

Le sionisme de Martin Buber

par Freddy RAPHAEL

Je vous donnerai un avenir et une espérance

Jérémie 29, 11

La nation juive porte l'autre en soi

G. Landauer

La pensée de Martin Buber, partie de la réflexion sur les sources juives et le hassidisme, a abordé tous les grands problèmes de notre temps. « Elle se proféra, face au monde, avec une liberté et un naturel qui attestèrent la maturité d'un judaïsme revenu résolument à lui-même », mais irrévocablement présent à son temps. Il y a chez Buber une dichotomie apparente entre sa philosophie du dialogue, qui prône l'échange, et sa politique qui privilégie la communauté et le socialisme. En fait, pour lui, philosophie et politique sont intimement liées, car elles participent des trois voies fondamentales pour découvrir l'être : la voie mystique représentée par Jacob Böhme, la voie anarchiste définie par Gustav Landauer et le sionisme culturel formulé par A'had-Ha'am.

Dans le cadre de cette étude nous tenterons de retracer l'itinéraire spirituel de M. Buber qui, à partir de sa présence active dans la lutte pour la restauration de l'identité juive, le mena du socialisme utopique et anarchiste à l'humanisme hébraïque, au sionisme culturel et à la tentative acharnée pour promouvoir un dialogue de paix entre juifs et arabes¹.

*
**

1. Pour la rédaction de cet article, les œuvres suivantes de Martin BUBER ont été utilisées : *Am ve-Olam*, Jérusalem, 1964 ; *Der Jude und sein Judentum*, Cologne, 1963 ; *Israel and Palestine*, New York, 1952 ; *Israel and the World*, New York, 1963 ; *On Judaism*, New York, 1967 ; *Pointing the Way*, New York, 1963 ; *The Prophetic Faith*, New York, 1960 ; *Utopie et Socialisme*, Paris, 1977 ; *Werke*, 3 tomes, Munich, 1962-1964 ; ainsi que les ouvrages et articles critiques suivants : Carol M. BRANDINI, *La Communauté humaine selon M. Buber*, thèse de 3^e cycle,

Gustav Landauer, l'ami fidèle plus tard assassiné, exerça une influence décisive sur la pensée de M. Buber. Tous deux firent partie de la *Neue Gemeinschaft*, association libertaire qui se proposait de forger des moyens nouveaux, culturels et sociaux, pour restructurer la société². A partir de 1908, ils prirent part aux travaux du *Sozialistischer Bund*, mouvement anarcho-socialiste fondé par G. Landauer sur la base d'un socialisme communautaire et d'un populisme culturel ; ce mouvement avait plusieurs ramifications en Allemagne, jusqu'à ce qu'il fut interdit durant la première guerre mondiale. En 1914, Buber s'associa à un petit groupe de pacifistes hollandais, norvégiens et allemands, dont Landauer, pour constituer un *Blut-Bund* d'hommes qui se proposaient d'œuvrer pour la paix et la compréhension mutuelle ; ce mouvement prit ultérieurement le nom de *Forte Kreis*, du nom de la ville de Forte en Italie, où devait se tenir en 1915 une réunion qui, en fait, n'eut jamais lieu. G. Landauer vit dans la révolution bavaroise de 1918-1919 un moyen de promouvoir une transformation éthique des esprits ; il combattit les efforts de ses amis pour constituer un nouveau gouvernement, qui, en tant qu'instrument du pouvoir, serait inévitablement entraîné à recourir à la force et à la violence. Lorsqu'il accepta d'aider Ernest Toller, Erich Muehsam et Sylvio Gsell à la tête du gouvernement de la République de Munich, il écrivit à Buber que c'était une situation insupportable pour lui.

Buber et Landauer furent, tous deux, influencés par les courants de pensée mystique. Landauer traduisit Maître Eckhardt en allemand, tandis que Buber publia, très tôt, *Die Ekstatischen Konfessionen*, anthologie d'expériences religieuses d'ordre mystique et extatique. Ils s'efforcèrent ensemble de promouvoir, contre l'« éclatement » de la vie humaine, une quête d'unité, une tentative pour restaurer la communion de l'homme avec le divin, avec la nature et avec autrui. Pour Buber et Landauer le socialisme³ signifiait l'apport d'une dimension spirituelle aux échanges sociaux, la construction d'une communauté reposant sur des bases volontaristes et sur la coopération, l'épanouissement de l'individu dans l'échange et le dialogue avec autrui. Pour faire une révolution il fallait partir à neuf, en commençant par soi-même. Toute tentative pour édifier un nouvel ordre social devait être précédée par une reformulation des liens interpersonnels. Un Etat centralisé étant incapable de susciter des forces capables de régénérer la vie sociale, Buber et Landauer militaient pour

Université de Strasbourg 1970 ; Hans KOHN, *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit*, 2^e éd., Cologne, 1961 ; Paul R. MENDES-FLOHR, « Martin Buber and the Moral Dilemma of Zionism » dans *The Jerusalem Quarterly*, 3, printemps 1977, pp. 74-85 ; Grete SCHAEFER, *Martin Buber : Hebräischer Humanismus*, Göttingen, 1966 ; Ernst SIMON, « Martin Buber and German Jewry » dans *Leo Baeck Institute Yearbook*, t. 3, Londres, 1958 ; Ernst SIMON, *La ligne de démarcation* (en hébreu), Givat Haviva, 1973 (voir le compte rendu de cet ouvrage par Arié SIMON dans *Dispersion et Unité*, n° 15, Jérusalem, 1975, pp. 202-207).

2. R. LINK-SALINGER, « Friends in Utopia », dans *Midstream*, janvier 1978, pp. 67-72.

3. *Ibid.*, p. 69.

l'édification d'un monde socialiste à partir de petites communautés constituées sur une base volontariste.

Ils croyaient en un processus continu à l'intérieur duquel la révolution ne constituait qu'une étape, le développement d'une réalité qui avait déjà atteint ses vraies possibilités. La restructuration de la société pour laquelle ils œuvraient ne représentait pas une tentative romantique pour faire revivre de vieilles formes, mais un élan nouveau conféré aux tendances décentralisantes qui minent tout ordre social. Pour G. Landauer, comme pour M. Buber, l'édification du socialisme ne constituait pas seulement une action politique, mais la prise au sérieux de quelque chose de fondamental, la transformation dans l'immédiat de la vie de l'homme en relation avec son prochain. Buber, parlant de Landauer, dit que, dans son socialisme aussi bien que dans sa lutte pour éviter la guerre pendant les années qui la précédèrent, il lutta non pas en tant que membre d'un groupe mais comme un homme solitaire, non pas avec des slogans mais en dévoilant et en montrant la réalité cachée. « Il comprit le socialisme comme quelque chose que l'on doit commencer à réaliser là où on est placé, et sa propre existence fut pour lui un lieu où il pouvait le faire »⁴.

La philosophie de la communauté élaborée par M. Buber est fondée à la fois sur la Bible et le hassidisme et sur la distinction opérée par Ferdinand Tönnies entre la société (*Gesellschaft*) et la communauté (*Gemeinschaft*) ; elle se situe dans la ligne des socialistes utopiques, de Proudhon et Lasalle à Kropotkine et Landauer. Tönnies oppose la société, groupement mécanique et artificiel de personnes qui sont contraintes de vivre ensemble par intérêt bien compris, à la communauté, groupement organique et naturel de personnes unies par des liens de sang et de famille, qui établissent des relations authentiques de voisinage et de fraternité. Buber, après avoir adhéré à l'exaltation d'un certain *Volkstum*, modifia les notions de base de Tönnies. La communauté qu'il valorisait n'était pas la communauté naturelle de la famille ou du village, au sein de laquelle règnent des traditions contraignantes et l'exploitation, mais une communauté élective rassemblée autour d'un centre, un groupement volontaire d'hommes en relations directes les uns avec les autres. Il ne préconisait pas un retour à la société médiévale, mais une renaissance selon le modèle de la communauté biblique, qui tentait de mener une vie unifiée consacrée à la sanctification de la terre. Comme le souligne Robert Misrahi⁵, il importe à Buber que deux choses s'épanouissent et perdurent : la liaison temporelle d'une vie qui se déploie en conformité à la relation et la liaison spatiale dans la communauté unie à son centre. Pour que le monde devienne une demeure pour l'homme, où il puisse se sentir chez lui, il faut la médiation d'une communauté vivante.

Le socialisme que prône Buber ne requiert pas un retour en arrière du développement technique. Il ne faut pas lutter contre la rationalisation de l'économie mais pour l'humanisation de la *ratio*. Le progrès

4. M. BUBER dans C.M. BRANDINI, *op. cit.*, p. 157.

5. R. MISRAHI, *Martin Buber*, Paris, 1968, p. 44.

technique doit considérer l'ouvrier en tant que réalité vivante. Se demander quel genre de socialisme peut être réalisé dans la société contemporaine, c'est s'interroger sur un type d'« autonomie communautaire », sur des « mesures de vraie solidarité entre les hommes qui vivent et travaillent en commun ». Pour Buber, un « socialisme centralisé n'est pas le socialisme ; un socialisme dans lequel les rênes de l'Etat sont passées aux mains des ouvriers sans que soient changés pour autant les rapports entre les hommes n'est pas le socialisme »⁶. Il n'y a « communauté » (*hévrouta* selon l'appellation hébraïque contemporaine que Buber privilégie) que là où les hommes œuvrent en communion pour réaliser le changement qu'ils désirent. Tandis que la collectivité est constituée par une juxtaposition d'individus, la communauté est composée de personnes intimement liées les unes aux autres, œuvrant ensemble pour un but commun. « La communauté n'est pas un cadre social figé mais un perpétuel renouvellement. Alors que la collectivité entraîne une disparition organisée de l'individualité, la communauté l'élève, la fortifie et la soude aux autres »⁷. Si Buber n'a pas œuvré pour la création d'un Etat juif, c'est parce qu'il déniait toute validité aux structures d'autorité instituées par l'Etat, la société ou la religion. Le seul fondement valable de la vie communautaire, c'est le dialogue et l'échange entre les personnes. Toute institution, tout code de lois, appartiennent à la sphère du Je/Cela et se situent hors de celle du Je/Tu, qui seule établit une relation authentique.

Buber, qui joua un rôle déterminant dans les mouvements étudiants sionistes qui avaient été fondés à Prague et à Vienne par Hans Kohn, Hugo Bergmann et Robert Weltsch, y introduisit les idées de G. Landauer. Ces dernières marquèrent l'idéologie de *Bar Kokhba* et du *Hapoel Hatsair* et influencèrent les *kibboutzim* naissants. Buber prit également pour modèle des colonies de pionniers établies en Israël, une image idéalisée des petites communautés hassidiques d'Europe Orientale à la fin du XVIII^e siècle, « unies par un amour fraternel », menant une vie de dialogue, dans une atmosphère de simplicité et de foi. A l'opposé de la tentative de Shabtaï Zwi et de ses adeptes qui tentèrent, au siècle précédent, de « forcer la fin », le messianisme du Baal Shem Tov fut un messianisme de la vie intérieure, « de l'expérience sereine du contact avec le divin dans la vie quotidienne »⁸. Israël a pour tâche de créer une communauté de foi calquée sur celle du monde hassidique, sans s'exposer aux périls du faux messianisme.

La nouvelle colonisation juive en Palestine devait nécessairement se faire sur la base de communautés villageoises, qui avaient pour but la création d'une communauté authentique et juste fondée sur le volontariat. Buber était très conscient du fait que l'importance de ces tentatives dépassait les frontières de la Palestine et celles du judaïsme, car elles devaient montrer « au monde la possibilité de fonder la justice sociale sur une action volontaire... C'est la puissance productive d'une communauté

6. Cité dans R. MISRAHI, *op. cit.*, p. 179.

7. *Ibid.*, p. 179.

8. M. BUBER, *On Zion*, Londres, 1973, p. 91.

orientée vers la réalisation d'une vraie communauté, et comme telle, c'est un facteur important pour l'avenir de l'humanité ». C'est en cela que consiste la mission d'Israël envers l'humanité. Buber considère les *kibboutsim* comme « un non-échec remarquable », comme l'effort le plus puissant en direction de la coopération totale. Ici, la vie communautaire est fondée sur l'harmonisation indispensable de la production et de la consommation, la première ne désignant pas exclusivement l'agriculture, mais la combinaison organique de l'agriculture, de l'industrie et de l'artisanat. Les tentatives pour établir des « villages-communautés » en Europe et en Amérique ont failli à leur tâche principale : la restructuration de la société par la fédération et l'union avec la société urbaine.

La tâche vraie, qui transforme les structures des villages-communautés commence par leur fédération, c'est-à-dire leur union selon les principes mêmes qui règlent leur structure interne. Ceci ne s'est réalisé presque nulle part (...). La tâche socialiste ne peut être remplie que dans la mesure où les villages-communautés exercent une influence structurale sur la société urbaine amorphe⁹. Parmi les causes du relatif succès des *kibboutsim*, il y a le fait qu'ils doivent leur existence, non pas à la seule doctrine, mais au besoin, à la pression et aux exigences d'une situation.

Le ciment de la *kvoutsa* n'a pas été seulement une idéologie, mais une œuvre. Ce qui lui a donné naissance et a façonné son caractère, ce fut la nécessité de s'adapter aux conditions particulières de la Palestine. L'effort de coopération totale a été nécessaire pour assurer la survie. Il y avait au départ un élément d'« idéalisme », souple et non systématisé.

On rêvait de l'avenir, écrit Buber, on se voyait comme les instruments directs de la réalisation du socialisme, comme le prototype de la nouvelle société, on se proposait comme but la création de l'homme nouveau et du monde nouveau. Mais rien de tout ceci ne s'est jamais cristallisé en un programme tout fait¹⁰.

C'était un « idéal » et non un dogme, qui stimulait, mais ne dictait pas les conduites. C'est pourquoi il resta un principe de vie et une force unificatrice et ne devint jamais un obstacle figé¹¹. Par la suite, M. Buber prit conscience des difficultés que le *kibbouts* rencontrait pour maintenir, dans une perspective dynamique, son authenticité, et pour exercer une influence grandissante sur la société environnante. Il n'en demeure pas moins « un non-échec remarquable ».

Martin Buber se range du côté des « utopistes », qui, tels Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Kropotkine et Landauer, ont voulu trouver une voie pour restructurer l'ensemble de la société humaine sur la base de petites communautés, en ayant recours à des moyens qui sont de même nature que le but recherché. Il oppose deux types de socialisme : celui qu'élabora Marx, qui, par l'entremise de Lénine et de Staline, mène à Moscou et

9. M. BUBER, *Paths in Utopia*, Boston, 1958, p. 141.

10. *Ibid.*, p. 143.

11. C.M. BRANDINI, *op. cit.*, p. 175.

à la révolution mondiale ; le second, qui trouve son origine chez les socialistes français et mène à Jérusalem et aux *kibboutzim*. L'un et l'autre, comme le souligne Buber, sont des formes d'une eschatologie sécularisée ; mais, alors que le marxisme est une mise en pratique d'une eschatologie apocalyptique, pour laquelle le processus rédempteur, sous ses multiples aspects, est déterminé et n'utilise les êtres humains qu'en tant qu'instruments, l'authentique socialisme prolonge la prophétie de l'Ancien Testament ; celle-ci considère, à chaque instant donné, que la personne à laquelle elle s'adresse est douée, à un degré indéterminable à l'avance, de la capacité de participer par ses décisions et ses actes à la préparation de la rédemption. Buber s'est écarté du marxisme au nom d'une exigence éthique fondamentale, qui se propose d'établir un ordre « juste » reposant sur le « vivre ensemble des hommes »¹². Pour le socialisme utopique, le développement le plus complet de l'individualité doit se combiner, comme le souligne Kropotkine, avec le plus haut développement de l'association volontaire sous tous les aspects, à tous les degrés possibles, pour tous les buts imaginables : association toujours changeante, portant en elle-même les éléments de sa durée et revêtant les formes qui, à chaque moment, répondent le mieux aux aspirations multiples de tous. Il s'agit de construire un tissu cellulaire, c'est-à-dire « un être-façonné-ensemble » conforme à la vie, « un ensemble d'hommes largement autonomes, qui se forme et se transforme de l'intérieur »¹³. M. Buber reproche au « socialisme scientifique » de ne juger les moyens que d'après leur efficacité, de légitimer tous ceux qui, indépendamment de leur nature, paraissent aptes à construire la société idéale qui sera fondée sur la communion harmonieuse et spontanée de tous ses membres. Dans cette perspective le « bond de l'humanité du règne de la nécessité au règne de la liberté » s'opère miraculeusement. Buber, quant à lui, recherche un chemin qui soit identique au but poursuivi et refuse de croire que, « comptant sur le bond à venir, il faille préparer le contraire de ce à quoi on aspire ». Il réintroduit ainsi l'exigence éthique dans le champ du pragmatisme socio-politique.

C'est à partir de la dialectique de la passivité et de l'action, de l'attente confiante et de l'engagement militant, que Martin Buber a opposé la prophétie et l'apocalypse. Il les considère comme deux façons de voir radicalement différentes. A une époque où la crise interne et extérieure du royaume de Juda s'amplifie, une vingtaine d'années avant la destruction de Jérusalem, Jérémie reçoit l'ordre divin de descendre dans la vallée et de se rendre à l'atelier du potier. Dieu désire lui parler en cet endroit. Le prophète doit contempler une réalité qui se transformera en parabole révélatrice. Il descend donc dans la vallée et voit le potier travailler l'argile sur son tour à deux roues.

Mais le vase qu'il était en train de faire fut manqué, comme l'argile était sous la main du potier, il recommença et il en fit un autre vase, comme il parut bon de le faire aux yeux du potier (Jr 18, 3).

12. M. BUBER, *Utopie et Socialisme*, Paris, 1977, p. 26.

13. *Ibid.*, p. 35.

A cette souveraineté du « faire » divin s'oppose cependant la liberté des hommes : le potier divin travaille aux formes et aux destins historiques des peuples, mais ses œuvres peuvent elles-mêmes, selon la volonté de leur créateur, lui obéir, s'écarter de ses voies, ou encore se repentir.

Voici que comme l'argile en la main du potier, ainsi vous êtes dans ma main, maison d'Israël. Tantôt je parle de déraciner, de renverser, d'exterminer une nation et un royaume, mais ce peuple s'est détourné du mal à cause duquel je le menaçais et je me suis repenti du mal que je projetais de lui faire (Jr 18, 6-8).

Le prophète biblique, ainsi que l'ont souligné Max Weber¹⁴ et André Neher¹⁵, n'est pas un homme exemplaire qui, par sa conduite, montre aux autres les voies du salut (prophétie exemplaire), mais l'instrument annonciateur de la volonté divine qui exige, du fait de sa mission, l'obéissance en tant que devoir éthique (prophétie éthique).

Le prophète parle à des hommes qui doivent l'entendre ; il a été envoyé vers eux pour les placer devant « l'alternative sévère du moment ». Par contre, analysant le quatrième Livre d'Esdras, Buber affirme que cet ouvrage n'a pris sa forme définitive que plusieurs dizaines d'années après la destruction de Jérusalem par les Romains. Le fait que l'auteur se donne pour contemporain des événements qui suivirent la destruction de Jérusalem par les Chaldéens est significatif : la situation biographique et historique réelle dans laquelle l'auteur parle est remplacée à dessein par une situation étrangère, qu'il emprunte à cause de l'analogie avec la sienne. Ceci nous conduit au cœur même de la problématique. Car le moment auquel la parole prophétique nous fait participer est celui de la décision réelle à quoi le prophète appelle ses auditeurs, souvent en face du martyre.

Dans le monde de l'apocalypse, c'est à peine si nous trouvons jamais cette heure biographique et historique actuelle, parce qu'ici, justement, il ne s'agit pas d'une décision prise par l'homme considéré comme facteur de la décision historique et métahistorique¹⁶.

L'auteur de l'apocalypse ne s'adresse pas à un auditoire qu'il doit convaincre, il n'est pas investi d'une mission vitale. Nulle part on ne sent, dans le quatrième Livre d'Esdras, le souffle prophétique de l'histoire qui se fait, ni la richesse de ses possibilités de décision. L'avenir ne se bâtit pas, « il est pour ainsi dire présent au ciel, présent depuis toujours. C'est pourquoi il peut être dévoilé à l'auteur, qui à son tour peut le dévoiler à d'autres. » On n'accorde plus à la communauté la possibilité de changer le cours de l'histoire ou de se manifester dans l'ordre eschatologique. L'accent est mis sur l'idée que tous les événements de l'histoire se déroulent selon un plan immuable prévu par Dieu et que le but de la révélation est de dévoiler ce plan. La conception de

14. Max WEBER, *Economie et société*, t. 1, Paris, 1971, p. 472.

15. André NÉHER, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1972.

16. Max WEBER, *op. cit.*, p. 935.

l'histoire est profondément déterministe : son cours a été fixé définitivement par Dieu et avance inexorablement vers le but qui lui a été assigné. Tout vient en son temps ; même les malheurs présents font partie du plan de Dieu et sont un signe de la fin prochaine. L'ambiguïté de l'attente apocalyptique réside également dans le fait que la volonté de supprimer définitivement la violence et le conflit peut légitimer, précisément, le recours à la violence - la dernière, la violence eschatologique. Max Weber évoque ces prophètes millénaristes qui, venant juste de prêcher l'amour, appellent l'instant d'après à la violence - l'ultime violence qui inaugurerait l'absence de toute violence. On peut se demander si la thématique interne de la pensée apocalyptique peut se concilier avec une véritable tolérance.

Des hommes qui pensent en termes de catastrophe peuvent-ils être autre chose que des violents et des fanatiques, même s'ils se prennent pour des apôtres de la paix et de l'amour ?

Le prophète est porteur de la parole divine ; il intervient dans l'histoire présente non pas en prédisant un avenir prédéterminé, ni en soulignant un décret immuable, mais en plaçant son auditoire devant une alternative et en lui rappelant sa responsabilité. Pour Buber, « à chaque homme, à chaque moment, est offerte la capacité d'un vrai choix et, par ce choix, il participe à la décision concernant le sort de l'instant qui va suivre »¹⁷. La tâche du prophète est de demander inlassablement des comptes aux puissants. Les faux prophètes pour Buber sont ceux qui sont avides de succès et de popularité et qui, pour atteindre ce but, n'hésitent pas à flatter bassement leur auditoire. En fait, en cédant à leurs illusions, ils tentent de se tromper eux-mêmes et « mentent à leur propre cœur » comme le souligne Jérémie.

Cidqiyahou, fils de Kenaana, s'approcha, frappa Michée sur la joue et dit : « Par où l'esprit du SEIGNEUR est-il sorti de moi pour te parler ? » Michée dit : « Eh bien ! Tu le verras le jour où tu iras de chambre en chambre pour te cacher. » Le roi d'Israël dit : « Saisis Michée, livre-le à Amôn, chef de la ville, et à Yoash, fils du roi, et dis-leur : "Ainsi parle le roi : Mettez cet individu en prison, et nourrissez-le de rations réduites de pain et d'eau jusqu'à ce que je rentre sain et sauf" » (I Rois 22, 24-27).

M. Buber dénonce l'absence d'un prophète de vérité pour notre génération, alors qu'au coin de chaque rue s'avance Cidqiyahou arborant des « cornes de fer », exaltant, avec l'emphase d'une creuse rhétorique, le triomphe de la force (I Rois 22, 24-27). Il faut, écrit Buber,

le regarder droit dans les yeux, comme pour lui dire, « Je te connais ! ». Il ne baissera pas les yeux, mais peut-être que la prochaine fois, lorsqu'il s'abandonnera à son rêve, il se rappellera comment tu l'as fixé et il renoncera à donner libre cours à son imagination fantasque. Et la prochaine fois qu'il présentera son rêve comme s'il s'agissait de la parole de Dieu, peut-être commencera-t-il à bégayer et s'arrêtera-t-il. Pas plus d'un instant,

17. M. BUBER, *The Prophetic Faith*, *op. cit.*, p. 103.

mais de tels instants, où la pensée commence à s'interroger, sont extrêmement importants ¹⁸.

Le prophète authentique ne parvient que rarement à convaincre ses auditeurs, qui ne veulent entendre parler que de victoire. Mais lorsque la catastrophe annoncée s'abat sur le peuple, du fond même de la détresse, le message prophétique proclame l'espoir et la certitude d'une renaissance.

Pour Buber la rédemption est aussi œuvre humaine : l'ère messianique est la relation privilégiée de Dieu, qui va à la rencontre de la créature, et de l'homme qui se rapproche de lui en transformant le monde par l'action morale. A l'espérance déçue des *hassidim* de *Gog et Magog* ¹⁹, qui avaient vu en Napoléon l'annonciateur des temps messianiques, Rabbi Bounam répliqua : « On ne va pas au-devant du Messie, on vient à lui. » La prophétie remet « la préparation de la rédemption, à chaque instant donné et dans une mesure indéterminée, au pouvoir de décision de chaque homme interpellé » ²⁰. Tout ce qui arrive dans l'histoire constitue une interpellation, à laquelle l'homme doit s'efforcer de répondre aussi bien que possible. Cette capacité créatrice, parfois vacillante, est le balbutiement par lequel « la voix du ciel descend sur terre » ²¹.

*
**

Buber souligna avec force son adhésion au « sionisme culturel » dès le cinquième Congrès sioniste de Bâle, en 1901. Au cours d'une rencontre destinée à la préparation de ce dernier, un groupe de jeunes sionistes créa une « Faction démocratique » qui choisit Buber comme délégué. Il s'agissait de faire admettre au Congrès que le sionisme se devait de toucher les âmes en profondeur, de les transformer, et non pas seulement de faire appel à l'argent. En déclarant que, pour être membre du mouvement sioniste, il ne suffisait pas d'avoir une conscience nationale, que le but du sionisme n'était pas d'améliorer la condition des juifs mais de « libérer la nation », Buber s'éloignait de Herzl qui était conscient surtout de la virulence de l'antisémitisme, des privations économiques et culturelles dont étaient victimes les juifs. A l'opposé de ceux qui considéraient le sionisme avant tout comme un instrument de combat contre l'antisémitisme, la Faction démocratique en faisait une force pour une renaissance juive totale. C'est ainsi que Buber fit accepter au Congrès la création d'une maison d'édition juive, la nécessité d'étudier la création d'une université juive, le développement de la Bibliothèque nationale de Jérusalem afin de promouvoir « une nouvelle culture populaire » ²².

Pour Buber, c'est A'had-Ha'am qui fut, avec A.D. Gordon, le véritable artisan de la renaissance juive. Buber définit A'had-Ha'am

18. M. BUBER, « False Prophets » dans *Israel and the World*, New York, 1948, p. 118.

19. Paris, 1958.

20. M. BUBER, *Utopie et Socialisme*, Paris, 1977, p. 29.

21. M. BUBER, *Moses*, New York, 1958, p. 59.

22. M. BUBER dans C.M. BRANDINI, *op. cit.*, p. 260.

comme un authentique « amant de Sion » : alors que pour le sionisme politique l'Etat constitue le but et Sion simplement un mythe, une idée-force qui galvanise les masses, pour A'had-Ha'am l'Etat n'est qu'un moyen au service du but qui est Sion. C'est une attitude « réaliste » puisqu'elle tient compte de la vocation particulière d'Israël et prend au sérieux la spécificité de son histoire. Dans la vision d'Ezéchiel (ch. 20) Dieu refuse de répondre à l'interrogation de ceux qui ont transgressé le shabbat, symbole de l'alliance, et se sont adonnés au culte des idoles :

Par ma vie, dit Dieu, je ne me laisserai pas consulter par vous. Ce qui vous monte à l'esprit ne se réalisera pas, lorsque vous dites : « Devenons comme les nations, comme les familles des autres pays pour adorer le bois et la pierre »... Et je vous amènerai au désert des peuples, et je vous demanderai des comptes là, face à face (v. 31-32 et 35).

Le souci premier d'A'had-Ha'am n'était pas seulement de sauver physiquement les juifs, mais aussi de préserver l'essence créatrice de la spiritualité juive. L'existence d'un « centre spirituel » sur la terre d'Israël devait mettre fin à la « pétrification du cœur », l'affaiblissement, voire la stérilité, des forces créatrices dans la diaspora. Cependant, parmi les éléments qui ne sauraient être dissociés de l'être même de la nation, il y a la patrie historique, la langue nationale et l'« esprit » du peuple juif, à savoir l'exigence de justice qui anime les prophètes. Pour A'had-Ha'am, la survie physique du peuple et son indépendance nationale ne constituent pas, à elles seules, la finalité de son existence. Il affirmait que Sion

a cessé, depuis longtemps, d'être un terme géographique, une métaphore poétique ; au cours de dix-huit siècles d'aspiration et d'espoir d'un peuple, Sion est devenu le nom qui définit l'essence même du pays d'Israël, l'expression de l'état de perfection auquel les juifs aspirent : Sion, c'est le sens et l'avenir de ce pays. Quiconque aime Sion, aime une perfection potentielle et a la charge de faire de cette potentialité une réalité.

Ceci implique qu'il ne s'agit pas d'une essence spirituelle, d'une idée pure, loin de toute sphère politique : la « politique » est une condition préalable pour la réalisation de l'idéal, ni plus ni moins. Pour le sionisme politique l'Etat est le but et « Sion » un « mythe » pour enflammer les masses ; pour celui qui aime Sion, comme A'had-Ha'am, l'Etat est simplement le moyen pour atteindre le but, c'est-à-dire Sion ²³.

Nous voulons marcher sur les chemins de Sion, écrivait Buber, c'est-à-dire sur le chemin vers la vérité vécue. Ce n'est pas (...) en recevant une loi des mains du peuple plutôt que des mains de Dieu que nous deviendrons une partie organique de notre peuple, mais c'est en participant à l'œuvre de réalisation, de reconstruction, de renouvellement ²⁴.

Pour A'ha-Ha'am et pour Buber, la vraie renaissance ne peut résulter d'aspirations purement nationales, mais plutôt « d'une aspiration passionnée vers un contenu humain renouvelé ».

23. Cf. M. BUBER, *Israel and Palestine*, New York, 1952, p. 144.

24. *Ibid.*, p. 146.

Ce que Buber désirait c'était une colonisation révolutionnaire, une transformation venant de l'intérieur, favorable à la croissance de la communauté juive et à sa transformation en une structure vraiment communautaire. Il pensait, ainsi que le mentionne C.M. Brandini, que l'édification de la vraie communauté à partir d'une vie agraire consacrée au service de Dieu aurait nécessairement une influence sur les autres classes sociales et lierait celles-ci à Dieu et à la Terre. Ce qu'il avait appris du hassidisme à propos de la « sécularisation sanctifiée », il espérait le voir se réaliser dans ces collectivités.

Notre espoir est enraciné dans la conviction, écrit-il, que dans la génération des juifs qui rentrent dans leur pays d'origine à ce moment de notre histoire, après une épreuve aussi tragique, motivés par un choix aussi important, les conditions nécessaires pour une transformation des relations humaines ont atteint un degré de force jamais connu auparavant²⁵.

Cette lutte de Buber pour un sionisme social et une « colonisation révolutionnaire » avait de nombreux points communs avec celle que menaient en Palestine les jeunes agriculteurs du *Hapoel Hatsair*, dont les buts étaient également une colonisation sur la base du socialisme. Ce groupe mettait ses espoirs non pas en la politique, mais en une humanité porteuse d'un renouveau juif. Ceci était particulièrement vrai pour A.D. Gordon, le philosophe et pionnier travailliste, qui avait quitté la Russie pour la Palestine à l'âge de 50 ans et qui vécut dans un kibboutz jusqu'à sa mort seize ans plus tard. Pour Buber, Gordon était « un homme exceptionnel parmi les juifs de notre époque », qui avait transcrit dans la réalité l'idée de Sion. En lui étaient unies la parole et l'action d'une manière simple et éloquente.

De tous ceux qui sont venus dans le pays à l'époque de la nouvelle colonisation, Aron David Gordon me semble le plus remarquable. Comparé aux autres, il apparaît comme un phénomène naturel, alors qu'eux semblent être de simples produits de la société. Tout comme il est indépendant vis-à-vis de la société, il est indépendant vis-à-vis de l'histoire (...) Il est sans son pareil parmi les juifs de notre époque. La blessure dans le cœur de Gordon lui est infligée par les juifs qui sont déchus, non pas de l'auto-détermination politique, mais du cosmos (...) Gordon est le pionnier (...) Seul Gordon peut dire : « Notre chemin - vers la nature, par le travail ! »²⁶.

L'essentiel, selon Gordon, est que « nous établissions pour nous-mêmes une relation nouvelle avec le mystère de l'existence et de la vie ». Buber admirait en lui un homme qui avait lutté pour établir un contact plus étroit avec la Terre et qui avait réussi à acquérir ce contact. Gordon comprit que « ce n'est qu'en recherchant (...) ce qu'aucun juif ne peut trouver ailleurs (...) qu'on peut réussir à faire quelque chose de vital pour la Palestine »²⁷. S'adressant aux participants du Congrès sioniste des

25. M. BUBER dans C.M. BRANDINI, *op. cit.*, p. 267.

26. M.A. BEECK, J.S. WEILAND, *M. Buber*, New York, 1968, p. 6, cit. dans C.M. BRANDINI, *op. cit.*

27. M. BUBER, *Israel and Palestine*, *op. cit.*, pp. 154-159.

travailleurs à Prague, il leur dit : « Le pays vous attend. » Et il parla de la femme, qui, attendant la venue d'un enfant, constate qu'elle est enceinte et se réjouit même de ses douleurs.

Gordon a raison, conclut Buber, ces douleurs, on ne les ressentait pas dans la diaspora. L'existence même de Gordon montre que ce sont les douleurs de l'enfantement²⁸.

Il représentait à ses yeux le vrai pionnier, celui qui interpelle ses camarades dans les kibboutsim, leur disant de ne pas se perdre dans l'instant présent, et qui s'adresse aux autres juifs dans la diaspora afin qu'ils ne se perdent pas dans l'histoire, mais lient l'œuvre présente à l'œuvre éternelle²⁹.

*
**

La particularité du judaïsme est de constituer en même temps une nation et une communauté de foi. C'est la libération de l'esclavage d'Égypte qui a soudé les tribus israélites en un peuple. Mais il fallut par la suite une mutation intérieure décisive pour que celui-ci accédât au rang d'une nation ayant pour mission d'établir le royaume de Dieu sur terre. Lorsqu'au cours du XIX^e siècle, la sécularisation discrédita la religion, le nationalisme se pervertit en renonçant à sa finalité ultime. « Car Israël ne saurait être guéri, son bien-être ne saurait être réalisé, si l'on sépare les concepts de peuple et de communauté de foi ; il convient d'instaurer un ordre nouveau incluant les deux comme des éléments organiques renouvelés »³⁰. Un peuple ne devient une nation que lorsqu'il prend conscience que son existence diffère de celle des autres nations et agit en conséquence. La nation émerge quand le peuple accède à la connaissance de sa spécificité et fait de son unité, de sa cohérence spirituelle, de son caractère historique, de ses traditions et de sa vocation, le centre de sa vie consciente et le principe recteur de ses actions. Dans cette perspective, le concept de Sion qui sert d'idée-force au peuple juif est bien un concept national. Et pourtant, la référence nationale juive a des caractères spécifiques : le nom qui la désigne est dérivé d'un lieu et non d'un peuple, témoignant ainsi de l'importance décisive non point des qualités intrinsèques d'un peuple particulier, mais des rapports que ce dernier entretient avec la Terre. De plus, le choix de « Sion » - de préférence à « Palestine » ou à « Erets-Israël » - désigne la place du sanctuaire, donnant ainsi tout son sens à l'entreprise nationale : dans les Psaumes (48, 3), Sion est la cité « du grand Roi », c'est-à-dire de Dieu. Ce n'est que si Israël ne devient pas un peuple comme les autres, si par le concept de génie national il entend non point lui-même mais la vérité éternelle qu'il ne détient pas mais qui doit l'inspirer et qui a besoin de l'homme pour

28. *Ibid.*, p. 160.

29. *Ibid.*, p. 161.

30. M. BUBER, *Israel and the World*, *op. cit.*, p. 223.

s'incarner dans l'histoire, que, selon Buber, il sera armé pour se battre et que la victoire lui sera assurée. Chaque nation s'est vu confier une tâche particulière, qu'elle n'a d'ailleurs pas toujours choisie : celle qui revient à Israël, c'est de faire progresser l'humanité vers la paix, car, comme le soulignent nos Sages, « lorsque les peuples s'unissent, ils œuvrent réciproquement pour le pardon des fautes qu'ils ont pu commettre. » Israël, qui est composé de gens d'origines diverses, doit constituer une société unie et pacifique, recherchant l'équité, et représenter ainsi la première étape en vue de la construction d'un monde fraternel. Mais, alors que durant des générations des hommes ont choisi le martyr plutôt que de renoncer à l'observance des 613 commandements de la Tora, la nation juive, en tant que telle, n'a pas su construire une société juste et fraternelle. Certes, des communautés fondées sur des rapports sociaux nouveaux ont été établies, mais elles n'ont pas été capables de créer des liens véritables et elles n'ont point été déterminantes pour l'orientation des choix décisifs du reste du pays. L'époque messianique ne sera que le couronnement des efforts des individus, des communautés et de la nation pour instaurer une société équitable. Martin Buber s'en prend à ceux qui déclarent que rien ne sert de nager à contre-courant, que de telles tentatives masquent en réalité une faiblesse et qui exaltent la force. « De toutes les nombreuses formes d'assimilation que nous avons rencontrées dans le cours de notre histoire, l'assimilation nationaliste est la plus pernicieuse, la plus effrayante »³¹. D'autres peuples, tels les Couthites (Am 9, 7) ont également été libérés par Dieu, mais seul Israël l'a côtoyé dans la traversée du désert ; cette élection confère à Israël une responsabilité spécifique. « Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, c'est pourquoi je sévirai contre vous à cause de toutes vos fautes » (Am 3, 2). Israël a des comptes à rendre. L'équité doit, certes, constituer la ligne directrice de l'existence de chaque juif, mais ce n'est que dans la vie du peuple qu'elle peut se manifester avec toute sa force, sur le plan interne comme dans les rapports avec les autres nations, dans le domaine politique comme dans celui de l'économie et de l'organisation sociale. L'aspiration - justifiée - des juifs à mener une vie nationale normale ne saurait, à elle seule, légitimer le droit à l'existence d'Israël. « Si notre seul désir est de mener une vie sans problèmes, nous ne tarderons pas à disparaître »³².

Dans la première décennie du siècle, Buber subit l'influence de l'idéologie *Völkisch* qui exaltait la rupture avec le monde sordide de la ville et la mécanique du capitalisme qui broie les êtres, et le retour aux valeurs authentiques de la nature ; d'où la célébration des vertus du « sang et du sol » (*Blut und Boden*). Ajoutons, cependant, que cette régénération du peuple juif, dans le cadre de la germanicité, devait être l'étape nécessaire à la découverte de la communauté et de la fraternité entre tous les peuples. Dans ses récits ultérieurs, tout en reconnaissant que le concept

31. *Ibid.*, p. 189.

32. *Ibid.*, p. 252.

de « peuple » évoque l'idée d'une communauté de sang, M. Buber affirme qu'une telle parenté n'est pas toujours indispensable à la constitution d'un peuple. Par contre, le concept implique nécessairement une « communauté de destin »³³ et signifie qu'une expérience historique commune a transformé des groupes hétérogènes en une entité nouvelle. Cette dernière se développe ensuite comme « un organisme vivant » et survit grâce à la fraternité qui s'est forgée dans une expérience historique commune. Le facteur physique qui assure la pérennité est « la propagation de l'espèce grâce à une endogamie plus ou moins rigide »³⁴. Notons les connotations vitalistes et darwinistes de cette assertion extraite d'un exposé que M. Buber fit au douzième Congrès sioniste, à Karlsbad, en 1921. Le facteur spirituel nécessaire à la survie du peuple est une « mémoire commune organique, qui s'actualise pour chaque génération comme la trame même de son expérience, comme langage et comme style de vie. » Buber ajoute que si le peuple survit biologiquement, grâce aux individus qui naissent en son sein, il ne saurait être réduit à une catégorie biologique.

Le nationalisme, aux yeux de M. Buber, est révélateur d'un manque, d'une déficience. Ce n'est que lorsqu'ils sont atteints de maladie que les organes du corps attirent l'attention. De même, le nationalisme signifie essentiellement la prise de conscience d'une blessure ou d'une maladie. M. Buber puise, là encore, ses comparaisons dans le registre du vitalisme. C'est la prise de conscience de la contradiction qui existe entre la tâche immanente que s'est fixée la nation, son projet de société, et les conditions internes et externes dans lesquelles elle se débat, qui est à l'origine de cette sensation pénible. Le nationalisme n'est rien d'autre que la réaction de l'âme du peuple à la condition qui lui est faite. C'est un sentiment exacerbé de frustration qui le suscite. Ou bien le nationalisme se cantonne dans son rôle de signal d'alarme et se résorbe dès que le vide, ainsi révélé, est comblé, ou bien il s'installe comme une structure permanente. Si rien ne vient alors contrecarrer son développement anarchique et sa prolifération, il risque d'entraîner le peuple tout entier vers sa chute. Ce qui n'était à l'origine qu'une revendication légitime, l'expression de la volonté d'accomplir la tâche assignée, dégénère en *hybris*, en orgueil. Le nationalisme ne représente plus alors un révélateur de maladie, mais constitue, en lui-même, « une maladie grave et complexe ». Il dégénère dès que la nation devient une fin en soi, la norme suprême, l'ultime réalité. L'idéologie nationale n'a de sens, pour Buber, qu'aussi longtemps qu'elle représente une exigence, la prise de conscience d'une responsabilité et d'une tâche à accomplir ; elle devient stérile lorsqu'elle établit une hiérarchie entre les peuples. « Lorsqu'une idéologie nationale fait de la nation une fin en soi, elle annule son propre droit à l'existence »³⁵. Dès le Congrès de Karlsbad de 1921, M. Buber dénonce « le nationalisme dominateur » (*Herrschaftsnationalismus*) dont les juifs ont été, des siècles

33. *Ibid.*, p. 217.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 221.

durant, les victimes³⁶ et il les adjure de ne pas céder à cette tentation. L'homme contemporain, qui est incapable de croire en Dieu, va jusqu'à douter de lui-même car il est remis en cause par les mutations incessantes de la société. Il s'accroche alors désespérément à la nation, qui est comme une amplification de son propre être. N'ayant aucun lien vital avec la vérité, qui est au-dessus des nations et que celles-ci ont pour tâche de transcrire dans la réalité, il transforme sa propre nation en idole et fait du principe, tout relatif, qui gouverne son peuple, un absolu. Une telle prétention formulée par chaque peuple ne peut qu'aboutir à la guerre entre les nations et à leur destruction. La tradition juive affirme qu'il y a soixante-dix anges qui sont les princes des nations et président à leur destinée, tout en rendant des comptes au Créateur. Seul Israël, qui a refusé de se placer sous la protection d'un ange et reconnaît pour seule autorité celle du Créateur, est sous la dépendance directe de ce dernier. Israël est responsable devant Dieu. Mais lorsque « l'esprit d'Israël » n'est aux yeux des juifs que la synthèse des caractéristiques nationales, qu'une justification habile de leur égoïsme collectif, qu'un culte idolâtre de leur propre génie, alors ils sont ravalés au rang des autres nations. « Nous buvons avec elles de la coupe qui grise. Et lorsque nous nous enivrons comme elles, nous devenons la plus faible d'entre elles, et nous nous livrons pieds et poings liés entre leurs mains »³⁷. Ce qui sous-tend le nationalisme juif moderne, fortement marqué par le nationalisme occidental, ce sont des exigences que chaque génération de l'exil a formulées, avivées par la nostalgie et une indestructible espérance et qui sont d'ordre religieux. L'élection ne signifie nullement une quelconque supériorité mais une obligation nécessitant une perpétuelle création. « Nous n'avons pas réussi, écrit M. Buber³⁸, à empêcher le nationalisme juif de faire du peuple une idole. Le nationalisme juif se préoccupe essentiellement de ressembler à toutes les autres nations, de s'affirmer à la face du monde, en déniaut à ce dernier le droit d'en faire autant ». Toute souveraineté se pervertit lorsque dans sa lutte pour l'hégémonie elle se dérobe à la souveraineté de Dieu, ce Dieu qui est également le maître de mon rival et de mon ennemi. La langue et la civilisation communes constituent, certes, des critères, mais ils ne sauraient se substituer aux principes recteurs fondés sur une foi commune.

Le dilemme fondamental de l'existence juive, selon Buber³⁹, est que, d'une part, Israël doit, dans sa relation avec l'absolu, prendre garde de ne pas substituer à Dieu qui lui fait face une divinité qui serait la nation hypostasiée et que, d'autre part, Israël doit s'efforcer de maintenir le caractère organique et national de ce lien, afin que le divin, qui est à l'œuvre en son sein, ne s'évanouisse pas dans une sphère purement idéale. Le nationalisme nie l'exigence spirituelle tandis que l'assimilation nie la

36. M. BUBER dans P.R. MENDES-FLOHR, « Martin Buber and the Moral Dilemma of Zionism », dans *The Jerusalem Quarterly*, Spring 1977, p. 75.

37. M. BUBER, *Israel and the World*, op. cit., p. 185.

38. *Ibid.*, p. 224.

39. *Ibid.*, p. 199.

réalité physique du peuple. La tâche d'Israël ne consiste pas seulement à dénoncer le fait que les nations érigent certaines valeurs relatives en absolu, mais à jeter les bases d'une société conforme aux exigences de l'absolu. Chaque nation qui s'érige en absolu est nécessairement amenée à persécuter les juifs et à chercher à se débarrasser d'eux. Mais, pour être crédibles, les juifs doivent soumettre leur existence aux normes de l'absolu. Dans *Les Possédés*, Dostoïevsky, après avoir affirmé que le peuple russe est le seul à « détenir » la vérité, ajoute paradoxalement : « Les grecs ont défié la nature et ont légué à l'humanité leur religion, c'est-à-dire la philosophie et l'art. Rome a défié l'Etat et a légué l'Etat au monde moderne. Les juifs ont vécu avec pour seul but l'avènement du vrai Dieu et c'est le vrai Dieu qu'ils ont légué au monde. » Buber interprète cette assertion de la façon suivante : tandis que les grecs et les romains ont érigé en absolu des valeurs relatives, les juifs ont transmis à l'humanité le vrai Dieu. Il leur reste à en témoigner par leur vie nationale.

*
**

« Pour parler franchement, Buber est un anarchiste dans le domaine religieux ; sa pensée est un anarchisme religieux »⁴⁰. Par cette formule quelque peu abrupte, Gershom Scholem souligne une impasse sur laquelle vient buter la philosophie de Buber : comment peut-il exiger de l'homme qu'il adopte une ligne d'action, qu'il s'engage et agisse, si toute orientation et toute décision ne peuvent être formulées que dans le monde du Cela, dans lequel s'objective et meurt le monde vivant du Je et Tu ? En insistant uniquement sur l'intensité et la responsabilité morales qui lient chaque homme à ses actes, en exaltant le caractère unique de la tâche qui incombe à chaque individu, Buber relativise la référence à la Loi, à la Tora. Bien qu'il reconnaisse le fondement révélé de la *Halakha*, du code de lois talmudiques et rabbiniques qui règlementent la vie quotidienne du juif, il reproche aux décisionnaires d'avoir objectivé et systématisé la révélation première, de l'avoir enfermée dans un système rigide. « Toute tentative de centralisation et de codification entreprise en vue de servir les intérêts de la religion constitue un danger pour l'âme même de cette religion »⁴¹. Buber refuse l'idolâtrie des *mitsvot*, des commandements de la Loi, qui risque d'étouffer la dimension à la fois éthique et cosmique des impératifs de l'« Alliance », comme il dénonce le culte idolâtre de la Terre, qui est une forme de paganisme.

La « véritable communauté humaine » qu'il convient d'édifier doit constituer, en même temps, un lieu d'accueil pour Dieu ; pour le judaïsme, la « sainteté » consiste à faire coïncider la vraie communauté avec Dieu et la vraie communauté avec les hommes⁴². Ceci implique obligatoirement un dépassement du dualisme entre la vérité et la réalité, l'idée et le

40. G. SCHOLEM, *Le Messianisme juif*, Paris, 1974, p. 352.

41. M. BUBER, *The Prophetic Faith*, New York, 1949, p. 170.

42. M. BUBER, *Israel and the World*, op. cit., p. 256.

fait, la morale et la politique, ainsi que l'engagement dans une vie communautaire devant la face de Dieu, selon ses commandements de justice et de droiture⁴³. C'est la religion authentiquement vécue, en réponse au commandement de vivre inconditionnellement, la nécessité de ne pas simplement servir Dieu du bout des lèvres, tout en poursuivant des buts utilitaires dans la vie de tous les jours, « d'aller jusqu'au bout de sa pensée et de ne pas s'arrêter à mi-chemin dans ses actes »⁴⁴. Les prophètes ont proclamé la sainteté de l'acte et ont insisté sur le fait que l'esprit doit pénétrer dans la vie vécue.

Si le premier axiome biblique, écrit Buber, est : « L'homme est interpellé par Dieu dans sa vie », le deuxième est : « La vie de l'homme est voulue par Dieu comme unité »⁴⁵.

Pour M. Buber, la religiosité authentique se trouve dans l'action.

Elle veut sculpter l'inconditionné dans la matière de ce monde. Le visage de Dieu repose, invisible, dans un bloc de terre, il faut lui donner forme en sculptant et gravant. S'engager dans ce travail c'est être religieux - rien d'autre⁴⁶.

Buber distingue nettement entre religiosité et religion. Le premier concept exprime la faculté d'étonnement et d'adoration qui est en l'homme, son désir d'établir une communion vivante avec l'inconditionné. La religion, c'est le système des coutumes et des enseignements articulés par la religiosité à une époque donnée de la vie d'un peuple. Elle n'est authentique que tant qu'elle est créatrice, et elle n'est créatrice que tant qu'elle est pénétrée de religiosité. La religiosité juive exige que l'on soit « à l'écoute de la voix », sans fixer de limites à sa portée. C'est là l'essence du monothéisme judaïque, alors que le polythéisme répartit la vie et le monde entre de nombreuses puissances : chaque pays a son dieu, il y a un dieu des affaires et un dieu de l'état.

Si nous n'étions qu'une nation parmi d'autres, nous aurions péri depuis longtemps et disparu de la terre. Paradoxalement, nous n'existons que parce que nous avons osé prendre au sérieux l'unité de Dieu et sa souveraineté entière et absolue. Si nous abandonnons Dieu, il nous abandonnera. Et nous l'abandonnons lorsque nous célébrons son culte dans nos synagogues et le renions dans nos discussions, lorsque nous suivons ses commandements dans notre vie personnelle et établissons d'autres normes pour la vie du groupe auquel nous appartenons. Ce qui est mal pour l'individu ne saurait être juste pour la communauté ; car s'il en était ainsi, le Dieu du Sinaï ne serait plus le Seigneur des peuples, mais celui des individus. Si nous sommes vraiment juifs, nous croyons que Dieu donne ses commandements aux hommes pour qu'ils les observent à travers toute leur vie, et nous avons la certitude que le fait que la vie ait un sens ou non dépend de l'accomplissement de ces commandements. Et si nous consultons notre

43. C.M. BRANDINI, *op. cit.*, p. 275.

44. M. BUBER, *On Judaism, op. cit.*, p. 111.

45. *Ibid.*, p. 37.

46. *Ibid.*, p. 218.

connaissance intérieure du commandement que Dieu adresse à l'humanité, nous n'hésiterons pas un instant pour dire que c'est la paix ⁴⁷.

Seul un peuple dont la vie est fondée, non pas sur le recours à n'importe quel moyen, mais seulement sur la justice, peut devenir « le trône du vrai roi ». Dieu refusera le sanctuaire édifié par des mains impures :

Supposez qu'un homme décide de voler six années durant et de construire un temple avec la fortune ainsi amassée durant la septième ; supposez qu'il réussisse. Aura-t-il vraiment construit les murs d'un temple ou pas plutôt une caverne de brigands (Jr 7, 11) sur le portail de laquelle il ose graver le nom de Dieu ⁴⁸ ?

A ceux qui doutent que l'esprit soit assez puissant pour guider et fortifier la nation pour qu'elle vive selon la justice, Buber répond avec force et netteté :

Après que nous aurons posé pour cette maison des fondations basées sur la justice, croyez-vous vraiment que Dieu ne soit pas assez fort pour nous permettre de l'achever par ce même moyen. Si c'est ce que vous croyez, ne parlez plus de judaïsme, d'esprit juif et d'enseignement juif ! Car l'enseignement du judaïsme est qu'il n'y a vraiment qu'une seule Puissance qui, tout en laissant de temps en temps les fausses puissances de ce monde accomplir des choses qui lui sont opposées, ne permet jamais que ces réalisations subsistent. Mais tout ce qui est fait au service de cette puissance de façon à ce que, non seulement le but, mais également les moyens pour l'atteindre, soient conformes à l'esprit de justice, subsistera, même à travers des combats, même si parfois le péril semble grand et que les fausses puissances semblent l'emporter sur sa faiblesse ⁴⁹.

L'humanisme hébraïque signifie, pour M. Buber, une référence constante à la Bible, non point à cause de sa valeur littéraire, historique et nationale, qu'on ne saurait sous-estimer, mais à cause de la valeur normative des types de conduite humaine qui y sont présentés. Il faut toutefois distinguer ce qui est absolu de ce qui est contingent et conditionné par le temps, puis traduire cet impératif en exigences valables pour le monde dans lequel nous vivons. Le sionisme ne doit pas s'employer uniquement à changer les conditions extérieures de la vie des juifs, à assurer leur retour à la terre, mais encore à hâter la transformation totale de leur personnalité en fonction des exigences spirituelles de « l'humanisme hébraïque ». Celui-ci les place devant leurs responsabilités, les empêche d'é luder le choix entre le bien et le mal et d'enfermer Dieu dans un domaine restreint de leur existence, à savoir la « religion ». M. Buber oppose l'humanisme hébraïque à cette forme de nationalisme juif qui fait d'Israël une nation comme toutes les autres et lui assigne pour unique

47. *Ibid.*, p. 83.

48. M. BUBER, *Israel and the World*, *op. cit.*, pp. 236-237.

49. M.A. BEECK, *Martin Buber, Personalist and Prophet*, New York, 1968, p. 6, cité par C.M. BRANDINI, *op. cit.*

tâche de persévérer dans son être. « De même qu'un individu qui a pour seul objectif d'assurer sa propre survie mène une existence injustifiée, dénuée de sens, de même une nation qui poursuit ce seul but mérite de disparaître »⁵⁰. Israël est à la fois un peuple et une communauté religieuse, et c'est cette double caractéristique qui lui a permis de survivre durant l'exil. Son élection ne lui assure pas, inconditionnellement, un avenir de gloire mais instaure un contrat. Tout le destin futur du peuple est lié au respect des clauses de ce dernier. « Il ne s'agit pas d'un Dieu que le peuple a forgé à son image (...). Il fait face au peuple et s'oppose à lui. Il exige et juge. » Il ne demande pas des comptes relatifs à certaines sphères isolées de la vie, mais à toute la vie de l'individu, à toute la vie du peuple. L'homme biblique a fait de cette exigence de justice sa chair et son sang ; d'Abraham à Job il n'hésite pas à le rappeler à Dieu. Et Dieu, qui sait bien que l'esprit humain ne peut saisir la raison de ses arrêts, se réjouit lorsque l'homme lui demande des comptes, car celui-ci a fait sien l'impératif de justice. Dieu désigne Job comme son serviteur et Abraham comme son élu. « Il a mis les deux à l'épreuve ; les deux lui ont demandé des comptes et ont résisté à la tentation. C'est là une attitude conforme à l'humanisme hébraïque »⁵¹.

Il existe une tension perpétuelle entre l'impératif moral, catégorique et absolu, et le champ socio-politique, avec ses pesanteurs et ses affrontements spécifiques. L'homme doit répondre à ce défi, ne point céder à la tentation de se retirer dans la sphère sécurisante d'une spiritualité édulcorée, ni se résigner à légitimer le recours à la violence. Nous sommes engagés dans une lutte continue « entre un minimum de mal, que nous sommes obligés de faire, pour un maximum de bien, que nous sommes tenus de faire afin d'essayer de vivre une vie idéale »⁵². Il existe, certes, une violence résiduelle⁵³, mais la « ligne de démarcation » à ne point franchir, c'est celle qui légitime un système entièrement fondé sur la force, qui promeut la violence au rang d'instrument de gouvernement et de conquête. L'auto-défense constitue une nécessité mais la violence ne saurait constituer un remède constructif. Dans un appel à la jeunesse juive réunie à Anvers en 1932, intitulé « Et si ce n'est maintenant, quand ? », Buber affirme que ceux qui prennent au sérieux le projet de Dieu concernant l'humanité savent, sans la moindre hésitation, que ce qu'Il désire, c'est la paix. Cependant, nombre d'entre eux pensent qu'il faut rebâtir au préalable Sion - par n'importe quel moyen - afin d'instaurer une ère de paix. « Or, ce qui caractérise précisément Sion, c'est qu'elle ne peut être rebâtie par n'importe quel moyen, mais uniquement *bemichpat* (Is 1, 27), par la justice »⁵⁴. Contre toute apparence, la force réelle est du côté de l'entreprise qui se sera édifiée avec des moyens justes. Dans

50. M. BUBER, *Israel and the World*, op. cit., p. 248.

51. *Ibid.*, p. 251.

52. Texte cité par A. SIMON, « Ligne de démarcation » dans *Dispersion et Unité*, n° 15, Jérusalem, 1975, p. 203.

53. Cf. J. FREUND, *Utopie et violence*, Paris, 1978.

54. M. BUBER, *Israel and the World*, op. cit., p. 237.

un article consacré à la « Conquête de la Palestine »⁵⁵, M. Buber s'élève contre le recours au glaive pour déterminer le sort du pays. Les armes pourront vaincre cette terre, la ruiner ; elles ne pourront la conquérir ; la conquête ne pourra se faire que de l'intérieur, par un acte d'amour (*Liebeswirkung*). Ne réussira à conquérir cette terre que celui qui, comme Israël autrefois, fera de ce pays la demeure de « Celui qui dérobe Sa Face ». Après la seconde guerre mondiale, Buber était angoissé à l'idée qu'Hitler puisse survivre en nous, que les victimes soient amenées à « servir les dieux d'Hitler, après leur avoir donné un nom hébreu. Nous devons lutter contre lui afin de détruire son image. Il nous faut combattre le gouvernement du mal en combattant le mal lui-même, en établissant dans ce pays le gouvernement du Dieu de la Justice. Que faire pour cela ? Vivre une vie de justice »⁵⁶. Même si l'Etat d'Israël est né de la prise de conscience des nations d'offrir une compensation pour le plus grand génocide de l'histoire et s'il a dû se consolider par la force, son droit à l'existence ne saurait être mis en question. Il lui appartient, cependant, de ne pas céder à la tentation d'entreprendre une guerre de conquête, de ne pas se consacrer au seul règlement des problèmes de sécurité, mais de réduire la haine et sa violence et d'essayer de favoriser, en dépit de tout, la compréhension entre les individus et les peuples en guerre. Il convient de satisfaire à des exigences éthiques, dans le règlement des problèmes internes et externes, non point pour satisfaire aux demandes des autres nations que rien n'habilite à faire la leçon à Israël, mais pour rester fidèle à la vocation même du peuple juif.

*
**

Le projet divin ne peut être mené à bien ni par le peuple seul, ni par la Terre seule ; c'est par la coopération des deux, par une association qui fait de la Terre un partenaire actif, qu'il aboutira. « De même que, pour parvenir à la plénitude de la vie, le peuple a besoin de la Terre, de même celle-ci a besoin du peuple »⁵⁷. Tel est le lien qui unit un territoire étroit et aride à une portion minime et méprisée de l'humanité ; mais cette responsabilité réciproque les met à part. Jamais Israël ne pourra être une nation comme les autres, car il est porteur d'une mémoire et d'un projet qui seuls donnent un sens à son entreprise. « Le recours à des formes nationales, négligeant le but éternel pour lequel elles ont été forgées, signifierait la fin de la créativité spécifique d'Israël »⁵⁸. Pour M. Buber, l'attitude juive à l'égard du peuple arabe, non seulement représente le problème majeur de la politique étrangère d'Israël, mais constitue également une partie intégrante du problème juif et du judaïsme, tout comme l'anti-sémitisme constitue un problème pour les chrétiens, une « pierre de touche

55. M. BUBER, « Die Eroberung Palästinas » dans *Der Jude*, II, 1917-1918, pp. 633 s.

56. M. BUBER dans A. SIMON, *op. cit.*, p. 206.

57. M. BUBER, *On Zion*, *op. cit.*, p. xx.

58. *Ibid.*, p. XXI.

pour la validité de cette religion »⁵⁹. C'est précisément dans ce domaine qu'Israël doit commencer, en accomplissant l'ordre reçu, à « servir l'esprit ». C'est là avant tout qu'Israël doit « assumer sa part dans la rédemption du monde », en « étant une nation qui établit des liens de vérité et de justice avec ses voisins. Ce n'est que de cette manière que le pays d'Israël peut contribuer à l'édification d'une civilisation plus humaine - à condition toutefois qu'il ne se laisse pas guider par un nationalisme cupide, ressemblant par là à toutes les autres nations. » La nécessité de coopérer avec les arabes, qui vivent en Israël ou dans les pays d'alentour, doit aller de pair avec la tâche d'édifier une communauté fondée sur l'équité. Buber insiste sur la nécessité pour le peuple juif de posséder ce pays qui est une terre « promise », intrinsèquement liée à une mission :

Ce qui est décisif pour nous, ce n'est pas la promesse du pays - mais l'ordre qui nous a été donné et qui est lié à ce pays, lié à l'existence d'une communauté juive libre vivant dans ce pays. Car la Bible nous le dit, et notre être profond le confirme, notre arrivée dans ce pays, il y a plus de trois mille ans, s'est faite dans la prise de conscience d'une mission imposée d'en haut, nous ordonnant d'instaurer un mode de vie équitable, valable pour toutes les générations de notre peuple, qui ne pourrait pas être élaboré par des individus dans la sphère de leur vie privée, mais seulement par une nation qui crée la communauté qui lui est propre (...) Nous sommes partis en exil sans avoir accompli la tâche qui nous était impartie, mais l'ordre est maintenu et son accomplissement est devenu plus urgent que jamais. Nous avons besoin de notre pays pour l'accomplir ; nous avons besoin de la liberté pour diriger notre propre vie⁶⁰.

Par la suite, Buber s'opposera catégoriquement au projet de Herzl d'établir un territoire juif en Ouganda plutôt qu'en Palestine. Pour « l'amant de Sion », cette proposition apparaissait comme une trahison de la cause. Toute solution, pour Buber, est basée sur la conviction absolue que la revendication juive sur ce pays ne pourra jamais être abandonnée, car quelque chose de plus important que la vie du peuple juif est lié à cette terre, l'œuvre contenue dans la mission divine qui lui est assignée.

Nous avons considéré comme quelque chose de fondamental que, dans le cas présent, deux revendications vitales s'opposent l'une à l'autre, deux revendications de nature et d'origine différentes, à propos desquelles aucune décision objective ne peut être prise quant à savoir laquelle est juste ou injuste. Nous croyons que c'est notre devoir de comprendre et d'honorer la revendication opposée à la nôtre et de nous efforcer de réconcilier les deux. Nous ne pouvons renoncer à la revendication juive. Il y a quelque chose de plus grand que la vie de notre peuple qui est lié à ce pays : l'œuvre qui est sa mission divine. Mais nous sommes convaincus qu'il doit être possible de trouver un accord entre cette revendication et l'autre, car nous aimons ce pays et croyons en son avenir. Etant donné qu'un tel amour et une telle foi existent sûrement de l'autre côté, une union afin de servir en commun ce pays doit être possible. Là où il y a foi et amour, on peut trouver une solution à ce qui semble être une contradiction tragique⁶¹.

59. M. BUBER dans C.M. BRANDINI, *op. cit.*, p. 280.

60. M. BUBER, *Pointing the Way*, *op. cit.*, pp. 139-147.

61. *Ibid.*, p. 144.

Buber ne remet jamais en question le droit des juifs de s'installer en *Erets Israël*, puisque c'est là le chantier que Dieu leur avait donné pour bâtir « une nouvelle communauté d'hommes ». Il cite le Zohar pour qui « le monde ne pourra être rédimé que par la rédemption d'Israël et Israël ne pourra être redimé que par la réunion avec sa Terre »⁶². La *berith*, l'alliance, associe en fait trois partenaires dans une aventure commune : Dieu, le Peuple et la Terre.

Pour Israël, la Terre n'est pas simplement, comme pour toutes les sociétés traditionnelles, ou pour toutes celles qui s'emploient à conserver leur énergie première, un être vivant, mais également un partenaire dans une association à base morale, voulue par Dieu et dont celui-ci est le garant⁶³.

De même que les prophètes ont recours au symbolisme conjugal pour souligner le caractère à la fois privilégié et heurté des rapports de Dieu et de son peuple, de même la relation du peuple à la Terre est pleine de risques, de tensions. Dans sa lettre ouverte à Gandhi, publiée en 1939, M. Buber souligne que Sion n'est pas seulement une idée-guide, un symbole, mais une terre qu'il convient de sanctifier.

« La dispersion est supportable, elle peut même avoir un sens, s'il y a par ailleurs un regroupement, un foyer central, une terre où se rassemblent les exilés. » Alors se constitue une communauté s'efforçant de construire une vie de partage. Que ce centre vivant vienne à disparaître, alors la dispersion dégénère en démantèlement et se fossilise. La Terre n'est pas une fin en elle-même mais elle constitue le lieu où doit s'édifier une société dont la Tora constitue la charte. Et Buber de mentionner la propriété collective du sol (Lv 25, 23), la réduction périodique des disparités sociales (Lv 25, 13), le respect de la liberté de chaque individu (Ex 21, 2), l'entraide (Ex 23, 4s), le shabbat qui reconnaît au serviteur et à la bête de somme le droit au repos (Ex 23, 12), l'année sabbatique où la terre reste en jachère tandis qu'un chacun peut cueillir ses fruits (Lv 25, 2-7). Tels sont les impératifs qui ont accompagné la prise de possession de la terre.

Aucune autre nation n'a été confrontée, au début de son existence, avec une telle mission (...) L'exil est intervenu avant que la tâche ne soit achevée, mais nous demeurons soumis à cette même exigence, plus impérieuse que jamais. Nous avons besoin de notre propre terre pour accomplir ce commandement, nous devons être les maîtres de notre propre destin⁶⁴.

Ce n'est pas l'orgueil qui guide les juifs mais leur volonté de pouvoir obéir à la volonté de Dieu. Certes, la sécularisation affecte le judaïsme, et ce n'est pas l'installation en Palestine qui résoudra la crise religieuse. Mais c'est là-bas seulement qu'elle pourra être résolue.

62. M. BUBER, *On Zion, op. cit.*, p. 77.

63. *Ibid.*, p. 14.

64. *Ibid.*, p. 229.

La véritable solution ne sera élaborée que par une communauté qui commence, à son insu souvent, à accomplir la volonté de Dieu, sans même croire à l'existence de Dieu et de ses commandements⁶⁵.

La vie religieuse pour Buber ne se confond nullement avec la possession mystique, mais elle signifie essentiellement une rencontre, un dialogue avec autrui. Il oppose le dialogue à la violence. La reconnaissance de la dignité de tout homme, de la justice qui lui est due, constitue la voie d'accès au divin. Dès les années vingt, M. Buber vit dans la nature des relations que les juifs parviendraient à établir avec cet autre peuple établi depuis de nombreuses années sur la Terre d'Israël, l'épreuve décisive du sionisme. « Si deux peuples installés sur le sol d'un même pays, l'un à côté de l'autre, ne se décident pas à vivre l'un avec l'autre, ils arriveront nécessairement à une situation où ils s'affronteront »⁶⁶. Dès la Déclaration Balfour, qu'il accueillit avec enthousiasme, M. Buber eut conscience qu'Israël avait été reconnu « par les puissances patentées du monde civilisé », mais non point par les arabes. Il exigea l'élaboration d'« un programme économique et politique précis, concret, adapté à la réalité permanente des peuples du Proche-Orient, tenant compte de leurs aspirations »⁶⁷.

Il crut, jusqu'à la fin des années quarante, pouvoir réaliser ce programme dans le cadre d'un Etat bi-national. Il était très inquiet des disparités sociales et économiques, qui avaient tendance à s'accuser : « Quand deux peuples vivent dans un même pays, que l'un détient le pouvoir et a une grande capacité de production, le second, de façon naturelle, décline, est réduit au rang de citoyen de seconde zone »⁶⁸. L'exil fut la conséquence de l'incapacité d'Israël de réaliser sa mission, l'instauration de la justice sociale. Juifs et arabes ont légitimement le droit de revendiquer la Terre ; si les juifs ne peuvent renoncer au lieu qui est le chantier où ils doivent réaliser leur mission, leur devoir est de satisfaire également l'exigence des arabes. Il convient de parvenir à « une entente fraternelle et durable avec les arabes dans tous les domaines de la vie publique », affirme Buber⁶⁹ en 1919, alors que les Alliés avaient reconnu l'existence d'une nation juive et son droit à constituer un Etat indépendant en Palestine. Si la tradition juive évoque le lien sacré qui unit le peuple d'Israël à la Terre sainte, il convient d'inclure les arabes dans cette relation privilégiée. Bien plus, l'authenticité de Sion se mesure à l'attitude d'Israël à l'égard d'Israël. Prenant la parole au deuxième Congrès sioniste à Karlsbad, le 2 septembre 1921, Buber aborda directement le problème arabe. Le vrai renouveau d'une nation, dit-il, implique la conversion, la *teshouva* ; sa tâche essentielle est l'éducation du peuple en vue de cette réorientation. Le sionisme, qui se propose de susciter l'agitation au lieu

65. *Ibid.*, p. 230.

66. M. BUBER dans A. SIMON, *op. cit.*, pp. 204-205.

67. *Ibid.*, p. 205.

68. *Ibid.*, p. 205.

69. M. BUBER, « Vor der Entscheidung » dans *Der Jude und sein Judentum*, *op. cit.*, pp. 508-514.

de promouvoir l'éducation, d'exiger de l'argent au lieu de faire appel à la personne tout entière, est un faux héroïsme militaire, alors qu'il faudrait un authentique héroïsme du travail. Buber ne sous-estimait pas la difficulté qu'il y avait à établir des relations avec un peuple non structuré, n'ayant pas encore de représentant légitime, comme c'était le cas pour les arabes à cette époque. Cependant, il insista pour que de telles relations soient établies à tout prix. Il proposa au congrès la résolution suivante :

En cette heure où pour la première fois après huit années de séparation, les représentants du peuple juif sont réunis, nous déclarons une nouvelle fois aux nations occidentales et orientales que le noyau du peuple juif est résolu à retourner dans sa vieille patrie, afin d'y mener une vie nouvelle fondée sur un travail indépendant, une vie qui se développera comme un élément organique d'une nouvelle humanité (...) Mais cette volonté nationale n'est dirigée contre aucune autre nationalité. Ce n'est pas pour opprimer ou dominer un autre peuple que nous aspirons à retourner dans ce pays, auquel nous sommes attachés par des liens impérissables, historiques et spirituels. Ce territoire est si faiblement peuplé que, grâce à une exploitation intensive et rationnelle, il offrira assez d'espace pour nous et pour les tribus qui y vivent actuellement. Notre retour en *Eretz Israël*, qui doit prendre la forme d'une immigration de plus en plus importante, ne lèsera aucun droit étranger. Dans une union équitable avec le peuple arabe, nous voulons faire du territoire commun une fédération florissante, sur le plan économique et le plan culturel, dont l'expansion garantira à chacune des nations membres un développement autonome sans entrave. Le but de notre colonisation (...) n'est pas une exploitation capitaliste ; elle n'a aucune fin impérialiste ; elle veut être la création d'hommes libres sur une terre commune. Le caractère social de cet idéal national nous renforce dans notre conviction que, entre nous et les travailleurs au sein du peuple arabe, se manifesterà une solidarité profonde et durable, fondée sur des intérêts réels, qui surmontera tout l'antagonisme créé par les problèmes de l'heure ⁷⁰.

Ainsi, avec une clairvoyance étonnante, Buber a recherché dès cette époque la solution du problème palestinien dans le cadre plus vaste du Moyen-Orient tout entier. Il prônait une confédération des Etats du Moyen-Orient qui formerait le lien entre la communauté juive et ses voisins arabes. A l'intérieur de cette fédération, les juifs et les arabes seraient alliés dans leur recherche d'indépendance et de renouveau national. Dans ce cadre tous les membres pourraient se développer librement en conservant leur autonomie culturelle et spirituelle, tout en coopérant économiquement au profit de l'ensemble de la région ⁷¹. Cette solution ne fut pas prise au sérieux par les délégués au Congrès, qui la considérèrent comme une manœuvre tactique pour parer au reproche d'impérialisme. Ils diluèrent tellement le texte de Buber qu'il perdit la plus grande partie de sa force. Aucun effort sérieux ne fut fait pour la mettre en pratique. Bien des années après le congrès, dans une lettre à Magnes (1947), Buber évoqua la profonde déception qui l'amena à se retirer de la politique active sioniste :

70. C.M. BRANDINI, *op. cit.*, p. 285.

71. *Ibid.*, p. 286.

Il y a bien des années, lorsque je luttais, au Congrès sioniste, pour l'idée d'une fédération judéo-arabe, j'ai fait une expérience qui fut comme un cauchemar pour moi et qui détermina la suite de ma vie. J'avais présenté un projet de résolution, dans lequel je soulignais la communauté d'intérêt des deux peuples et montrais le chemin vers une collaboration - la seule voie qui puisse mener au salut de la Palestine et de ces deux peuples (...) Et puis il arriva quelque chose qui n'avait rien d'exceptionnel pour un politicien professionnel, mais qui m'horrifia au point que, jusqu'aujourd'hui, je n'ai pu me libérer de cette impression. Le comité de rédaction, qui était composé pour la plus grande partie d'amis, proposa tel petit amendement et puis tel autre, etc. Aucun de ces petits amendements n'avait de signification décisive et tous se justifiaient clairement par le fait qu'il fallait formuler la résolution de manière à avoir l'accord du Congrès. Je dus écouter, une fois encore, le sempiternel refrain : « Est-ce que vous voulez que ce soit un manifeste ou bien voulez-vous que le Congrès accepte la thèse d'une coopération judéo-arabe et la fasse sienne ? Si c'est cela que vous voulez, il faut accepter ce petit amendement. » Evidemment je ne voulais pas que ce soit un manifeste ; je voulais opérer un changement fondamental dans l'attitude sioniste vis-à-vis du problème arabe. C'est pourquoi je me battis chaque fois pour mon texte, mais je cédaï chaque fois que le sort de ma résolution en dépendait. Lorsque le comité de rédaction eut terminé ses travaux et que le texte final me fut apporté à mon hôtel, j'y vis, certes, une série de belles déclarations convaincantes, mais la substance de l'original n'y était plus ⁷².

Ce qui manquait à ce texte final, écrit C.M. Brandini, c'était plus que son unité organique ; c'était l'élément même qui donnait, à Buber et aux jeunes sionistes qu'il représentait, l'assurance que ce n'était pas simplement des phrases vides. Pour eux, il était absolument nécessaire que le pays devienne un édifice socialiste de vie collective, qui n'entraînerait pas, pour la minorité, un régime d'exploitation et de répression semblable à celui que chaque expansion capitaliste de l'Europe avait amené avec elle. C'est cet esprit qui était absent de la version finale de la résolution. En automne 1925, M. Buber participa avec Judah Magnes, le premier président de l'Université hébraïque, à la création du *Brit Shalom*, une « alliance de paix », qui avait pour objectif de parvenir à une cohabitation pacifique entre juifs et arabes en Palestine, comme deux peuples ayant des droits égaux à l'intérieur d'une fédération binationale.

Au XVI^e Congrès Sioniste de Bâle, en 1929, M. Buber affirma que le juif, qui avait lui-même fait l'expérience de la ségrégation et de l'aliénation dans son errance parmi les nations, ne pouvait adopter une conduite analogue à l'égard de l'arabe. Plus que des motions, c'est la pratique quotidienne de la fraternité qui pouvait convaincre. Au mois d'août de la même année, des foules arabes fanatisées attaquèrent et massacrèrent des juifs à Jérusalem, Motsa, Hebron et Safed. Il y eut cent trente-trois morts. Le tribunal britannique prononça vingt-sept condamnations à mort. Buber exigea une intervention de responsables juifs pour que celles-ci ne soient pas appliquées. Dans sa lettre ouverte à Gandhi, M. Buber rappelle qu'il n'a cessé de lutter pour la conclusion d'une

72. *Ibid.*, p. 288.

« paix véritable » entre juifs et arabes. Ce qu'il entend par là, c'est la nécessité pour « ces deux peuples de participer à la mise en valeur du pays sans que l'un imposât sa volonté à l'autre »⁷³. Certes, ce projet défie toutes les conventions en usage parmi les nations. Mais là encore, selon Buber, le peuple juif n'a pas le choix et doit obéir à la volonté de Dieu. Pour M. Buber l'entente entre les deux nations sera fondée sur un amour commun de la Terre et une foi commune en son avenir, qui célébrera les retrouvailles de l'homme (*Adam*) et de la terre (*adama*). Buber plaide pour une fédération des peuples du Moyen-Orient, à laquelle les juifs et les arabes participeraient « comme deux peuples jouissant des mêmes droits, responsables chacun de sa société et de sa culture », collaborant cependant pour favoriser le développement économique de la patrie commune et pour en assurer l'administration.

C'est en ayant établi une telle union que nous voulons entrer dans la fédération des peuples du Proche-Orient, construire une économie proche-orientale, mener une politique proche-orientale et rayonner à nouveau à partir du Proche-Orient dans le monde. Comment y parvenir ? par le travail et la paix, par une paix fondée sur le travail commun⁷⁴.

Lorsqu'il déposa, en mars 1946, à Jérusalem devant le Comité anglo-américain d'enquête institué par Ernest Bevin, M. Buber réaffirma sa foi en la création d'un Etat bi-national et condamna radicalement une indépendance qui s'affirmerait au détriment de l'indépendance d'autrui. Il souligna l'impératif d'équité, exigea que l'immigration juive ne lésât en rien « les droits fondamentaux des arabes » et alla jusqu'à soutenir que la nécessité de l'autonomie ne conduisait pas forcément à la création d'un Etat juif. Lorsque celui-ci fut proclamé le 14 mai 1948, Buber fit preuve de réalisme et « accepta » l'Etat. Il fallait maintenant faire triompher « l'esprit » dans un contexte radicalement nouveau⁷⁵.

J'ai accepté, comme étant mien, l'Etat d'Israël, la forme de la nouvelle communauté juive, qui est issue de cette guerre. Je n'ai rien en commun avec les juifs qui s'imaginent pouvoir contester la forme concrète que l'indépendance juive a prise. L'ordre de servir l'esprit doit être accompli par nous, aujourd'hui, dans cet Etat et en partant de lui⁷⁶.

Pour ce faire, il convenait de reprendre le chemin, qui semblait barré, vers un accord avec les peuples arabes, de prendre des mesures pour soulager la condition des arabes qui avaient fui le pays et étaient devenus des réfugiés. Buber estimait que l'une des tâches prioritaires du jeune Etat était d'agir avec équité à l'égard de ceux qui avaient souffert des suites de la guerre lui ayant donné naissance. C'était là quelque chose de fondamental, non seulement à l'égard des innocents, victimes de cette

73. M. BUBER, *Israel and the World*, *op. cit.*, p. 231.

74. M. BUBER, « Zweierlei Zionismus » dans *Der Jude und sein Judentum*, *op. cit.*, p. 351.

75. M. BUBER, « The Way of Israel », *Congress Weekly*, 8 septembre 1958, dans N.N. GLATZER, préface à *On Zion*, *op. cit.*, p. XIII.

76. M. BUBER, *Israel and the World*, *op. cit.*, p. 257.

guerre, mais aussi pour l'intégrité du nouvel Etat. A partir de la création de l'Etat d'Israël, et jusqu'à sa mort en 1965, Buber continua à jouer un rôle actif dans le travail du groupe *I'houid*, en défendant les droits civiques des citoyens arabes d'Israël et en exigeant pour eux un traitement équitable.

La structure étatique n'est, pour M. Buber, qu'un moyen au service d'une cause qui la dépasse infiniment. La mission que Dieu a assignée au peuple juif est l'essence « du fardeau de l'élection ». Pour Arié Simon ⁷⁷, elle s'exprime avant tout dans l'exigence personnelle rigoureuse d'agir avec équité dans les affaires internes à la communauté et dans les relations avec les autres peuples ; elle s'accompagne - dans la perspective même de l'enseignement des prophètes - de la prise de conscience du lien qui unit l'accomplissement de la mission à la survie du peuple.

Si la société juive d'*Eretz Israël* devient une société où l'instinct de domination l'emporte sur l'instinct de conservation, où l'exploitation réciproque se substitue à l'assistance mutuelle, où les êtres humains s'acharnent à se détruire, si en *Eretz Israël* s'élève une société juive qui s'engage dans une guerre de tous contre tous, alors elle sera engloutie dans un tourbillon destructeur ⁷⁸.

Jamais la terre n'a été, dans l'histoire d'Israël, simplement la propriété du peuple ; celui-ci a toujours su qu'il avait pour tâche de la transformer conformément à la volonté de Dieu. L'histoire d'Abraham associe le don de la terre de Canaan à la mission du patriarche d'être une bénédiction pour les nations. Analysant la prière qui accompagne la présentation des prémices (Dt 26), Buber met en parallèle la reconnaissance par l'homme que Dieu est intervenu dans l'histoire pour l'installer sur la Terre, ainsi que l'effort de la créature pour faire fructifier celle-ci. Il rapproche la phrase « Mon père était un Araméen errant » de l'obligation qui est faite aux Hébreux d'associer l'étranger du pays aux réjouissances : c'est parce que votre ancêtre a été lui-même un étranger sans feu ni lieu qu'il vous faut témoigner de la compassion pour l'étranger. La Terre tout entière supporte les conséquences des défaillances de l'homme. Le récit du Déluge nous rappelle que, lorsque la créature s'abandonne à la violence, la terre elle-même est « corrompue » (Gn 6,11). De même, les perversions sexuelles rendent impurs non seulement ceux qui se livrent à de telles pratiques, mais le pays qui est indissolublement lié au peuple :

Car toutes ces horreurs, ils les ont commises, les gens du pays qui vous ont précédés, et le pays est devenu impur. Craignez que cette terre ne vous vomisse si vous la souillez, comme elle a vomi le peuple qui l'habitait avant vous (Lv 18, 27-28).

Le lien entre l'homme et la terre est d'ordre éthique plus que d'ordre cosmique. Lorsque des hommes trompent les pauvres en faisant l'épha plus petite, le sicle plus grand, et en faussant les balances, la terre « trem-

77. *Ibid.*, p. 203.

78. M. BUBER dans A. SIMON, *op. cit.*, p. 203.

ble » et se « soulève tout entière comme le Nil » (Am 8, 4-8). Les explorateurs qui ont parcouru le pays de Canaan affirment que c'est une terre qui dévore ses habitants (Nb 13, 32), tout comme le pays de l'exil « dévore » les déportés (Lv 26, 38). Ce n'est pas là un mensonge, car durant l'exil à Babylone Ezéchiel (36, 13) déclare au nom de Dieu que lorsque Israël pourra retourner sur sa terre, celle-ci « ne dévorera plus d'hommes ». En fait, c'est de l'obéissance ou de la rébellion d'Israël que dépend l'attitude de la Terre ; la révolte des Hébreux les repousse dans le désert (Nb 14, 25), vers la maison d'esclavage. L'élection et la promesse divines, dans la perspective de M. Buber, sont conditionnelles. « Israël est élu tant qu'il atteste de son élection par sa conduite en tant que peuple »⁷⁹, aussi bien dans l'ordre social qu'il édifie que dans les relations qu'il établit avec les autres nations.

Jamais, dans l'histoire d'Israël, cette terre ne fut précisément le bien du peuple (...) Dans chacune de ses rencontres avec elle, son rôle change, compte tenu de la situation historique et des problèmes qu'elle suscite. Si le peuple n'est pas capable de faire face à cette condition, l'édifice construit est appelé à s'écrouler⁸⁰.

Pour Buber, la Terre Promise, tout comme le Temple, est souillée par la violence et l'iniquité des hommes, par l'exploitation des faibles. Il convient de sanctifier cette terre en y édifiant une société fidèle au projet spirituel et social du peuple juif et non point de parquer Dieu dans l'enclos préservé du foyer ou du Temple. Le Rabbi de Kобрin enseignait : « Dieu parle à l'homme comme il a parlé à Moïse : "Ote tes sandales, va nu-pieds, et tu sauras que l'endroit où tu te trouves est un sol sacré." Car il n'existe aucun lieu où l'on ne puisse trouver la sainteté de Dieu, toujours et partout »⁸¹. Buber mentionne également cette question de Rabbi Koster qui surprit ses disciples : « Où habite Dieu ? » Ils se moquèrent de lui : « Que dis-tu là, puisque le monde entier est empli de sa gloire ? » Il répondit alors lui-même à sa question : « Dieu habite là où on Le laisse entrer »⁸².

*
**

La pensée de Buber, qui s'efforce de reformuler la signification du judaïsme pour les hommes de notre temps, est plus importante que jamais, après la création de l'Etat d'Israël, « pour tous ceux qui cherchent un contenu dans le sionisme, au-delà de sa signification politique, au-delà de la langue et du sol » (I. Kolat). Le sionisme représente pour Buber une régénération spirituelle de la nation. En 1929, il écrivait : « Sion doit éclore dans l'âme avant d'être traduit en une réalité palpable »⁸³.

79. M. BUBER, dans A. SIMON, *op. cit.*, p. 204.

80. *Ibid.*

81. M. BUBER, cité par N. ZAK dans *Rencontre*, n° 58, Paris, 1978, p. 271.

82. *Ibid.*, p. 274.

83. M. BUBER, *Die Jüdische Bewegung*, t. 1, Berlin, 1920, p. 29.

Que le sionisme m'ait saisi pour entrer et m'ait lié à neuf au judaïsme, ce ne fut là que le premier pas. La prise de conscience nationale ne suffit pas à transformer le juif ; s'il lui prête quelque consistance, elle ne l'enrichit pas nécessairement sur le plan spirituel. Mais celui qu'elle ne parvient pas à combler et qu'elle incite à aller plus loin, celui pour qui elle ne signifie pas la rentrée au port, mais l'aventure du grand large, celui-là sera amené à subir une mutation totale. C'est ce qui m'advint »⁸⁴.

Notre expérience de survivants de l'Holocauste nous a enseigné que le sionisme politique de Herzl et le sionisme culturel d'A'had-Ha'am sont indissolublement liés, comme une double exigence, ayant chacun sa propre pesanteur. Cette relation dialectique, qui nécessairement dégénère parfois en tension conflictuelle, ne saurait être rompue sous peine de falsifier et de mutiler le destin juif. Pour Buber le péché capital de notre génération est d'avoir parqué Dieu dans un secteur limité de l'existence au-delà duquel ses exigences doivent céder le pas aux impératifs de la science, de la société ou de l'Etat. L'Etat d'Israël, à la différence du judaïsme précaire et sans cesse menacé de la Gola, offre précisément cette chance de pouvoir attester de la valeur d'une métaphysique qui se couche dans le lit du politique et se met à l'épreuve d'une réalité économique et sociale complexe.

Après des siècles d'assujettissement, le peuple juif a recouvré sa terre, il n'a pu choisir que dans une relative indépendance le type de société qu'il entendait édifier et le type de relations qu'il désirait entretenir avec son entourage. A l'heure actuelle, les îlots de communauté fraternelle, réalisant la justice sociale, risquent d'être submergés par une société dépourvue de tout idéal communautaire. « Nous avons espéré que le retour d'Israël sur sa terre deviendrait le centre du peuple juif ; mais quel est le centre de ce "centre" ?⁸⁵ » S'appuyant sur Nachman Krochmal (1785-1840), Buber affirme que, tandis que chaque nation s'érige en absolu et entretient son propre culte, Israël fait l'expérience de l'absolu comme ce qu'il n'est pas lui-même, ce qu'il ne sera jamais, et le révère en tant que tel. L'aspiration à une « normalité », qui serait celle d'un hédonisme tranquille, dépourvu de toute interrogation sur le sens de l'histoire que le peuple édifie sur sa terre, constitue un danger pour l'existence juive. Vouloir être un peuple comme les autres, aspirer à une jouissance égoïste qui prendrait pour modèle « le bonheur suisse », c'est là un piège aboutissant à une assimilation qui pervertit la vocation profonde du peuple juif. La « normalité » d'Israël en tant que nation consiste précisément dans le fait que le peuple juif et les autres nations s'interrogent sans cesse sur le sens de son existence. Pour Ernst Simon, fidèle disciple de Buber, « la seule issue positive est celle qu'offre une entreprise nationale exemplaire, significative aussi pour l'ensemble des nations, et ce, sans propagande et sans arrogance vicariante, dans le silence impressionnant de son existence »⁸⁶. Il convient de continuer

84. M. BUBER, *Mein Weg zum Chassidismus*, t. 3, Munich-Heidelberg, 1963, p. 967.

85. M. BUBER, *Israel and the World*, *op. cit.*, p. 213.

86. E. SIMON dans A. SIMON, *op. cit.*, p. 204.

à promouvoir « le dialogue originel entre le peuple juif et sa terre ». La Terre sainte rejette à brève échéance ceux qui la profanent par la violation des interdits sexuels (inceste et débauche). C'est ainsi que le Lévitique (18, 24-30) énumère les unions interdites qui rendent impures et profanes la terre de l'Éternel et la terre des vivants.

Armand Abecassis⁸⁷ souligne à juste titre que, dans les textes traditionnels, la Terre est considérée comme une personne liée au peuple d'Israël non pas naturellement mais par une alliance, exactement comme dans la cellule conjugale. La Terre n'est pas une patrie, encore moins une mère-patrie : l'hébreu n'entretient pas avec elle des relations de cet ordre charnel ou naturel.

Il n'y a pas de sentiment patriotique dans la Bible et il ne doit pas y avoir de sentiment patriotique qui nous lie à notre terre. En vérité, Israël n'est pas né sur sa terre mais à la sortie d'Égypte et au Sinaï. C'est pourquoi sa relation à sa terre n'est pas de l'ordre de la mère (patrie) mais de l'épouse (alliance), c'est-à-dire de l'ordre de personne à personne. La terre est une épouse qui réclame fidélité : nous assistons ici au passage d'un monde où l'homme est enraciné (mère) à un monde où l'homme est un être en dialogue (épouse). Lorsque la Torah prévoit l'exil d'Israël à la suite de la transgression de l'année chabbatique (limitation de sa propriété conditionnelle), elle signifie tout simplement que par faute de pouvoir faire l'expérience de l'exil sur la terre promise qui protège de tout enracinement païen, le peuple d'Israël doit aller faire la même expérience hors de sa terre. Personne n'a aimé cette terre plus que le peuple d'Israël ; cet amour, il l'a appris en exil, loin de sa terre, son épouse. Pour n'avoir pas su l'aimer en sa présence, il a appris à l'aimer en son absence.

Il convient, avec Buber, de récuser la dichotomie quelque peu abrupte introduite par Max Weber entre « l'éthique de conviction » et « l'éthique de responsabilité ». Certes, le politique, comme le souligne J. Freund⁸⁸, a une logique propre et utilise des moyens spécifiques, pour atteindre le but qu'il s'est fixé. Mais, inversement, le recours à des moyens suspects condamnables, falsifie et dénature l'objectif que l'on s'est assigné. Lors d'un rassemblement sioniste, en 1932, Buber déclara :

Il s'agit de proclamer que dans une situation historique donnée, nous ne pouvons atteindre le but légitime que nous nous sommes fixé, en optant pour n'importe quel moyen que nous offre l'heure propice. Si le but à atteindre est bien celui que nous nous étions fixé, alors la voie pour y parvenir doit être de même nature que lui (...) Ce qui a été réalisé grâce au mensonge peut arborer le masque du vrai ; ce qui a été réalisé grâce à la violence peut se faire passer pour une action juste et, pour un temps, la supercherie peut prendre. Mais les gens ne tarderont pas à se rendre compte que ceci est fondé sur des mensonges, que la violence est la violence, et bientôt le mensonge et la violence connaîtront le sort que l'histoire réserve à tout ce qui est frelaté⁸⁹.

Il y a une tension dialectique entre l'éthique de conviction et l'éthique

87. A. ABÉCASSIS dans *Sens*, 1978, 12, p. 9.

88. J. FREUND, *L'Essence du politique*, 2^e éd., Paris, 1978.

89. P.R. MENDES-FLOHR, *op. cit.*, p. 78.

de responsabilité dans notre monde non rédimé ; mais, ainsi que l'enseignent les hassidim, « hors de toute vie humaine qui ne cède pas à l'arbitraire et qui s'engage dans le monde, s'échappe une semence de rédemption qui féconde l'univers, et c'est Dieu qui en fait la moisson »⁹⁰. Certes, Buber, dans la première partie de son œuvre, n'a pas pris conscience du danger que comportait l'emploi d'un langage vitaliste célébrant la « communauté de sang », tout comme il a minimisé la logique et la pesanteur propres au politique, qui fait échec aux tentatives les plus généreuses pour établir un dialogue fraternel et une société juste. Mais ce pari sur l'homme, cette exigence d'une quête inlassable pour faire jaillir en chaque créature la parcelle de divin qu'elle abrite, cet effort sans relâche pour rappeler que le peuple juif doit mériter sa terre en édifiant une société qui réponde aux impératifs d'équité et de fraternité du génie hébraïque, n'ont rien perdu de leur actualité. A l'affirmation de Buber selon laquelle les partisans du sionisme politique proposent « le pouvoir mais non point la fidélité »⁹¹, H. Fisch retorque que Buber propose la fidélité mais non point le pouvoir⁹². Ernst Simon⁹³ lui rétorque en soulignant la permanence de l'exigence prophétique qui doit empêcher que « des slogans messianiques ne soient utilisés à tort pour justifier une *Realpolitik* nationale isolationniste ». Comment ne pas évoquer l'embarras du survivant de la tragédie de l'Holocauste, d'un peuple rebut dont la liquidation était amorcée dès la Conférence d'Evian où nul pays de l'Occident n'était prêt à accueillir les juifs traqués, devant le sionisme de Buber qui se méfie d'une structure étatique ? Inversement, comment ne pas reconnaître que ce furent les utopistes vilipendés du *Brit Shalom* qui reconnurent les premiers, entre les deux guerres mondiales, la montée du nationalisme arabe et qui comprirent, avant tous les « réalistes » à la vue courte, que la sécurité d'Israël et la paix authentique passaient nécessairement par une entente avec les populations arabes.

Ce n'est pas « récupérer » Buber que d'affirmer que ceux qui se situent dans sa lignée actuellement en Israël, ce sont ceux qui luttent pour l'existence de l'Etat, pour le sauver contre la menace de destruction physique, mais qui, en même temps, s'efforcent inlassablement d'établir un dialogue avec les rares arabes qui y consentent. Les héritiers de Buber sont ceux qui sont préoccupés par le sort des palestiniens et veulent trouver une solution équitable à cette tragédie, et qui, sur le front intérieur, se réclament des exigences de justice sociale, d'éthique fraternelle et de création spirituelle dans la rencontre avec l'autre. Ce sont là les impératifs majeurs de l'« humanisme » biblique et juif dans la perspective de Buber. Il n'est pas certain que les solutions préconisées par Buber quant au règlement du conflit judéo-arabe puissent être appliquées mécaniquement, sans tenir compte des contingences de l'heure. Au contraire, c'est

90. *Ibid.*, p. 81.

91. M. BUBER, *On Zion*, op. cit., p. 142.

92. H. FISCH, op. cit., p. 21.

93. E. SIMON dans A. SIMON, « Ligne de démarcation » dans *Dispersion et Unité*, n° 15, Jérusalem, 1975, p. 204.

témoigner de sa fidélité au socialisme utopique, qui, paradoxalement, tenait compte de la situation concrète pour prévoir une démarche progressive, que de reformuler d'une façon créatrice et inventive l'enseignement de M. Buber en 1978. Mais l'impératif d'une éthique de la quotidienneté, qui doit sans cesse s'affirmer face aux nécessités politiques, peut seule légitimer l'entreprise sioniste. L'exigence prophétique de M. Buber et son corollaire, la lutte quotidienne pour une société plus équitable et plus fraternelle, nous apparaissent comme le véritable défi auquel est affronté Israël. Certes, les responsables politiques, qui raisonnent en termes de survie physique et de sécurité et qui sont affrontés à un monde où prévaut le rapport des forces, sont contraints de composer avec une âpre réalité, afin d'assurer l'existence même de la collectivité. Mais il y a trahison lorsque les clercs, au lieu de rappeler inlassablement, dans tous les engagements et les choix de société, les impératifs de l'« Alliance », pactisent avec le politique au prix d'une véritable compromission, volent au secours de la victoire et vont jusqu'à justifier le recours à la violence, au lieu de le vivre comme une tragédie. Bien sûr, la sphère du politique et celle de l'éthique ne sauraient se confondre ; mais il est nécessaire qu'il y ait une tension ininterrompue entre elles, afin que de cet affrontement s'affirment une morale de la responsabilité et une théopolitique consciente de son rôle dans l'économie de l'univers. Cet acharnement à proclamer sans cesse que la nation n'est pas une fin en soi, que les critères du bien et du mal ne sauraient être suspendus, donne au message bubérien une acuité particulière à l'heure de la trahison de bien des clercs. La tradition interprétative juive s'est interrogée sur la signification d'un passage du *Deutéronome* (ch. 21) exigeant que, si l'on trouve un cadavre gisant en plein champ et qu'on ne parvient pas à découvrir le meurtrier, « les anciens de la cité et les "juges" fassent le sacrifice d'une génisse, en déclarant : "Nos mains n'ont point répandu ce sang"... » Pourquoi faut-il que ce soient les sages et les magistrats qui témoignent ainsi de leur innocence ? Parce qu'ils sont responsables de l'ordre social et éthique de la cité.

La tâche d'Israël, dans le cadre de la *berith*, de l'alliance conclue avec Dieu, et dans la dynamique d'un dialogue, parfois difficile, mais jamais interrompu avec Lui, est de créer une communauté où la parole de Dieu s'incarnera. Pour M. Buber, tout homme est un passeur, qui jette un pont par-dessus l'abîme qui sépare le monde et Dieu, et qui me sépare des autres hommes. « Au sein de la création, au point précis où d'emblée je me trouve - *hic et nunc* - je suis ce rapport avec Dieu. Je ne suis pas substance, je suis rapport ! » L'homme doit réapprendre à exalter l'instant, à ressentir dans sa présence concrète au monde une élévation du monde, à faire jaillir, selon l'admirable expression d'E. Levinas, « les étincelles de là-bas assoupies ici, les recueillir et les ramener à l'Ardeur originelle dont elles étaient descendues »⁹⁴.

94. E. LÉVINAS, « Martin Buber » dans *L'Arche*, n° 102, juillet 1965, p. 10.