

L'ÉTERNEL RENOUVEAU

Alex Derczansky

Gallimard | *Le Débat*

1994/5 - n° 82
pages 129 à 137

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1994-5-page-129.htm>

Pour citer cet article :

Derczansky Alex, « L'Éternel renouveau »,
Le Débat, 1994/5 n° 82, p. 129-137. DOI : 10.3917/deba.082.0129

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'éternel nouveau

Entretien avec Alex Derczansky

Le Débat. – Que veut dire pour vous être juif aujourd'hui ?

Alex Derczansky. – Être juif aujourd'hui, cela se condense pour moi dans un mot : *fidélité*. Un juif cesse d'être juif quand il cesse d'être fidèle. Fidèle à quoi, me direz-vous ? Ou de quoi est faite cette fidélité ? Elle est faite de deux choses. D'abord de ceci : je n'ai le sens de l'humain que dans la mesure où j'ai le sens de la diversité humaine. Je retrouve ici la critique que Scholem adresse à la tradition rabbinique. Elle ne combat pas les hérésies, dit-il en substance : elle les occulte¹. C'est contre cette occultation que se gagne la vraie fidélité. La fidélité juive est faite ensuite du refus de l'alternative : la conscience de sa particularité ne s'y sépare pas du souci de l'universel. Si mes parents savaient qu'ils étaient des immigrés sur le plan juridique, ils se sentaient les héritiers des juifs français du Moyen Âge. C'est ce qui fait l'âme de l'éducation juive : elle est destinée, bien sûr, à apprendre à l'individu à se situer par rapport à sa famille et à son groupe, mais aussi à se situer inséparablement par rapport à l'humanité. C'est donc un voyage aller-retour. Aussi bien est-ce de là que naît le sens inné du public dont on a souvent remarqué qu'il caractérise les juifs et dont on a, hélas, à observer aujourd'hui des manifestations dévoyées. La publicité n'a de sens qu'en fonction de la spécificité. La condition juive tout entière est dans l'ordre des aspirations, et j'ajouterais dans la découverte des aspirations des autres.

Dans ma vie, cette fidélité se noue dans l'été 1940. Je suis né à Strasbourg, chez des parents qui venaient d'Europe orientale. J'ai été élevé dans le socialisme. Mon père était un des premiers sionistes-socialistes, ceux qui devinrent les travaillistes dans l'État d'Israël et qui furent la cheville ouvrière du mouvement sioniste de 1933 à 1977 ; en refusant tout alignement sur l'U.R.S.S. et les partis communistes. Ma mère était bundiste et se sentit compagnon de route des communistes jusqu'au pacte germano-soviétique. De mes parents, j'ai hérité la fidélité au mouvement ouvrier, mais aussi au yiddish, ce qui impliquait à la fois une prise en charge de la modernité mais aussi de l'histoire du peuple juif. Il m'en reste une appartenance congénitale à la gauche. Je continue tous les jours de découvrir la droite en huron.

En 1939, je suis évacué dans le Berry. Je me retrouve au collège du Blanc, dans l'Indre, au milieu de condisciples qui arrivaient, eux, de Paris. Parmi ceux-ci, les plus dynamiques étaient les jécistes. Ce nouveau monde l'était doublement pour moi. Élevé dans l'idée du peuple juif, je pouvais comprendre à la fois l'autonomisme alsacien et le pluri-confessionnalisme. Mais la cohabitation se posait non pas tant face aux catholiques et aux protestants mais avec les juifs autochtones. En Alsace, on était catholique, protestant ou juif comme on savait se servir d'une fourchette et d'un couteau. Le nationalisme ou plutôt nationalitarisme hérité de mes parents minimisait les préoccupations religieuses. Or je baignais dans cette atmosphère juive d'Europe orientale. Je n'ai touché à l'instruction religieuse que parce qu'il n'y avait pas de salle de permanence pour les élèves des classes élémentaires du lycée. Mais cette religion avait

1. *Dispersion et unité, XI, Une éducation au judaïsme*, par G.G. Scholem, trad. franç., Paris, Calmann-Lévy, 1978.

Alex Derczansky est membre du comité de rédaction de la revue *Esprit*.

Cet article est paru en novembre - décembre 1994 dans le n° 82 du *Débat* (pp. 129 à 136)

un aspect purement social. Strasbourg était d'ailleurs une ville de solennités, tant militaires que religieuses. Un environnement qui avait imprégné mon tempérament. Mon idéal sioniste, c'était que les juifs aient une armée et des cérémonies qui les rendraient aussi respectés que les chrétiens.

Je connus des condisciples chrétiens alors que j'étais en seconde. L'un d'entre eux, Antoine Antonini, qui devait devenir par la suite inspecteur général des Lettres, me fit rencontrer des normaliens mobilisés au Blanc : le philosophe Henri Birault, le littéraire Jacques Chatagner. Lors de la session spéciale du baccalauréat en août 1940, je fis se rencontrer Henri Birault et les frères Roustang, dont l'un est devenu un grand psychanalyste après avoir été jésuite. Ce sont eux qui me mirent en présence d'un autre visage de la religion : non pas une simple pratique sociale, mais le fait de croire en Dieu. Ils me frappent moralement et m'ébranlent tellement que je suis tenté de me faire catholique. Les amis d'alors me posèrent le dilemme : « Ou tu te fais chrétien ou tu es juif religieux. » Je m'en ouvre à mes parents, des gens d'une tolérance absolue dans le rationalisme. Tu fais ce que tu veux, m'ont-ils répondu : « Tu te fais chrétien ou tu te fais juif. » Mais ils me firent remarquer que je n'avais pas besoin du Dieu des autres : « Tu en as déjà un chez toi. » Et c'est ainsi que j'ai été amené à m'affirmer juif en face de mes amis catholiques. De fil en aiguille, je me suis découvert une vocation de rabbin. J'ai atterri au petit séminaire Israélite de Limoges, en novembre 1942, où j'ai retrouvé, en fait, un rabbin de Strasbourg qui m'a vertement accueilli – il connaissait mes parents qu'il savait soucieux de travail social et culturel, mais allergiques à la pratique religieuse. « Vous voulez enfin devenir juif ! », me suis-je entendu dire en guise de bienvenue. Le propos m'a profondément choqué, par le contraste qu'il m'a fait mesurer avec le respect des convictions des autres auquel mes parents m'avaient accoutumé. J'ai encore en mémoire la façon dont un vieux talmudiste de Sélestat, qui venait régulièrement nous visiter, avait fait délicatement comprendre à ma mère qu'il préférerait son hospitalité à la charité des juifs de la stricte observance qui lui auraient assuré le couvert conforme au rituel. Toujours est-il que sous ces auspices défavorables ma vocation a tourné court. Ce n'est pas moi qui ai rompu ; ce sont les juifs traditionnels qui ont divorcé d'avec moi. Après que j'ai passé mon bac, en 1943, le directeur du séminaire m'a convoqué pour me dire que je n'étais pas fait pour être rabbin. Avait-il raison ? Avait-il tort ? Il m'en reste un doute. Après tout, la mère d'André Neher m'assurait, elle, dix ans après, que j'étais le type même du rabbin. Qui sait...

Cet itinéraire fait que je me sens aussi éloigné d'une assimilation conçue comme l'unique canal du progrès que d'une quête fébrile de l'orthodoxie. Si retour à la tradition il y a bien eu pour moi, c'est dans le refus très conscient de tout fanatisme. L'assimilation a été un échec. L'affaire Dreyfus avait permis à ce sujet un constat partiel. 1940 a obligé à un constat global. J'en ai tiré les conséquences. Mais je n'ai rien oublié dans ce parcours : la liberté de pensée, à mes yeux, est aussi une attitude religieuse.

Le Débat. – Fidélité, soit, mais encore ? Fidélité plus précisément à quoi ? À quelles composantes de l'existence juive ?

A.D. – La fidélité juive, à mes yeux, ou plutôt telle que je la vis, est le nœud de trois fidélités. Une fidélité au peuple, une fidélité religieuse, une fidélité qui passe à la fois par Israël et par la France – pour moi les deux ne se séparent pas.

Du judaïsme populaire dans lequel je suis né, je garde comme première attache la langue, le yiddish. Elle est très ancienne. Mes parents auraient voulu que je sois leur professeur de français. Je les ai déçus : je tenais à parler yiddish avec eux. Et j'ai continué à m'efforcer de m'exprimer en yiddish, à le parler, à l'écrire, à lire en yiddish. Non pas du tout en jouant le yiddish contre l'hébreu, comme certains tenants du laïcisme ; ma pratique du yiddish ne s'est jamais séparée de ma connaissance de l'hébreu. J'ai appris ce dernier parallèlement à mes études au lycée parce que, trait curieux, le concordat, s'il autorisait des

cours d'instruction religieuse, interdisait dans le même temps pour les juifs l'apprentissage de l'hébreu dans le cadre de ces cours. Je suivais donc les cours d'hébreu biblique au Talmud-Tora de la communauté officielle, alors que j'aurais pu suivre ceux de la communauté orthodoxe ou polonaise, le jeudi et le dimanche, et en plus j'apprenais l'hébreu moderne à la maison grâce au père de Daniel Lindenberg. Cette initiation à l'histoire juive a rencontré chez moi d'autant plus d'écho que mon père était un lecteur passionné de Dubnow, historien positiviste et populiste du peuple juif, qui jusqu'aujourd'hui marqua plusieurs générations de juifs qui se disent laïques. D'où d'ailleurs aujourd'hui le porte-à-faux où je me sens vis-à-vis des thèses de Yerushalmi. Je n'ai jamais perçu de coupure entre mémoire et histoire juive. Mais la formation d'un homme est faite de tant de strates et d'accidents ! Par exemple, j'ai appris à prier chez les juifs alsaciens, pas chez les juifs polonais. Il y a ainsi un clivage entre ma piété alsacienne et mon judaïsme polonais. Ce n'est que par la suite que j'ai découvert la piété polonaise.

Mais je ne voudrais pas faire croire qu'il n'y a que la religion dans le fait juif et singulièrement dans le judaïsme populaire, tel qu'il requiert à mon sens fidélité. Il est autant constitué d'un certain art de vivre, d'un rayonnement d'authenticité, d'une chaleur dans les rapports humains qui relèvent presque de l'ineffable. Il passe par une familiarité difficile à exprimer. C'est en ce sens que Léon Askenazi me disait que j'étais le seul à ne pas l'avoir reçu comme un étranger, lorsqu'il est arrivé en métropole. C'est ce que j'ai retenu du peuple tel que je l'ai connu. Là est pour moi le b.a.-ba de la condition juive : se sentir tout de suite à l'aise avec quelqu'un. Si je voulais donner un support théologique à ce sentiment, je ferais appel au verset célèbre de l'Exode XIX, 6 : « Vous serez pour moi un gouvernement de prêtres et un peuple saint. » Or le terme hébreu pour « peuple » dans le texte, qui intervient juste avant la proclamation du Décalogue, est en fait « goy ». Or « goy », c'est le peuple au sens de la *gens*, le groupe humain qui se trouve là, composé du reste de juifs et d'Égyptiens associés aux juifs. Ce n'est qu'après le Décalogue qu'émerge le terme de peuple au sens de l'alliance. Eh bien, je crois que ce qui est important avant toutes choses, ce n'est ni la sainteté ni la prêtrise, c'est le groupe humain. Sans le peuple, il n'y a ni prêtres ni saints.

Cela ne veut pas dire que la religion est seconde. Cela veut dire qu'elle n'a pas besoin d'être explicite. L'implicite lui suffit. Le religieux, c'est le lien, pas le recueillement. On ne peut pas être du peuple sans savoir ce qu'est le religieux. On n'ira pas pour autant forcément à la boucherie cachère, mais on sait que cela existe et ce que cela signifie. C'est une réalité qui fait partie du style de vie juif. C'est une idée qui va très loin. Je suis convaincu, par exemple, que l'idée reçue, par rapport au Talmud, du primat de la Loi sur le récit – du primat de la religion explicite sur le lien implicite – est une idée erronée. En réalité, c'est le récit qui fonde la loi. Le narratif fonde le prescriptif. Il n'y a de prescriptif que parce qu'il y a le narratif².

Le Débat. – Et Israël ?

A.D. – Israël est à la fois pour moi l'État d'Israël et le peuple juif puisque le Talmud dit quelque part : « Israël et sa Tora et sa Terre sont un. » Non seulement parce que j'ai baigné de naissance dans le projet sioniste, mais parce que mon père faisait partie de cette minorité dans le sionisme qui a senti dès le départ que c'était très bien de coloniser la Terre sainte, mais qu'il fallait quelque chose de plus pour assurer la pérennité d'Israël. Comme le disait l'un de ses maîtres à penser : « Nous n'avons pas besoin de prêtres et de prophètes, nous avons besoin de paysans et de maçons. » Je me sens vis-à-vis d'Israël dans la

2. Je me réfère à cet égard aux travaux de Haïm Chernovitz, en particulier à *Die Entstehung des Schulchan Aruchs* (Berne, 1975), qui est le noyau de toute son œuvre, laquelle enveloppe l'histoire du droit rabbinique en son entier.

position du Français de la Belle Époque, avant 1914, qui savait que son attachement viscéral à la France comportait comme contrepartie le prix du sang à payer. Le lien avec la France est profond. Non seulement je me sens des deux pays, en ceci que je n'y suis pas étranger, que je me sens à l'aise sur les deux terres, mais je me sens des deux pays ensemble. Il ne s'agit pas d'établir un pourcentage ou une proportion dans l'attachement à l'un et à l'autre. L'attachement à Israël passe pour moi par l'attachement à la France et réciproquement. L'originalité de l'intention qui a présidé à la création d'Israël ne relève pas que de l'invention d'une nation. Il y avait quelque chose de « français », j'ose le dire, dans cette façon d'établir une nation. Il s'agissait de se référer à l'État pour assurer la pérennité de l'attachement à la terre. Mais, l'important, c'était le sentiment que cette création devait passer par l'État, comme le fait d'être membre de la nation française passe par un certain rapport à l'État. Il s'agissait d'établir une nation où, comme en France, l'existence nationale exigerait le civisme, mettrait en son centre la « chose publique », au sens fort de l'expression. Or je dois dire, à cet égard, que si je me sens à l'aise sur la terre d'Israël, j'y ressens aussi une absence, une absence de cette chose publique au sens où la France l'a donnée à l'humanité. Dans la symphonie israélienne, un moment français demanderait à s'imposer. C'est difficile à dire, je le sais, et d'autant plus difficile que certains dirigeants sionistes apparaissent par leur mentalité comme les derniers vestiges du totalitarisme. Les dirigeants israéliens et sionistes conçoivent un peu leurs rapports avec la Diaspora, je le crains, comme les dirigeants du P.C.U.S. comprenaient leurs rapports avec les autres partis communistes. On est toujours à peu près dans l'univers mental des vingt et une conditions. L'originalité de mon sionisme vient de ce que je privilégie l'État par rapport à la terre. Je voudrais que la tradition juive mue en intégrant la dimension de l'État. Cela, les juifs ont su le faire en devenant français. Mon vœu serait que les juifs d'Israël montrent la même fidélité à l'État que celle des Israélites français, cette fidélité que les Français Israélites ont montrée en métropole jusqu'en 1940 et en Algérie jusqu'en 1962. Le transfert sur l'État d'Israël et sur la pratique religieuse de cette incondicionalité n'est-elle pas la conséquence de ce qu'ils ont ressenti comme un double abandon, plus encore que comme une trahison ? Le sionisme reste un projet essentiellement inaccompli. La Kabbale parle de l'exil de la présence de Dieu : eh bien, l'exil et la présence sont aussi forts sur les rives du Jourdain que sur les rives de la Seine. Sinon davantage.

Le Débat. – Comment aborder aujourd'hui la question de la Shoah et de sa signification ?

A. D. – En faisant attention, comme toujours, aux mots qu'on emploie et aux présupposés qu'ils véhiculent, si vous voulez bien me pardonner cette obstination de philologue. Faut-il parler de Shoah, d'anéantissement, d'holocauste, de génocide ? Quelle a été la portée du processus d'extermination ? Jusqu'où nous a-t-il menés ? Devant quoi ? La liquidation du judaïsme européen est-elle liée à une culpabilité que nous devrions penser sur le modèle de la destruction du premier Temple, tel que les prophètes l'ont construit, de Jérémie à Ézéchiel ? Sommes-nous dans une histoire qui se répète ?

Avons-nous assisté, avec la destruction du monde juif Est européen, à une catastrophe irréparable – l'anéantissement, en fait, du monde juif tout court ? C'est ce que tend à suggérer ce terme d'« anéantissement ». Il identifie de manière plus ou moins secrète ou subreptice les juifs d'Europe de l'Est à tout le monde juif. Or pour ceux qui considèrent que le peuple juif est une réalité, il y a eu dans cette catastrophe mutilation, mais non pas disparition. Je pense ici à la Kabbale où l'« anéantissement » de l'être est ce qui permet la restitution. Il y a eu mutation de l'être, mais pas destruction de l'être.

Il faut faire attention, sur ce terrain, au poids de l'histoire. Nous sommes dans un monde de fantasmes qui viennent de très loin, parmi de vieilles mythologies religieuses qui s'entretiennent en miroir. C'est vrai chez les juifs comme chez leurs ennemis. Il est clair, par exemple, qu'on assiste à un retournement

de la culpabilité que les chrétiens ont fait peser sur les juifs. On veut que les chrétiens soient coupables comme on a voulu que les juifs soient coupables pendant deux mille ans ! Mais, à l'autre bout, regardez l'inconscience révisionniste, et je pense, en particulier, parmi eux à ceux qui sont issus de l'ultra-gauche. On est en pleine re-mythologisation du fait juif, et spécifiquement en l'occurrence, me semble-t-il, dans un retour inattendu du *Verus Israël* dont l'Église prétendait être l'incarnation, avec l'héritage de mépris que nous lui devons.

Pour moi, le génocide reste à comprendre comme une énigme. Hitler n'est pas énigmatique. Il faut qu'il y ait des *Untermenschen* à liquider pour que s'élève la race des seigneurs. Ce qui est énigmatique, en revanche, c'est l'attitude des juifs. D'aucuns se sont mépris en l'attribuant à la lâcheté. Il s'agissait de tout autre chose, qui nous permet, je crois, d'atteindre l'un des ressorts de l'existence juive : l'impossibilité de croire à l'inhumanité complète des persécuteurs, les six millions sont morts parce qu'ils croyaient à l'homme. Ils étaient désarmés parce qu'ils ne pouvaient pas imaginer leurs bourreaux nazis.

Le Débat. – Quel sens donner, du point de vue du croyant, à l'élection juive ?

A. D. – S'il y a élection, c'est qu'il y a genre humain. Le mystère de l'élection est celui qui lie l'universalité et la particularité. Je me souviens encore du philosophe berlinois Jakob Taubes me disant qu'élection rime avec sélection. La formule est belle, mais elle est facile, et elle est myope. Élection n'a de sens que si elle signifie responsabilité. L'heure n'est plus celle de la *théopolis* juive. La sécularisation doit avoir lieu, mais elle doit être de l'ordre de l'articulation, non de l'ordre de l'oblitération. Oblitération qui peut jouer dans les deux sens : ou par majoration du politique au détriment de la théologie, ou par majoration de la théologie pour refouler le politique. La santé sociale suppose une juste articulation des termes.

Le Débat. – En tant que juif français, que vous sentez-vous fondé à demander à la France ?

A. D. – La question est de savoir si la culture politique française est capable de ménager un espace à la particularité juive. Le préalable est qu'il n'y ait pas de mauvaise foi du côté de l'interlocuteur chrétien ou laïc. Car j'ai toujours l'impression que cet interlocuteur veut bien du juif à sa table à condition que ce soit un chrétien de demain ou un laïc d'aujourd'hui. Il faut qu'il veuille une francité qui ne soit pas prisonnière du « catholique et français toujours ». Une francité qui soit, par exemple, ouverte à la reconnaissance de la contribution hébraïque à la culture française. Le seul moment où je me suis senti tout à fait à l'aise dans l'univers de la littérature française, c'est la lecture de la lettre de Gargantua à Pantagruel, où Rabelais évoque les trois racines de la culture française : la grecque, la romaine et l'hébraïque. Je ne voudrais pas être réduit à la portion congrue. Il s'agit de trouver un mode de cohabitation qui ne diminue ni n'exhausse les uns par rapport aux autres. Ai-je besoin de dire que le propos vaut aussi bien, au-delà des juifs, pour les musulmans. En même temps, je suis convaincu que, face à cette difficulté, l'actuelle problématique antiraciste est foncièrement inadaptée. Il s'agit de vivre la France, pas de la détruire. Or on ne devient pas français par génération spontanée. Il n'y a pas de spontanéité de la conscience, nous le savons bien. Je ne crois qu'à la vérité de l'éducation et à l'exigence civique, à tous les niveaux. C'est des échecs dans l'éducation que naissent aujourd'hui les problèmes de la France. Nous avons à relever le défi de la reformulation et de l'élargissement du civique aujourd'hui. J'entends être pleinement un citoyen de la république juive, un citoyen d'Israël, un citoyen français. Mais pour que vive un tel pacte civique et même pour le penser, je ne puis être seul. Il faut être au moins deux, le juif et son concitoyen ; tout autant en France le Français moyen comme en Israël l'Israélien moyen.

Le Débat. – Quels sont les défis spécifiques du moment pour la condition juive ?

A.D. – Sur le fond, je dirais que les juifs sont aujourd'hui face à trois problèmes, différents et liés : un problème de tradition intellectuelle et religieuse, intimement associé, à mon sens, au problème de la forme de la manifestation du fait juif, un problème enfin d'équipement intellectuel.

À de certains égards, le judaïsme se trouve devant une difficulté essentielle de définition. Ce fut sa force, avec la capacité indéfinie d'adaptation qui se marie paradoxalement chez lui avec le conservatisme. Je ne suis pas sûr que ce soit aujourd'hui une situation tenable, même si, par un autre côté, cette difficulté de définition est ce qui rend le judaïsme contemporain de la modernité. Car si le judaïsme est indéfinissable, c'est en raison de ce trait que Gilson avait souligné dans sa *Philosophie du Moyen Âge*, à savoir que la pensée juive est nominaliste. Ce n'était pas du tout un compliment à ses yeux. Mais il reste que la philosophie nominaliste, la pensée qui dissocie le signifiant du signifié et le réfèrent du signifié, c'est la philosophie de la modernité. D'Occam à Kant, la modernité s'est construite sur une base nominaliste. La pensée juive n'a pas attendu la modernité ; elle a su faire face à l'enjeu du nominalisme dès ses débuts. Elle l'est, en particulier, au travers de ce caractère que je signalais tout à l'heure : en elle, la narrativité fonde la prescriptivité. C'est à partir de là que l'on peut comprendre pourquoi la plupart des penseurs juifs récusent l'éventualité même d'une théologie. J'ai toujours eu le souci pour ma part, au titre d'une authentique prise en charge du judaïsme, d'assumer la dimension théologique de la pensée juive. Mais je me suis toujours heurté à la pesanteur de ce nominalisme anti-théologique, avec lequel il me semble aujourd'hui indispensable de s'expliquer de manière systématique.

Car cette place vide de la théologie a de lourdes conséquences pratiques. Il soumet la pensée juive à l'alternance ruineuse du fidéisme ou du politique à tout prix. D'où les attitudes caricaturales et les impasses d'une orthodoxie qui ne semble connaître que le *lobbying* et le chantage pour toute méthode d'organisation. Au XVIII^e siècle, Moses Mendelssohn et ses disciples affirmaient : l'obstacle à l'entrée du juif dans la société, c'est le « jargon », c'est-à-dire le yiddish. Je dirais aujourd'hui, c'est le quant à soi, la réduction du fait juif à l'appartenance au ghetto. Les gens confondent le *cadre* et le *contenu* du ghetto. Car dans ce réduit social auquel ils étaient cantonnés, les juifs avaient l'expérience de l'universel, un universel qui ne demandait qu'à s'épanouir pour peu qu'on le laisse s'exprimer et prendre sa place. Quel contresens que de proposer le retour à une particularité sans âme ! Il s'agit d'assumer l'universalité juive : elle passe sur un certain plan par une théologie. Une théologie qui serait la base d'une consolidation du religieux sous la forme du confessionnel, c'est-à-dire d'une inscription assumée au sein de l'État, étant bien entendu que cette articulation à l'État exige d'être vécue comme une séparation. Ce n'est pas avec des ghettos que l'on construira le pluralisme. Il n'y a que l'éclatement au bout des ghettos. Il n'y a de pluralisme que des *milieux*. Il s'agit de faire exploser le recours au ghetto sans renoncer au milieu. Car il y a un milieu juif : il faut en reconnaître l'existence au-dedans comme au-dehors, comme il faut reconnaître l'existence de laïcités au pluriel, laïcité chrétienne *et* laïcité juive. La coexistence est au prix de ce pluralisme bien compris. Celui-ci demande aux juifs une nouvelle affirmation, une nouvelle expression intellectuelle d'eux-mêmes dont je ne puis que déplorer les insuffisances présentes.

C'est ici que se pose le problème que j'appelais de l'*équipement intellectuel*. Au sein de la tradition juive, il faut bien reconnaître que le passage du *mnémotechnique* au *systématique* reste inaccompli, et il compte pour beaucoup dans ces difficultés à *se penser* et à penser tout court qui forment le défi de la condition juive aujourd'hui. La découverte de cette colonne vertébrale de l'honnêteté intellectuelle que représente la philologie serait salutaire pour les donneurs de leçons ineptes qui veulent enserrer la vérité dans le corset de la littéralité. Comme si notre travail ne devait pas être prioritairement d'adapter de l'intérieur aux démarches de la pensée moderne une culture toujours imprégnée à l'excès par les modèles de

transmission mémorielle d'avant l'émancipation. De ce point de vue, le grand effort des rabbins d'Occident est à poursuivre. Un énorme travail est à faire.

En un mot, le moment est venu de reconnaître qu'il est impossible de se réfugier et de se complaire dans le passé. Autrement, il y aurait à craindre que la fin du religieux ne soit pour demain. Or c'est à mes yeux un immense danger. Le nihilisme est-il vivable ? J'entends le vrai nihilisme, le nihilisme complet, non pas le nihilisme qui cohabite avec des îlots de foi et de valeurs, le nihilisme qui se croit vainqueur. J'en doute. Je le sens inapte. Autant l'étroussée crispée de l'ultra-orthodoxie, qu'elle soit piétiste ou ascétique, me désespère, autant je continue de croire que seule la fidélité créatrice au passé peut porter la grandeur des hommes. Mais elle passe par un fondement : celui de l'éternel nouveau. C'est ainsi que j'ose comprendre la bénédiction que l'on chante quand on rentre les rouleaux de la Loi après la lecture de la Tora : « *Khadesh yemeynou que kedem* », qui se traduit habituellement par « Renouvelle nos jours comme jadis ». Or *kedem* veut dire « passé », mais aussi « fondement », c'est l'homologue de l'*arkhé*, « principe », que d'aucuns rendent aussi par « fondement ».

Vivre l'éternel non comme une extratemporalité mais comme un renouveau.