprisonné, et une fois de plus il réussit à s'échapper. Il trouve alors refuge dans un monastère, et s'en va le plus vite possible pour rejoindre les partisans russes. Les russes le prennent pour un espion allemand et le condamnent à mort. Rufeisen n'est sauvé que par miracle grâce à l'arrivée fortuite d'un des Juifs rescapés du ghetto de Mir, et qui confirme l'identité du condamné. Rufeisen a reçu une médaille pour le combat qu'il a mené contre les nazis. Signalons encore que pendant qu'il était dans un monastère, en 1942, Rufeisen s'est converti au catholicisme.

À la fin de la guerre, en 1949, il entre au monastère et se fait moine. Cependant, il n'a jamais cessé de se considérer comme un Juif, et demande son immigration en Israël. Après de nombreuses sollicitations auprès des autorités polonaises et des dignitaires religieux, sa demande est accordée : on lui retire sa citoyenneté polonaise ; on lui permet d'immigrer en Israël. Arrivé en Israël, il n'en reste pas moins un moine catholique, mais demande sa citoyenneté israélienne en tant que Juif, en vertu de la *loi du Retour*. Le gouvernement d'Israël est prêt à conférer à Rufeisen la citoyenneté israélienne, mais non en vertu de la *loi du Retour*, mais bien sûr la base des dispositions d'une autre loi, par laquelle la citoyenneté israélienne est aussi attribuée à des non-Juifs. Pour Rufeisen, c'est une question de principe – sa conviction qu'une personne peut rester juive de par son appartenance linéaire, en dépit de sa conversion à une croyance différente –, et il introduit un recours devant la Cour Suprême, siégeant comme Cour d'Équité, afin d'ordonner au ministère de l'Intérieur de l'enregistrer comme Juif d'après son appartenance au peuple juif, et de lui accorder la citoyenneté sur la base de la *loi du Retour*. Son avocat appuie sa demande devant la Cour suprême en rappelant que même un apostat est considéré comme Juif par la loi religieuse. Le procureur de l'État reconnaît qu'il en est généralement ainsi, mais ajoute qu'un apostat n'est pas considéré comme Juif dans tous les cas. Il conclut que Rufeisen n'est pas un Juif véritable et inconditionnel (l'hébreu est un peu plus précis : *Yehudi Mushlam*).

Il est apparu plus tard que les deux adversaires, l'État et Rufeisen, pensaient que le statut de ce dernier, qu'il soit Juif ou non, dépendrait de critères religieux.

Cependant, les juges de la Cour suprême leur réservaient une surprise. Le juge Silberg déclara : « ... Si je considérais que le terme 'Juif' est identique dans la *loi du Retour* et la loi sur la juridiction des tribunaux religieux, c'est-à-dire 'Juif' pris dans le sens de la loi religieuse, alors je me verrais obligé d'accorder à Rufeisen sa citoyenneté en fonction de la *loi du Retour*. Cependant, le Juif de la *loi du Retour* n'est pas le même que celui de la loi sur la Juridiction des tribunaux rabbiniques.

Le dernier est pris dans le sens religieux... et le premier, dans le sens laïque, dans sa signification normale du langage de l'individu moyen. » Afin de résumer la suite de cette discussion judiciaire savante, nous dirons que dans un contexte religieux, Rufeisen était Juif, mais que dans le contexte de la *loi du Retour* comme elle était perçue de manière générale par le peuple juif à cette époque, il n'était pas considéré comme tel.

Le cas Rufeisen a donc fourni une opinion légale des plus autorisées concernant la double acception du terme « Juif » : une religieuse et une autre non religieuse (ou laïque). Sa conclusion immédiate est que pas tous les Juifs reconnus par la religion juive ne sont des Juifs, quand il s'agit de la loi du Retour ou d'autres lois adoptées par la *Knesset*. À l'inverse, un individu qui n'est pas Juif pour la religion juive n'est pas forcément non-Juif pour la *loi du Retour* ou des lois similaires.

### **La loi du Retour et le cas Shalit**

Cet accord concluant a été appuyé huit ans plus tard par la Cour suprême lorsque, en 1970, Benjamin Shalit présenta une pétition à la Cour (Bagatz 58/68).

Benjamin Shalit est le fils de parents juifs. Sa femme, Anne, est la fille de parents écossais. Tous deux se considèrent libres de toute croyance religieuse. Ils ont deux enfants mineurs. Le couple demande leur inscription dans les registres comme Juifs. L'employé de l'état civil rejette leur demande sur la base des directives émanant du ministère de l'Intérieur, qui sont identiques à celles de la loi religieuse : un enfant dont la mère est juive (même si le père ne l'est pas) sera inscrit comme Juif. Un enfant dont la mère est non juive (même si le père l'est) sera inscrit en fonction de la nationalité de la mère. Benjamin Shalit introduit un recours devant la Cour Suprême pour qu'elle ordonne au ministère de l'Intérieur et à l'employé du bureau de l'état civil d'inscrire ses enfants comme Juifs. Il invoque, entre autres, que d'après lui, il suffit d'avoir un des parents – mère ou père – qui soit juif pour que les enfants puissent être reconnus comme tels.

### *Le pouvoir de la loi ou le pouvoir de la religion ?*

La Cour Suprême a accordé une grande importance à la requête présentée par Shalit. Elle a examiné la demande avec une composition de tribunal encore jamais vue : neuf juges (en général, la Cour Suprême siège avec trois juges, ou cinq dans les questions de principe). Et ce n'est pas tout : il se produisit un autre acte sans précédent : les neuf juges ont unanimement présenté au gouvernement des suggestions afin de soumettre à la *Knesset* un amendement de loi qui supprimerait la mention de la nationalité (*Le'om*) des individus. Si cette recommandation avait été approuvée, la Cour suprême n'aurait pas eu besoin de traiter la demande de Shalit. Mais plus important encore : on aurait évité le tollé général suscité par l'inscription de Juifs en Israël, qui n'est toujours pas apaisé. Mais le gouvernement rejeta, par un vote majoritaire, la suggestion des neuf juges de la Cour suprême. Il s'agit là d'un manque d'assurance politique dont nous supportons encore aujourd'hui les conséquences.

Pour la Cour, il n'y avait d'autre possibilité que celle de prendre en considération la demande de Shalit. Il fut décidé en effet à cinq contre quatre que le ministère de l'Intérieur devait inscrire les enfants du couple Shalit comme Juifs. La réaction populaire ne s'est pas fait attendre. Le Grand Rabinat en appela immédiatement à la désobéissance devant la décision de la Cour Suprême. Il faut ici faire l'éloge du ministre de l'Intérieur de l'époque, le regretté Moshe Haim Shapiro, membre du parti religieux national, qui refusa d'obéir aux injonctions du Grand Rabinat, malgré toute l'estime qu'il lui vouait sans aucun doute. La décision de la Cour Suprême trouva donc son application, et les enfants de Shalit furent inscrits comme Juifs. Deux mois ne s'étaient pas écoulés que le 10 mars 1970 (la décision Shalit avait été rendue le 23 janvier 1970) la *Knesset* adopta, suivant l'initiative du gouvernement, un amendement de loi qui, pour la première fois depuis la création de l'État d'Israël, définit le terme « Juif » d'après la *loi du Retour* et la loi sur l'état civil. Le nouvel amendement stipule qu'est Juif toute personne « née de mère juive, qui s'est convertie ou qui n'est adepte d'aucune autre religion ».

Ceci implique que Shalit, d'après cet amendement, aurait perdu sa cause devant la Cour suprême, comme ce fut le cas lors de la naissance de son troisième enfant. Cet amendement a néanmoins créé une certaine confusion. En effet, le cas Rufeisen montre que tout Juif né de mère juive qui se convertit à une autre religion ne peut plus être considéré comme Juif par la loi israélienne, peu importe ce qu'en dit la *loi religieuse*. L'amendement par contre, ne définit pas la « conversion », ni d'ailleurs les mots « adepte d'aucune autre religion ». Un catholique non pratiquant est-il un adepte d'une autre religion ? Si un catholique non-pratiquant est né de mère juive, est-il juif (ou, comme l'ont dit les rabbins de manière ironique, un « Juif

douteux » (*Safek Yehudil*) ? Un rabbin non orthodoxe peut-il s'engager dans la conversion ? Ses convertis sont-ils Juifs ? Dans la *diaspora*, peut-être ; en Israël, non ? Voici toute une série de questions qui n'offrent que très peu de réponses qui soient acceptables pour la plupart des consciences juives contemporaines. Les notions religieuses se heurtent en effet à des idées ethnico-nationales. Cet amendement, résultat d'un compromis politico-légal, illustre bien le côté ridicule d'une affaire lorsqu'on tente de résoudre un problème de controverse sur des problèmes moraux plongeant dans l'histoire au moyen d'une législation. Cependant, l'initiative qui est à la base de cet amendement semble implicitement favoriser l'*halachah*. Il n'est pas étonnant alors que le rabbinat établi d'Israël ait été apaisé pour quelque temps...

Revenons un instant sur le cas Shalit. Le jugement prononcé lors de l'affaire Shalit est l'un des plus longs dans l'histoire de la Cour suprême. Il comprend plus de cent cinquante pages. Un bref aperçu est pour ainsi dire impossible. Cependant, mises à part toutes les autres raisons discutées par la Cour suprême, il y a une disposition qui mérite un examen plus approfondi, et c'est celle selon laquelle l'État devrait adopter le test religieux pour ceux désireux de faire partie du peuple juif.

Le test religieux pour pouvoir faire partie du peuple juif est fondé sur les paroles scripturales : « ainsi que nous le commande notre *Torah* sacrée ! » Ce commandement est considéré avec le plus grand enthousiasme par les partisans de l'*halachah*, et point n'est besoin de mettre en doute leur sincérité. Il est aussi tout à fait impossible de convaincre les détenteurs de cette idée que celle-ci est fautive. On ne peut pas discuter avec eux. Ils ont cherché et trouvé un appui scriptural à leur théorie dans un vers et demi du *Deutéronome*, chapitre 7, verset 3 et 4 : « Tu ne te marieras pas avec eux. Ne donne pas tes filles à leurs fils, et ne prends pas leurs filles pour tes fils ; car il écartera de moi ton fils, pour le mener à la vénération d'autres dieux ».

Notons le singulier dans « il écartera de moi ton fils », alors qu'on aurait pu s'attendre à un pluriel. Cela en arrive à vouloir dire que le père idolâtre qui épouse une femme juive détournera ton fils – voulant dire ton petit-fils – de Dieu. Ainsi, le petit-fils, dont le père est non-Juif, est toujours appelé ton fils, et cela constitue une base suffisante pour la tradition : ton fils (c'est-à-dire petit-fils) qui descend d'une mère juive est appelé ton fils, mais ton petit-fils qui descend d'une femme qui fait partie des gentils est appelé son fils.

C'est de là que provient la conclusion de l'*halachah* que la nationalité et la religion d'un enfant sont déterminées par la nationalité et la religion de la mère seule. Un vers et demi semble un « appui scriptural bien léger, et il



### *Le pouvoir de la loi ou le pouvoir de la religion ?*

l'est, pour déterminer la loi dans un domaine si important ». (Dr Abraham Goldberg, maître-assistant en *Talmud*, Université hébraïque). Et cet appui n'est pas seulement bien léger, comme l'a écrit le docteur Goldberg, mais il est aussi illogique, irrationnel, archaïque et injuste.

De plus, le raisonnement n'est pas conséquent, et il s'oppose à une autre disposition religieuse importante. Par exemple, dans la division des Juifs en *cohanim*, lévites et descendants d'Israël, l'enfant suit le père. Ainsi, une femme qui est la fille d'un cohen et qui épouse un homme fils de lévite donne naissance à des enfants qui seront des lévites, et non des *cohanim*. Si la femme qui se marie est fille d'un lévite et que son époux est fils de *cohen*, leurs enfants seront des *cohanim*, et non des lévites. Voici donc une reconnaissance très claire en loi religieuse juive de la descendance patrilinéaire.

Pour un homme religieux, il n'est pas important bien sûr de savoir d'où provient une règle religieuse, que ce soit d'un verset et demi ou d'un chapitre entier, d'un commandement explicite ou implicite. Il n'est pas important non plus de savoir si l'*halachah* est conséquent ou non ; pour lui, il suffit que cela provienne de l'*halachah*. Cependant, pour une personne laïque, qui considère la *Bible* comme n'importe quoi sauf un ordre sacré, existe-t-il une quelconque raison pour qu'on attende de lui qu'il respecte une règle religieuse à laquelle il ne tient pas ?

### **Abrégé de la conscience séculière**

L'État d'Israël se compose surtout de Juifs, qui sont à la fois religieux et non religieux. Pourquoi alors adopter précisément les règles religieuses ? N'est-ce pas là une approche archaïque qu'une conscience moderne ne peut tolérer ?

Quelles que soient les raisons dont l'Antiquité regorge, il n'est plus question aujourd'hui de discriminer entre le père et la mère. Nous avons vu que la *Knesset* a promulgué des lois qui mettent père et mère au même niveau en ce qui concerne la garde des enfants.

La *Knesset* a prévu que tout enfant, né de parents dont l'un au moins est citoyen d'Israël, recevra aussi la nationalité israélienne. Cela implique qu'un enfant, dont le père serait israélien et la mère japonaise, est considéré comme israélien.

Si le jugement de la pétition de Shalit était resté d'application (donc si l'amendement du 10 mars 1970 n'avait pas été adopté) et si Israël avait continué à inscrire comme Juifs les enfants de père juif, cela aurait affecté

la susceptibilité des Juifs religieux, qui l'auraient ressenti comme contraire à leurs croyances religieuses. Mais le contraire n'est-il pas vrai ? Lorsque, suite à la nouvelle loi, on n'inscrit pas comme Juifs ceux qui, d'après les Juifs séculiers, le sont, cela n'affecte-t-il pas leur sensibilité ? Ou alors faut-il considérer que les laïques ont été privés de cette qualification ? Cela ne constitue-t-il donc pas une cause sérieuse de préjudice et d'injustice – facteurs de ressentiment, de discorde, d'irrespect et de division ?

### **Qu'est-ce que la conversion ?**

La conversion est un acte religieux qui possède une signification pour celui qui est religieux ou croit en Dieu. Cependant, pour quelqu'un qui ne croit en aucune religion ni en Dieu, adhérer à la religion juive par conversion ne constitue rien d'autre que de l'hypocrisie. En se convertissant, il se ment à lui-même. En limitant son affiliation au peuple juif à la conversion religieuse, toutes les alternatives ethniques sont exclues. Lorsqu'un laïque est fils de père juif, et s'est consciemment identifié à la nationalité juive, exiger sa conversion ne cache pas seulement de l'hypocrisie, mais constitue aussi une insulte extrême, et un mépris répugnant pour sa susceptibilité. Et pourtant, la loi lui dit ; sans te soucier de tes propres idées et de celles d'autres Juifs qui disent que tu es un bon Juif, et même si tu ne crois pas en la religion juive ou n'es pas religieux, va et convertis !!!

Existe-t-il une contrainte pour la conscience plus choquante que celle-ci ? Nous, en tant que Juifs humanistes laïques, devons accorder à ce problème une priorité absolue. Nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour extirper cette injustice du monde juif, parmi lequel l'État d'Israël. Nous devons insister sur la suppression de l'anomalie de la conversion pour les Juifs non religieux. Nous devons diriger le projecteur de l'éthique sur cette pratique immorale jusqu'à ce qu'elle soit enfin abolie. Si ce n'est pas le cas, cela pourrait devenir honteux de se voir associé à ceux dont l'obsession entrave le pluralisme et la démocratie, et cela pourrait facilement nous mener à une forme juive de khomeinisme.

# Citoyenneté ou ségrégation

Jacques HASSOUN  
Psychiatre

À mes amis et à mes camarades du Lycée  
de l'Union Juive pour l'Enseignement  
d'Alexandrie<sup>1</sup>.

La référence à l'histoire m'a semblé le meilleur truchement possible pour évoquer un judaïsme laïque et humaniste, c'est-à-dire – et je l'affirme d'entrée de jeu – universaliste et cosmopolite, dans l'acception la plus noble de ce terme. C'est dire que le Juif est un citoyen régi dans ses rapports aux autres par les lois du contrat social.

Or, dans le vent d'obscurantisme qui semble souffler sur le peuple juif en ses différentes composantes, dans l'hyperbole ignorantiste qui a pris le devant de la scène, domine l'idée que le peuple juif est un peuple séparé, celui que le divin a consacré et distingué « *vehivdalta vékidacheta* » lit-on dans la *havdalah* qui sépare un *chabat* d'un jour férié *yom tov*.

N'a-t-on pas entendu au Centre Rachi au cours d'une conférence présentée par mon ami et compatriote, le très regretté professeur Alfred Morabia, sur Maïmonide, un haut responsable de l'Agence juive déplorer qu'il soit fait référence aux influences grecques et arabes sur la pensée de Maïmonide et sur l'élaboration de son œuvre ? Et pour ce faire, qu'a donc trouvé comme argument ce haut fonctionnaire ? Que le peuple juif a pour attribut, pour devise à *levaded yichecon*, un peuple qui vit séparé ! ... oubliant que c'est le « faux-prophète » Balaam qui avait prononcé ces fortes paroles. Mais le fanatisme, le judéocentrisme n'ont-ils pas l'habitude d'énoncer des pires malédictions pour se parer des arguments fallacieux qui

---

<sup>1</sup> Le Lycée de l'Union Juive pour l'Enseignement fut fondé à Alexandrie en 1925 afin d'accorder à la jeunesse juive de cette ville une éducation juive laïque et un enseignement préparant au baccalauréat français. L'enseignement juif fut entièrement centré sur l'histoire, la grammaire hébraïque, la littérature méditerranéenne et est européenne (de Bialik à Mendelé Moïlcher Sforim, en passant par Leib Gordon et Sholem Aleikhem). Pas un rabbin n'eut l'autorisation de pénétrer dans l'enceinte de ce lycée. Pas un représentant du rabbinat ne fut autorisé à fréquenter cet établissement à quelque titre que ce soit, de 1925 à 1957 (date où il cessa d'exister).

ne font que manifester le parti pris de l'ignorance ? N'est-ce pas d'ailleurs la chose la mieux partagée du monde, que de faire flèche de tout bois pour distordre les faits historiques au profit de l'idéologie ?

Car, somme toute, que serait le peuple juif s'il ne s'était risqué de *tramer*, de tisser son système de culture et de croyance, aux idées sinon aux idéaux des peuples qui l'entouraient ? Sans remonter aux mercenaires judéens d'Éléphantine, que serait devenu le judaïsme si les farouches Esséniens eux-mêmes n'avaient emprunté à l'hellénisme quelques-unes de ses valeurs (l'immortalité de l'âme ignorée jusqu'ici)... ? Que serait l'Apocalypse du dernier défenseur de Massada, si – ô paradoxe ! – il ne s'était inspiré du stoïcisme d'une part, de la valeur éthique du suicide chère aux idéaux hindouistes (qui n'étaient pas inconnus dans cette aire géographique contrairement à ce qu'on pourrait imaginer), d'autre part ?

Ignore-t-on l'influence du mutazalisme sur Saadia Ibn Youssef El Fayoumi, Gaon de Babylonie (cf. « *Kitab el Amanat Wa el Etakadat* »), de la philosophie du Kalam sur des théologiens caraïtes tels Youssef El-Bassir ou El-Kirkishani, de la philosophie arabe sur Maïmonide, enfin ?

Il est certes un groupe Israélite qui vécut séparé, qui se pare du titre de *chaarit Israël* (« reste du peuple d'Israël »). Ils sont aujourd'hui au nombre de cinq cent cinquante âmes : ce sont les *chomerim* ou *chomeronim* : les Samaritains de Naplouse et de Holon ! Nous pouvons être sûrs qu'ils vécurent séparés, même si au Moyen Âge ils se risquaient à aller résider à Damas ou au Caire...

C'est dire que dès lors qu'il y a *interprétation* d'un texte dit sacré, dès lors qu'il y a tension vers l'universalisme, fût-il celui qui aurait pour moteur le Divin, il ne peut y avoir qu'interpénétrations, échanges, déplacements, passages, aussi insues que ceux-ci ou celles-là puissent être.

C'est dire aussi que dans la précarité des sédentarités fussent-elles millénaires (et je viens d'une de ces sédentarités), les Juifs ont beaucoup emprunté et beaucoup prêté de leur savoir, certes, mais aussi de ce qui leur est attaché depuis les temps mythiques : la faculté de passage. Je vous rappellerai ici le signifiant *overai* (que nous pouvons traduire par le terme de *passant*) qui est attaché au peuple juif.

Mais dire que le Juif se situe à la charnière des échanges de civilisations, de langues, de marchandises et de monnaie (qu'il fut peut-être même à l'origine de la lettre de change – les études sur la Guéniza en témoignent –), c'est dire que le Juif, quoi qu'en pensent les judéocentriques séparateurs, fut constamment en prise directe avec l'entourage. Qu'il n'y eut jamais de splendide isolement, sinon celui qui lui fut imposé.

Mais comment me direz-vous, le Juif a-t-il maintenu tout à la fois son originalité, son système de vie et de croyance, sa culture dans ces conditions ?

Il me semble pour ma part que nous pouvons émettre l'hypothèse qu'une des manières d'articuler un ensemble à l'autre fut très tôt assuré par l'organisation, communautaire, qui fut un lieu propédeutique de l'État de droit, mais aussi un ensemble structurel où la confusion des pouvoirs était inconnue. Où jamais le théologique ne prit le pas sur le civil.

Que ce soit dans l'Alexandrie hellénique ou en Babylonie, les pouvoirs furent très tôt séparés. D'un côté le *roch galout* ou l'Exilarque (le Nassi), de l'autre le *Gaon*, le chef d'académie.

Ici nous nous proposons de nous référer à la vie quotidienne des communautés juives organisées en nations (cf. le *Vaad Arba'Artzot* dans la Grande Pologne d'avant le XVII<sup>e</sup> siècle, ou la *davlat moussavi* dans l'Empire ottoman).

Nous rappellerons auparavant que la vie sociale des communautés juives est structurée suivant deux types d'instances :

– La *'eda* : assemblée de mâles « en âge de porter les armes » (livre de Josué), terme dont la traduction moderne serait la congrégation . Groupe qui, fermé sur lui-même, jouit de droits et accepte des devoirs d'où sont exclus les Juifs étrangers à ladite congrégation.

– Le *Kahal* : cette structure qui regroupe les enfants, les femmes et les hommes d'une ville, d'un pays ou d'une région est celle dont les Juifs se sont dotés très tôt, dès les premiers temps de la *diaspora*. Déjà en Alexandrie hellénique, un *kahal* qui se distinguait de la *'eda* se chargeait de la vie sociopolitique des Juifs. Plus tard en Irak (Babylonie) des *resh galouta*, en Égypte des *raïs el-Yahoud*, sont placés à la tête des communautés. Parfois, comme en Égypte (et durant la période précédant les croisades à Jérusalem), ces chefs communautaires sont caraïtes, mais ils ne représentent pas moins l'ensemble des Juifs, qu'ils soient « talmudiques ou rabbanites », samaritains ou caraïtes. Ébauche d'une séparation du temporel et du spirituel qui perdurera dans ces communautés jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle.

Aussi étudierons-nous plus particulièrement le *Kahal* tel qu'il s'est structuré dans l'Empire ottoman, du XVIII<sup>e</sup> siècle au premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle.

Le *Kahal* est la forme dont la nation mosaïque (*davlat moussavi*) se dote, centralement à Istanbul et régionalement à Salonique, à Serajevo, à Adrinople, à Damas, à Jérusalem, au Caire...

Trois assemblées sont chargées de régir la vie des Juifs :

Le « *majlis 'ummumi* » (assemblée générale) élu au suffrage censitaire est composé de quatre-vingts membres laïcs et rabbins. Il a la charge de régir tous les aspects de la vie communautaire. Sur le plan social (écoles, cimetières, associations philanthropiques diverses), politique (relation avec le pouvoir central, relation avec les autres « nations »...), civil (naissances, mariages, divorces, décès), économique (vie des corporations, fiscalité interne), et pénal (pendant un temps relativement long, les différentes communautés juives avaient même leurs prisons où étaient incarcérés tous ceux qui avaient enfreint les lois de la communauté ou de l'Empire).

De cette assemblée émane le *majlis rouhani* (assemblée spirituelle) qui régir la vie religieuse. Composé de sept rabbins ayant tout pouvoir pour harmoniser les impératifs de la vie civile avec les exigences religieuses, il n'est pas moins soumis au pouvoir temporel du *majlis 'ummumi*. Ce collège rabbinique élit parmi ses membres le « *hakham bachi* », « grand rabbin » de l'Empire ottoman, qui jouit d'un statut diplomatique ; interlocuteur privilégié de la Sublime Porte, Juif de cour, il est choisi par ses pairs plus pour ses qualités de diplomate, de lettré, d'homme de culture, que pour son souci de l'orthodoxie religieuse. Ainsi en fut-il du Grand Rabbin Haïm Nahoum Effendi qui fut *hakham-bachi* de l'Empire ottoman, professeur de mathématique à l'École polytechnique d'Istanbul, ministre plénipotentiel de Kemal Atatürk aux *Conférences de Sèvres*, puis de Lausanne, pour ensuite devenir Grand Rabbin d'Égypte.

Une troisième chambre composée de neuf membres, la *majlis jismani* (assemblée dirigeante composée de laïques) est le véritable gouvernement du *Kahal*.

Cette armature socioculturelle d'une société essentiellement marchande, dont la division en classes sociales est indéniable, représente pour chacun de ses membres, y compris les « marginaux, les exclus et les enfants indignes », un cadre de référence. Alors que la majorité du monde des « gentils » vivait sous l'absolutisme féodal ou le fait du prince, dans ces « nations » de minoritaires s'esquissent la séparation des pouvoirs, la possibilité d'un recours grâce à un système complexe d'institutions religieuses ou charitables, l'exercice du droit de vote des ressortissants d'une « cité » que nous devons nous représenter non pas comme l'expression d'un enfermement ghettoïque, mais comme celle d'une institution tout à la fois diluée et contenue dans un ensemble beaucoup plus vaste.

Aussi contrairement à ce qu'avance Sol Roth dans son ouvrage *The Jewish Idea of Community* (édition de la *Yeshiva University Press* de New York), je soutiens que ces organisations communautaires n'avaient pas pour

seul but de protéger les Juifs des dits *roucot hagoyih*, mais de dialectiser les rapports urbains entre les Juifs et... le pouvoir étatique, quelle que fût sa forme. Rappelons-nous ici les propos de Maimonide qui, vivant dans la communauté très structurée du Caire, avait repris à son compte l'idée que le seul manquement vraiment grave est celui qui met en péril le contrat social qui existe entre les membres d'une communauté ou entre une communauté et le pouvoir central ? Je vous renvoie à ce propos à l'Épître aux Yéménites ou *Iggeret Tēman (al Rissola al Yamaneya)*.

Il est notable enfin que les tensions entre le *Kahal* et le monde extérieur étaient plus exacerbées à l'endroit des autres minoritaires (Grecs, Arméniens, Maronites, Coptes...), qu'à celui de la population majoritaire et du pouvoir central qui en échange d'une « protection » lointaine ne formulait qu'une exigence : que la communauté et ses trois instances (les « *majalless* ») fassent en sorte que les autorités n'aient pas à intervenir dans la vie du *Kahal*.

D'où le sentiment confus d'une « citoyenneté » juive régionale mêlé à un vague sentiment d'appartenance « au petit reste des enfants d'Israël » en leurs multiples dispersions. Cette sédentarité a pu selon les circonstances historiques amener par exemple certaines communautés rhénanes, comtadines ou romaines à prendre le risque de décréter l'interdiction (sous peine d'excommunication) d'accueillir des Juifs venus d'ailleurs (*hérem ha-yichouv*) : plutôt encourir la réprobation des autres communautés et se dérober aux règles religieuses de l'hospitalité plutôt que de nuire de quelque manière que ce fut aux ressortissants de la communauté allogène. (À Rome : refus d'accueillir les Espagnols ; à Carpentras, les Allemands et les Est-européens ; à Bordeaux, les Avignonnais ; et à Constantinople de grandes querelles opposèrent les chapeaux rouges (les originaires d'Espagne) et les turbans jaunes (les romaniotes indigènes). *A contrario*, le Gaon de Vilna fit appel aux Kabbalistes d'Alep, de Safed et du Caire contre le hassidisme populiste). Cette démarche n'interdisait pas d'ailleurs à ces mêmes communautés de s'occuper du rachat des esclaves ou des otages juifs afin de leur rendre leur liberté. Ce trait anecdotique nous permet de percevoir les éléments contradictoires qui travaillent les structures communautaires. Loin d'être des unités disparates, anarchiques ou désuètes, celles-ci ont une cohérence interne qui annonce le modernisme de la société marchande – dont elles procèdent d'ailleurs étroitement.

Ce sont d'ailleurs ces structures laïques qui n'usèrent du pouvoir religieux – qui firent donner la religion – que dans la seule mesure où la cohésion sociale du groupe était en danger du fait de menaces externes ou internes, qui contribuèrent à maintenir le judaïsme, non pas comme

un fossile survivant, mais comme un peuple ayant sa dynamique propre. Tel me semble être la caractéristique de la nation judaïque (ou hébraïque) en ses différentes composantes. Ces structures laïques préparent aussi le passage du juif enfermé dans « les quatre coudées de sa communauté » en un juif vivant dans la Cité.

Précisons : cette vie communautaire en elle-même, traversée de tensions et de crises internes, fut un véritable creuset de luttes sociales (et non pas uniquement de luttes pour le pouvoir). Mais le droit à l'éducation ne succéda au devoir à l'éducation, mais l'armature sociale ne vint relayer la philanthropie, qu'au prix de luttes internes importantes. Je voudrais donner pour preuve la relation de deux manifestations de ces luttes qui eurent lieu en Égypte.

Ainsi, en 1908, une association nommée Société pour la renaissance culturelle juive dont le siège social est Rue-des-Juifs (*Haret el-Yahoud*) au Caire, diffusait ce tract rédigé en arabe dialectal<sup>2</sup> :

Le réveil de la nation juive

« Je commence mon propos en invoquant le nom d'Allah tout-puissant.

« Messieurs,

« Nous sommes actuellement dans une situation critique, car nous n'avons pas instruit nos enfants, et plus particulièrement les indigents. La cause est imputable à l'absence d'écoles susceptibles de dispenser un enseignement efficace. Vous n'ignorez pas la situation de nos Écoles et leur inefficacité totale en raison du manque de professeurs, de sorte que les élèves qui les fréquentent n'en tirent aucun profit. C'est là, l'état de nos Écoles depuis vingt ans, état qui inspire la préoccupation pour toute personne honnête et consciente du problème.

« Messieurs, depuis quelques jours il a été constitué au sein de notre nation, une association qui a pris le nom de 'Société pour la renaissance culturelle juive' dont le but est de servir notre peuple, d'étudier ses problèmes, d'assurer son avenir en éduquant ses enfants, et particulièrement les plus défavorisés.

« En raison du retard pris par nos Écoles, et leur niveau très bas, nous avons présenté une requête au Président de notre Communauté, comportant plus de cent signatures et qui tend à attirer son attention sur les lacunes de nos institutions scolaires, afin qu'il y remédie, et surtout pour que nos enfants ne soient pas privés d'études et d'éducation, et plus particulièrement les plus pauvres. Nous lui avons en outre demandé l'autorisation de contrôler et de surveiller ces Écoles, dans l'intérêt exclusif

---

<sup>2</sup> Exemple unique dans l'aire arabo-islamique, les Juifs d'Égypte écrivaient l'arabe en caractères arabes et non pas hébraïques. En 1908, moins de quinze pour cent des Juifs du Caire résidaient encore dans le quartier juif.



de notre nation, comme devrait d'ailleurs le faire chacun d'entre nous. Mais il ne nous a pas promis de le faire.

« Mes frères, vous nous voyez désolés par le manque d'organisation de nos Écoles, et du peu d'intérêt qu'elles suscitent. Nous plaignons les élèves qui les fréquentent sans aucun profit. Certains les fréquentent sans aucun résultat depuis plus de cinq ans, sans en avoir retiré le moindre bénéfice, et ce, faute de discipline, et de professeurs. Les frais engagés à leur intention soit par la collectivité soit par les biens *Wakfs*<sup>3</sup> ont été inutiles.

« Mes frères, quelqu'un parmi vous peut-il me donner l'exemple d'un élève qui aurait réussi à ses examens de fin d'études ou obtenu le certificat d'études primaires (qui lui aurait ouvert la possibilité de devenir fonctionnaire) ou qui aurait appris une langue vivante, qui aurait même été initié aux prières ?

« Mes frères, quelle que soit la durée de fréquentation de ces Écoles, les élèves qui en sortent ne peuvent que vendre des pépins grillés, des billets de loterie... à moins qu'ils ne deviennent des terreurs de quartier, des truands. C'est la réalité cruciale de nos Écoles aujourd'hui.

« Jusques à quand cette inertie, ce retard... Ne pensez-vous pas que nos enfants sont les hommes de demain ? S'ils conservent leur niveau actuel, quel malheur :

« Nous devons renaître, et nous réveiller de notre léthargie. Joignez votre voix à la nôtre, afin que nous demandions tous ensemble la rénovation de nos Institutions communautaires et nous aurions ainsi rempli notre devoir envers notre patrie. Mes frères, rassemblez-vous, appelez, exigez, criez votre désir de voir nos Écoles se moderniser. Tendez à notre Association une main secourable, afin que nous ne soyons qu'une seule voix, et ainsi nous atteindrons l'objectif que nous nous sommes fixé.

« Mes frères, nous vivons dans un siècle de progrès rapide, et toutes les nations se sont réveillées de leur profond sommeil alors que nous sommes encore profondément plongés dans le nôtre. Nos adolescents traînent dans les rues sans instruction ni métier, et nos enfants sont abandonnés.

« Mes frères, prêtez-moi attention, et unissez-vous. Joignez votre voix à la nôtre...

« Que toute personne qui s'oppose à notre ligne de conduite vienne exposer son point de vue à notre Société. Notre association accueille tous ceux qui veulent y adhérer. Adresser toute correspondance à notre Association dont le siège est à Haret el-Yahoud »<sup>4</sup>.

Ainsi donc des gens défavorisés, des laissés pour compte de la modernisation d'un pays où l'on voit des Juifs accéder aux titres de beys ou de pachas vont exiger que leur soit dispensé un autre enseignement

---

<sup>3</sup> Biens religieux inaliénables.

<sup>4</sup> Ce tract a été publié par Jacob LANDAU in *Jews in Nineteenth Century, Egypt*, New York University, Press University of London, Press United, 1969.

que celui que le *Talmudei Thora* leur accorde. Ils n'hésitent pas à se réunir, à s'opposer aux satrapes communautaires et à exiger d'eux des écoles dignes de ce nom. Point charnière, point jonction où l'appartenance à un *Kahal* dominé par des industriels, des hommes d'affaires ou des négociants, n'exclut pas l'exigence de procéder des mouvements des idées qui traversaient l'ensemble de cette région<sup>5</sup>.

En 1946, trente établissements scolaires juifs dispensaient en Égypte un enseignement où le religieux n'avait qu'une part des plus faibles, sinon inexistante.

Une telle démarche effectuée auprès des autorités communautaires quand un problème grave se pose dans les milieux populaires n'est pas exceptionnelle. Nous pouvons lire trente ans plus tard dans le numéro daté du 6 décembre 1939 de *La Tribune Juive*<sup>6</sup>, journal édité au Caire et à Alexandrie par la frange sociale et maçonnique des dignitaires de la communauté, un écho placé sous le titre révélateur de Regrettable incident :

« De regrettables incidents se sont déroulés dans le courant de la semaine passée au sein de notre communauté (d'Alexandrie). Un groupe de chômeurs (juifs) s'est, en effet, rassemblé et a manifesté devant la Chancellerie communautaire, au siège du Bureau de Placement de la *Béné Bérith* et devant les bureaux de quelques notabilités (juives) de la ville. La situation de ces chômeurs est d'autant plus malheureuse qu'elle est presque sans issue. Ce sont pour la plupart des jeunes qui ne connaissent aucun métier. »

Un an plus tard, deux écoles des Arts et Métiers furent créées à Alexandrie et au Caire.

Ces deux faits nous semblent exemplaires. Ici le *Kahal* – même si nous pouvons considérer que cela fut à son corps défendant – a littéralement permis une éducation à l'exercice des droits les plus élémentaires de l'homme, cependant que le pays dans lequel vivaient ces protestataires était alors en deçà de ce type de manifestations. Cette éducation est d'ailleurs souvent encouragée par des personnages qui en dehors des structures mêmes des différentes institutions vont « aller vers le peuple » pour l'aider

---

<sup>5</sup> Quinze ans plus tard, cinq écoles primaires et deux écoles secondaires juives scolarisent l'ensemble des Juifs du Caire. En 1925, l'Alliance Israélite se retire d'Égypte (à l'exception de la ville de Tantah) considérant son action terminée. Le *Kahed* ayant pris en charge l'éducation (en français et/ou en arabe) de tous les enfants du Caire, d'Alexandrie et du Delta.

<sup>6</sup> Six hebdomadaires juifs relevant directement ou indirectement du *Kahal* paraissent en Égypte jusqu'en 1948 : trois sont édités en langue française, trois autres en langue arabe. (Notons aussi l'existence de feuilles périodiques en langue judéo-espagnole ou en yiddish – et de deux revues littéraires, dont l'une. Les *Cahiers Juifs*, coédités à Paris).

à survivre. D'où la création des confréries parallèles (telles la Confrérie de la distribution du pain, la Confrérie pour l'obtention des bourses d'études aux lycéens méritants...) animées par des « populistes » acharnée à élever le niveau socioculturel des membres de leur communauté.

Cette aptitude à vivre dans la Cité et à l'organiser est née de l'organisation même du *Kahal*. Avec lui et/ou contre lui.

Jamais, sauf dans des périodes relativement brèves au regard de l'histoire, les communautés juives ne furent dominées par le théologique proprement dit. Si ces communautés acceptèrent les lois religieuses dans leur vie courante, c'est au titre de loi clanique ou nationalitaire. Nous pouvons constater que ces sociétés ont dû pour survivre, mais aussi pour se développer, se doter de médiations institutionnelles efficaces susceptibles de prendre en compte les contradictions qui les traversaient et se ménager impérativement un espace où la protestation du citoyen de ces micropoles éclatées dans un espace géopolitique hostile, bienveillant ou le plus souvent indifférent pouvait s'exprimer.

C'est à ce titre qu'au temps où le *Kahal* cessa de représenter le Juif, celui-ci put – sans douleur – se trouver projeté dans la vie sociale dont jamais il ne fut véritablement forclus. Je dirais même que plus ces communautés étaient organisées, plus facilement le Juif eut la possibilité de s'inscrire dans la société. Dans cette aire géographique qui fut la mienne – l'aire proche-orientale – les exemples furent multiples. (Je ne parlerai pas du *Bund*, du Poalé Tsion de gauche est-européen. Je n'ignore pas leur histoire, mais je laisse à d'autres le soin de les évoquer... pas plus que je ne parlerai des liens qui ont pu se nouer entre les groupes proches des mouvements mystiques et les mouvements révolutionnaires : telles que la participation des frankistes de la cour d'Offenbach à la Révolution française – particulièrement dans le groupe des Enragés – ; le fort investissement des jeunes issus du hassidisme dans les partis socialistes révolutionnaires ou bolcheviks en Russie tsariste, ou ceux qui proches des Kabbalistes au Proche-Orient ont fourni dans les deux premiers tiers du XX<sup>e</sup> siècle des cadres au mouvement communiste en Égypte, Irak, Syrie ; l'implication des Juifs ottomans dans le mouvement des Jeunes Turcs de Salonique à Smyrne et même jusqu'à Damas ou au Caire, en fut la preuve : le *Doenmeh Ismet Inonü* en fut un exemple extrême).

Une autre preuve fut l'activité du père du journalisme égyptien Yaacob Ibn Rifail Sanou'a, traducteur de l'ensemble des œuvres de Molière et de Shakespeare en arabe, exilé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (à Paris) par les Anglais à cause de ses menées nationalistes en Égypte. À Bagdad, à Damas ou au Caire jusque dans les années quarante, dans le domaine des arts et de la littérature, de journalisme et de la politique, de l'industrie et de

l'agronomie, le Juif joua son rôle de passeur d'idées. Au Moyen-Âge, il fut le truchement de la culture araboaristotélicienne vers l'Occident, au XX<sup>e</sup> siècle, il fut celui qui introduisit Guizot et Marx au Moyen-Orient.

S'est-il « assimilé », a-t-il disparu pour autant dans cet accommodement laïque et universaliste ?... rien n'est moins sûr. Que les événements politiques, que la montée du fondamentalisme l'ait exclu de ce paysage, ne signifie en rien qu'il s'était agi en l'occurrence d'un marché de dupes. Que dans un proche passé abominable, le laïque et le religieux furent confondus dans une même catastrophe n'implique pas moins qu'une ligne virtuelle trace une limite entre l'un et l'autre.

Travaillés par la Cité, ses lois, ses exigences, ses valeurs, sa culture, ses idéalités, le laïque et le religieux le furent.

Je prétends pour ma part, que c'est le laïque – ou la laïque – (dans l'acception de profane, de non religieux) qui dès les premiers siècles de Père chrétienne (dès la vieille querelle des saducéens – prêtres et gouvernants – et des pharisiens) qui a soutenu la pérennité du projet judaïque, jusques et y compris dans sa dimension théologique.

Doit-on accepter aujourd'hui qu'une survivance de parade autorise le rabbinat à régenter l'état civil juif, l'éducation juive au nom de l'immutabilité des lois halakhiques ? Rien n'est moins sûr. Je dirais pour ma part que je suis résolument contre cette ingérence du religieux dans la vie quotidienne et civile, sinon civique, du Juif.

Doit-on accepter aujourd'hui de rejeter l'universalisme au nom d'une idéologie qui prétend nous faire vivre comme dans une forteresse assiégée ? N'est-ce pas la victoire de la Terreur (sinon du terrorisme) sur l'universalisme ? Doit-on survivre dans le confinement des lois talmudiques et jeter le bébé (des Droits de l'Homme et de l'Émancipation) avec les eaux sales (de l'antidreyfusisme et du collaborationisme) ?

Certes, « le retour funeste de Dieu » prophétisé par Lacan en 1975 dans son émission de télévision, en pleine période post-soixante-huitarde, semble généralisé. Le Juif d'Europe et du monde occidental, le Juif d'Israël peut et doit, une fois de plus, se faire le **passeur rebelle** à toute emprise du religieux sur le laïque.

Multiplés furent les interprétations du texte princeps, multiple fut la culture juive. Inconsister dans du *Un* non sériel serait pire qu'une régression : une aberration, un crime, une tératologie qui ne ferait jamais que redupliquer spéculativement ce qui se passe en face, ou à côté...

*Citoyenneté ou ségrégation*

Que certains aient le dessein funeste de nous y conduire, nul doute à cela. Que notre rôle soit de les contredire me semble être la seule vraie urgence !

Paris, le 19 octobre 1986.



# Le judaïsme laïque en Amérique du Nord

Avraham SCHENKER

Membre de l'Exécutif de l'Organisation sioniste mondiale (Israël)

Texte traduit de l'anglais par Marie-France WEICHELBAUM

Traduction supervisée par le Pr. Alain GOLSCHLÄGER

Pourquoi une conférence européenne portant sur le judaïsme humaniste se pencherait-elle sur la situation du *Judaïsme humaniste en Amérique du Nord*? Cette question est à lier directement au fait que septante-cinq pour cent du peuple juif vit dans la *diaspora* et que seulement vingt-cinq pour cent habitent à l'heure actuelle en Israël.

En 1948, lorsque l'État d'Israël fut créé, six pour cent de Juifs vivaient en Israël alors que nonante-quatre pour cent vivaient dans la *diaspora*. En 1986, vingt-six pour cent habitaient en Israël. Aujourd'hui, des statistiques démographiques et certaines tendances (comme un taux de natalité en déclin, une augmentation du nombre de mariages mixtes et un processus d'assimilation au sein des communautés juives de la *diaspora*) démontrent que d'ici la fin de la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle, plus d'un tiers des Juifs vivront en Israël. Et puisque la communauté juive en Israël est la seule communauté juive dont le taux de natalité est positif, cette proposition continuera à augmenter au cours du prochain siècle.

Cette première observation a été faite simplement pour situer le contexte de nos sujets de préoccupation. Le problème du judaïsme humaniste laïque doit être traité dans une perspective d'ensemble : on ne peut séparer la situation des Juifs vivant en Israël de celle des communautés vivant en *diaspora* en dépit de conditions de vie différentes et changeantes. Nous devons reconnaître l'interdépendance croissante existant entre les deux communautés et traiter de tous les problèmes dus au statut du Juif et à son maintien.

De plus, nous ne pouvons ignorer le fait qu'en 1982, 62,5 pour cent des Juifs vivaient en Amérique du Nord, représentant 45,7 pour cent de la population juive mondiale. Donc les chances de survie et d'expansion du judaïsme humaniste dépendent en grande partie de ce qui se passe en

Amérique du Nord et en Israël, surtout si nous parlons d'une voix qui serait davantage que celle d'individus ou de petits groupes marginaux.

Comment les Juifs des États-Unis se définissent-ils ? Nous disposons de certaines études démographiques, comme celle de 1970, qui recense la population juive nationale, et de beaucoup d'autres études ponctuelles faites au sein des communautés et qui nous donnent une idée approximative, généralement considérée comme reflétant la réalité.

Des six millions de juifs vivant aux États-Unis et au Canada, onze pour cent se considèrent comme orthodoxes, soit un peu plus de six cent mille personnes ; vingt-trois pour cent se définissent comme étant conservateurs, ce qui représente un million trois cent mille personnes ; vingt-quatre à vingt-cinq pour cent se considèrent comme Juifs réformés ou libéraux, ce qui représente un million cinq cent mille personnes ; 3,5 pour cent appartiennent à de petits groupes variés incluant les reconstructeurs ou les indépendants, ce qui représente deux cents à deux cent cinquante mille personnes. En conclusion, le nombre de Juifs se définissant selon des catégories bien précises s'établit entre 3,5 et 3,7 millions.

Les 2,3 à 2,5 millions restant représentent des Juifs non affiliés ou non religieux dont un petit nombre se considèrent comme athées.

L'étude sur la population juive nationale confirme ces chiffres : en effet, quarante-sept pour cent de Juifs sont membres de synagogues.

Ces chiffres sont tous approximatifs et reflètent les difficultés que nous éprouvons à déterminer la situation exacte des Juifs quand on tente de les placer dans de larges catégories.

La situation, dans ses grandes lignes, est néanmoins claire. En effet, nous ne parlons pas d'un petit potentiel, la population juive pouvant tomber sous le concept de judaïsme humaniste laïque représente des centaines de milliers de personnes.

Y a-t-il une catégorie ou même un concept au sein de la communauté juive d'Amérique du Nord connu sous le nom de judaïsme humaniste ou athée ? À mon regret, la réponse doit être : « Non ! ».

Aujourd'hui, nous ne pouvons parler que d'un nombre croissant de gens qui parlent de judaïsme humaniste laïque. Au moins une douzaine d'organisations, voire plus, se considèrent comme humanistes et laïques, sans pour autant se définir en ces termes. Nous pouvons citer quelques organisations se disant humanistes laïques, soit, la *Société pour le judaïsme laïque*, une extension du mouvement réformé : le *Congrès des Organisations juives laïques* des États-Unis et l'*Association humaniste laïque* au Canada.



(Les membres de ces organisations pratiquaient autrefois leurs activités en yiddish, mais, aujourd'hui, ils n'éprouvent que de la nostalgie vis-à-vis d'une langue qu'ils ont en fait oubliée) ; le *Congrès de culture juive* ainsi que le *Cercle Ouvrier* auquel se rattache le *Comité travailliste juif*, qui ne comprend d'ailleurs presque pas d'ouvriers ; le Parti sioniste travailliste dont le président est un rabbin réformé enseignant ; le mouvement des Sionistes Progressistes affiliés au MAPAM et qui compte parmi ses membres des rabbins réformés et conservateurs ; certains sionistes généraux appartenant à l'*Organisation sioniste d'Amérique* et à *Hadassah*. Tous ces groupes sont vivants et s'adonnent à des activités culturelles, sociales et politiques.

Ainsi, bien que nous ne puissions parler d'un judaïsme laïque humaniste aux États-Unis ou au Canada, en tant que catégorie reconnue dans la vie juive actuelle, nous pouvons parler à juste titre de l'amorce d'un désir de créer une telle catégorie.

Quelles sont alors les racines et les origines du judaïsme laïque humaniste en Amérique du Nord ? Bien que les formes de ce mouvement soient différentes aux États-Unis, elles expliquent par certains points la situation au sein des communautés juives d'Europe et d'ailleurs.

Quatre facteurs ont contribué à la naissance du judaïsme laïque humaniste en Amérique du Nord.

Le **premier facteur** est le *yiddish*, langue qui fit preuve de vitalité dans les cadres des communautés socialiste, communiste et sioniste. La branche américaine du syndicat yiddish en Amérique se considérait comme un membre du mouvement ouvrier américain et incluait beaucoup de travailleurs provenant d'Europe de l'Est dont la langue maternelle était le yiddish et qui s'adonnaient à des métiers juifs traditionnels. Il existait plusieurs institutions yiddish comme le quotidien *Forverts*, des organisations d'entraide, le *Cercle des Travailleurs*, le *Congrès de culture yiddish* (qui a été créé par des intellectuels anticommunistes écrivant en yiddish) et le *Comité travailliste juif* qui réunissait les chefs des différents syndicats juifs.

Le parti communiste trouvait aussi qu'il était important que les travailleurs immigrés perpétuent leurs activités en yiddish. Dans cet ordre d'idée, son Organisation de femmes yiddish reçut le nom d'Ema Lazzaru, la poétesse juive américaine, dont les paroles sont inscrites sur le socle de la Statue de la Liberté dans le port de New York. Cette organisation a mis sur pied l'Ordre fraternel des peuples juifs (appelé au Canada l'*Organisation des peuples juifs réunis* – OPJR) ainsi que le *Yiddisher Kultur Farband* (*Corporation de culture yiddish* – YKUF), sa branche culturelle afin de promouvoir des activités culturelles et sociales à grande échelle.

Je me rappelle alors que j'étais enfant, je rendais visite entre *Rosh Hashana* et *Yom Kippur* à ma grand-mère, qui habitait dans le quartier *East Side* de New York.

Partout sur les vitrines des magasins et sur les murs étaient collées des affiches rédigées en yiddish et non en anglais qui annonçaient le « Gala du bal de la veille du *Yom Kippur* », organisé par le groupement communiste local. Nous devons nous rappeler que tout ceci était l'expression d'une culture vivante qui animait la communauté et qui exprimait les particuliers ainsi que la collectivité. Les Juifs avaient choisi *Yom Kippur* pour des raisons évidentes et lors des fêtes et des discours, l'on parlait le yiddish. Voici la première racine du judaïsme laïque en Amérique du Nord.

La **deuxième** plonge dans le mouvement réformiste du judaïsme. Ce mouvement d'Europe centrale a été introduit en Amérique au cours de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, et depuis le tout début, a clairement adopté des positions humanistes vis-à-vis des questions de l'heure. Ce mouvement a créé un Institut d'action sociale en Amérique, et voit dans son action une partie essentielle de sa mission. Il cherche à être une expression de l'éthique juive en traitant de questions universelles. On ne peut considérer les membres de ce mouvement comme des religieux au sens conventionnel du terme. Il serait d'ailleurs plus juste de nous rappeler que la société américaine, contrairement aux sociétés européennes, ne prévoit rien pour les minorités nationales. En fait le mot « national » en anglais d'Amérique signifie « à l'échelle de la nation » et ne se rapporte ni aux différences culturelles ni au pays d'origine. Des développements aussi importants que le statut des Noirs aux États-Unis est traité en termes ethniques et non en termes nationaux. Les Noirs sont reconnus comme des citoyens américains à part entière et la différenciation ne se marque qu'au niveau de la religion ou plus exactement en termes d'appartenance à une Église. Être un bon Américain signifie appartenir à une Église : l'Église catholique, protestante, unitaire, chrétienne, juive ou même laïque.

C'est le mouvement réformiste qui a donné naissance à la *Société pour le judaïsme humaniste* qui, aujourd'hui, compte vingt synagogues, et à la tête de laquelle se trouve notre ami, le rabbin Sherwin Wine. Pour quelqu'un comme moi, qui a grandi au sein d'une famille orthodoxe et dont la laïcité plonge ses racines à la fois dans ses origines juives et dans son rejet de l'autorité religieuse, l'idée d'une synagogue laïque dirigée par un rabbin semble contradictoire, ou tout au moins étrange. De plus, le fait qu'un rabbin proclame « Un judaïsme sans Dieu » ne fait que renforcer le paradoxe. Il est vrai que le mot « synagogue » en hébreu *Bet Knesset* signifie « Maison d'assemblée » et qu'il symbolise bien plus

que la prière ou l'autorité religieuse. La réponse se trouve, peut-être, dans l'aspect mentionné plus haut de la société américaine. Parmi les gens qui fréquentent les synagogues, on compte des athées, des agnostiques, des humanistes qui ne croient pas en un concept divin, mais qui trouvent néanmoins nécessaire d'appartenir à une telle institution, forme acceptable de la marginalité en Amérique.

Le mouvement réformiste a aussi donné naissance à un homme fort intéressant, mais néanmoins oublié – Félix Adler – fils d'un rabbin réformé d'Allemagne de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qui s'était lui-même préparé au rabbinat et qui officiait au Temple Emanuel de New York. Il ne pouvait accepter le judaïsme au sens traditionnel du terme. C'est pourquoi il abandonna le rabbinat en 1874 pour accepter une chaire de professeur de littérature hébraïque et orientale de l'Université Cornell de New York. Mais son rationalisme le poussa à rejeter toute religion ou dogme et, en 1876, il créa la Société pour la culture éthique. La plupart des membres de cette organisation étaient juifs et fort attachés aux préceptes éthiques juifs, bien qu'ils fussent publiquement des athées. Us avaient de la peine à maintenir le lien entre leur laïcité, leur humanisme, leurs valeurs éthiques et leur appartenance au peuple juif. Selon eux, être juif signifiait appartenir à une religion. C'est la raison pour laquelle ils devinrent universalistes et restèrent (et sont à ce jour) un petit groupe d'intellectuels et d'humanistes sans aucun lien avec le peuple juif.

Paradoxalement la **troisième racine** se trouve au sein du Mouvement conservateur, qui proclame sa foi en la *Halacha*, la tradition rabbinique du judaïsme. Cette tradition diffère de la tradition orthodoxe par sa volonté de changer et de développer la *Halacha* afin de l'adapter à l'évolution des temps. L'influence la plus forte au sein de la communauté américaine juive de notre époque a été Mordechai M. Kaplan, rabbin éminent et professeur agrégé du séminaire théologique juif à New York.

L'histoire populaire conte que Mordechai Kaplan priait tous les jours en commençant par ces mots ; « À qui de droit ». Il fut l'un de ces maîtres du judaïsme américain et passa ses dernières années à Jérusalem où il mourut récemment à l'âge de cent un ans. C'est Kaplan qui développa l'idée de judaïsme en tant que *civilisation*. Cette dernière incluait les concepts de communauté, de religion, de nationalité et de sionisme.— Il créa le *Mouvement reconstituteur* se situant entre le judaïsme conservateur et le judaïsme réformateur et ayant davantage d'influence sur les individus que sur les mouvements synagogaux ou le public juif dans son ensemble.

Mais l'impact le plus grand de Kaplan fut celui qu'il exerça sur le mouvement central de la communauté aux États-Unis et au Canada. Ce

mouvement débuta en tant qu'institution soutenue par des Juifs séculiers dont l'objectif était l'acculturation et l'intégration des immigrants juifs dans la société américaine. En un sens, l'Amérique a inversé l'adage de Yehuda Leib Gordon : « être juif à la maison et un homme en public ». En Amérique, on pourrait ou même devrait être laïque à la maison et religieux en public !

Kaplan envisageait le centre communautaire comme le complément de la synagogue, permettant au judaïsme de se structurer en tant que « civilisation », comme un ensemble de règles de morale juives, d'actions sociales et culturelles. C'est ainsi que Kaplan fournit une base permettant aux Juifs non pratiquants et aux Juifs humanistes de rester à l'intérieur d'une structure communautaire. Néanmoins, le fait que le judaïsme humaniste ne soit pas reconnu en tant que catégorie au sein du peuple juif a laissé le Mouvement central de la communauté influencé par celle des trois grandes tendances religieuses (orthodoxe, conservateur ou réformé) qui domine localement. Le centre communautaire n'exerce pas d'impact idéologique et reste le foyer de Juifs humanistes laïques pour des raisons d'identification, d'affiliation communautaire et d'activités culturelles.

La **quatrième source** du judaïsme séculier plonge dans le *mouvement sioniste*. C'est dans le large spectre politique du sionisme, qui combine les tendances laïques, religieuses, gauchistes, de droite et centristes, ainsi que dans le maintien des racines profondes de l'*Haskalah*, et lors des périodes d'émancipation et de rencontre des Juifs avec la modernité, que l'humanisme est né.

Les pères de la pensée sioniste et les chefs d'actions sionistes étaient des athées. De Moses Hess à Nachman Syrkin et Ber Borochov, de Leon Pinsker à Theodor Herzl et Max Nordau, à Chaim Weizmann, David Ben-Gurion, Zeev Jabotinsky et Nahum Goldmann, tous étaient des Juifs distants des synagogues.

Les sionistes américains incluaient des promoteurs du Yiddish du mouvement sioniste travailliste, centré autour du *Yiddisher Kemfer*, et de personnalités telles que Baruch Zuckerman, Haim Greenberg, Schlomo Grodzensky, David Wertheim.

Hashomer Hatzair entra sur scène dans les années vingt en prônant un laïcisme hébraïque fortement influencé par le mouvement kibboutz. Dans les groupes sionistes les plus importants tels que l'*Organisation sioniste d'Amérique* et *Hadasah*, particulièrement pour des personnalités comme Louis Lipsky, Irma Lindheim, Rose Halprin, le sionisme était un judaïsme laïque.

Parmi les sionistes, on retrouve un homme exceptionnel – le docteur Horace Kalien – un des grands humanistes d'Amérique, qui développa le concept d'**hébraïsme** en tant que base du judaïsme laïque. Pour lui, l'*hébraïsme* est le judaïsme des temps modernes, puisant aux sources éthiques et humanistes juives, se posant comme l'antithèse de l'orthodoxie qui prévoit l'emploi du yiddish dans le domaine quotidien et l'emploi de l'hébreu dans la prière et la religion. C'est ainsi qu'il alla au-delà pro-Yiddish pour qui le yiddish représentait davantage un centre de ralliement qu'une source d'inspiration juive et au-delà des mouvements réformateurs et conservateurs qui se tournaient vers l'anglais et ainsi rejetèrent leurs racines et origines hébraïques. Kalien était proche des éducateurs sionistes dont le but était de placer l'hébreu au centre du *curriculum* de l'éducation juive, symbole de lien avec Israël. Mais malheureusement, Kalien prêchait dans le désert. Dans les années cinquante et soixante, il voulut néanmoins mettre sur pieds « des Amis américains de la Ligue d'Israël », un groupe qui s'opposait à la coercition religieuse. Mais cette tentative échoua, car ce mouvement s'opposait trop à la contrainte religieuse sans avancer de solution de remplacement.

La religion civique – notion nouvelle –, quant à elle, est devenue courante au sein de cercles académiques juifs, développée par le docteur Jonathan Woocher de l'Université de Brandeis, le docteur Elazar de l'Université de Bar-Ilan et par le centre d'affaires publiques de Jérusalem. Selon elle, Israël deviendrait la religion civique des Juifs voulant être laïques. Selon cette religion, il ne faut pas être membre d'une synagogue, car il n'y a pas croyance en un dieu, ni désir de prière ou d'acceptation par la société américaine. Par contre, il suffit de centrer les actions juives autour d'Israël ; le groupe social devient *Hadassah* (ou n'importe quel groupe sioniste, par exemple, les organisations de femmes) ; il convient de prendre quelques jours de vacances très populaires en Israël ; d'inviter des amis israéliens lors de fêtes juives ; de devenir actif au sein de l'*Appel des Juifs unifiés* par le biais de la *Fédération locale juive* qui aide l'État d'Israël ; d'acheter des disques et objets fabriqués en Israël ; de visiter Israël, ce qui devient une sorte de pèlerinage, et ensuite de raconter ce voyage aux membres du mouvement auquel on appartient, qu'il soit juif ou non ; d'envoyer son enfant ou petit-enfant au moins une fois en Israël pour l'été ou pour plus longtemps ; d'aller même étudier l'hébreu pendant un an dans une Ulpan aux États-Unis évidemment.

Certains vont même plus loin et s'adonnent à des actions sociales en contribuant au projet de renouvellement d'une ville d'Israël ou à un projet de santé dans un hôpital d'Israël. En bref, un nombre croissant de Juifs

cherchent leur identification juive ou cherchent à se définir eux-mêmes par le biais d'activités se rapportant à l'État d'Israël.

C'est évidemment ce que mes amis universitaires appellent la religion civique. C'est comme si le *Kehilla*, la communauté juive d'hier, qui se centrait autour de la synagogue, ses rabbins et ses *parnassim* (les sages de la communauté) était maintenant centré sur la *Fédération juive* dont les dirigeants tirent leur prestige et leur position de l'importance de leurs engagements et de leurs rencontres avec leurs collègues israéliens à Jérusalem ou dans leur propre maison.

Le Juif moyen définit sa judaïcité au sein d'une large structure et de plus en plus sans y ajouter l'idée de synagogue ou de religion. Cependant, la religion civique n'est plus identique au mouvement sioniste et prend ses distances.

Les statistiques mentionnées plus haut portant sur la communauté juive d'Amérique expliquent, au moins en partie, la raison pour laquelle des centaines de milliers de Juifs, qui ne se définissent pas selon des tendances religieuses, font néanmoins partie de la communauté juive et de cette nouvelle « religion juive ». Cette religion leur fournit une structure, une communauté qui est essentielle à leur autodéfinition.

Le professeur Hassoun a parlé de ce facteur-clé de la communauté en tant qu'élément de base de la conscience juive. Je demeure convaincu que le judaïsme humaniste ne subsistera que s'il participe d'une conception de communauté, mais mourra s'il est uniquement inspiré par des désirs individuels. Quand le professeur Hassoun cite des exemples de la Communauté juive de l'Europe du Moyen Âge, de l'Empire ottoman ou du Maghreb, il aurait pu ajouter que chaque homme qui vivait en marge de la communauté juive savait parfaitement en marge de quelle communauté il vivait.

Aujourd'hui, ce n'est plus le cas. L'on peut vivre en marge de deux communautés sans savoir à laquelle on appartient. On a dit beaucoup de choses à propos des aspects cosmopolites et universels de l'humanisme laïque. Cependant, la « cosmopolité » n'a de sens que si elle a des racines solides et la cosmopolité juive n'a de sens que si elle plonge ses racines dans l'histoire et puise aux sources juives. Quand on la coupe de ses racines, il tombe dans l'oubli. C'est le problème auquel les Juifs humanistes laïques sont confrontés. Pour trouver une réponse, il faut d'abord se pencher sur l'influence d'Israël.

Une des caractéristiques d'Israël est l'intensité de sa vie politique. Il faut tout d'abord faire une distinction entre les hommes politiques et la

conscience politique de l'opinion publique israélienne. Il n'y a aucune comparaison entre les aspects politiques de la vie quotidienne en Israël et ceux d'Amérique ou même d'Europe. C'est pourquoi le problème de la coercition et de la domination religieuses dans un pays tel qu'Israël, dont la population est laïque, requiert un combat politique. La capacité des orthodoxes, qui sont une minorité distincte au sein de la communauté juive d'Israël, à empêcher l'établissement d'un pluralisme religieux et même culturel, est un acte politique qui en appelle à une riposte elle aussi sur le plan politique de la part de la majorité laïque.

En Israël, le nombre de gens qui célèbrent les fêtes religieuses en campant sur les berges du lac Kinneret est phénoménal. C'est leur façon à eux de marquer cette fête religieuse. En Amérique du Nord, beaucoup de mes amis laïques appartiennent à la synagogue du coin et s'y rendent pour raisons d'affaires, pour raisons sociales ou simplement pour être en compagnie d'autres Juifs.

Le kibboutz, en tant que société laïque, a eu une importance prépondérante dans sa tentative de développer d'autres manières de célébrer les fêtes juives : on respecte la tradition historique et culturelle, mais on ne s'attache guère aux rituels religieux. À cet effet, il suffit de noter les milliers de Juifs qui quittent les villes pour fêter *Pesach* ou même *Shavuot* dans les *kibboutzim*.

Des études faites en Amérique ont démontré que *Rosh Hashana* et *Yom Kippur* étaient jadis les fêtes les plus populaires du calendrier juif. Aujourd'hui, en raison de l'influence du sionisme et d'Israël, c'est le *Seder de Pesach* suivi de *Chanuka*, qui l'emporte.

Le fait que *Chanuka* se fête presque en même temps que la Noël y est bien sûr pour quelque chose. Nous devrions de plus rappeler que bien qu'une forte tendance semble se confirmer indiquant que les Juifs se dirigent vers la droite et que le président Reagan est considéré comme l'un des présidents les plus pro-israéliens, une grande majorité de Juifs ont voté contre le parti républicain après que le président eut parlé d'une Amérique chrétienne lors d'une de ses dernières conférences préélectorales.

Cependant, l'interaction et l'interdépendance entre Israël et les communautés de la diaspora nous poussent à chercher un moyen de mettre les forces en jeu afin de nous rapprocher les uns des autres afin d'améliorer la coopération politique et culturelle.

Nous avons déjà mentionné l'importance de l'organisation communautaire. Si nous, Juifs humanistes, ne devenons pas un courant reconnu au sein du judaïsme, nous ne pourrions pas exercer notre influence

légitime. Nous ne pouvons qu'exprimer notre plus grand respect pour le *Centre communautaire laïc juif de Bruxelles*. Il ne s'agit pas d'une institution isolée, car elle s'est frayé un chemin dans la *Kehillah* de Belgique. Cette institution est une section reconnue de la communauté. Tous les Juifs laïques ne sont pas prêts à entreprendre ce combat pour être reconnus. Beaucoup d'entre eux pensent que le judaïsme humaniste leur demande de rejeter cette reconnaissance au même titre que les autres courants du judaïsme, comme si c'était un signe qu'ils acceptent les normes religieuses de structure et d'organisation. L'erreur d'une telle approche réside dans la définition tenace du judaïsme selon laquelle le judaïsme est une religion et non la culture ou la civilisation des Juifs.

En conclusion, les mouvements réformés et conservateurs en Israël devront, pour obtenir leurs droits, chercher une alliance avec la majorité laïque en Israël. L'impact d'une telle alliance peut renforcer nos efforts d'organisation de la *diaspora*. C'est au sein de la totalité des communautés juives que nous trouverons notre place et notre soutien.

Enfin, il subsiste la question suivante : comment peut-on vivre en tant que juif humaniste laïque ? Aryé Ben-Gurion, notre expert en *kibboutz*, a mentionné le calendrier juif que rien ne peut remplacer. Le calendrier juif doit trouver une expression humaniste laïque, d'un bout à l'autre de l'année juive. L'Institut pour le judaïsme humaniste laïque que nous avons créé à Jérusalem doit pouvoir nous conseiller en matière de maison, de communauté et d'école. Le calendrier juif, quant à lui, doit couvrir la durée de vie d'un Juif, de sa naissance à l'enterrement en passant par la *Bar-Mitzvah* et le mariage. Chaque événement doit développer une structure et une expression humanistes séculières qui sont les points de départ de la nouvelle manière possible de vivre en tant que juif humaniste séculier.

Ceci est peut-être plus facile en Israël en dépit des pressions que l'orthodoxie exerce et des obligations qu'elle impose. Mais le rêve sioniste envisageait l'État juif comme l'instrument de survie créatif du peuple juif et non comme une fin en soi. C'est une partie de la responsabilité mutuelle des Juifs humanistes laïques, en Israël et dans la *diaspora*. Si nous agissons de cette façon, nous aurons peut-être une chance de réussite. Ne nous limitons pas à des aspects internes. Nous serons plus forts dans nos combats pour la paix au Moyen-Orient, pour les droits des Palestiniens, pour leur autodétermination. Nous nous battons contre l'utilisation des armes nucléaires et conventionnelles et pour le désarmement nucléaire. Nous pouvons réaliser beaucoup de choses avec tous les autres Juifs humanistes du monde. Mais pour être juifs humanistes, nous devons construire une



voie interne de vie, ce qui représente une tâche à entreprendre ensemble, Juifs d'Israël et d'ailleurs.

Peut-être réussirons-nous à répondre aux problèmes très préoccupants que nous posent les jeunes. Que signifie être juif aujourd'hui ? Quel genre de Juif être pour influencer les événements tout en restant humanistes et athées, mais en faisant toujours partie du peuple juif ?

On a insisté sur le fait que les Juifs ont joué un rôle historique en tant qu'intermédiaires entre les cultures. Il reste à espérer que le peuple juif continuera à exercer ce rôle. Mais les Juifs ne continueront à remplir ce rôle que s'ils ont la conscience de ce qu'ils sont. Se basant sur leur propre conscience, les Juifs, et nous en particulier qui approuvons le judaïsme humaniste, continuerons de remplir cette fonction entre les nations et entre les peuples, et pour notre propre bien.



# Laïcité et pluralisme

Richard MARIENSTRASS  
Professeur à l'Université de Paris VII

La situation idéologique des communautés juives est actuellement assez paradoxale puisqu'on y découvre deux tendances parfois mêlées, parfois distinctes, qui semblent recueillir de plus en plus d'adhésions.

L'une tend à impliquer le plus de Juifs possible dans un *projet national* ou nationaliste ; l'autre se présente comme une résurgence du judaïsme traditionnel où le retour à certaines orthodoxies se pare du titre d'*universalisme*.

L'*universalisme Juif*, selon cette vue, serait intrinsèque à sa tradition religieuse, seule assise cohérente de son éthique. Et c'est cette tradition qu'il faudrait réassumer selon des modes divers pour se distinguer d'autres minorités nationales ou religieuses, qui elles, ne seraient que provinciales, et dont le contenu éthique ou culturel ne concernerait que ses propres membres, non pas le reste de l'humanité.

À son tour, et par un biais tout différent, la tendance nationaliste en se présentant comme égale ou corollaire aux nationalismes libérateurs qu'ont connus d'autres peuples pose implicitement sa candidature à l'universalité.

Le nationalisme juif, ou le *sionisme* ne ferait rien d'autre que participer au mouvement universel qui, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, a constitué les peuples en nations et les nations en États.

L'universalisme postulé de ces deux tendances se fonde ainsi sur les singularités historiques du peuple juif. Universel parce que singulier, universel parce que fondé sur la révélation d'un Dieu unique qui, par le truchement de ce peuple, est fondateur de la morale occidentale, et, pourquoi pas, universelle !

Pour mesurer ce que ces tendances et ces prétentions comportent à la fois de vérité et d'imposture, il ne serait pas mauvais de donner un bref aperçu de la manière dont la *laïcité*, et j'entends par là, au sens large, une certaine neutralité proclamée de l'État par rapport à la société civile dans les domaines religieux et philosophique, sur la manière dont la laïcité

s'est en quelque sorte imposée dans la plupart des pays occidentaux à l'un des attributs essentiels de l'État de droit, permettant à des collectivités de croyances diverses de coexister au sein d'une même entité politique.

*Période révolutionnaire* : pas ou peu de tolérance religieuse dans les pays occidentaux. Le principe qui prévalait au XVI<sup>e</sup> siècle *cujus regio, ejus religio*, restant généralement en vigueur. Dans les régimes politiques régis par ce principe, les collectivités qui ne partageaient pas la religion du prince étaient tantôt tolérées, tantôt tracassées, tantôt persécutées, tantôt exterminées.

Dans son *Traité sur la tolérance*, Voltaire raconte d'une plume alerte comment quelques communautés tolérées cessèrent un beau jour de l'être (p. 89).

On voit donc que l'existence même d'une religion d'État comporte des dangers que nous connaissons bien et qui, pourrait-on dire, sont d'autant plus considérables que la religion dominante est plus convaincue de son universalité. Allons un peu plus loin et risquons-nous à suggérer qu'une forte conviction d'universalité assise sur un fort pouvoir temporel ne prédispose pas à la tolérance et constitue par conséquent un obstacle considérable au pluralisme.

Ce système où l'État et la religion sont confondus et agissent de concert est pour la première fois radicalement mis en cause au moment de la fondation des États-Unis d'Amérique. Si la *Déclaration d'indépendance* de 1776 invoque encore le Dieu de la nature, le Créateur, le Juge suprême de l'univers, la Divine Providence, dès 1791, le premier amendement à la *Constitution* interdit au Congrès *de faire aucune loi concernant rétablissement d'une religion ou l'interdisant*. En d'autres termes, il n'y aura plus de religion établie.

Les législateurs américains traduisent ainsi cette amusante réflexion de Benjamin Franklin que l'on trouve dans son *Autobiographie*, selon laquelle « il convient de prendre dans chaque religion ce qui la rend semblable aux autres et négliger ce qui la distingue d'elles ».

C'était, si l'on veut, atteindre à l'universel par le plus petit commun dénominateur et surtout négliger, avec une légèreté enviable aujourd'hui, la dimension historique sur quoi est fondée toute religion constituée, toute Église vénérable. Benjamin Franklin, comme les législateurs de 1791 sont implicitement d'accord sur ceci : que la cohabitation harmonieuse des diverses composantes de la République doit nécessairement reposer sur une négation de la dimension historique propre à chacune d'elles.

L'armature conceptuelle et idéologique de l'État doit donc être fondée sur un nouveau contrat social qui surgit comme un nouveau-né de l'histoire

et qui, seul, peut permettre de retenir dans son réseau des collectivités aux antécédents nombreux et divers, mais qui, pour vivre ensemble, s'accordent à dissocier les caractéristiques propres de la vie politique des pesanteurs et des enracinements qui leur sont particuliers et qui, dès lors, ne relèvent que du domaine privé ou d'un domaine que l'on pourrait qualifier d'interne à chaque groupe constitutif de la république.

On perçoit qu'une véritable querelle relative à l'universalité s'instaure d'emblée entre le système politique, qui ne doit son universalité qu'à son pouvoir de fédérer des existants historiques et singuliers, et chaque existant, qui prétend que l'universalité de son message, de sa culture, de sa religion, est fondée sur la singularité de son expérience historique.

Bien entendu, il existe une distance considérable entre les faits, les principes, entre les proclamations et la réalité. Dans le système constitutionnel américain, l'État proclame sa neutralité vis-à-vis des pulsions religieuses de la société civile, de manière à ce que les sectes ou les églises différentes ne s'entre-déchirent pas. Respectueux de toutes, il se contente de faire la police. Cela implique que l'ordre temporel qui est le domaine propre de l'État a sa substance particulière. L'ordre du spirituel est hors de sa compétence, car il n'exprime sa relation avec lui que sur le mode de très générales invocations au Créateur tout-puissant. Il reste cependant que ce minimum commun qu'évoquait Benjamin Franklin, l'État le reprend partiellement à son compte : ainsi il ne se prive pas d'utiliser la *Bible* pour garantir les serments que le citoyen est amené à prêter.

Cela ne va pas sans conséquence : la *Bible* est un texte judéo-chrétien, et la neutralité de l'État s'arrête où commencent les frontières, c'est-à-dire les espaces où évoluent les Indiens et les espaces où sont enfermés les Noirs. Le caractère « séculier » de l'État n'est ce qu'il prétend être que face aux communautés judéo-chrétiennes. Il redevient militant, la conversion des Indiens comme des Noirs, ou les expulse.

Mais on peut dire au moins que le premier *Amendement* de 1791 n'avait pas pour visée explicite de forcer des païens à la conversion. Ce n'était pas une machine de guerre, mais un dispositif destiné, dans l'esprit des législateurs, à assurer la paix civile en prévenant les guerres de religion.

La laïcité a d'autres origines : au cours de la Révolution française, la Convention établit, en 1795, la séparation complète des cultes et de l'État. Par la suite, Napoléon, aux termes du Concordat qu'il conclut avec le Saint-Siège, établit un régime où trois cultes bénéficient d'une sorte d'investiture officielle (un culte catholique et deux cultes protestants), et, par la suite, le culte Israélite est également reconnu.

Cependant, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, l'État combat l'Église de plus en plus vivement, et le Parlement vote en 1905 la loi sur la séparation de l'Église et de l'État.

Désormais, la France est, strictement parlant, un État non confessionnel et laïc. Les conventions de 1946-1958 ont affirmé toutes deux cette laïcité. De nombreux hommes d'État se font de la laïcité une idée combative. Viviani dira en 1906 : « Nous nous sommes attachés dans le passé à une œuvre d'irréligion ; nous nous sommes arraché l'âme humaine à la croyance ; nous avons éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera pas ».

Pour instaurer l'irréligion, on ouvre la guerre scolaire. Jules Ferry, créateur de l'école laïque (lois de 1882-1886), confie à Jaurès : « Mon but : organiser l'humanité sans Dieu ».

Quelle que soit la confession des enfants, quelle que soit par conséquent la tradition historique à laquelle ils appartiennent, ils devront tous entrer dans les écoles de la République dont certaines deviennent des machines de guerre contre la religion, le clergé, et parfois la population elle-même, qui s'oppose à « l'école sans Dieu ».

On voit ici un État se donner une doctrine et l'imposer à la société civile. On peut dire que cette politique a été couronnée de succès puisqu'un siècle plus tard, au moment où nous sommes, on peut dire que la France est un pays largement déchristianisé.

Ceci se passait dans le cadre d'un État de droit, dont la doctrine affichée était qu'il ne devait pas intervenir dans les affaires spirituelles, et qui, malgré cela, ne se privait pas de faire violence à la conscience des familles et de leurs enfants.

Ceci n'aurait certes pas réussi si l'État n'avait pas été centralisé et n'avait pas décidé de construire un gigantesque réseau d'écoles dont les enseignants, formés dans des écoles normales, se faisaient les propagandistes de la nouvelle religion.

On doit mieux percevoir maintenant pourquoi les termes *laïc* ou *laïcité* sont intraduisibles en anglais. C'est qu'il n'existe aucun pays de langue anglaise où une telle mainmise de l'État sur le système éducatif se soit produite.

Mais ici encore, l'action et les principes ne correspondent pas entièrement aux faits. Bien que laïcisée, la France reste un pays de tradition et de paysage « catholique », tout comme la Belgique d'ailleurs. Les églises et les cathédrales, les couvents et les monastères, les innombrables rues aux

noms de saints évoquent sans cesse un passé que l'on a cherché à oblitérer ; ce qui faisait dire à Albert Memmi, dans *La libération du Juif*, qu'il ne pouvait se sentir, dans un tel environnement, vraiment libre, car tout lui rappelle un passé auquel il n'a aucune part.

Il reste malgré certains excès, que la laïcité, que ce soit en Suisse, en France, en Belgique ou ailleurs, a permis l'acculturation de communautés allogènes, dont la communauté juive, à une époque où les Juifs des pays occidentaux luttèrent précisément pour être reconnus comme des semblables. Et, depuis une vingtaine d'années, ayant réalisé leur intégration, ils ont entrepris de lutter pour être différents.

Il est bien connu qu'à l'époque révolutionnaire et napoléonienne, il leur avait fallu choisir entre les dimensions culturelles et les dimensions nationales de leur existence. C'est la dimension culturelle qu'ils choisirent avec les conséquences que l'on connaît.

Nous avons vu que la *laïcité*, dans le cadre d'un État de droit, peut à son tour faire fonction de *religion* établie, de même qu'une idéologie occupe cette même fonction dans l'État totalitaire. Et, quand bien même le respect des différences serait, à telle ou telle époque assuré, une poussée nationaliste dont la finalité est de mobiliser les énergies de ceux qui appartiennent vraiment à la nation, et de ceux-là seuls, remet en cause l'existence de communautés auxquelles la sécularisation de l'État ou la laïcité garantissait les libertés.

Entre la première et la Seconde guerre mondiale, le remodelage de l'Europe a déplacé quelque neuf millions de personnes. Il s'agissait de minorités nationales enkystées dans les nouveaux États formés à la suite du traité de Versailles et auxquelles les crispations nationalistes faisaient perdre leur nationalité ainsi que la protection de leurs gouvernements et de leurs ambassades.

Le nationalisme sonne ainsi le glas du pluralisme national ou religieux. Dans sa quête d'une nation pure, il rejette aux frontières, dans un acte sauvage, des individus qui deviennent des apatrides ou des réfugiés. Paradoxalement, cet acte sauvage est produit au cœur même de la civilité et, comme le dit A. Ahrendt, il peut se produire « parce qu'il n'y a plus un seul lieu non civilisé au monde, parce que le monde est un ». C'est seulement dans l'humanité entièrement organisée en États-nations que la perte du foyer ou du statut politique peut équivaloir à être expulsé de l'humanité tout entière.

Les Juifs n'ont pas été les derniers à souffrir et à mourir sous les coups de nationalistes démentiels. Si les circonstances nous obligent à devenir

nationalistes à notre tour, il faut que ce soit avec assez de réserve et de sens critique pour qu'on ne puisse pas nous accuser de faire souffrir à notre tour.

Les Juifs ont pendant des siècles abominablement souffert de l'intolérance religieuse. Il est donc clair qu'ils doivent refuser l'intégrisme dans la *Diaspora* comme ils doivent exiger la séparation du religieux et du politique en Israël.

Pour les Juifs, la laïcité ou l'État séculier ont été un moyen de survie. Nous devons donc comprendre que les systèmes politiques au sein desquels nous pouvons vivre nient d'une certaine manière nos propres prétentions à l'universalité.

C'est là une confrontation et un débat qui doivent être perçus avec la lucidité qui s'impose.

Je voudrais maintenant dire quelques mots pour préciser un peu ce que pourrait être le contenu de cet humanisme laïc juif, de ce judaïsme laïc, de ce *secular Jewish humanism* qui a été si souvent évoqué ici pendant deux jours. Plusieurs facteurs paraissent se conjuguer pour rendre son apparition nécessaire.

D'abord, la sécularisation grandissante des sociétés civiles dans les États de droit, sécularisation qui semble incontestable même si des poussées d'intégrisme apparaissent ici ou là.

Ensuite, l'impuissance du judaïsme traditionaliste, comme du sionisme, à fournir aux communautés juives de la *Diaspora* l'espace spirituel ou idéologique où une majorité de Juifs puissent se reconnaître, évoluer, dialoguer et créer l'avenir.

Enfin, l'existence d'une demande, d'une demande explicite des nouvelles générations de jeunes Juifs déjudaisés, mais conscients de leur identité – d'une identité paradoxale, car elle est en quête et en attente d'un contenu.

Certains trouveront une réponse dans le judaïsme traditionnel et d'autres dans le sionisme. Mais il est clair que la plupart attendent autre chose, mieux accordés à la modernité. Et cette autre chose n'existe pas encore, ou n'a qu'une existence postulée, apparaissant par intermittence, comme une virtualité, comme la création encore imminente et retenue d'un besoin qui s'exprime et cherche à se satisfaire.

Ce besoin ne pourra pas être satisfait par le seul recours aux textes et aux monuments du passé juif, car il existe après tout des cultures mortes et qui ne revivront pas, et dont nous possédons presque tous les textes et les monuments.



Il existe même des peuples – les Égyptiens, les Grecs – dont les textes et les monuments anciens n’informent plus vraiment l’existence présente et qui perçoivent leur progrès passé comme le passé de peuples étrangers. Ce besoin ne pourra pas être satisfait par le seul recours à la mémoire, car entre le passé juif et nous, se dresse la *Shoah*, qui n’est justement pas compréhensible dans les cadres conceptuels ou spirituels que la mémoire nous propose.

Ce besoin ne pourra pas être satisfait par la seule identification à Israël, car il faut, pour que les communautés de la *Diaspora* survivent, qu’elles puissent entrevoir un avenir qui ne soit pas celui de leur inéluctable disparition.

Il faut donc tout cela, mais encore autre chose : la volonté et la conscience qu’un avenir collectif est à créer, avec ce que l’on peut ou ce que l’on souhaite retenir du passé ; et comme ce passé est, à des degrés divers, fragmentairement vivant dans les groupes communautaires divers qui tous font un choix différent dans les textes, les rituels, et les traditions, c’est dans un dialogue, un affrontement, un combat entre ces passés encore vivants en la personne de ceux qui les portent, et ceux qui sont en quête d’un judaïsme différent, c’est dans cette relation à la fois fraternelle et fratricide que se fera le judaïsme que nous espérons.

En attendant, ce que le *judaïsme laïc et humaniste* peut fournir, c’est le lieu, l’arène, le champ clos ou, si vous préférez, l’espace de liberté où la confrontation doit se faire. Il est le seul à pouvoir offrir cet espace, cette liberté, et cet espoir de renouveau.



# Judaïsme et humanisme à l'ère post-industrielle

Zev KATZ

Professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem (histoire contemporaine)

Texte traduit de l'anglais par Laurent VERRELLEN  
Traduction supervisée par le Pr. Alain GOLDSCHLÄGER

Ce dont je vais vous parler pourra vous paraître très idéaliste et perdu dans nuages à certains d'entre vous. Mais comme c'est le cas dans le conte hassidique que Aryé Ben-Gurion a mentionné, il nous faut être tous ensemble ces « têtes brûlées » qui dirigent les « raisonneurs ». Pour cela, nous devons conserver une forte motivation et un idéal clair à suivre.

L'**humanisme** est *l'avenir de l'humanité*. Et l'avenir de l'humanité appartient à l'humanisme. L'humanisme réussira s'il représente un besoin pour l'humanité. Sinon, il mourra et disparaîtra. L'humanisme juif se développera, existera et fonctionnera à l'intérieur de l'humanisme mondial s'il répond à un besoin que les Juifs entretiennent, ou, au moins la majorité d'entre eux. Il pourra alors servir le peuple juif et l'humanité. Cela dépend également de conditions objectives : l'humanisme réussit si les conditions historiques du développement de l'humanité font appel à lui et s'en accommodent. Dans le cas contraire, il ne réussit pas.

Je vais m'efforcer de présenter l'hypothèse selon laquelle les conditions historiques objectives, à cet instant précis du développement de l'humanité, présentent une chance véritable pour l'humanisme. Une chance seulement, car nous ne pouvons en être assurés. Les sociétés hautement développées du monde entier vivent la phase de transition entre l'ère industrielle et l'ère post-industrielle. Je ferai référence à la notion de société post-industrielle comme l'a formulé Daniel Bell, le sociologue et philosophe juif, dans son livre *La future société post-industrielle*. Nous avons donné le nom de « post-industrielle » à cette société, car nous ne possédons aucun autre terme pour mieux la désigner. Nous n'avons aucune idée du type de société qu'elle deviendra. Mais laissez-moi simplement illustrer sa signification.

La première étape dans le développement de l'humanité qui se fonde sur l'agriculture représente l'âge préindustriel. Ensuite, l'invention des

machines permet de remplacer la main-d'œuvre dans les champs. Dans la société préindustrielle, nonante à nonante-cinq pour cent de la population travaillait aux champs. Plus la société s'industrialise, plus la main-d'œuvre passe de l'agriculture à l'industrie. Dans une société hautement développée, une proportion encore plus importante de la main-d'œuvre est employée dans le secteur de l'industrie. La société industrialisée centre son attention sur l'usine, ainsi que sur les chemins de fer, les canaux et d'autres moyens de transport.

Récemment, cependant, ceux qui suivent l'évolution dans les domaines économiques et sociaux ont soudain constaté que la production augmente tandis que la main-d'œuvre du secteur industriel diminue. À la suite de l'introduction à grande échelle de l'automatisation, de l'informatique et, plus récemment, de la robotique, les muscles des hommes sont devenus superflus, comme ce fut le cas à une certaine époque dans le secteur de l'agriculture.

Dans les pays hautement industrialisés, trois à cinq pour cent de la population travaillent dans l'agriculture. À eux seuls, ils produisent plus que tous les fermiers de l'ère préindustrielle. C'est le cas aux États-Unis, c'est le cas en Israël. Aujourd'hui, il semble que le même phénomène touche le secteur industriel. Lui, qui fut longtemps le débouché le plus important pour une large main-d'œuvre, est en train de perdre du terrain.

Dans la société post-industrielle, et pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, le problème central devient le savoir et la créativité de l'homme : soit tout ce qui concerne la science, l'information, l'enseignement, l'étude permanente et toutes les formes de création humaine qui ne sont pas accessibles aux machines (du moins pour l'instant). Aujourd'hui, au sein des sociétés hautement développées, plus de travailleurs sont employés dans ces différents secteurs d'activité que dans l'industrie, et certainement davantage que dans l'agriculture.

La plupart des *leaders* politiques du monde ont de la peine à affronter cette nouvelle situation. Ils essaient de traiter cette société qui est en passe d'attendre l'étape post-industrielle avec toutes sortes de moyens dépassés qui appartiennent à la société industrielle. Tant que les structures de jadis ne seront pas adaptées aux nouvelles conditions de la société post-industrielle, le chômage ne disparaîtra pas. À moins de mieux comprendre la nature de la société post-industrielle, on ne pourra pas résoudre ses problèmes.

C'est pourquoi, à l'avenir, la production matérielle qui fut la première préoccupation de l'homme depuis son apparition sur terre, il y a trois millions d'années et demie, jusqu'à aujourd'hui, occupera une place de

moindre importance quant à la main-d'œuvre qu'elle emploiera (peut-être dix pour cent de la population).

Les besoins matériels de l'humanité en produits de première nécessité peuvent être totalement satisfaits. Les forces de production telles qu'elles se présentent aujourd'hui, peuvent fabriquer tout ce dont l'humanité a besoin, si seulement on adapte les règles internationales en la matière, aux conditions de la société post-industrielle. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, nous avons la possibilité de vivre dans une société qui oubliera les préoccupations matérielles et qui sera libre de prendre une autre direction.

Nous sommes confrontés à un grand défi auquel l'humanité n'a jamais dû faire face auparavant. Il n'y a pas moyen d'arrêter la révolution technologique post-industrielle. Cependant, la direction qu'elle prendra n'est pas encore déterminée. Elle sera ce que les hommes en feront. D'une part, la technologie pourrait apporter ce qui dépasse toutes les horreurs, ce que le monde ne peut même imaginer aujourd'hui. Tchernobyl est un signe de ce qui risque de se passer. D'autre part, la technologie, maîtrisée, contrôlée, poussée par des valeurs humanistes, par un gouvernement qui se base sur des principes démocratiques, et adaptés adéquatement, peut, pour la première fois, permettre à l'homme d'atteindre l'âge de l'humanisme. À ce stade, toute production ou toute activité aura tout naturellement pour but et comme résultat, le développement de l'homme par l'homme, la création d'une humanité et d'une société meilleure.

Il y a appel pressant d'idéologie, de foi et de crédo. Les êtres humains et les sociétés humaines sont motivés par la structure bien définie de leurs valeurs. Ils vivent en société grâce à ces valeurs. Les formes anciennes de compréhension du monde sont en train de changer avec l'arrivée de la société post-industrielle. Jusqu'à présent, les systèmes de valeurs étaient basés sur des *croyances mythologiques*. Les religions traditionnelles, c'est-à-dire des croyances mythologiques non basées sur l'examen scientifique, rationnel ou critique, perdent leur importance. Au début, il semblait que nous eussions pu devenir de véritables athées, dépourvus de toute foi ou crédo. Certains pensaient que chacun serait à même de créer sa propre idéologie, sa propre foi, d'établir ses propres valeurs. Mais je crois que l'expérience des cent dernières années, y compris celle tentée en Israël, dans les *kibboutz* et dans d'autres structures purement séculières, montre que cette situation est potentiellement aussi dangereuse que la motivation originelle basée sur un système de mythes. Des êtres humains, sans aucun système de valeurs, sans aucun crédo, sans aucune tradition, sans rien qui ne leur soit sacré, constituent une espèce dangereuse.

Nous avons commencé à reproduire en laboratoire, à titre expérimental, les origines des substances vivantes et nous poussons nos enquêtes scientifiques au-delà du système solaire. À une telle époque, un être humain qui n'a pas de valeur, pas de coutume, pas de racine, rien qui lui soit sacré, va droit à la catastrophe. C'est pourquoi il est nécessaire de proposer une nouvelle foi et une nouvelle idéologie. C'est pourquoi l'humanisme, qui, jusqu'à présent, n'attirait qu'une petite élite rationaliste, devient une nécessité pour l'humanité tout entière.

Aujourd'hui, des conditions positives existent, dans lesquelles il peut se développer. Avec l'arrivée de l'âge post-industriel, la pensée critique et rationnelle de nature scientifique se répand. Ce phénomène se rattache à la possibilité de voir se créer une idéologie humaniste, et il affaiblit toute idéologie religieuse basée sur des mythes. L'autre moyen d'imposer l'humanisme, c'est de créer un puissant mouvement humaniste militant sur le plan mondial qui développera des idées humanistes et en imprénera aux hommes grâce à l'éducation.

J'en viens au peuple juif et à Israël. Le peuple juif est le premier peuple post-industriel du monde. Pourquoi ? Si nous demandons aux théoriciens post-industriels quel est le signe du post-industrialisme, ils répondent : « Là où vous trouvez une société dans laquelle presque tous les jeunes fréquentent une école supérieure, vous trouverez l'amorce de l'ère post-industrielle. »

Chez les Juifs, des deux côtés du rideau de fer, malgré la discrimination, la persécution et l'antisémitisme, environ quatre-vingts à nonante pour cent des jeunes fréquentent l'enseignement universitaire ou postsecondaire. En l'espace de quelques générations, le peuple juif est passé de l'artisanat et du petit commerce aux affaires et à la science. Si on demande ce qu'est un peuple post-industriel, les théoriciens répondront : « Considérez leur profession ». Les peuples qui se concentrent dans les domaines du savoir, de la science, de l'enseignement, de la créativité, de l'informatique, de la robotique, etc., ces peuples-là sont post-industriels. Cette description s'applique bien au peuple juif.

Historiquement, l'humanisme occupe une place primordiale dans l'agenda de l'humanité. Une des caractéristiques d'une société post-industrielle sera l'importance des études supérieures pour la jeune génération tout entière et l'éducation permanente pour toute la population. Cela implique des activités interchangeables dans lesquelles la vie professionnelle connaîtra des périodes sabbatiques destinées à l'étude, à une activité publique, à la création. Chaque être humain profitera de telles périodes parce qu'il n'y aura pas de travail pour tout le monde.

Nous, les humanistes, avons devant nous une tâche humaine bien difficile à mener à bien : soit de jouer le rôle d'accélérateur du développement humaniste à l'échelle mondiale. Au départ, il faut opérer dans deux directions. D'un côté, l'humanisation des structures idéologiques et religieuses qui existent déjà. Dans mon esprit, ce processus suit un chemin parallèle à celui du retour en force du fondamentalisme dans le monde actuel. De l'autre, il est du devoir des humanistes d'influencer les religions existantes, y compris le judaïsme, pour qu'elles s'éloignent des formes exclusives et particularistes selon lesquelles « le salut n'existe que par elle » et pour qu'elles comprennent quelles sont les valeurs et les riches traditions humanistes communes à toutes les religions. Cette tâche doit aussi s'appliquer à toutes les structures idéologiques, y compris le communisme, qui se fondent sur des principes humanistes.

Il n'est pas nécessaire d'expliquer que, des deux côtés du rideau de fer, les Juifs sont devenus un peuple de professionnels. Et, c'est vrai uniquement pour les Juifs. Le retour du peuple juif en Israël n'a jamais été perçu comme la solution du problème des pauvres Juifs persécutés. Tous les grands philosophes sionistes et tous les simples *haloutz* qui s'y sont rendus, se sont promis qu'Israël n'aurait pas seulement un but existentiel, c'est-à-dire sauver les Juifs de la persécution. Le peuple juif y est allé, car il croyait pouvoir jouer un rôle similaire qu'auparavant, lorsqu'il vivait dans l'ancienne Israël. Malgré l'injustice, la corruption, et tout le reste, l'ancienne Israël représentait un grand laboratoire pour essayer de nombreuses idées, pour la morale, la philosophie et la religion. Et la plus belle caractéristique de l'ancien judaïsme en Israël réside dans ce qu'il comportait un programme complet pour l'établissement d'une société juste dans laquelle chaque famille recevrait une part égale des terres qui ne pourraient jamais être vendues. Si on les cédait, elles devaient retourner à la famille d'origine après une période de quelques années.

Le retour du peuple juif sur la terre d'Israël doit également être le retour du peuple juif à son ancien rôle. Malgré toutes les vicissitudes et tous les problèmes, je crois qu'Israël sera un jour à nouveau une source d'idées et d'expériences sociales nouvelles, de choses qui pourront créer un modèle de société post-industrielle, de solutions qui aideront au développement de l'humanité tout entière. Mais Israël ne peut pas réaliser cela toute seule. Ce sera réalisable si l'on trouve une base solide d'association et une prise de conscience des communautés juives dans les pays développés. Les Juifs doivent non seulement investir sur le plan financier en Israël, mais également dans le domaine humain : les Juifs les plus qualifiés doivent s'y rendre pour en faire une grande puissance spirituelle, un grand laboratoire social pour l'humanisme, pour l'humanisme juif et pour l'humanité.

C'est pourquoi, comme je l'ai déjà dit, je crois que l'humanisme est l'avenir de l'humanité et que le peuple juif d'Israël et du monde entier a, cette fois encore, un rôle à jouer. Espérons que nous saurons mener à bien cette mission historique !



# Réflexions sur le judaïsme laïque

Jean GOL

Vice-premier ministre

Ministre de la Justice et des Réformes institutionnelles

Si vous n'aviez invité à participer à l'ouverture de colloque sur le judaïsme laïc que le ministre de la Justice de notre pays, dont dépendent à la fois les cultes, donc le judaïsme en tant que culte reconnu, et la laïcité, que mon ministère subsidie en l'attente d'une reconnaissance constitutionnelle et légale, je n'aurais pas eu de bien grands tracas.

Je me serais contenté, et je le fais en tous cas, soyez-en sûr, avec conviction, de vous féliciter d'une telle initiative et de la qualité des orateurs, penseurs, écrivains, hommes politiques et savants que vous avez pu réunir pour vos assises.

Je crains qu'on n'attende un peu plus de moi. Parce que j'ai participé à l'enfance du CCLJ, parce que j'ai tenté autrefois, avec d'autres d'esquisser une définition du judaïsme laïc, parce que l'on n'ignore pas que je suis juif et laïc.

Je respecte et pratique avec modération la tradition juive. Laïc de conviction, je suis favorable à la séparation de l'Église, de toutes les institutions religieuses et de l'État. Je considère que les appartenances philosophiques et religieuses sont affaire privée, même si dans un pays démocratique et pluraliste comme le nôtre, l'État a le devoir de permettre à chacun d'exprimer et de vivre sa foi ou ses convictions philosophiques.

Si l'on peut donc sans difficulté expliquer qu'un individu soit juif et laïc, chrétien et laïc, athée ou agnostique et laïc, comment ne pas s'étonner que l'on parle d'un *judaïsme laïque* ?

« Est-ce que vraiment – s'interrogeait P. Danblon lors du vingtième anniversaire du CCLJ – est-ce que vraiment la juxtaposition des adjectifs laïc et Juif ne pose pas de problèmes... ? En effet, pour certains, et parfois pour beaucoup, être juif c'est se rattacher à une religion, à une foi et à la pratique de cette religion et de cette foi, ce qui est semble-t-il antinomique avec l'esprit laïque. »

Il est clair que l'on ne peut parler de *judaïsme laïc* sans tenir compte d'une évolution non négligeable du concept et de la réalité sociologique du judaïsme dans les sociétés occidentales et plus particulièrement dans les pays à majorité catholique d'une part, et d'autre part d'une évolution non négligeable du concept et de la réalité sociologique de la laïcité dans les mêmes sociétés.

Il faut tenir compte par ailleurs du fait qu'il est plus facile de dire ce qu'est le judaïsme que ce qu'il n'est pas, tandis que le contraire est vrai de la laïcité : il est plus facile de dire ce qu'elle n'est pas, que ce qu'elle est.

### **Le judaïsme**

Commençons – si vous le voulez bien – par le **judaïsme**. Dans un article remarquable « La laïcité et la pensée d'Israël » paru en 1960 dans un ouvrage de l'Université d'Aix-Marseille et intitulé *La laïcité*, E. Levinas s'interrogeait :

« Le judaïsme... peut-il avoir connu et seulement soupçonné un concept comme celui de la laïcité ? Ce concept issu d'une expérience politique et d'une méditation rationnelle sur cette expérience, l'une et l'autre caractéristiques du génie occidental, a-t-il aussi des sources juives ou un équivalent dans la pensée d'Israël ? »

La réponse nuancée de Levinas souligne dans le judaïsme la prépondérance de la morale sur le sacerdotal, l'indépendance du politique et de la loi divine dans le *Talmud* et la source commune divine du religieux et du politique. Il conclut que la notion de la *Thora* reste originale, extérieure à la distinction traditionnelle entre le pouvoir laïque et le pouvoir religieux.

Mais à aucun moment, cet auteur ne peut imaginer que la pensée juive puisse se passer de Dieu. Et c'est l'évidence même. Sans souscrire aux treize articles de la foi de Maimonide, la pensée mosaïque implique au moins la croyance en un Dieu unique et créateur de toutes choses, et l'engagement personnel dans des pratiques de vie et *mitsvoth*.

À la différence des groupements de libre pensée et de laïcité qui visent à limiter les empiétements du catholicisme dans l'organisation de l'État et la vie des individus, le judaïsme laïc vise à maintenir le judaïsme de ceux qui n'ont plus la foi.

Les grands principes de la laïcité et le pouvoir civil ne sont pas dans nos pays menacés par l'emprise de la Synagogue.

L'origine du judaïsme laïc, c'est d'abord un fait : l'existence d'hommes et de femmes qui ont abandonné les pratiques et les maisons de prière,

devenus incroyables, agnostiques ou même athées, et qui veulent néanmoins affirmer leur existence comme Juifs. Ce fait a été analysé tant de fois à l'occasion de l'étude de la condition juive que je n'en rechercherai ce soir, à nouveau, ni les causes ni les diverses manifestations.

Il reste que le *judaïsme laïque* ne se dresse pas contre le pouvoir de la Synagogue. Il prétend répondre au besoin de survivance de la communauté juive dans un monde dominé par l'idéal de la laïcité, mais tout imprégné de culture chrétienne.

Comme l'écrit encore Lévinas : « La cité laïque a en effet incorporé dans sa substance sécularisée les formes de la vie catholique. Entre l'ordre rationnel de l'existence politique et l'ordre mystique de la croyance existent des réalités intermédiaires à l'état diffus, mi-rationnelles, mi-religieuses. Les églises s'intègrent dans les paysages qui semblent toujours les attendre et les soutenir... Le rythme du temps légal est scandé par les fêtes catholiques. L'art, la littérature, la morale se nourrissent de thèmes chrétiens... »

Le Juif croit remplacer ses valeurs traditionnelles par celles de la culture scientifique et moderne, mais en réalité il les remplace par une culture principalement chrétienne. En fin de compte, sa déjudaïsation religieuse le rend semblable au chrétien même dans son christianisme. Le problème se pose de façon crue ; le Juif non croyant reste-t-il, peut-il rester Juif ? Les rabbins se sont toujours posé la question. Les non-croyants en prennent conscience aujourd'hui et ils éprouvent vis-à-vis de leur agnosticisme ou de leur athéisme, impliquant l'éloignement de la communauté juive, un sentiment profond de culpabilité. Les Juifs non croyants peuvent-ils perpétuer le judaïsme en dehors de la Synagogue ?

Depuis trente ans, j'ai entendu dire que la Synagogue était vide, la tradition perdue et, partant, tout vouloir vivre commun des Juifs. Et après trente ans de fréquentation du milieu juif non pratiquant ou pratiquant saisonnier, j'en suis encore à me poser la question : un judaïsme laïque peut-il subsister ? Le fait est qu'il subsiste. Rarement un groupe social a édifié autant de groupements divers, politiques, culturels, de jeunesse, que les Juifs de la *diaspora* depuis la Seconde guerre mondiale ; et la plupart de ces groupements se sont développés en milieu laïque. Les activités, le contenu spirituel de ces groupements sont-ils satisfaisants ? Le judaïsme laïque n'est-il pas le judaïsme des ignorants ? Ce n'est pas toujours évident.

1. Ainsi certains croient pouvoir, par le retour aux sources originelles, les textes anciens, revivifier le judaïsme, à l'étroit dans la catégorie de « religion » ou de « confession ».

Les livres envisagés dans une optique universitaire apportent une dimension spirituelle à ce qui n'était qu'incompréhensible rituel. La sagesse du judaïsme, inséparable de la langue hébraïque est à nouveau cultivée et en dehors des écoles rabbiniques ou talmudiques.

2. La naissance et le développement de l'État d'Israël renforcent et accentuent les prises de conscience. La démarche de soutien actif à Israël, passant par une action collective donne naissance à un réseau d'activités communautaires laïques autour d'un nouveau centre spirituel.

3. Les activités sociales juives se développent de plus en plus dans un milieu ambiant dépouillé des idéologies de l'exclusivisme national ou culturel. Il n'existe plus de culture qui puisse refuser de s'inspirer des courants fondamentaux de pensée communs à tous les hommes.

Ainsi, le retour aux textes, la centralité d'Israël et une réflexion juive sur la culture universelle contiennent en germe un judaïsme qui se développe en dehors de la Synagogue.

Cependant, la plus grande erreur serait de faire de ce judaïsme laïque un corps de doctrine. Ce serait tomber dans ce dogmatisme que les laïcs rejettent. Il ne faut pas vouloir codifier, inventorier les possibilités du judaïsme laïque, publier un manifeste du juif laïc.

Le judaïsme laïque ne peut se limiter à l'énoncé d'une série de principes comme le bergsonisme ou l'existentialisme. Il est enraciné dans une histoire, dans des communautés vivantes. Il est un lieu de passage, même pour ceux qui n'ont rien d'autre à dire que la phrase « je suis Juif ». Car « de mystérieux retours après de lointains départs s'opèrent dans les consciences les plus hardies. Dernier éclat froid d'une flamme ancienne ; brûlures de reflets... ».

## **La Laïcité**

Voyons maintenant l'évolution des idées dites laïques dans nos sociétés en cette deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Indiscutablement les milieux organisés dits laïques dans des pays comme la France, l'Italie, la Belgique expriment à la fois la *libre pensée* et la *laïcité*. À l'origine commune de la libre pensée et de la laïcité, l'idée que la pensée et l'expression de la pensée doivent être libres. Cette communauté d'origine continue à unir libres penseurs et laïcs. Mais ce qui distingue ces deux modes de pensée, c'est que la libre pensée s'est toujours posée en s'opposant et que la laïcité est au contraire une doctrine de la tolérance et de la concorde.

Héritiers d'une lutte violente pour séparer Église et État et refuser une pensée imposée par l'Église, les libres penseurs confondent souvent dans une même attaque l'intolérance et les croyances religieuses. Pour beaucoup – écrit A. Bayet – le libre penseur est un ennemi des croyances religieuses et plus particulièrement des croyances de l'Église romaine.

Tandis que la *libre pensée* a pris au cours des combats du passé cette allure guerrière, l'idée *laïque* en France, procède au contraire d'une volonté de concorde, de réconciliation.

L'idée de l'école de tous, ouverte aux catholiques, aux protestants, aux Israélites et aux non-croyants, aux riches comme aux pauvres est la base même de l'idée laïque.

L'idée laïque ne se pose pas en s'opposant. Elle veut promouvoir la neutralité. Elle s'appuyait au départ sur la science parce qu'il ne peut y avoir – croyait-elle – dans les sciences de propositions vraies pour les uns et fausses pour les autres. En cela, elle se trompait.

La géométrie non euclidienne surgit, montrant que par un point donné peuvent passer plusieurs parallèles à une droite. Puis Einstein paraît : notre espace, notre temps n'ont plus qu'une valeur relative dépendant du système de référence auquel nous nous rattachons. La laïcité, s'appuyant sur la science d'aujourd'hui n'oppose plus à un absolutisme, un autre absolutisme. Sans l'opposer à la libre pensée, elle s'en distingue, comme l'écrit A. Bayet, par une volonté constante de substituer aux échanges de coups, les échanges de vue et à la simple tolérance, la recherche des diversités de l'esprit, une autre forme du droit à la différence.

Pour la laïcité moderne, la diversité n'est pas seulement tolérée, supportée, elle n'est pas un moindre mal auquel il faut se résigner : c'est un bien suprême qu'il faut souhaiter parce qu'il est l'artisan de tous les progrès.

Ainsi écrit P. Danblon : « La laïcité ne s'oppose pas à la foi. Elle s'oppose au dogmatisme, à l'impérialisme, à l'intolérance, au prosélytisme même, dans une large mesure, et à ses excès... ».

De même le *judaïsme laïc* ne peut s'opposer à ce qui fait l'essence du judaïsme, la croyance en un Dieu unique et l'héritage juif imprégné d'actes assurant la communion entre l'homme et son créateur. Il propose une diversité dans la façon de vivre son judaïsme. La laïcité et le judaïsme laïc en voulant respecter la diversité des comportements individuels et en érigeant le droit à la différence en principe perdent désormais en identité ce qu'ils gagnent en pluralisme.

Le dialogue entre la laïcité et le judaïsme laïque a donc comme point de convergence la tolérance et le respect de la diversité.

C'est peu. Mais dans la recherche d'une société plus humaine plus libérale, plus pluraliste, n'est-ce pas l'essentiel ?

# L'action des laïques en Israël

Shulamit ALONI  
Député à la *Knesset*

Texte traduit de l'anglais par Nadia BIANCO  
Traduction supervisée par le Pr. Alain GOLDSCHLÄGER

Je voudrais remercier les gens qui ont permis à cette réunion d'avoir lieu, et je vous rends hommage à tous pour ce que vous êtes, humanistes, Juifs laïques, parce que, en Israël, nous avons énormément besoin de vous, et que vous représentez une véritable aide pour nous.

Nous voudrions entendre davantage parler de vous, de vos actions et de vos faits, et j'espère que nous aurons un programme mutuel, un comportement mutuel pour les intérêts des communautés juives dans le monde entier et dans l'État d'Israël.

Aujourd'hui, nous vivons en Israël une époque cruciale, l'époque d'un tournant. Un tournant qui pourrait conduire ce pays à être quelque chose comme le « Vatican » ou « la Mecque » du peuple juif, quelque chose qui est loin du monde que les pères du sionisme, du mouvement de libération juif, avaient mis sur pied. Et cela toujours en vue de réaliser les grandes idées du sionisme, qui furent clairement exposées lors de la proclamation d'indépendance de l'État d'Israël, où il était principalement question d'une démocratie laïque humaniste, tolérante, d'une démocratie juive.

De retour des États-Unis, j'éprouve le sentiment suivant : il y a trop de gens là-bas, très influents, ayant de bonnes relations avec Israël, qui vivent dans une démocratie, et qui combattront pour leurs droits de vivre dans cette démocratie, mais ils s'adressent à Israël comme si le pays était leur église, et une église, un « Vatican » ou une « Mecque » ne doivent pas se trouver dans une démocratie.

Ils ont un autre rôle, et beaucoup d'entre nous ont peut-être entendu dire, et si ce n'est pas le cas, je vous le dis à présent – et je vous assure que c'est la vérité – que des gens ont commencé à se demander si Israël, en tant qu'État juif, peut continuer à être une démocratie, si ces deux concepts ne sont pas contradictoires.

Je dois reconnaître que durant des années et des années, cela fait presque trois ans, j'ai combattu pour une déclaration des droits, et je continue à le faire.

À présent, les gens ne disent plus que je tente d'apporter quelque chose qui n'est pas juif. Ils disent que ce n'est pas le moment propice, que nous devons attendre, qu'il y a d'autres priorités.

Depuis 1981, de plus en plus de voix s'élèvent pour évoquer des droits de l'homme, de ces choses que chacun d'entre vous considère comme des valeurs juives, ces idées que les Juifs du monde entier, durant les deux derniers siècles, ont arborées comme le drapeau des valeurs juives.

Ils ne constituent pas une majorité, mais ces groupes sont en train de se développer, et il est important de savoir que, en Israël, ce phénomène existe et que je suis concernée.

Vous qui êtes là, quel que soit l'endroit d'où vous venez, vous êtes estimés et vous vous affirmez de votre propre chef, non pas sous la contrainte d'une loi d'un rabbin ou d'une coalition, mais bien parce que vous ressentez que vous êtes Juifs, que vous êtes humanistes et laïques, de par votre propre choix. Cela est très important pour nous.

Je voudrais vous parler du sujet suivant : *Un judaïsme laïque est-il possible ?*

D'une certaine manière, je répondrai oui ! Je suis ici et je ne suis pas la seule, qui soit à la fois Juive, laïque, et humaniste. Je suis un enfant d'Israël. Et dès lors, je l'affirme, je suis juive et humaniste et laïque. Et en même temps, je me vois comme un maître de la culture et la tradition juives, au même niveau que les rabbins en Israël. Je voudrais dire plus que cela, je voudrais dire que mon judaïsme est plus riche que le leur, car ils ne détiennent qu'une partie de la culture juive, une très petite partie.

Qui a apporté cette chose magnifique, la chose la plus importante qui est arrivée au peuple Juif durant ce dernier siècle ?

Le réveil et le renouveau de la langue hébraïque ?

Le judaïsme laïque... Qui a dit qu'il était vain ?

*Le renouveau de la langue hébraïque* est un phénomène tellement profond aujourd'hui, que, si nous allons dans des pays anglophones, nous y rencontrerons des gens avec l'accent hébreu.

À présent, on peut comprendre à quel point l'hébreu est une langue, puisque vous trouvez déjà l'accent hébreu dans les langues étrangères.



Ce n'est pas seulement une langue, c'est toute une culture, toute une manière de vivre.

Que s'est-il passé ? Une vraie culture est dynamique. Dans les temps anciens, partout dans le monde, les cultures ont commencé à se développer.

À la base de toute culture, il y a un Dieu, et je n'ai pas l'intention de me demander qui est le créateur, ni si c'est Dieu qui créa l'homme à son image, ou si c'est l'homme lui-même qui créa Dieu à son image... Ceci constitue une partie de l'Histoire, une partie d'une culture. Et dans le judaïsme – une culture vieille de trois mille ans – nous pouvons tout trouver.

Je pourrais apporter ici (mais nous n'en avons pas le temps et je ne vais pas le faire, n'ayez pas peur) au cours d'une conférence, la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, qui est une publication acceptée par les Nations-unies et non pas en Israël, malheureusement, et vous montrer, point par point, qu'elle prend ses origines dans le judaïsme.

En même temps, M. Kahane pourrait apporter un point de vue opposé à chaque paragraphe que je développe, avec une grande édification.

Ces points de vue opposés ont cependant la même origine que les miens, mais il y a eu différentes situations, différentes époques dans l'histoire, et vous trouverez de tout chez les êtres humains, lorsqu'ils commencent à développer leur culture.

Ainsi, autrefois, il y avait un dieu, mais le judaïsme, à la base, était très démocratique. Chacun de nous était là, comme s'il y avait un signal, chacun de nous était là, hommes et femmes. Et chacun de nous recevait la *Torah*.

À présent, qui apporte le grand renouveau dans le judaïsme, si ce n'est le sionisme laïque, le peuple laïque en Israël ? Les croyants ont-ils pris le *chelot* et le *chouvot* dans le *Talmud* ? Ils connaissent les rituels, mais pas les histoires qui font partie de la vie quotidienne et que tout enfant d'Israël connaît : cela fait partie de sa langue, de sa manière de penser, et non pas de son destin, non pas de ce qu'il doit faire une fois par semaine.

C'est sa langue, sa façon de penser, et si nous prenons la langue dans son sens philosophique, cela signifie que c'est lui. Ainsi, vous avez la langue, vous avez la *Bible*, nous avons la littérature moderne... Pourquoi s'arrêter quelque part au XVI<sup>e</sup> siècle ?

Les rabbins ont apporté Maimonide, mais je pense que si cet homme intelligent vivait aujourd'hui, il changerait certaines choses pour qu'elles apportent une réponse aux questions actuelles.

Il n'est pas un dieu ou un ange.

Aujourd'hui les rabbins ne m'acceptent pas en tant que femme, ils renient mes droits et me traitent comme un être humain de second rang, parce que Maimonide a dit que seuls les hommes, et non pas les femmes, peuvent être témoins. Une femme ne peut pas être un juge, ou ne peut pas se trouver à la tête d'un État, et ainsi de suite...

Le rabbin Joseph Karo adapta certaines choses à son époque. Et aujourd'hui, nous vivons un conflit. Nous, le peuple juif, nous voulons vivre dans un pays moderne et dynamique, mener une vie moderne et dynamique, avec des réponses modernes et dynamiques à nos besoins, dans un esprit de liberté et d'humanisme.

En tant que Juifs, humanistes et laïques, nous devons offrir et élaborer une culture juive qui serait capable d'apporter des réponses. Et aujourd'hui, nous parlons beaucoup de philosophie. Je pourrais dire que je dois modifier de nombreux arguments que j'avais préparés pour aujourd'hui, parce que la plupart de ceux-ci ont été émis par d'autres, en commençant par la philosophie des deux cents dernières années, avec la Révolution française, les changements qu'ont connus les nations dans le monde.

Mais avant d'aborder la question, je dois me référer à quelque chose qui nous distingue, nous Israéliens, des Juifs qui vivent dans la *Diaspora*.

Il est très facile, je l'ai dit aujourd'hui, il est facile en Israël d'être un bon Juif et agnostique, sans avoir besoin de relation quelconque avec la Synagogue. Parce que là, nous constituons la majorité, et nous sommes fiers d'être Juifs, parce que les langues constituent une seule langue, parce que nous sommes le gouvernement, et le législateur, et les juges, et la police, et l'armée, et l'homme de la rue...

Ainsi, tenons-le-nous pour dit, et vivons au jour le jour la vie appelée « vie juive ». Le *sabbat* est le jour du repos (l'on peut se demander comment profiter de ce jour), mais le *sabbat* doit rester le jour de repos. Les vacances juives sont les vacances de l'État, et si l'on interroge un enfant de trois ans, il sait déjà ce qui se passe à *Hanoucca*, à *Burin*, à *Pessach*, etc. Ainsi, cela est beaucoup plus facile et plus certain que dans la *Diaspora*.

J'étais aux États-Unis récemment comme je l'ai dit précédemment, et un vieux Juif m'a dit : « Je n'ai jamais pensé que le judaïsme est une race ou une nation ; je pensais que c'est seulement un autre destin, comme le christianisme, comme l'islamisme, mais pas une nation, jusqu'à ce que Hitler vienne et décide d'en faire une race ».

Ce que nous affrontons aujourd'hui, ce sont quelques-uns des changements que le judaïsme et que la communauté juive ont subis les deux cents dernières années. Il y a eu l'émancipation, et beaucoup de Juifs décidèrent qu'ils étaient Allemands ou Français, etc. D'autres ne l'ont pas accepté, ils décidèrent qu'un État-nation pouvait exister. Ainsi, nous sommes une nation, et nous voulons un État, et ceux-là rejoignirent une sorte de mouvement pour construire ou reconstruire leur nation-État avec la culture originale. Mais d'autres, en de nombreux endroits, ont aidé à établir une société qui voulait tolérer les Juifs, qui voulait être libérale envers les Juifs, accepter les Juifs comme dans une nation, qu'ils soient français, américains, etc.

Nous considérons que le sentiment juif, c'est une responsabilité mutuelle, un lien mutuel, un fort sentiment d'appartenance, et ce sentiment, pour certains, est en rapport avec Dieu et la religion, mais pour beaucoup de gens, c'est un sentiment bien plus profond.

Mais nous n'avions pas encore trouvé le moyen pour éclaircir ces liens ni la manière de les exprimer dans notre vie quotidienne, dans nos fêtes, nos réunions... Ainsi, pour certains, Israël, l'État d'Israël remplaçait la Synagogue.

L'élément de base qui devrait être le lien entre nous, c'est la *langue*, la *culture*, le sentiment intense auquel chacun de nous se réfère.

À présent, nous pensons qu'il existe une justification au fait que nous continuons à maintenir des liens entre nous, en tant que peuple, parce que nous voulons construire une société juste, et nous voulons être justes quand nous sommes forts, être justes quand nous possédons une armée...

En outre, lorsqu'il existe une sorte de lien, de réflexion avec l'État d'Israël qui est l'État Juif, je ne veux pas que cette réflexion soit une bombe placée dans la rue Copernic et une autre bombe à Istanbul, et en d'autres endroits. Et le lien ne peut pas être établi par un sermon portant sur la question de savoir qui est Juif, de savoir si la mère est convertie ou pas, mais les relations et les liens devraient dépasser la morale, dépasser ce qui a toujours fait de nous une minorité sans pays, sans puissance, mais ayant le sentiment profond que, quel que soit l'endroit où nous nous trouvons, nous menons le juste combat, parce que nous ne pouvons rien faire d'autre.

Au travers de ceci, au travers de la langue, de la culture, de ce sentiment profond, nous devons construire ce que nos amis de la société humaniste laïque essayent de faire, c'est-à-dire aider à la création, moderne et dynamique, du renouveau de la culture et de la langue hébraïque, et des cérémonies, ce qui apportera une réponse à nos besoins, et non pas vivre,

comme les rabbins, dans la terre promise, arriérée, ignorante, fanatique, avec des nonnes qui étaient d'actualité il y a trois mille ans.

Et voilà pourquoi une législation mettra un jour en place une *déclaration des droits* en Israël. Nous voudrions que vous nous aidiez, grâce à vos liens, à fonder une loi de repatriement qui certifie qu'un Juif partisan de ce retour est quiconque qui affirme avec conviction qu'il croit qu'il est Juif et qui veut confondre son but avec le but du peuple juif, y compris les gens dont seul un des parents est Juif ou membre de la communauté juive.

Ainsi, en 1950, la *Knesset* signa un acte selon lequel celui qui affirme être Juif serait accepté au pays d'Israël, d'après la loi du retour.

Je crois que, aussi longtemps que la proclamation d'indépendance sera un document accepté par le peuple, et, aussi longtemps que nous aurons la liberté de parole et de réunion, et nous l'avons, nous nous battons ensemble pour un État dont chacun de vous sera fier, et qui vous apportera un substitut de ces choses qui, en raison de l'Histoire, symbolisent votre judaïsme.

Et beaucoup d'entre vous pensent que rejeter les rabbins et leur livre de prières signifie cesser d'être Juif. Nous désirons construire ensemble quelque chose qui est plus fort et plus important, peut-être pas d'une manière individuelle, car les prières sont pour tous, mais important pour ce que nous sommes, et cela signifie construire une culture, une société, un État, forts et justes, et forts parce que justes.

# Les Juifs laïques et l'holocauste : de nombreux dilemmes Réflexions sur la justice de Dieu

Yehouda BAUER

Directeur du Département d'étude de l'antisémitisme  
à l'Université hébraïque de Jérusalem

Texte traduit de l'anglais par Valérie BANCHEREAU  
Traduction supervisée par le Pr. Jacques LEMAIRE

Quelle que soit leur vision personnelle du monde, tous les Juifs accordent au problème de l'Holocauste une importance cruciale. Parmi les Juifs qui furent exterminés, les uns respectaient les commandements religieux, les autres pas. Certains parmi eux ne se considéraient même pas comme Juifs. Cependant, lorsque l'on se penche sur cet épisode malheureusement primordial de l'histoire juive et générale, l'on ne peut que se poser certaines questions fondamentales et existentielles. Toute interprétation religieuse de cet événement nous rappelle immédiatement l'un des problèmes liés à la *Justice de Dieu*, si ce n'est le plus important de ces problèmes : comment peut-on concevoir l'existence d'un Dieu tout-puissant, omniprésent, omniscient et bon, alors qu'il nous faut déplorer la mort de plus d'un million d'enfants n'ayant pas atteint l'âge de raison ? Si un tel Dieu existe, il ne pouvait que savoir cela, et s'il savait, il aurait pu mettre fin au massacre d'innocents. Puisqu'il est tout-puissant, il est aussi responsable de tout, et puisqu'il n'est pas intervenu, et si le massacre n'a pas cessé, c'est à lui qu'en incombe la responsabilité. S'il n'a pas voulu mettre fin au massacre, alors il n'est pas bon. Et s'il n'a pas pu y mettre fin, alors il n'est pas tout-puissant. S'il ne savait pas, il n'est ni omniscient ni omniprésent.

Bien sûr, le problème de l'existence d'un Dieu de Justice et de Bonté dans un monde dominé par le Mal remonte à bien longtemps, et l'expérience de l'Holocauste ne s'imposait guère pour que l'on s'interroge à ce sujet. Cependant, le nombre des injustices et des souffrances subies lors

de l'Holocauste atteint une ampleur telle que les questions se posent – ou se reposent – d'elles-mêmes ; l'on ne peut désormais plus les esquiver.

Certains théologiens juifs (parmi lesquels Berkovits, Fackenheim et d'autres) ont suggéré que l'on adopte l'explication du *hester panim* – le Dieu qui « cache sa face », notion déjà utilisée par Buber. Selon cette explication, Dieu n'intervient pas dans l'histoire, à de rares exceptions près (comme l'épisode du Sinaï, par exemple) ; les hommes se voient ainsi accorder la liberté de pouvoir véritablement choisir entre le bien et le mal. Cette optique, son caractère tout à fait arbitraire mis à part, soulève une première difficulté évidente : elle supprime complètement Dieu de la vie quotidienne. Un tel Dieu n'a que faire des prières des hommes, de leurs actes ou de leur choix entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, même s'il peut se manifester dès qu'il le décide. Seconde difficulté : un Dieu qui cache sa face sait toujours, puisque l'omniscience est censée représenter l'une de ses qualités immanentes. Un Dieu qui cache sa face tout en laissant sciemment sévir le mal inspire encore moins le respect qu'un Dieu dont la face n'est pas cachée. Dans les deux cas, un tel Dieu ne peut être ni bon ni omniscient ; il doit être mauvais, et un mauvais Dieu est une monstruosité dont nous pouvons fort bien nous passer.

Les penseurs juifs traditionnels ont adopté la solution du *mipnei hataeinu* pour nos péchés. C'est la génération de l'Holocauste qui a elle-même causé cette atrocité en transgressant les commandements de Dieu. Cette conception rejoint l'explication classique de l'existence du Mal adoptée par les prophètes. Le problème serait de savoir quel crime monstrueux avait bien pu commettre la génération qui fut frappée par l'Holocauste pour mériter un châtement si terrible. Certains (dont le Lubavicher Rebbe Menachem Mendel Schneersohn) proposent une réponse d'ordre général : le fait de s'être détourné des commandements de Dieu. Cette réponse particulière mérite une étude plus approfondie (« Emmanah u'Mada, Igrot Kodesh Miktov Kdushat Admor Shlita Miliubavitch », *Kfar Chabad*, 5740 (1980), pp. 115-118).

Au début de son analyse, Schneersohn affirme que l'esprit borné des humains ne peut comprendre les voies de Dieu. Cela correspond bien sûr à la situation du Hiob, et nous y reviendrons plus tard. Néanmoins, d'après Schneersohn, il est possible à l'homme de comprendre dans une certaine mesure le propos de Dieu. Schneersohn poursuit en disant : « Malgré la terrible douleur qu'a engendré cette tragédie, il ressort clairement que 'aucun mal ne vient d'en haut', et que chaque mal, chaque souffrance recèle une part de bien spirituel et sublime. Bien que tous ne pourront la saisir, cette notion existe cependant avec toute sa force. Un *Sho'ah* physique peut

*Les Juifs laïques et l'holocauste : de nombreux dilemmes.  
Réflexions sur la justice de Dieu*

alors représenter un bien spirituel, car les niveaux du corps et de l'esprit ne sont pas nécessairement parallèles... Un mal peut alors frapper le corps sans affecter l'âme - même si le corps, affaibli par ce mal, n'arrive plus à refléter l'âme qui l'habite. Tout au contraire, un mal qui affecte le corps peut se révéler bénéfique et sauver l'âme.

Imaginez qu'un homme se trouve dans un hôpital, et pénètre dans une salle d'opération. Une scène terrible s'offre alors à ses yeux : un homme gît, lié à une table d'opération ; autour de lui s'affairent une dizaine d'individus masqués et armés de couteaux. Ils s'apprêtent à lui couper un membre ! Le témoin va sûrement se mettre à crier 'À l'aide !' pour arracher la 'victime' aux mains de ses 'tortionnaires'. Si seulement il savait que le membre en question est gangrené sans espoir de guérison et met en danger la vie du patient ; s'il savait également que, pour lui sauver la vie, les médecins, et à leur tête le chirurgien, doivent amputer le membre malade, il cesserait de crier et de remuer ciel et terre.

Cet exemple illustre parfaitement la solution que je propose (*yekhamashal kakh hanimshal*) : le Saint, Béni soit-il, tout comme ce chirurgien-chef, sait ce qu'il doit faire, et n'agit que pour le bien d'Israël ; il apparaît donc clairement que, quoi qu'il ait fait, il l'a fait pour le bien...

Cependant, si quelqu'un rejette toute éventualité de l'existence d'un royaume de Dieu, jugé selon lui hors de propos, qui accusera-t-il alors, et pourquoi devrait-il se plaindre d'un manque de justice, de bonté et de moralité, qui ne sont après tout que des valeurs purement spirituelles ?

Cela mis à part, tout croyant sait que, quiconque lui ait donné la vie d'après le *kiddush hashem* (sanctification du nom de Dieu), son âme montera là où les Justes sont. »

À la question de savoir pourquoi, parmi les six millions de morts figurent autant des meilleurs membres de la communauté juive Haredi (ultra-orthodoxe), qui n'avaient nul besoin de cette sorte d'« opération », Shneersohn répond que, lorsqu'une personne a péché avec ses mains, c'est pourtant le visage que l'on frappe. « La punition n'est pas appliquée dans un désir de vengeance : tout au contraire, elle doit aider le pécheur à progresser. En conséquence, le professeur devra d'abord appliquer une sanction légère, et ne recourra à une sanction plus sévère que dans le cas où la première se serait révélée sans effet. De plus, pour qu'une punition porte ses fruits, celle-ci doit être appliquée sur la partie la plus importante du corps humain – le visage. De même, le peuple d'Israël a non seulement été sévèrement puni en quantité (six millions de victimes), mais la gravité de la punition a été encore accrue par l'atteinte portée à la communauté dirigeante de cette génération. »

Si j'ai recouru aussi souvent aux citations, c'est parce que les notions fondamentalistes se sont tellement développées au sein du peuple juif qu'il est temps de les prendre sérieusement en considération et de leur refuser cette sorte de légitimation dont elles jouissent souvent. Ce que dit Shneersohn est en fait très simple : la communauté juive d'Europe, qui constitue une branche de la communauté juive du monde, était pourrie jusqu'à l'os, ce qui exigeait son élimination. C'est bien la première et l'unique fois qu'un chef religieux approuve l'Holocauste. Selon lui, l'extermination de six millions de Juifs se justifiait par le fait que les fils d'Israël avaient désobéi, n convient ici de soulever deux problèmes appartenant tous deux au monde des notions familières au chef du *Chabad*. Le premier problème consiste à expliquer pourquoi ont péri plus d'un million d'enfants, jugés selon la tradition juive non responsables de leurs actes. Le deuxième problème réside dans le fait que Shneersohn attribue directement à Dieu – le chirurgien – la véritable extermination de ces millions de victimes. Un Dieu qui exécute des millions d'enfants, et que l'on vénère pour cet acte, est un véritable *Moloch*, et les adeptes qui dansent autour d'un tel « chirurgien », des prêtres païens.

Shneersohn aborde également le problème soulevé par l'extermination massive des ultra-orthodoxes. La leçon que doit tirer tout partisan du Lubavich comprend deux volets : le premier est que, même si l'on respecte la tradition religieuse, l'on sera frappé par la colère de Dieu ; le deuxième nous apprend que, pour éviter cela, tous les Juifs doivent se rallier au mouvement ultraorthodoxe. En clair, si l'on veut éviter un autre Holocauste, il faut à tout prix enfoncer le fanatisme religieux dans le crâne de chaque Juif. Le danger qui surgit ici est évidemment d'ordre politique, c'est une sorte de néo-messianisme à l'envers, autrement dit un désir d'éviter le dernier des maux.

Cependant, Shneersohn aborde encore, « pour la forme », deux points qui n'exigent pour être compris aucune gymnastique intellectuelle ni théologique. En accord avec la pensée religieuse juive traditionnelle, Shneersohn affirme que l'homme ne peut finalement connaître les voies de Dieu (bien que, de toute évidence, lui les connaisse suffisamment pour se permettre de comparer Dieu à un chirurgien). Or, personne ne ressent vraiment le besoin ni le désir de connaître les voies de Dieu. Pour ma part, je n'éprouve aucune envie de connaître les raisons pour lesquelles un Dieu assassine des millions d'enfants : quelles qu'elles soient, ces raisons ne peuvent être que celles d'un démon.

Une autre pensée de Shneersohn mérite une étude plus approfondie. Selon lui, ceux qui ne reconnaissent pas l'existence d'un royaume de Dieu,



*Les Juifs laïques et l'holocauste : de nombreux dilemmes.  
Réflexions sur la justice de Dieu*

c'est-à-dire qui nient tout rapport entre Dieu et les hommes, ceux-là ne peuvent exiger de personne ni justice, ni moralité, etc. Ce raisonnement exprime la logique perversifiée du fondamentalisme – le comportement moral n'est ici garanti que par l'engagement total envers un Dieu qui assassine des enfants. Cependant, il convient de relever un autre argument pertinent lié à ce raisonnement : si Dieu a échoué à Auschwitz, les hommes aussi ont échoué. La seule différence entre Dieu et l'homme réside dans le fait que l'Homme est un élément connu (bien que problématique). L'homme n'est par nature ni bon ni mauvais, puisque ces concepts sont eux-mêmes conditionnés par les relations sociales. Ce que nous considérons comme « bon » est un comportement socialement acceptable, ou louable. L'amour envers les enfants, envers les autres humains, envers son conjoint, l'assistance aux faibles, etc., représentent des formes de comportement qui renforcent les liens sociaux. En revanche, le vol, le meurtre, l'adultère engendrent un déséquilibre social et affaiblissent les liens sociaux. Nous possédons en nous des instincts étroitement en rapport avec l'instinct de conservation, la recherche du plaisir présent et futur, le soin mis à éviter les blessures et les souffrances, etc. Ces instincts sont exploités, sublimés ou transformés en comportement social avec plus ou moins de bonheur, et la socialisation prend forme, n'agit là de mécanismes bien connus, et l'on n'aurait pas à les répéter si la pensée fondamentaliste ne contestait pas des concepts assez simples à comprendre, et qui contiennent leurs propres preuves. L'homme peut ainsi engendrer un Auschwitz ou se sacrifier pour les autres et créer des climats sociaux générateurs de « bons » types de comportement. Tout cela dépend de nous, et les idées traditionnelles juives sur « l'amour du prochain », la sanctification de la vie, l'opposition à l'esclavage ou l'oppression trouvent ici leur pleine raison d'être.

Enfin, l'on devrait souligner que, parmi les penseurs orthodoxes, certains arrivent à des conclusions différentes de celles du Lubavicher Rebbe à partir de prémisses identiques. Ainsi, le rabbin hongrois Teichthal, qui périt dans l'Holocauste, argumentait dans son livre *Em habanim samecha – La mère des fils d'Israël est heureuse* – que la colère de Dieu est descendue sur les Juifs d'Europe parce que ces derniers n'avaient pas suivi les Sionistes laïcs en faisant *aliyah* à la Palestine. À partir d'une même démarche, nous tirons une leçon différente. Si le prix à payer pour le rétablissement d'Israël était de faire mourir des millions de personnes, simplement dans le but de nous donner une leçon, alors la plupart d'entre nous auraient renoncé à un tel « marché ». La prémisse est mauvaise, et partant, ce type de conclusion.

Certains écrivains, dont Elle Wiesel, ont affirmé qu'il est impossible d'imaginer un Dieu à Auschwitz, ou un Auschwitz sans Dieu. Ils se sentent eux-mêmes en prise avec un dilemme insoluble. Tout croyant se trouve

en effet confronté ici à un véritable problème puisqu'il devra finalement adopter la position du *af al pi khen* – envers et contre tout. En dépit de toute logique et de toute évidence, il sera poussé à croire. Une telle position devrait être respectée, bien que je ne la partage pas moi-même. Les croyances transcendantales ne peuvent, et ne doivent pas être contestées une fois que les arguments ont été étayés de preuves.

### **Au-delà de la justice de Dieu**

Quel fut le véritable résultat de l'expérience de l'Holocauste si l'on se place du côté de ceux qui l'ont vécu ? La menace qui planait sur leurs vies a-t-elle poussé les gens à rechercher une protection psychologique dans la religion ? Ou bien, au contraire, ont-ils renié cette religion parce qu'elle ne les avait pas sauvés ? La question semble difficile à trancher, et l'on peut citer des cas de conversions aussi bien que des cas de rejet de la religion. En règle générale, la plupart des gens semblent s'en être tenus à leurs croyances d'avant l'Holocauste, ou y sont revenus. Les croyants sont retournés à la religion, et ceux qui ne l'étaient pas n'y ont pas adhéré. Il y eut certes des exceptions, mais qui se sont probablement annulées mutuellement. De plus, aucune conclusion ne peut être tirée à partir des documents dont nous disposons. Dans ce cas, pour répondre à l'accusation de Shneerson selon laquelle l'Holocauste ne visait qu'à punir, nous ne pouvons que constater l'inefficacité de cette punition.

Face à cette terrible expérience qu'ils n'avaient pas prévue, les chefs religieux réagirent de façon différente selon leur origine. Par exemple, le rabbin de Kovno, Abraham D. Shapira, pressa le Conseil juif d'accéder aux exigences des Allemands d'instaurer un système de sauf-conduits qui, dans les faits, condamnait à mort quiconque ne possédait pas ces papiers. Le rabbin Shadira estimait que, si des chefs religieux juifs pouvaient sauver une partie de la communauté, ils se devaient de le faire. En revanche, les rabbins de Lvov protestèrent devant le *Judenrat*, alléguant que le Conseil n'avait aucun droit de déterminer qui devait vivre et qui devait mourir. Le rabbin du Piotkov Tribunalski, le rabbin Lav, demeura avec ses ouailles, alors qu'il aurait pu fuir, parce que tel était selon lui son devoir de chef religieux, et il les suivit à Treblinka. Le Gerer *Rebbe*, lui, estima que son aide serait plus précieuse de l'extérieur, et guida ainsi ses ouailles et sa famille, tout en les abandonnant à leur mort. Le Piaseczna *Rebbe* prit la position exactement inverse. Le *Rebbe* Radzyner est réputé pour avoir poussé à la résistance armée. La tête politique de l'*Agudat Israël* en Pologne, établie dans le ghetto de Varsovie, s'opposa à la proposition de se rebeller au nom de la religion. D'autres exemples pourraient encore être fournis

*Les Juifs laïques et l'holocauste : de nombreux dilemmes.  
Réflexions sur la justice de Dieu*

pour démontrer que ni *Yhalakha*, ni les principes religieux n'ont guidé le comportement religieux, mais bien l'interprétation de ces principes, qui diffèrait selon les conceptions d'individus confrontés à des situations différentes. Dans les faits, les principes furent interprétés de façon à s'accorder aux conceptions des interprètes. Dans de telles conditions, la religion a contribué à rationaliser le comportement, au lieu d'incarner ce guide absolu que beaucoup prétendaient qu'elle était.

Les informations dont nous disposons semblent montrer qu'en fait bien peu d'éléments religieux ont pris part aux rébellions armées. Lors des rébellions les plus importantes que connurent les ghettos polonais, les Sionistes croyants participèrent très peu à Cracovie, et presque pas à Bedzin-Sosnowice. Ils furent absents à Varsovie, Czestochova, Piotrkov, Radom, Vilna, Kovno, etc. Parmi les nombreux Juifs qui se rebellèrent ou s'enfuirent dans les forêts de l'Est de la Pologne et l'Ouest de la Russie, se trouvaient quelques Juifs pratiquants. Mais ni la tête, ni la masse des résistants n'appartenaient à la communauté juive pratiquante, peut-être à cause du fait que, dans le domaine du *shetl* traditionnel, la proportion de Juifs pratiquants avait fortement diminué.

D'autre part, nombre d'actions opérées dans le cadre de la résistance non armée furent menées par des Juifs pratiquants. Face à la mort, de nombreux Juifs pratiquants ont défendu courageusement leurs traditions religieuses. Des Juifs croyants (dont certains non pratiquants) défendirent les synagogues et les rouleaux de la *Torah* contre la profanation, et ce parfois au sacrifice de leur vie. Des Juifs pratiquants ont préféré se laisser mourir de faim plutôt que de manger des aliments non *kasher* ; ils préférèrent subir coups et tortures plutôt que d'abandonner leurs prières et leurs livres de prières. Les prières étaient données en public devant les poteaux d'exécution en guise de défi envers les criminels nazis, et beaucoup d'autres exemples pourraient être cités. Il ne fait aucun doute que les croyances religieuses ont renforcé les hommes lorsqu'ils se trouvaient confrontés à l'extrême adversité. Ces croyances les ont également aidés pour une grande part à ne pas sombrer dans le désespoir, qui conduisait inévitablement les prisonniers des camps de concentration à se transformer en *musulmen* (ou squelettes ambulants apathiques). L'on peut dire la même chose de n'importe quelle autre croyance idéologique, comme le sionisme, le communisme, le socialisme, le nationalisme (qui regroupe des non-Juifs, mais aussi des Juifs), etc. Toute idéologie a un jour servi le dessein d'organiser la personnalité humaine afin de contrer un impact traumatisant donné.

Le rôle positif qu'a pu jouer la religion dans une situation telle que l'Holocauste ne devrait par conséquent pas être sous-estimé. Cela ne

prouve bien sûr pas la vérité de la croyance religieuse en tant que telle, mais révèle en revanche la puissance des structures traditionnelles dans les situations désespérées, et atteste par là-même une importante découverte sociopsychologique.

L'on devrait peut-être garder en mémoire le fait que la majorité des Juifs qui périrent dans l'Holocauste n'étaient pas ce qu'on appellerait aujourd'hui des orthodoxes. La majorité d'entre eux se situait entre les deux extrêmes que constitue l'absence totale de tout sentiment religieux et l'ultra-orthodoxie, se tenant à certaines croyances religieuses ou observant certaines traditions sans trop réfléchir à ces sujets. En Pologne, sur les 3,3 millions de Juifs recensés en 1939, un tiers se réclamait du Bundisme, qui se voulait socialiste, antisioniste et non croyant ; un tiers appartenait au mouvement sioniste, lui-même divisé en de nombreuses factions, et dont une minorité seulement était attachée à la religion ; venaient enfin les partisans de l'*Agudat*, ou ultra-orthodoxes. Un fort désintérêt se manifesta vis-à-vis de l'orthodoxie, alors qu'en même temps s'amorçait un renforcement des groupes ultra-orthodoxes. La communauté juive de Lituanie évoluait dans la même direction, tout comme les Juifs roumains. En Hongrie, les deux tiers des Juifs étaient « néologues », c'est-à-dire à mi-chemin entre la Réforme moderne et le conservatisme, et comportait des congrégations clairement non pratiquantes. En Europe occidentale, le phénomène était encore moins marqué. Par conséquent, le terme « Saint » (*kdoshim*) s'applique mal dans son acception courante aux victimes de l'Holocauste, malgré que cette désignation s'accorde avec l'une des propositions de Maïmonide. En fait, dans un sens, cela va à l'encontre du but recherché. Si les victimes étaient des saints, elles n'appartiennent désormais plus à la conversation ordinaire, et se muent en entités extrahistoriques et métahistoriques ; elles n'ont alors plus aucun lien avec l'expérience humaine commune. Or, ceux qui « sanctifient » les victimes visent exactement l'opposé, d'où l'inopportunité du terme « saint ».

*Kdoshim tihyu li* – Tu seras saint à Mes yeux – telle est la citation appropriée de la *Bible*. Mais c'est précisément la terminologie que l'on devrait, je pense, éviter. Dans tous les cas, tous ceux qui n'ont pas observé les commandements religieux, aussi bien avant que pendant et après l'Holocauste, peuvent difficilement se voir attribuer cette dénomination générale, qui consacre tous les croyants de la religion (juive) comme un peuple (saint) à part. La plupart des autres religions font à leurs croyants des promesses identiques, et tout comme dans la religion juive, indiquent clairement que *extra ecclesiam nulla salus* – hors de l'Église, point de salut. La formulation trouve son origine dans l'Église catholique, mais s'applique également au judaïsme.

*Les Juifs laïques et l'holocauste : de nombreux dilemmes.  
Réflexions sur la justice de Dieu*

Nous devons en dernier lieu aborder le concept du *kiddush Hashem* – la sanctification du nom de Dieu. Le terme fut expliqué d'une façon admirable par Maïmonide, et impliquait que tout Juif devait à tout instant être prêt à mourir pour préserver toute vie juive, qui est la vie qui continue à être juive. En réalité, cependant, la situation de Maïmonide au Moyen-Âge différait radicalement de celle du temps présent. En ces temps-là, les Juifs furent invités à renier leurs croyances, et s'ils se convertissaient, soit au christianisme, soit à l'islam, ils seraient épargnés quand séviraient de cruelles persécutions. Comme nous le savons bien, la situation de l'Holocauste était différente – les nazis ne s'intéressaient guère à ce que pouvaient croire les Juifs ; c'étaient leurs corps qu'ils voulaient, pas leurs âmes. D'où l'expression attribuée au rabbin Nissenbaum dans le ghetto de Varsovie, *Kiddush hayatim* – sanctification de la vie. L'on rapporte que Nissenbaum déclara que les Juifs devaient retirer aux nazis ce que les nazis voulaient, c'est-à-dire leurs corps et leurs vies, et devaient lutter pour préserver la vie des Juifs. Le lien entre les deux concepts réside dans la notion de vie juive, forme de vie fondée sur les valeurs humaines telles que les Juifs les conçoivent. Il serait vain de préserver une vie dépourvue de cet esprit, comme par exemple une vie achetée avec la mort d'une autre personne, d'autres Juifs. Mais la merveilleuse expression de Nissenbaum signifie aussi que les Juifs furent véritablement exhortés à lutter pour leurs vies à l'intérieur des camps et des convois d'esclaves, à accepter la loi des nazis comme une situation temporaire, et à lutter fermement pour lui survivre. *Kiddush hayatim* impliquait aussi la poursuite active des actions engagées dans les ghettos ainsi que dans les régions de l'Europe qui n'en possédaient pas ; ces actes visaient à renforcer la morale juive, sauver des enfants, cacher des adultes, et comprenaient également l'emploi des armes pour sauvegarder l'existence juive. Le vieux concept de *kiddush hayatim* ne devrait pas être rejeté, mais plutôt adapté à un nouveau monde, qui comprend ses propres problèmes ; *kiddush hayatim* pourrait alors sans doute être considéré comme une continuation de la même idée adaptée à de nouvelles circonstances.

Il est possible de détecter dans ce terrible événement les éléments de la continuité et du changement d'une manière humaniste juive – un changement radical s'est opéré dans certains domaines, et une continuation dans d'autres. Et même dans le cas où l'on considérerait le concept d'un Dieu comme tout à fait hors de propos, force serait de reconnaître son importance en tant qu'expression historique d'idéaux qui sont, finalement, simplement humains, et qui pourraient par conséquent jouer un rôle dans une analyse humaine.



# Allocution de clôture

David SUSSKIND  
Président du *Centre communautaire laïc juif*

C'est avec joie que nous avons accepté l'honneur d'organiser à Bruxelles, la *Première conférence européenne pour un judaïsme laïque et humaniste*.

Après tant d'interventions, tant d'exposés, des interrogations subsistent encore, sans réponse.

## **Qu'est-ce qu'un Juif ?**

Si on limite le judaïsme à son aspect religieux, que sont alors les Juifs non-croyants ? Que deviennent alors les Juifs religieux qui cessent de croire ? Qu'en est-il de la majorité du peuple juif qui ne pratique plus ?

Mais le judaïsme est plus qu'une religion, plus qu'une simple philosophie, plus qu'une *Weltanschauung* ; il s'agit d'une appartenance à une communauté, à un groupe social et culturel, à un mode de vie, pour certains à une religion.

Voilà pourquoi j'affirme qu'un Juif, croyant ou non, fait partie du peuple juif, dans la mesure où il ressent, et manifeste son appartenance et son identité avec ce peuple, de quelque façon que ce soit.

Voilà pourquoi, en tant que membre du peuple juif, on peut me comparer à un Ouzbèk, un Wallon ou un Flamand, mais je me refuse à être comparé à un catholique, un musulman ou un bouddhiste.

## **Être Juif et laïque, comment ?**

Si nous proclamons que « tout ce qui touche au judaïsme nous concerne », nous ajoutons, comme les humanistes, que « tout ce qui est humain nous concerne ».

Aucune souffrance humaine, aucune injustice ne nous laisse indifférents.

Le judaïsme porte depuis des millénaires des valeurs morales et une éthique de vie ; ce patrimoine appartient à l'ensemble de la communauté humaine.

C'est au nom de ces valeurs que le Juif laïque se trouve à l'avant-garde des combats pour la liberté et le progrès. La tolérance, le respect des opinions d'autrui et l'esprit critique toujours en éveil guident ses pas.

Être juif laïque, c'est se forger un chemin de vie, un comportement en harmonie avec ces valeurs, ce patrimoine.

C'est ce judaïsme que nous voulons transmettre à nos enfants, un judaïsme fondé sur l'étude et la connaissance de l'histoire, des valeurs, un judaïsme qui ne cherche pas à détruire les autres ou à les réduire.

Notre souhait est d'assurer la continuité du judaïsme, un judaïsme adapté à cette fin de XX<sup>e</sup> siècle, porteur de toutes les valeurs positives et de l'expérience historique du peuple juif.

Notre espoir, en adhérant au mouvement laïque et humaniste juif, est de contribuer à la recherche de l'homme sur lui-même, de le guider vers une définition de lui-même comme juif et comme être humain.



## Table des matières

Jacques LEMAIRE et Simone SUSSKIND	Avant-propos .....	5
Paul DANBLON	Laïcité, libre-pensée et humanisme. Essai de définition de quelques mots-repères ....	7
Abraham Zvi BAR-ON	Définition des concepts de l'humanisme et du judaïsme .....	15
Peter LEMISH	La reconceptualisation de l'éducation juive ....	23
Gérard RABINOVITCH	D'un anthropologisme conséquent à un athéisme conséquent .....	33
Aviva AVIV	Le concept du nationalisme juif vu par Ahad- Haam .....	41
Nathan WEINSTOCK	Assumer sa marginalité.....	53
Jacques SOJCHER	Entre le Livre et la Loi.....	57
Georges GORIÉLY	Judaïsme et marxisme.....	63
Albert MEMMI	Être juif, sans être croyant ni pratiquant.....	75
Guy HAARSCHER	Judaïsme, laïcité et droits de l'homme .....	77
Henri BULAWKO	Pour un judaïsme humaniste.....	83
Zeev LEVY	Philosophie et religion dans la pensée juive moderne .....	85
Emmanuel HALPERIN	Défense du flou israélien .....	91
Abraham MOLÈS	À travers l'Humanisme, vers l'Homme. L'apport d'une pensée juive de la dispersion à la valorisation de l'homme.....	101

Robert MISRAHI	Laïcité juive et perspectives éthiques.....	107
Aryé BEN-GURION	Le calendrier juif et la Haggadah du Kibboutz.....	115
Gabriel GLAZER	Le pouvoir de la loi ou le pouvoir de la religion.....	125
Jacques HASSOUN	Citoyenneté ou ségrégation .....	139
Avraham SCHENKER	Le judaïsme laïque en Amérique du Nord ....	151
Richard MARIENSTRASS	Laïcité et pluralisme .....	163
Zev KATZ	Judaïsme et humanisme à l'ère post- industrielle .....	171
Jean GOL	Réflexions sur le judaïsme laïque .....	177
Shulamit ALONI	L'action des laïques en Israël.....	183
Yehouda BAUER	Les Juifs laïques et l'Holocauste : de nombreux dilemmes. Réflexions sur la justice de Dieu..	189
David SUSSKIND	Allocution de clôture.....	199
Table des matières	.....	201