

RABI, UN INTELLECTUEL JUIF ENGAGÉ

Izio Rosenman

Avant d'évoquer plus en détail la vie et l'œuvre de Rabi, je dirais qu'il est un vrai descendant de la Haskalah, avec toute l'exigence simultanée d'enracinement dans l'histoire et la culture juive et dans celle de la société où l'on vit, en l'occurrence la société française.

Pendant cinquante ans, Rabi a été une figure éminente du judaïsme français, et un des artisans de sa reconstruction après le désastre de la Shoah.

Il est né en Russie de parents eux-mêmes nés en Russie dans une société juive en transition, un pied dans la tradition et un pied dans la modernité. Ceux-ci à la fois respectent la tradition (ils célèbrent les Fêtes, envisageant même à un moment l'avenir de leur fils comme rabbin) et sont déjà de gauche (Trotski s'arrête chez eux lors d'un voyage à Paris).

Rabi lui-même a toujours maintenu cette polarité. Il avait une très vaste culture juive, y compris religieuse. Il s'en inspire dans ses œuvres, mais lui-même est laïque, et engagé à gauche.

Pour Rabi ce sont les exigences éthiques qui faisaient – devaient faire – l'originalité et l'apport spécifique des juifs à l'humanité. Ces exigences s'enracinaient dans la tradition prophétique. Une tradition protestataire, au nom de la justice, une voix protestataire contre les pouvoirs établis.

Rabi a commencé à écrire très jeune : outre ses livres et pièces de théâtre, il a écrit plus de 500 articles brefs ou longs dans de très nombreuses revues juives ou non juives.

Dès 1929, il collabore à une revue, *Chalom*, fondée par Aimé Pallière, dont il fut, de 1930 à 1934, le secrétaire de rédaction. Il est proche d'Albert Cohen, qui a créé en 1925 *la Revue juive*, et

auquel il resta lié toute sa vie. Dès 1933, il collabore à la revue *Esprit*, qui vient de se créer et à laquelle il donne des textes tant sur les questions juives que sur des questions judiciaires, ou politiques comme bien plus tard sur la guerre d'Algérie. Cette collaboration dura presque 50 ans, jusqu'à sa mort.

Son activité journalistique est intense :

Il tient la chronique des livres pendant trente ans dans *La terre Retrouvée*, et dans *l'Arche*. Il tient des carnets dans *l'Information juive* et dans *Les Cahiers Bernard Lazare*. Il contribue à *La vie juive*, à *Kadima*, à *Menorah*, à *World Jewry*, et à bien d'autres revues.

Il écrit également des pièces de théâtre, dont *Judas*, pendant la guerre.

Enfin il est l'auteur de nombreux essais, de « textes de combats » : *L'affaire Finaly, des faits, des textes, des dates*, 1953¹ ; *L'homme qui est*

1. L'affaire Finaly concerne deux enfants juifs, âgés de deux et trois ans, que leurs parents, juifs autrichiens vivant près de Grenoble, cachent dans une pouponnière à Meylan avant d'être eux-mêmes déportés et assassinés. Après avoir été confiés à diverses institutions catholiques, qui les confient à une catholique fervente, Mademoiselle Brun, celle-ci les baptise en secret après la guerre et refuse de les rendre à leur tante. Ils sont cachés dans divers monastères, et sont emmenés en Espagne, avec la complicité d'une partie du clergé, qui considère que baptisés, il faut les élever dans la religion catholique. Cette affaire mobilise la communauté juive. La justice finit par se saisir de l'affaire et lance un mandat d'arrêt contre Mademoiselle Brun pour séquestration d'enfants.

Le 6 mars 1953, un accord est signé entre le Cardinal Gerlier et le Grand Rabbin Kaplan, au terme duquel les enfants sont rendus à leur famille en Israël.

Cette affaire a tendu pendant plusieurs années les relations entre la communauté juive et l'Église de France.

1. Version abrégée et modifiée d'un article paru dans *Pardès*, n° 23, 1997 « L'École juive de Paris ».

entré dans la loi, sur l'affaire Pierre Goldman² (1971-76).

Ses essais portant sur le judaïsme sont les suivants : *Anatomie du judaïsme français* (éd. de Minuit, 1962) ; *Histoire des Juifs de France*, sous la direction de Bernard Blumenkranz (1972) ; *Un peuple de trop sur la terre ?* (Les Presses d'aujourd'hui, 1979). Son *Journal de l'Occupation de la Libération et de l'après-guerre*, édité récemment (3 volumes, 2008-2011), est un beau témoignage au quotidien d'un homme, un jeune intellectuel juif français caché à la campagne dans les Alpes pendant l'Occupation, plongé dans la France profonde protestante.

Il faut y ajouter ses contributions aux Colloques des Intellectuels juifs de Langue fran-

2. Pierre Goldman est né à la fin de la Seconde Guerre mondiale, de parents juifs polonais de gauche qui participent activement à la Résistance en France. Ses parents se séparent, et Pierre est élevé par son père qui ne veut pas que sa mère l'emmène avec elle dans la Pologne communiste. Devenu étudiant, il dirige le service d'ordre de l'Union des étudiants communiste, et rejoint ensuite pour quelque temps la guérilla au Venezuela en 1968. Dès son retour en France, il tombe dans la criminalité, commet plusieurs braquages, notamment de pharmacies.

Il est arrêté, passe en Cour d'assise, ne reconnaît que trois des braquages sur quatre, et pas le troisième où deux pharmaciennes sont tuées. Il est condamné en décembre 1974 à perpétuité. En prison, il écrit une autobiographie *Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France*, qui remporte un grand succès. Ce verdict déchaîne les passions, particulièrement dans l'intelligentsia de gauche (Sartre, Simone de Beauvoir, Simone Signoret, etc.) qui crée un comité de défense. Son procès est révisé, et au second, le 4 mai 1974, il est condamné à douze ans de réclusion criminelle. Il sort de prison au bout de quelques mois, compte tenu de la détention provisoire, et des réductions de peine. Pierre Goldman est assassiné le 20 septembre 1979 en pleine rue dans le 13e arrondissement à Paris. L'assassinat est revendiqué par un groupe inconnu, *Honneur de la Police*. On n'a jamais découvert les assassins, bien qu'en 2010 un ancien indicateur de la police, ait affirmé, sous couvert d'anonymat, avoir fait partie du commando d'assassins.

çaise, dont il fut un participant central – mais rarement dans la ligne du *mainstream*.

Évoquer Rabi, disparu le 6 avril 1981, c'est faire sortir quelqu'un de l'oubli. En effet, alors que ses questionnements sont de plus en plus actuels, Rabi est entré dans l'oubli pour la communauté juive, peut-être à cause du temps qui passe, mais plus certainement de ce qu'il a été de son vivant. Il gênait par ses questions, ses articles, ses prises de position, la communauté organisée et ses institutions. Ainsi, par-delà la mort en quelque sorte, est-il retourné à la marginalité.

Son dernier livre – *Un peuple de trop sur la terre ?* – a soulevé beaucoup de polémiques et de haine à son encontre dans la communauté juive. C'est un livre sans concession, un bilan de l'existence juive au XX^e siècle, et une interrogation forte sur la politique israélienne, qui garde toute sa valeur aujourd'hui. Un bilan de sa vie. Un livre qui a marqué son éloignement de cette communauté, après ce qu'il considérait comme une sorte de *Herem* – de mise au ban – laïque contre lui. C'est aussi un livre de souffrance dédié à *Aher, alias Elisha Ben Abouya* – autre marginal d'il y a 1800 ans, Sage très réputé, dont le nom a été supprimé dans le Talmud et remplacé par *Aher*, « un autre » en hébreu, après qu'il eut déclaré qu'il n'y a pas de Justicier au monde, suite à une interprétation considérée comme erronée par les Sages. Ce personnage fascinait Rabi, comme il avait déjà fasciné les hommes de la *Haskalah*.

Dans *Un peuple de trop sur la terre ?* Rabi définit ainsi sa marginalité :

Marginal, je l'ai été. Au temps même où je rendais la justice, je n'ai jamais eu le sentiment de le faire « au nom du peuple français », mais au nom de l'idée que j'avais du peuple français et au nom de mes conceptions juives de la justice.

Marginal, je l'étais aussi dans mes choix politiques. Dès 1927, j'étais incapable de tolérer ce qui allait devenir le stalinisme, avec ses procès de Moscou en 1934, ses appels au meurtre avec l'appui des Juifs staliniens – quelle autocritique pourrait les absoudre ? – en 1953. Je fus un marginal de la communauté juive d'avant-guerre, rebuté par son égoïsme, sa lâcheté et son refus d'affronter sa condition, enfin son rejet des Juifs étrangers qui menaçaient sa sécurité.³

Rabi reste le modèle même de l'intellectuel juif inscrit dans la tradition dreyfusarde, de Zola et Jaurès, mais aussi dans la tradition prophétique juive. Un intellectuel juif intégré professionnellement, culturellement et politiquement dans la société française. Mais un intellectuel engagé de façon critique dans la communauté juive et dans la société non juive. C'est d'ailleurs ainsi qu'il définit lui-même l'intellectuel juif dans un article des *Nouveaux Cahiers*⁴ :

En diaspora qui est l'Intellectuel juif ?

C'est un homme de culture hybride, mais où la culture environnante est culture dominante : c'est un homme marginal vivant, à des niveaux différents et avec une intensité différente, la vie culturelle et la tradition historique de deux peuples qui coexistent en lui, à la limite l'exilé par excellence.

Jusqu'à l'Émancipation, les deux mondes juif et non juif étaient tout à fait séparés, vint la Haskala, qui lutta contre cette conception qui universalisait l'hétérogénéité du monde juif. Suivirent, au cours de l'histoire, des mouvements d'ouverture puis de fermeture du monde juif.

3. *Un peuple de trop sur la terre ?*, Les Presses d'Aujourd'hui, 1979, p.157.

4. *Nouveaux Cahiers* n°48 (1977)

La première caractéristique de Rabi était donc d'être un intellectuel juif engagé dans les luttes de son temps : sa vie a épousé le siècle.

Rabi ne dissociait pas sa pensée de son action, ni sa judéité de son humanisme, encore moins la morale et l'éthique de la politique. On doit donc faire de lui un portrait simultanément intellectuel et politique, où l'histoire se conjugue au présent pour porter le questionnement sur l'avenir. Ce questionnement concerne aussi bien les Juifs que l'humanité en général.

La question éthique mise en scène

À titre d'exemple sur la manière dont Rabi entrecroisait les thèmes de la tradition juive et les problèmes d'actualité dans ses écrits, je voudrais mentionner plus spécifiquement deux pièces de théâtre qu'il a écrites dans les années 50.

La première est *Varsovie*, publiée en 1954 ; lors de sa création, Maria Casarès y tenait un des rôles principaux. Cette pièce est écrite sur le modèle des tragédies grecques. L'action se passe dans le ghetto à la veille de la Révolte et de sa destruction par les Nazis. Elle met en scène à la fois des personnages réels, des combattants juifs, et le président du *Judenrat* qui a remplacé Adam Czerniakow après le suicide de celui-ci. Mais on y rencontre également Lilith, cette figure mythique du Midrash, mère des démons, ici conduisant les nazis. *Varsovie* est une interrogation sur le Mal.

La seconde est *L'affaire Wittenberg* (1957). Inspirée d'un fait réel, elle est également une interrogation autour des mêmes thématiques. Wittenberg, un Juif communiste, est le chef de la résistance juive du ghetto de Wilno. Abba Kovner est son second. Les nazis réclament que Wittenberg se livre faute de quoi ils détruiront entièrement le ghetto avec ses milliers d'habitants. Il finit par se livrer, ou être dénoncé. La

pièce interroge, la culpabilité, le courage et l'absence de courage, mais aussi le sacrifice.

Wittenberg : C'est moi qui suis coupable, moi seul. Coupable d'avoir, dès l'âge de la lucidité, refusé de me soumettre. Coupable d'avoir, dans cette ville de savants et de rabbins, imaginé, envisagé, osé entrevoir que l'effort humain nous permettrait un jour de juguler le mal.

Wittenberg, un simple cordonnier, est comparé au prophète Amos, qui était berger lorsque le Seigneur l'appela à la mission de prophète.

À un moment les personnages interrogent le sacrifice d'Isaac, et l'attitude d'Abraham :

Mendele : Alors, imagine. Imagine un seul instant qu'Abraham ait connu le doute.
[Au moment du sacrifice]

Ces deux pièces abordent donc la question du mal, de la responsabilité et de la conscience individuelle. Elles témoignent chez l'auteur, de cette étroite alliance entre une culture classique qui leur donne la forme d'une tragédie, et la culture juive traditionnelle qui leur donne leur contenu.

Éthique et politique.

Pour Rabi le cœur de l'identité juive est l'exigence éthique ; une exigence qui ne se contente pas de la théorie, mais comporte des implications pratiques. Ainsi écrit-il :

Quelle est la signification de notre judaïsme ? Nous ne manquons pas de discours homilétiques, la justice sociale dans la vie, la justice sociale dans les Prophètes ; mais à quoi cela correspond-il ? Nous ne pouvons pas l'appliquer à des cas concrets. À quoi cela correspond-il si cet enseignement n'a pas de valeur pour l'ouvrier qui travaille à l'usine ? À quoi cela sert-il si nous ne pouvons pas l'appliquer à des problèmes concrets qui ébranlent

notre conscience à la base même, à savoir, par exemple, le problème arabe – monde juif, monde arabe – dont M. Albert Memmi a déclaré que c'était le problème numéro un ? À quoi cela sert-il si nous n'arrivons pas à l'appliquer au problème de la torture en Algérie, au processus de dégradation de la conscience en Algérie ? À quoi cela sert-il si nous ne pouvons pas appliquer notre théorie, notre thèse, notre éthique et notre philosophie, notre sens du devenir, de l'histoire, à des cas aussi concrets que ceux-là, qui nous engagent complètement.⁵

Ainsi constatait-il que, depuis la fin de la guerre, il y avait une absence d'engagement du judaïsme en tant que groupe, dans les affaires de ce monde qui mettaient précisément en jeu notre éthique, à savoir les luttes contre le colonialisme, contre le racisme (*Apartheid*, émancipation des Noirs aux États-Unis), pour la justice sociale (dans les combats politiques).

Toutes ces réflexions me semblent d'ailleurs d'une actualité brûlante.

Il mettait cette absence d'engagement au compte du glissement à droite du judaïsme, ou plutôt, pour employer le terme d'Albert Memmi, de la judaïcité.

Cette analyse et cette exigence il les formule très fortement en particulier au moment de la guerre d'Algérie :

En soi, je l'ai dit tout à l'heure, le judaïsme n'est ni de droite ni de gauche. Mais là... on oublie de rappeler, le judaïsme dans son contexte et dans sa situation historique du temps : depuis 1792, historiquement, le judaïsme se trouvait axé à gauche parce que l'allié était à gauche, et parce que la droite était l'ennemi, xénophobe et antisémite. Le juif, donc, n'avait pas le choix ;

5. *La conscience juive* (Colloques d'Intellectuels Juifs de Langue française), PUF, 1963, p. 295

les juifs étaient pour la gauche parce que le test continual de leur choix c'était la question de l'antisémitisme. Et cette tendance à gauche a été encore accusée à la fin du XIX^e siècle, d'abord par la survenance de l'affaire Dreyfus, ensuite par l'apparition sur la scène de l'histoire du judaïsme de l'Est, qui, à partir de 1880, a commencé à effectuer sa formidable migration à travers le monde. À la fin du XIX^e siècle donc, on peut dire que le judaïsme occidental, avec le judaïsme oriental, avait potentialité révolutionnaire, c'est-à-dire qu'il était mûr pour toutes les révolutions, et parmi ces révolutions il y avait le socialisme, il y avait le bundisme, et aussi le sionisme.⁶

On le voit, chez Rabi la réflexion historique sur le judaïsme a toujours une implication sur la réalité actuelle, c'est une mise en perspective appuyée sur l'histoire.

Quelle vision Rabi a-t-il du judaïsme ?

Pour Rabi, le judaïsme est *une vocation, une éthique et un prophétisme*, il comporte un certain nombre d'idées, de doctrines, et une culture pour laquelle, dit-il, nous sommes prêts à vivre et à mourir. Et puisque les options morales se définissent au niveau des problèmes politiques, il est nécessaire que nous nous engagions dans le drame du monde moderne⁷.

Judaïsme clos et Judaïsme ouvert : la nécessité de l'engagement.

Rabi oppose souvent le concept d'un judaïsme clos, fermé sur lui même dans lequel il ne voit aucun futur pour les Juifs, et celui d'un judaïsme

6. *Idem.*

7. « Les chemins de fuite (engagement et non-engagement) », in *La conscience juive*, PUF, 1963, (3^e colloque : *Morale juive et politique*, 30 septembre 1960), p. 292.

ouvert sur la cité et sur les problèmes de ce monde, dans lequel il devrait s'insérer, car, dit-il, il n'y a pas de solution miracle pour notre survie dans la modernité maintenant que les facteurs traditionnels qui ont contribué à la survie du judaïsme, l'antisémitisme, les grandes concentrations urbaines juives, la langue commune, la religion, sont en forte régression ou ont disparu⁸.

Ce qui reste peut-être le plus actuel dans la pensée de Rabi, ce qui le préoccupe le plus, est son interrogation sur la place des Juifs dans la cité.

Il écrit dans *Anatomie du Judaïsme*⁹ :

L'émancipation politique des Juifs s'est traduite par une double scission : scission au sein de l'homme juif entre l'homme et le Juif, et scission au sein du monde juif entre l'individu et le groupe. En fait, dans la perspective historique de la survivance du judaïsme, c'est essentiellement le groupe, fût-il réduit au caractère de pur symbole, fût-il limité au simple *minyan*, qui compte, et non l'individu, quelle que soit sa valeur.

Là également, il ne manque pas de citer le *minyan*¹⁰, la conception traditionnelle de la base de la collectivité juive. Pour lui, l'évolution de la communauté juive française, à l'instar d'ailleurs, de l'évolution des Juifs dans le monde depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, présente trois tendances : neutralisme politique, glissement

8. Wladimir Rabi, *Anatomie du Judaïsme français*, Éditions de Minuit, 1962, p. 247.

9. *Ibid.*, p.233.

10. *Minyan* : ensemble de dix personnes, traditionnellement des hommes ; nombre minimal pour dire certaines prières. Par extension considéré comme le nombre minimal pour constituer une collectivité.

général à droite, et par voie de conséquence rejet du messianisme traditionnel.

Il porte sur les positions de ce judaïsme d'avant juin 1967 un jugement assez dur¹¹:

Conformiste par essence, jamais le judaïsme français ne s'est une seule fois dressé contre le pouvoir. S'il intervint, au cours de l'affaire Dreyfus et au cours de l'affaire Finaly, ce fut contraint et forcé, parce que le salut ou l'honneur de la communauté était en jeu. La charge de défendre les valeurs prophétiques a toujours été assumée par des Juifs agissant individuellement et hors de tout contexte communautaire.

Répétitivement, il prononce un plaidoyer pour l'engagement dans la cité, engagement qu'il enracine dans la tradition prophétique¹² qui, pour lui, constitue l'essence même du judaïsme :

Avaient-ils été neutres, pourtant, les prophètes qui tonnaient contre l'iniquité et l'abomination, contre le mensonge et l'idolâtrie, contre toutes les formes de ce que nous appelons aujourd'hui les aliénations humaines ?

S'investir, s'engager, dans les grands combats de ce siècle, au-delà de ce qui touchait uniquement les Juifs : la justice, les droits de l'homme, le combat contre l'apartheid, contre le colonialisme. Tel lui paraissait être la nouvelle tâche du judaïsme et le sens actuel de l'éthique prophétique, sa référence permanente. Il en appelait en particulier aux Juifs pour qu'ils luttent au nom du judaïsme contre la torture au moment de la guerre d'Algérie.

Dans *La conscience juive*¹³, Rabi écrit :

Je suis un peu surpris de l'affirmation géné-

rale, à savoir que l'essence du judaïsme, c'est d'être hors de l'histoire. Je crois que le problème essentiel, la ligne de clivage, c'est : nous sommes dans l'histoire, ou nous sommes hors de l'histoire. Je crois qu'effectivement, si pendant longtemps le monde juif a été un objet de l'histoire, depuis cent cinquante ans on peut dire que le monde juif est un sujet de l'histoire. S'il n'avait pas participé au vaste courant de l'histoire, il n'y aurait pas eu, au sein du monde juif occidental, ce mouvement vers l'émancipation politique, il n'y aurait pas eu, à la fin du siècle dernier, ce vaste mouvement de libération collectif et national sous la pression des événements et sous la pression de la paupérisation. Il n'y aurait pas eu ce mouvement qui s'appelle le sionisme, qui a permis de transformer une partie de la surface de la planète. Je pense que, par conséquent, poser ce postulat : le monde juif doit vivre hors de l'histoire, est une erreur.

Croyance dans la nécessité de l'engagement, défense des persécutés, fidélité aux valeurs éthiques, combat pour la justice, non en théorie, mais sur la scène même du politique : ces thèmes constituent l'ossature de sa démarche.

Pour lui le combat pour la justice ne se divise pas. La défense des persécutés, quels qu'ils soient, il la rattache à cette phrase du Talmud¹⁴:

« Dieu se range du côté du persécuté. Est-ce seulement lorsque le persécuteur est un impie et le persécuté un juste ? Non : le persécuteur fut-il juste, et le persécuté impie, Dieu se range toujours du côté du persécuté. »

Dans son dernier texte paru, il résume ainsi son attitude dans le monde juif¹⁵:

11. *Ibid.*, p. 234.

12. *op. cit.*, p. 233

13. *La conscience juive*, *op.cit.* p. 144.

14. *La conscience juive op.cit. p. 103*

15. W. Rabi, « Bilan d'une vie », écrit le 31 mars 1981, paru dans *Esprit*, Janvier 1992, p.119.

Dans le monde juif où je ne fus jamais un esprit religieux (mais encore le sais-je moi-même ?) je n'ai jamais toléré la trahison des valeurs éthiques. Ce sont elles qui nous avaient permis de subsister et de nous maintenir, malgré le double courant qui nous partageait, entre l'aspiration à l'universalisme et la nécessité d'une structure particulariste.

C'est par un refus de renoncer à cette exigence éthique que Rabi définit son attitude par rapport à Israël, dans son intervention au colloque des intellectuels de 1974, *Solitude d'Israël*¹⁶ et qu'il évoque le « soin jaloux (ou zélé) avec lequel nous avons suivi le fonctionnement des institutions [israéliennes] : police, armée, administration pénitentiaire, comme nous le faisons, avec le même soin (ou zèle) jaloux pour les institutions françaises ; contrôle du respect des droits de l'homme dans les territoires occupés : détention administrative, destruction des maisons arabes, expulsions et déportations. »

Son attitude à l'égard d'Israël.

Vers la dissidence.

Rabi a toujours pensé que la solidarité avec Israël devait être entière, active, mais en même temps critique et débarrassée de tout mysticisme messianique.

Dès décembre 1967, Rabi s'élève contre la vague nationaliste et messianique initiée en partie par des intellectuels juifs francophones en France et en Israël.

Ce contre quoi Rabi s'élève, c'est d'abord l'inconditionnalité :

La faute majeure, parce qu'elle cumule toutes les défaillances, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral, c'est l'incondition-

nalité, la tentation permanente de justifier tous les moyens par la fin, la perversion du langage qui accompagne alors tout ce mécanisme. Est-ce là un phénomène propre à tout groupe minoritaire en position de combat ininterrompu, comme le peuple juif ?¹⁷

Même au cœur d'une problématique qui le touchait de si près, Rabi a toujours affirmé son refus de la *Realpolitik*, et de la dissociation de la morale : La relation avec Israël imposerait à tout Juif une échelle de valeurs morales différente selon qu'il s'agit d'Israël ou d'un autre État dans le monde. Il ne peut y avoir une vérité dans l'ordre juif, et une autre dans l'ordre universel. Je n'admetts pas la scotomisation d'une éthique dont nous sommes les porteurs depuis dix-neuf siècles, période pendant laquelle nous n'avons pas eu d'État et où nous avons pu, grâce à cette situation exceptionnelle, assurer notre distanciation critique d'avec les abus inévitables de tout État. Je n'admetts pas, sous le prétexte qu'il s'agit d'Israël, les justifications théologiques et messianiques aux errements de l'État d'Israël. Sion sera rédimée par la justice et la vérité, non par les subterfuges de la rhétorique.¹⁸

Cette exigence éthique Rabi l'a manifestée depuis ses premiers textes et jusqu'à ses derniers. Ainsi dans sa pièce *Varsovie*, Jude, un des héros, dit¹⁹ :

C'est qu'il ne s'agit pas seulement de tactique. Les aspects immédiats que prend notre lutte masquent toujours ou révèlent le fondement essentiel de notre croyance : la place de l'homme dans l'univers. Nous ne décidons jamais dans l'abstraction, nous choisissons toujours en termes de morale et de culture.

17. *Un peuple de trop sur la terre ?*, Les Presses d'aujourd'hui, 1979, p.23

18. *Un peuple en trop ?*, op.cit., p 21

19. *Varsovie*, op.cit. p. 27

16. *Solitude d'Israël : données et débats / XV^e Colloque d'intellectuels juifs de langue française*, PUF, 1975, p. 183.

De même, dans une allusion à la discussion biblique d'Abraham avec Dieu, au moment de la destruction de Sodome, dans *Varsovie*, à propos de l'absence d'aide de la résistance polonaise, un seul Polonais, Jurek, venant et restant au ghetto affirme : « Un seul juste suffit à sauver une ville »²⁰. Cette exigence éthique Rabi la manifeste encore dans le dernier texte, paru après sa mort dans *Les Nouveaux Cahiers*, une étude dans laquelle, lorsqu'il évoque les tribunaux d'honneur juifs qui jugèrent après la guerre les anciens membres de *Judenräte*, il salue le haut niveau éthique de ces tribunaux en écrivant que « ni la haine ni la vengeance ne commandèrent leur décision ».

Le divorce entre une communauté et un homme qui lui avait consacré le plus fort de son énergie intellectuelle, qui a eu le sentiment de mourir en exil, apparaît comme l'effet d'un double phénomène : le glissement de la communauté juive française vers le soutien inconditionnel à la politique israélienne ; et la réaction d'un homme qui n'avait pas peur d'être minoritaire, marginal même, pour défendre ses idées.

Que reste-t-il donc de ce questionnement, de cette pensée engagée, de cette voix souvent discordante par rapport au ronron majoritaire juif, de cette exigeante critique faite au nom de l'*Ahavat Israël*, l'amour d'Israël, par un des siens ?

L'héritage de Rabi.

Son œuvre : ses études historico-sociologiques de la condition juive en France, son approche originale de la culture juive faite d'une vaste connaissance, d'une adhésion critique, comme le fut son adhésion à l'État d'Israël, d'une adaptation

20. *Varsovie*, op.cit. p.30

des concepts à notre réalité, une vision polycentriste de la judaïcité où Israël et la Diaspora, dans leur permanence respective, ont chacun leur rôle à jouer. Les questions qu'il a posées sur l'avenir du judaïsme sont encore les nôtres. Il reste également son analyse critique de la politique israélienne dans les Territoires Occupés, et vis-à-vis des Palestiniens. On peut d'ailleurs constater tous les jours la justesse de ses analyses.

Il reste enfin son appel passionné pour que les Juifs s'engagent dans les luttes du siècle pour la justice aujourd'hui telle qu'il les formulait déjà dans *l'Anatomie du judaïsme* en 1962, où il écrit :

Mais un Juif peut-il rester passif ou neutre ? L'expérience vécue sous le nazisme n'est-elle pas pour lui une leçon du même ordre que celle de l'esclavage d'Égypte ?... /

Si la civilisation doit survivre, il y a encore place pour l'homme. Il y a encore place pour le Juif, pour son inaltérable foi, pour son indestructible *confiance en la justice*. Notre devoir est en toute circonstance, quelle que soit l'opportunité immédiate, d'affirmer la primauté de nos valeurs spirituelles. Il n'y a pas deux morales, il n'y en a qu'une.²¹

Peut-être le plus important est-il son exigence intraitable de justice. Une volonté que la morale soit une, que le langage soit un. Une volonté farouche d'inscrire les valeurs de l'éthique prophétique dans le réel, et les Juifs dans l'histoire des peuples et des questions de notre monde.

En un mot : Rabi, un *mensch* dans la modernité juive.

21. *Anatomie du Judaïsme français*, chapitre « Les juifs dans la cité », Les Éditions de Minuit, 1962, p. 252.