

Martin Buber et le judaïsme libéral

par Colette KESSLER

Dans un temps où le judaïsme dans son ensemble, et le judaïsme français plus que tout autre, souffre de divisions, de cloisonnements trop étanches entre ses différentes tendances, il serait inopportun et inexact de vouloir faire de Martin Buber un représentant posthume d'une de ces tendances, à savoir du courant libéral du judaïsme. Bien que Buber ait participé, en 1956, à un congrès mondial de la *World Union for progressive Judaism* à Paris et ait fait, cette même année et dans cette même ville, à l'Institut d'études hébraïques - qui était alors un institut de formation de rabbins libéraux - une série de conférences, il est demeuré, tout au long de sa vie, en conformité avec ce qu'il disait de lui-même en 1933 : « Je ne me sens pas autorisé à être le porte-parole d'aucune synagogue, quelle qu'elle soit »¹.

Buber, reconnu aujourd'hui comme une des figures les plus représentatives du judaïsme d'Europe occidentale, fut réellement, comme l'écrit Ernst Simon, le constructeur de ponts entre les différentes tendances, dépassant les divisions, surplombant les frontières, faisant inlassablement entendre dans le monde la « voix éternelle » du judaïsme. Il voulait que « le judaïsme, une fois de plus, inscrive son message dans l'histoire du monde ». Parce qu'il a formulé cette visée et parce qu'il s'est attaché à la fonder dans la dynamique même du judaïsme, il est compréhensible que les libéraux aient été conduits à se reconnaître en lui.

Nous nous proposons :

1. De montrer l'influence de Buber sur deux penseurs contemporains du judaïsme libéral, influence diffuse chez l'un, Leo Baeck, consciente et exprimée chez l'autre, Emil Fackenheim.

2. D'analyser l'attitude si critiquée de Buber sur les questions centrales de la *Tora* et de la *Mitswa*. Nous serons amenée à constater que, si le judaïsme libéral ne peut admettre la pensée de Buber dans ce domaine, il n'en est pas moins vrai qu'il y reconnaît parfois sa propre problématique et aussi, peut-être, une certaine intuition de l'essentiel.

1. Rappelé dans un article d'Ernst SIMON, « The Builder of Bridges », traduit de l'hébreu, dans *Judaism*, printemps 1978, pp. 148-160.

3. Enfin de dégager, en guise de conclusion, à travers quelques thèmes fondamentaux de la pensée de Buber, des points de convergence avec l'attitude libérale, peut-être conviendrait-il même de dire, et cela rejoindrait les premières phrases de notre introduction, des lignes de force qui pourraient être celles de toute attitude non figée au sein du judaïsme contemporain.

I. Influence de Buber sur Leo Baeck et Emil Fackenheim

On sait que Leo Baeck, qui vécut de 1873 à 1956, fut une figure marquante du judaïsme libéral en Allemagne d'abord, en Angleterre ensuite. Baeck n'a pas lui-même exprimé explicitement la convergence de sa pensée avec celle de Buber, mais l'un de ses biographes les plus éminents, le professeur Albert Friedlander qui traduisit en anglais le dernier livre de Baeck, *This People Israel or the Meaning of Jewish Existence* (Ce peuple Israël ou la signification de l'existence juive), écrit, dans son introduction, que « Baeck a cheminé tout au long de sa vie à côté de Buber et de Rosenzweig ». Et, de ce fait, ce n'est sans doute pas un hasard si Baeck, entre son premier ouvrage et le dernier, passe d'une recherche sur l'essence du judaïsme à un exposé sur « l'existence juive ». L'auteur idéaliste et polémique de *L'essence du judaïsme*, qui traversa la nuit de Theresienstadt, sortit de l'enfer concentrationnaire plus persuadé que jamais de la force et de la richesse contenues dans l'existence du peuple juif. La signification de cette existence est considérée par lui comme l'exégèse vivante de la Bible en tant que parole adressée à ceux qui l'écoutent, comme Buber et Rosenzweig l'ont inlassablement remémoré à leur génération. Par ailleurs, les idées exprimées par Baeck sur la Loi et celles sur le développement dynamique du judaïsme à travers l'histoire, qui lui permet de libérer des forces toujours nouvelles pour répondre aux circonstances changeantes, rejoignent incontestablement celles de Buber. Il suffit d'écouter les deux penseurs pour s'en rendre compte. Baeck écrivait en effet en 1905² :

Le combat mental pour découvrir l'idée vraie, le commandement vrai, la Loi vraie (susitant des questions à cent faces dépourvues de réponse définitive), ce combat a toujours recommencé (...) Le judaïsme n'est jamais devenu une entité achevée. Aucune période de son développement ne peut être considérée comme sa totalité. L'ancienne révélation devient toujours une nouvelle révélation : le judaïsme vit une continuelle renaissance.

Dans sa fameuse conférence *Herut*³ - et, remarquons-le au passage, dans la critique qu'il adresse au libéralisme rationaliste d'Hermann Cohen qui « sublimait la plénitude d'une religion pleine de vie et d'une

2. Leo BAECK, *The Essence of Judaism*, New York, éd. Schocken Books, 1948, p. 24.

3. « Herut » dans *On Judaism*, New York, éd. Schocken Books, 1967, p. 161.

religion aux multiples facettes en un système de concepts abstraits » -, Buber écrivait :

La vérité religieuse n'est pas statique mais dynamique, c'est-à-dire qu'elle ne s'achève jamais par aucun simple moment historique dans le temps (...) La vérité religieuse, contrairement à la vérité philosophique n'est pas un principe, mais une voie, pas une thèse mais un processus (...) Nous devons donc renoncer à prétendre que l'enseignement juif est quelque chose d'achevé et de non équivoque. Pour nous, il n'est ni l'un, ni l'autre. Il est plutôt un processus gigantesque, encore inaccompli, de créativité spirituelle et de réponse à l'inconditionnel.

Les idées contenues dans ces deux textes, et dont on remarquera sans peine la surprenante parenté sont devenues, sans contestation possible, partie intégrante du judaïsme libéral du xx^e siècle.

Avant d'aller plus loin, qu'on nous permette une remarque. La formule rencontrée dans le texte cité de Buber, « ni l'un, ni l'autre », est l'expression, si fréquente chez Buber, du refus du « ou bien - ou bien ». Pour lui en effet, un des plus graves dangers de notre temps réside dans ces oppositions radicales qui divisent les hommes en factions hostiles où chacune détient un des « ou bien » pour l'ériger contre l'autre : universalisme contre exclusivisme, raison contre émotion, discipline contre permissivité, objectivisme contre subjectivisme, etc. Danger non seulement parce qu'une telle attitude est une falsification de la vérité, mais parce qu'elle est une falsification de la vie elle-même. Il ne peut être question pour Buber de réduire la vérité, mais bien d'accepter les risques de cheminer dans « la vertigineuse insécurité de la corde raide », où se situe tout noyau de rencontre et que la vie impose à quiconque refuse le « ou bien - ou bien ». Nous verrons, à propos de la Loi, que c'est peut-être dans cette perspective de la « corde raide », du refus du « ou bien - ou bien », du tout ou rien, que se situe la position de Buber. Nous comprenons mieux alors, d'une part, que son attitude en ce domaine est homogène avec l'ensemble de sa pensée et, d'autre part, qu'elle stimule fondamentalement la pensée juive libérale qui, précisément, se refuse à adopter une attitude du « ou bien - ou bien » : ou bien la tradition telle qu'elle est venue à nous, ou bien l'abandon total de l'ensemble.

Emil Fackenheim est actuellement professeur de philosophie à l'Université de Toronto. Né en 1916, il fut ordonné rabbin à la *Hochschule* de Berlin en 1939 (donc fut un élève de Leo Baeck). Il s'est rendu notamment célèbre par sa réflexion théologique sur le judaïsme d'après l'holocauste (particulièrement dans son livre *God's Presence in History*) et son analyse de la pensée de Hegel, *The religious dimension in Hegel thought*. Il représente sans aucun doute le courant théologique le plus significatif de la pensée juive libérale actuelle. C'est dans son livre *Quest for Past and Future*, et spécialement dans l'introduction, qu'il livre les clefs de l'évolution de sa pensée au cours des vingt dernières années. En ce qui concerne notre propos, il « exprime sa gratitude à Martin Buber et Franz Rosenzweig » et poursuit :

Je relie Buber et Rosenzweig intentionnellement - certaines des doctrines de Rosenzweig sont dépassées par les événements, moins de cinquante ans après sa mort. Une grande part de l'enseignement de Buber n'est pas le judaïsme, mais seulement une option à l'intérieur du judaïsme. Mais par les questions majeures soulevées en commun par ces deux hommes, tout l'avenir de la théologie juive est en jeu ⁴.

Il explique alors comment, avant le xx^e siècle, les théologiens juifs, croyant répondre au défi de la modernité, eurent recours à des compromis, spécialement en ce qui concerne le point central de la relation de Dieu à l'homme : les orthodoxes en voulant « tenir tous les documents anciens à l'abri des critiques de la modernité » et les libéraux « en souhaitant un Dieu présent, en se rabattant sur une espèce d'évolutionnisme cosmique pour défendre la présence de Dieu », les uns et les autres « compromirent le Dieu juif lui-même ».

Pour Fackenheim, Buber et Rosenzweig ont donné une réponse juive radicale au défi du monde moderne, réponse surplombant par son ampleur les divisions entre libéralisme et orthodoxie. Pour eux, un véritable retour à Dieu est une possibilité réelle, du sein de la modernité.

Buber et Rosenzweig ont amené Fackenheim à développer de façon nouvelle son concept de révélation, en réinsérant notamment dans le concept de foi la notion d'événement, fondé sur un « étonnement que rien ne peut abolir ». Par ailleurs, pour Fackenheim comme pour Buber, la réflexion théologique doit mener à une prise en considération de l'*existence* dans sa totalité. Le penseur juif n'est pas un homme en général, un spectateur impartial, qui peut choisir entre des options religieuses en partant d'un vide existentiel.

Fackenheim développe également la notion bubérienne d'« éclipse de Dieu » et invite à réfléchir sur le fait que « même quand Dieu est loin, son commandement est encore proche » ⁵.

Par ailleurs, ce théologien libéral, apparemment à l'encontre de Buber, ou peut-être tout de même en s'inspirant de lui, tente d'expliquer que la question juive la plus authentique est sans doute celle-ci : « Qu'est-ce que le Dieu d'Israël exige de moi ? » ⁶

II. *L'attitude de Buber face à la Loi*

La notion de Tora est centrale dans le judaïsme. Elle est, avec celle de révélation qui lui est traditionnellement liée, une des notions qui furent sans aucun doute les plus contestées, donc les plus ébranlées dans le

4. Emil FACKENHEIM, *Quest for past and future*, Boston, Beacon Press, 1970, 5 ss.

5. Emil FACKENHEIM, *op. cit.*, p. 255.

6. Emil FACKENHEIM, *op. cit.*, pp. 207 ss.

judaïsme d'après l'époque des Lumières. Elle est présente tout au long de l'œuvre de Buber attestant tant une certaine constance de sa pensée que nous tenterons de repérer, qu'une évolution dont il sera indispensable de faire état. On ne saurait être surpris que ce soit là un des points où les critiques adressées à Buber aient été fréquentes et sérieuses. Ce fut le sujet, on le sait, de sa principale controverse avec Rosenzweig.

Il faut remonter à sa conférence de 1919, intitulée « La voie de la sainteté : une parole adressée aux juifs et aux nations »⁷, pour saisir l'intention de Buber : tester le judaïsme des juifs et découvrir que « nous juifs, nous tous, nous sommes des renégats » parce que nous avons renoncé, d'une manière ou d'une autre, au plus précieux héritage du judaïsme classique : la tendance à la réalisation, cette tendance qui est recherche de vérité, pas plus dans le domaine du dogme que dans celui de la forme rituelle, mais qui réside dans « l'œuvre ». Renégats, car nous n'avons pas perçu que chaque œuvre porte en elle-même sa dénaturation éventuelle, que ce qui est exigé de l'acte est au-delà de l'acte. C'est pourquoi Buber ose dire que

les hommes qui se considèrent comme des membres soit de la communauté de foi juive, soit de la nation juive, qui observent les commandements tout en adorant les idoles de ce monde, usurpent le nom de juif, et ceci, même s'ils portent les franges rituelles sous leurs vêtements ou l'insigne sioniste au-dessus⁸.

C'est pourquoi Buber affirme qu'il préfère « la vertigineuse insécurité » de l'homme réellement religieux, de celui qui tente de mettre ses actes en accord avec sa pensée, au faux désir de sécurité des dogmatiques. Il écrit qu'« il honore la Loi, l'armure de notre peuple qui fut forgée au cours des siècles, mais qu'on ne peut tolérer la Loi comme s'interposant entre l'homme et la volonté de Dieu ». Buber s'engage par ces réflexions sur une voie difficile ; c'est pour lui le gage du renouvellement nécessaire pour qu'Israël devienne ce qu'il appelle « une vraie communauté », pour qu'advienne « le Sinaï de l'avenir ». Cette même année 1919, dans sa conférence appelée *Herut* (liberté), il reprend l'adage de *Pirké Avoth* VI, 2 : « Et les tables étaient l'œuvre de Dieu, l'écriture de Dieu gravée sur les tables. Ne lis pas *harut* (gravé), mais *herut* (liberté). »

Buber affirme qu'il considère avec un infini respect celui qui, suivant Samson Raphael Hirsch,

applique dans sa vie les 613 *mitsvot* parce qu'à travers chacune d'elles, il perçoit la voix prescriptive de Dieu, mais, comme la relation à l'inconditionnel est un engagement de tout l'homme, il va jusqu'à considérer comme un profanateur celui qui suit aveuglément la Loi sans être persuadé de son origine divine mais du fait de l'autorité acquise par la volonté de la collectivité juive⁹.

7. « The Holy Way » dans *On Judaism, op. cit.*, pp. 108 ss.

8. *Ibid.*, p. 112.

9. « Herut » dans *On Judaism, op. cit.*, pp. 165 ss.

Sans doute, cette affirmation de Buber peut paraître très risquée. Sujette au subjectivisme abusif de chacun, elle pourrait tendre à la glorification dangereuse des sentiments individuels et à la détérioration de l'unité de la communauté d'Israël. Rosenzweig, nous le verrons plus loin, obligera Buber à préciser sa pensée sur ce point. Mais nous voudrions tenter de découvrir, en nous référant à ce qu'écrivait Buber plus tard, vers 1942, dans « L'esprit d'Israël et le monde d'aujourd'hui »¹⁰, ce qu'était peut-être le sens de ses paroles.

Pour lui, considérer la matérialité des 613 commandements comme un don fait une fois pour toutes par Dieu à Israël, c'est réduire le sens de ce don. A travers les 613 commandements, au cœur de l'âme juive qui les accomplit fidèlement se traduit une *exigence immense* qui les dépasse. C'est trahir cette exigence que de la réduire à la formulation et à la matérialité des commandements.

Pour d'innombrables générations, dit-il, les juifs ont observé les 613 commandements de la Tora, mais l'exigence qui est plus haute que toute formulation de préceptes individuels n'a pas été accomplie (et cependant) nous sommes la nation qui une fois a entendu cette exigence si fortement et si clairement que l'exigence a pénétré au tréfonds de notre âme.

Ces textes montrent que, pour Buber, la réalisation de l'être juif passe par la médiation de la collectivité : la collectivité est le lieu où s'est fait entendre « l'exigence ». Par ailleurs ils expriment clairement que Buber ne nie pas le fait que la caractéristique de la révélation biblique est d'être prescriptive ; il dira explicitement :

Il n'y a pas de révélation sans commandement (...) commandement qui nous incite à distinguer entre la vérité et le mensonge, la justice et l'injustice dans la sphère de notre vie, comme dans celle de la nature. Dieu distingue entre la lumière et l'obscurité¹¹.

Mais il s'interroge et nous invite à nous interroger sur le sens de chaque *mitswa* que nous accomplissons, sans jamais perdre de vue que l'exigence qui la sous-tend et l'éclaire la charge à la fois d'une importance infinie et d'une réalité toute relative.

En ce sens, la position de Buber ne pourrait-elle pas apparaître aux orthodoxes comme porteuse d'une gageure d'authenticité, et aux libéraux comme incitant non au laxisme mais à la responsabilité ? l'enjeu du rejet ou de l'acceptation de la *mitswa* est de permettre à une nation de s'élever au rang de la mission qui lui incombe.

En 1923, Rosenzweig publiera la fameuse lettre à Buber intitulée

10. « The Spirit of Israel and the World of Today » dans *On Judaism, op. cit.*, pp. 183 ss.

11. « The Gods of the Nations and God » dans *Israel and the World*, New York, éd. Schocken Books, 1973, p. 209.

Die Bauleute (les Bâisseurs)¹². Il y plaide notamment pour la réintégration du monde des *mitswoth* dans la vie juive. Partant du fait que Buber a renouvelé le sens et la force de l'étude en formulant ses buts de telle sorte que « rien de ce qui est juif ne peut nous être étranger », en se débarrassant de l'influence envahissante du kantisme et de la tentative du XIX^e siècle de s'appliquer à distinguer « les principes essentiels », Rosenzweig s'étonne que Buber ne puisse s'engager sur le même chemin pour l'autre volet du judaïsme - celui de la Loi -, celui de la question « que devons-nous faire ? » Il invite Buber à ne pas confondre la Loi juive avec ce que l'orthodoxie occidentale ou le libéralisme du XIX^e siècle en ont fait, à savoir dépasser la problématique faussée du permis et du défendu pour comprendre que, grâce à l'engagement de l'homme dans le « faire », la Loi doit à nouveau redevenir commandement qui s'adresse à nous et pas seulement à nos pères.

En 1924, dans l'échange de correspondance qui suivit, Buber (comme Rosenzweig également) précisa sa position :

Je ne crois pas, dit-il, que la révélation ait jamais été une formulation de lois, c'est seulement par l'homme et dans la contradiction de son être que la révélation devient législation (...) Si l'homme est un receveur de lois, Dieu n'est pas un donneur de lois¹³.

Pour Buber, à cette époque, la question fondamentale à propos de la *mitswa* est liée à sa conception du dialogue. Il écrira :

Je ne peux accepter les lois et les statuts aveuglément, mais je crois me demander encore et toujours : est-ce que cette loi particulière m'est adressée à moi, réellement à moi ? A cette condition seulement, je peux m'inclure dans cet Israël à qui elle fut adressée.

Mais il ajoute :

de nombreuses fois, je ne l'ai pas pu¹⁴.

Cette conception s'intègre évidemment dans sa conception de la révélation qui, comme l'analyse de Fackenheim, est une extension de la relation « Je - Tu ». Pour lui, la vraie religion ne peut être qu'une rencontre dialogique du « Je » humain avec le « Tu » divin. De ce fait, la révélation ne peut être limitée ni à un système de dogmes, ni à une série de lois (elle se réduirait alors à un « Je - Cela »). Cela n'exclut pas qu'elle s'exprime à travers ces dogmes ou ces lois. Mais, obéir à un système de lois, indépendamment de la relation avec Celui qui les donne, c'est fuir la révélation. Il y a une relation qui doit s'établir parce que le D. qui donne s'adresse à un Je précis.

12. « Die Bauleute » publié dans Franz ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937. Traduction en français : « Les bâtisseurs » dans *Les Nouveaux Cahiers*, n° 32, pp. 44-52.

13. Lettre à F. Rosenzweig du 24 juin 1924 dans *On Jewish Learning*, introd. N. GLATZER, New Work, éd. Schocken Books, 1965, p. 111.

14. *Ibid.*, p. 114.

Il semble que c'est à travers cette correspondance que Buber atteint un paroxysme de sa pensée qui peut sembler difficilement compatible avec la très haute idée qu'il se faisait de l'unité nécessaire de la communauté d'Israël. Il adoptait ainsi une attitude qui, en ces formulations radicales, ne peut en aucun cas traduire l'attitude libérale face à la *mitswa*. Cependant, à des stades ultérieurs de sa vie, Buber semble revenir à des conceptions beaucoup plus nuancées et, de ce fait, moins fondamentalement contestables.

Déjà, dans son *Moïse*, dans le chapitre sur Korah intitulé « La Contradiction », Buber s'insurge contre ce qui oppose « liberté divine à Loi divine ».

Dieu règne, dit-il, par l'intermédiaire d'hommes que son esprit a saisis et remplis, d'hommes qui ne traduisent pas seulement sa volonté sous forme de décision instantanée, mais de jurisprudence et de lois capables de durer longtemps.

Et il ajoute :

sans lois, c'est-à-dire sans ligne de démarcation transmissible entre ce qui plaît et ce qui déplaît à Dieu, il ne peut y avoir aucune continuité très longue du règne de Dieu sur cette terre¹⁵.

Cette affirmation présentée comme une exégèse biblique semblerait réintégrer la nécessité de la loi objective. Buber en précise immédiatement la limite et le risque : que l'inspiration se fige dans la loi et que cette dernière « même vidée de son esprit » maintienne la prétention d'être encore ce qu'elle avait été. La loi, pour retrouver son authentique substance, doit « constamment se plonger au feu dévorant et purificateur de l'esprit ». C'est, dit-il, « le prolongement du grand principe mosaïque du renouvellement toujours répété ».

Des propositions de cette sorte, où Buber affirme la nécessité des lois et simultanément met en garde contre toute chosification de la loi, n'apparaissent-elles pas comme un incontestable ferment de réflexion pour certains juifs contemporains, qui, par l'accomplissement mécanique de la loi, se sont souvent éloignés de son sens prophétique ? Comment ne pas prendre au sérieux cette parole de Buber : « Ce qui est vivant s'achemine constamment vers la mort, mais veut, même mort, continuer à régenter les vivants »¹⁶.

Mais c'est peut-être dans un de ses ouvrages les plus tardifs, *Zwei Glaubensweisen* (Deux types de foi), que Buber, en confrontant judaïsme et christianisme, exprime les idées les plus synthétiques et les plus élaborées de sa conception de la Tora - Fackenheim dira les plus explicites -. Il s'efforce lui-même de les mettre en rapport avec la tradition pharisienne. Il écrit :

15. *Moïse* (paru en allemand en 1948) ; trad. franç. coll. « Sinaï », Paris, P.U.F., pp. 238-239.

16. *Ibid.*, p. 239.

La Tora de Dieu doit être comprise comme instruction de Dieu dans sa voie. Elle inclut des lois et les lois sont en vérité ses objectivations les plus vigoureuses, mais la Tora elle-même est essentiellement non-loi. Un reste du dire adhère au mot prescriptif, la voix dirigeante est toujours présente où pour le moins son écho est encore entendu. Rendre Tora par loi, c'est lui ôter son caractère le plus vital et le plus dynamique. Sans le changement de signification dans le grec, le dualisme paulinien entre loi et foi, vie et œuvre, vie et grâce aurait manqué sa plus importante présupposition conceptuelle¹⁷.

Buber, dans le chapitre VII de *Deux types de foi*, chapitre central, recherche ce qu'il y a de spécifique à la Tora. Il insiste sur le fait que pour le judaïsme, l'accomplissement d'un commandement est valide s'il engage la pleine capacité de l'individu et la pleine intention de sa foi, autrement dit, la *mitswa* requiert la *kawwana*. Le danger qui a de tout temps guetté Israël fut de croire qu'il « possédait » la Tora, comme si la Tora pouvait se résumer, se réduire à un livre de l'alliance ou même à une Ecriture sainte. Jérémie (8, 18) ne fulmine-t-il pas contre son peuple qui couramment s'écrie : *Hachamin anahnou ve torat hachem itanou* (nous sommes sages, la Tora de l'Éternel est avec nous).

La dialectique de l'avoir et de l'être est en fait la force du dynamisme le plus essentiel dans l'histoire spirituelle d'Israël. Elle s'exprime dans le combat des prophètes contre les sacrifices faits sans intention, par le zèle des pharisiens contre toutes les sortes d'« hypocrisie » et elle continue jusqu'à l'aube de l'époque contemporaine en prenant forme dans le Mouvement hassidique pour lequel chaque action exige une intention particulière de l'homme tout entier. Par ce combat, tout au long de l'histoire d'Israël, l'élan créateur se libère.

Buber pense d'ailleurs que l'attitude critique par rapport aux œuvres de la loi est dans son expression la plus percutante à trouver chez les pharisiens eux-mêmes : comment animer l'acte fait selon la loi, pour vivre la loi ? La réponse pharisienne est donnée par la notion de *kawwana* et celle de *Tora lishmah* qui dépasse la première. Celui qui veut accomplir la Tora pour une autre raison que pour elle-même, la Tora « lui casse le cou », disent les rabbins dans le Talmud (*Taanit 7a*), et ils expliquent que, grâce à la parole de la Tora, selon la façon de la comprendre et de l'accomplir, l'un peut devenir bon, l'autre méchant. Ceci révèle le caractère dynamique de la *Tora lishmah*. Buber résume la position pharisienne - sans la critiquer - en disant :

Le critère véritable est donc de se mettre à étudier et à accomplir les *mitswot* en considérant cela, non comme des points d'arrivée, mais comme une mise en marche sur un chemin infini¹⁸.

Pour conclure cette seconde partie, il n'est sans doute pas trop hasardeux d'avancer que Buber, bien qu'en refusant d'accepter l'ensem-

17. *Two Types of Faith*, New York, Harper Torchbooks, 1961, p. 57.

18. *Ibid.*, pp. 56-78.

ble de la loi comme Tora et de se soumettre inconditionnellement aux *mitswot* a, par sa hauteur de vue sur l'exigence de la Tora, jeté une lumière sur la responsabilité personnelle de l'individu. Tout en se situant, ou peut-être parce qu'il se situe sur la « corde raide », aussi éloigné d'un rejet pur et simple de la loi, d'un côté, que d'une conception rigide et formelle de la loi, de l'autre, il devrait inciter les juifs contemporains à prendre le risque de réfléchir à nouveau à cette question pour mieux saisir l'enjeu éternel de la Tora.

III. *Quelques thèmes de la pensée de Buber ouvrant des voies de questionnement, de remise en mouvement pour la pensée juive contemporaine*

Tout d'abord, nous devons insister sur le fait que nous mentionnions plus haut, l'espérance indéfectible de Buber dans le destin de l'homme et dans celui d'Israël en particulier. N'écrit-il pas, dans un texte datant de 1942 :

Quel est l'esprit d'Israël dont nous parlons : c'est l'esprit de réalisation (...) réalisation d'une simple vérité, celle que l'homme a été créé pour un but, qu'il y a un projet à la création, qu'il y a un projet pour la race humaine ; l'unité, et non la division et la séparation, est le but de la création (...) Notre but est l'établissement de la paix.

Et il ajoute un peu plus loin :

Nous, hommes, nous sommes chargés de perfectionner notre propre part de l'univers¹⁹.

Cette espérance (qui bien entendu retrouve l'espérance messianique d'Israël que Buber sous-entend ici mais qu'il considère comme idée centrale dans tous ses ouvrages sur la Bible), Buber veut la faire résonner avec des paroles qui touchent l'homme de notre temps, homme qu'il ne croit pas toujours immédiatement perméable aux paroles bibliques et qu'il veut rendre capable de les entendre à nouveau. Il veut que les juifs retrouvent cette vocation particulière qui est la leur, en leur faisant à nouveau découvrir le sens de leur destin. Ce sens, leur dit-il, non seulement s'inscrit dans le destin général de la création mais « le monde attend quelque chose du judaïsme et ceci est en soi un phénomène nouveau »²⁰. Il insiste sur le fait que, après Auschwitz et Israël qu'il englobe sous le vocable de « moments étourdissants, ahurissants, de mort et de vie », le monde a accepté l'existence juive comme un fait d'une signification singulière et, de ce point de vue, le judaïsme commence à être regardé, reconnu. Comment en ce point précis ne pas se remémorer E. Fackenheim invitant les juifs à ne pas donner une victoire posthume à Hitler en vivant ce qu'il appelle « la 614^e *mitswa* que la voix prescrip-

19. « The Spirit of Israel and the World of Today », *op. cit.*, p. 182.

20. « The Silent Question » dans *On Judaism*, *op. cit.*, pp. 203-204.

tive a fait entendre à Israël dans l'opacité du silence d'Auschwitz ? »²¹ Pour Buber, cette existence renouvelée que le monde attend des juifs n'est pas une existence banale, c'est une existence qui doit être sanctifiée. Il écrit :

Le judaïsme vivra seulement s'il sait faire à nouveau revenir à la vie la véritable relation du juif avec Dieu, avec le monde et avec l'humanité²².

Mais, pour qu'il en soit ainsi, au lieu de ronronner dans la satisfaction d'institutions bien rodées ou même de se calfeutrer dans la douillette acceptation d'une vie balisée par le rite ou désorientée par une assimilation négatrice des valeurs propres du judaïsme, notre temps exige que l'on se pose des questions radicales : « Est-ce que nous sommes encore vraiment des juifs ? des juifs dans nos vies ? Est-ce que le judaïsme est encore vivant ? - Buber dit : « Nous sommes les gardiens des racines. Comment devenir ce que nous sommes ? » La formulation des questions est parfois plus percutante encore ; ainsi invite-t-il à se poser la fameuse question que le peuple d'Israël se posait aussitôt après la traversée de la Mer Rouge : « L'Éternel est-il au milieu de nous ou pas ? » (Ex 17, 7). « Mais », dit-il, « en nous la posant avec la bonne intention » (ce qui tendrait à prouver combien dans sa connaissance de la Bible il était plus averti de la tradition midrashique qu'il ne l'avoue). C'est-à-dire en retrouvant le sens plein de la question : « Est-ce que le vrai service de Dieu est au milieu de nous ou pas ? »²³

Ces questions ne peuvent laisser en paix, ces questions ne peuvent que réveiller ceux qui s'installent dans le confort d'un embourgeoisement du religieux ou d'une esthétique du religieux. On comprend qu'elles aient trouvé des échos très profonds chez certains libéraux : Baeck n'affirmait-il pas que le « judaïsme est une lutte permanente » et Eugène Borowitz qu'« il ne peut laisser l'homme dans la quiétude tranquille d'une identité à jamais acquise » ?

L'insistance mise par Buber à travers toute son œuvre sur l'élan créateur du judaïsme, sur le fait que « même si le judaïsme a beaucoup apporté au passé, le meilleur de lui-même est encore vers l'avenir »²⁴, pourrait, me semble-t-il, réveiller la dynamique du judaïsme. Même s'il n'est qu'un initiateur, qu'un éveillé de conscience, qu'un guide qui vous met ou vous remet sur une voie, Buber a incontestablement une parole à adresser à tous les juifs d'aujourd'hui. Le judaïsme contemporain, ébranlé par les épreuves subies coup sur coup, déchiré par des divisions qu'il ne sait plus lire comme des *mahlokèt leshèm shamaim*, des « débats pour la gloire de Dieu », ne peut-il puiser chez Buber le courage de ne pas se

21. Emil FACKENHEIM, « Jewish Faith and the Holocaust » dans *Commentary*, 1967. Cité dans *God's presence in History*, New York, Harper Torchbooks, 1972, p. 84.

22. « The Silent Question », *op. cit.*, p. 213.

23. « The Spirit of Israel and the World of Today » *op. cit.*, p. 193.

24. « Judaism and the Jews » dans *On Judaism*, *op. cit.*, p. 20.

contenter du « ou bien - ou bien », ne peut-il redécouvrir l'exigence d'une mission à remplir, trouvant dans chaque « ou bien » une remise en question génératrice d'un nouveau mouvement ?

André Néher écrivait que « les juifs sont les prophètes du sens » ; Buber, « ce sage hébreu en vêtement moderne », selon l'expression de E. Fackenheim, peut nous aider à le redevenir.