

ÉTVDES

Revue mensuelle

fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus
Tome 381, n° 4 (3814) — octobre 1994

Rédacteur en chef : Jean-Yves CALVEZ
Rédacteur en chef adjoint : Michel SOUCHON
Secrétaire de Rédaction : Dominique GEAY-HOYAUX
Comité de Rédaction : Nicole BARY - Pierre de CHARENTENAY
André COSTES - Claude FLIPO - Bruno FRAPPAT
Geneviève HÉBERT - Joseph MAÏLA - Guy PETITDEMANGE
Jacques SOMMET - Patrick VERSPIEREN
Revue des livres : Guy PETITDEMANGE
Conseillers : Michel GUERVEL - Michel RONDÉT - Pierre VALLIN

Service commercial, Promotion : Emmanuelle GIULIANI

Administration : Jean-Claude GUYOT

Publicité : Monique BELLAS

Maquette : Pascal FAMERY

Études • 14, rue d'Assas - 75006 Paris

Tél. : 44 39 48 48

Abonnements : 44 39 48 04

Le numéro : 55 F (Etranger 62 F)

Numéros anciens : même tarif

Abonnements (voir dernière page)

a s s a s

éditions

Association loi 1901

Président, directeur
de la publication :
André COSTES

Publié avec le concours
du Centre National du Livre

La politique de l'alliance

Entretien avec Shmuel Trigano à propos de « Philosophie de la loi »

— Vous avez publié récemment *Philosophie de la loi*. Quelle est la place de ce livre dans l'ensemble de votre œuvre ?

— C'est une étape très importante dans l'entreprise commencée il y a quinze ou vingt ans. Dans « Le cycle de l'aurore », qui doit comporter six ouvrages (trois ont paru), je me suis donné pour objectif, à la fois humble et ambitieux, de « défricher » le terrain de la judéité aux abords du XXI^e siècle, après une expérience historique qui a vu l'Émancipation et que la Shoà a profondément ébranlée, comme pour retrouver le paysage originel du judaïsme avant même qu'il ne soit « judaïsme », c'est-à-dire organisé sous la forme et dans le contexte d'une idéologie. Je me suis proposé de retrouver ce regard dans sa clairvoyance, de reconstruire la conscience hébraïque dans toutes les sphères où elle pouvait se déployer. Dans ce livre-ci, il s'agissait de se mesurer à la sphère du politique, après avoir « parcouru » la sphère du spirituel avec *Le récit de la disparue*, puis la sphère de l'historicité avec *La nouvelle question juive*. Si Dieu me prête vie, il y a encore trois ouvrages en réserve dans ce « cycle » : le psychologique, le philosophique, le poétique. Entre-temps, d'autres projets ont été entamés plus ou moins en interférence. *La demeure oubliée* et *La République et les juifs* sont une sorte d'élaboration pratique, de travail d'application qui m'ont préparé à l'analyse du politique.

Le politique n'a jamais constitué dans le judaïsme, à la différence de l'Occident, une instance digne d'une considération séparée (Les « Lois sur des Rois » du code juridique maimonidien font exception), alors que le politique y est omniprésent de façon diffuse. Peut-être n'est-il pas conçu comme un champ d'autonomie absolue qui pourrait être considéré indépendamment d'autres champs et d'autres registres...

La lecture rabbinique des textes bibliques a d'une certaine façon mis en mineur leur portée politique. Le fait que les juifs n'aient pas eu d'autonomie politique, de pouvoir réel à gérer, a-t-il une explication d'ordre historique ? Ou faut-il trouver une explication plus essentielle ? Un choix ? On ne peut que remarquer que le judaïsme rabbinique se constitue au moment même où l'Etat disparaît, où la condition d'Israël comme politique autonome disparaît. Mais on peut se demander si, déjà auparavant, l'ancêtre du rabbinisme, le pharisaïsme, auteur du Talmud, ne s'était pas engagé sur cette voie, car les pharisiens s'étaient dissociés de la lutte politique des Macchabées dès le moment où ces derniers avaient enfreint une règle fondamentale de l'univers politique hébraïque, le principe de dissociation du pouvoir sacerdotal et du pouvoir civil. Les Macchabées étaient en effet d'ascendance sacerdotale et s'arrogeaient la royauté...

— *Le judaïsme connaît-il donc une distinction entre religieux et politique comme en connaît le christianisme ?*

— Il y a dans le judaïsme, dans un univers gouverné par la Tora, une distinction entre pouvoir sacerdotal et pouvoir civil, politique, qu'il soit pouvoir royal ou pouvoir d'une assemblée, phénomène quasi permanent depuis l'Antiquité, même du temps de la royauté. Le roi ne peut sacrifier (entrer donc dans l'enceinte du Temple), ni le grand prêtre conduire l'armée. A l'époque médiévale, il y avait d'un côté le pouvoir rabbinique, de l'autre le pouvoir des « parnasim » pour le domaine civil. La différence, me semble-t-il, tient à la portée politique de l'alliance du Sinaï. Elle fait aussi office d'une constitution politique ; toute autorité découle d'elle et donc s'impose semblablement au roi et au grand prêtre, à cette seule condition que ni l'un ni l'autre ne peuvent s'arroger le droit de la représenter, de faire entendre sa voix... Ce rôle appartient bien plutôt au prophète, troisième pouvoir de la cité hébraïque, pouvoir disposant d'une très faible institutionnalisation et sans effet coercitif, qui est cependant une des clefs de la politique biblique.

On ne peut donc pas dire, dans un tel système, que le royaume de « César » (en l'occurrence de « David ») pourrait vivre sans référence à la constitution de l'alliance. Son autorité est entière par rapport à Aaron, le grand prêtre, et elle découle, autant que celle de ce dernier, de la Tora, mais tous les deux y sont soumis

par principe. Cela n'empêche pas que David jouisse d'une autonomie spécifique dans ce domaine. Il a le pouvoir d'édicter certaines lois (les « lois de la royauté »). On entend un écho de cette problématique dans un grand principe talmudique, « la loi du Royaume est la loi » — susceptible d'au moins trois lectures : celle que je viens de faire (il y a dans le domaine civil une puissance légiférante, en principe soumise à la constitution sinaïtique) ; celle de certaines écoles à travers l'histoire (le « royaume » est le royaume de Dieu et donc c'est la seule loi — divine — qui doit s'appliquer) ; celle, beaucoup plus pragmatique, faite par les juifs durant leur exil (la loi du royaume dans lequel vivent les juifs doit être tenue par eux pour la loi à laquelle ils doivent — religieusement ! — se soumettre. C'est sur cette base, notamment, que les juifs sont entrés dans la citoyenneté moderne).

— *Le politique comme tentative ambiguë de « présence » ?*

— Le politique est cet instant où les hommes entreprennent de convoquer la présence, lui intimant d'être là. Or, n'est-ce pas en ce moment que l'absence est la plus totale, lorsque les hommes rassemblés voient leurs individualités s'effiloche, s'effacer, et ne s'appartiennent plus ? Moment d'éclipse du sujet. Ils ne comprennent plus pourquoi ils sont ensemble, ils cherchent à faire de l'un, ils cherchent à se donner une représentation d'eux-mêmes. Moment de la masse, de l'agglutinement. Cela peut engendrer la violence, lorsque l'unité se fait sur le mode de la fusion, quand les hommes font corps, bloc, totalité. L'expérience fondamentale du politique exprime une quête de la présence, du dévoilement de la présence, cette présence qui est dans l'un mais qui jamais ne se dévoile, parce que l'un est caché dans la création du monde. On pourrait relire tous les signes et toutes les manifestations du politique à travers ce prisme de la présence. Certes, toute la vie humaine peut être lue dans cette lumière, mais je crois que c'est dans le politique que l'enjeu de la présence se déploie avec le plus de force et de magnitude. Considérons l'homme de pouvoir qui « incarne » cette « présence », représente les hommes à eux-mêmes, et qui, à force de les représenter, va s'absenter de soi-même en tant qu'individu spécifique. Considérons également la foule qui s'abîme dans la contemplation d'une représentation d'elle-même pour éviter le dilemme entre l'autodécomposition, la fragmentation infinie et la fusion. Les deux possibilités sont l'expression du vide originel dans lequel l'assemblée humaine se retrouve lorsque, en effet, elle s'assemble. « Va et rassemble les Anciens d'Israël », est-il intimé à Moïse aussitôt

après qu'il lui a été dit : « Ceci est Mon Nom pour l'absence (*le-olam* est traduit en général par « pour toujours », mais littéralement il désigne l'« absence ») et c'est mon souvenir de génération » (Ex. 3,1516).

L'absence qui surgit au cœur de l'assemblée, convoquant pourtant la présence, est-elle uniquement génératrice de néant ? Au contraire, nous tenons là la condition même du salut — et c'est là son enjeu éthique — car, dans cette absence, c'est la question du prochain qui se voit posée, tout autant que celle du souvenir de Dieu. On retrouve à ce propos l'importance de l'idée cardinale de la Cabale lourianique (Galilée — xvi^e siècle) pour laquelle le monde naît de l'effacement de Dieu, du suspens de la gloire divine, du suspens du pouvoir de Dieu, dans le retrait desquels s'étend le monde. C'est pourquoi le lieu du monde, où s'exerce le pouvoir, recèle en lui la trace de la royauté divine. C'est pourquoi les hommes se pressent tant pour l'occuper, non seulement pour y jouir de la présence, mais aussi pour lui faire écran, car le vide du retrait est terrifiant... N'est-ce point là le lieu du prochain ? Le lieu de Dieu qui se manifeste dans la nuée au cœur du camp d'Israël au Sinaï ?...

C'est pourquoi l'enjeu du salut se trame dans la cité et non point dans un ermitage. Cet enjeu fait d'ailleurs entendre le souvenir de la Parole du désert, souvenir de l'alliance, au cœur de la cité des hommes. La quête de la présence rencontre inéluctablement le retrait et le suspens. Et la finalité, la vocation de l'homme, dans la perspective du judaïsme, c'est de faire le *Tikoun* du monde, sa « réparation », son « rachat ». En somme, le monde a besoin d'être « repris », et c'est de cette manière-là que l'homme est dit, dans le Talmud, l'« associé » de Dieu dans l'œuvre de la création. Ce champ du *Tikoun* est à mon sens le champ de la Cité, c'est-à-dire ce moment où toute la collectivité humaine essaie de se saisir ensemble dans un horizon d'unité, dans une quête de la présence, dans l'épreuve de l'un.

Je vois dans cet enjeu, aujourd'hui, le défi le plus important pour le judaïsme. Un Etat juif (ou plutôt l'« Etat des juifs ») s'est créé en engendrant des problèmes auxquels les juifs n'avaient pas eu à se confronter depuis plus de vingt siècles et pour lesquels peut-être ils se trouvent fort dépourvus. Comme je l'ai déjà suggéré, le judaïsme rabbinique classique n'a pas toujours des ressources pour y faire face, alors que l'univers biblique en regorge. La question demandait à être reposée, renouvelée. C'est pourquoi mon livre se réfère centralement au registre biblique. C'était une question fondamentale dans les temps bibliques, dans le *Pentateuque* autant que les *Prophètes*. La résurgence d'un Etat juif en Terre sainte et surtout du rapport des juifs à cette terre sont-ils des signes d'un renouveau des temps bibliques ? Imminence de la prophétie ?

— Vous parlez beaucoup de la liberté, quel en est le rapport avec la création, avec l'« effacement » de Dieu ?

— C'est dans le suspens du pouvoir de Dieu, « origine » même de la création, que la liberté de l'homme se déploie et c'est dans ce suspens que l'homme apparaît, d'abord en tant que lui-même, puis face au Créateur. Ce suspens présente une ambivalence fondamentale. Au premier soir de la création, l'homme ouvre sur le monde des yeux terrifiés puisqu'ils ne peuvent contempler que l'absence. Les premiers versets de la *Genèse* sont significatifs. On aurait pu s'attendre à un discours triomphal, royal. Non, le texte commence par *bereshit* et il faut attendre plusieurs mots pour que Elohim apparaisse, mais c'est pour apprendre aussitôt que le monde est *tohu-bohu*, abîme ! Cependant, le souffle de Dieu plane... Finalement, la liberté de l'homme est toute dans le champ du possible ouvert par le planement divin, de Dieu qui vole sans se poser, qui se cache, non pas parce qu'il y a en Lui un mépris de l'homme et un oubli de la création, mais parce qu'Il attend l'homme, avec amour, pour qu'il se fasse et se retourne vers Lui. Ce suspens, c'est vrai, peut donner lieu au dévoiement de la création et de l'homme. C'est le risque radical de la liberté : l'homme peut se perdre corps et biens dans l'abîme du monde, d'où s'est retiré Dieu, comme il peut se racheter, faire l'acte messianique du *Tikoun*.

Le planement divin, cette présence qui clignote mais reste cachée, peut donner lieu au triomphe passager du mal si l'homme se corrompt, mais aussi à sa rédemption si l'écho de ce planement lui parvient à l'oreille. L'extrême proximité de Dieu, dans son total éloignement, est pour l'homme un signe d'espérance, un signe qui le guide dans l'absence qu'est le monde. Il y a, en effet, dans le vide du monde, signe, appel, injonction. Il appartient à l'homme de « creuser » son oreille pour lui répondre. En ce sens la liberté est à la fois une grâce divine, puisque le retrait divin suspend le jugement divin de l'homme et laisse à l'homme le temps de se faire et de se racheter, et un commandement qui appelle à la Loi, puisque la Loi est ce signe d'amour adressé à l'homme pour qu'il s'accomplisse dans le monde tel qu'il est. Le vide gracieux serait une tragédie sans la Loi qui sépare de la fusion avec le monde et sanctifie. La grâce fait le vide et la loi aide à y passer...

— Alors, l'idée de « théocratie » ?

— Parler de « théocratie » à propos de la politique juive, c'est ne rien comprendre. L'origine de la méprise est dans Flavius Josèphe. Il a voulu montrer que les juifs eux aussi avaient inventé un

