

Le christianisme dans l'œuvre de Martin Buber

par Bernard DUPUY

Martin Buber est le premier auteur à travers qui, dans les temps modernes, la voix du judaïsme s'est fait entendre de nouveau dans le monde chrétien et pour qui, en retour, la voix du christianisme peut trouver des titres à se faire entendre au sein du monde juif. Cette ouverture dans la relation, exprimée dès ses premiers écrits¹, est demeurée vraie après comme avant cette césure tragique que fut la Shoa. Buber a repris de façon plus explicite, dans le contexte de la modernité et du rapport à ses sources, les propos esquissés au Moyen Age par Jehuda Halévy, Maïmonide et Meiri. C'est là un événement qui, tout à la fois en raison de son audace, de son moment historique et de sa mise en œuvre philosophique, demande d'être examiné avec attention et médité.

Rendre un sens à la relation la plus méconnue et la plus trahie, retrouver un champ de réalité en ce domaine le plus déserté et le plus occulté, rétablir une communication là où presque aucune parole ne se faisait plus entendre, opérer une reprise de langage face au discours répétitif engendré par une controverse de près de deux mille ans, ce projet se trouve inscrit dès 1910 au cœur de ses trois premiers *Discours sur le judaïsme*². Ce fut là une gageure à laquelle il n'eut de cesse de vouloir répondre. Cherchant à exprimer « l'idée juive » dans sa ferveur primitive, dans sa source vive - quel mot serait plus approprié ici que celui, si fréquent dans ses premiers écrits, d'*Ursprung* -, Buber ne pouvait pas ne pas s'interroger aussi sur ce qu'on pourrait appeler de même « l'idée chrétienne », la source vive, l'*Ursprung* du christianisme. Ce rapport entre un judaïsme ressaisi dans son origine et un christianisme retrouvé lui aussi dans son origine, il n'a pu ni voulu l'examiner sous l'angle polémique, ni

1. M. Buber a relaté que, dès 1902, à l'âge de vingt-trois ans, il avait lu un ouvrage d'Albert Schweitzer sur l'eucharistie qui l'avait fortement marqué : « Cet essai me fit une profonde impression parce qu'il mettait Jésus en relation étroite avec les mystères de la foi juive » (*A Believing Humanism. My Testament 1902-1965*, New York, Simon and Schuster, 1967, p. 65).

2. *Drei Reden über das Judentum*, Francfort-sur-le-Main, 1911 (trad. angl. *On Judaism*, éd. N. GLATZER, New York, Schocken Books, 1967).

sous l'angle apologétique ; il a tenté de le saisir, conformément à l'orientation de toute sa pensée qui trouve en quelque sorte ici sa vérification ou son épreuve suprême, dans la ligne dialogique. Si surprenant, si contradictoire peut-être que cela soit pour l'historien ou pour le philosophe qui a toujours pensé le judaïsme et le christianisme dans leur opposition et leur différence, Buber, pour retrouver ce lien, s'est situé d'emblée à ce point, de ce lieu où il n'est plus possible de les penser indépendamment l'un de l'autre, l'un sans l'autre. Il a voulu parler de cet instant où se dessine et se reprend une existence au-delà de l'espace du discours sur les essences clos par Hegel³.

Si la révélation biblique est la révélation d'une Alliance, où pourrait-il y avoir dans l'histoire un dialogue plus profond, plus intense, plus réel qu'au cœur même de l'unique Alliance ou, en langage chrétien, entre ce qu'il est convenu d'appeler l'ancienne et la nouvelle Alliance ? Comment donc, pour Buber, l'une aurait-elle pu congédier l'autre ? Et si l'une ne congédie pas l'autre, comment rendre compte et de leur clivage historique et de leur unité ? Comme l'a remarqué Karl Thieme, le dialogue existentiel entre le judaïsme et le christianisme avait été clos déjà dans son principe moins d'un siècle après la naissance du christianisme⁴. Il avait été dépourvu de son contenu et de son sens par l'Épître de Barnabé, qui considère l'Alliance des patriarches comme un fait révolu et la foi d'Abraham comme un événement du passé⁵. Or voici qu'avec l'œuvre de Martin Buber ce dialogue reprend du sens et se réinstaure. Et cette reprise de sens, amorcée depuis un siècle, advient en un temps où la foi juive a payé le prix - et quel prix - de la méconnaissance.

*
**

Martin Buber fait sienne, après Kierkegaard, l'affirmation de la *contemporanéité* de la foi d'Abraham, cette foi à laquelle Kant avait pu tenter un procès d'immoralité⁶. Il a réaffirmé l'*immédiateté* de la parole biblique, que Hegel avait exténuée dans les détours de la phénoménologie de l'esprit. Il nous a ainsi invités à nous retrouver proches de cette parole qui, depuis le commencement, toujours sans cesse se renouvelle et interpelle, de ce dire qui dit tu, qui s'adresse à un interlocuteur. Il a voulu faire entendre la voix portée par l'Écriture, cette voix que les pharisiens - que Buber en ait été tout à fait conscient ou non - avaient entendue et fait résonner il y a deux mille ans, dans un monde où les

3. *Zwei Glaubensweisen*, Zurich, Manesse Verlag, 1950. Trad. angl. *Two types of Faith*, New York, éd. Harper and Row, 1961, p. 90.

4. Karl THIEME, *Kirche und Synagoge*, Olten, éd. Otto Walter, 1945.

5. Écrit d'origine alexandrine, l'Épître de Barnabé, reçue quelque temps comme un texte faisant autorité, acceptée par le Codex Sinaiticus, par Clément d'Alexandrie et par Origène, fut rejetée parmi les apocryphes sous l'influence de Jérôme.

6. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. franç. Paris, éd. Vrin, 1973, p. 75, note.

peuples voisins d'Israël, eux aussi, fixaient et interprétaient leurs écritures. Événement considérable que le retentissement de cette parole, que l'appel de cette voix qui aujourd'hui, face à la modernité, est venue rompre le murmure romantique de la croyance.

Au retentissement de la parole répond, pour Buber, une forme d'existence, un *Dasein*, sans lequel cette parole ne serait pas entendue. Et aussi une façon d'exister à côté et en présence d'autrui, une mise en partage, un *Dabeisein* sans lequel cette parole serait enfermée dans le champ clos de l'avoir et du savoir⁷. L'homme n'est pas seul quand il répond, Israël n'est pas isolé quand il est mis à part et les Nations ne sont pas rejetées quand il est élu. Entre les juifs et les chrétiens, il y a ainsi par-delà le conflit lui-même - et sans par là le justifier - une relation secrète, voilée, cachée. Il y a place pour une conversation qui aurait dû exister, cette « conversation sur la montagne » au cœur de l'histoire, que Hegel a détournée sur la dialectique de l'histoire⁸.

Ne pourrions-nous dire, écrit Buber dans sa conférence de 1911 intitulée *Le renouveau du judaïsme*, à ceux qui nous proposent aujourd'hui un rapprochement avec le christianisme : ce qui, au sein du christianisme, est créateur n'est pas le christianisme, mais le judaïsme ; et de ceci il nous faut approcher de nouveau. La question n'est pas seulement de reconnaître que cela est nôtre et de nous l'approprier ; nous portons cela en nous, de façon inaliénable. Et ce qui, au sein du christianisme, n'est pas le judaïsme n'est pas créateur : avec cela - nous disons cela et en tant que juifs et en tant qu'hommes - nous ne désirons pas établir un rapprochement. Mais nous ne pourrions fournir une telle réponse que lorsque nous aurons surmonté la répulsion superstitieuse que nous manifestons face au mouvement nazaréen et lorsque nous aurons accepté de le situer là où il doit être situé : à l'intérieur de l'histoire spirituelle du judaïsme⁹.

Et ceci encore :

Ce qu'aujourd'hui on baptise à tort et de façon trompeuse du titre de « christianisme primitif » ou de « christianisme originel » devrait bien plutôt être appelé le « judaïsme originel » - bien que ce terme de christianisme primitif doive être entendu en un sens tout à fait différent du sens qu'il a chez les historiens, car en fait nous sommes ainsi renvoyés bien plus au judaïsme qu'à ce qu'on appelle aujourd'hui le christianisme. C'est là un phénomène propre à une psychologie exilique que nous ne puissions plus reconnaître que ce moment important fut une brisure survenue dans l'histoire juive et que nous-mêmes nous avons eu notre part de responsabilité dans cette brisure. Nous avons adopté cette attitude parce que des facteurs

7. Cf. les trois conférences publiées sous le titre *Drei Reden über das Judentum*, Francfort-sur-le-Main, 1911.

8. D'où le sens hautement symbolique pour Buber du Sermon sur la montagne et le rapprochement, possible à envisager en soi, de celui-ci avec le Sinaï, rapprochement qui ne peut avoir de sens que dans l'identité postulée du message éthique en-deçà des divergences historiques. Cf. sur ce point, H. URS VON BALTHASAR, *Martin Buber and Christianity. A Dialogue between Israël and the Church* (trad. angl. par A. DRU de l'ouvrage paru en allemand sous le titre *Einsame Zwiesprache*), Londres, Harvile Press, 1961, p. 7.

9. « Le renouveau du judaïsme », conférence de 1911 publiée dans les *Drei Reden über das Judentum* (trad. angl. *On Judaism, op. cit.*, p. 47).

de syncrétisme sont venus, de façon purement superficielle, se greffer sur ce mouvement, de sorte qu'il est devenu presque entièrement étranger à son essence originelle. Mais tout ce qui n'est pas éclectique, tout ce qui est simplement créateur aux origines du christianisme n'est rien d'autre que le judaïsme... Ce qu'il annonçait n'était pas autre chose que le renouveau, au sein du judaïsme, du sens religieux de l'action¹⁰.

En s'exprimant ainsi, Buber allait, certes, à contre-courant de toutes les opinions habituellement reçues et bien ancrées, tant chez les juifs que chez les chrétiens, pour ne pas parler ici de ceux qui ne sont ni juifs ni chrétiens. Il allait à contre-courant de l'opinion habituelle chez les juifs selon laquelle le christianisme serait une religion tournée vers l'éternité et d'origine étrangère au judaïsme ; et de l'opinion devenue commune chez les chrétiens selon laquelle le christianisme aurait dépassé et rendu caduc le judaïsme. Mais il allait à contre-courant aussi de l'histoire elle-même. Car l'histoire n'a-t-elle pas creusé le fossé de façon irrémédiable ? En affirmant aussi catégoriquement qu'il l'a fait le lien du christianisme avec le judaïsme, en allant aussi loin dans une direction qui donne sens à l'événement chrétien tout en entendant se placer du point de vue juif, Buber a-t-il ignoré ce qu'il appelle lui-même la distance originelle, l'*Urdistanz*, entre eux ? A-t-il érigé la rencontre et la réciprocité en vérité ultime au point d'oublier l'exigence fondamentale constitutive de la Torah et la tension messianique qui en résulte ? Je ne le crois pas. Car c'est lui aussi qui écrit, dans *Ecoute Israël* :

Je crois que la rédemption du monde ne s'est pas réalisée il y a dix-neuf siècles. Nous vivons toujours dans un monde non racheté. Nous attendons toujours la rédemption du monde, et chacun de nous est appelé à participer à cette œuvre de la rédemption. Israël est cette communauté des hommes qui maintiennent dans le monde cette authentique attente messianique, et ceci quand bien même les juifs se seraient trop souvent montrés infidèles à cette attente. Voilà ce qu'est Israël et ce qu'il demeurera jusqu'à la fin de l'histoire. Et comme Israël a un rôle à jouer pour qu'advienne la fin, il doit garder sa foi en la venue du royaume qui vient, c'est-à-dire la foi que le monde n'est pas encore racheté et que la rédemption est encore objet d'attente. Telle est notre foi, la foi d'Israël : la rédemption du monde est l'accomplissement de la création. Celui qui voit en Jésus le messie qui a accompli l'histoire, celui qui l'élève à une place si haute cesse d'être l'un de nous et, s'il prétend contester notre foi en la rédemption attendue, alors nos chemins se séparent¹¹.

10. *Ibid.*, pp. 45-46.

11. *Höre Israël*, texte cité dans M.A. BECK et J. SPERNS WEILAND, *Martin Buber, Personalist and Prophet*, Westminster, Newman Press, 1968, p. 55. On peut citer aussi les lignes suivantes : « Nous comprenons la christologie chrétienne absolument comme un événement important qui a sa place dans le monde d'en haut comme dans le monde d'en bas. Nous regardons le christianisme comme une réalité dont l'apparition dans le monde est un mystère que nous sommes incapables de pénétrer. Mais tout comme nous pouvons dire qu'il y a un air que nous respirons, nous savons qu'il y a un espace dans lequel nous nous mouvons ; plus profondément et plus précisément, nous croyons que l'histoire du monde n'a pas encore été fracassée jusqu'en son cœur et que le monde n'est pas encore racheté. Nous éprouvons l'absence de rédemption du monde » (*Die Stunde und die Erkenntnis*, Berlin, 1936, pp. 152 s).

Ainsi cette dimension de l'attente est pour Buber constitutive de la mutualité et de la rencontre. Judaïsme et christianisme se clivent sur le sens du temps. Mais que leurs chemins se séparent, cela ne l'empêche pas d'écrire dans *Zwei Glaubensweisen* qu'ils ont toujours quelque chose à se dire et que donc leurs chemins doivent se rencontrer encore :

La foi juive et la foi chrétienne, écrit-il, sont d'une nature différente, chacune se fondant sur une expérience humaine distincte, et elles demeureront des communautés de foi différentes jusqu'à ce que l'humanité entière soit rassemblée de ses exils, dans toutes les religions où elle se trouve exilée, dans le royaume de Dieu. Un Israël visant au renouveau de sa foi par sa renaissance personnelle et un christianisme visant au renouveau de sa foi par la renaissance des nations ont un encore non-dit à se dire et une aide non fournie à s'apporter - si difficile qu'il soit jusqu'à aujourd'hui de concevoir cela ¹².

On croit constater cependant que l'attitude première de Buber d'accueil au christianisme, à ce christianisme originel, qui n'est autre que le judaïsme originel et qui a pour fonction d'être une parole adressée à un judaïsme appelé au renouveau, se fait moins entendre dans les écrits ultérieurs. Il a porté alors un jugement plus sévère, aussi bien sur la réalité historique du christianisme que sur son mouvement originel lui-même, sur cette objectivation de la foi chrétienne qui constitue ce qu'il appelle la *pistis*, laquelle serait spécifiquement le type de foi qui est à la source de la théologie chrétienne. Comme Abraham Heschel, il voit là une défaillance de l'attente messianique. Il critique ce qu'il appelle le pessimisme chrétien de théologiens comme Reinhold Niebuhr ou Emil Brunner ; c'est, au reste, à l'occasion de ses discussions avec des auteurs chrétiens que Buber retrouve le sens de la *Torah* comme intériorité et celui de la *mitsva* comme coopération de l'homme à l'œuvre de la création ¹³, en des termes soudain bien différents de ceux qu'il avait employés dans sa célèbre discussion de 1924 avec Franz Rosenzweig. Il critique aussi de plus en plus la dichotomie du corps et de l'esprit, qui a marqué l'existence juive au cours de l'exil, mais dont le christianisme aurait fait depuis Paul sa doctrine même en se posant comme l'Israël non selon la chair mais selon l'esprit ; et c'est ainsi face au christianisme de Paul que nous voyons Buber valoriser l'idée de la *theopolis*, de la « nation sainte » d'Israël, comme expression de l'Alliance. Le peuple d'Israël a été appelé par l'Alliance à la sanctification du quotidien et il est engagé dans

12. *Two Types of Faith*, pp. 173-174.

13. Sur tout le débat, voir les réflexions de Emil BRUNNER, « Judaism and Christianity in Buber » dans P.-A. SCHILPP et M. FRIEDMAN (*op. cit.*, note 29), pp. 309-318. En 1927, après une rencontre avec Oskar Schmitz, Buber écrit *Pharisäertum* (rééd. dans *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, 2^e partie), ouvrage dans lequel il insiste sur la dimension de la Loi comme exigence et reconnaît que les pharisiens, en portant l'attention sur le contenu des actes humains, ont donné un sens à la justice et défendu l'intériorité de la Loi. Le jugement le plus expressif de Buber sur le christianisme historique est résumé dans *Two Types of Faith*, p. 162 : « Le christianisme est sur son déclin ; mais le paulinisme est en voie de conquérir le monde en dehors du christia-

cette œuvre collective de sanctification depuis le sixième jour de la création, depuis que le sabbat est donné à l'homme pour le sanctifier¹⁴.

Nous verrons enfin Martin Buber critiquer Kierkegaard pour son interprétation du sacrifice d'Abraham. C'est à propos du sacrifice d'Abraham que Kierkegaard a posé sa fameuse distinction des trois stades et forgé le terme de « suspension de l'éthique ». Mais Kierkegaard n'a pas compris que la tentation-tentative (*nissaion*) d'Abraham est au contraire l'entrée dans l'éthique¹⁵. Il y eut dans le débat du mont Moriah engagement du père à l'égard du fils et du fils à l'égard du père. L'éthique n'a pas été suspendue, mais elle surgit au contraire par-delà la tentation du désespoir et par-delà la fatalité du meurtre. L'éthique est dans cette relation établie qui réunit les générations. Elle est fondée dans cette rencontre du visage d'autrui. Abraham et Isaac ont cheminé ensemble pour en arriver là. Et une fois encore c'est face à une interprétation chrétienne moderne, en l'occurrence face à l'interprétation luthérienne de Kierkegaard, que nous voyons Buber valoriser une dimension du judaïsme qu'il avait d'abord négligée ou passée sous silence : la Torah comme exigence éthique, donc comme loi.

*
**

Mais au moment même où le jugement de Buber sur l'histoire et sur la doctrine du christianisme se fait plus sévère, au moment où s'estompe sans doute la tendance à entendre toujours en lui la voix du christianisme créateur primitif qui fait retentir encore aujourd'hui aux oreilles des juifs eux-mêmes la voix du judaïsme, alors se produit dans l'œuvre de Buber un fait étonnant et significatif : la personne de Jésus échappe quant à elle à ce jugement négatif. Entre Jésus et Paul, la distance se creuse. En tant que juif véritable et « central », Jésus demeure et constitue de plus en plus pour lui ce point de jonction entre un judaïsme authentique et un christianisme authentique qui serait issu de lui ; l'événement que fut la parole de Jésus prend à ses yeux un sens pour l'histoire juive¹⁶. Dès lors, la question pour Buber est de savoir si un juif peut, tout en restant juif, tenter

nisme » : il a engendré en effet un « paulinisme des non-rachetés » chez tous ceux qui, méconnaissant les voies véritables de la justice, en viennent par réaction inverse à désespérer de la grâce.

14. Cf. « The Two Foci of the Jewish Soul » et « The Spirit of Israël and the World of Today » dans *Israël and the World, Essays in a Time of Crisis*, New York, Schocken Books, 1963, pp. 28-40 et 183-184.

15. « On the Suspension of the Ethical » dans *Eclipse of God*, New York, éd. Harper and Row, 1952, pp. 113-120. Trad. française : « Le sacrifice d'Isaac » dans *Dieu Vivant*, n° 22 (1960), pp. 71-75.

16. Les lignes les plus personnelles de Buber sur Jésus sont peut-être celles qu'il a écrites dans la seconde partie de *Je et Tu*, d'autant plus qu'elles surviennent ici dans un ouvrage où il exprime le cœur de sa pensée philosophique. Livrant trois exemples de réalisation de la relation Je-Tu par lesquels s'est manifesté le « monde de l'homme », Buber, après avoir cité Socrate et Goethe comme cas d'un « Je légitime et beau situé dans la relation vraie », retient en troisième lieu le nom de Jésus : « Et si nous voulons d'avance emprunter une image au

de dire aux juifs comme aux chrétiens ce que peut signifier cet événement qui a marqué l'histoire ultérieure pour le judaïsme lui-même. Rompant avec l'occultation talmudique de la personne de Jésus¹⁷, Buber a cru que, dans les temps modernes, il devra être dit par le juif quelque chose du juif Jésus, quelque chose qui ne restera pas de l'ordre du *cela* et qui fera revenir à la conscience la relation occultée.

Bien plus, ce regard jeté sur la personne de Jésus ne saurait pour Buber ignorer le regard chrétien sur Jésus ; mais il doit traverser ce dernier pour découvrir ce que pourrait être, au-delà de lui, le regard juif à son sujet. Cette démarche prend appui sur l'exégèse chrétienne contemporaine, en tant que celle-ci postule une relecture et un retour aux sources. Dans *Zwei Glaubensweisen*, Buber tente de retrouver le cœur du message chrétien, de le décortiquer de la gnose qui à ses yeux l'a investi et de retrouver une lecture juive, non seulement du fait chrétien, mais du développement dogmatique issu du kérygme grec primitif. En deçà de l'évangile adressé aux nations, le Nouveau Testament contient une parole juive, qui y est inscrite, mais que le christianisme a occultée. A l'occultation talmudique de la portée universaliste de la parole juive de Jésus répond l'occultation théologique de l'identité juive dans la dogmatique chrétienne. Buber ne nie pas le christianisme. Il vise à traduire en termes bibliques le sens de l'événement chrétien, en faisant réentendre des questions oubliées qui étaient le contenu même de son message. Le propos de Buber, dans sa relecture des écrits chrétiens, contient ainsi, on l'a insuffisamment remarqué, une double gageure.

Cette attitude audacieuse et inédite, Buber n'a pu que l'esquisser, à l'aide des données de l'exégèse de son temps, qui constituaient un matériau encore très insuffisant pour son propos. Certaines de ces données seraient à reprendre. Mais les questions principales ont été posées. La relation avec les chrétiens demeure pour le juif la réalité première ; mais elle ne peut avoir de sens que si n'est pas exclue, que si est assumée cette « relation » à Jésus. La démarche, tout en se voulant constamment critique et

règne de la relation absolue, de quelle puissance terrassante est le Je prononcé par Jésus, et de quelle légitimité, qui touche à l'évidence ! Car c'est le Je de la relation absolue, dans laquelle l'homme donne à son Tu le nom de père, à tel point que lui-même n'est plus que fils et rien que fils. S'il dit encore Je, il ne peut plus vouloir dire que le Je du mot-principe sacré, élevé pour lui jusqu'à l'absolu. Si jamais l'idée de son isolement l'effleure, la liaison est la plus forte, et c'est seulement du sein de cette liaison qu'il s'adresse aux autres hommes. En vain, vous chercherez à réduire ce Je à n'être qu'une puissance en elle-même, à réduire ce Tu à quelque chose qui vous habite, en vain vous chercherez encore à frustrer de sa réalité le réel, la relation présente : le Je et le Tu subsistent, et chacun des deux peut dire Tu, et il est alors Je ; chacun peut dire père, et il est alors fils ; la réalité demeure » (*La vie en dialogue*, Paris, éd. Montaigne, 1959, p. 52). Ces réflexions interviennent dans la section intitulée « Le monde de l'homme », qui sera suivie d'une troisième partie « Le Toi éternel », qui constitue la dernière étape de la démarche bubérienne.

17. Dans le Talmud, Jésus est désigné le plus souvent par le terme *peloni* (« un certain homme »). Cf. M. GOLDSTEIN, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York, Macmillan, 1950.

sur ses gardes du point de vue juif, se veut dans son principe fraternelle. On ne peut ici que laisser Buber parler lui-même :

Depuis ma jeunesse, écrit-il en 1950 dans *Zwei Glaubensweisen*, j'ai vu en Jésus mon grand frère. Que le christianisme l'ait regardé et le regarde comme Dieu et sauveur m'est toujours apparu comme un fait de la plus haute importance que, pour lui comme pour moi, je dois m'efforcer de comprendre... Ma relation personnelle d'ouverture fraternelle à Jésus n'a cessé de devenir plus forte et plus claire et je l'envisage aujourd'hui même de façon plus forte et plus claire que jamais auparavant. Je suis plus que jamais certain qu'une grande place est réservée à Jésus dans l'histoire de la foi d'Israël et que cette place ne peut être décrite dans aucune des catégories usuelles¹⁸.

Ces affirmations ne doivent pas laisser croire que Buber cesserait d'avoir sur la personne et l'œuvre de Jésus une attitude proprement juive. C'est la condition même pour qu'il s'agisse bien, dans ses propos, du juif Jésus et non d'un Jésus qui ne serait pas juif. Il le précise sans ambiguïté à propos du *logion*, certainement authentique, de Jésus : « Nul n'est bon, Dieu seul est bon » (Mc 10, 17).

Aucune interprétation théologique n'a le droit de venir ensuite affaiblir cette déclaration. D'une part elle est pleinement dans la ligne de la proclamation de l'Ancien Testament de la non-humanité de Dieu et de la non divinité de l'homme, proclamation que cette déclaration prolonge de façon particulière si l'on tient compte de son point de départ personnel et de son contexte ; mais aussi, face aux tendances à la déification qui se firent jour dans l'Oekumène après l'empereur Auguste, face à cette soif de divinisation et de fabrication de dieux, cette déclaration de Jésus oppose ce fait qu'il se tenait dans une position d'homme¹⁹.

Dans son discours en mémoire de Leonhard Ragaz, Buber déclarait d'autre part :

Je crois d'une foi ferme que la communauté juive, dans la ligne du renouveau du judaïsme, reconnaîtra Jésus ; et non pas seulement comme une grande figure de son histoire religieuse, mais aussi dans le contexte organique d'un développement qui s'étend sur des millénaires et dont le but final est la rédemption d'Israël et du monde. Mais je crois d'une foi tout aussi ferme que nous ne reconnaitrons jamais Jésus comme le messie venu, car cela contredirait la signification la plus profonde de notre attente messianique (...). Il n'y a pas de nœuds sur la corde toujours tendue de notre attente messianique. Celle-ci est attachée au roc du Sinaï et elle est ancrée à un piton encore invisible dans les fondations du monde. Debout, attachés et enchaînés, voués au pilori de l'humanité, nous faisons la démonstration, par le corps ensanglanté de notre peuple, du caractère non racheté du monde. Pour nous, il n'y a pas de question de Jésus ; il n'y a pour nous que la question de Dieu²⁰.

18. *Two Types of Faith*, pp. 12-13.

19. *Two Types of Faith*, pp. 115-116.

20. Discours de M. Buber à la synagogue Emet va-Emuna de Jérusalem en mémoire de Leonhard Ragaz, paru dans *Neue Wege*, novembre 1947, texte cité par Ernst SIMON, « Martin Buber, His way between Thought and Deed » dans *Jewish Frontier*, XV (février 1948), p. 26.

On pourrait, comme l'a fait un interprète récent de la pensée de Buber, caractériser sa façon de considérer la personne de Jésus par les trois propositions suivantes²¹ :

a) Jésus fut pour lui un juif intégral²² et un homme accompli²³, mais non pas « l'accomplissement du judaïsme ».

b) Jésus fut « un homme de foi » - au sens de l'*emunah* biblique. Il eut éminemment le sens de la Torah²⁴. Il a fait retentir de nouveau l'exigence de la responsabilité à l'égard d'autrui. Mais il n'avait pas à être pris comme « objet de la foi » - au sens où l'objectivation de la foi l'emporterait sur le mouvement de la foi.

c) Jésus fut un « homme messianique », mais il ne doit pas être reçu comme « le » messie attendu par Israël. Le fait qu'il se soit proclamé tel constitue un événement grandiose et tragique à la fois, dont nous n'avons pas fini de mesurer les conséquences.

Dans la préface à l'édition complète des *Récits hassidiques*²⁵, Buber a précisé sa pensée sur ce dernier point et il a cherché à rendre compte, à partir de sa conception du messianisme, de la signification tout à la fois de la vocation messianique de Jésus et de son échec dans l'ordre messianique, puisque la rédemption du monde n'a pas suivi sa venue :

La conception juive du messianisme, écrit-il, ne se limite pas à la croyance en un événement unique qui surviendra à la fin des temps, avec la manifestation d'une figure humaine unique qui doit apparaître alors, le messie. C'est une erreur profonde que cette limitation de l'idée juive du messianisme. La conviction que tout homme, à toute époque de l'histoire, est appelé à coopérer à l'œuvre de la rédemption, a pour conséquence que l'eschatologie, la fin des temps, commence dans notre vie d'aujourd'hui. Déjà les prophètes du premier exil nous apparaissent très mystérieusement comme les chefs de file de ces « serviteurs de Dieu » qui, de génération en génération, se sont levés et ont pris sur eux, dans l'abaissement et dans l'ignominie, la souillure du monde afin de la purifier. Dans les écrits plus tardifs, cette perspective se précise ; l'histoire du monde se révèle traversée par un secret. Les grands personnages de la Bible portaient déjà sur eux le caractère messianique : chacun était appelé, chacun se dérobait plus ou moins ; et le péché de chacun signifiait précisément l'échec de sa mission messianique. Au long du temps, Dieu ne cesse d'attendre celui par qui se déclenchera la coopération de la créature. Avec l'approfondissement de l'exil du monde, qui se produit avec l'exil d'Israël, ces hommes, à chaque génération, plongeant dans une obscurité toujours plus profonde, n'accomplirent plus leur action à la lumière de l'histoire, d'une façon qui puisse être connue, mais

21. Cf. Donald L. BERRY, « Buber's View of Jesus as Brother » dans *Journal of Ecumenical Studies*, 14 (1977), pp. 203-218.

22. En hébreu, *tam* ou *tamim*.

23. En 1917, il écrivait à propos du retable d'Isenheim peint par Grünewald, ces lignes à résonance christologique : « Jésus est l'homme, l'homme de tous les temps et de partout, de l'ici et maintenant, en qui s'accomplit le moi du monde. Il est l'homme qui embrasse le monde. Du fait de cette plénitude, il ne devient pas pour autant multiple mais il est unifié par cette plénitude cosmique ». (« Der Altar » paru dans *Ereignisse und Begegnungen*, Leipzig, Insel Verlag, 1917, p. 20 et repris dans *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zurich, Manesse Verlag, 1953).

24. *Two Types of Faith*, pp. 79-80.

25. Préface qui manque dans l'édition française des *Récits hassidiques*.

dans le secret inaccessible d'une souffrance personnelle, dont rien ne peut se trahir au dehors sans qu'elle s'en trouve défigurée.

Mais à mesure que s'approfondit la misère du destin de ce monde et que Dieu, qui lui demeure toujours réellement présent, souffre avec lui, la vie de ces hommes revêt toujours davantage de sens et leur action s'intensifie. Ils sont ainsi en quelque sorte les premières épreuves de la figure messianique. Une messianité de tous les temps, effusion anticipée de la messianité de la fin des temps, une messianité sans laquelle ce monde déchu ne pourrait subsister, passe en eux. Ils ne sont que des tentatives venues de la créature, que des précurseurs, mais la puissance messianique est en eux. Le « messie, fils de Joseph », apparaît ainsi de génération en génération. Il est le messie de douleur, mis à mort de nouveau à chaque instant de l'histoire afin que soit accomplie la volonté de Dieu.

Le secret messianique est lié à son caractère caché ; non pas certes à la volonté de le cacher mais à ce caractère caché, authentique et inéluctable, qui est le tréfonds le plus secret de l'être. C'est de ces hommes, animés de cette messianité, que Dieu lui-même a dit, par la bouche du prophète qui ne nous a pas laissés son nom, qu'il « les dispose comme des flèches acérées et les cache dans son carquois » (Is 49, 2).

Leur obscurité est la condition essentielle de leur œuvre de souffrance. Chacun d'eux doit envisager qu'il peut être celui qui vient accomplir ; mais nul n'est en droit de penser au fond de lui-même qu'il est davantage qu'un serviteur de Dieu. Si ce caractère caché est rompu, le secret messianique est détruit et c'en est fait aussitôt de cette entreprise messianique ; bien plus, une « contre-action » est entrée en jeu. Il est impossible de se déclarer soi-même messie, sans qu'il en soit fait du même coup de toute la messianité.

Il faut absolument descendre au cœur de cette conviction (que nous ne trouvons jamais exprimée en tant que telle, mais dont il existe d'assez clairs et d'assez nombreux témoignages) pour comprendre l'attitude véritable des juifs devant l'événement de Jésus. Quelle qu'ait pu être la signification qu'à pu prendre ou que pourra prendre la personne de Jésus pour les nations (ce dont dépend, à mes yeux, tout le destin de l'Occident), du point de vue juif Jésus ne peut être considéré que dans la ligne de ces grands serviteurs de Dieu²⁶. Il fut, lui, le premier qui rompit avec l'obscurité

26. Voir aussi la *Préface* à la seconde édition de *Gog et Magog* (non reproduite dans la traduction française chez Gallimard) : « A mes yeux, la vie historique de Jésus demeure incompréhensible tant que nous ne comprenons pas qu'il s'est tenu humblement dans la position du "serviteur de Dieu" du Deutéro-Isaïe (ce que certains théologiens chrétiens, en particulier Albert Schweitzer, ont souligné également). Mais il est sorti "de la cachette du carquois" (Is 49, 2), tandis que le "saint juif" a voulu y demeurer » (*Werke, III: Schriften zum Chassidismus*, Heidelberg, éd. Lambert Schneider, 1963, p. 1260 ; trad. angl., *For the Sake of Heaven*, New York, Meridian Books, 1953, p. xii). Cf. aussi *Two Types of Faith*, p. 107. Cette façon de voir de M. Buber résulte de l'opposition, qu'il a découverte en lisant les écrits hassidiques, entre l'attitude de Sabbatai Zevi et celle du Baal Shem ; chez le premier, il y eut une volonté de manifestation messianique (exprimée par la prononciation du Tétragramme un jour de Kippour) ; chez le second, il y eut au contraire une volonté de neutralisation messianique (cf. G. SCHOLEM, « La neutralisation du messianisme dans le hassidisme primitif » dans *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, éd. Calmann-Lévy, 1974, pp. 267-302). Rudolf Pannwitz, l'auteur de *Kosmos atheos* (1926), dans un article paru dans le *Merkur* de Munich en septembre 1954, émit l'objection que cette problématique issue du judaïsme récent, en l'occurrence du hassidisme, n'était pas celle du christianisme primitif. Buber répliqua à Pannwitz que l'image de Jésus à laquelle Pannwitz a eu recours, qui

constitutive du secret messianique pour reconnaître lui-même dans sa conscience et affirmer par ses paroles sa messianité. Qu'en cela il ait été absolument sincère (ainsi que je l'éprouve chaque fois que je me remémore ses paroles si pures et si authentiques et que je me représente celui qui les prononça), qu'il ait été absolument droit et réellement messianique, cela ne modifiera jamais rien au fait qu'il fut le premier à rompre ce secret. Et ce fut là sa grandeur même, qui est bien loin de parler contre lui ; elle est conforme à ce réalisme véritablement fascinant qui fut le propre de tous ceux qui se sont affirmés comme étant le messie, et dont il fut le premier²⁷.

C'est avec ce regard sur la personne de Jésus que Buber ne cesse donc d'envisager la foi chrétienne :

Quand je parle de la foi chrétienne, écrit-il, je garde à l'esprit que, au cours de l'histoire primitive du christianisme, celle-ci était pénétrée de foi juive authentique. Il faut toujours nous rappeler, comme je l'ai souligné, que dans l'enseignement de Jésus lui-même, tel que nous pouvons le découvrir à partir des couches primitives des Evangiles, le principe juif authentique est manifeste. Quand des chrétiens veulent revenir à l'enseignement authentique de Jésus, cela donne lieu, ici comme ailleurs, à une sorte de dialogue inconscient avec le judaïsme authentique²⁸.

*
**

Buber a exprimé ainsi un appel qui s'est fait entendre dans le monde entier. Hans Urs von Balthasar, dans son livre *Martin Buber and Christianity*²⁹, a écrit qu'en lisant les *Reden über das Judentum* il avait reconnu un sens, qu'il n'avait jamais entrevu, aux paroles de Paul dans le chapitre 11 de l'épître aux Romains. Paul, s'appuyant sur une interprétation traditionnelle du livre de la Genèse, dit que les gentils peuvent être eux aussi enracinés dans la foi d'Abraham, par laquelle Abraham est établi père de tous et porteur d'une promesse universelle. Et cela non pas du tout, comme on le dit sans cesse, parce qu'il y a place pour une descendance spirituelle d'Abraham à côté de la descendance physique ; mais parce que, si Abraham est le père d'une descendance, c'est non pas en méprisant cette descendance physique, mais seulement par une « greffe »

est fondée sur les écrits chrétiens de langue grecque, était une image marquée par la gnose et par le sacramentalisme des « religions à mystères ». Mais il pouvait quant à lui revendiquer une approche différente de la personne de Jésus. Car le juif a ici une entrée particulière ; il a, en tant que juif, le moyen « de la connaître de l'intérieur, à partir des mouvements et des impulsions de son être juif, et d'une façon qui demeure pour l'instant inaccessible aux peuples qui lui ont accordé leur adhésion ». Texte paru dans « Christus, Chassidismus, Gnosis. Einige Bemerkungen », publié dans *Merkur*, vol. VIII, n° 80, octobre 1954 (trad. angl. dans *The Origin and Meaning of Hasidism*, New York, éd. Harper and Row, 1966, pp. 241-254).

27. M. BUBER, « Le message hassidique », introduction à l'édition complète des *Die chassidischen Bücher*, Berlin, Schocken Verlag, 1927.

28. *Two Types of Faith*, p. 12.

29. H. URS VON BALTHASAR, « Martin Buber and Christianity » dans P.A. SCHILPP et M. FRIEDMAN, *The Philosophy of Martin Buber*, coll. The library of Living Philosophers, vol. XII, La Salle (Illinois) et Londres, 1967, pp. 343-345.

sur celle-ci, que les Nations peuvent avoir part à l'héritage de la promesse, car « les dons de Dieu sont irrévocables » (Rm 11, 29). « Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte » écrit Paul (Rm 11, 18). Le vrai sens de cette parole de Paul, qui a été déformé par la suite, c'est que les gentils peuvent être entés sur Israël parce que l'Israël physique est un Israël spirituel. Voilà donc ce qui justifie cette greffe permanente en quoi consiste le christianisme. Celui-ci n'est pas simplement fondé sur l'Écriture juive ; il est enraciné dans l'*Ereignis*, dans l'expérience existentielle du peuple juif, dans la « descendance » d'Abraham. « Il ne peut y avoir de christianisme, écrit encore Hans Urs von Balthasar, sans cette relation immédiate, intérieure, existentielle avec la racine sainte ».

Buber a-t-il reconnu et exprimé les principes qui permettraient un jour une rencontre authentique entre le judaïsme et le christianisme ? Il serait sans doute aventureux de nous avancer au-delà de ce que lui-même a tenté.

On ne saurait d'autre part méconnaître le fait que jusqu'ici sa voix n'a guère été entendue. Du côté juif, on lui a reproché - Ernst Simon³⁰, Alexander Kohanski³¹ et Chaim Potok³² en particulier - d'avoir gardé une sympathie de toujours pour la « spiritualité » chrétienne et de s'être aventuré bien au-delà de ce que le judaïsme permet, d'avoir en définitive coloré son judaïsme de mysticisme chrétien.

Du côté chrétien, on lui a reproché - Karl Thieme³³, H. Urs von Balthasar³⁴ entre autres - d'avoir parlé du christianisme en des termes où les chrétiens ne se reconnaissent pas ; d'avoir considéré sans cesse le christianisme historique comme l'héritage de Paul seul et d'un Paul hellénisé ; d'avoir fait de Jésus un précurseur de Sabbatai Zevi, alors que les conditions d'émergence du sabbatisme seize siècles plus tard proviendront d'un exil accru de la condition juive et seront absolument différentes de celles du judaïsme de l'époque de Jésus. Il reste néanmoins, comme l'a remarqué Hans Urs von Balthasar, que son appel a éveillé un écho profond et que, comme l'a souligné avec raison James Muilenburg, Buber a été accepté et reçu comme un correctif puissant en face du marcionisme persistant et même croissant de nos jours dans une fraction importante de l'Église³⁵.

Faut-il conclure ? Il ne semble pas possible de procéder à des conclusions. Les questions soulevées par Buber doivent demeurer des questions

30. Cf. Ernst SIMON, « Martin Buber et la foi d'Israël » (en hébreu) dans *Iyyun*, IX (5718), pp. 13-50. Cf. *Judaism*, S (1959), pp. 168-170.

31. Cf. Alexander S. KOHANSKI, « Martin Bubers' Approach to Jesus » dans *Princeton Seminary Bulletin*, 67 (1975), pp. 103-115.

32. Cf. Chaim POTOK, « Martin Buber and the Jews » dans *Commentary*, vol. 41 n° 3 (mars 1966), pp. 44-49.

33. Karl THIEME, dans *Freiburger Rundbrief*, n° 10-11, janvier 1951, pp. 18-22.

34. H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.* (n. 8).

35. J. MUILENBURG, « Buber as an Interpreter of the Bible » dans P.A. SCHILPP et M. FRIEDMAN, *op. cit.*, p. 382.

ouvertes. Il ne nous appartient pas de dire si la position qu'il a esquissée peut être reconnue comme authentiquement juive ou non. Mais quand bien même beaucoup penseraient qu'elle ne peut l'être, il restera qu'il a tenté de faire resurgir une question occultée. Il a voulu faire entendre une voix juive dans un débat qui, d'un certain point de vue, est aussi intra-juif et non pas seulement extra-juif, comme il est infiniment plus facile de le laisser croire. Il a sincèrement inauguré cette « conversation sur la montagne », qui seule peut servir d'antidote contre les démons sans cesse renaissants de la méconnaissance et de la controverse. Ici comme ailleurs, il s'est présenté comme un utopiste, un sourcier, un penseur d'avant-garde. C'est peut-être le destin et la grandeur des véritables pionniers qui s'aventurent entre les lignes d'être incompris sur les deux fronts à la fois et de tomber au lieu où la cause pour laquelle ils combattent comporte le plus de risques. N'est-ce pas ainsi que, dans l'histoire, un sens se fraye sa voie ?