

PLURIELLES

« LA TERRE PROMISE EST TOUJOURS DE L'AUTRE CÔTÉ DU DÉSERT » EDMOND JABES

VERS UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE



Éditorial

Juifs parmi les nations

Violette Attal-Lefi

Dossier

Identités juives et modernité

Pour sortir du Moyen-Age

L'expérience des Lumières, « la Haskala »

Identités juives et citoyenneté française

Propos subjectifs d'un juif français athée

Juifs et Arabes, rythmes d'intégration

Égaux, semblables, identiques

A. Memmi

E. Friedler

F. Grimberg

J. Burko

I. Rosenman

S. Ostrowetsky

Études

Lévinas, un homme responsable

L'eau dans le conflit israélo-palestinien

Qui a écrit la Bible

L'admirable légèreté de l'être : « Marc Chagal »

H. Hannoun

G. Baskin

C. Ben Levi

I. Goldberg

Littérature

Jonathan ou la traversée de la mer Rouge

Poèmes de Jérusalem

R. Doukhan

Y. Amichaï

N° 5 PRINTEMPS-ÉTÉ 1996

Prix : 50 F

Sommaire

Editorial

Violette Attal-Lefi Juifs parmi les nations.....page 3

Dossier : Identités juives et modernité.

Albert Memmi Pour sortir du Moyen-Age.....page 5
Egon Friedler L'expérience des Lumières, « la Haskala ».....page 13
Francis Grimberg Identités juives et citoyenneté française.....page 19
Jacques Burko Propos subjectifs d'un juif français athée.....page 23
Izïo Rosenman Juifs et Arabes, rythmes d'intégration.....page 29
Sylvia Ostrowetsky Identiques, semblables, égaux ou incomparables ?.....page 34
Enquête : Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue.....page 43

Etudes

Hubert Hannoun « Lévinas », un homme responsable.....page 44
Gershom Baskin L'eau dans le conflit israélo-palestinien.....page 47
Calev Ben Levi Qui a écrit la Bible.....page 54
Itzhak Goldberg L'admirable légèreté de l'être : « Marc Chagall ».....page 61
Blaise Cendrars Portrait (poème sur Chagall).....page 67

Critiques, notes, actualité

Rolland Doukhan « L'écriture ou la vie », de Jorge Semprun.....page 68
Paule Ferran « Dieu-dope », de Tobie Nathan.....page 71
Hubert Hannoun « G. Basnage », un protestant analyse le monde juif.....page 72
Sylvia Ostrowetsky « Moscou », impressions de Voyage.....page 74
Maurice Lazar « Bosnie », crimes et non-chatiments ?.....page 77

Littérature

Rolland Doukhan Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (nouvelle).....page 79
Yehouda Amichai Poèmes de Jérusalem.....page 89

Bulletin d'abonnementpage 91

*Les textes des articles n'engagent que leurs auteurs,
Les pavés de textes sont mis en reliefs par la rédaction*

PLURIELLES
REVUE DE L'A.J.H.L.
253 Avenue Daumesnil-75012 Paris
Tél. 40 19 99 70-Fax 43 07 05 10

—
Directeur de la Publication :
Albert MEMMI

°
Rédacteur en chef :
Izio ROSENMAN

°
Comité de Rédaction :
Violette ATTAL-LEFI, Jacqueline LONDON,
Rolland DOUKHAN, Yaël ZAJAC

°
Dépôt de Titre N° 93/0031
Commission paritaire en cours

ASSOCIATION POUR UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE
(A.J.H.L.)

253, Avenue Daumesnil, 75012 PARIS. Tél: 40 19 99 70. Fax: 43 07 05 10

Son objet :

Favoriser un judaïsme laïque et pluraliste qui respecte la diversité des dimensions de l'identité juive : morale, culture, religion, philosophie, histoire, mémoire, traditions. Proposer une réflexion, un projet identitaire juif contemporain pleinement inscrit dans la société globale.

Publié avec le Concours du Centre National du Livre

Juifs parmi les nations.

Tel est le thème du 6ème Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques qui se réunit tous les deux ans dans une capitale et pour la première fois à Paris. Le choix de Paris, après celui de Detroit, de Bruxelles, Jérusalem et Moscou, a été motivé par la volonté de la Fédération internationale de soutenir la mouvance juive laïque en France; mouvance dynamique puisqu'elle a suscité en quelques années la création de nombreuses associations, dont l'A.J.H.L., qui proposent une réelle alternative juive laïque. C'est ainsi qu'un grand nombre de Juifs de France, soucieux d'affirmer un attachement culturel au judaïsme comme dénominateur commun, ont rejoint cette mouvance et s'y expriment.*

Les précédents thèmes, "Qui est Juif?", "L'avenir du peuple juif", "Humanisme", "Que signifie être Juif?", proposaient une réflexion séculière sur l'identité juive; une approche qui suppose précisément un regard ouvert sur la société. Au delà d'un sentiment d'appartenance (ou non) à un destin commun, les Juifs ont été et restent pleinement engagés dans l'histoire du monde et des idées de leurs contemporains. C'est pourquoi, loin de nous penser comme un monde clos parmi d'autres, nous avons souhaité mettre l'accent sur la vision juive laïque du rapport à l'autre; aussi bien en tant qu'individu, que groupe ou que nation; rapport souvent présenté comme essentiel dans la pensée juive. La question sera posée, au cours des sessions, dans ses différents aspects: social, politique, culturel, auxquels nous sommes et seront confrontés à l'aube du XXIème siècle. Sur le plan individuel, le débat portera sur les familles multiculturelles. Quel juste rapport Israël, saura-t-il trouver avec ses voisins, répondant ainsi à tant d'espoirs de paix? Quelles actions pour lutter contre les dérapages nationalistes et les intégrismes au Moyen Orient comme en Europe? Enfin, au plan collectif, à la lumière de l'expérience des Juifs vivant en minorité dans les pays de la diaspora ou en majorité, en Israël, les intervenants évoqueront divers types de société (société multiculturelle, société laïque, ou juxtaposition de groupes titulaires de droits) et s'interrogeront sur celles qui garantissent le mieux le respect de l'autre? La question revêt toute sa pertinence, à l'heure où la France réfléchit sur son identité nationale, alors que certains invoquent le baptême de Clovis comme un fait essentiel de son histoire nationale et que d'autres réclament le respect de la laïcité républicaine. Sans prétendre apporter des solutions toutes prêtes, les participants - venus de plusieurs pays - tenteront par la confrontation d'idées d'ouvrir quelques voies.

Paris le 20 septembre 1996

Violette Attal-Lefi

**Voir en fin de volume le programme du congrès de Paris.*

Présentation des auteurs

- Violette Attal-Lefi :*** Avocate, Vice Présidente de l'AJHL
- Yehouda Amichat :*** Poète israélien.
- Gershom Baskin :*** Codirecteur israélien du Centre de Recherche et d'Information Israël-Palestine.
- Jacques Burko :*** Traducteur, Secrétaire général du cercle G.Crémioux
- Rolland Doukhan :*** Ecrivain.
- Paule Ferran :*** Enseignante.
- Egon Friedler :*** Journaliste, Directeur de « Identidad », Montevideo, Uruguay.
- Itzhak Goldberg :*** Historien de l'art, Université d'Aix-en-Provence.
- Francis Grimberg :*** Médecin, Président de « Rencontre Progressiste Juive ».
- Hubert Hannoun :*** Professeur, Université d'Aix-en-Provence.
- Maurice Lazar :*** Membre du bureau de l'Association Sarajevo.
- Calev Ben Levi :*** Journaliste israélien.
- Albert Memmi :*** Ecrivain, Philosophe.
- Sylvia Ostrowetsky :*** Professeur, Université de Picardie, Amiens.
- Izio Rosenman :*** Directeur de recherche au CNRS.

POUR SORTIR DU MOYEN-AGE

par Albert Memmi

Nous ne pouvons tout de même pas nous demander éternellement : « Qui est juif ? », comme s'il existait un modèle déposé, auquel on pourrait, on devrait toujours se référer, sans jamais y arriver tout à fait !

Interrogation caractéristique de minoritaire, du reste, qui, craignant sans cesse la noyade dans l'océan majoritaire, cherche à se cramponner à quelque roseau sur le rivage, qui le sauverait du courant ; sans voir que le majoritaire lui-même change sans cesse, avec moins d'angoisse il est vrai.

**« Qui est Juif ? »
« Qu'est-ce qu'un Juif ? »**

Je voudrais aborder le problème autrement. Non seulement ce modèle unique n'existe plus, s'il a jamais existé, mais le changement est devenu nécessaire et inévitable ; sans quoi le judaïsme traditionnel demeurera dans ce moyen-âge où il se trouve encore aujourd'hui. J'ai déjà proposé de renoncer à la question : « Qui est Juif ? » pour : « Qu'est-ce qu'un Juif ? » C'est-à-dire le Juif réel, vivant aujourd'hui.

Que devient, qu'est déjà devenu le Juif contemporain ? Comment l'aider à achever sa transformation ? Comment faire passer le judaïsme du moyen-âge à la modernité ? Pour cela, je formulerai trois propositions :

La première est qu'il nous faut prendre conscience de cette stagnation, et la dénoncer, où végètent la culture et les institutions spécifiquement juives.

La seconde est que nous devons les en sortir si nous ne voulons pas nous résigner à cette fossilisation, sinon à cette dégénérescence du judaïsme traditionnel.

La troisième est que nous le pouvons : nous entrevoyons assez clairement déjà quelles doivent être les réformes indispensables.

Ces trois propositions constitueraient une espèce de révolution copernicienne, qui peut effrayer certes, soulever le sentiment d'affronter des tabous redoutables, mais elles sont, me semble-t-il, les conditions obligées du passage enfin à la modernité, c'est à dire à une fécondité nouvelle du judaïsme. ⁽¹⁾

Que le judaïsme traditionnel végète dans un moyen-âge de l'esprit et des pratiques est une évidence indiscutable, si l'on veut bien avoir le courage d'en convenir. Le nombre de traits de stagnation et d'obscurantisme, d'ailleurs communs avec d'autres groupes minoritaires ou dominés, est impressionnant. Il y a bien longtemps que la pensée dite spécifiquement juive, c'est à dire réduite à celle des rabbins, (car il ne faut pas confondre la pensée des Juifs en général et le judaïsme rabbinique, nous y reviendrons), tourne sur elle-même dans une attitude frileuse et stérile ; ridée comme un fruit blet, immangeable.

Ainsi la scolastique, rangée depuis longtemps par la pensée occidentale au rang des curiosités historiques, poursuit inlassablement son chemin chez les adeptes de la pensée rabbinique, comme si rien n'avait changé depuis la rédaction des Talmuds. D'où une exégèse obsessionnelle et purement rhétorique des

textes traditionnels. Alors que la plupart des théologiens chrétiens conviennent maintenant que ces textes ont une histoire, où il convient de les replacer si l'on veut les comprendre correctement, les rabbins s'obstinent à les considérer hors de toutes références historiques et comparatives. Cette réduction donne lieu à un véritable délire interprétatif, servi par une ingéniosité verbale dont on hésite à admirer la virtuosité ou à sourire. A la faveur de ces exercices de voltige langagière, des rapprochements astucieux de racines, ou même de tronçons de mots,

religieux espèrent maintenir ainsi leur O.p.a. sur le corps social juif. ⁽²⁾

Car, voici le plus grave : cette pensée ou pseudo-pensée est, par suite, totalisante, totalitaire et répressive. Elle l'a toujours été, elle l'est toujours : le toujours surprenant, grand-rabbin et traîne-sabre israélien, Goren ne vient-il pas de déclarer que le philosophe Leibovitch, (qui n'est pas de mes amitiés intellectuelles mais dont on ne peut tout de même pas nier son souci du destin juif), qu'il était « anti-juif et anti-sioniste » ! ⁽³⁾ Même Maimonide, avant d'être consacré le plus grand penseur juif



Le mellah de Mogador : Mogador, construite au XVIIIe siècle, a très vite attiré les Juifs qui y ont formé une communauté importante.

semblent confirmer inéluctablement la pensée traditionnelle, et prescrire impérativement quelque conduite. Car toute cette machine n'est ni gratuite ni innocente : elle poursuit le même dessein apologétique, comme toute scolastique. On n'y découvre jamais rien ; on alimente des croyances déjà établies, on confirme des conduites fixées depuis toujours, avec la garantie souveraine, réaffirmée une fois de plus, de la parole même de Dieu. Les

du moyen-âge, eut d'abord maille à partir avec les orthodoxes de son époque. Bien entendu on ne saurait citer sans horreur Baruch de Spinoza, excommunié parce qu'il fut partisan d'une exégèse rationnelle ; Freud ne serait en aucune manière un penseur juif, malgré ses notations angoissées sur l'antisémitisme et son étude, discutable mais magistrale, sur Moïse ; ni Einstein qui mourut sioniste et à qui on a proposé d'être le premier président du jeune état d'Israël :

il avait osé se livrer à quelques galipettes à propos de Dieu, au lieu de consacrer sa vie à l'exégèse, ayant probablement mieux à faire ; quant aux penseurs socialistes, et souvent sionistes, Moses Hess l'auteur visionnaire de Rome et Jérusalem, le subtil Ahad A'am ou Gordon le philosophe du travail juif ne méritent que des allusions dédaigneuses.

Bref, tout ce qui n'est pas eux, dans la ligne de la tradition telle qu'ils l'entendent, n'existe pas. Bien entendu une telle philosophie, traînarde et apeurée, ne peut subsister qu'en se fermant sur elle-même. En conséquence, quiconque se place en dehors d'elle est condamné à la mort symbolique, puisque le temps des excommunications institutionnelles est heureusement révolu : « ce n'est pas juif ! Cela ne fait pas partie de la pensée juive ! », et le pire, ce que la simple tolérance devrait interdire : « Ce n'est pas un Juif ! », accusation lancée il y a peu par le grand-rabbin de France contre l'un de nos jeunes et brillants écrivains ; un exégète n'a-t-il pas récemment déclaré : « la notion de tolérance n'existe pas en hébreu ! » ; puisqu'elle n'existe pas dans les Textes, elle ne saurait exister dans la conduite du Juif contemporain.

Il faut dénoncer ici un cercle très vicieux : les orthodoxes définissent le Juif à leur manière, abstraite et bornée, puis mesurent à cette toise quiconque se manifeste autrement. C'est le lit de Procuste : ils peuvent ainsi exclure de la communauté et de L'Histoire juive quiconque ne répond pas à leurs normes ; c'est bien le *hérem* qui continue : ces jongleurs de mots sont trop souvent aussi des fanatiques. ⁽⁴⁾

Le plus curieux de l'affaire est qu'une conception si scandaleuse, et si catastrophique pour ce qu'elle prétend sauver, ne soulève que de tièdes révoltes périodiques, sinon une molle complaisance. Nous ne voyons guère aujourd'hui l'équivalent du mouvement d'émancipation de la *Haskala* ; aucun

Mendelsohn contemporain n'a pris une franche distance à l'égard des rabbins et des doctrines rabbiniques. Ce qui est bien le signe que l'émancipation de la pensée et de la culture juives sont loin d'être achevées. J'ai déjà montré, plus généralement à propos des groupes dominés ou devant des difficultés historiques excessives, comment ils s'accrochent à leurs traditions, érigées en un système de *valeurs-refuges* et d'*institutions-de-défense*. On en voit une nouvelle illustration dans ce qui se passe dans les pays d'Islam. Ce qui explique, sans le justifier, que les prétextes, pour que rien ne change, sont si nombreux :

Il y a ceux qui ne croient ni à Dieu ni au diable, mais pensent qu'il est tactiquement plus adroit de ménager les religieux. C'était le cas du grand Ben Gourion qui était partisan d'un statu-quo, au moins durant la construction de l'Etat juif. Position héritée par Simon Pérès, qui fut son collaborateur, et qui aurait déclaré récemment, que « la laïcité n'est pas conforme à la tradition juive ». Derrière le paravent culturel on aperçoit les calculs électoraux et les motifs économiques : de nombreux dévots se trouvent parmi les donateurs. On peut se demander si le prix payé pour ces habiletés n'est pas exorbitant : Ben Gourion a dû laisser une large partie du système éducatif entre les mains du rabbinat ! lui concéder le maintien du statut personnel, c'est-à-dire la maîtrise de la vie privée même des incroyants ! On en a vu dernièrement encore les conséquences désastreuses sur la politique israélienne.

***L'unanimité est l'alibi de
l'immobilisme, c'est-à-dire de la
sauvegarde du plus
réactionnaire.***

Il y a ceux, sous-catégorie de la précédente, qui prônent le consensus parce que toute critique serait nocive à la communauté, qui doit rester soudée devant ses ennemis. Mais sur quelle base, ce consensus ? Pourquoi doit-il l'être sur un

alignement sur les positions les plus rétrogrades ? Pourquoi pas sur la base de la laïcité, aujourd'hui dénominateur commun à tous les Juifs ? (et d'ailleurs de tous les peuples). Quitte naturellement à ce que les croyants vivent leur foi et leurs pratiques à leur gré. L'unanimité est l'alibi de l'immobilisme, c'est-à-dire de la sauvegarde du plus réactionnaire.

Il y a ceux qui professent une pensée parfaitement positive mais qui concèdent prudemment l'existence d'un « autre domaine », où la logique et le raisonnement seraient inopérants. Pourquoi donc ? Tout nous montre jusqu'ici que la pensée est une et que les lois de la nature sont valables partout. Pourquoi cette exception sinon par complaisance ? Quel praticien, un médecin par exemple, consentirait à raisonner dans l'intégralité de son domaine autrement que selon le bon sens et la claire logique ? Quel chimiste admettrait que la magie continuât à régir tel phénomène ?

Il y a ceux qui constatent, justement, que beaucoup de nos conduites sont dictées par la peur, plus ou moins inconsciente, de fronder quelque tabou ; ils en concluent qu'il vaut mieux ne pas heurter les gens par des analyses trop bouleversantes. C'est une attitude psychothérapeutique, légitime dans un cabinet de soins et devant un individu perturbé ; mais est-ce bien contribuer à la santé collective d'un peuple ? Et que devient le respect de la vérité ? Est-il sûr que ce soit la meilleure politique ?

Allons, il ne s'agit que de piètres alibis pour continuer à ne toucher à rien ! Faut-il donc se résigner, pour demeurer juif, à feindre de prendre pour argent comptant les fables cléricales, qui furent d'abord de simples fables écrites par de simples auteurs, avant d'être choisies et promues à la sacralisation par les prêtres ? Faut-il croire que la jolie légende du passage à pieds secs de la Mer Rouge est la relation d'un authentique miracle ? ⁽⁵⁾ Faut-il continuer à se laisser emprisonner dans ce réseau serré de

superstitions et de rites, souvent empruntés aux peuples environnants au cours d'une histoire si longue et si pleine d'aléas ?

Qu'on ne nous fasse pas ici le coup du respect et du danger du changement ! Certes, tout changement est coûteux ; les obstacles ne manquent pas sur le chemin de cette nécessaire évolution ; mais la stagnation coûte encore plus cher. Je ne citerai que deux exemples, mais éclatants :

**Premier échec
de la pensée rabbinique :
interpréter si peu
que ce soit la Shoah.**

Le premier est l'échec, émouvant en un sens, de la pensée rabbinique à interpréter si peu que ce soit la Shoah, où elle n'a vu qu'un mystère de plus ; ce qui est la manière traditionnelle de suggérer une impuissance de l'explication. Il est vrai que certains laïques, éperdus devant l'immensité du désastre, raisonnent de la même manière, mais on peut se demander s'ils ne sont pas victimes eux-mêmes de l'influence rabbinique. Dans l'un et l'autre cas, cette stérilité a des conséquences désastreuses : on renonce à rechercher patiemment les causes réelles de l'oppression et du malheur Juif ; et le pire : s'empêchant de comprendre, on renonce à prévoir. Le rabbinat, on s'en souvient, avait déjà raté, pour les mêmes raisons, l'autre grand événement juif contemporain : le mouvement de libération nationale, le sionisme, et sa concrétisation dans l'Etat d'Israël. Avant d'essayer de le récupérer sous forme théologique ; en somme d'une théologie à l'autre : la première combattit le sionisme au nom de Dieu, la seconde le revendique au nom de Dieu.

**Second échec de la pensée
et de la pratique rabbinique :
les mariages mixtes.**

Le second échec de la pensée et de la pratique rabbinique concerne les mariages mixtes. Bien que l'exogamie ne

soit pas un phénomène particulier aux Juifs, il ne s'agit pas d'en nier les problèmes, individuels et collectifs, spécifiques aux Juifs. Mais, précisément, l'importance du débat qui s'impose aujourd'hui à la judaïcité rend particulièrement dérisoire, et dangereuse, l'attitude du rabbinat. Sans entrer dans le détail des statistiques selon les pays et les milieux sociaux, il n'est pas exagéré de dire que, grosso modo, la moitié des jeunes Juifs contemporains contractent un mariage mixte. Que dit le rabbinat ? Il se contente de condamner, se mettant une fois de plus hors de l'Histoire ; ce qui ne serait pas si grave si cette rigueur n'avait là encore des conséquences désastreuses. Refusant de reconnaître avec cruauté quelquefois les enfants des mariages mixtes, le rabbinat prive son peuple d'un apport considérable, alors qu'il en a tant besoin après l'énorme saignée de la dernière guerre. A la trappe les enfants de tant de juifs russes, américains ou français !⁽⁶⁾ Les dévots reprochent fréquemment aux laïques un moindre souci du destin juif : qui donc en fait la meilleure gestion ? Ceux qui, s'accrochant désespérément à un système figé, rejettent tous ceux qui ne partagent plus les croyances traditionnelles ? Ou ceux qui, partisans de l'ouverture, souhaitent l'enrichissement du peuple par toutes ses forces vives ? S'il était permis de plaisanter en un domaine si grave, la solution rabbinique, toujours égale à elle-même, se résume en cette formule : « Tais-toi et prie ! »⁽⁷⁾

Le problème n'est plus si nous devons changer, mais comment nous changerons, comment nous pourrions contribuer à cette inéluctable évolution.

Heureusement là encore que les flots de l'Histoire balaient régulièrement les diktats cléricaux ! Que le peuple juif n'est déjà plus ce fossile, infirme devant son destin, surtout depuis l'émergence d'un Etat juif ! Le problème n'est plus si nous

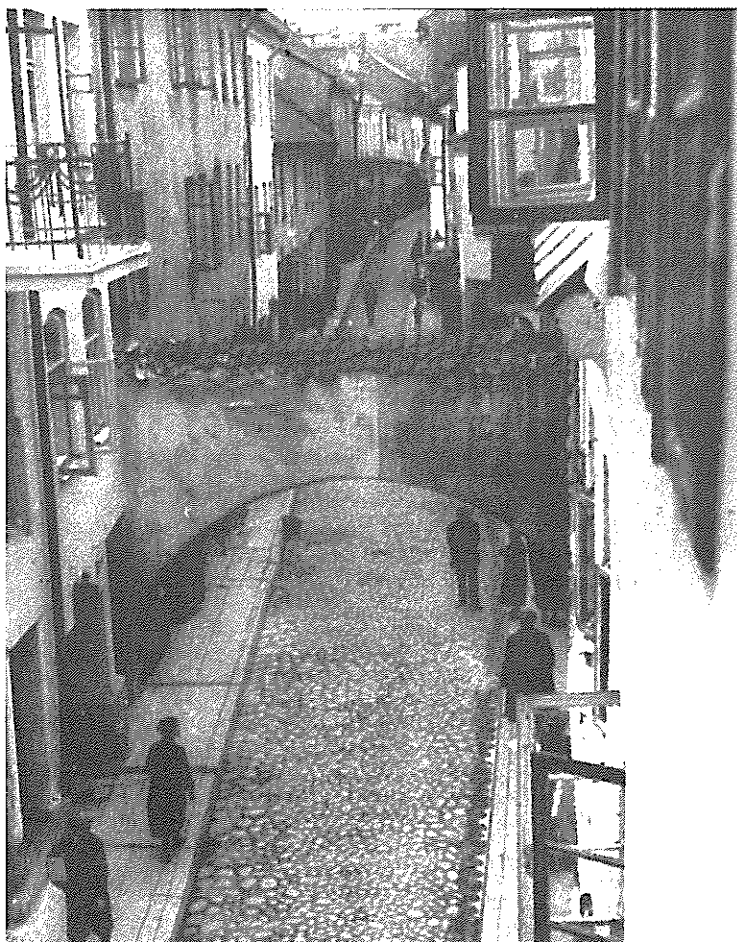
devons changer, mais comment nous changerons, comment nous pourrions contribuer à cette inéluctable évolution. Sans doute, il nous faudra d'abord refuser quelques chantages, en exorcisant quelques peurs ; puis présenter quelques suggestions positives.

Le premier de ce chantage, avec la peur qui en résulte, est le chantage émotionnel : « Vous voulez donc nous priver de notre héritage ! De nos rites ! ». Bien entendu, pas du tout. Personne n'a le droit de priver quiconque de ses jouissances émotionnelles, source de petits bonheurs et de poésie, le plus souvent d'origine infantile et parentales. Ce n'est pas le lieu de se demander quelle est la part de l'émotion dans les notions de racines ou d'identité : elle est énorme ; mais, sauf s'il est dangereux pour soi et pour autrui, un besoin ne se discute guère. Si vous avez envie de fêter *rosh hashana*, *hanouka* ou *pessah*, si vous voulez vous réjouir à *pourim* ou commémorer gravement tel souvenir funèbre, deuil privé ou public comme la Destruction du Temple, nul n'a le droit de vous demander des comptes. Tous les peuples, tous les groupes, y compris les minoritaires, ont des rites, c'est à dire en somme des manifestations et des habitudes communes. Mais les religieux exigent en outre qu'ils soient sacrés, c'est-à-dire anhistoriques, absolus et contraignants. Les Français fêtent collectivement le 14 juillet, mais si un Français s'y refuse il n'encourt ni exclusion ni blâme de sa communauté ; c'est que les Français, eux, ont dans l'ensemble quitté le moyen-âge. Il en est de même pour les symboles et les mythes. Bien entendu, si l'on se donne la peine de les interpréter, on peut y trouver quelques vérités sur leurs auteurs, individuels ou collectifs. Mais, précisément, il faut les interpréter, avec l'aide de toutes les disciplines historiques et langagières, et surtout pas les prendre au mot, ni y chercher quelque mystère transcendant. En tout état de cause, l'émotion ne doit pas se

transformer en glu, qui paralyse la liberté du jugement et de la conduite. Ces attachements émotionnels, on le constate tous les jours hélas, conduisent quelquefois aux pires errements politiques.

Le second chantage est celui de la menace de vide culturel ; il repose sur une conception étriquée, et erronée de la culture : « Si vous rejetez la culture rabbinique, que restera-t-il ? ». Il restera...la culture juive ! Le judaïsme en devenir, la

peuple juif, malgré les dénégations et les exclusions des orthodoxes. Bien entendu, là encore, comme pour les habitudes culturelles, il ne s'agit pas de refuser les acquits des sages rabbiniques, en matière de morale par exemple⁽⁸⁾ ; mais le rabbinisme n'est évidemment plus, s'il l'a jamais été, la totalité du judaïsme, loin de là au contraire. Osons le dire : c'est dans ce qui est refusé par les traditionalistes que se trouve le plus fécond. Peut-on douter que Spinoza fut le plus grand philosophe juif de tous les



Ghetto de Vilna :

La rue des boucheries, vue depuis la rue du Gaon de Vilna.

culture juive qui n'a jamais cessé de s'élaborer durant toute L'Histoire du

temps ? Le plus grand historien juif des temps modernes, le plus novateur, fut un

laïque, Graëtz ; un autre historien laïque, Doubnov fit la théorie du nationalisme juif renaissant. Et cela continue ; il existe aujourd'hui bon nombre d'historiens juifs chez qui la théologie ne joue aucun rôle. Le prix Nobel de littérature, Isaac Bashévis Singer, qui a magistralement rendu compte de la vie des communautés juives d'Europe centrale, en a aussi, par delà ses nostalgies, dénoncé les superstitions et le mysticisme de bas étage. Albert Cohen, le plus notable des écrivains juifs de la Méditerranée, Edmond Jabès, le meilleur de nos poètes contemporains, furent des agnostiques. De même pour les plasticiens, Chagall ou Soutine. Sans compter tous ceux qui, sans faire ouvertement état de leur judéité, pourraient être considérés comme des artistes ou des penseurs juifs ; j'ai cité Freud, il faudrait également mentionner maints grands noms de la psychanalyse. Il faudrait enfin avoir de la culture une autre conception que celle des orthodoxes : une culture qui exprime la totalité de la condition juive et non les stricts enseignements de la tradition rabbinique. ⁽⁹⁾

Le troisième chantage enfin est celui qui accuse de trahison quiconque ne pense pas et n'agit pas, même partiellement, comme son groupe ; qui exige une solidarité automatique et aveugle. Quels ravages il provoque chez tout peuple minoritaire ou menacé ! Quelle lancinante culpabilité chez ses clercs, dont savent jouer habilement les orthodoxes ! Qui exigent la coïncidence entre l'appartenance au groupe et la fidélité exclusive à leur conception des valeurs communes. Or, la création culturelle, ne pouvant s'accommoder de ce corset, les artistes et les penseurs juifs contournent instinctivement l'obstacle et préfèrent nier leur encombrante judéité : autre désastre de l'emprise rabbinique, qui augmente encore l'impression de vide culturel.

Comment passer enfin du moyen-âge à la modernité ?

J'ai eu l'air de ne parler que d'une autre conception de la culture, mais cette autre culture suppose évidemment une autre politique. Il faudra bien arriver à casser un jour cette alliance des notables et des prêtres qui régit la quasi-totalité de nos communautés en diaspora, et qui s'est perpétuée en une complaisante cohabitation, en Israël même, entre tous les gouvernements successifs, y compris les travaillistes et les religieux, jusque dans les instances administratives. Il faudra bien reconsidérer sérieusement la condition féminine, l'éducation et l'école, impératifs communs à tous les peuples aujourd'hui.

Car, on aura noté enfin, je l'espère, que la plupart de ces mécanismes réactionnels ne sont pas propres aux Juifs. Ce n'est pas un hasard : ils caractérisent en effet des conditions comparables, celle des Arabes contemporains par exemple. Les Juifs ne sont pas les seuls à être confrontés à ce problème grave : comment sortir d'un système d'enkystement religieux, qui les protégeait et les étouffait du même coup ? Qui a stérilisé toute recherche d'une culture plus ouverte et donc plus féconde ⁽¹⁰⁾. Mais cette généralité même confirme cette analyse et l'urgence, pour tous, d'une solution adéquate. Comment passer enfin du moyen-âge à la modernité ?

Réconcilier chaque patrimoine avec l'universel.

On aperçoit aussi la réponse, précisément parce qu'elle est valable pour tous les peuples qui souffrent des mêmes carences : il faut s'atteler enfin à réconcilier chaque patrimoine avec l'universel. Ni s'échapper vers un universalisme abstrait, qui ignore les difficultés de sa propre communauté, ni se cramponner à un particularisme, exclusif au point de ne plus voir ses relations, dorénavant inéquívables, au monde. On fera cesser du même coup la schizophrénie du clerc juif contemporain,

contraint de se scinder selon deux domaines bien séparés : celui de ses activités d'expert ou de technicien dans la cité, et celui de ses croyances et tabous traditionnels ⁽¹¹⁾ ; celui de son

appartenance juive et celui de ses diverses appartenances, majoritaires puis universelles. Bref on verra enfin naître le Juif moderne ⁽¹²⁾.

A.M

NOTES :

- (1) « Une fécondité nouvelle du judaïsme » : Je notai déjà dans *La libération du Juif*, édit. Gallimard, 1968, que seule la désacralisation pourrait rendre quelque fécondité à la culture juive. En bref il faudrait une désacralisation de la pensée et des conduites, ainsi qu'une décléricalisation des institutions.
- (2) Le plus amusant est la cuistrerie des dogmatiques, d'autant plus grande que leur savoir est étriqué ; et exclusif : ils font plus grand cas d'un obscur rabbin d'une obscure localité d'Europe Centrale que de Descartes ou de Kant.
- (3) Le même Goren a lancé un appel à l'assassinat de Arafat ; en somme une « fatwa » à la manière de Khomeiny, ce qui prouve que lorsque les intégristes juifs en ont le pouvoir et l'opportunité, ils n'hésitent pas plus que les autres intégristes à recourir à la violence. Voir encore le drame d'Hébron où, on s'en souvient, un intégriste juif a déchargé son arme sur des fidèles musulmans en prière.
- (4) « Les jongleurs de mots » : Voir A.M. *La question du sens*, L'Arche, 1994 et *A contre-courants*, édit. Le Nouvel objet, 1993.
- (5) Bien entendu les légendes et les mythes peuvent et doivent être interprétés ; on y trouvera souvent d'intéressants renseignements sur un peuple, surtout sur son imaginaire ; mais pas différemment que pour toute oeuvre littéraire. De même pour les symboles, beaucoup pour valoriser actuellement. En somme, là encore il s'agit de désacraliser les textes comme les institutions.
- (6) Un grand rabbin de Paris a osé qualifier les mariages mixtes de second Auschwitz.
- (7) « Tais-toi et prie » : Non seulement la doctrine rabbinique n'a jamais sauvé un seul Juif du bûcher ou de la shoah, mais elle a empêché d'agir : la guerre de kippour a failli emporter l'Etat d'Israël parce que les Israéliens étaient intimement persuadés que personne ne songerait à les attaquer le jour sacré de kippour. Déjà à Safed la population juive de la ville s'était laissée massacrer plutôt que de prendre les armes un samedi.
- (8) Qu'on ne me refasse pas ici, pour le nième fois, ce mauvais procès : je n'ai jamais écrit qu'un héritage culturel était à rejeter en bloc (voir en particulier la Libération du Juif, dernière partie) ; il est en général le point de départ des renouveaux culturels, mais il doit être soumis à la critique.
- (9) « Une autre conception de la culture ». Il serait amusant de leur demander, dans une conception aussi étroite de la culture, ce qu'ils font des écrivains israéliens, le plus souvent agnostiques. Idem de la superbe littérature de langue Yiddish.
- (10) « Pour sortir du moyen-âge ». C'est pour avoir séparé le profane du sacré, malgré la résistance tenace, encore actuelle, des églises, que la civilisation occidentale a pu quitter le moyen-âge, qu'elle a bénéficié d'un si prodigieux essor des sciences et des techniques.
- (11) A t-on assez remarqué que ces problèmes ne se posent guère, ou pas du tout pour les aspects scientifiques et techniques de la culture ?
- (12) Il s'agit en somme, dans notre conception, de faire des Juifs enfin un peuple comme les autres, ni un bouc émissaire, ni un peuple d'exception ce qui en est l'envers exact.

L'expérience des Lumières, « *la Haskala* »

par Egon Friedler

Que doit réellement le peuple juif au mouvement des Lumières ? Jusqu'à quel point la tendance européenne vers l'émancipation fut-elle sincère ? Comment pouvons nous évaluer aujourd'hui la chute des murs du Ghetto ? Qu'a donc offert aux Juifs la nouvelle ère de la Modernité ? jusqu'à quel point le mouvement juif des Lumières, c'est à dire la Haskala, fut-il un succès ? Ces questions sont parmi les plus fascinantes concernant l'Histoire juive moderne. Une analyse complète de ce problème nous prendrait trop de temps. Nous essaierons de donner au moins quelques réponses partielles.

Les conséquences positives de ces événements extraordinaires qui définirent les commencements de la Modernité sont évidentes.

Réalisation d'un rêve : citoyens de pleins droits.

En effet, pour des membres d'une communauté méprisée et opprimée, devenir des citoyens de pleins droits c'était la réalisation d'un rêve poursuivi depuis longtemps. Cependant la réception des Juifs par la société européenne ne fut pas très encourageante. Quelques uns parmi les principaux philosophes du mouvement des Lumières partageaient les mêmes préjugés antisémites que les sociétés qu'ils voulaient changer. Voltaire, un penseur qui plus que tout autre contribua à la destruction des croyances traditionnelles de la société européenne d'avant la Révolution Française - croyance en la monarchie de droit divin, légitimité des privilèges de la noblesse et infaillibilité de l'église catholique - peut ainsi écrire, à propos des Juifs, dans son « Dictionnaire Philosophique » de 1756 : « Vous ne trouverez en eux qu'un peuple ignorant et barbare, qui joint depuis longtemps la plus sordide avarice à la plus détestable et la plus invulnérable haine pour tous les peuples qui les tolèrent. »

Mais pour montrer ses bons sentiments, ce philosophe à la langue acérée ajoute « Il ne faut pourtant pas les brûler. »

Diderot, le directeur de l'Encyclopédie, écrit dans son article sur la philosophie des Juifs qu'ils avaient « tous les défauts d'une nation ignorante et superstitieuse ». Mais c'est le baron Paul-Henri d'Holbach qui va le plus loin dans son antisémitisme extrême. Dans son livre « L'esprit du judaïsme » (1770) il écrit que Moïse a été le pire et le plus dangereux des législateurs religieux. Il endoctrina les Juifs avec de la haine du genre humain, le parasitisme et l'exploitation. Du sort des sept nations cananéennes, il déduit que le Dieu des Juifs est une divinité assoiffée de sang qui justifie la tendance juive au génocide. Il a été un critique sévère des Prophètes, du Messianisme et de toute chose juive. Bien sûr, tous les aspects négatifs du christianisme avaient pour d'Holbach leur racine dans le judaïsme.

En Allemagne le fondateur de l'idéalisme éthique, Johann Gottlieb Fichte, parlait des « conceptions de Dieu grotesquement infantiles » dans la religion juive, et même un humaniste modéré, comme Johann Wolfgang Goethe, était opposé à la libéralisation de la

position des Juifs dans la société allemande.

Ainsi, malheureusement, le déclin de la dévotion religieuse et de la position de l'église dans la société, n'amena pas une réévaluation de la question juive en Europe, au contraire. Dans ce nouveau monde éclairé de la modernité, une nouvelle couche, séculière cette fois, fut ajoutée aux vieux mythes anti-juifs d'origine chrétienne. Il est donc normal que beaucoup de temps s'écoule et que beaucoup de nouvelles batailles publiques aient lieu avant que les idéaux élevés de Liberté, Egalité et Fraternité fussent appliqués aux Juifs et qu'on accordât à ceux-ci les pleins droits du citoyen.

La société européenne n'était en réalité prête à accepter les Juifs que selon ses propres termes. Cela signifia souvent, accepter les Juifs sans leur judéité. Comme le Comte Clermont de Tonnerre le dit à l'Assemblée Nationale française : « Il faut refuser tout aux Juifs comme nation, et accorder tout aux Juifs comme individus. ». Napoléon Bonaparte imposa ses propres règles au fameux Sanhédrin lorsqu'il le convoqua : les Juifs avaient d'abord à être des patriotes français, avant même d'être libres d'embrasser leur religion. Même là le judaïsme était une gêne, ainsi que le dit le poète Heinrich Heine après sa conversion ambiguë au christianisme : « J'ai acheté mon passeport pour la société européenne ». Beaucoup de Juifs achetèrent ce passe-port, mais bien vite ils comprirent qu'il avaient été laissés les mains vides : ils avaient abandonné leur foi familière et leur sentiments d'appartenance afin de rejoindre une société qui éprouvait à leur égard de l'aversion et qui les considérait comme des étrangers.

Une des ironies de l'histoire c'est que lorsque finalement la bataille pour l'Émancipation fut terminée, dans presque toute l'Europe, l'antisémitisme

moderne, raciste, était né. Et dans notre siècle cette idéologie de haine qui fût embrassée par l'Allemagne nazie fut aussi destructive sinon plus que le vieil antisémitisme historique chrétien.

La tentative pour créer un judaïsme adapté aux temps nouveaux a été appelé : la « Haskala », le mot hébreu pour « Les Lumières ».

Cependant dans les dernières décennies du dix-huitième siècle il y avait encore beaucoup d'illusions. L'une d'entre elles fut l'idée dominante du mouvement juif des Lumières : la judéité et la pleine citoyenneté juive sont parfaitement compatibles. La seule condition était que les Juifs deviennent familiers de la culture européenne. Un nouveau judaïsme devait être construit, un judaïsme pour un âge de Raison, fait d'idéaux élevés de fraternité pour le genre humain. Cette tentative pour créer un judaïsme adapté aux temps nouveaux, a été appelée la *Haskala*, le mot hébreu pour « Les Lumières ». Elle débuta dans la société juive des années soixante-dix du 18ème siècle et continua à être influente et à s'étendre, avec des fluctuations, sur plus d'un siècle.

Cela n'a pas été du tout un mouvement monolithique. Elle différa d'un pays à l'autre et d'une personnalité dirigeante à une autre. Peut-être le mot mouvement peut induire en erreur. De fait, cela a plus été une tendance historique qu'un mouvement. La *Haskala* a eu une influence décisive sur l'adaptation des Juifs à la société européenne en ce qui concerne leur habillement, leur langue et leurs coutumes. Elle souligna la loyauté à l'Etat moderne centralisé et s'efforça de rendre les Juifs productifs. Les Juifs devaient devenir des citoyens et cesser d'attendre le Messie. En même temps le judaïsme devait devenir acceptable pour le goût européen. Le principal défi pour la

Haskala était d'adapter le vieil héritage juif aux temps nouveaux. Et bien sûr, il y eut de nombreuses propositions. Si bien que la *Haskala* parla à nombreuses voix. Evoquons en quelques unes.

Moses Mendelssohn est considéré comme le père de la Haskala.

Moses Mendelssohn (1729-1786) de Dessau, est considéré comme le père de la *Haskala*. Un philosophe très doué qui gagna un premier prix dans un concours auquel le célèbre Emmanuel Kant participait également. Il chercha à réconcilier le judaïsme avec la philosophie rationaliste moderne. Pour lui il n'y avait rien dans la foi juive qui fût opposé à la raison ; ce n'était pas une religion révélée mais une législation révélée. Selon cette approche, le judaïsme devenait une affaire privée, parfaitement compatible avec la culture européenne. Il traduisit le Pentateuque en allemand accompagné d'une interprétation, *Biur* en hébreu, et bien qu'il ait écrit de nombreux articles en hébreu, ses principaux travaux philosophiques furent écrits en allemand. Il a été très influent en son temps et dans sa célèbre polémique avec le pasteur suisse Lavater, il justifia avec dignité son intention de ne pas se convertir (lui-même) au christianisme et de rester Juif. Mais si nous analysons sa carrière nous devons admettre que l'homme fût plus admiré que ses idées. Il n'eut pas de disciples essentiellement à cause du fait qu'il avait établi une nette division entre son judaïsme qui était strict et n'admettait aucune interpellation, et son approche de la modernité qui était ouverte. Mais, comme beaucoup le trouvèrent par eux-mêmes bientôt, on ne peut séparer l'homme de raison du Juif. En définitive, bien qu'il tenta de rendre son judaïsme agréable aux Juifs de mentalité moderne, il n'y réussit pas vraiment. Tous ses six enfants se convertirent et rejoignirent l'église catholique.

Si Moses Mendelssohn a été le penseur le plus important de la *Haskala*,

Jehuda-Leib Gordon (1831-1892) fut son poète le plus marquant.

Jehuda-Leib Gordon dénonçait vigoureusement les positions rigides et conservatrices des rabbins et des dirigeants juifs.

Apprécié par Bialik comme un des plus grands magiciens de tous les temps de l'hébreu, il fut aussi un journaliste piquant et courageux qui lutta contre les aspects rétrogrades de la vie juive. Il plaidait en faveur d'une réforme sociale et religieuse et dénonçait vigoureusement les positions rigides des rabbins et conservatrices des dirigeants juifs. Mais aujourd'hui Gordon n'est pas plus connu pour son combat pour une vie juive plus libérale que pour son travail littéraire. Il est surtout connu pour son célèbre slogan « Sois un Juif à la maison, et un homme au-dehors », ce qui pour nos oreilles modernes connote une certaine haine de soi ou tout au moins un sentiment d'infériorité. Cependant, Gordon était très éloigné d'une haine de soi juive. C'était un vrai libéral qui plaidait pour une éducation générale universelle, pour une réforme des coutumes religieuses et pour l'engagement des Juifs dans des activités productives. Dans les années 80 du 19^e siècle, dans ses vieux jours, quand il devint désabusé à cause des échecs du libéralisme russe, il vit une porte de sortie pour le judaïsme européen dans le tout neuf nationalisme juif. En 1882 il apprécia *L'autoémancipation* de Pinsker et proposa la création d'une « société pour ceux qui allaient en Palestine ». Une autre personnalité importante de la *Haskala* fut Leopold Zunz (1794-1886) qui fut un des fondateurs et l'interprète le plus affirmé de la Science du Judaïsme (« Die Wissenschaft des Judentums »). Né à Detmold, en Allemagne, il consacra sa longue vie à obtenir la respectabilité des Etudes juives et à expliquer à la société non-juive qu'une approche critique et savante de la tradition religieuse juive pouvait devenir une science.

Leopold Zunz consacra sa longue vie à obtenir la respectabilité des Etudes juives et à expliquer à la société non-juive qu'une approche critique et savante de la tradition religieuse juive pouvait devenir une science.

Il voyait également dans la Science juive une barrière contre l'assimilation et la conversion au christianisme. Comme Moses Mendelssohn, il séparait son approche moderne, philosophique envers le judaïsme des coutumes traditionnelles religieuses juives. En 1843, dans un article sur les phylactères, les *Tefilin*, il parla des rites édifiants et inspirateurs dans le judaïsme et souligna que sans eux le judaïsme serait resté un concept abstrait. Ce mélange entre une approche démodée de la tradition et une vision « up-to-date » de la connaissance juive, ne convainquit pas les non-Juifs et n'engendra pas non plus beaucoup d'enthousiasme chez les Juifs. De façon très caractéristique (symptomatique) ce grand savant qui faisait de vastes recherches dans la littérature religieuse juive et laissa beaucoup de livres importants, n'eut pas de disciples.

Avec Heinrich Graëtz, l'étude de L'Histoire juive devient une partie organique de la culture générale européenne.

Si Zunz a voulu faire découvrir à la culture européenne les valeurs de la tradition littéraire juive, Heinrich Graëtz (1817-1891) s'est efforcé d'obtenir que l'étude de L'Histoire juive devienne une partie organique de la culture générale européenne. Il a été le premier à faire une étude d'ensemble de L'Histoire des Juifs comme histoire d'un peuple vivant et d'un point de vue juif. Il décrit de manière vivante la lutte des Juifs pour la survie, leur caractère unique, leur confrontation sans fin avec la haine et la persécution. Il voyait comme principale contribution du judaïsme à la civilisation,

ses valeurs éthiques et il le définissait comme étant le porteur du vrai monothéisme et de la rationalité religieuse. Graëtz, comme d'autres dirigeants intellectuels de la *Haskala* était un Juif fier, et il répondit avec dignité aux attaques de Treitschke, l'historien nationaliste et antisémite allemand, qui l'accusait d'être un « oriental » parlant allemand, un étranger à la culture euro-péo-allemande et un ennemi de la chrétienté. En effet, Graëtz avait gagné une place unique comme premier historien juif sérieux dans les temps modernes. Mais lorsque nous étudions son influence sur son propre temps, nous devons admettre qu'elle a été très limitée. Il n'a pas empêché les antisémites de haïr les Juifs et il ne put ramener les Juifs partisans de l'assimilation à leurs racines juives.

Ces quatre personnalités élargirent de façon substantielle la portée de la culture juive et firent de leur mieux pour qu'elle devienne une partie organique de la culture européenne. Bien sûr, leurs noms n'ont pas été choisis au hasard : ils expriment la diversité et la richesse intellectuelle de la *Haskala*. Mais pour lui rendre complètement justice il nous faudrait mentionner beaucoup d'autres noms de Naftaly Herz Wessely à Nachman Krochmal, de Salomon Maïmon à Abraham Geiger et d'Isaac Baer Levinson à Peretz Smolenskin. Tous ont joué un important rôle dans un mouvement qui amena les Juifs à l'intérieur du courant principal de la civilisation européenne. La *Haskala* a été en même temps qu'une nouvelle et rafraîchissante expérience dans L'Histoire juive, la répétition d'un défi ancien. Ce qui fut nouveau ce fut de trouver une voie pour maintenir un style de vie juive dans le monde changeant de la modernité sur fonds de nécessité de réconcilier la croyance et la raison, un tourment juif depuis les jours de Maïmonide. La *Haskala* a-t-elle réussi ? Il est difficile de donner une réponse non ambiguë à cette

question. La *Haskala* a ouvert les portes aussi bien à l'assimilation et à la conversion qu'à tous les courants idéologiques dans le peuple juif du 19^{ème} siècle sionisme inclus.

D'une certaine façon, la Haskala a pavé la voie qui s'est terminée avec la création de l'Etat d'Israël. On ne peut séparer la modernité juive de la Haskala.

D'une certaine façon nous sommes les débiteurs du point de vue intellectuel, de ce mouvement qui a dû faire face à une des périodes de transition les plus décisives de L'Histoire juive. Quelques réponses données par les porte-paroles, les plus importants de la *Haskala*

peuvent nous sembler trop candides ou trop inconsistantes. Mais sans leur recherche de nouveaux horizons intellectuels pour le peuple juif, L'Histoire juive moderne aurait été très différente.

Comme juifs laïques dans cette ère post-communiste, post-moderne, nous affrontons d'une façon semblable une transition difficile qui est un défi, de la fin de ce 20^e siècle. Notre temps est aussi plein de contradictions que le siècle au cours duquel les Juifs sortirent des ghettos et rejoignirent la civilisation européenne. Nous affrontons chaque jour un mélange étrange entre l'ancien et le



Les petits métiers du shtetl : Le Rémouleur

nouveau, aussi bien dans l'humanité en général que dans la vie juive. Quelques uns parmi les dilemmes de la *Haskala* sont encore très vivants aujourd'hui : comment concilier la raison et la tradition, la judéité et l'appartenance à une société non juive, une vie juive chargée de sens avec les modèles changeants de comportement de la société post-moderne, l'ouverture intellectuelle et la fidélité aux racines culturelles et ethniques ?

Bien sûr, certains problèmes sont différents en Israël et en diaspora. La judéité dans un état juif moderne peut être considérée comme assurée. Mais en Israël non plus, la conciliation des traditions du passé avec les nécessités d'un Etat moderne n'est pas facile. En Israël également quelques une des questions les plus poignantes concernant l'identité juive, restent encore sans solution. A l'instar des penseurs de la *Haskala* nous devons trouver de nouvelles réponses à de très anciennes questions. Exactement comme les intellectuels de la

Haskala firent en leur temps, nous devons être les pionniers d'une pensée nouvelle et d'un style de vie juive nouvelle. Comme eux, nous devons trouver un nouveau judaïsme chargé de sens, un judaïsme qui puisse être pertinent pour un temps nouveau, pour la société technologique du XXIème siècle.

Nous savons le plus souvent ce que nous voulons, mais nous devons encore trouver le langage le plus convainquant pour l'expliquer. Il y en a beaucoup qui sont prêts à nous écouter si nous arrivons à les atteindre. Maïmonide a écrit au 12ème siècle son célèbre Guide des Egarés et le penseur de la *Haskala* Nachman Krochmal a écrit avant sa mort, en 1840, un « Guide pour les Egarés de Notre Temps », qui a eu une édition posthume grâce à son ami Leopold Zunz.

C'est notre tâche historique de parler aux Juifs égarés d'aujourd'hui et de demain.

E.F

Identités juives et citoyenneté française

par Francis Grimberg

La biologie et les sciences humaines distinguent entre deux populations d'individus, des caractères héréditaires (par exemple, la couleur de la peau, la morphologie du nez, des lèvres, des oreilles, etc.) et des caractères socioculturels (par exemple les moeurs, la religion). Le raciste, qui ne respecte pas la ligne de démarcation entre le scientifique et l'idéologique fait de ces caractères héréditaires et socioculturels un tout indissociable, une « race ». L'humaniste, qui respecte les données de la science dans la recherche de la vérité, dissocie ces caractères et ainsi fait éclater le concept de « race ».

Certes, si la notion même de race n'a donc pas de signification scientifique, par contre les attitudes et les comportements racistes persistent. C'est pourquoi le racisme doit être combattu, non seulement au niveau de certaines interprétations pseudo-scientifiques de faits biologiques ou génétiques, mais aussi au niveau de ses manifestations dans la vie sociale et culturelle.

Les racistes évaluent les « différences » en « inégalités », créent une hiérarchisation entre êtres supérieurs et inférieurs.

Les racistes évaluent les « différences » en « inégalités », créent une hiérarchisation entre êtres supérieurs et inférieurs et justifient la transmission de la hiérarchie sociale, de génération en génération, en prétendant que cette hiérarchisation est « naturelle ». Or ces « inégalités » qui sont « réelles » ne sont pas « naturelles ». Ces « inégalités » n'existent pas dans l'homme, elles existent en dehors de lui, dans la société. Ces « inégalités » sont d'origine sociale. Lutter contre le racisme c'est donc avant tout lutter contre les inégalités et c'est dans l'union entre juifs et non-juifs que sont garanties la justice sociale et la dignité. Ce n'est donc pas, par conséquent, entre juifs que la similitude

est essentielle, mais entre membres d'une même couche sociale : telle est la leçon tirée par exemple de L'Histoire d'une partie des juifs immigrés d'Europe centrale et orientale. A la fin du siècle dernier et dans le premier quart de ce siècle, des milliers de juifs avaient fui les discriminations et les pogromes qui sévissaient dans l'Europe de l'Est : ils avaient choisi la France de Victor Hugo, de Zola et d'Anatole France, le seul pays d'Europe qui avait accordé aux juifs la liberté du culte en 1776 et le principe d'égalité civique en 1791. De nombreux corps de métiers, notamment dans l'habillement, tels que tailleurs, fourreurs, bottiers, maroquiniers, s'intégraient d'abord dans une couche sociale avec laquelle ils luttèrent contre les inégalités, contre l'exploitation grâce aux syndicats : l'intégration des juifs immigrés passait donc par une participation au mouvement ouvrier et faisait de chacun d'entre eux l'égal du citoyen français, même si beaucoup vivaient en clandestins, c'est-à-dire sans « papiers » d'identité.

Sensibilisés par leurs propres souffrances nées de l'exil, de persécutions, d'humiliations, de séparations d'êtres chers, ils aspiraient à une patrie, à un milieu où ils ne fussent pas étrangers, sans oublier pour autant la culture yiddish. Cette adaptation au pays grâce à

la solidarité avec les juifs français de souche et les non-juifs, explique aussi bien leur lutte contre le racisme au sein du « Mouvement national contre le racisme », le M.N.C.R., que leur engagement pour le Front Populaire ou pour le Gouvernement républicain espagnol, ou leur engagement dans les deux Grandes guerres mondiales et notamment dans la Résistance. C'est en avril 1943 que fut créée l'« Union des Juifs pour la Résistance et l'Entraide », l'U.J.R.E., qui réalisa l'union avec les mouvements non-juifs de la Résistance. Elle créa aussi les « Commissions de l'enfance » assurant la sécurité des enfants. Avant la Libération, fut fondée « La Commission Centrale de l'Enfance » pour assurer l'avenir des enfants qui avaient pu être sauvés. A cette occasion permettez-moi de féliciter l'« Association des Amis de la Commission Centrale de l'Enfance » qui a pris l'initiative d'organiser ce colloque.

En cette année 1995, année de la commémoration du cinquantenaire de la libération des camps de déportation, rappelons que la barbarie nazie coûta à l'humanité plus de six millions de victimes dont plus de trois millions de juifs d'Europe. Parmi les 76.000 juifs déportés de France, dont les deux-tiers étaient des immigrés, seulement 2.500 revinrent. La mémoire de ce génocide doit être une arme contre toute récidive. Notre devoir de mémoire est celui de transmettre cette vérité historique de génération en génération. « *Quand on oublie son passé, nous met en garde Goethe, on est condamné à le revivre* ».

A partir de ce bref rappel historique, se dessine l'identité du « juif progressiste d'hier » ayant combattu pour le progrès social, contre le racisme et contre le nazisme : cette identité est, selon l'expression de Jacques Berque, la « *référence historique* » du « progressiste juif d'aujourd'hui et de demain ». « *L'identité*, explique Jacques Berque, dans ses Entretiens avec Jean Sur,

recueillis sous le beau titre de son livre, « *Il reste un avenir* », est une notion historisante. et justiciable de la psychologie collective. Elle tient à ce que, dans le sentiment qu'on a, la définition qu'on se donne de soi-même et des siens, on se réfère à quelque chose : pas forcément un territoire, ni une population, ni même une langue, mais peut-être, la perte ou l'absence de tout cela, et plus encore la recherche en commun d'une fin. Ce qui compte, en tout cas, ce n'est pas le référent de la référence. C'est le fait de se référer ».

On peut d'autant mieux partager son identité qu'on l'a enrichie au contact des autres.

Les identités des juifs français de souche ou d'Europe de l'Est ou méditerranéenne, de naissance ou d'une ou plusieurs générations, sont différentes selon leurs « références » respectives à L'Histoire et au milieu dans lequel ils vivent, mais chacun peut retrouver l'autre selon le sens qu'il donne à sa vie. Définir ainsi l'identité par l'héritage historique et culturel ne dépouille pas la dialectique du singulier et de l'universel : on peut d'autant mieux partager son identité qu'on l'a enrichie au contact des autres. L'identité de chacun reflète la richesse de « *l'être multiple, ondoyant et divers* », dans son unité souvent contradictoire et la transformation de sa personnalité : « *Un homme gagne toujours à être connu. Il y gagne en mystère* », ironisait Jean Paulhan, qui mesurait ainsi la difficulté de la tâche.

La notion de « race » ayant éclaté, la notion d'appartenance à un « peuple » s'effaçant derrière celle de citoyenneté grâce à l'intégration et à l'assimilation, les juifs progressistes ne sont pas toujours de ceux qui réduisent l'identité juive au confessionnalisme. Certains pensent, en humanistes convaincus, que « *l'homme porte la forme entière de l'humaine condition* » et dévoilent leur identité en rappelant Ilya Ehrenbourg qui disait : « *Je dirai que je suis juif tant qu'il*

y aura un antisémite sur cette terre ». D'autres pensent qu'il y a « un je ne sais quoi » qui leur fait dire « je me sens juif », selon un subjectivisme bien éloigné de toute approche scientifique, mais qui traduit des sentiments profonds grâce à une « référence » révélant leur identité : leur authenticité étant la fidélité vécue à cette référence.

Depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, des événements importants ont modifié la conscience collective et transformé les identités de nombreux juifs de ce Pays. L'attitude des juifs français vis-à-vis d'Israël n'a jamais été univoque : il y a toujours eu une identité progressiste, solidaire de celle des progressistes israéliens, réclamant une solution politique pour la reconnaissance des deux Etats israélien et palestinien à l'intérieur de frontières sûres et reconnues par la communauté internationale. Mais de nombreux juifs n'ont pas adhéré à cette sensibilité progressiste, non seulement en raison d'une exacerbation d'un sentiment de loyauté qu'ils éprouvaient pour Israël, souvent renforcé par la présence dans ce pays d'un être cher, mais aussi en raison de la politique sioniste souvent en phase avec la politique occidentale. A la suite de l'écroulement des régimes des pays de l'Est et notamment de l'U.R.S.S. et en raison du processus de paix actuellement engagé, les juifs progressistes de France, avec leurs amis israéliens, confirment plus que jamais leur identité pacifiste pour une solution politique en condamnant les extrémistes aussi bien israéliens que palestiniens.

Un autre événement à prendre en compte dans l'étude de la conscience collective et de l'identité juive, c'est, dans les années soixante, l'arrivée de juifs d'Afrique du Nord de citoyenneté française avec leurs traditions religieuses, sociales, politiques et leur culture judéo-arabe, mais avec leur volonté de s'intégrer dans la société française en voulant acquérir le mode de vie des Français.

Actuellement on constate, parmi ces citoyens, qu'un excès de tendances religieuses confinant parfois à un certain intégrisme peut, par son particularisme, remettre en cause l'homogénéité de la société française, d'autant que la France d'aujourd'hui est confrontée à un problème lié à la présence sur son sol d'un grand nombre d'étrangers. En raison de l'aggravation de la crise économique et du chômage, la voie de l'intégration, par le mouvement ouvrier et syndical, est peut-être plus difficile pour les immigrés d'aujourd'hui que pour les juifs immigrés d'hier.

C'est dire l'intérêt commun et la nécessaire solidarité des juifs et des minorités issues de l'immigration face à l'antisémitisme et au racisme.

L'intégration leur est refusée parce que l'accès au marché du travail est bloqué. Cette exclusion du travail est perçue comme un rejet fondé sur des critères ethniques et raciaux : d'où le risque d'émergence de phénomènes communautaristes avec le danger de formation de ghettos et de la perte du sens de la citoyenneté. C'est dire l'intérêt commun et la nécessaire solidarité des juifs et des minorités issues de l'immigration face à l'antisémitisme et au racisme anti-immigrés d'aujourd'hui.

L'identité, en tant qu'attachement à un mode de vie traditionnel et appartenance à un groupe communautaire est compatible avec la citoyenneté. Par contre tout excès, sous forme de nationalisme ou d'intégrisme religieux par exemple, compromet la citoyenneté. C'est donc en luttant contre l'exclusion, pour la liberté, l'égalité et la fraternité que le juif progressiste de France, fidèle à sa mémoire et à son histoire, réalise sa citoyenneté avec son identité conquise, vécue et à transmettre.

F.G

(Ce texte a fait l'objet d'une communication au Colloque organisé par l' « Association des Amis de la Commission Centrale de l'Enfance » : « Hier, juifs progressistes, aujourd'hui : juifs.. ? Quelle identité juive laïque construire ? ».

Paris, La Sorbonne, 11-12 février 1995).

BIBLIOGRAPHIE :

- Atlan H., « *Race, gène et culture* », Colloque « Le mot race est-il de trop dans la constitution française », Palais du Luxembourg et Sorbonne, 27/28 mars, 1992.
- Berque J., « *Il reste un avenir* », Entretiens avec Jean Sur, Paris, Arléa, 1993
- Cukier S., Decèze D., Diamant D., Grojnowski M., « *Juifs révolutionnaires* », Messidor, Editions sociales, Paris, 1987.
- Garaudy R., « *Intégrismes* », Editions Belfond, Paris 1990.
- Gould Stephen J., « *Un hérisson dans la tempête* », 1987, 1994 pour la traduction française : Grasset.
- Lawler J., « *Intelligence, génétique, racisme* ». *Le Q.I. est-il héréditaire ?* . Editions sociales, Paris, 1978.
- Leibowitz Y., « *Israël et judaïsme, ma part de vérité* », Editions Desclée de Brouwer, 1993.
- Liauzu C., « *Race et civilisation* », Syros/ Alternative, 1992.
- Rocchi J., « *L'errance et l'hérésie, le destin de Giordano Bruno* », François Bourin éditeur, Paris 1989.
- Wieviorka M., « *Racisme et modernité* », Editions La Découverte, Série Histoire contemporaine
- Wurmsers A., « *L'éternel, les juifs et moi* », Le Pavillon, Roger Maria Editeur, Paris 1970.

**Propos subjectifs d'un juif français athée,
né polonais, qui s'accoude à soixante ans
pour réfléchir à tout ça.
Tout ça : être de nulle part.**

par Jacques BURKO

pour Berthe.

Etre de nulle part. Déjà, l'ambiguïté. *Etre* : sujet ? verbe ? *Je suis* de nulle part ou bien *je suis* de nulle part ? *Je est* important, et quoi de plus important pour moi que moi-même. Pourtant, en l'occurrence, c'est l'état qui importe, qui m'est insupportable : la condition de celui qui n'est pas d'ici et qui ne peut dire où il appartient.

Je n'appartiens nulle part. Insupportable ? Ne vis-je pas dans cet état depuis. Depuis toujours, m'est avis. Pour l'heure, un constat : cet état d'apesanteur, de racines aériennes faute de glèbe où les crocher, je m'en accommodai en apparence des décennies durant. N'étant de nulle part, j'étais chez moi partout, disponible pour m'intégrer dans tout milieu qui ne me rejetait pas sans me donner la chance *d'en être*. Et donc, chez moi en France. Des années je jouis de l'accueil français ; je voulus être comme ceux qui m'entouraient, simplement l'un d'eux. Parce qu'il me faut être d'abord semblable à tout le monde, pour pouvoir ensuite me croire mieux que beaucoup.

***Après avoir longtemps cru
que tous étaient comme moi...***

Après avoir longtemps cru, naïf, que tous étaient comme moi, je me pliai volontiers à l'obligation de devenir comme tous. Je connais les vins et les fromages, et le foot, et les chansons paillardes, je parle de ce qui fait la conversation courante - hormis la psychanalyse. Si Labiche m'est ridicule, suranné, symbole d'une certaine médiocrité française, je

m'en rassure par l'idée qu'il y a des Français pour partager cet avis. Bref, durant une période assez longue je fus trop pris à caméléonner sur les bigarrures françaises pour ne pas être content d'y parvenir. C'était une occupation à temps quasi-complet, et gratifiante. Non seulement je voulais être l'un d'eux, mais ils me voyaient comme un des leurs. Avec une touche d'exotisme quand on parlait de ces origines que j'avais le flair de ne jamais escamoter. Point de xénophobie - je leur ressemblais assez. Guère d'antisémitisme, et plutôt du fait de ma paranoïa que par des manifestations rapportables, indubitables. Rien à voir avec ce que j'avais connu *chez moi*, en Pologne.

***C'est encore loin, l'authentique ?
Tais-toi et nage.***

Les années passant, le syndrome qu'on prétend classique du pays natal me rattrape. Lassitude des oripeaux qui m'étaient hier vêtement authentique et qui ne vont plus tout à fait à la silhouette dans mon miroir. Il est temps de revenir à l'authentique. Et c'est là que le paradoxe qui n'avait cessé de m'habiter

surgit de son trou : c'est encore loin, l'authentique ? Tais-toi et nage. Mais si je nage, c'est comme les mouches de mon enfance tombées dans le verre de thé : en rond. J'ai perdu l'authentique ; bonnes gens, plaignez-moi.

J'ai perdu quoi ? Il faudrait d'abord tenter de remonter aux origines ; le tri serait ensuite plus commode. Bon pour une tranche d'histoire personnelle, sur laquelle l'Histoire a posé une main - une botte ? - lourde.

Je suis né à Varsovie, en 1933. Fils unique de parents Juifs plutôt que juifs : la religion ne jouait aucun rôle que j'aie mémorisé dans ce foyer. Foyer polonophone - à un point qui à présent m'étonne lorsque je tente de le scruter. Mon père, un Rastignac de shtetl, monté jeune dans la capitale, sortait d'une famille de Vohlynie où certes on parlait polonais, russe, ukrainien (selon l'interlocuteur), mais où le yiddish était la langue. Plus tard, je sus par des connaisseurs, combien celui de mon père était beau, riche de vocabulaire et souple de syntaxe, avec cette prononciation vohlynienne à laquelle le *litwak* a été un jour préféré pour modèle normatif. Mais Rastignac, et doué pour les langues. Soucieux d'épouser la majorité puissante. Il épousa aussi plus tard, à trente-six ans, une dentiste de même âge, fille aînée d'une branche appauvrie d'une famille de bonne bourgeoisie juive varsoviennne, famille qui avait commencé de perdre à la fois la langue (ma mère parlait le yiddish, et le sentait - elle me berçait là-dedans - mais le maniait comme on fait d'une langue étrangère), et la religion. Perte nullement honteuse ; conséquence d'un souci d'émancipation, de modernité et d'universalité de ceux qui voyaient dans le shtetl, religieux et yiddishophone, une incarnation du rétrograde, un ghetto où le rabbin était scolastique, où le jargon s'associait à l'étroitesse d'esprit des sages de Chelm (quoique pour le jargon. Le frère cadet de ma mère, né au tournant du siècle, se paya à vingt ans des cours de

yiddish - preuve et d'ignorance et de curiosité, voire d'un besoin).

Cette couche d'intelligentsia urbaine, qui avait peu de choses en commun et avec la petite ville et avec le prolétariat grouillant des rues de Varsovie, n'en était pas moins juive. Elle aspirait à tirer son peuple vers ce qu'elle croyait être le haut, vers l'universel, mais ne niait pas son appartenance. Les sceptiques affirment que les Polonais étaient là pour veiller à la vanité d'une telle dénégation. C'est vrai, mais c'est en plus. À la fois donc par contrainte et de volonté délibérée, l'environnement des six premières années de ma vie fut juif. Quand j'y songe, durant ces six années qui viennent buter sur la guerre, je dus n'entendre d'autre yiddish que les berceuses, - onomatopées plus que paroles - de ma mère. Voici pour la langue.

***Nous n'étions pas des polonais
de confession mosaïque,
nous étions des Juifs polonais,
laïques.***

La religion ? Rétrospectivement, je m'étonne. Après tout, mon père avait passé deux ans dans une yeshiva, avant de comprendre que l'élévation sociale passait désormais par d'autres chemins. Il en restait peu de traces dans notre maison ; les fêtes juives n'étaient guère marquées, hormis par de vagues réunions familiales, par un plat de tradition. Dans la vie quotidienne, la cuisine était l'affaire de la bonne polonaise ; mais on ne mangeait pas de porc. Nous n'étions pas des Polonais de confession mosaïque, nous étions des Juifs polonais, laïques. Il n'était pas plus question de marquer Noël, au grand dam de l'enfant qui ramassait des branchettes de sapin tombées des charrois dans la neige crissante des rues varsoviennes. Ni juifs, ni singes de chrétiens ; il ne fallait pas confondre l'élan vers la culture polonaise avec l'acceptation d'une nouvelle superstition, au moment où nous quitions la nôtre. Ma mère croyait en un

Dieu, mais refusait tout Dieu codifié. Pour mon père, je l'ignore - du moins quant à cette période.

(Cette image de notre foyer est probablement outrée. Mais je n'en vois pas d'autre. Ici, c'est moins *la vérité* qui importe que *ma vérité*).

Sauf les passants dans la rue, je n'ai pas conscience d'avoir rencontré un seul Polonais durant cette enfance (Si, la bonne. Mais la bonne. en polonais, on disait *la servante*. Ca ne comptait pas). Sinon, on ne se fréquentait pas - *ils* ne nous fréquentaient pas. Mon père, pour les affaires. Ma mère, dans son cabinet. C'était tout, autant qu'il m'en souviennne. Les temps ne s'y prêtaient pas, l'antisémitisme s'en donnait à coeur joie dans notre Pologne des années trente. Avant, je ne sais pas. Subjectif, j'ai dit. Et encore, mon père travaillait (sans avoir d'argent, il était « dans les affaires ») surtout avec les Juifs ; il finit par vendre aux sionistes de Varsovie des parcelles de terre en Palestine. Je suppose qu'il lui arrivait d'aller à la synagogue. Pour son Dieu ? pour ses affaires ? Il n'est plus là pour être interrogé. Y serait-il qu'il se tromperait : vieux, il était redevenu pratiquant. En cherchant d'autres signes, je le vois lire un journal en yiddish à la maison. Ils allaient parfois au théâtre juif, se plaignaient de sa médiocrité, des sujets rebattus, des horaires jamais respectés.

Ma langue, ma culture, ma conscience étaient polonaises. En 1939, à six ans, j'étais abonné à la revue *Maly Plomyczek*¹ le concierge me la montait avec le journal de mes parents. Sérieux comme un pape (?) je m'imprégnais de cette culture que je faisais mienne. Lorsque, à seize ans je quittai la Pologne, un an avant le bac, j'avais réussi à m'en imprégner irréversiblement. (J'ometts, pour ne pas tout embrouiller, deux épisodes « exotiques ». Entre six et huit

ans, je vécus la vie du shtetl, dans la famille de mon père, et j'y étais chez moi. Puis, de huit à treize ans, je fus plongé dans le russe, devenu ma deuxième langue maternelle, et dans la culture russe où je suis petit goujon dans un grand fleuve. A présent, le russe est mon domaine des jours fériés ; le polonais - mon quotidien. Ces incidents ont sûrement contribué au sentiment d'étrangeté qui est le mien. Mais décidons que c'est une autre histoire - mon propos présent est ailleurs).

Les Polonais firent beaucoup pour que je haïsse et oublie cette langue et cet univers. D'autres choix m'étaient possibles, entre le russe et le français ; ils auraient été plus commodes. Le français. Grisé par l'accueil, stimulé par ma reconnaissance, séduit par les perspectives, je faillis succomber au désir de m'y perdre. Je m'y serais bien perdu, n'était la chaîne qui me retenait solidement à mes origines polonaises.

***C'est mensonge de dire que le
cosmopolite a tous les choix :
il est rivé quelque part.
Moi, au polonais.***

Quarante cinq ans après avoir quitté la terre polonaise, je parle *ma* langue librement, et mieux que des Polonais « de souche », et d'exportation plus récente. Il n'en faut tirer ni gloire ni satisfaction.

Ici débute la réflexion. Les prémisses en sont dans ces quelques paragraphes. Son développement me terrifie : il implique qu'il n'est pas de choix. Je ne suis pas libre ; mon histoire m'induit un comportement masochiste, insupportable. Plus riche que beaucoup, plus pauvre que tous. Vers quoi me *tourné-je* de cette manière impérative ? Vers un mur. Je suis Polonais, mais d'une Pologne qui n'est pas. La Pologne en son temps me rejeta. En apparence, celle qui me découragea en 1949 à la fois par l'antisémitisme et par la soviétisation (d'abord l'antisémitisme), n'est pas la

1 Une sorte d'« Épatant » des petits Polonais de l'époque.

Pologne du jour. Tout est changé, ou presque ; l'antisémitisme reste. Ne dites pas que même lui mua ; peu m'importent ces exégèses - il est. Il me met en colère. Dans une rage ardente.

Il y a quelque cent ans, les Polonais avaient conclu que ces Juifs conviés à s'établir chez eux au treizième siècle étaient devenus, au fil des décennies, un corps trop important, et toujours étranger. Il leur fut alors proposé de s'assimiler, d'épouser la langue, la culture, les moeurs. La religion aussi, mais au moins tout le reste. Cette invitation ne rencontra pas un écho très large ; il y eut cependant une frange bourgeoise qui, à l'instar des Juifs allemands touchés par les Lumières, voulurent en tâter. Certains allèrent jusqu'à la conversion et se perdirent. D'autres restèrent Juifs. Je descends de ceux-là, et nous avons été nombreux. Ce qui n'était pas prévu, c'était l'évolution de la pensée polonaise. Un jour, ils n'en voulurent plus : un Juif resterait un Juif, quelle que soit sa langue ; c'était dans les gènes, expliquaient-ils. Ils nous voulaient dehors - tous dehors, les assimilés comme les autres. Ils firent ce qu'il fallait pour nous y mettre, vague après vague, nous, les survivants du génocide.

Mieux vaut être dehors que mort. Beaucoup de Juifs sont morts en Pologne. Je n'ai pas le droit de me plaindre. Encore que j'aie survécu probablement parce que je me trouvai hors de Pologne à un moment crucial pour mon peuple. (Crucial est le mot juste). Lorsque je revins chez moi, ce n'était pas chez moi. D'ailleurs ça n'avait jamais été chez moi, je n'avais rien compris, on ne voulait pas de moi là. De 1946 à 1949, je me battis (plus digne que je fus battu, pourtant plus exact) pratiquement tous les jours ouvrables, seul non-catholique *avoué* d'un lycée de 1400 élèves.

Je ne me doutais pas en partant quel fil à la patte j'avais. Des années durant, je crus finir Français d'origine étrangère comme il est des parisiens d'extraction

provinciale. Aucune chance. Même pas de déchirement : je ne suis pas d'ici. Le français est la langue que je manie le mieux. C'est la seule dans laquelle je pourrais exprimer convenablement cette réflexion. La culture française - je comprends tout, j'apprécie, je sens. Chaque finesse m'est une fête. Mais je ne suis pas ici à la maison.

A la maison. Quand je pense que les Juifs venus en France de leur bourgade polonaise disaient, en parlant du pays de misère et de persécution d'où ils venaient : *bei ounz in Poïln*. chez nous, en Pologne. Si ceux-là (qui remerciaient Dieu tous les jours d'avoir permis leur venue en France) se sentaient de là-bas, restaient de là-bas, comment s'étonner si mes semblables en sont nostalgiques ? Comment ne pas comprendre la colère que j'ai contre ceux qui m'ont mis hors de *chez moi* ? Qui m'ont refusé mes racines, qui ont nié notre part de « leur » littérature, de « leur » poésie, de « leur » vie. Non, ce serait trop simple. Je refuse ce refus. Retour à l'envoyeur. Retour futile, retour risible. Car le mal est en moi.

A partir d'un certain revenu, on n'est plus Indien.

Encore un mot là-dessus. Je me souviens d'un séjour au Vénézuéla : à une question sur le racisme, on m'avait répondu : « A partir d'un certain revenu, on n'est plus Indien ». Pour les Juifs en Pologne il en allait de même : à partir d'une certaine qualité (mais combien la barre était haute !), on cessait d'être Juif. Janusz Korczak était de cette trempe ; et il y eut un moment où la Pologne céda à la tentation d'oublier qu'il était né Goldszmit. En général, au moment de la transmutation, l'intéressé est déjà mort. Alors, miracle : hier, petit Juif, désormais grand Polonais ! Paroles injustes, paroles de colère.

Mais la colère est juste, sinon cette colère-là. L'amputation subie est plus mortifère qu'il ne paraît. Je mis du temps à m'y retrouver. La formulation n'en est

pas commode ; pas sûr qu'un monolingue me comprendra. S'exprimer en français, quelle qu'en soit ma maîtrise, pose un écran entre mes émotions, impressions, désirs, sentiments, et leur formulation, verbale comme mentale. Je me traduis en français. Non pas du polonais, puisque depuis longtemps je pense, sens et rêve en français, mais du *jacques burko* en français. Cette sensation d'avoir à se traduire, je ne l'avais jamais eue avant d'avoir gobé le français, élixir de nouvelle vie. C'est la ciguë que je gobais.

En polonais, je coïncidais avec moi-même. Mon expression pouvait être maladroite, insuffisante, grossière, - elle ne me sonnait pas faux si moi-même je ne mentais pas. Doué du sens du mot juste, je n'avais pas d'insatisfactions de la manière dont je formulais ce qui était à formuler. Pour autant que ce fût possible je coïncidais avec l'expression de moi. Il faut tenter de préciser encore. Je le sens bien, entre moi et la réalité le langage s'impose et s'interpose ; il me raille, déformant, simplifiant, rigidifiant l'impression en train de se faire expression. L'impuissance à éviter le malentendu, le mal entendu, m'insupporte et me terrifie à des instants de lucidité ; mais en général je m'en accommode. On ne peut passer sa vie sans communiquer, de peur de communiquer mal. D'autant que la trahison commence avant encore qu'on ait proféré le premier mot ; entre je et moi déjà ça frôle le désastre.

Cette difficulté-là, je m'y plie pourtant, tout en comprenant qu'on puisse en devenir fou. Je n'ai qu'une vie à vivre, je ne vais pas la passer à me demander ce que voit au juste mon voisin lorsque je dis *rouge* ; moins encore à m'interroger pourquoi je dis *rouge* quand je vois ça. Mais quand je fonctionne en français, un filtre de plus s'intercale entre le vrai et moi. Déjà je ne voyais de la réalité qu'un reflet ; voici que le miroir déforme. Des années durant, je crus que ce reflet était tordu parce que je ne me tenais pas droit.

Quels qu'aient été mes efforts, tordu il restait. En français, je peux avoir de la satisfaction à assembler des mots précis, dont chacun est juste - ils ne m'en sembleront pas moins fragiles, arbitraires, aléatoires. La pensée elle-même vacille sous l'incertitude. Ce décalage, imperceptible en général, a des conséquences dans mes rapports avec les autres. A mon détriment : les reproches qui me sont faits d'employer parfois des mots trop forts. Quelque part le trop fort m'est trop faible, impuissant, à côté de la cible. Mes intimes, se souvenant de mes origines, me voient alors en sauvage des steppes orientales. Mais à mon avantage, lorsque je fais des poèmes - mon art a des inédits non prémédités, des emprunts qui, par d'invisibles tunnels, puisent dans le polonais. Ces deux instants résumant une situation que j'ai décidé être un mal, un mal qui de bénin devient au fil du temps de moins en moins supportable. L'âge rigidifie les articulations. En l'occurrence, c'est l'âme qui me devient moins souple, à qui le carcan de la langue se fait pesant. Peut-être aussi que le jeu de se traduire, défi longtemps amusant, ne l'est plus ; parce qu'il n'y a pas que le jeu, parce que prenant conscience de ce temps qui ne m'est plus illimité j'éprouve le besoin d'accélérer le pas.

En me privant de ma langue, ils me changèrent de personnalité. Un poème de Wislawa Szymborska raconte le destin (le dessein) de l'holothurie. Attaquée, l'holothurie se coupe en deux. Une moitié est sacrifiée et dévorée. L'autre se sauve, et repousse en une holothurie semblable. L'homme est moins doué ; ce qui me repoussa après le couperet ne ressemble pas à moi. A la fois plus et moins qu'une holothurie. De cette mutilation il me faut rendre les Polonais responsables.

Il pourrait y avoir des contreparties. Ainsi, une fois acceptée (si toutefois c'est acceptable) l'expulsion de chez soi, une fois admise l'impossibilité d'une insertion définitive dans un ailleurs désiré, tu

tentes de valoriser ta non-appartenance, ne serait-ce que comme un moyen de te préserver, comme un antidote au désespoir. Etre de nulle part, mais c'est bien, ça. Au moins tu échappes au vertige partisan, tu peux ne haïr personne. Avec un effort minime, tu pourrais accéder à l'universel, à l'amour de tous tes prochains.

Oui, mais. Est-ce le résultat des endoctrinements de mon jeune âge ? Je ne sais pas trouver le cosmopolitisme désirable. Etre celui qui accueille m'est préférable à la condition de l'accueilli ; rester sur le pas de sa porte - plus enviable que les semelles de vent. Sentiment personnel : les aventuriers me contrediront. Je n'accepterai pas d'être contredit par des Ulysse, et où est l'Oedipe qui me contredirait ?

***Nos bibliothèques finissent
dans les poubelles privées de
sens pour nos enfants, qui ont
leur propre destin, qui se sont
trouvé une langue natale.***

Parlé-je pour moi seulement ? Est-ce vanité que de croire ma voix être celle d'un groupe, d'une petite tribu en voie d'extinction ? Ce n'est pas l'Amazonie ici, aucun défenseur des minorités en péril ne plaidera pour nous. Nous nous éteignons doucement dans les cités du monde

entier, sans éclat, sans bruit, souvent dans le bien-être.

Nos bibliothèques finissent dans les poubelles, privées de sens pour nos enfants qui ont leur propre destin, qui se sont trouvé une langue natale. Nous sommes une erreur de L'Histoire. Mais nous sommes, et ça fait mal. Voici pourquoi je suis en colère. Une colère irrémédiable, obtuse comme ma douleur.

Tous ces groupes humains qui, comme le mien, furent chassés, qui sont chassés chaque jour de chez eux. Souvent plus nombreux, plus visibles. Rarement juifs ces temps-ci, mais tout aussi dignes de compassion. On parle peu d'eux ; quand on les mentionne c'est plutôt pour vanter leur adaptation, leur *bon esprit d'intégration*. On plaint les conditions dramatiques de leur départ, la précarité de leurs débuts ailleurs. La tentation est plus rare de parler de leurs maux cachés ; et que peut-on à leur mal du pays perdu ? Croyant, je réciterais le kaddish pour nous tous. Je ne suis pas croyant ; ces mots à la place. Pour l'exil matériel et pour l'exil de l'esprit. Les individus survivent un temps, mais le groupe meurt. Il est des drames plus visibles, plus remédiables. En est-il de plus cruels ?

J.B

Juifs et Arabes, rythmes d'intégration.

par Izio Rosenman.

Quelle peut-être la contribution d'un Juif laïque à ce débat ?

On peut prendre appui sur l'expérience historique des Juifs, et en particulier des Juifs de France, pour tenter de dégager un certain nombre de questions.

Hannah Arendt disait dans une étude sur L'Histoire juive, que la tâche des Juifs dans le monde moderne était de « *tisser le génie juif dans le tissu de la culture européenne.* »

Cette phrase pourrait ainsi caractériser ce que pourrait être pour les Juifs comme pour les musulmans la réussite d'une intégration dans la société européenne dans le cadre d'une laïcité ouverte. Quelles seraient les conditions d'un tel tissage ?

J'aimerais d'abord souligner quelques aspects de la laïcité et des problèmes qu'elle soulève par rapport au social.

La *laïcité institutionnelle*, ou laïcité de la République, est celle qui se formule dans des *lois*. Elle traduit la neutralité de l'Etat, en matière religieuse. Elle est l'héritage de la loi de 1904, de séparation de l'Etat et de l'Eglise, ou plutôt des Eglises, et se traduit notamment en matière de scolarité. L'apport de ce *cadre institutionnel* n'est plus à souligner comme en témoigne la très grande sensibilité de l'ensemble de la population dès qu'on veut y toucher ; mais les événements des dernières années ont aussi montré que ce cadre ne peut pas toujours suffire.

Il y a aussi ce que j'appellerai la *laïcité structurale*, ou *laïcité d'une société*, qui n'est dans aucune loi ou texte codifié, touche les fondements mêmes de la société, à savoir la *sécularisation* des sociétés dans le monde moderne, c'est à dire le fait que la religion a cessé d'être le

fondement de celles-ci. Ce fait se manifeste dans bien des aspects de la vie en société, à commencer par le pouvoir, et notamment dans ce qui touche à l'éducation, et à la vie familiale, à la culture et plus généralement à la nature de ce qui fait la cohésion sociale. Ici il ne s'agit plus d'un cadre, mais d'un *processus* ; ce qui rappelle qu'il faut tenir compte du facteur temps.

***Ce pouvoir légitimant peut
entrer en conflit avec les lois de
l'Etat, ou avec le choix libre
d'appartenance fait par
l'individu.***

Enfin, et dépendant de ce second aspect, il y a la *question du pouvoir légitimant dans les groupes, et cela concerne avec acuité les groupes minoritaires*. Il s'agit ici de la dimension symbolique ; dont l'effet sur la vie psychique des individus est essentiel. Pouvoir instituant, ou légitimant de l'identité des individus, pouvoir donc d'inclure ou d'exclure les individus dans les groupes : rôle que détenait, et que détient encore dans certains cas, la religion. Cette dimension me paraît fondamentale pour les minorités, plongées dans une culture majoritaire, car pour ces groupes lorsqu'ils n'ont pas de base linguistique commune, la religion constitue encore souvent le ciment d'unité. En effet la religion est le plus visible dans ce qui les distingue du groupe majoritaire. Les luttes pour le pouvoir de légitimation de l'identité dans les groupes, sont non

seulement des luttes de pouvoir, mais ont aussi des conséquences fortes sur le vécu individuel et le destin des individus.

Ce pouvoir légitimant qui souvent donc appartient encore au religieux peut entrer en conflit avec les lois de l'Etat, ou avec le choix libre d'appartenance fait par l'individu.

Enfin sur un plan plus global, et touchant les sociétés en voie de transition vers la modernité, mais aussi les minorités centrées sur la religion en tant qu'elle constitue leur différence, la question centrale est de savoir si elles seront capables de transformer le religieux en culture, ouvrant ainsi la voie pour les individus à trouver librement leur place dans les groupes minoritaires sans avoir à se trouver dans la situation impossible d'avoir à choisir entre une identité intégrée dans une dimension collective mais close et une identité ouverte mais vide car ayant renoncé à son propre passé.

Dans le monde moderne les Juifs, comme les autres peuples, ont suivi le processus de la sécularisation des sociétés.

Cette problématique qui me semble importante dans le monde moderne, j'aimerais l'illustrer par l'expérience historique juive, en montrant qu'elle s'inscrit dans une histoire des sociétés et des mentalités ; et poser la question de savoir si elle est encore pertinente pour les Juifs comme pour les musulmans.

L'expérience historique juive, dans sa structure ancienne, encore dans la Bible, a connu une tripartition du pouvoir, partition du pouvoir qui est au fondement de la laïcité dans l'Europe moderne : division du pouvoir entre celui des rois, des prêtres, et des prophètes, pouvoirs qui tantôt coexistent, et tantôt s'affrontent, l'un étant le pouvoir politique, l'autre le pouvoir purement religieux, et le dernier, celui des prophètes que l'on pourrait appeler pouvoir de

l'exigence éthique, ou pouvoir de contestation des pouvoirs établis.

Concernant cette période une parenthèse :

Peut-être un des changements historiques qui ont affecté depuis longtemps le judaïsme et les Juifs consiste dans le fait que depuis longtemps ils vivent en tant que minorités dans des majorités, ce qui a dépouillé la religion de son pouvoir politique et de la violence potentielle associée à tout pouvoir non contrôlé. C'est ce qui fait que le *Herem*, par lequel Spinoza a été exclu de la communauté juive d'Amsterdam, qui n'était déjà à l'époque qu'une procédure très rare, n'existe plus. L'expérience de minoritaires pour les musulmans est peut-être encore trop récente, et l'existence dans les pays arabo-musulmans, de régimes politiques autoritaires d'inspiration islamique, trop présente, laissant encore exister la fatwa, pour que le bout de ce chemin vers la sécularisation soit déjà visible.

Dans le monde moderne les Juifs, comme les autres peuples, ont suivi le processus de la sécularisation des sociétés qui en France, inscrit ce pouvoir légitimant le système d'appartenance, dans la république, la citoyenneté et la nation.

Ce processus de sécularisation a commencé chez les Juifs, à partir du Siècle des Lumières, avant la Révolution Française qui allait émanciper les Juifs de France et souvent à leur suite les Juifs d'Europe.

Il y a donc eu à partir de Mendelsohn la naissance de la Haskala, qui a correspondu à l'ouverture des ghettos, et a ouvert les sociétés juives sur le monde, tant du point de vue économique que culturel, annonçant un changement du rôle unique qu'y tenait la religion comme pouvoir légitimant et ciment d'unité. On peut dater la naissance d'une laïcité juive de cette époque, même si le terme n'existait pas encore.

Elle s'est développée à partir du 19ème siècle, en France avec la *citoyenneté* acquise par les Juifs, ce qui leur a permis de participer pleinement à la vie politique, sociale, économique et culturelle française ; cependant que *leur statut en tant que groupe* a continué depuis la Révolution et Napoléon à les définir comme *un groupe religieux* ; c'est à dire sans droits collectifs autres que des droits religieux ; la religion étant, bien entendu, considérée comme une affaire privée. Il n'est que de rappeler la célèbre déclaration du comte de Clermont Tonnerre : « *tout aux Juifs comme individus, rien comme nation* ». C'est encore officiellement sous ce régime que nous vivons : le Consistoire, et son Grand Rabbin de France étant considérés par les pouvoirs publics comme représentant les Juifs, qui ne seraient plus qu'une communauté religieuse de ce pays, alors qu'en réalité les Juifs en France sont une communauté extrêmement diversifiée quant à ses options identitaires, le CRIF reflétant sans doute largement plus la réalité des choses.

En Europe de l'Est, où la majeure partie du peuple juif était rassemblée, la sécularisation de la société juive s'est faite à travers l'adhésion à des idéologies ou à des mouvements politiques comme le *Bund*, le sionisme et d'autres mouvements révolutionnaires, et la production culturelle qui leur était liée. Et ces phénomènes ont considérablement affaibli le rôle de pivot que tenait jusque là, la religion dans l'identité juive.

Dans le monde contemporain, *l'identité juive est éclatée en une très grande diversité de modalités, religieuses, historiques, linguistiques, philosophiques.*

Cependant alors que cette sécularisation a été affaiblie, et en partie remise en cause par la *Shoa*, par un jeu complexe de culpabilités des survivants, les acquis historiques de celle-ci se sont inscrits dans l'identité juive contemporaine. En particulier, une relation complexe s'est élaborée entre la

mémoire collective et la culture historiquement transmise du peuple juif. En effet une grande partie de celle-ci s'est transmise pendant de longs siècles sous forme de culture religieuse. Mais au cours du temps cette dimension religieuse s'est muée en culture, et c'est là un processus qui est toujours en cours.

Jusqu'à la fin du 19ème siècle l'intégration des Juifs de France s'est donc faite sous la bannière de l'Emancipation donnée par la Révolution Française, ce qui a donné l'*Israélite français*, citoyen au dehors et Juif chez lui. Les choses allaient changer, ainsi que les modalités d'intégration, avec l'arrivée des Juifs de l'Est.

1. Comment s'est faite l'intégration des Juifs arrivant en France ?

Il faut voir que depuis un siècle la majorité de cette immigration est venue par vagues successives : avant la 2ème guerre mondiale, de Pologne essentiellement, puis de Russie, et de Roumanie, puis d'Allemagne, avec la montée du nazisme. Cette immigration était en grande partie non religieuse, et avait à la fois une expérience d'expression politique et identitaire collective rattachée à la langue Yiddish.

Proposer aux Juifs de France des modèles identitaires alternatifs au modèle religieux ; des modèles où l'identité prend racine dans l'histoire et la culture juives.

La laïcité, grâce à l'école a été un facteur décisif dans l'intégration des Juifs en France ; bien plus que la synagogue qui sans doute avait joué un certain rôle cinquante ans plutôt pour les israélites français. Vinrent la guerre d'Espagne, puis la Guerre Mondiale, et les Juifs, en particulier ceux originaires de l'Est, s'engagèrent massivement tant dans les Brigades Internationales, qu'en 1940, dans l'armée française, et dès la naissance du régime de Vichy et de sa politique collaborationniste et de persécution anti-juive, les Juifs s'engagèrent dans la Résistance, formant par

exemple le noyau dur des FTP-MOI², les partis politiques et les syndicats jouant un puissant rôle dans cette intégration.

Cette période a vu naître le CRIF- Conseil Représentatif des Institutions Juives de France, premier organisme collectif de représentation politique qui fut laïque, dont la naissance marqua une brèche importante dans la définition officielle qui était donnée des Juifs depuis le début du 19^{ème} siècle, comme population religieuse, car le CRIF regroupait des Juifs religieux (Consistoire) et non religieux issus de la MOI.

Pendant que s'achevait l'intégration de ces vagues d'avant guerre, le processus de décolonisation aboutissait, produisant à son tour l'arrivée massive des Juifs d'Afrique du Nord, qui ont profondément modifié le visage de la communauté juive. Car ces Juifs provenaient de pays où la religion, que ce fut le Judaïsme ou l'Islam, jouait encore un rôle important. Ce groupe manifeste un dynamisme nouveau lié à une forte affirmation identitaire.

A ce leadership laïque, incarné par le CRIF, il y a des résistances.

En ce moment même on assiste à un forcing de la part du Consistoire pour reprendre le contrôle de l'expression collective et officielle de la communauté juive de France. En partie en réaction à ce phénomène, en particulier lorsqu'il prend le visage d'un certain fondamentalisme rigoriste, et en partie pour des raisons de désir d'affirmation identitaire non religieuse, sont nées ces dernières années des associations juives laïques, qui, phénomène nouveau, se définissent comme telles. Ces groupes tentent de proposer aux Juifs de France des modèles identitaires alternatifs au modèle religieux ; des modèles où l'identité prend racine dans L'Histoire et la culture juives.

2. Communautarisme et fondamentalisme.

² M.O.I : « Main d'oeuvre immigrée », organisation du P.C.F pendant l'occupation ayant fourni de nombreux groupe de résistants formés d'immigrés, juifs et nons-juifs, dont le célèbre groupe Manouchian (L'affiche rouge).

La confrontation avec le fondamentalisme, à l'intérieur des groupes, influe évidemment sur la culpabilité des individus, mais sollicite aussi leur capacité à tenir une position minoritaire dans leur propre groupe, et à définir leur appartenance par L'Histoire ou la culture dans un mouvement volontaire plutôt que par le religieux, dans un mouvement de soumission.

Une rupture qui pousse l'individu vers un communautarisme de type fondamentaliste.

En effet la destruction du lien social tel qu'il pouvait se manifester dans la convivialité des petites sociétés fermées du passé, sociétés d'appartenance qui définissaient un cadre rigide pour l'individu, par le développement des sociétés industrielles et postindustrielles modernes, a pour effet de freiner le processus de sécularisation lui-même. Car cette rupture pousse l'individu vers un communautarisme de type fondamentaliste. Celui-ci prétend sur la base du rejet de la société globale, rétablir un ordre où les liens entre individus seront retissés ; mais ce sera cette fois sous le joug d'une loi (Charia ou Thora, appliquées à la lettre) qui ne laisse plus beaucoup ni de liberté ni d'initiative à l'individu défini comme membre de cette communauté religieuse.

Le fondamentalisme qui prétend donc libérer l'individu de cette société l'enferme en réalité dans un carcan encore plus grand ou l'individu perd toute liberté de jugement et ainsi non seulement abolit deux siècles d'émancipation, mais réduit aussi les chances d'accéder un jour à la liberté personnelle.

Jusqu'où le fondamentalisme peut-il mener, nous en voyons des illustrations dramatiques sous nos yeux : en Algérie, mais aussi récemment le massacre à Hebron, par un Juif fanatique, de plusieurs dizaines de musulmans en prière, l'assassinat du Premier ministre Rabbín, (et je ne peux que redire ici en tant que Juif, combien de tels actes, perpétrés par des Juifs, me révoltent et me heurtent), et surtout, bien sûr, l'effroyable série d'attentats qui viennent d'endeuiller notre âme elle-même.

3. L'enjeu de la laïcité pour les Juifs et pour les musulmans.

Les enjeux que représente la laïcité en Europe pour le 21^{ème} siècle est, me semble-t-il, celui *du passage du religieux vers le culturel, comme fondement de la vie en commun*, en France comme en Europe ; Car la aussi une sécularisation des sociétés permettra de garantir leur coexistence et leur diversité : en ex-Yougoslavie la guerre et les haines inter-ethniques sont aussi accentuées par la prégnance du modèle religieux sur les sociétés : les Serbes sont orthodoxes, les croates catholiques, et les bosniaques musulmans, et les conflits religieux y sont immémoriaux.

Il y là, me semble-t-il, pour les musulmans en France un problème analogue à celui qui s'est posé aux Juifs. et qui se pose encore à eux : la sécularisation de la culture religieuse qui permet d'assumer des positions individuelles en tension avec les idées et traditions communautaires.

Pour reprendre une idée que j'ai déjà développée ailleurs³ :

« Pour que le mouvement d'intérêt renouvelé pour les questions religieuses ne se traduise pas par un simple *retour régressif* au religieux, qui enfermerait l'accès au religieux dans le système de la compulsion de répétition et sous le signe de l'instinct de mort ; il faut pratiquer une sorte de *retour subversif* aux textes et mythes fondateurs, ce qui implique une véritable connaissance. Seule une approche *désacralisée* de la culture et des traditions religieuses peut faire qu'elles nous questionnent et nous parlent encore, à nous laïques.

C'est ici qu'on peut s'interroger sur la place de la religion dans la culture, sur la place et la fonction identifiante des mythes dans celle-ci. Mythes qui se mêlent à d'autres mythes auxquels chacun d'entre nous se réfère dans ses divers modes d'appartenance même dans une société séculière comme la société française contemporaine. Ces mythes ne

fonctionnent plus alors comme normes de vérité 'mais comme supports du lien social.

C'est par cette approche renouvelée que la religion peut prendre sa place dans un judaïsme laïque à la fois enraciné dans la culture et créateur de nouveaux contenus. »

La laïcité pourra ainsi être un puissant moyen d'intégration de la société, et d'intégration des individus dans la société, comme elle l'a été pour les Juifs de France pendant deux cent ans.

Mais la laïcité ne peut être ce garant que si elle même est *ouverte* pour devenir *plurielle*, et prendre en compte la diversité des cultures en France ; cela est sans doute en cours car la France a fini par cesser d'être jacobine, après quelques centaines d'années. Elle doit respecter la mémoire historique des divers groupes qui la constituent. Elle pourra ainsi favoriser à travers la naissance de divers groupes intermédiaires la création d'un nouveau tissu social, ou l'individu retrouvera sa place et une identité qui ne sera pas abstraite donc aliénante : une identité collective qui prenne en compte les diverses traditions historiques, ce qui n'a pas toujours été le cas dans le passé ou intégration a été souvent synonyme d'assimilation, et de perte de racines.

I.R

3 « Culture et filiation : désacraliser le judaïsme », *Panoramiques* N° 7, 4^{ème} Trimestre 1992, arléa-corlet, éditeurs, Paris.

Identiques, semblables, égaux ou incomparables ?

Sylvia Ostrowetsky

Dans les années soixante, sans que l'on sache vraiment qui précéda l'autre de la réalité ou du discours, un nouveau vocable envahit les média : celui de l'identité.

Certains sociologues l'interprétèrent comme un symptôme des sociétés contemporaines en mal de véritable projet social⁴. D'autres comme une réaction occasionnée par la production de série, l'aménagement anonyme des Grands Ensembles, une conséquence de la société dite de consommation.

Recrudescence du sentiment national, ethnique ou individuel.

Tel le rhinocéros de Ionesco, régressive ou réactive, le terme et la chose n'ont cessé de fleurir depuis, non seulement dans la publicité et les commentaires des journaux mais plus dramatiquement en Tchétchénie et dans les caves de Sarajevo ou de Grozny⁵. Comment cette recrudescence du sentiment national, ethnique ou individuel, a-t-elle pu se produire ? Elle montre bien, en tous cas, que les valeurs universelles qui tentaient de la dépasser, n'ont pas fait le poids.

La course à l'indienne

Sous un angle plus général, que le terme soit ou ne soit pas utilisé, il paraît

à première vue logique de considérer que l'identité et les gestes qui l'accompagnent font partie de toute vie sociale. Après tout, c'est elle qui préside à l'intronisation de l'enfant dans sa communauté. Avec le baptême, l'enfant acquiert un nom qui accompagnera ses faits et gestes sa vie durant au sein de son groupe d'appartenance.

Pourtant, lorsque l'organisation sociale d'un peuple relève plus de la division sexuelle des tâches que de la production et se traduit par des comportements et normes culturels intangibles, la question, sauf exception, ne se pose pas avec cette gravité parce qu'elle est gérée collectivement. Ainsi, face à l'ambivalence naturelle⁶ qui veut que les hommes portent en réduction, à même le corps, la trace d'une féminité possible comme le prépuce, que les femmes recèlent une excroissance en rappelant une autre, les sociétés dites sauvages ou antiques, mettent les choses au net : excision, circoncision. En alignant, grâce au scalpel, nature et culture, elles réduisent les tentations de confusion des rôles et partant, la question même de l'identité sexuelle. Féminin ou masculin, cette coupure dessine à jamais le corps, ses protubérances et ses profondeurs, en un mythe des origines. Adhérence à un sexe,

4 Alain Touraine, « Les deux faces de l'identité » in *Identités collectives et changements sociaux*, dir. Pierre Tap, Privat, 1980.

5 Difficile de parler du Rwanda ou d'autres pays de ce type quand on sait les manipulations dont cette identité a fait l'objet au service des intérêts les plus vils. Cela tenterait à montrer, il est vrai, que même dans ce cas, elle possède une efficace redoutable.

6 S. Ostrowetsky, « ah! fou qui croit que je ne suis pas toi », in *Identité individuelle et personnalisation*, Privat, Toulouse, 1980

adhérence à un Dieu, adhérence à un groupe, ces rites font en réalité souvent d'une pierre deux coups, permettant d'assigner symboliquement chacun à sa place en même temps qu'à la société.

Dans cette même lignée « sauvage », on trouve même des attitudes particulière-ment négatives vis-à-vis de ce qui se donne comme un impératif moderne et contemporain. On sait par exemple que dans bien des tribus, le nom varie ainsi que la hiérarchie sociale selon l'âge. Qui ne se rappelle ces tests que faisaient passer en leur temps les psychologues des Etats-Unis pour mesurer les capacités d'intégration à l'« américain way of life » des populations indiennes. On mettait les enfants en ligne en leur demandant de faire la course. Au bout d'un certain temps le premier se retournait et voyant que ses congénères ne le suivaient pas, ralentissait son rythme de manière à ce qu'ils arrivent tous, « comme un seul homme », sur la ligne d'arrivée. Autre façon exemplaire de voir le monde, autre forme d'identité strictement collective qui veut que chacun, au-delà ou en deçà de ses capacités propres, n'existe que par le groupe et sa capacité à en assurer la cohésion.

*Seuls le corps et la langue, les
objets culturels et culturels en
circulation, définissaient
l'appartenance symbolique à la
collectivité.*

La terre promise

Si l'identité constitue, au premier degré, le substrat de toute existence humaine, on voit que ses formes sont multiples et varient avec les époques et les cultures. On s'attachera en conséquence dans lignes qui vont suivre à la décrire comme autant de processus en acte. Inutile donc de tenter une quelconque définition globale qui laisserait entendre qu'il y a moyen d'en faire un concept. Base de la relation à l'altérité,

qu'elle soit individuelle ou collective, interne ou externe, tout ce que l'on peut dire au départ, c'est qu'elle est au cœur des langages et de la nomination, au cœur de la reconnaissance et de la légitimation.

Lorsque, ainsi que le Pentateuque l'atteste même pour le peuple juif, seuls régnaient les droits de la guerre, que les fils d'Abraham pouvaient conquérir le pays de Canaan sans que personne ne puisse - puisque telle était la règle générale des peuples plus ou moins guerriers ou reconnus comme tels -, leur reprocher moralement leur conquête, seuls le corps et la langue, les objets culturels et culturels en circulation, définissaient l'appartenance symbolique à la collectivité. La terre était un réservoir de nourriture, un moyen de production, une dot pour des peuples qui construisirent leur histoire essentiellement à partir des couloirs de transhumance, des oasis ou de la puissance de leurs cités.

Cependant, en Occident cette fois, avec la fin des grandes invasions barbares, ce n'est plus tant le corps marqué par l'appartenance (la circoncision mais aussi le tatouage) ou la langue, que la terre qui prit valeur pour la lignée comme pour l'individu. On peut clairement suivre cette progression dans les transformations de la relation vassalique depuis son origine barbare d'échange de services et de protection, son inscription chevaleresque dans la féodalité, sa constitution en ordre territorial, puis, avec la royauté absolue, son assujettissement curial.

D'un point de vue collectif également les choses changent radicalement avec l'accession progressive de la royauté, puis de l'empire et plus tard de la république. Le territoire comme emprise du pouvoir est à la base de la légitimité institutionnelle de l'Etat. Dans cette phase que chacun connaît et qui varie selon les régions et les continents pour se développer sur des siècles parfois, le discours dominant se transforme.

L'identité se dessine à partir du sol et de ses formes plus ou moins anthropomorphisées⁷. C'est la permanence d'occupation qui justifiera alors le caractère d'un peuple, voire d'une « race » (racine).

Là encore, entre culture et nature, une symbiose caractérielle assez rassurante qui fait chacun fils et fille d'un lieu plus que d'un sexe ou d'un sang, d'une stabilité plus que d'un mouvement, prend en charge ce processus. Le droit à l'existence sociale se mesure désormais à cette identification là : non plus seulement un nom, un prénom, mais un pays et une nationalité. Et, gare aux apatrides, aux nomades, à ces peuples éparpillés en diaspora. Gitans empruntant leurs mélo-dies aux pays visités de la Roumanie à l'Andalousie. Abraham, Joseph, Moïse, juifs toujours en partance et s'installant pour des siècles dans les quartiers crasseux des grandes cités comme des bourgs de campagne. Ni prénom, ni nom⁸ n'étaient au départ nécessaires pour repérer ces êtres que l'on peut décrire, à la manière de Buffon, tels les oiseaux ou les animaux, comme des espèces : communauté de langue, similitudes d'allure, de vêtement, même marquage du corps ; identités prétendues du sang et des caractères physiques, ces critères d'un âge antérieur sont devenus signes d'indignité pour ces gens en déshérence territoriale.

La terre est le véritable « quartier » de noblesse de ce second type d'identité⁹. Toute circulation, quelle soit celle des

hommes ou celle des capitaux, est ignoble.

Identité ou conscience de classe

Mais, pensera-t-on, cet acte d'allégeance à une histoire enserrée dans des frontières¹⁰, cette vérité d'un seul côté des Pyrénées, sont un gage de paix. Voire. Quitte à se battre sans fin pour la sécurité des bords, le niveau de vie des proches sans envahissement clandestin. Le filtre paranoïaque est toujours bien en place. entre la guerre des tranchées et Schengen.

C'est la grande leçon des révolutionnaires du 19^{ème} siècle que de nous avoir montré que les fraternités dessinées par le territoire étaient des leurres, que l'argent, dans la crudité de ses fonctionnements intestins, était un passe muraille et n'avait pas d'odeur. Au cosmopolitisme capitaliste, on opposa en vain une inter-nationale sans territoire des prolétaires. Cette identité de troisième type, sans terre, basée sur la division et la hiérarchisation interne au sein d'une même formation sociale, l'échelle de statut au sein d'une même organisation, nous a assujettis peut-être plus intimement encore que les précédentes. Elle devait nous libérer à jamais de l'appropriation des corps, celle du ventre reproducteur des femmes¹¹, des esclaves, des serfs corvéables à merci. Démocratiquement, elle a fait de chacun le champion toutes catégories de la concurrence, de la vente, de la force de travail et du désir forcené d'ascension sociale.

Sans doute, pensera-t-on, l'émulation par le mérite que nous promettaient le communisme ou la démocratie avancée,

7 S. Ostrowetsky, « Visages, paysages : esthétique et lien social » Conférence à l'Ecole Nationale Supérieure du Paysage de Versailles en 1994, repris pour hommage à Jean Rémy, professeur à Louvain-le-Neuve, en cours de publication

8 Chacun sait comment le lieu d'origine, l'activité, la tribu d'origine, le quolibet leur servit tardivement de nom de famille...

9 Israël est là pour nous démontrer que presque aucun peuple - et ce n'est pas pour nous en réjouir - n'a pu, sinon en le payant très cher, jusqu'à ce jour, échapper à cette nécessité.

10 Sans parler de ses expansions coloniales qui font des ancêtres de nos compatriotes d'outre-mer des gaulois.

11 Le rite initiatique consiste en un passage, souvent accompagné du mime d'un nouvel accouchement du petit mâle dans la société des hommes privant les mères du droit de regard et de l'accès à un langage et à des rites devenus secrets.

valait bien, après tout, la découpe des membres et la charpie des tranchées.

Ainsi, chacune de ces modalités identitaires engage l'existence individuelle sur la base de l'adhésion aux normes du groupe, seule la norme change et partant la forme du processus.

L'apparition donc du terme d'identité dans le discours contemporain, et que l'on situe en France aux années 60, ne doit pas nous tromper. Il est l'indice, non d'un procès constitutif de toute vie individuelle ou collective, mais d'une crise de l'évidence de la chose. Pour le dire d'emblée, ce sont ces formes d'identification, celles du corps, du sol, du travail qui font problème à l'orée d'un monde qui pour le moment reste innommable.

Si les textes s'y réfèrent si souvent désormais, la pluralité de ses significations indique bien que ce n'est pas parce que la chose est évidente mais qu'à l'inverse, elle ne l'est plus. On citera pour mémoire cette phrase d'introduction du séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss et publié en 60 sur le sujet : « à en croire certains, la crise de l'identité serait le nouveau mal du siècle. Quand des habitudes séculaires s'effondrent, quand les genres de vie disparaissent, quand de vieilles solidarités s'effritent, il est certes fréquent qu'une crise d'identité se produise »¹². L'identité, dès lors qu'elle se nomme, se réclame, à corps et à cris comme on dit, serait le symptôme de la crise de son fondement.

Le terme d'identité recouvre des réalités diverses qui mènent aux dernières hantises de l'individu moyen : être quelqu'un.

Ecoute ma différence

On voit que le terme actuel d'identité¹³ recouvre en tous cas, des réalités aussi diverses que les revendications de recon-

naissance statutaire, les oppositions aux moyens détournés du néocolonialisme, les minorisations racistes, esthétiques et plus privées de l'infériorisation féminine, enfin les dernières hantises de l'individu moyen : être quelqu'un¹⁴.

On comprend, encore une fois, que ce terme soit difficilement définissable. Il n'est plus fait pour décrire un fait bien délimité s'inscrivant dans la suite de revendications claires, économiques ou de droit. Il veut exprimer quelque chose qui ne peut se dire ni exactement en termes de conscience de classe, ni en termes de nationalisme à la manière du XIX^{ème} siècle, ni uniquement de position de pouvoir au sein de la chaîne des hiérarchies du travail. La vogue du vocable « différence » correspond bien à cette nouvelle opération. Entièrement abstraite puisqu'elle ne dit rien de sa nature, la différence permet de pointer le lieu même de l'opération identitaire contemporaine. Forme vide mais sur laquelle repose pourtant l'essentiel de ce qui est à l'œuvre, dans le processus de reconnaissance au fondement de ce dernier type de revendication qui ne relève ni du corps, ni du territoire, ni du travail et moins encore de cet égalitarisme représenté par nos petits indiens d'Amérique.

Prétendre qualifier, en effet, le particulier (différent de) par le général (la différence), n'est pas une mince affaire ; elle généralise l'exception et semble ignorer tout ce que les hommes ont en commun. Avec cette formule : « écoute ma différence », c'est tout le propos humaniste qui bascule. Être homme ce n'est plus seulement appartenir à l'humaine nature, à une culture plus ou moins sauvage, à un territoire plus ou moins bien délimité, à un jeu du « plus ou moins » du mérite, à la similitude de ceux qui se considèrent comme les parties d'un tout qui les subsume, mais désormais, encore une fois, à en défier les séries communes.

A l'humanisme qui a voulu dépasser les particularités du sexe, de la race ou de la culture au nom de l'Homme générique,

¹² *L'identité*, Grasset, 1960.

¹³ Cet article reprend, dans la typologie qui va suivre une partie de la communication faite aux Journées d'études du 25, 26 nov. 93 à l'Université de Picardie sur *Le paradigme identitaire* : "Les voies de l'identité". Sous la direction de N. Marouf, *Identité-Communauté*, L'Harmattan, 1995.

¹⁴ S. Ostrowetsky, *Quelqu'un ou le livre de Moïshe*, Kimé, 1995.

fait place une définition exactement inverse qui rend les hommes irréductibles les uns aux autres. Ce propos se situe bien au-delà de l'égalitarisme de droit de la bourgeoisie ou plus concret de nos petits indiens, comme on voit ; il engage un nouveau rapport de l'homme à lui-même¹⁵.

La revendication identitaire fait en quelque sorte comme si le stigmaté avait acquis ses lettres de noblesse

La revendication identitaire fait en quelque sorte comme si le stigmaté avait acquis ses lettres de noblesse. A la norme sociale, à la massification, à la production de série, ce discours oppose une sorte de demande de droit de cité à la déviance généralisée.

Longtemps donc on a considéré que la stigmatisation de la pauvreté ou le racisme, n'étaient que des masques de la crise : de l'inconscience de classe en quelque sorte. Ce raisonnement simpliste sous forme de cache-sexe interdisait toute véritable analyse puisque la réponse était fournie a priori et se donnait de manière répétitive et obligée comme le masque justement de la seule vérité possible et immanquablement voilée de l'économie. Jusqu'au jour où il a bien fallu se rendre à l'évidence : sous le masque il n'y avait rien qui vaille de manière aussi permanente et homogène. Au sujet plein, sinon conscient, de la nation ou de la classe a fait place un individu qui ne croit plus à L'Histoire¹⁶ et qui ne prétend qu'à une identité, individuelle ou collective, mais surtout singulière et à ses « signes particuliers ».

Même si elle se légitime à travers le passé, la tradition, l'identité est bien une idée neuve et plus seulement en Europe. Elle figure la nécessité symbolique du nom, de la reconnaissance. On y trouve

tous les groupes et individus en mal d'existence : femmes, estropiés, gros, peuples modernisés à coups de knout, prolétaires soviétisés à la schlague, peuples caviardés et autres groupes aux noms si peu propres qu'on les euphémise comme « black » ou « beur » pour tenter de les digérer gentiment.

En définitive, on a l'impression que les mouvements identitaires ne sont pas tant du côté de « la maladie infantile » ou de la sénilité, que d'une méfiance très positive à l'égard des systèmes universalistes.

Sénile ou infantile ?

D'un côté, à l'instar de la satisfaction franchouillarde face à la supériorité des bottes bochardes et des chairs bleutées de leurs Walkyries - conflit qui chevauche le siècle -, la purification ethnique et ses combats d'autant plus insupportables qu'on les croyait révolus, du moins en Europe.

Quelle indécente immaturité (ou sénilité ?) en effet, de ne pas comprendre que la culture, la langue, la nourriture, les chants et les rengaines font le lit de conflits dont la cruauté n'a d'égale que la bêtise ; de ne pas voir que l'identité alimente surtout la bonne conscience des maffias et autres pestes plus ou moins brunes.

Ailleurs, ce n'est plus le territoire mais la religion qui sert de porte-drapeau identitaire. Ce n'est pas tant pour Allah pourtant que l'on tue à Alger les hommes et les femmes éclairés, mais pour le maintien haineux d'une culture ancrée dans les corps et les divisions du sexe, que l'individualisme contemporain plus prêt à vanter les vertus singulières, plus prêt à promouvoir la liberté de penser fut-elle manipulée que l'obéissance à une tradition, met en danger.

D'un autre côté, preuve qu'ils ne sont pas si dupes qu'on voudrait le penser de la valeur absolue de leurs contenus, (et au-delà de ces extrêmes), on voit des mouvements émanant de pays en voie de développement surtout, se déployer sous

15 Pour l'analyse plus étendue de cette alternance entre universalisme et particularisme, on se reportera à l'ouvrage de P. A. Taguieff, *La force du préjugé*, La Découverte, 1988.

16 Ce qui ne veut pas forcément dire qu'elle soit finie. Le « communisme » n'a peut-être pas dit son dernier mot et le libéralisme vécu sa dernière grande crise...

la forme plus ouverte du droit culturel¹⁷. Il n'y a pas de régression à accepter la pluralité des cultures et reconnaître le rôle essentiel des condensations symboliques et des langages. Maturité au contraire qui consiste à vouloir que le monde ne se réduise pas dans l'uniformisation des conditions de vie, à considérer que les processus différentiels sont à la base de la connaissance et plus socialement de la reconnaissance.

De manière réflexive, l'identité met le narcissisme individuel ou de groupe sur la place publique, voilà me semble-t-il le contenu de sa « modernité ». D'aucuns trouveront cela peut-être navrant mais les mouvements identitaires sont inévitables en ces temps de déception.

L'identité est une maladie infantile ou sénile - va savoir -, en ce qu'elle insiste à n'en plus pouvoir sur ce monde qui n'a su se construire que sur l'avoir et l'accumulation. Elle est, elle voudrait être, une réaffirmation de l'être. Il nous faut cesser de la juger au nom d'une histoire progressive : elle n'en finit pas d'envahir le monde. L'homme universel a fait son temps, le temps est venu de l'homme singulier.

L'identité est une forme tout particulière de fait social, un procès contemporain qui anime et fait agir les individus comme les collectivités non pas autour d'un contenu déterminé mais de son expression propre. Ipséité qui fait de tout être un entité distincte de toute autre, l'identité revendique essentiellement d'être prise dans la chaîne des reconnaissances, nominales, visuelles, culturelles. La culture était une donne quasi naturelle des sociétés historiques ; telle une marchandise à l'étalage, elle doit désormais décliner ses attraits et s'exposer. Mais, et c'est toute son ambiguïté, au milieu d'une crise qui ébranle tous nos fondements, elle est aussi l'affirmation têtue d'une bonne volonté d'être. Entre l'avoir et l'être, l'objet se veut sujet et le sujet se couvre

d'amulettes achetées au supermarché des sentiments.

Il se peut que, par le passé aussi, certaines « résistances »¹⁸ n'aient eu que cela comme objectif ; sinon comment comprendre qu'en dehors de tout intérêt, au mépris de leur vie et sans promesse de récompenses, tant d'hommes se soient tenus à des principes si peu rentables comme firent en leur temps les albigeois, les protestants, les juifs ou les tziganes. Comme si, quand on a une origine fut-elle marginale, que l'on vit au sein d'une communauté fut-elle réprouvée par tous, on était prêt à tout plutôt qu'à l'abandonner. Cela ne se mesure ni en dollars ni en avantages de pouvoirs. Le capital, qu'il soit symbolique ou pas, n'est pas essentiel en cette affaire ; la rétribution est affective : elle se donne comme droit à l'existence et sentiment de sa propre présence au monde.

L'identité singulière n'est pas tant une réalité substantielle donc puisqu'il suffit d'affirmer sa différence pour la voir justifiée. Elle est un processus de socialisation par le langage ou la désignation. « Acte de langage », elle se produit à travers une opération qui est semblable, dans son jeu distinctif, à tous les processus cognitifs. C'est pour cela que l'on peut le rencontrer aussi bien au niveau intellectuel que collectif, en un lieu très élaboré de la pensée ou au contraire insistant de l'enfance¹⁹.

Le carré identitaire

Ce « sentiment » est à la base donc d'un type d'action particulier qui ne peut, comme on a vu, être partagé que s'il s'exprime en tant que tel d'abord. Je n'ai pas à manifester ma qualité d'ouvrier pour adhérer au Parti qui est censé défendre mes intérêts. Ici, non seulement la déclaration identitaire mais la

18 On sait que l'on doit la signification de ce mot à une prisonnière protestante des Cévennes au moment de la Révocation de l'édit de Nantes.

19 J. P. Codol, « La quête de la similitude et de la différenciation sociale », une approche cognitive du sentiment d'identité » in *Identité individuelle et personnalisation*, dir. Pierre Tap, Toulouse, Privat, 1980.

17 cf notre intervention en cours de publication au Centre de Sociologie de l'Éthique, IRESCO, 1994 : "l'identité des droits".

manifestation de sa réalité est indispensable à son existence au contraire. Plus encore, la manière dont elle opère pour cette démonstration gère aussi la façon dont le groupe ou l'individu ressentent son existence. L'identité n'est donc pas que l'affichage, l'affirmation et la confirmation d'un passé ; sa manifestation en actualise aussi la preuve. Et cette preuve, ce n'est pas tant aux autres qu'à soi-même qu'on la fournit. En ce sens, non seulement elle se montre et se démontre mais elle s'éprouve comme émotion interne. L'acte de langage dépasse la simple expression, elle fait exister.

Je donnerai ici rapidement quatre formes à la manifestation de ce vaste proces-sus qui va des positions les plus tradition-nelles aux plus contemporaines²⁰ :

- L'analogie

Elle lie l'homme au corps ou à la terre dont elle assimile les caractères. Terre-mère ou selon ce mot étonnant déjà remarqué par E.Morin : « mère-patrie ». L'autochtonie est la cité de Dieu pour les anges ou les êtres ambivalents, mi-humains, mi-rochers, mi-animaux, qui gèrent nos origines. Rapport d'analogie entre un sol et un corps social. Même caractère, mêmes qualités, mêmes défauts. Compacité du groupe en sa localisation natale. Pas de rupture entre nature et culture : un continuum

²⁰ Le « carré identitaire » que je rappelle ici brièvement en l'adaptant à la réflexion générale présentée ici a fait l'objet de plusieurs publications : la première dans *Langages et Sociétés*, n° 28 en 1984 puis légèrement modifié et développé (en coll.) surtout à propos des médias lors du colloque de l'Association Internationale de Sémiotique à Palerme (Mouton 84). Dans *La théorie de l'espace humain* (Unesco 1986), il est repris au regard de la dynamique urbaine. Dans une thèse sur "La négritude", Franck Taniféani s'en est servi pour une analyse de textes d'écrivains africains et antillais. Enfin en juin 1994, à propos de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, lors d'une conférence faite au Centre de Sociologie de l'Éthique (IRESCO), citée plus haut, j'ai eu l'occasion de développer ce qui concerne l'identité singulière à travers l'œuvre de Max Stirner : « L'unique et sa propriété ».

élémentaire. Si on veut bien lui accorder la toute puissance du destin, l'amour de la terre est sans déception.

- La similitude

Comme la religion dont elle prend le relais, l'identité relie. Tous juifs grâce au *Brith-mila* qui signe l'alliance éternelle avec Dieu. Tous semblables dans le corps du Christ marqué dans sa chair à la place des hommes. Malgré nos différences anatomiques et sociales, tous hommes parce que capables de pourvoir à notre propre vie par le travail. Tous français malgré nos divisions parce que relevant des lois d'un même sol.

On retrouve, là, le sentiment qui anime toute communauté et dont nos sociétés individualistes ont la nostalgie sans conscience, par parenthèse, des obligations rigoureuses qu'elle entraîne.

- L'évaluation

Sur une même échelle sociale ou professionnelle, nous voilà tous comparables, du plus petit au plus grand, jouant au jeu de « la distinction » qui permet d'occuper une place, notre place. Tous solidaires, embarqués dans le même bateau des solidarités organiques mais surtout hiérarchisées au sein même de l'égalité comme droit. Confort et fierté du poste acquis de haute lutte contre des concurrents maladroits ou malchanceux. Elle règle les tours de parole, les manières de table, les ordres et les obéissances. Bien tenir sa place n'est-ce pas mériter aussi son existence ? Une identité bien individuelle cette fois, comparée, jaugée, identifiée, identifiable. Sur ce versant, dans ses hiérarchies internes la société est reine, reconnue comme telle ; sans questions. Cette identité-là est faite de la division des rôles masculins, féminins, enfantins, des spécialisations de la profession, du rang dans l'ordre du mérite, des mentions au bac et des réussites à la bourse.

- Incomparable

Individuel ou collectif, l'identité est saisie ici à travers son caractère unique, singulier. C'est elle qui a toutes les faveurs des discours médiatiques contemporains sur la différence. On n'est pas différent en substance, on arbore,

comme pour le phonème en linguistique, « son » « trait distinctif ». A la jointure du culturel et du social, du politique et de l'anthropologie, de l'individuel et du collectif, elle peut se développer à l'infini aussi longtemps que des différences peuvent se revendiquer, émerger à la conscience. Telle Narcisse, elle vit dans la captation de sa propre image.

Exercice d'application :

A partir de cette typologie, on peut montrer que la revendication identitaire juive n'a cessé au long de son histoire d'utiliser l'une ou l'autre de ces définitions.

La similitude :

Comme toutes les sociétés précédant la formation étatique, elle privilégie d'abord le marquage des corps (la circoncision) comme lien à Elohim certes, mais aussi au groupe. Peuple élu, mais aussi peuple qui, au delà de la diversité des cultures et des terres traversées et des expériences, des niveaux de richesse et de naissance, s'affirme comme ensemble lié, quasi fusionnel, à partir d'une religion d'autant plus exigeante que la vie communautaire implique le contrôle permanent des mœurs.

L'analogie :

La sortie d'Égypte, la traversée du désert et la mort de Moïse qui ne peut atteindre la Terre Promise, mettent en récit la quête historique du passage à l'identité territoriale et l'instauration d'un autre droit à l'existence sociale de type plus politique. Comme si elles étaient le mythe de L'Histoire elle-même, les péripéties de L'Histoire d'Israël figurent cette quête de la terre qui, tel le travail de Zizyphé, semble toujours à recommencer. Seule une ténacité des origines (manifestée par le marquage du corps, la fidélité à une langue qui, comme les hommes, circule au-delà des frontières, une vie marquée par une ritualisation appuyée de la nourriture), permet de triompher de l'adversité au milieu de peuples mieux inscrits dans l'ordre territorial. Identité des rues sombres et des marges si insupportable à vivre que le début du 19^{ème} siècle voit se

développer en Pologne et en Russie, deux mouvements identitaires parallèles. L'un à base internationaliste - le Bund - centré sur la langue et la reconnaissance du droit des minorités. L'autre, à base territoriale - le sionisme - centré sur la création d'un état national. Comme les autres.

Evaluative :

Malgré le sentiment communautaire et au-delà (puisqu'on la retrouve dans toute société qu'elle se dise égalitaire ou non), la hiérarchisation se reconstruit régulièrement de manière interne à la collectivité. On peut à cet égard distinguer plusieurs échelles : le sexe toujours et encore, le lieu des origines, la propriété, le travail, la consommation.

Malgré le passage à une société moderne (et qui se veut en outre une des plus démocratiques du monde), la hiérarchie des sexes en Israël reste manifeste à travers, notamment, la faible représentation politique des femmes - les chiffres sont pratiquement aussi bas à la Knesset qu'à la Chambre des Députés française.

Comme reste forte la division entre séfarades et ashkénazes qui a pour base un mépris, presque réciproque entre deux territoires ou cultures territoriales d'origine. Division qui paraît d'autant moins acceptable qu'elle émane de populations qui ont subi, chacune à leur manière, durant des millénaires, le même ostracisme de la part des pays d'accueil.

L'échelle catégorielle du travail enfin que l'on retrouve dans tous les pays développés ou dans tous les secteurs modernisés des pays en voie de développement.

Cette génération se cherche dans le flux rassurant de la mémoire et de l'Histoire, afin de décliner son appartenance.

Incomparable :

Mais L'Histoire ne s'arrête pas là et l'expérience juive nous permet de décrire une dernière forme de l'identité dont elle détient, sans doute à cause du caractère même de son expérience historique

unique, la forme la plus manifeste, celui de l'identité singulière.

Moins préoccupées de reconnaissance nationale, l'Occident propose une reconnaissance singulière, excentrique au sein de l'anonymat de la « société urbaine » dominante. De nos jours moins centrée sur les valeurs du travail, la production de série a su assimiler dans ses formes apparentes, la lutte contre l'homogénéisation quantitative qui la caractérise et finalement proposer elle-même une consommation distincte et distinguée des signes de l'expression identitaire²¹.

On reconnaîtra cette même attitude dans cette volonté, caractéristique de nos jours des adolescents de la troisième génération, de renouer avec leurs origines, en France notamment. Plus « juive » dans la connaissance culturelle et la signification des rites, plus affirmée dans ses manifestations, l'identité se déploie comme volonté auto-référentielle d'affirmation pour l'affirmation. Cette génération n'a plus à s'adapter comme les grands-parents à la population d'accueil ; elle n'a plus à s'intégrer comme les parents, ni même à s'opposer à une culture susceptible de la faire disparaître par assimilation. Elle se cherche dans le flux rassurant de la mémoire et de l'Histoire, afin de décliner l'ineffable concrétude d'une appartenance. Véritable quête amoureuse de soi. Moins symbolique et liée à la fusion communautaire, qu'imaginaire et publique.

Vivement l'oubli de ce moi fêlé et en mal d'être, pensera-t-on. Vivement la fin de ce narcissisme social, de cette « chute de l'homme public » pour réutiliser le titre anglais de l'ouvrage de R.Sennett cité plus haut, qui psychologise et « naturalise » le sociétaire au détriment d'une action positive et ouverte vers le futur. Vivement la fin de la centration sur soi au profit d'un humanisme sans

frontières. Espaces qui cesseraient de s'enfermer dans les lieux privés et son affichage télévisuel pour rejoindre dans la rue la vitalité de nouvelles architectures accueillantes. Si l'on en croit les analyses formulées par Louis Marin, l'utopie malheureusement, n'est rien d'autre qu'une forme critique de la réalité, une sorte d'image en négatif du présent²². Ce n'est pas demain la veille que nous saurons tous nous comporter comme les petits indiens d'Amérique.

S.O

21 cf *Le néo-style régional*, op. cit.

22 Louis Marin, *Utopiques, jeux d'espaces*, Paris, Minuit, 1973.

ENQUETE

-*PLURIELLES* lance auprès de ses lecteurs et amis une enquête sur le thème :

« **Qu'est-ce pour vous être un juif laïque aujourd'hui ?** »

Qu'est-ce qui vous paraît le plus important :

- la connaissance d'une ou de langue(s) juive(s).
- l'attachement à Israël.
- la connaissance de L'Histoire juive.
- la fréquentation de la synagogue.
- la solidarité avec les Juifs dans le monde.
- la lutte contre les racismes et les exclusions.
- d'autres manières d'être Juif.

Envoyez vos réponses, (pas de limitation de longueur) à
AJHL-PLURIELLES, 253 avenue Daumesnil 75012 Paris.

Les réponses les plus intéressantes donneront droit à un abonnement à *PLURIELLES* et seront publiées (avec l'accord des auteurs).

Emmanuel LEVINAS, l'homme responsable

par Hubert Hannoun

On ne peut enfermer la vie d'Emmanuel Lévinas dans une prison des mots à moins de faire de chacun d'eux le tremplin d'un ailleurs

Une vie d'intellectuel juif exilé

Il est né à Kovno, en Lituanie, en 1906, au sein d'une communauté où la culture juive est profondément ancrée dans les esprits. Il apprend d'abord l'hébreu et lit la Bible pour, ensuite, aborder des études classiques et, jeune adolescent, il découvre avec ravissement les grands auteurs russes. Il se retrouve en Ukraine durant la Révolution de 1917.

En 1923, il part pour la France et commence des études de philosophie à Strasbourg. C'est à Fribourg, plus tard, en 1928, qu'il travaille auprès de deux philosophes qui le marqueront toute sa vie, Ed. Husserl et M. Heidegger. Il revient à Strasbourg peu de temps après, pour soutenir une thèse sur Husserl qui sera publiée en 1930.

Il est naturalisé français en 1930, et, comme tel, est mobilisé au début de la seconde guerre mondiale, en 1939. Il est fait prisonnier en 1940 et passera ainsi toute la durée de la guerre en captivité, en Allemagne. Il apprend bientôt que toute sa famille demeurée en Lituanie a été massacrée par les Nazis. Sa femme, en France, est recueillie par différentes personnalités qui la protégeront, à la fois des autorités du régime de Vichy et de l'occupant nazi.

À la libération, en 1946, il est nommé directeur de l'École Normale Israélite Orientale. C'est à partir de cette époque qu'il entreprend l'étude du Talmud en compagnie de M. Chouchani, personna-

lité, semble-t-il, hors du commun, en qui il reconnaîtra une science exceptionnelle des textes juifs. En 1961, il est professeur d'Université à Poitiers, puis à Nanterre, en 1967, enfin à la Sorbonne en 1973. De 1976 à sa mort, en 1996, il sera professeur honoraire, conservant des liens étroits avec le monde en général et le monde de la pensée juive en particulier.

« C'est seulement en abordant autrui que j'assiste à moi-même »

C'est là le thème central d'un des ouvrages les plus connus de Lévinas, *Totalité et infini* rédigé en 1961. Aux philosophies pour qui *l'être se révèle comme guerre*, qui n'abordent que les totalités froides, il oppose une pensée éthique, celle d'un homme capable de parole, c'est à dire de paix.

Cette parole révèle l'homme à lui-même en tant qu'être fini capable d'appréhender l'infini, idée profonde qu'il aura sans doute rencontrée chez maints philosophes juifs de l'âge d'or tels, entre autres, que Yéhouda Halévy ou Maïmonide. Comment, demande Lévinas, concevoir qu'un être *puisse contenir plus qu'il n'est possible de contenir* ? Comment le fini peut-il embrasser l'infini ? La réponse est dans le visage de l'autre. Ce visage est la signature de mon *pouvoir de pouvoir* en tant que je peux le détruire. Mais cette possibilité me renvoie, alors, au commandement du Décalogue qui m'indique « Tu ne tueras point », commandement universel, infini, qui fait de moi un être humain fini, certes, mais

devant qui, par l'autre, s'ouvre une fenêtre vers l'infini. Ce contact révélateur avec autrui, ce *surplus de conscience* m'indique le chemin du dépassement de mon égoïsme. Grâce à l'autre, je comprends que charité bien ordonnée commence par autrui.

Je suis donc pleinement responsable d'autrui, d'une responsabilité absolue sans même exigence de réciprocité. Le sens de ma vie est dans l'accomplissement de mon être pour autrui. L'être de la vie est éthique.

Une élection pour le devoir

C'est là le thème profond d'un ouvrage de Lévinas écrit durant les années qui ont suivi la Shoah, *Difficile liberté*, publié en 1963. Les Nazis ont tenté l'extermination d'un peuple dont, pourtant, *l'élection. n'est pas faite de privilèges mais de responsabilités*. Le Juif, en effet, est, avant tout, un « homme de devoir ». En s'appuyant sur la Bible et le Talmud, Lévinas montre que le rapport de l'homme à Dieu n'est pas un rapport de soumission ni de mystique, mais un rapport d'ordre moral, celui que l'on vit en accomplissant ses devoirs vis à vis de l'autre, de son visage, de sa misère. C'est dans ce comportement moral que se situe le respect de Dieu. *L'infini*, écrit-il, *n'est donné qu'au regard moral*. En ce sens, la religion n'enseigne rien d'autre que la responsabilité irremplaçable de chacun de nous face à autrui. L'homme religieux est celui qui accepte de ne pas *se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres*. Le peuple juif n'a pas d'autre mission : il doit conserver ce sens de la responsabilité et la transmettre aux autres nations.

« Ne pas pouvoir se dérober, voilà le moi »

Ce titre est extrait de *Totalité et infini* mais indique le thème repris dans un autre ouvrage de Lévinas, publié en 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Que doit être ce moi qui, s'il se veut humain, ne peut se dérober à sa responsabilité face à l'autre ? *Totalité et*

infini a défini l'autre comme mon objet-visage. *Autrement qu'être* tente de me définir comme sujet responsable de ce visage. Et Lévinas de découvrir la terrifiante contradiction sur laquelle, un temps, il débouche. Je suis responsable de la souffrance d'autrui. Ce fait, pour lui, est un *événement extraordinaire*. Cet autrui, en effet, dont je suis responsable est, comme moi, un être de liberté. Je m'avère donc responsable d'une liberté, *ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui*. Or, l'autre, en tant que liberté, dépasse mon pouvoir de le saisir et d'agir sur lui, sa liberté lui permettant, à tout instant, d'échapper à mon emprise pensée ou agie. Dans ces conditions, puis-je prendre la responsabilité de ce qui échappe inévitablement et logiquement à mon action et à ma compréhension ? Ma responsabilité vis à vis d'autrui est donc comme paroxystique : elle est une responsabilité, à la fois, impossible et nécessaire.

Ce difficile exercice trouve, chez Lévinas, une solution dans son analyse de l'origine du moi lui-même. Il n'existe pas, initialement, un Moi distinct, extérieur à Autrui dont il vivrait extérieurement la responsabilité. Il existe, dès l'origine, une *présence* de l'autre dans la genèse même du Moi. Celui-ci se forme, soi-même, parallèlement à la naissance en soi de l'Autrui qui en devient, ainsi, le producteur contemporain. En ce sens, la responsabilité de l'Autre et la responsabilité de l'expression de soi par soi ne font qu'un. Dans le même être, le moi-fini coexiste avec l'autre-infini. La contradiction relevée par l'appréhension de l'infini par le fini peut être surmontée par leur coexistence.

« Israël est en alliance avec l'univers des nations »

C'est là un passage de l'ouvrage de Lévinas, *A l'heure des nations* paru en 1968. Il regroupe plusieurs études talmudiques et quelques textes sur des penseurs juifs du siècle des Lumières.

L'altérité, ici, n'est plus celle de l'autrui individuel mais celle des nations *goyim*.

L'appartenance à l'humanité passe par le devoir d'assumer une responsabilité. Responsabilité qui donne toute sa signification à la morale et à la religion : le devoir envers Dieu passe par le devoir envers les hommes. On n'est moral et religieux qu'à partir de la prise de conscience de l'infini que le visage de

l'autre me révèle. Être moral, religieux, homme, c'est être responsable de l'autre, du monde. L'élection du peuple juif se situe à ce niveau : il est comptable de l'avenir de l'humanité parce que conscient essentiellement de sa responsabilité vis à vis d'elle. Cette optique fait du peuple juif un peuple militant, porteur d'un message en forme de main tendue vers tous.

H.H

Quelques ouvrages d'Emmanuel Lévinas :

- De l'existence à l'existant - Paris - Vrin - 1977
- Totalité et infini - Essai sur l'extériorité - La Haye - Nijhoff - 1961
- Difficile liberté - Essai sur le judaïsme - Albin Michel - 1976
- Quatre lectures talmudiques - Ed. de Minuit - 1968
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence - La Haye - Nijhoff - 1974
- Ethique et infini - Fayard - 1982
- Entre nous. Ecrits sur le penser à l'autre - 1991

L'eau dans le conflit israélo-palestinien : essai de démythification.

par Gershon Baskin.

L'eau est une marchandise. Dans les régions du monde riches en eau, l'eau est achetée et vendue comme le pétrole, le riz ou même l'or. Dans les régions du monde pauvres en eau, des guerres sont déclenchées pour le contrôle des ressources en eau.

Notre région est évidemment une région pauvre en eau. Les guerres au Moyen-Orient, même si elles ne furent pas conduites directement au sujet de l'eau, ont eu l'eau toujours présente, même si elle n'apparaissait que comme une préoccupation marginale. Le conflit « sur l'eau » entre Israël et les Palestiniens est-il le genre de conflit susceptible de conduire à la guerre ? La question de l'eau est-elle même une question majeure dans le conflit israélo-palestinien ? Beaucoup de chercheurs répondent « oui » à ces deux questions. Cet article est une première tentative pour ramener la question de l'eau entre Israël et la Palestine à des proportions plus réalistes. Il essaiera de « démythifier » le problème de l'eau dans cet aspect particulier du conflit. L'article ne minimise pas la question de l'eau en ce qui concerne les relations israélo-syriennes ; mais l'accent est mis ici uniquement sur la piste israélo-palestinienne.

Israël et la Palestine font tous les deux partie du bassin du Jourdain, donc tous les deux peuvent être considérés comme des concurrents pour les mêmes ressources hydrologiques limitées. Le Jourdain est long d'environ 360 km et irrigue une superficie totale de 18.300 km². La portion du fleuve qui concerne les relations israélo-palestiniennes est la partie basse du Jourdain, s'écoulant du lac de Tibériade vers le sud à travers la Cisjordanie dans la Mer

Morte. Cette eau est assez salée car ses sources sont principalement des retours d'écoulement d'irrigation ainsi que des flux provenant de sources salines. Il y a environ 100 millions de m³ par an d'eau salée disponible de cette source.

La principale source d'eau pour le Rive Occidentale (du Jourdain) est ce qui est communément appelé aquifère de montagne. L'aquifère de montagne est une source d'eau trans-frontière partagée entre Israël et la Palestine. La plus grande partie de l'aire de recharge (là où la pluie tombe) de l'aquifère de montagne se trouve sur la Rive Occidentale. Environ 78% de l'aire de recharge se trouve dans les territoires palestiniens. Cependant, les aires de pompage actuelles optimales se trouvent sur le côté ouest de la « ligne verte » en Israël à proprement parler. Cela provient de la topographie de la région (l'aire la plus économique pour pomper l'eau se trouve dans les plaines à l'intérieur d'Israël). Donc, Israël, qui utilise la plus grande partie de l'eau de l'aquifère de montagne, pompe effectivement cette eau en Israël à proprement parler. Cette source d'eau compte pour environ 25% de la consommation totale d'eau d'Israël.

L'aquifère de montagne peut être divisé en trois sous-aquifères : l'aquifère occidental, l'aquifère du nord-est et l'aquifère oriental.

L'aquifère occidental coule naturellement vers la Mer Méditerranée vers

l'embouchure de Rosh Ha'ayin (Ras al Ain) de la rivière Yarkon (el Uja) près de Tel-Aviv. L'aquifère du nord-est draine aussi naturellement vers Israël dans les zones de Yezreel et de Bet Shean. L'aquifère oriental draine naturellement vers la vallée du Jourdain et la zone de la Mer Morte. Des trois sous sections de l'aquifère de montagne seules les sous-sections de l'ouest et du nord-est sont des ressources d'eau trans-frontières partagées entre Israël et la Palestine. L'aquifère oriental est une ressource d'eau purement palestinienne et ne doit pas concerner Israël.

Quantités et fonctions.

Regardons les chiffres : Le potentiel total de l'aquifère de la montagne est estimé à quelques 632 millions de m³/an (Mmca) qui incluent 452 mmca d'eau douce et 180 mmca d'eau salée. Dans cette quantité, l'aquifère oriental (qui est une ressource d'eau purement palestinienne) contient 81 mmca d'eau douce et 70 mmca d'eau salée. L'aquifère du nord-est contient 61 mmca d'eau douce et 70 mmca d'eau salée, alors que l'aquifère occidental contient 310 mmca d'eau douce et 40 mmca d'eau salée. Ainsi basée sur ces données, l'eau en conflit sur la Rive Occidentale (Cisjordanie) fait un total de 371 mmca d'eau douce et 110 mmca d'eau salée.

La quantité totale d'eau disponible de l'aquifère de la montagne est 623 mmca, dont Israël utilise 413 mmca (douce et salée) ou 66% du total de l'aquifère. Cela correspond à environ 23% de la consommation totale d'Israël en eau (la consommation totale est estimée à 1800 mmca). De la quantité d'eau douce disponible de cette source, Israël consomme 303 mmca ou 67%. 35 mmca d'eau douce supplémentaires est couramment utilisée par des implantations israéliennes à partir de l'aquifère oriental qui est une source purement palestinienne rendant la consommation israélienne totale d'eau douce provenant de l'aquifère de la montagne égale à 338 mmca. Il reste aux Palestiniens un total de 110 mmca (90 mmca d'eau douce

et 20 mmca d'eau salée) correspondant à 20% de l'eau douce et 17.4% du total.

Les négociations sur l'eau entre Israël et la Palestine ne doivent pas être gonflées hors de proportion. Ce n'est pas une question qui peut casser l'économie israélienne. Les Palestiniens, en revanche, avec un PNB de 3 milliards de dollars peuvent difficilement à l'heure actuelle, se permettre d'investir de grands capitaux pour des projets de dessalement.

Sur la Rive Occidentale (pour les Palestiniens) l'eau a deux fonctions de base : l'usage domestique et l'usage agricole. (l'utilisation industrielle de l'eau sur la Rive Occidentale est actuellement très faible). En 1990, la consommation totale d'eau en Cisjordanie (par les Palestiniens) se montait à 118 millions de m³ (mmc) : 29 mmc pour l'usage domestique, 8 mmc pour l'industrie et 84 mmc pour l'agriculture. Le reste, 8 mmc en sus de la quantité disponible de l'aquifère de montagne, provient de la collecte domestique et du fleuve Jourdain. Le professeur Hisham Awartani a calculé les besoins en eau de la Rive Occidentale en l'an 2005 quand la population de celle-ci sera de 2.24 millions. Ses estimations sont les suivantes : 144.7 mmc pour l'usage domestique, 29 mmc pour l'industrie et 244 mmc pour l'agriculture. Aujourd'hui l'utilisation per capita de l'eau sur la Rive Occidentale est de 31 m³ par personne, et l'utilisation actuelle per capita en Israël est 100 m³ par personne. Le Professeur Awartani prévoit une augmentation de la consommation d'eau sur la Rive Occidentale qui atteindra en 2005 64.6 m³ par personne.

Les besoins en eau.

Lorsque l'on calcule le total des besoins en eau de la Rive Occidentale il est important de déterminer comment l'eau est utilisée. Le secteur agricole est le plus grand consommateur d'eau. Aujourd'hui, presque un quart de la population palestinienne est employée dans l'agriculture qui compte pour environ un quart du produit intérieur brut. Le pourcentage des gens employés dans

l'agriculture diminuera probablement lorsque des technologies plus modernes seront utilisées ; cependant, le pourcentage de terres irriguées augmentera (et doit augmenter) s'il y a plus d'eau disponible.

Sur la Rive Occidentale il y a 5.87 dunums de terre. Aujourd'hui environ 95.000 dunums sont irrigués. Suivant Awartani, il y a un total de 172.000 dunums qui conviennent pour être irrigués (convenir est entendu ici comme économiquement viables en termes de production de cultures) et 440.000 dunums supplémentaires qui pourraient convenir pour certains types d'agriculture irriguée donnant un total de 612.000 de terre irrigable. Avec une moyenne de 700 m³ par dunum, le besoin en eau agricole sur la Rive Occidentale en l'an 2005 sera 424.4 mmca. Ensemble avec les besoins domestiques et industriels, les Palestiniens sur la Rive Occidentale auront besoin 602.1 mmca (aux niveaux d'utilisation de 1992 dans l'agriculture, qui vont probablement décroître avec l'arrivée de technologies avancées). Cela coïncide avec la quantité d'eau disponible de l'aquifère de montagne, soit 623 mmca.

L'eau douce n'est pas seulement un produit de base qui peut être utilisé, elle peut aussi être produite (contrairement au pétrole). Combien vaut l'eau ? Le prix effectif de l'eau est déterminé par le coût marginal de fourniture de l'eau supplémentaire ou de recharge à un endroit donné. Le prix le plus élevé que l'eau ne devrait pas dépasser est estimé à environ 80 cents (4 FF) par m³ (prix 1992). Cela représente le coût du dessalement sur le bord de mer. Israël qui utilise 413 mmca de l'aquifère de montagne doit aussi prendre en compte le coût du transport de l'eau, qui dans certains cas est presque aussi élevé que le coût de production. En utilisant certains calculs mathématiques complexes il semble que le coût de remplacement de l'eau de la Rive Occidentale pour Israël serait d'environ 1.00 US\$ par m³. Par conséquent actuellement si Israël renonce à une revendication totale sur l'aquifère de montagne le coût total de remplace-

ment de son eau ne dépasserait pas 413 millions de US\$ ce qui représente 0.67% du PNB d'Israël en 1993.

L'eau... 0.67% du PNB d'Israël en 1993.

Une nation ferait-elle la guerre pour une si petite somme d'argent ?

Sur la base de cette l'analyse, tout le conflit sur l'eau entre Israël et les Palestiniens au sujet de l'aquifère de montagne revient à 0.67% du PNB d'Israël en 1993. Une nation ferait-elle la guerre pour une si petite somme d'argent ? Cette donnée est encore à diminuer si l'on tient compte du fait que les Palestiniens ne sont présentement pas prêts à augmenter significativement leur demande en eau. Cela prendra un certain nombre d'années avant que le secteur agricole palestinien ne soit prêts à atteindre les niveaux de consommation indiqués ci-dessus. Le temps ainsi gagné permettrait à Israël de préparer des projets de dessalement à grande échelle.

Le dessalement.

Des projets de dessalement feront l'objet d'une forte demande future de la région. Il n'y aura pas assez d'eau pour aucun des pays du bassin du Jourdain dans une génération. Il y a cependant une quantité illimitée d'eau salée disponible dans la mer. Il y a aussi une quantité substantielle d'eau salée disponible dans les lacs d'eau fossiles sous le désert du Neguev et cette eau souterraine permet un dessalement plus économique que l'eau de mer.

Il semblerait logique, puisque le dessalement devra finalement fournir la réponse aux besoins en eau de la région, que ces projets commencent dès aujourd'hui. La communauté internationale semble vouloir investir dans ces grands projets régionaux. Israël, à cause de sa relative richesse et de ses possibilités technologiques devrait être chef de file de la région dans ces efforts.

Israël a souvent suggéré que les Palestiniens devraient regarder du côté du dessalement pour résoudre leurs problèmes d'eau. Certainement si cette

solution est bonne pour les Palestiniens elle doit aussi être bonne pour Israël. Les négociations au sujet de l'eau entre Israël et les Palestiniens ne doivent pas être gonflées hors de proportion. Ce n'est pas une question qui risque de casser l'économie israélienne. En revanche on peut difficilement s'attendre à ce que les Palestiniens, avec un PNB de 3 Milliards de US\$ puissent actuellement investir d'importants capitaux dans des projets de dessalement.

Etant entendu qu'Israël n'abandonnera pas purement et simplement sa revendication sur cette eau, il est proposé que les lignes directrices suivantes soient adoptées dans les négociations sur l'eau pendant la période d'intérim (et peut-être au-delà) :

1. Ces propositions, si elles sont acceptées, ne porteraient pas atteinte aux revendications légitimes sur l'eau de l'une ou l'autre des parties dans les négociations sur le statut final des Territoires, qui commenceront dans la troisième année de la période intérimaire.

2. Ces propositions sont faites avec l'idée qu'un accord plus large sera signé incluant tous les riverains du bassin du Jourdain.

3. L'eau est un droit fondamental de la personne humaine. Tout résident de la région comprise entre la Méditerranée et le Jourdain possède les mêmes droits

égaux à une eau de qualité élevée.

La gestion de l'eau nécessite la coopération entre Israéliens et Palestiniens

4. Le principe sous-jacent à ces propositions, est la coopération entre Israéliens et Palestiniens en ce qui concerne l'utilisation, la distribution, la conservation, le développement et la gestion des ressources communes en eau.

5. Comme stipulé dans la Déclaration de Principes au sujet des arrangements de l'Autonomie pendant la phase intérimaire (article VII numéro 4), les Palestiniens devront établir une Autorité indépendante gérant l'eau. Cette Autorité de l'eau devra être l'institution respon-

sable qui contrôlera et gérera l'utilisation, la distribution et la conservation des ressources d'eau sous son contrôle.

6. Ces propositions ont pour but d'établir le principe que les normes minimum pour l'attribution de l'eau doivent être acceptés et mises en oeuvre. Il est recommandé qu'un Besoin d'Eau Minimum (BEM) soit établi et que chaque résident de la région comprise entre la Méditerranée et le Jourdain reçoive (sur une base per capita) une quantité d'eau égale au BEM.

7. Les Palestiniens doivent recevoir le contrôle plein et immédiat de l'aquifère oriental (Wadi Kelr, Wadi Uja, Ein Fashkha). Cet aquifère fournit aujourd'hui 81 Mm³ d'eau douce et 70 Mm³ d'eau salée. De cette quantité, 38 Mm³ d'eau douce et 20 Mm³ d'eau salée sont actuellement utilisés par les Palestiniens et 35 Mm³ d'eau douce sont utilisés pour des implantations israéliennes. Restent 50 Mm³ d'eau salée actuellement inutilisés.

8. Comme stipulé dans la Déclaration de Principes sur les arrangements pendant la période intérimaire de l'Autonomie (article III numéro 1) une Commission Conjointe de Surveillance serait établie par Israël et les Palestiniens pour surveiller toutes les ressources communes en eau. Celles-ci incluent l'aquifère de montagne (occidentale), le fleuve Jourdain, et les systèmes d'Ein Gedi.

9. Comme stipulé dans la Déclaration de Principes sur les arrangements pendant la période intérimaire de l'Autonomie (article III numéro 1) la Commission Conjointe de Surveillance serait chargée de la réalisation de cet accord. La Commission Conjointe de Surveillance devrait être chargée de la fixation des horaires de pompage qui seront surveillés par la Commission.

10. Aucune action unilatérale qui changerait cet accord ne sera entreprise par une des parties.

11. Le système (hydrologique) de Ein Gedi est une ressource commune et doit être traité comme telle. Des arrange-

ments devront être conclus pour garantir la fourniture d'eau douce en quantité suffisante pour les points de peuplement israéliens situés sur le côté israélien de la ligne verte (p. ex. le Kibboutz Ein Gedi).

12.1 Le Jourdain est une ressource commune et des dispositions devront être prises pour fournir de l'eau douce aux points de peuplement de la vallée du Jourdain indépendamment de leur changement éventuel de statut après la période intérimaire, suivant l'allocation courante de 25 mmca du Jourdain supérieur aux communautés agricoles dans la région. Une quantité supplémentaire de 45 mmca continuera de s'écouler dans le lac de Tibériade.

12.2 Une institution régionale pour l'eau pour le Jourdain sera établie impliquant tous les riverains du fleuve et ses sources. Cet organisme deviendra une Agence de bassin.

12.3 Des négociations vont commencer portant sur la reconstruction et l'achèvement du barrage de l'Unité et la construction du canal Ghor ouest.

13. L'allocation palestinienne actuelle de l'aquifère de montagne est la suivante : du bassin occidental les Palestiniens reçoivent 27 mmca sur un total de 310 mmca d'eau douce et 40 mmca d'eau salée. Du bassin nord-est, les Palestiniens reçoivent 25 mmca sur un total de 61 mmca d'eau douce et 70 mmca d'eau salée. Du bassin oriental les Palestiniens reçoivent 38 mmca d'eau douce et 20 mmca d'eau salée sur un total de 81 mmca d'eau douce et 70 mmca d'eau salée. Les points de peuplement israéliens utilisent un total d'environ 50 mmca de ces sources. Si cela n'est pas possible pour des raisons techniques, on recommande que les Palestiniens reçoivent 50 mmca supplémentaires de sources suggérées par Israël. Ainsi les Palestiniens atteindraient un niveau de 180 mmca de l'aquifère de montagne.

14. En ce qui concerne la bande de Gaza, le rendement assuré de l'aquifère de Gaza est estimé à 60 mmca. Cette eau sera utilisée par les Palestiniens et pour les Palestiniens. Les points de

peuplement israéliens dans la bande de Gaza recevront de l'eau pompée à partir de sources extérieures à la bande de Gaza et proche d'elle. Aujourd'hui ces implantations utilisent environ 6 mmca.

15. L'Autorité palestinienne de l'eau, en conjonction avec l'Autorité israélienne de l'eau, devront entreprendre la surveillance et la publication de toutes les données relatives à la planification, l'utilisation et l'allocation de ses ressources en eau. Ces données ne sont pas du domaine privé. Elles doivent appartenir au domaine public et le public doit avoir accès à des données adéquates et vérifiables. Les Israéliens et les Palestiniens coopéreront dans le partage de toutes les données concernant les ressources communes en eau.

16. Comme stipulé dans la Déclaration de Principes sur les arrangements pendant la période intérimaire de l'Autonomie (Annexe III numéro 10), une commission mixte sera mise sur pied pour établir les normes environnementales, les critères pour l'irrigation en eau usée et pour établir des normes pour l'évacuation des déchets solides qui pourrait polluer les nappes phréatiques

17. Comme stipulé dans la Déclaration de Principes sur les arrangements pendant la période intérimaire de l'Autonomie (Annexe III numéro 1), un organisme mixte de planification sera établi, qui sera chargé de la recherche de sources d'eau supplémentaires. Cet organisme sera financé par des fonds levés localement ainsi que dans la communauté internationale. Cette commission travaillera pour s'assurer que les ressources en capitaux sont disponibles pour l'évaluation, la recherche et la surveillance commune. Cette commission pourra faire des recommandations concernant l'augmentation de la quantité d'eau douce disponible dans la région y compris le dessalement et d'autres formes d'importation d'eau.

18. Les problèmes relatifs aux demandes et contre-demands d'indemni-

sation seront reportés jusqu'aux discussions sur le statut final des Territoires.

19. Le règlement des litiges se fera grâce au mécanisme énoncé dans la Déclaration de Principes (Article XV).

Des perspectives réalistes.

Toutes ces propositions sont bien concrètes. Les principes qui les sous-tendent sont qu'Israël devrait se montrer généreux vis-à-vis des Palestiniens dans la disposition des ressources d'eau transfrontières.

Les Palestiniens et les Israéliens doivent ensemble approcher la communauté internationale avec des plans à moyen et à long terme pour des systèmes de dessalement qui permettront aux Palestiniens d'utiliser au maximum l'eau disponible dans l'aquifère de montagne. Traduire ce problème spécifique de l'eau en termes purement économiques permet à Israël d'approcher cette question en des termes qui n'en soient pas de vie ou de mort (comme la question de l'eau est souvent présentée). On suggère ici qu'Israël voie le futur de son eau à travers des politiques qui conduiront à des réformes dans l'agriculture (faire pousser des cultures différentes de celles d'aujourd'hui) en même temps que des investissements dans la recherche et le développement de technologies de dessalement de l'eau.

Israël et la Palestine ont assez d'eau douce de bonne qualité pour 14 millions de personnes

L'avenir économique d'Israël n'est pas lié à l'agriculture. L'agriculture représente un pourcentage décroissant de la population active aussi bien qu'une part décroissante du revenu qui contribue au PNB. Le secteur agricole d'Israël devra être restructuré afin qu'il puisse exploiter son grand avantage -l'engineering agricole- par des investissements élevés en Recherche et Développement. Il est déjà meilleur marché d'importer beaucoup des produits à forte consommation d'eau tel que bananes ou agrumes, que de les cultiver ou même de les exporter. Une orange exportée n'est guère plus qu'un conteneur d'eau joliment présentée. Dans

le marché planétaire d'aujourd'hui, il devient de plus en plus facile et pratique de commercialiser des produits agricoles. Il est nettement plus facile de transporter des conteneurs de fruits et de légumes que de l'eau. Toutes les nouvelles technologies de conteneurs d'eau doivent encore faire leurs preuves aussi bien scientifiquement qu'économiquement. D'un autre côté, fruits et légumes sont transportés autour du monde avec une facilité et une vitesse étonnantes. Des grandes conduites chimériques tel que le projet du canal de la paix ou la mini-conduite de la paix sont des concepts onéreux et périmés. Lorsque la sécurité alimentaire n'est plus une question dans le monde dans lequel nous vivons, alors l'eau peut être rapportée à des perspectives réalistes.

La sécurité de l'approvisionnement en eau doit être maintenue principalement pour l'utilisation domestique. Israël et la Palestine ont assez d'eau douce de bonne qualité pour environ 14 millions de personnes entre la mer et le Jourdain. Nous n'avons pas à éliminer l'agriculture, mais nous devons restructurer le marché agricole d'une manière économique. Les Palestiniens peuvent encore développer leur secteur agricole car ils ont encore besoin de secteurs économiques à forte intensité de main d'oeuvre tels que les cultures des champs, des fleurs, et des plantations de fruits. Israël en revanche, peut se permettre de se concentrer sur une agriculture scientifiquement avancée, employant moins de main d'oeuvre, tel que le développement de nouvelles semen-ces, produites par génie génétique, qui seront vendues à l'étranger à des prix très élevés, à des coûts faibles en eau et à de faibles intensité de main d'oeuvre. Israël peut aussi se permettre de se consacrer à de l'agriculture en serre à haut rendement, principalement à visées d'exportation sur les marchés d'Europe, des Etats-Unis et peut-être des Etats du Golfe déjà tributaires en ce qui concerne les fruits et légumes importés.

Un intérêt commun.

De nombreux agriculteurs israéliens seraient très opposés aux présentes sug-

gestions. La réponse à leur donner est que, même sans crise d'eau, le secteur agricole va être révisé et changé. Deux et demi pour cent de la population active ne peuvent pas dicter les macro-besoins du pays. Les agriculteurs individuels qui perdront leur source de revenu devront être indemnisés par l'Etat sous une forme adéquate. Cela est déjà le cas, car l'accord économique de commerce entre Israël et l'O.L.P. mettra hors jeu certains secteurs de l'agriculture d'Israël car les Palestiniens produiront les mêmes biens pour moins d'argent.

Finalement, les Palestiniens devront aussi faire face à la possibilité de faire des révisions dans leur secteur agricole, mais cette perspective a encore à attendre au moins dix ans. Entre temps en acceptant de laisser les Palestiniens disposer de la majeure partie de l'eau de l'aquifère de montagne, Israël s'adaptera à une moindre utilisation d'eau pour son agriculture. Israël commencera à devenir un importateur de certains produits agricoles. Dans un proche avenir ces produits seront achetés aux Palestiniens et dans un avenir plus lointain, au lieu d'acheter de l'eau à la Turquie, Israël achètera des agrumes et d'autres fruits et légumes d'Espagne, du Maroc, de l'Italie, de la Turquie et d'autres pays. Les bananes chiquita remplaceront les bananes de la Vallée du Jourdain. Israël continuera à cultiver des fleurs sophistiquées pour l'exportation vers l'Europe et

des tomates d'hiver et d'autres légumes comme des cultures qui rapportent de l'argent. Les Palestiniens auront leur part équitable de l'aquifère de montagne (entièrement, dans les dix ans). A ce moment là les Palestiniens devront commencer à penser à de nouvelles sources d'eau et à de nouvelles politiques de l'eau.

Si le conflit de l'eau entre Israël et les Palestiniens peut être ramené à sa propre perspective et à ses propres proportions, Israël trouvera la possibilité d'être généreux envers les Palestiniens. Cela servira plus que comme un geste de bonne volonté. Cela fournira aux Palestiniens un autre programme d'assistance financière. Cela pourrait ouvrir la route à une plus grande coopération dans les technologies de l'eau et de l'agriculture. Cela pourrait également aider à éliminer peu à peu certaines rancoeurs du passé. Israël devra faire des investissements dans les technologies du dessalement (qu'il devra faire de toute façon). En reliant ce plan au processus de paix, la communauté internationale aidera à financer les coûts de la générosité d'Israël envers les Palestiniens. Adopter ce plan serait dans l'intérêt des Israéliens, pas moins que dans celui des Palestiniens.

G.B, (traduction : Izio Rosenman)

Qui à écrit la Bible ?

Par Calev Ben-David

Si ce n'est Moïse inspiré par Dieu, qui est ce ?

Les chercheurs débattent encore de cette question et émettent des théories nouvelles et controversées.

Le 4 Juin, le 6ème jour de Sivan, tous les juifs du Monde fêtent Shavouot, la fête qui rappelle le jour où Moïse reçut au Mont Sinai les Tables de la Loi. Le Judaïsme orthodoxe repose fondamentalement sur le fait que les cinq livres de Moïse (le Pentateuque) sont d'origine divine et que le texte n'en a pas été modifié d'un iota depuis que Dieu l'a dicté à Moïse. Cependant, dès le 17ème siècle ces croyances ont été remises en cause par Baruch Spinoza, philosophe juif hollandais, qui affirmait que la Torah avait été écrite bien après l'époque de Moïse. C'est à cause de cette hérésie et de bien d'autres que Spinoza fut excommunié par les Juifs et condamné par l'Inquisition. Mais au 19ème siècle les idées de Spinoza furent reprises et développées par des exégètes modernes de la Bible. Nombreux sont les juifs traditionalistes qui maintiennent que Moïse fut l'unique auteur de la Torah divinement révélée. En Israël et en Amérique du Sud, un groupe de mathématiciens juifs orthodoxes essayent, à l'aide d'ordinateurs, de mettre en évidence dans la Torah, certains codes alphabétiques cachés qui, selon eux, en prouveraient l'origine divine. Outre cette tradition orthodoxe, il existe dans les Universités et les Instituts de Recherche du monde entier, des exégètes qui essayent toujours de déminer par qui la Bible fut écrite, quand, où, et comment. Ces chercheurs ne mettent pas

obligatoirement en doute l'origine sacrée des Livres, mais seulement les aspects « orthodoxes » de leur écriture et de leur transmission. Israël Knohl, Professeur d'Etudes Bibliques à l'Université Hébraïque et juif orthodoxe, s'exprime ainsi : « Je pense que la parole divine s'est exprimée au cours de nombreuses générations et chez de nombreux peuples. La Torah n'est que le résultat d'une révélation continue qui a débuté lorsque Dieu parla à Moïse au Mont Sinai ».

Les théories sur le mode de transmission de la Torah sous sa forme actuelle ressemblent à un gigantesque puzzle, de plus en plus complexe au fur et à mesure que sont prises en considération les nouvelles idées, parfois même contradictoires.

Tout d'abord, qui était responsable du texte ? Peut-être Ezra, encore appelé en français Esdras, scribe du 5ème siècle avant notre ère, que certains exégètes ont identifié comme le « rédacteur » ou l'éditeur de la Torah ? Un petit nombre de prêtres, de prophètes ou même de femmes nobles vivant à la cour du roi David ? ou aucun auteur spécifique, puisque selon les dernières théories, l'écriture de la Torah montrerait une évolution progressive au cours des siècles, rendant impossible l'identification d'auteurs spécifiques ?

Un autre débat sérieux concerne la signification de l'écriture de la Torah par rapport au développement du Judaïsme dans les premières années de sa constitution. Décrit-elle, comme le propose l'école classique influencée par la Chrétienté, un processus historique dans lequel la passion morale des prophètes a décliné et s'est transformée à l'époque du Second Temple en routines de rituels liturgiques ? ou bien, comme de nombreux chercheurs le pensent maintenant, le texte de la Torah serait plutôt le reflet d'un climat religieux plus varié et plus dynamique où coexistaient différents courants de la pensée juive en interaction les uns avec les autres ?

En essayant de répondre à ces questions, les chercheurs se sont attaqués aux langues anciennes du Monde Biblique : l'Ugarite Cananéen, le « Paléo-Hébreu » des anciens Israélites ; l'Araméen qui constituait le langage parlé ; et le grec Ancien utilisé pour la première traduction non-hébraïque de la Bible, la Septante. Ils examinent dans le détail les diverses langues utilisées dans la Bible et font concorder les données avec les recherches historiques et archéologiques actuelles. Bien que leur oeuvre paraisse obscure à l'homme de la rue, leur recherche rend compte de l'existence d'une incroyable créativité spirituelle et littéraire à l'époque de l'Ancien Israël, un millénaire avant notre ère. Leurs conclusions et leurs désaccords donnent un bon éclairage sur les origines et la signification du Livre qui constitue non seulement le fondement de la culture juive mais aussi celui de la civilisation occidentale.

FUREUR AUTOUR DE LA PARTIE J

En 1991, la critique littéraire de l'Université de Yale, Harold Bloom, fit sensation en affirmant dans son livre, « le livre de J », que les principales parties de la Torah avaient été écrites par une femme, membre de la famille du roi

David, au 10^{ème} siècle avant notre ère. Le livre de Bloom a été fort critiqué par les exégètes de la Bible et les personnes interrogées pour le présent article caractérisent ce livre de « scandaleux et honteux ». Leurs critiques ne portent pas sur la prétention de Bloom selon laquelle une femme aurait pu écrire une partie de la Torah mais sur la méthodologie vague et l'approche non rigoureuse du texte.

La tentative de Bloom pour identifier l'auteur d'une partie de la Torah est issue de l'Ecole de la Critique Biblique ou « Théorie Critique », développée au 19^{ème} siècle. De nombreux exégètes germanistes protestants, dont le plus connu Julius Welhausen, ont abouti à la conclusion que la Torah est constituée de quatre textes originellement séparés, écrits par différentes personnes, à différents moments de L'Histoire de l'Ancien Israël. Une section est nommée « J » (du nom Yahweh par lequel Dieu y est nommé), tétragramme que les juifs prononcent comme « Adonai ». Une autre section est nommée E, par référence à Elohim. Les sections J et E contiennent la plupart des textes les plus connus de la Torah, parmi lesquels : le Jardin d'Eden, Noah et le Déluge, les Patriarches et la Sortie d'Egypte.

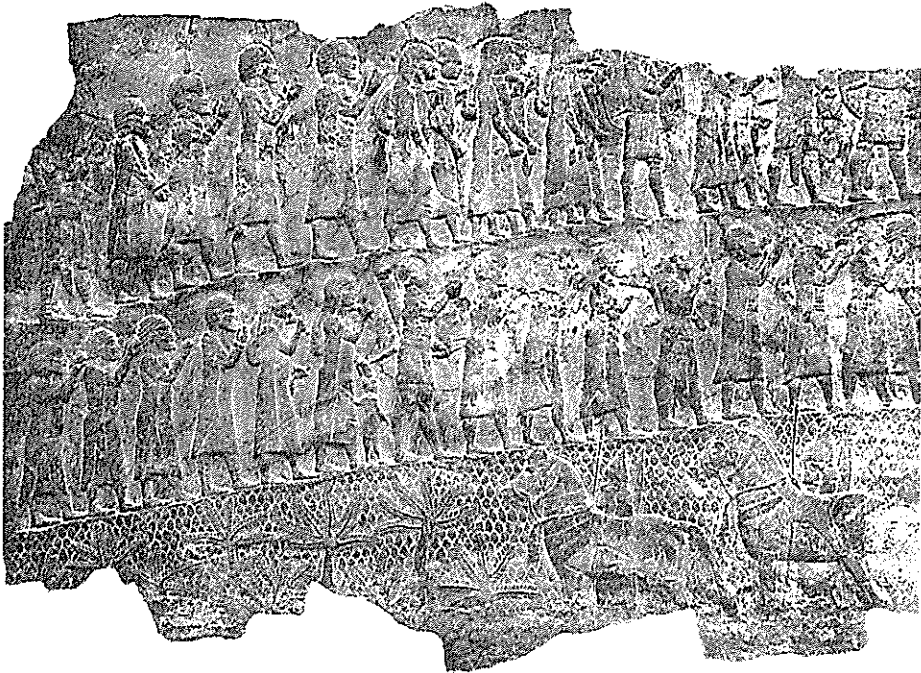
La troisième patrie nommée « P » (pour Prières) se rapporte aux rituels liturgiques, aux sacrifices du Temple, à la description détaillée des objets sacrés etc... La quatrième partie est nommée D par référence au Deutéronome, le dernier livre de la Torah.

Ces quatre sections, selon la « Théorie Critique », ont été réunies plus tard par le rédacteur ou l'éditeur en un seul livre nommé R. Un siècle après sa formulation, la Théorie Critique reste la trame conceptuelle fondamentale de l'Ecole Biblique Moderne, avec un statut analogue à celui, en Biologie, de la Théorie de l'Evolution de Darwin, et drainant les mêmes calomnies de la part des fondamentalistes juifs ou chrétiens.

Dans ce cadre, il y a encore des tentatives plus sérieuses que celle de Bloom pour identifier les auteurs des textes bibliques, telle celle de Richard Elliot Friedman, Professeur d'Etudes Bibliques à l'Université de San Diego en Californie, dont l'ouvrage « Qui a écrit la Bible » publié en 1988, reste pour le lecteur non spécialisé, l'un des meilleurs dans le domaine. Friedman, par exemple, pense que l'auteur de la section E vivait dans le royaume d'Israël du Nord lorsqu'il y eut la scission d'avec le Royaume de Juda en 931 Av. J.C., et était sans doute prêtre à Silo, site israélite de sacrifices religieux. Pourquoi ? Tout d'abord parce que dans ce texte E, il y a une emphase positive sur les événements des cités du Nord comme Silo et Sichem et sur les dix Tribus qui constituaient Israël, et de plus parce qu'il y est donné un portrait négatif d'Aaron, dont les descendants constituèrent le clergé de Juda, concurrent qui contrôla le Temple de Jérusalem.

Plus récemment, il y a eu un changement dans la pensée de la plupart des exégètes bibliques qui pensèrent que chacun des divers textes bibliques avait été écrit par plus d'un auteur. Il est plutôt proposé que différentes écoles comprenant peut-être des prêtres, des scribes, et des prophètes ont écrit progressivement et compilé la Torah sur une très longue période, de la même façon que le Talmud a été plus tard écrit de manière collective.

Yair Zakovitch, Professeur d'Etudes Bibliques à l'Université Hébraïque, récemment nommé Directeur de l'Institut des Etudes Juives de l'Université Hébraïque écrit : « Je ne crois pas qu'il y ait d'indice pour penser qu'un seul auteur ait pu écrire les différents textes de la Torah ; je pense que l'écriture et l'édition de la Bible sont le résultat d'un processus qui s'est déroulé tout au long des siècles. Les stratégies classiques qui consistent à



*Convois d'exilés, détail du palais de Sannacherib,
roi d'Assyrie à Ninive, 705-680 Av. J.C*

diviser le texte en différentes sections- selon que Dieu soit nommé Yaweh ou Elohim- ne semblent plus désormais assez convaincantes. »

Les études effectuées sur les Rouleaux de la mer Morte, les plus anciennes copies existantes des textes bibliques, renforcent la théorie d'un développement progressif et évolutif de la Torah.

D'après les Rouleaux de la mer Morte écrits sur trois siècles à partir de 200 ans Av. J.C., par la Communauté Juive monastique de Qumran sur les bords de la mer Morte, la Torah aurait été écrite plusieurs siècles après la date postulée. Cependant les Rouleaux de la mer Morte ont eu une influence indirecte sur notre vision générale de l'écriture de la Bible comme le souligne Florentino Garcia Martinez, Professeur d'Études Bibliques à l'Université Rijks de Groningen en Hollande et membre de l'équipe internationale qui travaille sur les Rouleaux de la Mer Morte.

A Qumran, nous avons trouvé non seulement plusieurs copies différentes des textes bibliques recopiées au cours des siècles mais aussi de nombreux écrits apocryphes ne faisant pas partie du canon biblique. Ainsi peut-on comprendre comment l'écriture et la canonisation de la Bible ont pu être un processus plus fluide et plus compliqué qu'on ne le pensait. On a trouvé à Qumran des versions de la Torah comprenant, dans le texte, des centaines de différences mineures, indications qui permettent de penser que le texte a été finalisé plus tard qu'on ne l'estimait.

On a aussi trouvé des écrits apocryphes tels que le texte apocryphe de la Genèse qui contient d'autres récits des histoires bibliques, tel que le séjour en Égypte d'Abraham et de Sarah. Avant ces découvertes, les chercheurs estimaient que ces autres récits avaient été écrits bien avant.

Shemaryahu Talmon, l'éminent Professeur d'Études Bibliques,

maintenant à la retraite, dit simplement : Peu m'importe de savoir qui a écrit la Torah, car il est impossible d'avoir une réponse satisfaisante. Au mieux, peut-on essayer de savoir à quelle époque certaines parties ont été écrites. Talmon fut un précurseur pour la méthode appelée « approche critique littéraire » qui est de plus en plus acceptée par les exégètes. Selon cette approche, il est préférable de considérer la Torah comme un tout plutôt que d'essayer de la disséquer en parties de plus en plus petites pour en découvrir les sources. Il écrit ainsi : « vous devez considérer la Torah comme une entité souveraine et vous demander ce que le texte, une fois achevé, cherche à nous transmettre même s'il a été écrit par plusieurs personnes ».

Talmon essaye de trouver les significations des « motifs littéraires directeurs » qui parcourent le texte dans son ensemble. Par exemple, il a identifié le motif de la « femme stérile » qui concerne les femmes qui n'ont pas pu avoir d'enfants, telles Sarah, Rebecca et Rachel et qui deviennent miraculeusement fertiles et donnent naissance à un fils de renom. Talmon croit que « l'auteur biblique montre ainsi sa préférence pour les chefs qui portent la marque d'un choix divin par rapport à un pouvoir hérité par succession"- ce qui était la voie politique majoritaire dans l'Ancien Israël.

LA CONTROVERSE AUTOUR DE LA PARTIE P

Alors que les chercheurs essaient de savoir comment la Torah a été écrite plutôt que par qui, les désaccords sur cette dernière question n'en sont pas moins profonds. Et le débat le plus sérieux concerne la partie du texte appelée P (de Prêtres). La longueur des descriptions concernant les objets sacrés et les actes sacrés use souvent la patience des lecteurs de la Torah, ainsi le chapitre 19 des Nombres qui décrit comment les

condes d'une génisse rousse doivent être utilisées pour purifier une personne sacrée ou un objet contaminé par contact avec un cadavre ; ces thèmes sont considérés, même par le célèbre commentateur du Moyen âge, Rachi, comme étant « au delà de la compréhension humaine ».

Les exégètes juifs et chrétiens sont en désaccord quant à la plupart des parties concernant P. Les exégètes germanistes protestants qui les premiers formulèrent la Théorie Critique croient que la plus grande partie de P a été écrite par des prêtres descendants d'Aaron au cours de la période du second Temple qui commença au 6ème siècle Av. J.C., après que Cyrus le Grand eut permis aux Juifs de retourner à Jérusalem après leur exil à Babylone.

Bien que cette théorie soit basée sur de nombreux textes et données historiques, elle reflétait aussi la vision qu'avaient les exégètes germanistes sur le Judaïsme de l'Ancien Israël qu'ils considéraient sur le déclin. Ce déclin, caractérisé par un légalisme strict et un rituel des textes liturgiques plus ou moins mystérieux, se démarquait selon eux de la spiritualité créative de l'époque du roi David et de celle de Salomon, et de la vision morale à l'époque du Deutéronome et des Prophètes. La plupart des exégètes chrétiens en sont restés plus ou moins à cette vision. Par contre nombreux sont les exégètes Juifs en Israël et en Amérique du Nord qui s'en démarquent : « ce n'est pas une question d'antisémitisme » dit Israël Knohl, mais cette vision des choses est teintée par les croyances chrétiennes même si cela est inconscient.

Les exégètes juifs pensent, depuis le travail effectué il y a quarante ans par Yehezkiel Kaufman de l'Université Hébraïque, aujourd'hui décédé, que la plus grande partie du texte P a été écrite au cours de la période du Premier Temple, et qu'il représentait un courant simultané de pensée de l'Ancien Judaïsme plutôt qu'une sorte de déclin

spirituel. Les arguments scolastiques sur P sont essentiellement linguistiques et historiques mais l'un des aspects auquel le non spécialiste peut se rattacher est entaché du même mystère archéologique que Steven Spielberg a utilisé et exploité si habilement dans « Les aventuriers de l'Arche Perdue ». L'Arche sacrée de l'Alliance, ayant une grande importance dans le livre P est décrite en détail. Puis elle disparaît mystérieusement au cours des siècles pendant lesquels elle avait été conservée dans le Premier Temple. Si le texte P avait été écrit au cours de la période du Deuxième Temple, comme le pensent les exégètes chrétiens, pourquoi mettrait-il l'accent si obsessionnellement sur un artefact sacré qui n'existerait plus ?

LA TORAH CACHÉE

La plupart des premières hypothèses des chercheurs sur l'origine de la Torah ont été inspirées par la Bible elle même, certaines de ces hypothèses étant encore d'actualité dans l'Ecole contemporaine. Ainsi, les exégètes ont pu, sans problème, distinguer la section D (Deutéronome) des autres parties. Dans le dernier livre de la Torah, Moïse, peu avant de mourir, dans un sermon aux tribus d'Israël, récapitule, explique en détail et contredit parfois certaines parties antérieures de la Bible. Cette partie décrit aussi la propre mort de Moïse, ce qui laisse penser, même à certains talmudistes, que Moïse ne l'a peut être pas écrit en entier.

Le style du Deutéronome est assez différent du reste de la Torah. Le discours final moralisateur de Moïse ressemble plus au langage prophétique des derniers livres, tels ceux d'Isaï et de Jérémie, qu'à celui des quatre premiers livres qui contiennent des enseignements historiques et liturgiques. Il y a aussi des différences au niveau de l'écriture. Ainsi le Deutéronome utilise le mot « shevet » pour tribu, tandis qu'ailleurs dans la Torah le mot utilisé pour tribu est « mateh » ; il renvoie aux tribus aînées et

« chefs » alors que les livres précédents parlent de « princes ».

Le livre suivant de la Bible suggère lui même comment le Deutéronome s'est développé et a été inclus dans les autres textes. Le Deuxième Livre des Rois (22-23) décrit comment, au cours du règne du roi Josias, en 622 Av. J.C., le prêtre Hilkiah et le scribe Shaphan ont tout à coup découvert dans les murs du temple un livre sacré « Caché » appelé « la Torah ». Ils ont présenté le livre à Josias qui fut si impressionné qu'il déchira dans une colère justifiée ses vêtements. Le roi institua alors dans son royaume une vague de réformes religieuses et morales, supprimant les autels sacrificiels dans tout le pays où des pratiques idolâtres s'étaient répandues et centralisant les adorations sacrificielles dans le Temple de Jérusalem.

Les exégètes ont longtemps postulé que ce Rouleau « Caché » était le Deutéronome, qui se réfère comme « la Torah » et contient la seule contribution directe de Moïse dans la Bible en tant qu'auteur, et qui prescrit plusieurs réformes comme celle de la souveraineté centralisée que Josias a ensuite appliquée.

"Ceci était sans doute une version précoce du Deutéronome, qui a ensuite au cours des siècles été complétée et améliorée » dit Moshé Weinfeld, un éminent spécialiste de la Bible qui a beaucoup écrit sur l'Ecole Deutéronomiste. Les exégètes proposent que l'écriture du texte D a commencé un siècle avant que ne soit fondée l'Ecole Deutéronomiste au cours du règne du roi Hezekias, grand père de Josias et grand réformateur comme lui. Ce fut au temps de Josias que fut « découvert » par Hiliak le texte alors achevé et qui fut attribué à Moïse pour lui donner plus d'autorité. C'est par ce que les thèmes et le type d'écriture du Deutéronome ressemblent tellement aux livres de la Bible - Josué, les Juges et les Rois - qui suivent la Torah, que les exégètes pensent qu'il y

eut, en exil à Babylone, une Ecole Deutéronomiste qui a continué à écrire et qui est aussi responsable de ces autres livres.

Qui furent les membres de cette Ecole ? Le livre des Rois nous parle lui même de nombreuses personnes impliquées dans la découverte du texte deutéronomiste - Hilkiah, Shaphan, son fils Ahikam, Josias, son ministre Asiah, la prophétesse Huldah. Toutes ces personnes ont pu avoir été des « Deutéronomistes » ainsi que Hezekiah, le prophète Jérémie et son scribe Baruch, le fils de Nériah, tous deux au cours du règne de Josias.

LE RÉDACTEUR

Un autre aspect de la Théorie Critique propose que l'entrelacement des différents textes de la Torah a commencé au cours de l'exil Babylonien pour s'achever à Jérusalem au 5ème siècle Av.J.C. Bien qu'à ses débuts, la Théorie Critique ait postulé qu'un seul rédacteur avait rassemblé tous les textes en un seul, la Torah, il semble maintenant que la tâche fut plutôt le fruit d'un travail collectif.

Cependant deux personnes semblent avoir joué un rôle prépondérant : tout d'abord Nehemiah, le gouverneur juif de Juda appointé par le Royaume de Perse et qui supervisa le renouveau de la vie religieuse juive à Jérusalem ; ensuite le scribe Ezra, décrit dans le livre de la Bible qui porte son nom, comme lisant l'ensemble de la Torah dans la cour du Temple, premier lecteur public de la Torah décrit dans la Bible canonique.

Ezra a longtemps été cité comme le rédacteur le plus probable. Son autorité dans la connaissance de la Torah est si grande, même dans la tradition orthodoxe, que le Talmud admet curieusement, dans le traité « Sanhédrin », en vendant presque la mèche que « Si Moïse ne l'avait pas précédé, c'est à Ezra que la Torah aurait été donnée ».

C'est parce qu'il y eut obligatoirement une pause dans l'évolution progressive de

la Torah que Moshé Weinfeld dit : « il est encore légitime de penser qu'Ezra fut le dernier rédacteur de la Torah ».

La plupart des Ecoles Bibliques soutiennent cette façon de penser à l'exception d'un petit nombre d'exégètes iconoclastes chrétiens européens qui clament que la plus grande partie de la Torah est un travail de fiction écrit au cours de la période helléniste plusieurs siècles après Ezra, par des prêtres du deuxième Temple désespérés afin de protéger le Judaïsme contre la Culture Grecque.

Singulièrement, Ezra s'est évanoui en quelque sorte de l'imagination du Peuple

Juif. Dans un livre américain, publié l'an passé et donnant la liste des « 100 Juifs qui ont influencé L'Histoire », son nom n'est même pas mentionné.

Seuls ceux qui croient que Moïse a reçu la Torah de Dieu sur le Mont Sinaï peuvent sans hésitation et sans équivoque répondre à la question : « Qui a écrit la Bible ? » Mais pour ceux qui ont choisi de regarder au delà de cette réponse, Ezra, plus que toute autre personne, aurait pu avoir façonné le Livre Sacré que nous lisons aujourd'hui.

C.B

POUR VOUS REPERER :

1440 Av.J.C.

Moïse reçoit de Dieu la Bible au Mont Sinaï, selon la chronologie biblique.

Autour de 1000 Av. J.C.

Période des monarchies (Saul, David, Salomon) et construction du Temple de Jerusalem ; écriture des premières parties de la Torah par différentes écoles : J (Yavneh), E (Elohim) et P (Prières).

931 Av.J.C.

Séparation des royaumes ; la partie E est écrite dans le Royaume du Nord d'Israël (Silo et Shrem), J et P sont écrites dans le Royaume du Sud de Juda (Jerusalem, Hébron).

722 Av. JC.

Les assyriens dispersent les royaumes d'Israël ; le texte E est amené du Sud dans le royaume de Juda et est mis en commun avec J.

715/687 Av.J.C.

Les réformes religieuses du roi de Judée Hézériah font naître l'Ecole Deutéronomiste qui a aussi écrit certains textes prophétiques (Josué, les Rois, Jérémie, Isaï etc...)

Traduction par Jacqueline London d'un article de Calev Ben-David paru dans le Jerusalem Report le 15 Juin 1995

L'admirable légèreté de l'être : Marc Chagall

par Itzhak GOLDBERG,

Un homme se propose la tâche de dessiner le monde. A mesure que les années passent, il peuple un espace d'images, de figures qui virevoltent, vaches rouges et violonistes sur des toits de maisons paysannes, personnages aux têtes détachées ou renversées, rabbins aux visages verts, couples d'amoureux qui s'envolent, coqs et ânes qui habitent le ciel, morts allongés au milieu d'un village, nouveau-nés affublés d'une barbe. Irrationnel, le monde de Chagall, illogique, fantaisiste ? Et si le monde à l'envers était, en réalité, celui où demeurent l'équilibre et la stabilité alors que l'univers chavire de tout bord ?

La Russie du début du siècle, dans laquelle vit Chagall, est un monde en travail. Bouleversé à la fois socialement et artistiquement, le pays s'ouvre à l'Occident. La découverte des nouveaux systèmes de représentation suscite, auprès des artistes, la volonté parfois frénétique de « rattraper le retard ». Malevitch, Tatline, Lissitzky, Rodchenko s'engagent ainsi dans une surenchère plastique, qui aboutit rapidement à l'abstraction. Face à cette surenchère, l'oeuvre de Chagall se tient dans un entre-deux. Cet univers, qui reste figuratif et refuse la disparition du sujet, est peuplé de personnages qui échappent aux lois de l'imitation. Ses toiles nous racontent des légendes singulières, liées à la vie quotidienne du village juif.

Chagall passe son enfance dans la petite ville russe de Vitebsk, où la vie de la communauté juive est profondément imprégnée des traditions religieuses. Les origines du peintre auraient pu constituer le principal obstacle à sa vocation artistique. En effet, la peinture, la sculpture — tout ce qui touche à l'image, à la représentation — sont rejetées par la culture hébraïque, qui s'épanouit essentiellement à travers la littérature et la musique. En décidant de devenir peintre, Chagall entre en conflit avec son entourage immédiat. Dans ses mémoires, l'artiste écrit : « mon oncle a peur de me

tendre la main. On dit que je suis peintre. Si je me mettais à dessiner. Dieu ne le permet pas. Péché. » Le fait même de traduire la réalité en termes plastiques l'exclut de ce monde, qu'il ne peut que décrire de l'extérieur.

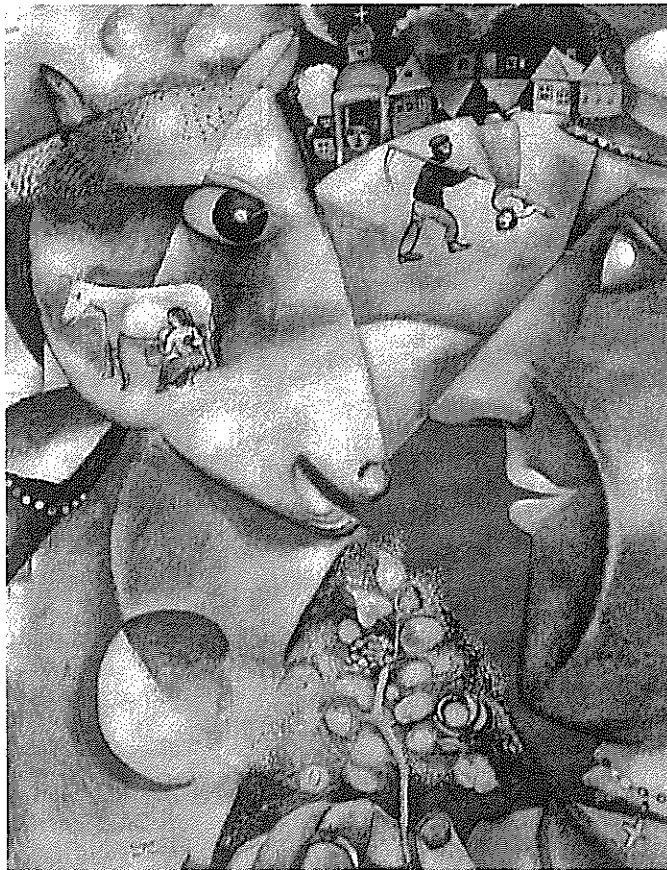
Directement issues de la tradition de son peuple, les fables picturales de Chagall semblent transgresser un interdit fondamental de cette même tradition : l'interdit de la représentation. Cependant, le peintre fait une lecture très subtile de l'interdit biblique, qui lui permet de le contourner, tout en assurant son impunité. La représentation que l'Ancien Testament condamne est celle qui tend à pétrifier la créature, à la statufier, à en faire une « idole ». L'apesanteur, l'immatérialisation de l'univers solide, l'infinie liberté du mouvement, l'admirable légèreté de l'être éloignent clairement la vache rouge de Chagall de tout soupçon de veau d'or.

Mais le monde de Chagall, ce monde imaginaire du shtetl, n'est pas sans rapport avec les changements récents dans l'univers mental du judaïsme. L'intelligentsia juive, qui cherche à s'émanciper de la tradition religieuse, s'imprègne des idées qui vont révolutionner la Russie des tsars. La renaissance d'une littérature ou d'un théâtre yiddish manifeste la volonté d'affirmer l'existence d'une culture propre

à cette minorité. Ce n'est pas un hasard si Chagall commence à peindre en 1905, date de la première révolution. Le village juif, « un monde dans un monde » replié sur ses traditions, perd ses certitudes. Chagall se rapproche du personnage traditionnel du conteur, mais il est conscient de la fissure qui se crée dans le monde familier et rassurant qui l'entoure. Ses personnages, qui s'éloignent de la convention, paraissent tissés dans l'« étoffe des songes », tout en dévoilant un processus fondamental touchant la réalité contemporaine : « Alors ces éléments ont commencé à se désagréger. Dieu, la perspective, la couleur, la Bible,

faisais des tableaux à l'envers. J'ai coupé des têtes et des personnages en morceaux qui, dans mes tableaux, volaient dans l'air » (1963, Discours en Amérique).

Paradoxalement, c'est à Paris, où il arrive en 1910, que Chagall trouve les « solutions » aux restrictions imposées par l'Ancien Testament. Comme souvent, Chagall arrive en retard dans un centre de la modernité, mais il parvient très vite à adapter à ses besoins les nouvelles formes picturales. Fauvisme, cubisme, abandon partiel du sujet, Chagall s'approprie une grande partie des découvertes de la modernité, tout en con-



Tout l'art de Chagall, tout l'âme du shtetl

la forme, les lignes, les traditions, les soi-disant humanismes, l'amour, la famille, les prophètes et le Christ lui-même. Je

servant son identité de peintre russe juif. Les corps en apesanteur, le kaléidoscope chromatique, la déformation sont comme

une concession à l'interdit mosaïque, qui répond en même temps aux exigences d'une modernité qui invente ses propres lois, éloignées de celles de la nature. La langue qu'il invente est « alogique », plus proche de celle de la poésie surréaliste que de celle de Malevitch.

Mais le style propre à Chagall commence à s'affirmer avant son arrivée dans la capitale de la modernité. *Le mort* (1908), peint pendant la période de formation à Pétersbourg, montre un village dans le style primitiviste cher à Malevitch ou à Larionov. Chez Chagall, toutefois, cette vision, qui s'inspire de l'art populaire, reste énigmatique. Le violoniste qui joue sur le toit d'une maison, la tête dans les nuages, est la première apparition d'une figure emblématique chez l'artiste. Plus inhabituel, au milieu d'une rue obscure, un corps allongé, entouré de bougies, comme pour une étrange veillée. Ce « détail » macabre peut être considéré comme une clé de l'imagerie chagallienne. Il n'est pas nécessaire de connaître l'iconographie juive pour saisir l'atmosphère sombre de cette représentation. Mais la richesse plastique du peintre repose souvent sur un langage crypté, réservé aux initiés. Selon Ziva Amiskai-Maïles, ce tableau s'inspire d'une expression yiddish : une rue déserte est une « rue morte ». Le cadavre noir est la métaphore picturale et verbale de la tristesse et de la vacuité.

La culture de Chagall s'enracine avant tout dans une langue qui, comme son œuvre, est une langue du métissage. Plus qu'une source d'inspiration, c'est la structure même de cette langue qui sert de métaphore à l'art de Chagall. Formé à partir de l'hébreu, le yiddish accueille d'autres langues, qu'il mixe en un mélange où chaque composant garde sa saveur. L'impossibilité de ranger le style du peintre parmi les « ismes » de XXème siècle, ses emprunts des différentes tendances avant-gardistes, le « collage » volontaire d'éléments hétérogènes provenant de religions et de cultures différentes, (un Christ en croix vêtu en juif traditionnel, des paysans robustes et un violoniste entre ciel et terre) sont à l'image d'une langue qui unifie le pur et l'impur sans solution de continuité.

Ces rapports de voisinage ne sont pas étonnants car le yiddish a une prédilection pour le proverbe imagé, la métaphore poétique, l'expression incongrue, l'humour fondé sur le non-sens, qui agit comme un processus de défense face à la réalité. L'auto-dérision, si fréquente dans les toiles de Chagall, est, dans le yiddish, une figure de style. Méfions-nous cependant de l'interprétation naïve qui ferait de certaines toiles de Chagall la simple transposition de proverbes. Chagall n'est pas un peintre « littéraire ». Il entretient avec la syntaxe et la logique du yiddish des relations beaucoup plus subtiles que celles de la traduction. Chagall considère que si le yiddish constitue son véritable sol mental, c'est que « ces locutions et ces proverbes, au fond, sont devenus populaires parce que des milliers de gens comme moi y avaient chaque jour recours pour exprimer leur pensée. Si un charretier s'en sert, de ces images, ce n'est pas de la littérature ».

Arrivé à Paris, le peintre amène dans ses bagages tout son pays natal. *A la Russie, aux Anes et aux Autres*, (1911) *Moi et le Village*, (1911) *L'Autoportrait avec sept doigts* (1912) sont des images où son passé prend les allures d'une fable et qui marquent son attachement à l'imagerie russe populaire. Ici une fermière, allant traire une vache sur un toit, s'envole et perd sa tête en chemin. Là, le visage vert d'un paysan et une tête d'animal, les deux d'une taille démesurée, se détachent sur un fond où de minuscules *isbas* colorées, certaines avec le toit dirigé vers le bas, grimpent au ciel. Ailleurs, l'espace du village va jusqu'à entrer dans l'atelier parisien de Chagall. Le peintre, une palette dans la main droite, caresse avec sa main gauche - pourvue de sept doigts ! - une toile représentant son pays natal, comme en miniature. Il tourne le dos à l'emblème de la modernité qu'on voit par la fenêtre, la tour Eiffel. Ce n'est qu'un an plus tard, avec *Paris vue par une fenêtre* (1913), que le paysage de la capitale, traité à la manière orphiste de Delaunay, en couleurs transparentes, devient le centre du tableau. Mais le souvenir et la nostalgie insistent ; deux hassidim, vêtus de noir, flottent sur la droite de

l'image. « Paris, tu es mon second Vitebsk », déclare le peintre.

La spécificité du langage chagallien réside dans le lien étroit qu'il tisse avec la culture de ses origines.

L'« exotisme » de la peinture de Chagall, comme la « naïveté » de l'œuvre du Douanier Rousseau, a immédiatement séduit les artistes contemporains. Volontairement ou non, le peintre exploite cette situation : Vitebsk, qui était en réalité un centre urbain et culturel relativement important, relié par le chemin de fer à Moscou et à Pétersbourg, prend ainsi de plus en plus l'allure d'un village perdu dans l'immense Russie, indifférent aux rumeurs du monde contemporain. Comme souvent, Chagall va de la périphérie vers le centre, tout en conservant l'empreinte de la périphérie. L'artiste arrive ainsi à imposer un stéréotype nostalgique qui exerce un charme puissant sur le milieu cosmopolite de l'avant-garde des grandes métropoles.

Le « Luft-Mensch » est l'allégorie de toute l'œuvre du peintre juif, tragique mais souriante.

Les visions magiques de Chagall séduiront les surréalistes. Mais le monde imaginaire de l'artiste reste ancré dans un temps et dans un espace précis. La spécificité du langage chagallien réside dans le lien étroit qu'il tisse avec la culture de ses origines. Le personnage volant, qui défie constamment les lois de la pesanteur, est un figure traditionnelle, qu'on trouve dans les expressions de la langue juive et dans la littérature de la fin du XIX^{ème} siècle. C'est le « Luft-Mensch », l'homme qui flotte, littéralement « l'homme de l'air », mis en scène dans les pièces du pionnier de la littérature yiddish, Scholom Aleïchem - Chagall en crée les costumes et les décors - « Opssimiste » désespéré, inventeur infatigable de châteaux en Espagne, cet homme a « les pieds à Vitebsk et la tête parmi les étoiles » (Alexandre Kamenski). A l'instar des personnages de Gogol qui reculent sans cesse les frontières du réel - Chagall illustre *Le Revizor* -, le Luft-Mensch est un provincial en quête d'épo-

pée, un mélange de stagnation et d'envol, de tragédie et de comédie, de bon sens et de non-sens. Grand connaisseur des expressions bibliques, qu'il déforme et réactualise à sa guise, il croit ferme dans la possibilité d'adapter la réalité à ses rêves. Le Luft-Mensch est la version comique, parfois grotesque, de l'homme sans attaches, de l'acrobate à la recherche de l'équilibre, du juif errant. Injustement accusé d'être sans racines... Ses racines sont tout simplement aériennes, comme celles de certaines plantes rares. Le Luft-Mensch est l'allégorie de toute l'œuvre du peintre juif, la figure de style d'un art détaché du sol. Tragique mais souriante légèreté de l'exil...

Au-dessus de Vitebsk. Exécutée en Russie en 1914, moment d'un certain retour à l'ordre, cette vue plutôt réaliste est contredite par un vieillard, balluchon sur l'épaule, qui prend son envol derrière l'église. Un Luft-Mensch, mais aussi un mendiant, désigné couramment en yiddish comme « celui qui marche par-dessus la ville ». Des mendiants, mais aussi des rabbins qui portent un cédrat sur leur tête, des rouleaux d'écritures au ciel, des acrobates vêtus de talith (un châle employé pour la prière), les thèmes juifs traversent l'œuvre de Chagall. Non qu'il fût le premier à montrer la vie de ses coreligionnaires. D'autres, comme son premier maître, Pen, se sont attachés à présenter des scènes quotidiennes de ce peuple, mais toujours de façon académique. Chagall a transformé ces personnages en symboles visuels où le magique côtoie le naturel. Le sentiment d'exaltation qui se dégage des gestes les plus ordinaires s'alimente aux légendes qui ont enchanté son enfance. Son vagabondage fantastique s'inspire du hassidisme, mouvement spirituel et populaire né au XVIII^{ème} siècle en Europe orientale. Contrairement au judaïsme officiel, le hassidisme croit que l'extase, l'enthousiasme, le chant et la danse rapprochent l'homme de Dieu. « Le hassid entretient des liens de complicité avec l'ensemble de la création, à commencer par le règne ani-mal » (Michel Makarius), d'où le bestiaire qui peuple toute l'œuvre de Chagall.

Si Chagall semble souvent tutoyer les sujets religieux, c'est que le hassidisme est une croyance réinterprétée dans le sens d'une proximité extrême du divin. Lorsque Chagall entreprend de restituer l'atmosphère très particulière de la spiritualité juive centrée sur la lecture du Livre (*La Prisée*, 1912), ou lorsqu'il aborde un sujet chrétien très codé, la transfiguration christique dans la crucifixion (*Golgotha* 1912), il inscrit la transcendance dans l'immanence. Chagall garde ici une liberté proche de celle de la tradition herméneutique. On sait en effet que les interprétations de la Bible, qui peuvent rapprocher des fragments ou des épisodes éloignés dans le temps, se jouent de la chronologie. La peinture de l'artiste russe refuse également la linéarité temporelle et les allers-retours entre l'univers archaïque de Vitebsk et la modernité du monde de l'avant-garde sont très fréquents.

Ce voyage temporel est souvent accompagné d'un voyage spatial. Les juifs de la diaspora ont toujours entretenu un rapport ambivalent avec l'espace. Il y a le territoire de la réalité, espace fonctionnel, et le territoire de l'imaginaire, espace « promis », où se portent tous les désirs et toutes les aspirations : « l'an prochain à Jérusalem »... Ces deux espaces coexistent, le territoire de l'imaginaire exerçant cependant un irrésistible ascendant sur les consciences. La célébration, au beau milieu de l'hiver russe ou polonais, de Soukkot (ou des Tabernacles, comme l'on voit avec *Le Rabbín au Cédrat*, 1914), fête dont le rituel exige la consommation de fruits et de légumes de la terre promise, illustre jusqu'à l'absurde cette situation. Une situation où les repères dans l'espace et dans le temps entrent en collision. Le personnage flottant de Chagall fait ainsi, dans son apparente légèreté, un pas de géant, un pas qui lui permet de se situer dans l'entre-deux.

Il existe un lieu où peuvent se mêler tous les ingrédients de cet art, un lieu où les personnages évoluent librement dans

le temps, l'espace, et où les corps sont modelés au gré de la fantaisie. C'est au théâtre que l'artiste explorera, dans les années dix, les limites entre l'art et la réalité, aboutissant à une œuvre d'art totale. « Travailler pour le théâtre était toujours mon rêve » écrit Chagall ; les nombreux décors qu'il exécute tout au long de sa carrière sont les témoins de l'aboutissement de son rêve, mais aussi de son plus grand échec.

Le peintre assiste pour la première fois à la préparation de décors aux côtés de son professeur Bakst, qui travaille en 1910 pour les ballets russes de Diaghilev. Quatre ans plus tard, Chagall dessine à son tour des décors pour un spectacle de cabaret à Pétersbourg, où il exige des acteurs qu'ils peignent leurs visages en rouge et leurs mains en vert. Dès ses débuts, le peintre se sent l'âme d'un metteur en scène et va jusqu'à soumettre les corps, les visages et les morphologies à ses idées plastiques. Chagall se conduit au théâtre comme un peintre devant sa toile, en souverain. Inversement, la toile se transforme parfois en scène : dans *L'Autoportrait aux sept doigts*, le visage est un masque de théâtre. Par la suite, le peintre exécute les costumes et les décors de plusieurs pièces de Gogol, son alter ego littéraire. Les esquisses préparatoires permettent là encore de rapprocher ce travail de l'œuvre picturale de la même période (*Le Saint Voiturier*, 1912).

Après plusieurs tentatives avortées, Chagall entreprend son chef-d'œuvre : les décors du Théâtre juif de Moscou, inauguré après la Révolution, qui doit consacrer le renouveau de la culture juive. Le projet est important car outre les décors pour une pièce de Scholom Aleïchem, l'artiste a aussi pour tâche la décoration du théâtre. Entièrement peinte par Chagall, l'architecture intérieure de ce théâtre devient un véritable environnement scénique. L'attention des spectateurs est attirée à la fois par la scène et par l'espace environnant, où Chagall a figuré plusieurs comédiens de la troupe.

L'oeuvre du peintre connaît un rapide succès. Son influence « ne se manifesta pas seulement dans les décors, la technique du maquillage et les costumes, mais dans le jeu des acteurs » (Lioubomirsky). Le lieu sera rebaptisé « la boîte de Chagall ».

Le peintre cherche à conjuguer les acquis de la période parisienne (points de vue multiples, formes géométriques colorées découpant l'espace de façon arbitraire, transparences) avec de nombreux motifs du folklore juif. Les sept panneaux (conservés clandestinement pendant près d'une cinquantaine d'années, ceux-ci ont été récemment retrouvés) représentent des allégories des différents arts ; le théâtre y tient le premier rôle. Le panneau principal, *L'Introduction au Théâtre Juif*, représente des danseurs, des acrobates marchant sur les mains, des musiciens et d'autres personnages du monde du spectacle. Dans les autres panneaux du cycle, on retrouve le personnage qui symbolise le théâtre juif, l'amuseur public, le *badchan*. De même que le violoniste à ses côtés, le *badchan* divertit les convives lors des fêtes de la communauté. Surtout, le *badchan* est, comme l'explique Avram Kampf, le précurseur de la tradition du théâtre juif. C'est pendant les *Purimspieler* (les jeux de Pourim), dont l'histoire remonte au Moyen Age, que le *badchan*, sorte de troubadour local, apparaît. A la fête de Pourim, ce carnaval juif, le *badchan* devient un acteur polyvalent qui joue, danse, mime, raconte des histoires comiques et anime la seule fête où il est non seulement permis, mais vivement conseillé, de boire de l'alcool. En effet, déguisés, les participants du festin doivent arriver à un état d'ivresse tel qu'on ne peut plus « distinguer entre un juif et un gentil ». Symbole de l'imagination théâtrale débridée, le *badchan* est comme le double du peintre lui-même, qui transforme la vie en un joyeux carnaval pictural.

Mais le succès est de courte durée. Le théâtre juif ne fait plus appel à Chagall.

Le peintre est accusé d'usurper sa fonction de décorateur par Effros, le conseiller au directeur, qui constate que l'artiste ne comprend rien à la perspective et à l'organisation de la profondeur scénique. Chagall, qui construit ses décors comme il peindrait une toile, sort en réalité vainqueur de sa confrontation avec la scène. Le théâtre se plie aux lois de la peinture. Cette accusation est ainsi, malgré elle, le plus grand hommage qu'on puisse faire au travail de Chagall.

Quelques années auparavant, à l'occasion du premier anniversaire de la révolution soviétique, Chagall métamorphose le paysage de Vitebsk. A l'instar du poète Maïakovski, qui veut que les rues deviennent des pinceaux et les places des palettes, l'artiste réunit tous les peintres en bâtiment pour leur confier la tâche de décorer la ville entière. « Vitebsk devient un jour le royaume fabuleux de la peinture moderne : les tramways, les vitrines, les maisons se parèrent de couleurs éclatantes » (Anatoli Strigalev).

Deux expériences apparemment contraires : donner au théâtre l'illusion de la vie, donner à la réalité les parures de l'illusion. Le metteur en scène Chagall lui, n'a jamais fait la différence.

I.G

Portrait

*Il dort
Il est éveillé
Tout à coup, il peint
Il prend une église et peint avec
une église
Il prend une vache et peint avec
une vache
Avec une sardine
Avec des têtes, des mains,
des couteaux
Il peint avec un nerf de bœuf
Il peint avec toutes les sales
passions d'une petite ville juive
Avec toute la sexualité
exacerbée de la province russe
Pour la France
Sans sensualité
Il peint avec ses cuisses
Il a les yeux au cul
Et c'est tout à coup votre
portrait
C'est toi lecteur
C'est moi
C'est lui
C'est sa fiancée
C'est l'épicier du coin
La vachère
La sage-femme
Il y a des baquets de sang
On y lave les nouveau-nés
Des ciels de folie
Bouches de modernité
La Tour en tire-bouchon
Des mains
Le Christ
Le Christ c'est lui
Il a passé son enfance sur
la Croix
Il se suicide tous les jours
Tout à coup il ne peint plus
Il était éveillé
Il dort maintenant
Il s'étrangle avec sa cravate
Chagall est étonné de vivre
Encore*

Blaise Cendrars 1913

« L'ECRITURE OU LA VIE » de Jorge Semprun

Par Rolland Doukhan

Pourquoi il est urgent de lire un livre sorti il y a plus d'un an.

"Je regarde autour de moi, il n'y a personne. Il n'y a que la rumeur du vent qui souffle, comme toujours, sur ce versant de l'Ettersberg. Au printemps, en hiver, tiède ou glacial, toujours le vent sur l'Ettersberg. Vent des quatre saisons sur la colline de Goethe, sur les fumées du crématoire. »

Une phrase, une seule, et déjà, dans les deux mots, « crématoire » et « Goethe », apparaissent les deux axes qui vertèbrent tout le livre : l'horreur et la culture. La mort et la vie. Et pour dire l'une et l'autre, pour dire l'une ou l'autre, en quelque sorte, entre l'une et l'autre, l'écriture. Trois cent dix neuf pages presque toutes écrites au présent, mais dans cet étrange présent, comme déjà vécu, qu'on retrouve à la première ligne de « L'étranger » de Camus : « Aujourd'hui, ma mère est morte ». Combien a-t-on déjà publié de livres sur ce qu'on a pudiquement appelé « les camps » ? Je ne saurais le dire. Tous ces livres, à l'exclusion, bien sûr de ceux de Primo Levi, d'Elie Wiesel, ou même du « Dernier des Justes », d'A. Schwarz-Bart, qui ne sont plus des livres mais des moments de notre histoire, tous ces autres livres, dis-je, racontent, décrivent l'horreur, prennent parti, dénoncent. Le livre de Jorge Semprun, lui, remet toutes choses au juste niveau de relativité où elles sont par rapport à l'essentiel. L'essentiel, l'universel, ce qui fait que chacun d'entre nous est relié à tous les autres, inéluctablement, c'est la mort. La mort en ce qu'elle définit la vie autant que peut le

faire la naissance. « Sans doute la mort est-elle l'épuisement de tout désir, y compris celui de mourir. Ce n'est qu'à partir de la vie, du savoir de la vie, que l'on peut avoir le désir de mourir. C'est encore un réflexe de vie que ce désir mortifère. » Plongé dans le livre de Jorge Semprun, je ne pouvais m'empêcher de songer, presque à chaque page, au film de S. Spielberg, « La liste de Schindler ». Quelque chose me questionnait, me tourmentait. Pourquoi ce film qui m'avait bouleversé me devenait soudain différent, pourquoi s'éloignait-il de moi, comme quelqu'un qui s'excuse après vous avoir bousculé ? Ce n'est qu'au cœur du chapitre intitulé « Le Kaddish » que j'ai compris. Ce chapitre commence par cinq mots, tout nus, sur une seule ligne : « Une voix, soudain, derrière nous. »

Pourquoi cette force dans ces cinq mots ? Tout simplement parce que ce « derrière nous » est un baraquement entièrement rempli de cadavres, un baraquement que moi, lecteur, je découvre « derrière » mes yeux, et non devant, comme une image imposée. Semprun et son ami Albert, un juif hongrois, restent interdits parce que cette voix, cette plainte derrière eux, semble

venir, vient des cadavres, vient « de la mort ». Est-ce que par hasard, la mort parlerait ? Ils vont s'apercevoir que parmi tous les corps, empilés dans les châlits, il y a encore un survivant, mieux, un être vivant. La plainte, c'était le « Kaddish », cette prière murmurée par les juifs à leurs mourants, à l'heure de la dernière heure, et ce Kaddish était récité pour lui-même par ce dernier juif resté vivant dans le baraquement. Il savait qu'il allait mourir, il savait qu'il n'y avait plus un seul juif pour le réciter pour lui alors, il « se » disait le Kaddish. Ayant rapporté ces faits contenus dans le chapitre 2 de « L'Écriture ou la vie », j'ai soudain honte de les avoir écrits. Et c'est dans cette honte-là que je trouve ma réponse à ce questionnement concernant « La liste de Schindler ». Spielberg a tenté d'écrire, de décrire l'horreur avec des images, c'est à dire dans un continuum, un enchaînement quasiment logique où il voulait explorer la naissance, le fonctionnement et l'aboutissement du mal. Ce faisant, il mettait la vie de côté, la marginalisait à tout le moins. Semprun, homme imprégné de culture au point, je le suppose, de parfois gêner le lecteur moyen, tisse la vie et la mort dans une même tapisserie, les entremêle l'une à l'autre en un ouvrage, j'allais dire un lainage, indicible : « *Je me suis agenouillé à côté du survivant juif. Je ne sais que faire pour le garder en vie, mon Christ du Kaddish. Je lui parle doucement. Je finis par le prendre dans mes bras, le plus légèrement possible, de peur qu'il ne se brise entre mes doigts. Je l'implore de ne pas me faire ce coup-là, Albert ne me le pardonnerait pas.* »

Tout au long de ce livre admirable, qui n'est ni un roman, ni un poème, ni un récit, ni une autobiographie, mais un dire de l'indicible, nous irons de l'étonnement à l'émotion, de la beauté des hommes à leur effondrement, de l'histoire à l'Histoire, du souvenir tenu à la mémoire immense, et toujours sur ce ton calme, presque doux, jamais résigné dans lequel baigne cette première phrase de

« L'Étranger » que je citais plus haut. Semprun a mis un mois, je crois, à revenir de Buchenwald à Paris, mais cinquante ans pour revenir de Paris à Buchenwald. Ce temps est une distance. Il lui a permis, non pas de séparer la mort de la vie, mais de les relier. On a vu, ces temps-ci, fleurir des campagnes contre l'oubli, des pèlerinages s'organiser avec plus ou moins de bonheur, si je puis me permettre ce mot en cette occurrence. On a vu des commémorations, des célébrations. Que voulez-vous, depuis l'homme le plus fruste jusqu'à l'intellectuel le plus sophistiqué, chacun de nous, devant l'insondable, prend les armes qu'il peut. Semprun, lui, avec un génie dont le romancier que je suis s'émerveille, a su, avec ce livre (mais est-ce un livre de mots et de papier ou une livre de chair et d'os ?), faire entrer la France des années 40, les rues du Paris de la Libération, les rencontres à Saint-Germain, les mots de Claude-Edmonde Magny ou de Pierre-Aimé Touchard, les poèmes d'Aragon ou d'Eluard, dans la géométrie barbelée des miradors.

Les sauts de puce de la mémoire, cet apparent désordre qui est la vie du dedans, nous les touchons du doigt tout au long de ces pages. Il suffit à Semprun d'entendre une voix, de voir passer un nuage, une silhouette, et il se retrouve 40 ans en arrière de « nous », je veux dire de notre « lecture », ou 5 ans en arrière d'un Buchenwald juste quitté. La vie se faufile dans la mort comme ces fils que les couturières ménagent dans l'étoffe pour maintenir en place la forme future du corps à vêtir. Et c'est le Semprun de cette fin du siècle, le Semprun ancien militant espagnol anti-franquiste, ancien ministre, écrivain, scénariste, qui termine pourtant son livre sur cette Allemagne qu'il avait combattue en 1936, cette Allemagne dont Bertold Brecht dit : « *O Deutschland, bleiche Mutter.* », O mère blafarde. Oui, cette Allemagne qui a construit Buchenwald aux portes de Weimar, au pied de la colline de Goethe. C'est ce

revenant, qui sait si bien ne pas être un fantôme, qui nous offre, aux dernières lignes, cette nuit où la neige était tombée sur son sommeil : « Soudain, j'avais vingt ans et je marchais très vite dans les tourbillons de neige, ici même, mais des années auparavant. Ce lointain dimanche où Kaminski m'avait convoqué à la réunion du Sonderkommando d'Auschwitz. Je ne rêvais plus, j'étais revenu dans ce rêve qui avait été ma vie, qui sera ma vie. Le monde s'offrait à moi dans le mystère rayonnant d'une obscure clarté lunaire. J'ai dû m'arrêter, pour reprendre mon souffle. Mon cœur battait très fort. Je me

souviendrai toute ma vie de ce bonheur insensé, m'étais-je dit. De cette beauté nocturne. J'ai levé les yeux.

Sur la crête de l'Ettersberg, des flammes orangées dépassaient le sommet de la cheminée trapue du crématoire. » J'arrête de citer. Moi aussi, j'ai besoin de reprendre mon souffle. Car ce livre, il faudrait le citer dans son entier, c'est à dire le publier « en » chacun de nous.

Rolland Doukhan

Paris, le 2 février 1996.

DIEU-DOPE

Tobie Nathan, Editions Rivages/Thriller, 1995

par Paule Ferran

Voici le deuxième roman de Tobie Nathan, ethnopsychiâtre connu pour ses travaux de psychopathologie, déjà auteur de nombreux ouvrages et articles spécialisés, après *Saraka bô*, publié aussi aux éditions Rivages/noir.

Roman déconcertant, dont on dit que c'est un polar, mais dont je dirais plutôt que c'est une histoire où la mort occupe une place importante. Cette histoire sert de toile de fond à des réflexions sur l'adaptation à notre monde d'immigrés africains et de leurs enfants, sur la vie de personnages marqués par l'exil et le souvenir lancinant de faits historiques douloureux, sur la recherche de sens avec des références fréquentes à la Bible pour trouver des réponses, mais elle permet aussi à notre auteur de faire connaître au grand public ses idées sur la psychiatrie, « la psychiatrie, déclare Nessim Taieb l'un des personnages principaux, psychiatre comme l'auteur, ça ne peut être que la solidarité concrète d'un groupe réel, jamais la sollicitude ridicule d'un cureton défroqué, obscène et menteur comme tous les apostats ».

Au demeurant c'est un ouvrage construit solidement : 29 chapitres qui tous, sauf le dernier intitulé « le début du monde » portent le nom d'un personnage et l'éclairent ; l'histoire se déroule d'un dimanche de décembre à 8 heures au vendredi suivant à 12 heures 30 entre Paris, sa banlieue Nord-Est et Bogota et tourne autour de la mort violente d'adolescents Blacks, Beurs et Antillais sous l'effet d'une drogue nouvelle qui leur est distribuée gratuitement « la Donna ». L'inspecteur Musil enquête, mais il ne trouvera la vérité que grâce au psychiatre, lui même originaire d'Égypte, versé dans

l'étude et la compréhension du monde africain mais aussi de la Bible, disloqué et devin, poète « qui se la joue grandiose », c'est une guerre des dieux, une guerre du monde noir/blanc, dans laquelle des pilules expédient des enfants dans le monde de la nuit. Judith, la jeune juive hantée par son origine et la rafle du Vel d'hiv dont elle se remémore constamment tous les détails grâce à « la petite bible jaune » (le calendrier de la persécution des juifs en France de Klarsfeld), sensuelle et vengeresse, sera le bras armé qui terrassera le mal. Le langage, très souvent colloquial, est émaillé de termes africains correspondant au milieu décrit et fait référence à de très nombreuses langues qui dépayseront le lecteur européen : Youmba, Fon, Gon, Adja, Mina, Wolof, etc. S'il y a parfois des envolées poétiques, on y trouve aussi des jeux de mots quelque peu faciles du genre : « il n'y a plus de Gabonais au numéro que vous avez demandé ».

Le lecteur trouvera dans l'évocation d'un monde insolite, la description de personnages vivant la contradiction de mondes différents jusqu'à avoir une faille intérieure et des moments de rupture violente - « comment être certain qu'on ne deviendra jamais fou ? » demande un personnage -, et les idées qui sont exposées, le plaisir et l'intérêt qui le mèneront au bout de la lecture.

P.F

UN PROTESTANT ANALYSE LE MONDE JUIF

« *Histoire des Juifs* » de Gaston BASNAGE

par Hubert Hannoun

Le temps est, actuellement, de célébrer les justes, ceux-là qui, en toute simplicité, toute bonté ou toute logique, se sont élevés contre les paroles et les actes antisémites. Certains sont reconnus et honorés. C'est bien. D'autres - et non des moindres, demeurent dans l'ombre d'une histoire qui ne doit pas s'éteindre.

Une vie de combat pour la liberté et la tolérance.

Jacques BASNAGE DE BEAUVAL est de ces combattants-là qu'il ne faut pas perdre de vue. Né en 1653, au milieu du *grand siècle*, il meurt en 1772, en un temps où les idées, en quelque domaine que ce soit, laissent apparaître, déjà, une certaine turbulence.

Il appartient à une famille protestante qui le pousse à étudier la théologie d'abord à Genève puis à Sedan. Au terme de ces études, il est ministre du culte à Rouen qu'il doit fuir en 1675, son temple ayant été fermé sur ordre du roi. Il se fixe alors à Rotterdam, ville de liberté s'il en est à l'époque, et s'adonne, en sus de ses activités religieuses, aux tâches politiques que lui dicte son exigence de liberté de pensée et de tolérance religieuse. C'est sur ce terrain qu'il va se confronter avec les grands de l'église de son temps, tels que Bossuet ou Jurieu.

Une HISTOIRE DES JUIFS de courage et de clairvoyance.

C'est en 1766 que BASNAGE DE BEAUVAL publie son *Histoire des Juifs*, ouvrage qui prépare et annonce l'action de l'abbé Grégoire qui devait aboutir, lors de la Révolution, l'émancipation des Juifs de France.

L'antisémitisme prétexte.

En premier lieu, cet ouvrage est un acte de courage de la part de son auteur. Il permet de rappeler qu'en ce début du XVIII^e siècle européen, l'antisémitisme est une manière de vivre et de penser communément admise, et que certains esprits considérés comme parmi les plus grands, ont sacrifié à ce courant, l'exemple de Voltaire, un peu plus tard, n'est pas unique en ce genre !).

La méthode employée par BASNAGE pour analyser la situation des Juifs de son temps se veut à la fois historique et critique. Elle se fonde sur les faits : l'auteur relève toutes les accusations dont les Juifs sont l'objet dans la croyance populaire, ces fables d'autant plus horribles qu'elles se font plus facilement crédibles. Quelle en est l'origine ? Quelqu'un - ou quelques uns - n'ont-ils pas intérêt à en faire circuler la rumeur ? C'est ce que pense, en effet, BASNAGE. Ces fables dramatiques ne sont là que pour justifier a priori, voire provoquer les persécutions des Juifs au nom d'une religion pour qui l'amour du prochain n'a plus aucun sens : *J'ai de la peine à croire, écrit-il Ed. 1706 - T.6 - 1681-1682), que l'on se porte à des actions violentes lorsqu'aucun intérêt n'y pousse les hommes et lorsque la prudence et l'humanité s'y*

opposent. Je crains que ces crucifixions de jeunes chrétiens n'aient souvent été autant de prétextes dont on s'est servi pour animer contre eux - les Juifs- les peuples et les rois.

Les failles communes à toutes les religions.

BASNAGE, dans sa défense des Juifs, récuse l'antijudaïsme religieux, soulignant que les absurdités religieuses ne sont pas leur exclusivité. Aux superstitions juives répondent autant de superstitions chrétiennes, les Pharisiens juifs n'ont rien à envier aux traditionnels chrétiens, et les commentaires étonnants de certains talmudistes ont leur miroir dans certaines fantaisies de St Augustin. Ce faisant, BASNAGE fustige le culte des Saints, dans le catholicisme - qu'il considère comme un comportement idolâtre -, les mortifications qui ne sont, pour lui, que marques d'orgueil, ou les faux-miracles dont la croyance est entretenue par les grands de l'église.

Contre la confusion des pouvoirs.

Dans son *Histoire des Juifs*, BASNAGE préfigure, déjà, ce qui sera une des figures

de proue de la pensée laïque du XIX^e siècle : la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Leur confusion est source de tromperie, constate-t-il, car la main mise de l'église sur la pensée du peuple, par la crainte et la superstition, n'a d'autre objectif que le renforcement de son pouvoir politique sur lui.

Avant Voltaire, une apologie de la tolérance.

L' *Histoire des Juifs* de BASNAGE est une véritable apologie de la tolérance religieuse. Les persécutions religieuses, dit-il - en un temps où celles-ci sont si fréquentes - sont scandaleuses dans la mesure où l'on persécute, mortifie, assassine au nom de Dieu, contradiction contre laquelle BASNAGE se battra toute sa vie. La tolérance, par contre, est la condition de l'amour de tous les hommes, de la paix et le moyen d'approfondir les textes bibliques par des échanges entre leurs différentes approches.

H.H

« Moscou » : impressions de Voyage,

par Sylvia Ostrowetsky

Que me restera-t-il de ce séjour de huit jours à Saint-Pétersbourg et Moscou, villes qui semblent à elles seules résumer toute L'Histoire de la Russie ? Qu'est-ce qui m'a poussé à mettre les pieds dans un pays dont tout le monde se plaît à dire qu'il est non seulement devenu dangereux mais défait.

Un Congrès, celui des Juifs laïcs qui avaient décidé de se rencontrer là où l'idée même de judaïté a fait peut-être le plus problème. La délégation russe qui a organisé la rencontre a sans doute dû faire un effort dont on n'a pas idée pour nous recevoir dignement. Tout était surréaliste. Le choix des salles, affiché au dernier moment, la simple inscription du mot Juif dans la vieille université voisine de la place Rouge, la traduction simultanée en français et anglais qui interdisait que nous puissions entendre directement l'orateur même lorsqu'il parlait notre langue, les repas du « mag'do » local distribués par des soubrettes en bonnet rayé de rouge dans les salles hautes disposées autour de la statue non déboulonnée mais écornée à la pliure du pantalon de la jambe droite, de Lénine, la délégation américaine regroupée en deux associations dont l'une, la plus traditionnelle, est dirigée par un homme d'une cinquantaine d'années à la démarche allègre, à l'abord avenant dont le nom « Wine » est plus qu'un bouquet, un véritable « rabbin laïc » qui lors d'une première rencontre nous avait tous départagés selon des critères qui n'appartenaient qu'à lui. Premier contact fraternel où, d'emblée, l'essentiel s'était dit dans un désarroi et une innocence sans fards. Rien de plus étranger qu'une intellectuelle française et une riche américaine, femme au foyer de Détroit. Rien, sinon cette possibilité étrange,

rassemblés dans la salle d'attente d'un hôtel somptueux, et malgré les difficultés de langue encore une fois, de tout dire : les amours, les goûts, les peurs et les joies. L'une, au bout de dix minutes, annonce à son petit groupe, qu'arrêtée en France, elle a été recueillie en Suisse, qu'elle vit seule aux États-Unis et n'a pas fait l'amour depuis quinze ans. Elle commence sa phrase en français, la poursuit en hébreu et la termine en américain, la bouche pompant une blonde qui supporte avec peine une cendre prête à tomber. L'autre se réjouit, la troisième soupire. Chacun s'interroge : tes parents viennent d'où. Qu'ont-ils fait durant la guerre ?

Nous sommes peut-être les seuls à pouvoir nous rencontrer sur une telle base. Venir d'ailleurs et suivre le fil de son existence à partir de cela. Nos noms sont à coucher dehors, nous le savons tant que cela est devenu notre carte de visite. Je suis de Pologne, je n'en connais pas un traître mot et n'y suis allée qu'en touriste mais mon nom signifie l'île : Moïse au milieu des eaux. Celui-là est l'homme aux fleurs, cet autre sert par filiation une messe dont il a appris le cérémonial dans les livres.

Les interventions successives qui, le premier jour, ne consistaient qu'en ovations d'existence et en embrassades émues, me firent l'impression de retrouvailles d'après la fin du monde.

Mon père, disait en hébreu le délégué israélien, incapable de prononcer la moindre phrase cohérente en russe, est né ici. Tous ou presque commencèrent ainsi par cette accroche affective. Tous firent de ce qui était bien souvent un premier voyage, le moment d'un retour. Nous portons tous, ou presque, les noms d'un territoire dont nous ne connaissons pas la langue ; venir ici c'était effectivement se trouver un peu soi-même. Nous avons le sentiment - les ashkénazes surtout - de puiser à une source à laquelle nous ne savions plus boire mais que nos visages aux pommettes hautes, le port de nos voix, laissait soupçonner malgré tout. Petits et maigres à la parole hachée. Gros joufflus au verbe haut. D'où venait, au delà de la diversité des langues, de la différence des conditions, et malgré cette contradiction flagrante qui consiste à faire allégeance à un socle religieux que l'on récuse, cette fraternité souterraine, ces gestes du bras, ces vieux hommes aux yeux rouges évoquant « Papa » et « Maman » et leur fuite éperdue à travers le monde ? Nous, les français, qui avons en commun d'appartenir à un peuple dont nous récusons les croyances au nom d'une laïcité républicaine embarrassée par ces rejets d'une vigne trop sucrée. Lui, le petit juif à l'œil bleu de malice ; elle, la grosse juive aux doigts boudinés. La belle Sarah au corps de marbre. Le fils élané du vendeur de harengs. Elle, au visage anxieux du souci de penser juste. Lui, qui se fout de ce qui se dit pourvu qu'on l'aime.

Rouges, car beau se dit rouge en russe, nous sommes rouges. Ouverts à toutes les déviances pourvu qu'elles ne fassent pas mal, à tous les élans pourvu qu'ils ne tuent pas. Anciens membres des brigades, anciens militants, anciens amoureux éconduits de la vie, anciens passionnés de justice, anciens ouvriers des arrières rues sombres des ateliers. Jeunes ou vieux, nous sommes tous des anciens. La vie nous a pris par mégarde et nous ne savons plus vieillir. Nos

regards sont presque innocents ou d'un bonheur désespérant. Nos gestes sont maladroits ou d'une rapidité d'animal. Nos souvenirs ont la fraîcheur du « comme si c'était hier ». Nous aimons L'Histoire parce qu'elle nous a traversés de manière définitive. Sauvés parce que toujours perdus.

Comme j'ai aimé notre innocence, nos peurs, nos genoux gonflés, nos lèvres trop baisées, nos vêtements trop voyants, nos hésitations et nos prises de parole trop longues et sentencieuses. O mes amis aux prénoms étranges, O mes tendres aux hanches trop soufflées !

Voilà ce qui me reste de ce voyage impossible. Mais aussi ce regard perçant et offert à la fois de cette petite dame en noir nous menant, menue, au milieu des gestes statufiés des bronzes du métro vers une banlieue tzariste et des champs de couleur. La Moskowa est à nos pieds, l'estrade de bois de l'église à bulbe s'offre à nos goûts fatigués. Les enfants chantent et dansent au quart de ton comme des moineaux oranges. Pierre le Grand et son ignoble petite moustache nous accueille dans son isba de cuivre et de bois peint au plafond trop bas. Le Métropolitain étale ses sucreries luxueuses et le char du Bolchoï stoppe son élan face au soleil couchant. On s'enfonce dans les passages bourrés de monde en marche en se faufilant au milieu des voyous et des passants affables. On lève les yeux au ciel vers une lune qui fait la nique le soir aux oignons dorés. Le marbre noir et brun du mausolée de Lénine disparaît dans la pénombre tandis-qu'un pauvre fou portant kalatchnikoff et revolver au canon allongé, se fait photographe comme s'il était au milieu de la forêt vierge par un touriste en peine de sensations fortes. La peinture sur les bois sculptés n'a pas le temps d'une ride. La Moskowa s'étire comme un splendide animal bordant la ville haute, comme si elle devait un jour lointain la rejoindre dans un avenir silencieux.

Silence. Silence, les vieilles femmes vendant de maigres vêtements en levant les mains en l'air comme si en les présentant aux passants affairés, elles capitulaient dans un non-sens dont elles ne venaient pas à bout. Silence, les voyageurs du métro rentrant éreintés d'un déplacement uniquement utile. Une femme d'un certain âge entre dans le wagon. Une jeune fille lui laisse sa place assise et se place juste devant elle en s'accrochant aux tubes de nickel. La femme, une fois assise, lui prend son sac à commissions trop lourd et le pose sur ses genoux, en guise de remerciement. La jeune fille sourit et continue sa lecture. Au moment de quitter la rame, elle reprend son fardeau et s'en va sans un mot.

Je me dis qu'un peuple qui est encore capable de donner sa place, qui est encore capable de ces petits gestes d'échange et de solidarité, malgré son silence, malgré son désarroi, n'est pas mort. Les enfants des écoles qui visitent les musées de Saint Pétersbourg sont soignés, vêtus de couleur vive. Ils semblent plus heureux et sereins que nos adolescentes vêtues de noirs et de croquenots grunge. Malgré la faim, malgré la canaille, malgré les taxis qu'il ne faut prendre, dit-on, à aucun prix, malgré les règlements de compte au couteau dans les arrières cours, malgré cette pénurie des temps de guerre, la Russie existe.

S.O

« BOSNIE » : crimes et non-chatiments ?

par Maurice LAZAR

L'apathie des sociétés occidentales devant le spectacle des massacres de masse qui marquent la fin de ce siècle après l'avoir jalonné, offre matière à réflexion. Quelle que soit la patience des arguments avancés pour l'expliquer, l'extrême faiblesse des réactions des corps sociaux et de l'opinion publique devant des tragédies telles que celles de la Bosnie, du Rwanda et de la Tchéchénie, pose des questions redoutables si on se hasarde à les pousser trop loin.

Soit le cas de la Yougoslavie et plus précisément de la Bosnie, choisis en raison de la bonne connaissance du sujet (des dizaines d'ouvrages, des centaines d'articles, une bonne couverture de presse, de très nombreux reportages et débats télévisés), de la proximité du terrain (à 2 heures d'avion de Paris, en pleine Europe) et de l'implication immédiate et importante de la « Communauté internationale » dans le conflit (la Communauté européenne et intervenue diplomatiquement avant même l'ouverture de la guerre).

les dirigeants serbes principaux responsables,

Malgré des divergences d'interprétations sur l'origine de la crise yougoslave, les responsabilités respectives de leur protagonistes, les solutions à mettre en œuvre pour la régler, la très grande majorité des observateurs et les instances internationales se sont très vite accordés pour désigner les dirigeants serbes comme les principaux responsables du déclenchement de la guerre et des atrocités perpétrées prioritairement contre les civils, qui sont le caractère de ce genre de guerre.

Cette accusation, portée dès l'été et l'automne 1991, a été confirmée par le Tribunal Pénal International créé par le Conseil de sécurité de L'O.N.U. pour juger

les auteurs des crimes de guerre et crimes contre l'humanité commis en ex-Yougoslavie. Le procureur de ce tribunal a demandé l'inculpation d'une majorité de Serbes. Parmi eux figurent les deux plus hauts responsables, l'un politique, l'autre militaire, de la République autoproclamée des Serbes de Bosnie, Radovan Karadzic et Rako Mladic.

sans amoindrir les charges qui pèsent également sur les autres extrémistes, croates ou bosniaques

Cela n'amoindrit nullement les charges qui pèsent sur les extrémistes croates de Bosnie-Herzégovine qui ont le soutien des autorités de Zagreb, ni n'exclut tout crime ou exaction bosniaque, ce qui serait absurde. Il ne s'agit pas d'établir une quelconque graduation morale des torts et mérites de peuples considérés comme collectivement responsables, mais de constater qu'il était aisé d'identifier dès le début de la guerre en ex-Yougoslavie les facteurs et les mécanismes d'une violence qui s'est immédiatement manifestée dans sa barbarie. Vukovar, ville de Croatie de 50 000 habitants, a été assiégée et détruite par l'artillerie de l'armée fédérale yougoslave et vidée de sa population majoritairement non-serbe dont une partie a été massacrée, à l'automne 1991, avant la reconnaissance de l'indépendance de la Croatie.

Face à ce déchaînement de la violence, les chancelleries se sont vite ralliées à l'idée qu'il ne fallait surtout pas « ajouter la guerre à la guerre », message qui a très justement été interprété par les destructeurs en puissance de la Bosnie comme un feu vert à toutes leurs entreprises, y compris les plus abominables.

200 000 morts, rien que du côté bosniaque (cela en représenterait plus de 2 500 000 pour un pays comme la France), plus de la moitié de la population arrachée à ses foyers, d'innombrables blessures, mutilations, viols, des destructions de villes et de villages, de lieux de culte et de culture. A l'énormité de ce désastre humain et matériel, doublé du désastre politique que signifie l'officialisation de l'apartheid en plein cœur de l'Europe, ne répondent dans le monde dit civilisé que des bribes de justifications embarrassées des politiques et le silence, à peine percés par quelques cris des opinions publiques. La plus importante manifestation de protestation organisée en France n'a pu réunir plus de 5 000 personnes.

Si l'inaction des gouvernements démocratiques est finalement explicable -- la politique du chien crevé au fil de l'eau n'est-elle pas celle qu'ils pratiquent le plus communément ? -, la faiblesse des réactions des citoyens, des peuples et de leurs représentants habituels est de nature à troubler des esprits installés dans le confort moral d'un humanisme paisible et reposant. Si l'on arrive à considérer, sinon comme normaux, du moins comme impossibles à éviter et à combattre, les meurtres à grande échelle commis à deux pas de chez soi, que reste-t-il des certitudes nées des victoires contre le fascisme et le nazisme ?

Dans l'actualité brûlante de ces massacres et d'une purification « ethnique » réalisée sous nos yeux, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur le sens des condamnations et des commémorations

renouvelées des massacres passés. Ne seraient-elle que les signes d'un regret tardif pour ceux qui ont laissé faire et d'une reconnaissance identitaire pour ceux qui ont survécu ? Les violations des droits de l'homme et les tueries organisées à grande échelle ne peuvent-elles susciter que des cérémonies de la mémoire ?

la Bosnie n'est pas comparable à Auschwitz, mais faut-il oublier les leçons du passé ?

Les Juifs n'ont pas vocation à se distinguer par des prises de position et des engagements particuliers. Ils n'ont pas de devoirs différents de ceux de leurs concitoyens, chacun s'abstenant en prenant parti selon ses convictions et sa conscience. Ils est néanmoins une opinion qui, pour être professée par des personnalités juives éminentes, serait mal venue si elle ne visait qu'à garder une prudente réserve. C'est celle selon laquelle « la Bosnie ce n'est tout de même pas Auschwitz ». C'est vrai, mais ne faudrait-il alors se lever activement et violemment contre l'horreur que lorsqu'elle atteint la cime d'Auschwitz ? Ou la leçon du passé ne serait-elle pas qu'il ne faut jamais attendre trop tard pour combattre toute force qui porte en elle l'exclusion et la mort de l'autre ? Très concrètement et pour fixer un objectif d'action précis dans ce sens, n'y aurait-il pas lieu, pour tout ceux qui vivent dans le souvenir du génocide et des crimes contre l'humanité commis il y a plus de 50 ans, d'exiger que soient immédiatement arrêtés et livrés au Tribunal Pénal International de La Haye tous les individus recherchés par celui-ci, avec à leur tête les Karadzic et Mladic qui peuvent narguer, souriants et sûrs de leur impunité, toutes les indignations impuissantes de ce monde. Les crimes d'aujourd'hui seraient-ils plus excusables que ceux d'hier ?

M.L

JONATHAN

ou La Traversée de la Mer Rouge

Une nouvelle de Rolland Doukhan

1

A bout de forces, Jonathan attendait de sentir sous ses pieds nus la rugosité rassurante du sable. A chacune de ses brasses, la côte semblait tour à tour s'éloigner ou se rapprocher sans qu'il pût y trouver la moindre explication scientifique, d'autant plus que les vagues qui se brisaient là-bas sur le rivage, ne faisaient aucun bruit. Essoufflé et ruisselant, dans un dernier effort, il finit quand même sa traversée de la mer Rouge, agrippa de ses mains du sable mêlé de galets, et déboucha en titubant... dans la rue des Rosiers, à Paris. Du moins, c'était ainsi que cela se passait à chaque fois dans ce rêve qu'il faisait au petit jour, juste avant le réveil. Mais cette fois-là... cette fois-là... est-ce qu'il avait réellement dormi ? il aurait pourtant juré que...

Revenu, il était revenu ! Jonathan regardait autour de lui les visages des passants, les devantures des boutiques, les minables petites échoppes où l'on vendait tout et n'importe quoi, c'est à dire ce qui était important pour la minute où on en avait besoin. La pluie ne cessait pas, une de ces pluies fines et disgracieuses qui n'ont aucune éducation. Une fierté l'habitait, mêlée pourtant d'incrédulité : « J'ai réussi ! J'ai réussi ! j'ai traversé la mer Rouge ! ». Pourquoi était-ce la Mer Rouge qui revenait dans son rêve, et pas une autre mer ? Pourquoi cette absurde fierté ? Il se demandait par quelle obscure réminiscence, par quels mystérieux chemins du temps, remontait en lui cette imagerie d'Epinal de son enfance ? Enfin, d'Epinal... Il chercha un autre mot, un autre nom de ville, qui fussent plus proches de la réalité de son rêve, plus proches en même temps de l'histoire et de la géographie, quelque chose comme Thèbes ou Akhnaton, ou esclavage, il chercha une image de désert, de mer fendue en deux murailles liquides. Mais rien ne lui venait à l'esprit. Bon, va pour la sortie d'Egypte !

« Mais suis-je moi-même sorti d'Egypte ? Voyons, je m'appelle bien Jonathan... Jonathan... Bon dieu, Jonathan comment ? ». Impossible de retrouver son propre nom. Ces tâtonnements, ces balbutiements de sa mémoire avaient commencé depuis quelques temps déjà. Quinze jours ? vingt jours ? trois mois ? Il ne savait plus. Plages de vide, de gris qui installaient en lui ces fameuses angoisses dont il sentait qu'elles le conduisaient lentement mais sûrement vers le délire. Le délire... enfin, la bouffée délirante, disait... disait... Qui parlait de « bouffée délirante » ?

Il se mit à courir. Comme la pluie était devenue plus drue, cela n'étonna pas les gens, tous ces autres qui couraient comme lui, mais qui se hâtaient, eux, vers un appartement, vers un instant habité par un homme, ou une femme, ou des enfants. Et lui, il s'était mis à courir pour faire comme eux. Faire comme si. C'était peu à peu devenu chez lui un mode de fonctionnement. Rien de bien original, songeait-il, tous les gens sans travail doivent avoir acquis ce genre d'attitudes. Puis, comme la veille, comme l'avant-

veille, le long hurlement de la faim le traversa. Manger. Ah ! la voilà la mauvaise habitude, l'obsession, le danger nouveau : n'avoir plus rien d'autre que des sensations, des besoins. Il se força à répéter : « Voyons, je m'appelle bien Jonathan... Jonathan... » Et les trois syllabes de son prénom devenaient un rythme de respiration, un rythme de course, de vie. Jo - na - than... Jo - na - than... Jo - na - than... Il se força à penser à des termes abstraits, des sons qui avaient eu un sens jadis : responsabilité, dignité, respect de soi, productivité. C'étaient quoi, ces bruits dans sa bouche ? Des colifichets pour la décoration de son intérieur ? Le monde avait disparu, un jour, comme ça. Le monde avait disparu. Le travail. La maison. Anna. Anna ? Qui était cette Anna dont le nom était venu si naturellement sur ses lèvres ? Il y avait pourtant un visage derrière ce nom. Il continuait de courir bien que la pluie se fût arrêtée. Anna. Allons, il jouait encore avec lui-même, il faisait semblant d'être atteint, d'avoir ces fameuses plages d'absence, de vide. Anna avait toujours, devait toujours avoir son sourire « à l'envers » comme il disait lorsqu'elle maniait l'ironie dans leurs conversations. Anna avait un visage, des yeux où il avait bu, des lèvres qu'il avait mordues, un corps qu'il avait parcouru. Anna. Pas de salades, il connaissait bien Anna. Il la connaissait par cœur. Et c'était bien Anna qui avait parlé un jour de bouffée délirante. Mais à propos de qui ? de quoi ? Et c'était si loin en arrière de cette rue, de ce moment où il courait sous une pluie absente. Bon, il avait eu une femme qui s'appelait Anna. Mais où vivait-elle aujourd'hui ? Où bougeait-elle ? Et sa voix était-elle devenue grave ? légère ? chantante ? assurée ? Et ses mains ? mon dieu, ses mains étaient-elles toujours douces, tendres ? Il chassa des mouches invisibles de son visage en sueur. La tourmente, il se débattait dans une tourmente que personne n'apercevait, que personne ne ressentait.

Du bruit autour de lui, cette sensation qu'on a lorsqu'on marche dans une rue étroite. Les magasins trop près, les trottoirs encombrés. Et il s'aperçut qu'il cherchait à déchiffrer les lettres des enseignes, des enseignes où se mêlaient curieusement l'hébreu et le français. « Mais oui, bien sûr, je suis rue des Rosiers, je suis chez les Juifs ! Je suis revenu. »

Le mot, soudain, le frappa. « Revenu », il l'avait prononcé presque à voix basse. Et déjà, le mot entraînait dans son sillage toute une connotation d'idées et d'images... « on revient toujours sur les lieux de son... » Qu'est-ce que je raconte ? je n'ai commis aucun crime ! Revenu. Bon, c'est vrai que j'ai été juif, il y a... il y a... Qu'est-ce que c'est que cette formulation ? Que signifie ce « j'ai été » ? Je suis, j'ai toujours été juif, je le suis encore, malgré le gouffre, la distance, les habitudes nouvelles, le mode de vie. Je suis juif ! Et le sens de son rêve lui apparut soudain. Enfin, le sens. Une manière d'explication, tout au plus, à propos du « choix » de la Mer Rouge. L'Égypte avait dû être belle et bonne pour ses ancêtres, et un jour, pourtant, ils l'avaient quittée. Des phrases comme ça, étranges, confuses, flottaient dans sa tête. « Eux aussi, mes ancêtres, ils avaient laissé derrière eux, leurs biens, leurs souvenirs, leurs Anna. Ils n'avaient emporté que leur foi, juste leur foi dans leurs maigres bagages. »

La foi. Lui, Jonathan, il ne l'avait jamais eue. Jamais ne l'avait effleuré cette certitude, cette manière rassurante de partager avec les autres, la conviction d'être un parmi tous. Pourtant, que ressentait-il d'autre, en cet instant, au milieu du flot des passants, dans la rumeur gaillarde qui sortait de ces boucheries ouvertes sur la rue comme des ventres ? Il avait travaillé, travaillé, n'avait su faire que ça, sous le regard absent de son père, figé dans le grand tableau qu'il avait perdu l'habitude de regarder au-dessus de son bureau. C'était vrai, mon dieu, c'était vrai que, tout enfant, il touchait d'un doigt craintif et

respectueux, les zébrures qui marquaient l'avant bras gauche du vieil homme après les téfilines, après la prière du matin. Traces troublantes du passage d'un être inconnu, signature dans la chair de quelque pacte étrange et même maléfique, avait-il quelques fois pensé. C'était vrai que, le jour des grandes fêtes, le gronde-ment des chants entonnés en chœur, lorsqu'ils s'élevaient sous la voûte de la petite synagogue, l'emplissait quasiment d'une terreur irraisonnée. C'était vrai qu'il avait vécu ces instants comme s'il n'en faisait pas partie. Et pourtant, il en avait été pétri, tissé. Ces gestes, ces mots dont il ignorait le sens, l'avaient constitué aussi sûrement que « l'instruction publique et obligatoire », que les cours de physique, plus tard, ou de maths. Et c'était vrai aussi qu'insensiblement, ce monde, cette musique de lui, l'avaient quitté. Une ère secondaire, c'était comme une ère secondaire, une vie antérieure. La foi, les oripeaux du rituel, les gestes, les interdits, une façon de marcher dans la vie, tout cela, une fois son père mort, il l'avait peu à peu oublié. Il était devenu cet homme qui travaille dans un but précis, qui construit et prévoit son avenir et celui des siens, celui qui gère sa vie comme une entreprise. Celui qui avait rencontré Anna, qui l'avait aimée. Et celui qui n'avait pas pu faire un fruit avec elle, un enfant. Il était même devenu monsieur Jonathan Guédy, et non Guedj. Eh ! oui, il était celui qui était allé jusqu'à transformer le nom de son père. Et maintenant... maintenant...

Depuis un moment déjà, il marchait plus calmement, se forçant à un maintien correct. D'un geste devenu efficace, il avait aplati les revers de sa veste, tiré sur le pli de son pantalon, se demandant s'il était l'objet d'une curiosité, d'une suspicion, s'il détonnait dans cette rue. « Tout de même, tout de même, la Mer Rouge, c'était quelque chose ! » Pas un hasard si cette histoire revenait régulièrement dans son rêve, comme une résurgence, un

reste du festin d'avant, miettes abandonnées sur la table après le boire et le manger. Le festin. C'est qu'il avait eu un nom, lui, un volume social, et puis... Il se retint de penser plus avant. A quoi bon ? Un jour était arrivé qui avait vu le soleil sombrer. On croit toujours que les grandes catastrophes s'annoncent à l'avance, à grands renforts de signes, de rumeurs. Mais non, il n'y avait eu que cette lettre à l'heure habituelle du courrier. Six lignes nettes, concises, qui expliquaient la fin de la Société Parisienne d'Informatique Dirigée, la S.P.I.D., quoi. Et la S.P.I.D., c'était tout simple, avait vécu. Dépôt de bilan. Et lui, Jonathan, l'un des piliers de l'édifice, s'était retrouvé libre, de cette terrible liberté des jours sans horaires. L'argent, bien sûr, n'avait pas manqué immédiatement. Le chèque de licenciement avait été confortable. Mais trois, puis quatre années s'étaient écoulées. Et son cinquantième anniversaire était arrivé, comme ça, sans crier gare. Les petites annonces, les CV innombrables, les démarches, les entretiens s'étaient succédés... Et puis, sans que cela fit grande clameur dans la rue, était venu le temps où il avait dû compter pour les tickets de transport, pour les téléphones, les petits cafés noirs aux comptoirs, pour le pain même. Tout, il avait fallu tout compter. Et dans le même mouvement, sans qu'il pût en tirer conclusion de cause à effet, les choses, doucement, les idées, les heures, entre Anna et lui, s'étaient défaites. Le partage d'un instant, d'une image. Le regard, ensemble jeté, sur un petit temple grec, quelque part au Péloponnèse, dans l'incendie d'un soleil couchant. La main sur l'épaule qui ne fait plus naître le frémissement. Oui, les choses s'étaient défaites. Une farine, une poussière impalpable qu'ils n'avaient pas su retenir dans leurs doigts dénoués. Et l'enfant qui ne venait pas. Ah, non, non ! il ne voulait pas revivre, ni retrouver les images, les mots qui étaient nés entre

eux. Anna. Le monde, le monde tout simplement avait sombré.

Quelqu'un le bouscula, une femme encore jeune, chargée de sacs remplis de victuailles. « Oh ! excusez-moi, monsieur, il y a si peu de place sur ces trottoirs ! » C'était seulement une voix de femme anonyme. Mais la tonalité de la voix d'Anna, sa texture même, explosèrent dans sa mémoire. Une vague de sang inonda son cœur. En une seconde, il était redevenu cet autre Jonathan qui marchait dans une autre vie. Il retrouvait la blondeur des cheveux d'Anna, leur soie. Il voulut lui prendre le bras, mais sa main effleura la vitrine d'un magasin de bijoux. Le coup de poignard de la faim l'atteignit à nouveau. Manger. Il revit l'image d'un sandwich d'où débordait, de façon presque obscène, une épaisse tranche de jambon. Mais c'était quand, bon dieu ! c'était quand ? Des mots dansaient devant ses yeux. Il s'était arrêté devant une boutique de traiteur. La devanture, avec ses noms de plats alléchants inscrits à la craie blanche, parut se déformer, s'affaisser doucement. Le temps d'avant, presque avec tendresse, affleura doucement à sa conscience, hésita, puis s'en alla comme un petit nuage poussé par le vent. Trou noir. Bonheur de l'inconscience.

Il était tombé de tout son long sans même s'en rendre compte. Des bruits pourtant autour de lui, des voix mêlées. Il sentait, il devinait plutôt tout un petit peuple curieux, friand de moments d'exception, avide de donner son avis. Mais un avis sur quoi ? Il était tombé, voilà tout.

« C'est le cœur, c'est sûrement le cœur ! » dit quelqu'un.

« Mais non, c'est un poivrot, dit une autre voix, voilà où ça mène de boire ! »

« Je n'ai pas bu, je n'ai rien bu. J'ai faim, j'ai simplement faim. »

Il croyait avoir parlé, peut-être crié. Mais les mots ne s'étaient même pas formés sur sa langue, ils restaient collés comme des mouches au fond de sa tête.

« Les pompiers, il vaut mieux appeler les pompiers, c'est ce qu'il y a de plus rapide ! » dit encore quelqu'un.

« Mais non, il faut juste lui donner un peu d'eau et un morceau de sucre... Je suis sûr que cet homme est à jeun ! »

Jonathan perçut dans cette nouvelle voix un accent qui lui était familier, et une chaleur, presque une amitié. Les yeux toujours fermés, il sourit.

« Vous voyez ? qu'est-ce que je disais, il entend tout ce qu'on dit ! Il n'est plus très jeune, mais ce n'est pas un vieillard tout de même ! »

De qui parlaient tous ces gens ? Ne voyaient-ils pas qu'il était le petit Jonathan aux prises avec les interdits du shabbath qu'il avait transgressés ? Ne voyaient-ils pas qu'il était terrifié à l'idée que son père allait être mis au courant pour cette histoire de sandwich ? » Le premier sandwich, je te jure, Papa, c'est le premier sandwich au jambon que je mange ! » Ne voyaient-ils pas, tous ces autres, qu'il avait quinze ans ? seize tout au plus. L'âge des premières questions, des premiers doutes. La philo. Mais oui, c'était ça. Cette façon de poser les questions, c'était déjà l'émerveillement de la philo. La logique, la raison. Douter c'était penser, disait Ravenoux, le professeur de philo. Dieu ne faisait plus le poids. Théorie non argumentée. Devant son père, d'accord, Jonathan faisait encore semblant. Respect du pouvoir, respect de tout l'acquit, des rites, de la musique. Respect aussi pour les efforts de sa mère, pour la pureté de ses gestes, pour le pouvoir de cette femme tranquille et sans questions.

Le froid, il sentit le froid gagner ses jambes, son ventre. Quelque chose lui serrait le bras avec violence. Il pensa : tensiomètre. Pourquoi lui prenait-on la tension ? Il avait à peine seize ans, que diable ! A seize ans, la santé est inébranlable. Il comprit vite qu'il n'y avait pas eu d'appareil pour la tension, mais qu'on le saisissait avec force aux bras et aux

jambes. L'air devenait rare. Il y avait trop de chaussures autour de sa tête. Les mots lui parvenaient de plus en plus flous. Il sentit son corps s'élever, s'élever. La sensation incroyablement riche de quitter la terre par les airs. Mieux qu'un oiseau, il était mieux qu'un oiseau. Il était une plume légère et intelligente, dotée de mémoire, de possibilités d'associer, de comprendre. Puis il sut que deux, peut-être trois hommes, l'avaient transporté tant bien que mal, et qu'ils

l'avaient déposé dans un endroit frais et presque froid, sur une vieille couverture jetée à même le sol. Pourquoi pensa-t-il qu'il s'agissait d'un hall, de l'entrée de quelque salle publique ? Une odeur de tabac refroidi flottait dans l'air. Il songea encore, sans aucune raison valable, que ce lieu devait être sale ? Il en éprouva comme une déception. « La Mer Rouge, tout de même, la Mer Rouge... »



*Imagerie d'une très ancienne Hagada
(Hagada de Barcelone)*

Il sentit le goût du café dans sa bouche, la chaleur. Le froid disparut comme par enchantement, le son des voix changea. Quelque chose était arrivé dans sa vie, quelque chose d'essentiel. Tout devenait relatif, secondaire. Il était ailleurs, mais dans un ailleurs qui lui était familier de toute éternité. Des visages, des gestes, des rires. Une rémanence. Il savait très bien ce que signifiait chaque expression, chaque plaisanterie. Les parfums, les bruits, il les avait déjà entendus, déjà sentis. Il y avait comme un étrange martèlement dans l'air. Mais ce martèlement n'était étrange que pour les autres. Lui, il savait bien qu'il s'agissait du cliquetis produit par les joueurs faisant claquer leurs dominos les uns sur les autres. Les dominos ? Mais alors... il était bien revenu !

En pensée, il revit les heures chaudes de la mi-journée. Passants rares, boutiques plus ou moins fermées. Les rues, bordées de maisons aux façades écaillées, étaient presque vides, des ruelles biscornues avec leurs rigoles pleines de détritrus, de pierres, de choses incertaines, descendaient vers des carrefours d'ombre, avec des airs d'enfants malades. L'ensemble avait l'aspect un peu fantomatique d'un de ces décors de cinéma sur lesquels passe le vent artificiel venu d'une invisible soufflerie, et quelques chardons desséchés volent et tourbillonnent dans la poussière, un chien passe... Il faut dire que dans les villes de la Méditerranée, même à l'heure de la pleine chaleur, les rues ne sont jamais tout à fait désertes. « Tiens, j'ai pensé Méditerranée, se dit-il, et non Algérie, je fais des progrès, il faut croire que j'en suis un peu sorti. »

A quel moment avait-il abandonné la rue et son soleil pour entrer dans la taverne, il n'aurait su le dire. Etrange ce sentiment qu'il avait, mi-rêve, mi-réalité. Il savait pourtant avec toute sa raison qu'il était en train de marcher dans le quartier juif de Paris, ce fameux 4ème entre la rue de Rivoli et la rue des Francs-Bourgeois, lorsqu'il avait eu ce malaise. Il savait qu'on était un neuf février de l'an 1994, et que la journée était grise et pluvieuse. Il savait tout cela. Mais, dans le même temps, il buvait, à gorgées

précautionneuses, un petit café noir et brûlant, quelque part dans un été révolu, en arrière de lui, en arrière de sa vie écoulée. Et des gens qu'il connaissait bien, fumaient autour de lui, et jouaient aux dominos. Des éclats de voix, des rires, rayaient sa conscience, son présent. Quelqu'un se penchait sur lui.

« Une partie, Jonathan ? »

Avait-il à ce point laissé des traces dans cette ville, pour qu'on l'appelât par son prénom ? Pour qu'on le reconnût alors que trente ou trente cinq ans s'étaient écoulés ? Avait-il même réellement passé dans cette ville, les mois, les années de sa jeunesse ? Et c'était quand ? et c'était qui ? Et c'était où ?

« Je rêve, je suis en train de rêver ! » Mais, au fond de lui, il savait bien que ce n'était pas vrai. Et que c'était vrai aussi. Comment comprendre ? Comment démêler le bon grain de l'ivraie ?

Les bruits de cette ville semblaient réels, bien qu'étouffés, modifiés, transformés, comme adaptés à sa situation, à son climat intérieur. Malgré l'éblouissante lumière du jour, une ampoule jaunâtre éclairait la petite salle. Une rumeur l'emplissait, faite du cliquetis des verres, du murmure des voix croisées, et du fameux claquement des dominos, aussi. Un véritable nuage de fumée flottait entre les tables. Une incroyable odeur de tabac imprégnait les choses et les gens, et jusqu'aux murs eux-mêmes. Il clignait des

yeux pour s'habituer à cette fausse pénombre, surprenante en regard de la lumière intense qu'il y avait au dehors. Si bien qu'il ne discerna pas tout de suite les traits de l'homme qui s'était penché sur lui pour lui proposer une partie. Lorsque celui-ci posa sa main sur la manche de son vêtement, Jonathan sursauta et l'examina enfin. Une barbe râpeuse et grise mangeait ses joues creuses sans réussir à masquer l'intensité du regard, deux prunelles noires et pétillantes d'intelligence qui insufflaient une sorte de jeunesse à ce visage pourtant marqué par les années. Non, ce n'était pas ça, c'était plutôt comme si une jeunesse ancienne s'était attardée sur cet homme, un reste de soleil à la fin d'une journée. Jonathan, intrigué, vit l'inconnu sourire. Les yeux lui rappelaient quelque chose ou quelqu'un, mais quoi ? mais qui ? Une veste trop large et qui avait dû être d'un beau vert bouteille, tombait jusque sur ses cuisses, laissant bailler des poches latérales surchargées de journaux et de livres écornés. Un clochard, c'était certainement un clochard quémendant quelque aumône...

Une musique bizarre flottait dans la taverne avec la fumée des cigarettes, délayant les discours des buveurs dans une sorte de sirop sonore. C'était le genre de musique qui aurait été plus à sa place dans ces films venus de l'Inde, avec funérailles sur le Gange, saris couleur safran et bonzes au crâne lisse. « Mais non, réveille-toi, se dit Jonathan, tu dérailles, c'est un malouf, un merveilleux malouf, violon et luth mêlés. »

Les regards qui s'étaient tournés vers Jonathan à son entrée dans le café, la lumière dispensée avec parcimonie, le visage de cet homme curieux et légèrement inquiétant, tout cela le laissait perplexe et incertain. Et autre chose aussi, autre chose qui, insidieusement, doucement, était en train de le terrifier : l'absence totale de femmes.

- Bonjour, dit l'homme.

Puis, devant le silence de Jonathan :

- Bonjour, répéta-t-il, avec comme un agacement dans le ton.

Sa voix semblait venir de si loin que Jonathan chercha tout au fond du café, dans la pénombre, qui pouvait l'avoir ainsi salué.

Poliment, mais avec quelque distance, il finit par répondre :

- Bonjour, mon vieux !

Et il se mit à chercher des yeux une table libre où s'installer.

- C'est l'heure d'affluence, l'heure de la bataille contre l'ennui, dit l'homme tranquillement, toute la ville se réfugie ici pour échanger les mots du présent contre les images du passé, contre les mirages de l'avenir. Vous ne trouverez pas de place. Venez à ma table, elle est dans ce coin, là.

Il avait un langage affable, presque policé, surprenant chez un clochard en quête d'un verre probablement à se faire offrir.

- Je vous remercie, dit Jonathan, mais...

L'homme l'interrompit :

- Vous vous méprenez, c'est moi qui vous invite. A cette table, je suis chez moi, c'est mon château, c'est mon salon, mon bureau, mon lieu de travail. C'est là que je vis, quoi ! chez moi, il fait trop chaud, et il n'y a pas assez de bruit. Venez, venez ! Et puis, il y a si longtemps que je vous attends.

Stupéfait, Jonathan balbutia :

- Vous... vous... m'attendiez ?

- Oh ! ne vous affolez pas, c'est simplement que je sais très bien reconnaître les... revenants.

Il y avait quelque chose d'impérieux dans le geste de sa main lorsqu'il l'entraîna derrière le pilier. Une sorte d'impatience excédée, aussi.

- Je m'appelle Ruben, commença-t-il, dès qu'ils furent assis, Ruben Narboni.

Il avait parlé à voix très basse, comme on s'excuse. Ce nom et ce prénom sonnèrent dans la mémoire de Jonathan avec une surprenante familiarité.

- Ruben... Ruben... Narboni ? est-ce que par hasard, vous seriez le...

- Oui, je suis le...

Il éclata de rire, un rire frais et jeune qui semblait plaqué, déplacé sur ce visage de vieil homme. Jonathan voulut se présenter à son tour.

- Je m'appelle...

D'un geste, l'autre l'arrêta :

- Inutile, vous êtes... tu es Jonathan Guedj. Tu étais en 5ème avec monsieur Renauchot en latin, puis en 4ème A, je crois, et là, tu avais madame Fitoussi, en 3ème A, ensuite, avec Lenterri, celui-là, il ne mérite pas le « monsieur », et enfin, à partir de la seconde, avec... avec...

Il s'arrêta, comme on aide un enfant à donner la bonne réponse, en répétant le dernier mot.

- Avec... ?

- Avec monsieur Narboni, dit Jonathan, abasourdi, avec... vous !

A nouveau, le rire plein de jeunesse, si contagieux que Jonathan se mit à rire à son tour. Il était comme frappé de stupeur.

- Eh ! oui, les lettres, Tite-Live, Sénèque, Cicéron, tu n'étais pas mauvais, mais tu étais loin d'être le meilleur. Et si je me souviens bien, en maths, en Physique-Chimie, en Histoire même, alors là ! oui, tu étais brillant, si brillant que j'en étais agacé, vexé pour mon propre enseignement.

Les bruits des joueurs, les voix, parurent doucement s'estomper. De nouveau, Jonathan eut froid. Il resserra les pans de son manteau sur sa poitrine. Qu'est-ce que tout cela signifiait ? Ainsi, c'était donc ça, une bouffée délirante ! Il secoua la tête dans une dénégation absurde puisque personne ne lui posait de question. Un geste d'enfant se

débattant dans son sommeil. Il voulait simplement sortir de ce rêve sans queue ni tête, se lever, réintégrer sa réalité du Paris de 1994. Mais ses jambes n'avaient plus de force. Le froid l'engourdisait. A nouveau, la voix du vieux professeur lui parvint :

« Tiens, commence déjà par manger ça ! Tu verras, ça va te remettre d'aplomb, mieux que toutes leurs drogues et leurs piqûres ! »

Et Jonathan se retrouva avec un de ces énormes sandwiches israéliens que l'on trouve rue des Rosiers, deux petits pains ronds, pas si petits que ça, et remplis de mille choses impossibles à nommer. Il se mit à mastiquer avec un bonheur ineffable, et la bouche pleine, réussit quand même à parler en fixant enfin de près le visage de l'homme. Ruben Narboni était-il sorti de son rêve ? Avait-il traversé le temps et la mer ? Était-ce bien lui qui se trouvait là, debout devant lui, le visage, la tête, les yeux même, parsemés en tous sens de poils, de cheveux, une véritable couronne blanche, un somptueux buisson qui était l'apanage magnifique du grand âge, et comme sa royauté ?

- Monsieur Narboni ! vous êtes bien monsieur Narboni ! Je n'ai donc pas rêvé ? Et moi qui pensais avoir traversé la...

- Chut ! ne dis pas de bêtises ! des oreilles étrangères nous écoutent. Des oreilles qui ne comprennent rien à la teneur des choses. Si tu te remets à parler de la Mer Rouge, ils vont tous te prendre pour un fou. Parce que, sais-tu, peu de gens savent que la Mer Rouge quitte parfois la Géographie pour venir onduler dans des villes sans plages, rafraîchir des heures, des moments comme celui-ci. Et puis, moi qui te connais bien, je peux même te dire que ce n'est probablement pas la Mer Rouge que tu as traversée.

- Eh ! bien, si on m'avait dit ! Mais, pour de vrai, Monsieur Narboni, en ce moment précis, là, où sommes-nous ?

- « Pour de vrai », tu vois, tu retrouves ton langage d'avant. Eh ! bien, nous sommes à Paris, rue des Ecouffes, et tiens-toi bien, nous sommes dans l'entrée d'une toute petite synagogue. Tu as trouvé le moyen de t'écrouler presque devant sa porte. Alors, tout naturellement, ils t'ont fait entrer ici. Bientôt, les flics seront là, les ambulanciers, tout le bazar. Et tu vas te retrouver bien au chaud dans le giron de l'Assistance Publique. Probablement à Saint-Antoine. Voilà toute l'histoire !

- Mais le café, tout à l'heure, plein du bruit des dominos, l'odeur de l'anis, la fumée du tabac, et les voix, toutes ces voix...

- Tu es incorrigible. Je t'ai déjà dit de ne plus faire allusion à tout ça. Sinon, ce n'est pas à Saint-Antoine que tu vas te retrouver, mais à Sainte-Anne !

Jonathan ferma les yeux. Le sandwich avalé lui donnait un apaisement, une véritable somnolence qui n'avait rien à voir avec l'état de demi-veille dans lequel il était depuis sa sortie de... la Mer Rouge. Une synagogue, il était dans une synagogue. Dire qu'il n'y avait plus mis les pieds depuis... depuis... Il calculait. Mon dieu, depuis la cérémonie qui avait marqué la fin du premier mois de la mort de son père. Donc... donc... depuis dix huit ans maintenant. Il perçut un murmure confus, cette cantilation qu'il connaissait bien, et chercha dans sa mémoire le nom donné à la prière du soir, les jours de semaine. Un mot impossible et familier, qu'il n'arrivait pourtant pas à retrouver. Puis la fatigue engourdit ses membres, son esprit, et il s'endormit comme un enfant.

L'ambulance arriva, bien sûr, et presque dans le même temps, la voiture de police. Et il y eut les questions et les réponses obligées. Et chacun donnait son avis, dans un de ces désordres que seule la vie sait ménager. Et justement, l'office du soir terminé, les fidèles commençaient de sortir, ajoutant à la confusion dans

l'entrée de la petite synagogue. Et chacun demandait, chacun voulait savoir. Mais Jonathan, à nouveau, était entré dans son rêve. A nouveau, il parcourait une rue brûlante sous le soleil, à nouveau il se mêlait aux joueurs de dominos, acceptait de faire une partie. Jonathan, à nouveau, était revenu, était coupable, était heureux. Quelqu'un, un chapeau noir vissé sur la tête, le rabbin peut-être, demanda :

- Qu'est-ce qui se passe ? Mais c'est une synagogue ici, pas un hôpital ! Que fait cet homme-là, allongé par terre ? Est-ce que c'est un juif ?

Jonathan sut que ces questions n'appartenaient pas au monde du soleil et de la chaleur dans lequel il était. Monsieur Narboni, en tout cas la voix de monsieur Narboni, répondit que oui, il était juif. A cet instant, le policier qui finissait de retranscrire les papiers de Jonathan, demanda :

- Est-ce que quelqu'un connaît ce monsieur Guédy ?

- Guédy ? reprit la voix de celui qui était peut-être le rabbin, Guédy, ce n'est pas tout à fait juif, ça !

- Moi, je le connais, dit celui qui avait été monsieur Narboni, et je vous dis qu'il est juif.

Tout cela au-dessus de la tête de Jonathan, blotti au chaud de son rêve. Il écoutait, il écoutait. Tous ces gens parlaient-ils de lui ? Monsieur Narboni, qui comprenait tout, saurait bien leur expliquer. Lui, Jonathan, il était si fatigué, si bien au chaud de la taverne, un double-six dans la main. Et pendant ce temps, le jeune interne s'affairait, et commençait même de s'affoler. « Bon dieu, le pouls faiblit, dit-il à un infirmier près de lui, monte-moi vite une perf ! »

Jonathan, tranquillement, continuait d'habiter son rêve. Monsieur Narboni leur avait dit à tous, au médecin, au policier, au rabbin, il leur avait dit qu'il était juif. Quelle importance tout cela avait-il ? Tout au fond de lui, Jonathan savait

cependant que le dieu auquel croyaient tous ces gens, pêle-mêle dans l'entrée de la petite synagogue, tous ces braves gens qui s'affairaient pour aider son corps, lui, Jonathan, savait que ce dieu n'existait pas. Non, il serait plus juste de dire qu'il savait que ce dieu n'existait plus au fond de ses convictions à lui, au fond de sa raison logique, de son histoire de vie, de son parcours. Et pourtant, il savait aussi qu'il était ce juif sans dieu ni talet, un homme couleur de juif, comme on aurait dit un homme de taille moyenne. Il savait, d'instinct, qu'il avait moins de points communs avec le jeune interne qui le soignait qu'avec l'un quelconque de ces fidèles bruyants qui encombraient l'entrée où il se trouvait, avec leurs accents, leurs odeurs, leurs petits univers portatifs. Même s'il n'avait pas chanté avec eux, à l'unisson, leur musique l'avait quand même investi, leur mémoire était la sienne. Il se disait paisiblement qu'il était revenu, un parmi d'autres, un parmi beaucoup, et il était heureux de les comprendre, de les savoir, tous ceux-là qui eux, le regardaient d'ailleurs, comme on regarde, au-delà des barrières d'embarquement, dans les aéroports, les parents qui s'en vont. Les odeurs continuaient de lui parvenir avec une surprenante puissance d'évocation. La prière aurait-elle un parfum ? Mais non, ce sont les vêtements des fidèles, leurs petites mallettes où dorment les talet, et les téfilines, et les livres si souvent lus et relus. Il connaissait tant cette odeur,

puisqu'elle avait accompagné ses dix ans, ses quinze ans. Avec d'autres, bien sûr, mais celle-là, il l'associait à ses premiers pas, à ses premières joies, à ses premières colères aussi, et ses premiers dégoûts.

- C'est la vie, quoi ! dit Jonathan à monsieur Narboni qui se penchait toujours sur lui, mais qui ne lui répondait plus, c'est cette vie particulière que je n'ai pas très bien expliquée à Anna. Voilà pourquoi elle a...

Il continua d'habiter son rêve, malgré le bruit des rues de Paris, malgré le ronronnement du moteur, malgré l'atmosphère spéciale de l'hôpital, plus tard. Il continua d'habiter son rêve. Il ne sut pas vraiment qu'il était arrivé à Saint-Antoine, il ne sut pas qu'on l'examinait, qu'on injectait encore dans sa veine de quoi redonner vie à sa vie. Il ne sut rien de tout cela. Parce que la vie, doucement, avait quitté son corps, malgré les produits intelligents inventés par les hommes, malgré le merveilleux sandwich israélien offert par monsieur Narboni, malgré monsieur Narboni lui-même, et malgré Anna qui s'était absentée. La vie avait quitté un corps tranquille, une âme qui était revenue.

- La Mer Rouge, dit la voix de monsieur Narboni que personne ne pouvait entendre, la Mer Rouge, il l'a tout de même traversée !

R.D

Poèmes de Jérusalem

par Yehouda Amichai

TU ES HOMME ET A L'HOMME TU RETOURNERAS

*La mort à la guerre commence
quand un jeune homme
descend l'escalier.*

*La mort à la guerre commence
quand on ferme une porte en silence,
la mort à la guerre commence
quand on ouvre la fenêtre pour voir.*

*Ne pleurez donc pas celui qui part,
mais celui qui descend l'escalier de sa maison,
ne pleurez pas celui qui met les clés
dans sa dernière poche.*

*Pleurez pour la photo qui se souvient à notre place,
pleurez pour le papier qui se souvient,
et pour les larmes qui ne se souviennent pas.*

*En ce printemps, qui donc se lèvera et dira à la poussière :
tu es homme et à l'homme tu retourneras.*

QUATRE POEMES DE GUERRE ET DE PAIX

1

*Dans un petit jardin, proche de ma maison,
les noms des soldats morts
sont gravés les uns sous les autres
sur une stèle de marbre en lettres claires,
comme le nom des locataires
à l'entrée d'une grande maison vide.*

2.

*Je pense au garçon aux cheveux rouges
tombé ici, et à sa femme enrouée.*

*Je pense à la femme enrouée
de l'homme tombé il y a des années.*

*Et je pense à la femme enrouée
qui est maintenant une femme muette.*

*Le véritable avortement est celui
de la mort à la guerre :
contre lui
on ne proteste pas.*

3.

*Un jour une bombe a éclaté
près du boucher :
la viande saignée
a été saignée une fois de plus,
mais il n'y a déjà plus de peine
ni presque plus de sang.*

4.

*Je suis un raciste de la paix :
les yeux bleus tuent,
les yeux noirs massacrent,
les cheveux frisés égorgent,
les cheveux lisses bombardent,
les peaux mates dépècent ma peau,
et les peaux blanches versent mon sang.*

*Seuls ceux qui n'ont pas de couleur,
seuls les transparents sont bons,
qui me laissent dormir la nuit en paix
et apercevoir le ciel
à travers eux.*

Yehouda Amichai

Après Detroit, Bruxelles, Chicago, Jérusalem et Moscou
6ème Congrès de la Fédération Internationale
des Juifs Humanistes et Laïques

4, 5, 6 octobre 1996

La Sorbonne - Amphithéâtre Richelieu
17 rue de la Sorbonne-Paris 5ème

JUIFS PARMIS LES NATIONS

Vendredi 4 octobre 1996

20 h : OUVERTURE DU CONGRES, sous la présidence de M. Albert MEMMI. Discours de MM. Albert MEMMI, Sherwin WINE, Yaakov MALKIN sur le thème:

"Les juifs dans la société civile, face aux défis du XXI^e siècle"

Invité d'honneur : M. Henri CAILLAVET

Samedi 5 octobre 1996

1ère SESSION L'ENJEU SOCIAL: POUR UNE SOCIÉTÉ JUSTE

9h -10h15 : RÉUNION PLÉNIÈRE(suivie d'une discussion avec le public)

•Solidarité, exclusion, racisme, action humanitaire :

Georges CHARPAK (Président), Yaakov MALKIN, Yaïr TSABAN, Sherwin WINE, Hershl HARTMANN

10h30-12h30 ATELIERS-DEBATS (au choix)

•Négationisme et relativisation des crimes :

Pierre AIDENBAUM, Pierre VIDAL-NAQUET, Sherwin WINE, Michel ZAOUI

•Science et éthique :

Georges CHARPAK, Gérard HUBER, Guy ATLAN, Marc FELLOUS

2ème SESSION *L'ENJEU POLITIQUE : LA PAIX*

13h30 RÉUNION PLÉNIÈRE

• *Guerre et Paix en Europe et au Moyen-Orient :*

MM. Théo KLEIN (Président), Elie BARNAVI, Maurice STROUM

15h ATELIERS-DEBATS

• *Intolérance et Religions :* David SUSSKIND, Yaakov MALKIN,
Doris BENSIMON

• *Xénophobie et dérapages nationalistes en Europe :*

Jean ELLEINSTEIN, Semyon AUGUSTEVITCH, Rita THALMANN

20h30 : CONCERT : *Langues et musiques juives et arabes :*
Chemins Croisés, à l'Institut du Monde Arabe (voir détails en p. 4)

Dimanche 6 octobre 1996

10h -12h Réunion des délégués de la Fédération (réunion
fermée)

3ème SESSION *L'ENJEU CULTUREL.*

13 h RÉUNION PLÉNIÈRE

• *Société laïque et société multiculturelle, mariages mixtes.*

M. Robert MISRAHI (Président), Dominique SCHNAPPER, Sherwin
WINE

14h30 ATELIERS-DEBATS

• *Alternative laïque: les convergences entre Israël et la Diaspora :*

Elie BARNAVI, Anny DAYAN-ROSENMAN, Jean-Michel ROSENFELD,
David SAADA, Jean LIBERMAN, Arie SHAPIR, Hershl HARTMANN

• *Familles multiculturelles :* Violette Attal-LEFI, Jacques HASSOUN,
Sherwin WINE

• *Culture majoritaire et culture minoritaire* : Shulamit ALONI, Richard MARIENSTRAS, Yaakov MALKIN, André WORMSER, Aldo ZARGANI.

16 h 30 CLOTURE

• *Lecture de la Résolution adoptée par le Congrès*

• *Hommages* à Mme Elisabeth BADINTER, M. Robert BADINTER, M. Yaïr TSABAN, Mme Simone VEIL, suivis de leurs discours

• *Message de clôture*

19 h RECEPTION des congressistes à la Mairie du 20ème arrondissement -Place Gambetta

Intervenant(e)s:

Shulamit ALONI, Guy ATLAN, Violette ATTAL-LEFI, Semyon AUGUSTEVITCH, Elie BARNAVI, Doris BENSIMON, Henri CAILLAVET, Georges CHARPAK, Anny DAYAN-ROSENMAN, JEAN ELLEINSTEIN, Marc FELLOUS, Hershl HARTMANN, Jacques HASSOUN, Gérard HUBER, Théo KLEIN, Jean LIBERMAN, Yaakov MALKIN, Richard MARIENSTRAS, Albert MEMMI, Henri MINCZELES, Jean-Michel ROSENFELD, Daniel SAADA, Arie ShAPIR, Dominique SCHNAPPER, Maurice STROUM, David SUSSKIND, Rita THALMANN, Pierre VIDAL-NAQUET, Yaïr TSABAN, Sherwin T. WINE, André WORMSER, Michel ZAOUÏ, Aldo ZARGANI.

Samedi 5 octobre 1996 - 20H30

Dans le cadre du Congrès

Musiques et langues juives et arabes : chemins croisés

CONCERT EXCEPTIONNEL

à l'INSTITUT DU MONDE ARABE, quai Saint-Bernard, Paris 5ème

"Une rencontre musicale d'artistes interprétant des chants de traditions vivantes puisés dans les répertoires des cultures juives, arabes et de l'Europe médiévale qui permet de souligner le croisement des cultures à travers le temps et l'espace"

Amina ALAOUÏ (chants en arabo-andalou et en hébreu)

Françoise ATLAN (chants en judéo-espagnol)

Saïd CHRAÏBI (luth)

Simon EL BAZ et Emmanuelle DROUËT (chants judéo-arabes et judéo-espagnols (luth et zarb)

Francisco OROZCO (musique médiévale - chants et instruments à cordes

Ora SITNER (chants yiddish))

Réservation pour le concert -P.A.F. 120F-

par chèque à l'ordre de l' Association pour un Judaïsme Humaniste et Laïque

AJHL 253, avenue Daumesnil, 75012 PARIS - Tél. 40199970

**ASSOCIATION POUR UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE
(A.J.L.H.)**

Bulletin d'Adhésion :

Nom, prénom :

Profession :

Adresse :

.....

Téléphone :

Sujets d'intérêt :

.....

.....

.....

.....

Adhésion et abonnement :

Membre actif : 250 F (*Reçu fiscal fourni à partir de 250F*)

Membre d'honneur: 500 F

Etudiant et chômeur : 100F

La revue PLURIELLES et la lettre mensuelle AJHL : 100F

Soit adhésion et abonnement : 350F

Prix au n° de la revue PLURIELLES : 50 F

Merci de nous communiquer le nom des personnes de votre entourage qui pourraient être intéressés par l'AJHL. Nous leur ferons parvenir gracieusement quelques exemplaires de notre Lettre mensuelle.

Nom, prénom :

Profession :

Adresse :

.....

Téléphone :

Bulletin à retourner complété accompagné de votre règlement à :
AJHL 253, avenue Daumesnil - 75012 PARIS - tél. 40 19 99 70

BULLETIN D'ABONNEMENT

PLURIELLES

Bulletin d'Abonnement

Nom, prénom :

Profession :.....

Adresse :
.....

Téléphone :
.....

Je souscris:

-Un abonnement simple (4 numéros) : 200 Francs (Frais postaux inclus)

-Un abonnement de soutien : 250Francs et plus

Bulletin à retourner complété et accompagné de votre règlement

à : AJHL 253, avenue Daumesnil - 75012 PARIS