

La théologie biblique de Martin Buber

par Edmond JACOB

Buber récusait pour lui le titre de théologien, mais il reconnaît que l'élément théologique a déterminé une grande partie de sa recherche, fondée non sur des concepts, mais sur l'expérience de la foi. La foi, qui est la rencontre avec un Autre, a donné à sa pensée une direction personnelle et indépendante, mais dans la foi l'accent est placé moins sur le contenu que sur l'engagement total et l'obéissance à une réalité qui à un moment donné s'impose comme définitive. De cette rencontre avec Dieu, la Bible n'est pas l'unique témoin ni l'unique moyen d'y parvenir, mais elle est le livre exemplaire de la rencontre et du dialogue et il n'est pas étonnant que dans l'œuvre biblique de Buber la place la plus importante soit faite à Abraham, à Moïse, à Job et aux prophètes, c'est-à-dire aux hommes à qui Dieu a parlé, qui ont parlé de Dieu et qui se sont pleinement réalisés eux-mêmes dans cette rencontre avec l'Autre.

Buber parle de foi plus que de révélation, non pas qu'il élimine la notion de révélation, qui est même fondamentale, mais sa pensée dialogique et son éthique activiste et volontariste l'ont amené à s'intéresser surtout à la réponse que la foi apporte à cette révélation qui s'impose à lui. La révélation se trouve dans la Bible et ne se confond pas avec la totalité de la Bible et sur ce point Buber se sépare de l'exégèse juive traditionnelle qui est pratiquement littéraliste ; sa lecture de la Bible est sélective. Dans ses *Souvenirs d'enfance*, il parle de l'impression terrible que produisait sur lui le récit relatant comment Saül fut réprimandé par Samuel pour avoir épargné Agag, le roi des Amalékites, et comment Samuel égorgea lui-même ce dernier. « Je n'ai jamais pu croire, dit Buber, que c'était là un message de Dieu. Samuel n'a pas compris Dieu »¹. L'objectivité des textes passe à travers la subjectivité de l'interprète, mais tous les textes bibliques doivent être entendus et le travail de traduction l'a amené à lire attentivement tout l'Ancien Testament.

Sa traduction de la Bible mit environ quarante ans, le temps d'une génération, à voir le jour. Commencée vers 1925 à la demande d'un jeune éditeur catholique allemand, Lambert Schneider, qui voulait inaugurer

1. Cf. *Evidences*, 15 (1963), n° 96, pp. 16-22 et « Martin Buber » dans *Philosophen des 20ten Jahrhunderts*, éd. par Paul SCHILPP, p. 27.

ses éditions par une traduction de la Bible de Martin Buber, elle parut partiellement en 1938 et, après plusieurs révisions, dans sa totalité en 1961, alors que Franz Rosenzweig, son associé, était mort en 1929 et que Buber résidait à Jérusalem depuis 1938. La traduction de la Bible n'est pas à séparer des autres œuvres de Buber, car elle est la meilleure explicitation de la relation Je-Tu à partir du langage. Je et Tu ne sont pas seulement deux personnes, ce sont deux langues qui se rencontrent. La langue originale enrichit la langue dans laquelle elle est traduite ; l'hébreu est comme une semence fécondante qui permet à la langue allemande de nouvelles possibilités d'expression. Cela avait été réalisé au xvi^e siècle par la traduction de Luther, dont Rosenzweig principalement et Buber envisageaient primitivement une simple révision, tentative qui après quelques essais fut vite abandonnée. Toutefois l'impact de la traduction de Buber-Rosenzweig a-t-il été bien loin d'atteindre celui de la Bible de Luther. Sans doute revalorise-t-elle certains termes allemands en les ramenant grâce à l'hébreu à leur sens concret et original, mais très souvent elle se signale par une préciosité et par un archaïsme dont l'allemand du xx^e siècle est incapable de saisir les finesses. De plus la parution de la traduction de Buber à un moment où le judaïsme allemand n'existait pratiquement plus n'était pas faite pour lui assurer une large audience². Il y a cependant tout lieu de penser que la traduction de Buber ne sera pas reléguée dans l'oubli ; tous ceux qui ont le souci de rendre le mieux possible l'original hébreu s'y reporteront non pour la copier, mais pour s'en inspirer et y trouver des champs de réflexion. Il arrive à Buber d'offrir par sa traduction plusieurs possibilités de sens : ainsi en Genèse 2, 21, à propos du sommeil de l'homme, il traduit : « *Er senkte auf den Menschen Betäubung, dass er entschlief* » ; or le verbe *entschlafen* signifie à la fois « s'endormir » et « mourir » ; voilà donc une possibilité nouvelle ouverte à l'exégèse. Au verset suivant, « *Gott baute die Rippe die er vom Menschen nahm, zu einem Weibe und brachte es zum Menschen* » est bien la traduction littérale : « il l'amena à l'homme », mais en allemand *bringen* *zu* peut aussi vouloir dire « arriver à », « réussir à faire » ; par la création de la femme Dieu réussit un homme complet. S'il lui arrive, comme dans ce dernier exemple, de sacrifier la littéralité de l'hébreu à la richesse de l'allemand, il est en règle générale soucieux de laisser transparaître l'original hébreu et même de le restituer, car il estime que les traducteurs et les interprètes ont fait de la Bible un palimpseste qu'il s'agit de gratter non pour faire un autre texte, mais pour retrouver, derrière le livre, une voix. Pour la lecture de la Bible il s'agit comme dans la philosophie du dialogue, de remplacer le « Cela » par le « Tu ». Partant du fait que tous les genres littéraires représentés dans la Bible ont été formés et transmis par la voie orale avant de devenir des documents écrits, il veut que la Bible soit lue de manière telle qu'elle redevienne une voix vivante, car

2. Aux yeux de certains la traduction de Buber était une sorte de mort-né. C'est en particulier l'avis de G. Scholem qui, s'adressant à Buber en 1961 lors de l'achèvement définitif de la traduction, s'exprime en ces termes : « A qui s'adresse à présent cette traduction et sur qui aura-t-elle de l'influence ? Si l'on

« ce qui a son origine dans la parole ne peut revivre que dans la parole »³. Ce retour à la parole originale, Buber l'envisage comme une tâche véritablement missionnaire⁴ ; il va jusqu'à laisser entendre que ce retour aux sources pourrait réunir un jour les deux voies parallèles que sont le judaïsme et le christianisme ; aujourd'hui André Chouraqui, qui peut être à bien des égards comparé à Buber et qui traduit à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament, travaille dans la même direction.

Aider à parler, aider à mieux entendre, telle est la double mission que Buber assigne à la Bible. Cet aspect d'interpellation de la Bible, il l'explicite le mieux dans la traduction qu'il fait du Tétragramme divin : c'est certainement un nom propre, mais comme le nom propre risque d'amener une limitation en ramenant le « Tu » au « Cela », il renonce à traduire et rend le nom divin par les différentes modalités du pronom personnel. YHWH devient « Je », « Toi », « Il », « Lui ». C'est incontestablement une trouvaille qui est bien dans la ligne de l'explication donnée par l'Exode à partir de la racine *hayah*, « être », et qui insiste moins sur l'existence que sur la présence active de Celui qui est avec quelqu'un. On peut cependant se demander si en voulant personnaliser Dieu comme celui qui est en relation, Buber n'a pas atténué le mystère du Tout Autre en le ramenant à des proportions trop humaines. Il n'est pas certain qu'à l'audition le pronom personnel évoque toujours l'Autre ; seule la graphie en majuscules permet de discerner qu'il s'agit de Dieu, ce qui ne va guère dans la ligne du principe bubérien de la priorité de la voix sur la lettre.

La « théologie latente » de la Bible est exprimée non seulement par les mots dont il s'agit de retrouver le sens original et concret, mais aussi par la structure que les mots confèrent à un ensemble. En insistant sur la répétition, sur la place des mots dans la phrase et surtout sur le mot directif (*Leitwort*), sur l'allitération, la paronomase et le parallélisme,

envisage les choses avec le regard de l'historien, cette traduction ne peut plus être le *Gastgeschenk* des juifs d'Allemagne. Elle sera plutôt - je dis cela non sans désagrément - la pierre tombale d'une relation qui a été anéantie dans une catastrophe effroyable. Les juifs pour qui vous avez entrepris cette traduction ne sont plus et ceux de leurs enfants qui ont échappé à cette catastrophe ne lisent plus l'allemand. Au cours de la génération qui vient de s'écouler, la langue allemande elle-même a profondément changé (...) Celle-ci n'a pas connu les voies pleines d'espérance dont votre recherche porte le témoignage de façon si impressionnante. Le contraste qui existait entre le langage courant de 1925 et celui de votre traduction ne s'est pas atténué au cours des trente-cinq dernières années et il s'est même accru. Quant à l'usage que les allemands feront désormais de votre traduction, qui pourrait le prédire ? (...) se trouvera-t-il quelqu'un pour l'entendre encore ? » (*Le Messianisme juif*, Paris, éd. Calmann-Lévy, 1974, p. 447).

3. « Ueber die Wortwahl » dans *Werke*, vol. II, *Schriften zur Bibel*, Munich et Heidelberg, Kösel Verlag, 1964, p. 1114.

4. Voici ce qu'écrit Buber : « Je suis un adversaire farouche de toute mission, mais j'admets volontiers la mission pour laquelle il ne s'agit ni de judaïsme ni de christianisme, mais de la vérité originelle commune, de la revivification de laquelle dépend l'avenir de l'un et de l'autre. L'Écriture fait de la mission et déjà il y a des signes prometteurs de succès. » (« Die Schrift und ihre Verdeutschung. Zum Anschluss » dans *Werke*, vol. II, *op. cit.*, p. 1182.) Cet optimisme œcuménique de Buber mérite d'être relevé et médité.

Buber peut être considéré comme le précurseur d'une lecture structuraliste. Le rythme est le principe formateur qui est en mesure de mettre en lumière la part respective du permanent et du diversifié. Le permanent c'est la répétition, la combinaison des sons et des mots. Mais dans ce déroulement immuable du rythme apparaissent au moment voulu des changements qui expriment la spécificité du message. Buber cite parmi d'autres exemples la malédiction de Noé sur Cham (Gn 9, 18 ss) : la mention cinq fois répétée de Canaan, qui logiquement ne devrait venir qu'au chapitre suivant, est destinée à montrer l'idée centrale du texte et en est la véritable clé de lecture.

L'attention portée aux mots et à la construction des petites unités n'a nullement empêché Buber de considérer la Bible dans son ensemble. Il est conscient qu'il y a dans la Bible de nombreux auteurs et des traditions diverses avec leurs tendances particulières, mais il pense qu'il y a, sous-jacente aux tendances particulières, une tendance biblique spécifique qui apparaît dans la rédaction finale ; aussi est-ce le rédacteur qui est le véritable maître (R = *Rabbenu*, notre Maître) qui sert à faire prendre conscience du sens ou de la pluralité de sens d'un texte. Il en fait la preuve en analysant un texte où manifestement apparaissent des sources différentes qui semblent apparemment irréductibles l'une à l'autre, l'histoire de l'instauration de la royauté en Israël (I Samuel 8, 12) ⁵. Buber ne nie pas la pluralité des documents, mais il montre comment les diverses traditions ont été réunies pour illustrer deux vérités fondamentales : a) la royauté est d'ordre théocratique et en conséquence elle ne peut pas avoir le prophète pour adversaire ; b) la royauté pour se maintenir ne saurait se passer du prophète. Une exégèse historico-critique ne se satisfait peut-être pas de cette interprétation, mais la théologie biblique y trouvera largement son compte.

Esprit indépendant à la fois par rapport à l'exégèse juive traditionnelle - Rashi et Ibn Ezra ne sont jamais cités - et par rapport à celle pratiquée dans les facultés de théologie qu'il connaissait parfaitement, Buber n'a pas lu la Bible en historien désireux de savoir et de comprendre des événements passés, mais en juif désireux de retrouver son identité juive aujourd'hui. Emmanuel Levinas voit dans cette indépendance à l'égard de la tradition un manque en disant avec une pointe d'irritation que « Buber lit la Bible comme s'il avait à lui seul tout l'esprit saint » ⁶ et conclut que seule l'union de l'expérience personnelle et de la tradition permet à la Bible hébraïque de conserver son sens plein.

Malgré la priorité donnée à l'intuition sur l'histoire, Buber n'est nullement indifférent à l'histoire ; il attache même une grande importance

5. Cf. *Der Gesalbte*, qui est la suite de *Königstum Gottes* ; un chapitre de cet ouvrage a aussi paru dans *Vetus Testamentum*, VI (1956) : « Die Erzählung von Sauls Königswahl », pp. 113-173.

6. « La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain » dans *Martin Buber : l'homme et le philosophe*, Bruxelles, Centre national des hautes études juives, 1968, p. 52.

au fait historique dans la mesure où le fait est devenu événement, distinguant entre *Geschichte* et *Ereignis*. Lorsque le fait est devenu événement, il transcende l'histoire et devient mythe, car le mythe ne s'oppose pas à l'histoire, mais il est la relation de l'expérience faite dans un moment d'intense saisissement par l'histoire ou la nature. Ainsi au Sinaï, qui est pour Israël l'expérience spécifique de la révélation, ceux qui étaient avec Moïse n'ont pas vu autre chose que ce qu'un œil ordinaire est capable de percevoir, mais l'événement qui s'est déroulé et qui était un phénomène naturel souvent observable, la disparition subite des nuages pour faire place à un ciel bleu et lumineux, était d'une intensité telle qu'ils y ont vu Dieu lui-même et qu'ils en ont été transformés dans leur vie. C'est à ce même moment de l'histoire qu'a pris naissance l'événement historique qu'est Israël, en tant que peuple de Dieu et peuple de l'alliance. L'alliance de Dieu avec Israël est un événement de l'histoire, mais elle est davantage encore une réalité suprahistorique, une réalité de l'esprit, une *Geisteswirklichkeit* ou une « réalité originelle », une *Urwirklichkeit*. Dans l'avant-propos de la deuxième édition de son petit livre *Israel und Palästina* au sous-titre significatif *Geschichte einer Idee*⁷, il écrit que l'Etat d'Israël est la conformité à une réalité spirituelle et qu'aussi longtemps que subsiste celle-ci l'histoire est responsable devant elle et non elle devant l'histoire. Cette position, nous la retrouvons à plusieurs occasions, en particulier dans son livre sur *Moïse*, qui est un des ouvrages les plus pénétrants parmi les nombreux livres qui lui ont été consacrés. Moïse est bien un personnage de l'histoire, mais au cours des âges Moïse est aussi devenu celui qui est présent depuis toujours ; il a en quelque sorte poussé des racines vers le passé et le futur ; la présence de Moïse dans l'histoire à un moment donné de la chronologie est en fin de compte moins importante que sa présence éternelle. Les détails du déroulement de l'histoire l'intéressent peu ; ainsi il existait des traditions différentes sur la forme et le sens de l'arche d'alliance. De toutes ces études dont Buber n'ignore rien, il tire la conclusion que l'arche était à la fois le réceptacle des tables de la Loi et le trône de Dieu, réponse qui laissera l'historien des faits et des idées sur sa faim. Même un penseur comme André Neher, si proche de Buber à bien des égards, ne partage pas l'indifférence de ce dernier au sujet du « quand » et du « où » de la révélation et lui reproche de n'avoir pas fait une place plus grande à l'exégèse exacte⁸. Sans doute le reproche est-il justifié, mais il faut reconnaître que chez Buber l'intuition est si grande et en général si juste qu'elle arrive à rejoindre les résultats de l'exégèse.

On a fait remarquer que les mêmes qualités et défauts se retrouvent dans les études sur le hassidisme. Gershom Scholem, dans une étude sur l'interprétation bubérienne du hassidisme, lui reproche de trop s'intéresser aux légendes et pas assez aux textes et à la vie sociale qui eussent

7. *Israel und Palästina*, 1950, p. 7.

8. « L'activité fondamentale de la pensée juive, écrit A. Neher, consiste à vivre à la fois dans le présent et dans un passé historique précis, à faire donc de l'exégèse un élément constitutif de son existence » (*Amos*, Paris, 1950, p. xxiii).

pu parfois modifier son jugement, et cite Dubnow selon qui les livres de Buber sont bons pour favoriser la contemplation, mais non pour faire avancer la recherche⁹.

La relation permanente de Dieu avec Israël est celle du dialogue qui dans l'Ancien Testament a nom Alliance, encore qu'il y ait dans l'Alliance entendue comme un don et un ordre quelque chose de plus que le dialogue. Buber va trop loin lorsqu'il veut retrouver l'aspect du dialogue dans tous les écrits de la Bible ; en appliquant unilatéralement le principe du dialogue, il lui arrive de noyer sa spécificité et de négliger la variété des genres littéraires. En effet on ne peut pas dire que les livres historiques et même les prophètes répondent au principe du dialogue. Il n'y a dans l'Ancien Testament qu'un livre qui réponde au genre du dialogue, c'est le livre de Job ; mais ce livre aboutit à l'échec du dialogue et se termine par un monologue de Dieu qui, il est vrai, a la forme d'une interpellation, mais d'une interpellation à laquelle l'homme ne peut répondre que par le silence ; aussi le terme de discours interpellatif (*Anrede*) qui a été proposé pour définir la fonction de l'Ancien Testament¹⁰ est-il préférable à celui de dialogue. C'est aussi en partie par son souci de tout ramener au dialogue que Buber s'est montré si réservé à l'égard de l'apocalyptique inaugurée par Ezéchiel et qui, par son strict déterminisme, ferme la porte à tout dialogue et s'oppose radicalement à la prophétie. Plus étonnante, mais très compréhensible en vertu des prémisses de sa pensée, est la place réduite faite par Buber à la Loi ; sans doute a-t-il bien raison de souligner que *torah* est direction (*Weisung*) et non loi au sens nomiste. Mais n'y a-t-il pas à l'intérieur de cette direction un aspect impératif, déclaratoire et absolu qu'il est impossible de relativiser ? les penseurs juifs lui ont fait à ce propos le reproche de faire de la Bible une lecture trop humaniste¹¹.

C'est encore l'intuition qui prédomine dans les études consacrées par Buber à la Royauté divine. Il se proposait d'écrire un traité complet sur l'Espérance messianique sous le titre général *Das Kommende* où le *das* devait avoir un sens précis pour le puriste qu'il était. L'ouvrage est resté inachevé, mais nous pouvons en retracer les grandes lignes. Sur ce thème, qui depuis a été souvent repris, Buber a été un initiateur et les études parues depuis ne lui ont pas fait la place qu'il mérite ; à peine est-il gratifié d'une mention quand il n'est pas tout simplement passé sous silence. Pourtant Buber a pris la peine, dans les préfaces des éditions successives du *Königstum Gottes*, de discuter longuement les objections de ses contradicteurs. Selon Buber le thème de la royauté de Dieu est ancien, il fait

9. G. SCHOLEM, *Le Messianisme juif*, op. cit., p. 335.

10. Cf. par exemple W. ZIMMERLI, *Das Alte Testament als Anrede*, Chr Kaiser Verlag, 1956. Buber emploie à plusieurs reprises l'expression *Anrede*, mais il le fait à propos de l'interpellation du monde.

11. Parmi d'autres Nahum Glatzer (« Martin Buber als Interpret der Bibel » dans *Philosophen des 20ten Jahrhunderts*, éd. par Paul Schilpp, p. 360) reproche à Buber de « n'avoir pas mis en évidence le caractère unique et définitif de la loi, qui seul rend possible la permanence de la révélation au Sinaï ».

partie de l'héritage nomade et servait à caractériser moins un souverain qu'un chef marchant avec son peuple, mais qui s'intéressait aussi à la destinée des individus.

Il faut dire que cette thèse mérite autant d'être prise en considération que celle qui lie la royauté divine à la souveraineté sur un panthéon ou en fait un prolongement de l'idéologie du roi terrestre. Il semble même que la position de Buber soit à l'heure actuelle considérée avec plus de faveur que lors de sa première parution et bien des exégètes voient dans la royauté divine un thème ancien qui a subi au cours de l'histoire des variations et des adaptations. On a surtout reproché à Buber d'avoir édifié son système sur des bases exégétiques trop fragiles ; ainsi on a fait remarquer que le texte classique de Juges 8, 22 : « Que YHWH soit votre souverain » ne contient pas le terme de *mlk*, mais celui de *mshl* ; il fait également une exégèse par trop orientée du texte d'Exode 19, 6 où il voit dans le « royaume de prêtres » la preuve du caractère royal de l'alliance sinaïtique, alors que l'accent porte probablement davantage sur le caractère sacerdotal. Mais la thèse générale peut être maintenue : le thème du Dieu-roi est manifestement important et pourrait aisément fournir la base d'une théologie biblique englobant les deux Testaments.

Là où Buber est le moins inattaquable, c'est dans son interprétation du prophétisme, pris dans son sens large comme par les auteurs du canon biblique.

Son livre *Glaube der Propheten* est une des meilleures synthèses sur le prophétisme et il est dommage que jusqu'à ce jour il ne soit pas accessible aux lecteurs français. Ce n'est pas une théologie, mais une histoire de la foi (*Glaubensgeschichte*) qui se situerait entre une théologie fondée sur la révélation et une histoire de la religion faite à partir de l'histoire. On y trouve cependant les linéaments de toute théologie et de toute dogmatique construite sur le schéma : Création - Révélation - Rédemption, que Rosenzweig a appliqué, d'une manière plus philosophique dans son *Der Stern der Erlösung*. Pour Buber le prophétisme commence avec Abraham qui est le type du voyant - et du croyant - et Moïse. Il s'arrête au second Esaïe qui marque le sommet après lequel on ne peut plus que descendre. On sent ici combien Buber est tributaire de la présentation de l'histoire de la religion d'Israël popularisée par Wellhausen et Duhm et combien il est indépendant par rapport au judaïsme orthodoxe.

Dans son exposé du prophétisme il insiste sur les aspects suivants :

a) une place essentielle doit être faite à l'expérience personnelle du prophète, qui a vu et entendu et a fait une rencontre décisive ;

b) le prophète est celui qui signifie au peuple le sens de son identité ; il réalise dans son existence la vocation en quelque sorte sacramentelle d'Israël. Sur ce point Buber se sépare de l'exégèse protestante qui en général voyait dans les prophètes des individualistes en avance sur leur temps ;

c) l'identité d'Israël est celle qu'il définit par le mot de « théopoli-

tique » ; celle-ci a été sanctionnée lors de l'alliance du Sinaï et les prophètes s'efforcent de la maintenir à travers les grandes crises qui menacent l'existence d'Israël. Le terme de « théopolitique » qui a fait de Buber un partisan du sionisme où l'élément religieux et l'élément politique étaient indissociables définit bien la réalité qu'est Israël et paraît plus adéquat que celui d'« amphictyonie » aujourd'hui de plus en plus contesté ;

d) le prophète est à la fois le messager qui proclame une parole (*der Kündler*) et le médiateur qui, à la suite d'Abraham et de Moïse, intercède pour le peuple, afin que celui-ci puisse toujours à nouveau opérer le retour (*teshouva*) qui est la réponse de la foi active à l'appel reçu ;

e) le prophète est enfin l'homme de la souffrance, parce que Dieu est aussi celui qui souffre pour son peuple.

Les pages consacrées au « Dieu des souffrants », illustrées surtout par Osée, Jérémie, Job, le Psaume 73 et le second Esaïe, sont parmi les plus belles productions de Buber bibliste, mais aussi de Buber humaniste qui a toujours vécu intensément et parfois tragiquement la tension entre sa vocation d'homme et l'incapacité à la réaliser. Il est intéressant de voir comment Buber aborde un des problèmes les plus complexes de la critique, celui de la figure du Serviteur de YHWH dans la deuxième partie d'Esaïe. Il n'ignore rien des diverses solutions proposées et dans son désir d'être accueillant plutôt que critique il retiendrait volontiers des éléments de chacune d'elles. Il ne se contente pas de la solution dite « fluide » qui, en vertu de la thèse de la personnalité corporative, concilie l'aspect individuel et l'aspect collectif. Il ne se rallie pas davantage sans réserve à l'interprétation « collective » - le serviteur étant Israël - devenue traditionnelle dans le judaïsme. Il distingue le serviteur qui est Israël lorsqu'il est nommé comme tel et le serviteur qui est une figure individuelle, un prophète, en partie identique avec l'auteur des poèmes, et qui préfigurerait le Messie. Par les souffrances et la mort - ou les morts comme traduit Buber d'après 53, 9 - le prophète a pris conscience qu'il assumait le destin d'Israël, les souffrances et la mort étant la réalisation suprême de l'élection en vue du salut des nations, et chacun qui, en Israël, porte la souffrance d'Israël est le serviteur. Pour conclure nous dirons que la Bible, Ancien et Nouveau Testaments, a eu dans la pensée de Buber une place essentielle et permanente. Il l'a lue en philologue, en historien, en poète - il a même composé un jeu scénique sur Elie où il s'est exercé à toutes les virtualités du dialogue¹² - et en théologien. Sur bien des points il a apporté une contribution originale et il serait normal que dans l'histoire de la recherche on lui ménage une place plus digne que le fragile strapontin d'*outsider* qu'on veut bien lui concéder¹³.

12. *Elija. Ein Mysterienspiel*. Le texte a été édité en 1963 ; ce serait donc une des dernières productions de Buber.

13. En 1960 L. Rost pouvait écrire : « La proposition de Martin Buber de lier la royauté de YHWH à l'alliance du Sinaï est avec raison réduite au silence » (*Theologische Literaturzeitung*, 85 (1960), p. 722). Depuis, les études sur les traités d'alliance octroyés par les rois et sur l'analogie entre les messagers royaux

On a pu lui faire le reproche de lire la Bible à travers sa propre expérience. Si on peut dire qu'il l'a lue à travers les lunettes du sionisme, il faut dire que le sionisme, c'est-à-dire la centralité d'Israël et de sa vocation, est dans la Bible une dimension fondamentale, une sorte de centre relationnel. Qu'il l'ait lue à travers les lunettes du socialisme, peut-être, on est cependant bien obligé de reconnaître que la notion démocratique de peuple de Dieu où la souveraineté du peuple est primordiale par rapport à celle des chefs institués est très proche du socialisme, et personne ne saurait méconnaître que le hassidisme qui a si fortement marqué Buber rejoint et prolonge les aspects essentiels de la piété israélite. Et surtout Buber a trouvé une véritable parenté spirituelle avec les prophètes de l'ancienne Alliance, et c'est dans le contact répété avec eux qu'il a pu voir derrière les phénomènes de la nature et de l'histoire la « réalité éternelle » (*die ewige Wirklichkeit*), but de toute connaissance et source de tout engagement.

de Mari et les prophètes de l'Ancien Testament, qui nous reportent en plein deuxième millénaire, ne permettent plus de voir dans la royauté de YHWH une conséquence ou un substitut tardif de la royauté terrestre. Un débat avec les positions de Buber s'impose.