

Héritage¹

David Biale

La progression du sécularisme² juif a été en grande partie une histoire du début du vingtième siècle. Ce « moment » séculier a eu des précurseurs, comme cela a été montré dans ce livre, et il est loin d'être complètement achevé. Mais dans toutes les communautés juives où des mouvements politiques, culturels et philosophiques séculiers ont prospéré, les grandes batailles idéologiques d'il y a un siècle se sont transformées et ont été victorieuses dans de nombreux cas. Leur héritage, au sens d'une mémoire culturelle, reste vivant et pas seulement comme une chose du passé. Le concept d'héritage suggère au contraire une mémoire qui hante encore ses héritiers et affecte leurs croyances et leurs actions de façon consciente et inconsciente³. L'une des preuves de sa permanence est le fait que les Juifs du monde entier sont infiniment plus séculiers que leurs voisins non-Juifs. Nous avons voulu en explorer les différents modes.

Ce serait cependant une erreur que de tracer une ligne directe entre le sécularisme de la fin du siècle dernier et ses versions les plus récentes. On a souvent soutenu que nous vivions dans une époque « post-séculière », par où l'on entendait que la religion et sa négation n'étaient plus des pôles opposés⁴. La religion fait partie du monde séculier sous toutes ses formes. Elle est imprégnée de séculier et le séculier est imprégné de religion. Les

1 Ce texte est la traduction du chapitre conclusif de David Biale, *Not in the heavens. The tradition of Jewish secular thought*, Princeton University Press, 2011. Plurielles remercie David Biale de nous avoir autorisé de traduire et publier ce texte.

2 Je traduis *secularism*, *secular*, par sécularisme, séculier et non par laïque, trop imprégné de culture française.

3 Pour ce concept de mémoire, voir Hermann Kevin Goldschmitt, *The Legacy of German Jewry*, New York, 2007, p. 236-244.

4 Voir par exemple Peter Berger ed., *The Desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, New York, 1999.

mouvements nationalistes présentent des traits religieux, alors que les renaissances religieuses s'expriment souvent dans des pratiques politiques. L'affirmation propre aux Lumières d'avoir mis les dieux à mort apparaît de plus en plus vide de sens.

Dans le monde juif aussi, les anciennes dichotomies s'avèrent ne plus être gravées dans le marbre. Considérons les deux plus grandes communautés juives, l'État d'Israël et l'Amérique du Nord, et voyons comment résonnent les thèmes proposés par les penseurs dont nous avons traité dans ce livre et comment ils peuvent évoluer dans l'avenir.

Les fondateurs de la culture hébraïque séculière auraient certainement été fort surpris de découvrir que la religion prospérait dans l'État créé par le mouvement sioniste. Pour les premiers sionistes, la souveraineté politique était indissociable d'une alternative séculière à la religion juive. Alimentée par le succès phénoménal de l'hébreu moderne, cette alternative a toujours de profondes racines dans l'État d'Israël. Cependant, même si les penseurs sionistes fondamentaux – Herzl, Nordau, Ahad Ha'am, Berdichevsky et Brenner – envisageaient un État juif largement dépourvu de religion, le concept ambigu d'État juif a de fait rendu le divorce entre les deux difficile, non seulement en pratique, mais aussi idéologiquement. Ainsi, paradoxalement, il s'est avéré que l'État fondé par les sécularistes les plus radicaux a inscrit la religion dans ses lois du mariage, du divorce et de l'héritage ainsi que dans ses jours de fête officiels. La définition de qui est juif, déterminant qui peut être citoyen, renvoie aussi à des catégories religieuses.

Ainsi, la révolution séculière prophétisée par la culture hébraïque moderne n'a pas complètement atteint sa terre promise. Dans les années 50, le rabbin ultra-orthodoxe Abraham Karelitz, connu aussi sous le nom de Hazon Isch, avait rencontré David Ben Gourion et lui avait fait remarquer que seule la tradition religieuse pouvait être considérée comme un « chariot plein ». Cette expression fait référence à un passage du Talmud qui statue que, lorsqu'un chariot vide croise un chariot plein sur un pont étroit, c'est le chariot plein qui doit avoir droit de passage. Persuadé à l'époque que l'histoire était de son côté, Ben Gourion avait fait certaines concessions aux orthodoxes, car il les voyait comme des fossiles sur le point de disparaître. Cependant,

dans les années qui ont suivi La guerre des Six Jours, deux puissants mouvements religieux ont défié l'hégémonie de la culture hébraïque séculière : les ultra-orthodoxes anti-sionistes et les sionistes religieux messianiques. Les premiers, qui bénéficiaient d'un taux élevé de natalité et d'un recrutement parmi les Juifs orientaux, et les seconds, qui surfaient sur la vague de la ferveur religieuse née dans le sillage de la conquête de la Judée et de la Samarie bibliques, ont affirmé que les rôles avaient été inversés et que les Juifs séculiers étaient, eux, une aberration provisoire, une déviation d'un seul siècle par rapport à *la longue durée*¹ de l'histoire juive.

Ces mouvements religieux ne sont pas de simples retours en arrière à un passé prémoderne, ils sont l'un et l'autre des créations de la modernité et des réponses à celle-ci. Si, à l'origine, le sécularisme fut une réaction contre la religion, le sionisme orthodoxe, le non-sionisme et l'anti-sionisme sont, comme leur nom l'indique, des réactions à la culture israélienne dominante. Le mouvement sioniste, qui visait à remplacer les cultures religieuses de la Diaspora par une nouvelle culture hébraïque unifiée, a plutôt donné lieu à un pluralisme et une diversité inattendus, qui s'exprimaient de façon non seulement ethnique, mais aussi religieuse.

En raison de la persistance de l'orthodoxie et de son pouvoir politique, la culture séculière par ailleurs dominante a un caractère oppositionnel : une partie au moins de sa signification découle de son rejet de la politique théocratique. De ce point de vue on peut tracer une ligne allant de la Haskala d'Europe de l'Est et des écrivains nationalistes du dix-neuvième siècle et du début du vingtième siècle à leurs héritiers spirituels du début du vingt-et-unième siècle. Les premiers étaient certes minoritaires alors que les derniers font eux-mêmes partie de l'establishment. Mais on peut toujours reconnaître de nombreux thèmes et modes de pensée des fondateurs de la culture hébraïque moderne dans l'Israël d'aujourd'hui.

Prenons la réponse à cette situation par quelques écrivains israéliens contemporains, qui, d'une manière ou d'une autre, ont hérité du sionisme séculier. Amoz Oz, par exemple, a repris le flambeau de la tradition séculière. Dans son livre d'entretiens menés dans l'Israël d'après 67, Oz consacre un chapitre aux anti-sionistes ultra-orthodoxes qui vivent dans le quartier de

1 En français dans le texte.

Jérusalem où il a grandi : « dans ce quartier où je suis né et où j'ai grandi le sort du combat a déjà été tranché, le sionisme s'est trouvé repoussé comme s'il n'avait jamais existé »¹. C'est le monde de ces quartiers que Brenner, Berdichevsky et Bialik ont essayé de bannir à tout jamais : « Animés par la révolte et le dégoût, ils ont décrit la réalité qui les entourait sous le jour d'un marécage putride, d'un amas d'âmes éteintes et de paroles mortes. Mais en même temps qu'ils la dénonçaient, ils l'ont immortalisée », Mais, dans ce coin de Jérusalem tout du moins, et ailleurs en Israël, la révolution séculière a échoué, en partie parce que « nous [c'est-à-dire les Juifs séculiers contemporains] n'oserions, de nos jours, renier un monde qui, depuis, a été annihilé par Hitler »². La Shoah interdit l'espèce d'attaque globale entreprise par les pères fondateurs de la culture hébraïque moderne, alors même que cette orthodoxie résurgente représente une menace mortelle pour cette culture. Oz ne peut s'empêcher de tomber dans un langage qui rappelle celui de Brenner, un langage dangereusement proche de l'antisémitisme : « Hitler et le Messie, telles deux colonnes de feu, dominent leur vie quotidienne, faite de pragmatisme, des subtils et minutieux calculs qui précèdent chacune de leurs démarches, de cent disputes avec eux-mêmes et leur entourage »³.

Oz entreprend de construire un nouvel argumentaire pour justifier la culture sioniste séculière, en s'affrontant directement à l'idée que le sécularisme est un chariot vide⁴. Il dit que la culture israélienne a une sorte de noyau anarchiste : « nous ne voulons pas de discipline ». Une telle résistance à l'autorité ainsi que le désir d'un pluralisme démocratique ne sont pas strictement contemporains, mais ils proviennent du judaïsme historique : « La démocratie et la tolérance ne sont que l'expression de quelque chose de plus profond : l'humanisme, dont l'essence est que l'individu humain est toujours une fin et jamais un moyen. Cet idéal n'est pas un corps étranger ni une importation : il découle du cœur même de la civilisation juive ». Si l'humanisme et la démocratie sont inhérents au judaïsme, alors leur proche

1 Amos Oz, *Les voix d'Israël*, trad. G. Seniak, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 15.

2 *Ibid.*, p. 12.

3 *Ibid.*, p. 21.

4 Voir Amos Oz, « Full wagon, empty wagon ? », in *Contemplate. The Journal of cultural jewish thought* 3 (2005-6), p. 60-72.

cousin, le sécularisme, doit aussi avoir ses racines dans la civilisation juive. Le projet de Oz est d'arracher le judaïsme – la richesse de la tradition juive historique – aux rabbins et à la religion. [...]

Ce qui témoigne peut-être le mieux de la révolution séculière de la littérature hébraïque que Brenner avait prédit est le fait qu'une œuvre majeure de la jeune génération d'écrivains israéliens soit celle d'un écrivain palestino-israélien, Anton Shammas. Shammas a choisi d'écrire *Arabesques*, un roman important qui traite de l'expérience palestinienne, en hébreu. Il est certain que l'attitude de Brenner lui-même à l'égard des Arabes du pays était ambivalente et il a fini par être assassiné par l'un d'entre eux. Mais on peut se demander si, trois-quart de siècle plus tard, il n'aurait pas salué le fait qu'un non-Juif pouvait écrire un roman captivant dans une langue « juive » comme un signe que la culture hébraïque séculière avait fini par se débarrasser de l'esprit de clocher de la tradition religieuse.

L'intervention de Shammas dans ce qui apparaissait comme un dialogue intra-juif annonçait un nouveau mouvement, approximativement appelé « post-sionisme », qui cherche à faire passer Israël du statut d'État juif à celui d'État de tous ses citoyens. Les post-sionistes affirment (sans que tous souscrivent pour autant à une idéologie unique) que le sécularisme inhérent au mouvement sioniste d'origine ne sera réalisé que si Israël abandonne son dernier semblant d'identité religieuse et adopte une catégorie neutre de citoyenneté. Les post-sionistes mettent aussi en question l'homogénéité de la catégorie « juif ». Si l'État juif contemporain doit compter avec une minorité significative de non-Juifs – Palestiniens, Arabes, Russes et travailleurs étrangers – il doit aussi affronter l'extraordinaire diversité de sa population juive. Israël peut bien être un État juif en fonction de certains critères formels, séculiers ou religieux, mais il n'est manifestement pas l'État ethnique unitaire envisagé par les fondateurs du sionisme.

Le théoricien le plus provocateur du post-sionisme en termes de combat contre la tradition religieuse est le philosophe Adi Ophir. Ophir mène une critique approfondie des textes théologiques et montre comment ce discours religieux continue de se répandre dans la culture israélienne séculière. Il soutient implicitement que la dichotomie religion-sécularisme, dont presque tout le monde suppose qu'elle est une division fondamentale remontant

aux origines du sionisme, est une illusion. Même dans ses versions les plus libérales, le sionisme a inconsciemment repris des catégories fondamentales du judaïsme et les a habillées en costume séculier, nationaliste. On pourrait dire qu'il y a ici une critique qui rappelle l'attaque de Berdichevsky contre Ahad Ha'am un siècle plus tôt.

D'après Ophir, les catégories les plus centrales sont celles du Juif et du Goy¹. Ou plutôt les deux catégories n'en font qu'une puisque le Juif se définit lui-même contre le Goy, qui en échange n'a pas d'existence indépendante en dehors de cette dyade. Cette distinction fondamentale remonte au tout début de la religion juive, et bien qu'elle ait revêtu différentes formes tout au long de l'histoire juive, elle est essentiellement restée la même. Les sionistes ont sécularisé et nationalisé cette dualité, ce qui les a conduit à créer un État fondé sur l'exclusion. Rappelons que Spinoza avait lui aussi soutenu que les Juifs s'étaient maintenus eux-mêmes en s'auto-ségréguant après avoir perdu leur État, ce qui provoqua en retour la haine des non-Juifs ; du fait que les Juifs s'étaient maintenus de cette manière, ils pourraient retrouver une souveraineté politique dans le futur. Mais Spinoza n'avait pas plus de sympathie que Ophir pour l'auto-ségrégation juive. Ainsi, le projet de Ophir peut être considéré comme une version élaborée de l'argument que Spinoza développait il y a trois-cent ans.

L'exemple puissant que Ophir donne pour cette thèse est celui de la Haggadah de Pâques². Il montre que la Haggadah est le seul texte unissant le religieux et le séculier dans l'Israël moderne, puisqu'une écrasante majorité d'Israéliens participent à un seder de Pâques et lisent le texte. Il prétend que le message fondamental de la Haggadah est un message de ségrégation : Dieu « passe au-dessus »³ des maisons des Israélites pour ne frapper que les maisons des Égyptiens. Libérés de l'oppression, les Juifs sont libres de renverser l'équation du pouvoir et d'opprimer les autres. Si, pendant des millénaires, il s'est agi d'un fantasme de revanche, celui-ci est devenu réalité

1 Voir Adi Ophir, « Jew-Goy » (en hébreu), in *Avodat ha-Hoveh. Masot al Tarbut Ysraelit ba'Zeman ha-Zeh* (n.p., 2001, p. 52-84.

2 Adi Ophir, « The Passover Haggadah. A deconstructed reading » (en hébreu), in *ibid*, p. 85-116.

3 En anglais : « passes over » alors que Pâques se dit *Passover*.

dans l'État d'Israël : les Israéliens ne lisent plus la Haggadah comme des opprimés, mais comme des oppresseurs tant des Palestiniens des territoires occupés en 1967 que de ceux qui sont formellement des citoyens israéliens. Ophir fait un pas supplémentaire au-delà de la théologie de la Haggadah. Si, affirme-t-il, dans la tradition religieuse c'était Dieu dont le bras puissant intervenait pour sauver son peuple, à une époque de nationalisme séculier, ce rôle est joué par l'armée israélienne – l'équivalent mondain de la colère divine. La foi armée remplace maintenant la foi en Dieu, mais la fonction de l'une est la même que celle de l'autre : assurer que le peuple de Dieu sera protégé de la menace omniprésente du Goy.

On peut considérer le post-sionisme de Ophir comme un effort pour accomplir la promesse sioniste fondamentale de « normaliser » les relations entre Juifs et non-Juifs. Le roman utopique de Herzl, *Altneuland*, promettait juste la normalisation suivante : dans l'État juif, l'Arabe est un véritable citoyen qui fait l'éloge des sionistes dans un allemand parfait, bien qu'avec un accent berlinois. Les sionistes, suggère Ophir, n'ont pas réalisé cette promesse révolutionnaire, qui, à ses yeux, ne requiert pas seulement la sécularisation des catégories religieuses, mais leur déconstruction de l'intérieur. Le sécularisme de Ophir n'est donc pas le même que celui de Herzl, dont l'ignorance de la tradition juive n'avait d'égale que son appropriation involontaire de ses catégories. En revanche, Ophir construit sa position à partir d'une critique de la tradition elle-même. On pourrait dire alors que, de même que le Juif requiert l'existence du Goy, le sécularisme de Ophir requiert l'existence du judaïsme, que ce soit dans sa forme religieuse ou sioniste. Il reste qu'on ne sait pas très bien en quoi consiste exactement son propre contenu positif.

Le combat séculier déclaré de Ophir avec la tradition religieuse démontre que le spectre de cette tradition continue de hanter ceux qui en contestent les vérités fondamentales. Comme Ophir, de jeunes Israéliens séculiers se tournent de plus en plus nombreux vers l'étude des textes traditionnels. Des *batei midrash* (maisons d'étude) séculières – Elul et Alma pour n'en nommer que deux – ont surgi depuis les années 1990. De même, la pratique orthodoxe d'étudier toute la nuit pendant les fêtes de Shavouot (en hébreu *tikkun layl Shavuot*) est aussi devenue une habitude populaire parmi certains

Israéliens non-religieux. Ces institutions non académiques, qui coïncident plus ou moins avec l'émergence du post-sionisme, reflètent un désir de soustraire la tradition aux orthodoxes et d'en faire le patrimoine de tous les Juifs. Si la division séculier/religieux était le produit du sionisme et de tous ses précurseurs, ces nouveaux étudiants non-religieux des rabbins contestent la division elle-même. Ce phénomène relativement restreint ne constitue peut-être pas un mouvement réellement significatif, mais il montre que le sécularisme en Israël n'est pas toujours motivé par un rejet à la Brenner de tout ce qui relève de la tradition religieuse. Il s'agit plutôt de l'héritage indirect de Ahad Ha'am qui voulait lui aussi soustraire la tradition aux rabbins.

Si nous nous tournons maintenant vers la communauté juive américaine, nous rencontrons une autre histoire du sécularisme depuis le début du vingtième siècle. Alors que la dialectique du sécularisme et de la religion en Israël a principalement été due à la persistance de l'autorité rabbinique, l'absence de pouvoir rabbinique en Amérique a donné lieu à une dynamique différente. Depuis *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville, l'observation selon laquelle la séparation de l'Église et de l'État en Amérique a engendré la société la plus religieuse de tous les pays modernes est un lieu commun. La société civile foisonne de diversité religieuse, y compris de religions nouvellement créées. Les Juifs américains ont largement bénéficié de cette forme particulière de sécularisme. L'État garantissant la liberté religieuse et la tolérance, les Juifs ont innové et adapté leur religion au Nouveau monde¹. À la différence de ses versions est-européenne et israélienne, l'orthodoxie doit rivaliser avec tout un marché d'options religieuses et pas seulement séculières.

La majorité des Juifs en Amérique est issue de la grande immigration des années 1881-1924. Elle correspond chronologiquement aux générations qui ont fondé l'État d'Israël après avoir fui l'Europe à la même période. La génération (ou les générations) d'immigrants ont souvent abandonné la religion et embrassé la politique progressiste et une culture juive séculière. Passée des villes aux banlieues, la génération suivante a souvent fait retour à

1 Voir Jonathan Sarna, *American Judaism. A history*, New Haven, CT, 2004.

la religion, trouvant son identité juive à la synagogue. Ainsi en 1955, Will Herberg pouvait décrire les Juifs comme la troisième jambe du tripode religieux américain : protestant, catholique, juif¹. Une étreinte complète avec l'Amérique semblait d'abord requérir une transformation du judaïsme en une religion avant tout.

Cependant, de même que la religion n'était jamais absente à la première génération, la culture séculière ne l'était pas non plus à la seconde. L'héritage politique et culturel des immigrants persista, même s'il a été traduit du yiddish en anglais. Un merveilleux passage du livre de Philip Roth, *Le complot contre l'Amérique*, saisit le sens dans lequel les générations nées en Amérique en sont venues à s'affilier à un anglais séculier à orientation ethnique :

« Leur judéité ne leur venait pas du rabbinat, ni de la synagogue, ni de leurs rares pratiques religieuses formelles [...]. Leur judéité ne leur venait pas d'en haut [...]. Ces Juifs-là n'avaient pas besoin de grands termes de référence, ni de profession de foi, ni de credo doctrinaire pour se savoir juifs ; et ils n'avaient assurément pas besoin d'une langue à part – ils en avaient déjà une, leur vernaculaire natal, qu'ils maniaient sans effort, à une table de jeu comme pour faire l'article d'une transaction quelconque, avec toute la facilité de la population indigène [...]. Leur judéité était tissée dans leur fibre, comme leur américanité ».²

Pour ces Juifs, dont l'identité juive avait un sens complètement séculier, l'anglais américain était devenu une langue juive de part en part, au sens où c'était ainsi qu'ils exprimaient qui ils étaient : des Juifs.

De plus, l'appropriation de la religion après la guerre n'a pas été seulement religieuse. La tradition fut aussi utilisée comme une source pour des expressions séculières. Ainsi, comme Hana Wirth-Nesher l'a remarqué, le kaddish, la prière traditionnelle des morts, apparaît souvent dans la culture

1 Will Herbert, *Protestant, Catholic, Jew. An essay in American religious sociology*, Garden city, NY, 1955.

2 Philip Roth, *Le complot contre l'Amérique*, trad. J. Kamoun, Paris Gallimard, 2006, p. 264-265.

séculière créée par les Juifs américains¹. L'appropriation la plus célèbre est probablement le poème « Kaddish » (1960) d'Allen Ginsberg, le poète de la *beat generation*, écrit trois ans après la mort de sa mère. Ginsberg était notoirement bouddhiste et l'on a l'impression qu'il met sur le même plan l'« Hymne Hébreu » et le « Livre Réponse des Bouddhistes ». Mais c'est vers le kaddish qu'il se tourne quand la pensée de la mort lui vient – celle de sa mère, la sienne, celle de la planète. Ginsberg évoque l'expérience de sa mère comme immigrante, et le poème devient un éloge du mouvement qui, dans l'histoire des Juifs américains, a transformé la culture des immigrants en une culture nationale.

D'autres œuvres évoquent le kaddish différemment. Écrit en 1942, le poème du même nom de Charles Reznikoff est un appel à la justice sociale et à l'identification avec les faibles, tandis que Leonard Bernstein a dédié la symphonie *Kaddish* à la mémoire de John F. Kennedy qui venait d'être assassiné. Seul le *Kaddish* de Leon Wieseltier s'approprie véritablement les résonnances historiques et textuelles de la prière². Écrit à l'occasion de la mort du père de Wieseltier, qui était un survivant de la Shoah, le livre est à la fois un travail d'érudition historique et une méditation spirituelle personnelle. On pourrait dire en cela qu'il franchit la ligne séparant la religion du sécularisme, qui s'est souvent estompée dans l'histoire récente de la culture juive américaine.

Pourquoi le kaddish est-il si souvent invoqué dans les œuvres des artistes et des écrivains juifs américains ? L'ombre portée de la Shoah serait-elle devenue une espèce de religion séculière pour les Juifs américains ? Mais à l'exception du livre de Wieseltier, les quelques œuvres que nous venons de citer, et il y en aurait d'autres, comme la pièce de Tony Kushner, *Angels in America*, n'évoquent pas explicitement la Shoah. N'est-ce pas plutôt parce qu'une culture séculière est incapable de donner les outils propres à se confronter à la mort – celle des individus et celle d'une culture européenne – que les Juifs les plus séculiers se tournent vers cette expression caractéristique

1 Hana Wirth-Nesher, « Jewish culture USA » (en hébreu), in Yirmiyahu Yovel, David Shaham et Yair Tzaban ed., *Zeman Yehudi Hadash. Tarbut Yehudit be-Edan Hiloni* ; Jérusalem, 2007.

2 Leon Wieseltier, *Kaddish*, New York, 1999.

de la tradition religieuse pour en extraire les associations historiques en vue de finalités non religieuses ?

Avec l'émergence de l'ethnicité et du multiculturalisme de la fin des années 1960, la troisième génération de Juifs est revenue, souvent de façon nostalgique, vers une définition de soi plus ancienne en termes de peuple. Ce déplacement a aussi été influencé par une identification à Israël après 1967, qui en a incité beaucoup à se voir eux-mêmes comme partie prenante d'une nation plutôt que d'une religion seulement. On pourrait y voir un reste de l'idée, chère à Ahad Ha'am, de Sion comme centre culturel irradiant sa lumière sur la diaspora, bien que ce soit Israël en tant qu'État plus que la culture hébraïque qui a résonné le plus fortement pour les Juifs américains. Aucun des théoriciens du sionisme séculier n'a vraiment anticipé un tel effet de l'État juif : ni Herzl, qui a pensé à tort qu'il mettrait fin à l'antisémitisme, ni Ben Gourion, qui pensait, à tort lui aussi, qu'il conduirait au rassemblement de tous les exilés.

Comme le suggère le critique culturel Andrea Most, cette troisième génération peut être appelée « moderne », parce qu'« elle croit qu'une totalité ayant existé autrefois a été brisée [...] et [elle persiste] dans la foi en la possibilité de réparer la fragmentation de la modernité »¹. Cette volonté de recouvrer une culture perdue peut prendre des formes religieuses, comme le *Jewish Renewal*, mais aussi séculières au travers de récits de fictions de théâtre ou de cinéma. Dans la région de San Francisco par exemple, une communauté de Juifs très largement non affiliés assiste tous les ans à un festival de films et leur nombre dépasse de loin celui de l'ensemble du public assistant chaque semaine aux offices de la synagogue. Certes le public de ce festival de cinéma recoupe dans une certaine mesure celui qui va à la synagogue, mais tout est là : on ne peut plus si facilement séparer les expressions séculières et religieuses de la culture juive.

La flambée d'intérêt pour les Études juives (*Jewish studies*) – presque toutes les universités américaines ont au moins un professeur spécialisé dans ce domaine – est un autre exemple de chevauchement entre le religieux et le séculier. En tant que discipline académique, les Études juives, héritières

1 Andrea Most, « Postmodernism and Jewish identity » (en hébreu), in *Zeman Yehudi Hadash*, 4, p. 126-29.

des recherches historiques dont le pionnier est Spinoza, n'utilisent que des méthodes séculières, même lorsqu'elles s'occupent de textes religieux ou qu'elles sont enseignées par un professeur pratiquant. Une approche séculière de ce genre de textes peut parfois mener à des conclusions radicalement incompatibles avec celles de la tradition religieuse dominante. Dans leurs recherches sur le Talmud par exemple, le texte religieux par excellence, certains y trouvent une source pour une chose aussi anti-traditionnelle que les droits des homosexuels. Comme dans la culture hébraïque séculière en Israël, où les Études juives académiques ont un impact massif moindre, ce domaine fournit un moyen de participer à la culture juive sans forcément souscrire à la religion du judaïsme.

L'intérêt académique et laïque pour Spinoza est lui-même une expression des Études juives. Dans son célèbre livre sur Spinoza, Rebecca Goldstein, qui a suivi une formation universitaire en philosophie après avoir été élevée dans un milieu orthodoxe, décrit la façon dont son enseignant orthodoxe mettait les étudiants en garde contre les dangers de lire cet hérétique du dix-septième siècle¹. Ainsi Spinoza demeure aussi fascinant et absolument menaçant pour la religion que l'étaient Salomon Maimon au dix-huitième siècle et Leo Strauss dans les années 1920. Le chemin de Goldstein vers la philosophie a lui aussi commencé avec cette menace d'hérésie. Moi qui enseigne régulièrement Spinoza, je peux confirmer son récit : il exerce une exceptionnelle fascination sur les étudiants de premier cycle quels que soient leurs antécédents. Le pouvoir d'attraction de Spinoza vient du fait que la bataille entre religion et sécularisme est toujours d'actualité.

La génération d'aujourd'hui, à peu près la quatrième de l'histoire juive américaine, est entrée dans un processus de redéfinition de cette bataille. Ne ressentant plus l'angoisse qu'éprouvaient leurs parents devant l'antisémitisme et l'assimilation, ces Juifs sont souvent peu concernés par l'accent mis sur les mariages mixtes, la continuité et l'appartenance à la synagogue ainsi que par les épreuves qu'affronte l'Etat d'Israël. Cette génération, qu'on a appelée « post-moderne », considère souvent l'identité comme construite et modifiable : il n'y a pas de judéité « essentielle » – raciale, religieuse, politique, éthique ou quoi que ce soit d'autre. Chacun, et pas seulement les convertis,

1 Voir Rebecca Goldstein, *Betraying Spinoza*, New York, 2006.

est « juif par choix » et la signification de « juif » est fluide et souvent liée à une situation. Les anciennes catégories de « religieux » et de « séculier » ne sont plus fixes. On pourrait s'essayer à un rituel religieux un jour et se lancer dans l'activisme social le lendemain.

Il est significatif que certains auteurs à succès de cette génération, comme Shalom Auslander et Nathan Englender, soient des Juifs qui ont grandi dans l'orthodoxie, mais qui écrivent maintenant sur ce monde de l'extérieur¹. Leur distance ironique, parfois drôle, de la religion, rappelle un peu la Haskala et les littératures hébraïque et yiddish du début du dix-neuvième siècle, qui utilisaient souvent la satire pour clouer au pilori le monde des rabbins. Auslander est particulièrement en guerre avec le Dieu de ses pères. Mais alors que les écrivains du dix-neuvième siècle n'avaient nulle part où fuir – c'est pourquoi ils étaient à la recherche d'adresses utopiques à Sion ou ailleurs – les Juifs orthodoxes déçus d'aujourd'hui ont un monde séculier entier à portée de main. Le sécularisme américain de la fin du vingtième siècle comporte ses propres défis, mais ils sont fondamentalement différents de ceux du siècle précédent. En écrivant sur la religion à partir d'une position à la fois interne et externe, ces écrivains ne font que compliquer la ligne de démarcation entre l'intérieur et l'extérieur.

Enfin, pour les Juifs américains contemporains, l'identité juive n'est qu'une identité parmi d'autres. Le tournant post-moderne de la culture juive contemporaine est fondamentalement « anti-essentialiste » et par là ouvert à une pluralité de nouvelles possibilités. La fluidité est elle-même un signe de sécularisme, puisque son opposé – la religion – exige des divisions binaires : nous contre eux, sans zone grise entre les deux. Le mariage mixte est le signe le plus visible de cette fluidité, mais c'est une fluidité qui met au défi la religion sur beaucoup de plans, les orthodoxes y compris.

Dans ce défi, nous reconnaissons les mêmes questions posées il y a un siècle par ceux qui, comme Zhitlowsky et Brenner, défendaient l'idée d'une culture juive séculière. La « grande Souccah » de Zhitlowsky pouvait accueillir des croyants et des hérétiques, et la vision qu'avait Brenner d'une nouvelle culture juive était ouverte à tous ceux qui avaient le désir de s'y joindre.

1 Voir Shalom Auslander, *Foreskin's lament. A memoir*, New York, 2007 et Nathan Englender, *For the relief of unbearable urges*, New York, 1999.

L'un et l'autre provenaient cependant d'une culture dans laquelle la grande majorité des Juifs savait d'instinct ce que signifiait être juif. Leur alternative révolutionnaire supposait une identité stable contre laquelle ils se révoltaient. Un siècle plus tard, cette stabilité n'est plus un présupposé, en particulier dans une société comme l'Amérique où l'auto-modelage et l'invention de soi sont des marques essentielles de la culture. Ni religieuse ni séculière au sens où ces termes étaient utilisés autrefois, la culture juive américaine est en train de les redéfinir. La seule chose certaine que l'on peut dire à propos de l'avenir de ces catégories, c'est qu'elles ne ressembleront en rien à ce qu'elles étaient il y a un siècle, quand le sécularisme idéologique est devenu un mouvement de masse. Le sécularisme des Juifs américains aujourd'hui n'est pas idéologique en ce sens et c'est peut-être la raison pour laquelle ce sont des romanciers ou des autobiographes plus que des idéologues qui lui donnent son expression.

En un certain sens, la majorité des Juifs du monde entier sont aujourd'hui séculiers. Ils doutent de l'existence de Dieu ou considèrent cette question comme superflue. Ils croient en la séparation de l'Église et de l'État. Même les Juifs orthodoxes à l'extérieur d'Israël seraient probablement d'accord avec Moses Mendelssohn pour dire que l'Église et l'État doivent être séparés. Et la plupart des Juifs définissent maintenant leur identité en termes historiques ou culturels. Mais à une époque non idéologique, « séculier » a largement cessé d'être un mot de combat et, pour cette raison, il n'est peut-être pas le premier mot auquel la plupart des Juifs choisissent de s'identifier. Cela signifie, en un sens, que les idéologues du sécularisme juif ont gagné la bataille, mais, en un autre sens, ils ne l'ont pas gagnée, dans la mesure où la culture séculière à laquelle ils pensaient était une culture intentionnellement choisie.

Si les emblèmes du sécularisme sont l'absence de dogme et la résistance à l'uniformité, comme l'affirme Amos Oz, alors la totalité de la culture juive en Israël et en Amérique du Nord, les éléments orthodoxes y compris, est profondément séculière. Aucune autorité hégémonique, qu'elle soit religieuse ou nationaliste, ne peut imposer son programme. Aucune route vers l'avenir ne peut être tracée avec confiance. Le sécularisme ne fait aucune promesse de continuité ou de survie, mais il garantit la liberté de faire des expériences, sans lesquelles ni continuité ni survie ne sont possibles.

J'ai commencé ce livre¹ avec une histoire personnelle, et je voudrais le terminer de la même manière. Dans la préface, j'ai raconté l'histoire du Yom Kippour antinomien de mon père. Les idéologies socialiste et sioniste, dont mon père avait été imprégné dans le mouvement de jeunesse Hashomer Hatzair, alimentaient une rébellion séculière contre la religion de ses parents. C'est ce sécularisme, associé à des engagements juifs très profonds, qu'il m'a transmis et qui a motivé l'exploration des idées que j'ai discutées dans ce livre. Mais, au cours du vingtième siècle, son sécularisme a perdu de son tranchant idéologique et il a fini par devenir quelque chose de différent, pour lui et, d'une autre manière, pour moi son fils. À la fin de sa vie, il est retourné à la synagogue, mais quelques fois par an seulement. En revenant du Kol Nidre à la maison le soir de Yom Kippour, quelque chose de la révolte de sa jeunesse se réanimait : avec un petit regard malicieux, il demandait du thé et des gâteaux, comme pour dire qu'aucune espèce de dévotion religieuse ne pourrait effacer une vie entière de scepticisme.

En ce qui me concerne, c'est une autre façon de célébrer le jour le plus saint de l'année juive qui indique mon propre « post-sécularisme ». Avec un *minyan* (le quorum pour la prière) d'amis, ma famille et moi nous rendons à Muir Wood² où j'aime à penser que le Tout-puissant lui-même (s'il existe) doit prier au milieu des antiques sequoias géants. Ce rituel est-il religieux ou séculier ? Ni l'un ni l'autre et les deux à la fois – cet hybride paradoxal n'a été possible qu'après un siècle et plus de tradition de pensée juive séculière, le sujet de ce livre.

(traduit de l'anglais par Martine Leibovici)

1 Livre dont ce chapitre est le dernier chapitre.

2 Il s'agit d'un parc national situé en Californie, qui protège une forêt primaire de séquoia géants (NdT).