

III. La question secrète

De temps en temps, il me semble percevoir une question qui monte des profondeurs du silence. Mais celui qui la pose ne sait pas qu'il interroge, et celui à qui elle est posée ne sait pas qu'il est interrogé. C'est la question que le monde contemporain, sans le savoir, adresse à la religion. Elle se formule à peu près ainsi : « Serait-ce de toi, par hasard, qu'il me faut espérer une aide ? Est-il en ton pouvoir de m'apprendre à croire ? Non pas aux fantasmagories et aux mystériosophies, aux idéologies et aux programmes de partis, ou à n'importe laquelle de ces constructions intellectuelles brillantes et habilement présentées, qui n'apparaissent vraies qu'aussi longtemps qu'elles remportent du succès ou semblent susceptibles d'en remporter ; mais à ce qui est inconditionné et irréfutable ? Peux-tu m'apprendre à avoir foi en la réalité, en l'existence, en la permanence de ce qui est ? à croire que la réalité recouvre une signification, que l'existence tend vers un but, que le fait d'être là a un sens ? Qui d'autre, en vérité, pourrait m'aider, si tu ne le peux ? ». Naturellement le monde moderne se défendra vigoureusement d'avoir le moindre désir de poser une telle question, ou même d'être en mesure de le faire. Il protestera avec passion qu'il tient la religion pour une illusion, qui n'est peut-être même pas si belle, de surcroît, et il soutiendra cette opinion avec bonne conscience, car il est de bonne foi dans l'assurance de ses convictions. Mais dans les replis de son cœur, là où se tapit le désespoir, la question persiste à poindre encore à nouveau, timidement, et chaque fois immédiatement réprimée. Elle prend des forces. Elle finira par devenir irrésistible.

La question s'adresse à la religion en général, à la religion en tant que telle. Mais où ira-t-on trouver la religion ? Ce n'est pas à l'individu croyant, pris isolément, qu'on demandera de débattre le problème. Comment pourrait-il être, aujourd'hui, à la hauteur d'une telle prétention ? Seules les religions historiques peuvent prétendre à être les destinataires concrets de la question — ou telle religion parmi elles. Il est vrai que ni leur corpus dogmatique ni leur cérémonial ne sont susceptibles de fournir la réponse. Le premier a pour fonction de formuler en propositions conceptuelles, et a posteriori, une expérience de foi qui par nature transcende le conceptualisable. L'objet du cérémonial est de fournir une expression de la relation avec l'illimité à travers des comportements fixés et soumis à certaines règles. L'un et l'autre ont une sphère d'influence spécifique, mais ni l'un ni l'autre n'est en mesure d'aider le monde moderne à trouver la foi. Le seul élément de ces religions historiques auquel le monde moderne puisse légitimement faire appel, c'est, en elles, cette réalité de foi qui est présente derrière toute formulation et toute expression, mais qui précisément existe là, ce quelque chose qui parvient à une plénitude de réalité sans cesse renouvelée dans la vie vécue de la personne humaine. Une seule chose importe : l'existence personnelle, qui traduit dans la réalité le contenu fondamental d'une religion, et, par là, témoigne de sa vitalité.

Mais quiconque tend l'oreille attentivement à la question dont je parle remarquera qu'elle est aussi adressée au judaïsme, et même que celui-ci se trouve au premier rang des interpellés. Ces derniers temps, j'ai fréquemment reçu du monde entier des communications qui donnent à penser que l'on attend du judaïsme des éclaircissements et des directives. On pouvait se rendre compte que les auteurs de ces communications parlaient au nom de ceux qui, nombreux, se taisaient. Que le monde attende quelque chose du judaïsme, voilà un phénomène nouveau. Durant des siècles, la profondeur spirituelle du judaïsme est restée totalement ignorée et inaperçue. Il en fut ainsi du temps du ghetto, parce que la réalité de l'existence juive se dérobaît aux regards du monde extérieur, et aussi à l'heure de l'émancipation, parce qu'alors les juifs seuls, et non le judaïsme, sortirent de l'ombre. Un changement semble vouloir s'ébaucher. Quelle en est la cause ? Est-ce le massacre de millions de juifs ? La raison est insuffisante. Ou bien est-ce dû à l'établissement d'un état juif ? L'explication n'est pas meilleure. Et pourtant les deux événements ne sont, d'une certaine manière, ni l'un ni l'autre étrangers au fait que l'on

commence à percevoir la réalité profonde du judaïsme. Ce phénomène inouï de mort et de vie a finalement révélé au monde l'existence de la judaïcité comme un fait d'importance, et à partir de là on commence aussi à voir le judaïsme. Et l'on se met à découvrir peu à peu qu'il recèle quelque chose qui pourrait être susceptible de combler l'attente spirituelle de notre temps d'une manière toute particulière. Il n'est possible de faire cette découverte que si l'on considère le judaïsme globalement, dans son itinéraire allant du Décalogue au Hassidisme, comme un tout unique, dont les tendances fondamentales se sont développées dans un mouvement d'intégration croissant.

Certes, cette unité, ces tendances fondamentales et leur développement, restent encore pour une très large part méconnus des juifs de notre temps, y compris de ceux qui cherchent avec un très réel sérieux le chemin de la vérité. Cela devient particulièrement manifeste si nous considérons ceux qui, parmi les figures les plus représentatives du milieu religieux juif contemporain, n'ont pu trouver dans le judaïsme la satisfaction de leurs exigences spirituelles. Il est hautement significatif de constater qu'à l'aube de notre société moderne, des personnalités juives d'une stature spirituelle considérable se sont tournées vers le christianisme, l'abandonnant non pas en tant que religion, mais en tant que culture, alors qu'aujourd'hui, la sympathie pour le christianisme que l'on peut observer chez certains individus juifs ouverts à la spiritualité procède d'un vide religieux et d'une nostalgie religieuse.

L'examen de deux exemples éclairera notre propos, et en même temps nous conduira plus avant dans la compréhension de notre sujet, à savoir la signification du judaïsme pour le monde contemporain. Notre premier exemple sera celui de Bergson, le penseur qui, à l'instar de Nietzsche, construit sa philosophie sur une affirmation de la vie, mais, contrairement à Nietzsche, considère la participation à la création, et non la puissance, comme étant l'essence de la vie, et en conséquence, — toujours en contraste avec Nietzsche —, ne s'attaque pas à la religion, mais au contraire lui rend hommage comme étant le sommet de la vie humaine. Notre second exemple sera celui de Simone Weil, qui mourut jeune en laissant derrière elle des écrits où s'exprime avec force une négation de la vie aux résonances théologiques profondes, et dont la logique la conduisit à la négation aussi bien du moi que de la société. L'un et l'autre, Bergson et Simone Weil, étaient juifs. Tous deux étaient persuadés qu'ils avaient trouvé, dans la mystique chrétienne, la vérité religieuse qu'ils cherchaient. Il est vrai que

Bergson perçut dans la prophétie d'Israël une ébauche du christianisme, tandis que Simone Weil rejeta Israël et le judaïsme en bloc. Ni l'un ni l'autre ne se convertit au christianisme, Bergson probablement parce qu'il lui répugnait de désertir une communauté persécutée et opprimée, Simone Weil pour des raisons qui procédaient de sa conception religieuse, et de l'importance considérable qu'avait pour elle ce qui lui paraissait être le caractère encore trop juif de l'Eglise. Nous examinerons comment l'un et l'autre envisageaient le judaïsme, et quel rapport il y a entre le judaïsme tel qu'ils le concevaient et la réalité de la foi juive, cette unité qui se déploie au cours des siècles, et reste encore méconnue, ainsi que je l'ai dit plus haut, de la plupart des juifs de notre temps.

L'image du judaïsme que se fait Bergson est l'image chrétienne conventionnelle, qui procède d'un désir de présenter la nouvelle religion comme une libération du joug de l'ancienne. D'après cette conception, à un Dieu de justice, exerçant sa justice essentiellement sur son peuple Israël, aurait succédé un Dieu d'amour dont l'amour est étendu à toute l'humanité. Le christianisme permet à Bergson d'opposer une morale humaine à une morale sociale, une éthique dynamique à une éthique statique, une morale de l'âme ouverte à une morale de l'âme refermée sur soi.

Simone Weil va encore beaucoup plus loin dans ce sens. Elle reproche à Israël un culte idolâtre, le seul culte authentiquement idolâtre, dit-elle, celui de la collectivité, qu'elle appelle, reprenant une métaphore de Platon, « le gros animal ». Selon elle, le social est le domaine de Satan, car la collectivité s'arroge le droit de dicter à l'individu ce qui est bon ou mauvais, elle s'interpose entre Dieu et l'âme, bien plus, supplante Dieu, s'instaure à sa place. Simone Weil voit dans la Rome ancienne le « gros animal » de l'athéisme matérialiste, qui ne rend de culte qu'à lui-même. Israël en est, selon elle, l'incarnation religieuse. Et le Dieu d'Israël serait devenu le Dieu qu'Israël méritait, un Dieu « selon la chair », pesant, un Dieu tribal, rien d'autre en fin de compte que la déification de la nation. Les Pharisiens — dont Simone Weil n'a manifestement pris connaissance qu'à travers les controverses du Nouveau Testament — sont par elle définis comme des hommes qui n'étaient vertueux que par obéissance au « gros animal ». Tout ce qui lui faisait horreur dans l'histoire récente, le capitalisme et le marxisme, l'intolérance de l'Eglise et le nationalisme moderne, elle l'imputait à l'influence de ce qu'elle appelait le totalitarisme d'Israël.

Bergson acceptait le principe social à titre de stade transitoire. Pour Simone Weil, qui, au demeurant, s'était trouvée activement associée, pendant un certain temps, aux mouvements d'extrême gauche, c'était le grand obstacle. Pour l'un comme pour l'autre, il s'incarnait dans Israël, et tous deux s'efforcèrent d'en triompher en se tournant vers le christianisme, où Bergson découvrait l'humain à l'état pur, et Simone Weil, au contraire, le surnaturel.

Rarement il n'est apparu aussi clairement qu'ici qu'une demi-vérité peut fourvoyer plus dangereusement que l'erreur totale. (En ce qui concerne Simone Weil, il s'agit à dire vrai d'à peine un quart de vérité.)

Ce que l'on peut définir dans la religion d'Israël comme étant le principe social est très éloigné de l'idée que s'en fait Bergson, et radicalement étranger à la conception qu'en a Simone Weil.

Certes le peuple, le groupe qui s'est constitué à partir des familles et des tribus, sous l'influence d'une croyance commune, est en Israël une catégorie religieuse. Mais cela, il ne l'est pas dans sa réalité de fait, il ne l'est pas, tel que le prophète qui l'exhorte l'a sous les yeux. Le caractère religieux du peuple consiste exactement en ceci : que par lui est signifié quelque chose d'autre que ce qu'il est présentement, qu'il doit devenir quelque chose d'autre, qu'il doit devenir le vrai peuple, le « peuple de Dieu ». Dans la religion d'Israël précisément, il est impossible de faire de la collectivité une idole, car l'attitude religieuse à son égard est essentiellement critique et postulative. Quiconque voit dans la nation ou dans la communauté un absolu, une entité qui se suffit à elle-même, trahit la religion d'Israël.

Mais que signifie devenir un peuple de Dieu ? Ce n'est pas une croyance partagée en Dieu ni son service en commun qui font d'un peuple un peuple de Dieu, mais le fait qu'il réalise dans sa vie — ce qui signifie : dans la vie de chacun de ses membres les uns avec les autres — les attributs divins de justice et d'amour que Dieu lui a révélés ; justice dans leurs rapports mutuels indirects, touchant aux affaires et aux valeurs matérielles ; amour dans leurs rapports mutuels directs, de personne à personne. Des deux cependant, l'amour est le principe supérieur, celui qui l'emporte. Cela apparaît sans la moindre équivoque si l'on note qu'il est en effet impossible à l'homme d'être juste à l'égard de Dieu, mais qu'il a la possibilité et l'obligation de l'aimer. Et l'amour à Dieu, c'est celui qui se reporte sur les hommes. « Dieu aime l'étranger », nous est-il dit (Deut. 10, 18). « Ainsi dois-tu l'aimer. » Qui aime Dieu aime aussi celui que Dieu aime.

Il n'est pas exact que le Dieu de la Bible n'ait « jamais parlé à aucune âme humaine avant l'exil », comme l'écrit Simone Weil. Il est absolument certain que dès le Décalogue il parle à l'âme de l'individu. A qui d'autre, sinon à l'âme de l'individu, pourrait-il être commandé de ne pas convoiter ce qui appartient à autrui, autrement dit de ne pas être jaloux de lui ? Seulement, ce Dieu parle aux individus en fonction des réalités de l'existence. Or, à l'époque pré-exilique, l'individu n'existe qu'en tant que membre de son peuple, incorporé à lui, et de lui non détachable. Les dix commandements ne sont pas adressés à un « Vous » collectif, mais, tous sans exception, à un « Tu ». Ce « Tu », c'est chaque individu, et puisque chaque individu est incorporé au peuple, c'est en tant qu'individu incorporé au peuple qu'il est interpellé. C'est seulement dans la mesure où l'individu, au sein de la réalité historique, se découvre et se reconnaît individu que Dieu lui parle en tant que tel. Et même parmi les générations les plus individualisées, l'individu sera encore atteint par ce « Tu », pour autant qu'il ne se ferme pas délibérément à lui.

La distinction conventionnelle que Bergson établit entre le particularisme juif et l'universalisme chrétien ne présente pas de base plus solide. C'est le plus ancien des prophètes « littéraires » qui cite précisément l'ennemi par excellence d'Israël pour affirmer que c'est Dieu lui-même qui mène tous les peuples dans leur errance. Et il ne présente pas le fait comme quelque chose de nouveau, mais comme un fait bien connu de tous. C'est là en vérité un universalisme, non pas des individus, mais des nations, atteignant seulement l'individu à travers les nations. Au sein de cet universalisme, il existe, il est vrai, un particularisme de la vocation : Israël doit entamer le processus de réalisation de la justice et de l'amour divins sur la terre. Israël doit être « le commencement de sa récolte ».

Il n'est pas exact qu'Israël n'ait pas accordé à l'intériorité la place qui lui revient ; seulement, il ne s'en est pas contenté. Sa doctrine conteste l'indépendance de l'âme. La vérité intérieure doit devenir une réalité de la vie vécue, ce sans quoi elle cesse d'être vérité. Une goutte d'accomplissement messianique doit être mêlée au cours de chaque heure, faute de quoi, quelle que puisse être la dévotion dont elle est remplie, Dieu en est absent.

De tout cela il résulte que ce que l'on pourrait nommer le principe social dans la religion d'Israël est fondamentalement inassimilable à la catégorie du « gros animal ». La religion d'Israël proclame une humanité sociale, car la société humaine est ici

légitime, dans la mesure où elle est construite sur des rapports authentiques de ses membres les uns avec les autres. Elle proclame aussi une humanité religieuse, car la relation authentique à Dieu ne peut être réalisée lorsque fait défaut l'authentique relation au monde et aux autres hommes. Les deux éléments — amour du créateur et amour de la création — sont en fin de compte une seule et même chose. Pour réaliser cette unité, l'homme doit assurément accepter des mains de Dieu le monde créé, non pas certes pour jouir de la possession, mais pour participer avec amour à l'œuvre encore inachevée de création. La création est inachevée, car la discordance y règne, et la paix ne peut émerger qu'à partir du créé. C'est pourquoi, dans la tradition juive, l'homme qui est instrument de paix est appelé compagnon de Dieu dans l'œuvre de création. Or Bergson insiste justement sur ce concept de la vocation de l'homme à coopérer à l'œuvre de Dieu, et il y voit le but de cette mystique dont il fait l'apologie mais qu'il n'a pas découverte dans le judaïsme. Ce concept est pourtant fondamentalement juif.

Bergson et Simone Weil se sont tous deux détournés d'un judaïsme qu'ils ne connaissaient pas. En fait, c'est d'une conception conventionnelle du judaïsme, élaborée par le christianisme, qu'ils se sont détournés. Mais alors que Bergson se situait à proximité du judaïsme véritable, tout en l'ignorant, Simone Weil en était extrêmement éloignée. Lorsqu'elle appelle le Dieu d'Israël un Dieu « naturel » et celui du christianisme un Dieu « surnaturel », elle fait preuve de la plus totale ignorance de la nature du premier ; car il n'est pas un Dieu « naturel », mais le Dieu de la nature, de même qu'il est le Dieu de l'esprit, et il transcende l'un et l'autre. Mais aussi, ce Dieu véritable d'Israël n'aurait pu satisfaire Simone Weil, l'eût-elle connu, car il est tourné vers la nature, tout en la transcendant, tandis que Simone Weil voulait s'en évader, de même qu'elle voulait s'évader de la société : la réalité lui était devenue intolérable, et Dieu était pour elle la force qui l'en détournait. Or ceci n'est jamais le fait du Dieu d'Israël, et serait radicalement contraire à la nature de sa relation avec sa création et ses créatures ; il a situé l'homme au cœur de la réalité afin qu'il se mesure à elle. Simone Weil désirait être au service de l'humanité, et ceci l'a amenée à plusieurs reprises à se livrer à des travaux agricoles pénibles ; mais la réalité mettait son âme en fuite. A commencer par sa propre réalité. Elle récusait le « Je » ; c'était un devoir, disait-elle, de tuer le « Je ». « Nous ne possédons rien d'autre au monde », écrit-elle, « que le pouvoir de dire " Je " ». C'est ce que nous devons offrir à Dieu, c'est-à-dire ce que nous

devons détruire ». Un tel sentiment est en vérité diamétralement opposé au judaïsme. Car la relation authentique, nous enseigne le judaïsme, est un pont dont l'arche s'appuie sur deux piles inébranlables, le « Je » de l'individu et celui de son interlocuteur. Telle est la relation entre l'homme et Dieu, telle aussi la relation entre l'homme et l'homme. Le judaïsme rejette le « Je » de l'égoïsme et de l'orgueil, mais il reconnaît et approuve le « Je » de la relation authentique, le « Je » du « Je et Tu », le « Je » de l'amour. Car l'amour n'éteint pas le « Je », mais au contraire le relie au « Tu ». L'amour ne dit pas « Tu es aimé » mais « Je t'aime ». Il en va de même pour le « Nous » à propos duquel Simone Weil disait : « On ne doit pas être un "Je" mais encore moins un "Nous" ». Le judaïsme rejette le « Nous » de l'égoïsme collectif, de la suffisance nationale et de l'exclusivisme de parti, mais il postule le « Nous » qui émerge de l'authentique relation des membres du groupe entre eux et qui entre en dialogue authentique avec d'autres « Nous », le « Nous » qui peut se permettre de dire, en toute vérité : « Notre Père ».

Simone Weil ne connaît ni l'antique religion d'Israël, ni ses cheminements ultérieurs, c'est-à-dire le déploiement de sa tendance fondamentale dans des conditions historiques nouvelles. Bergson connaît les prophètes d'Israël, — sans réaliser, il est vrai, comment le principe de justice qu'il découvrirait dans leur message est complété par celui d'amour —, mais il ne connaît pas le cheminement de la religion juive, et en conséquence il ne situe pas les prophètes dans le contexte général de l'histoire de la foi juive. La voix des prophètes est une protestation contre la défaillance religieuse d'Israël, contre le fait que l'injonction divine de créer sur la terre un lieu pour sa justice et son amour n'a pas été suffisamment obéie, ni par le peuple, ni par l'individu au sein du peuple, — tout au moins pas dans la mesure où on pouvait espérer qu'elle le fût, dans les circonstances données et vu la force existante. Et voici que la semence prophétique lève, tardive, mais avec une vigueur croissante. Certes, il n'était pas possible, dans la Diaspora, d'aspirer à une réalisation intégrale de la justice, ce qui nécessite un ordre national autonome, des institutions nationales autonomes, que l'on ne pouvait attendre que du retour en Terre Sainte ; mais le principe supérieur, déterminant, qui seul peut fondre ensemble la relation à Dieu et la relation au prochain — le principe d'amour — n'avait besoin d'aucune organisation, d'aucunes institutions pour se manifester, car il peut être actualisé n'importe quand, et n'importe où. Toutefois la volonté de réalisation ne se borna pas à

informer la vie individuelle : au sein de la forme communautaire qui est apparue à la place de l'état — la communauté locale — nous voyons sans cesse un amour agissant, qui se traduit en secours mutuel, et constitue l'élément de soutien de la structure sociale. Cette structure a trouvé sa forme achevée il y a seulement deux siècles, avec le Hassidisme, qui surgit de petites communautés fondées sur un amour fraternel. Or le mouvement allait donner naissance, sur le plan religieux, à un développement interne de la plus haute importance, à une tendance qui visait à réduire la distance entre l'amour de Dieu et l'amour des hommes. Cette tendance est parvenue à marquer le Hassidisme de ses effets profonds. Elle enseigne que l'amour du prochain a un sens non parce que Dieu nous l'ordonne, et que nous devons accomplir son commandement, mais plutôt parce qu'à travers lui et par lui, nous parvenons à Dieu. C'est ce que met en lumière l'interprétation du commandement : Il n'est pas simplement écrit (Lev. 19, 18) : « Aime ton prochain comme toi-même », comme si la phrase se terminait là, mais il est écrit : « Aime ton prochain comme toi-même, je suis l'Eternel ». La première proposition (du texte original), où le verbe « aimer » requiert non pas un complément d'objet mais le datif, signifie : tu dois manifester de l'amour à ton compagnon, c'est-à-dire à l'homme que tu rencontres sur le chemin de la vie, comme à un être qui est semblable à toi. La deuxième partie de la phrase ajoute : « Je suis l'Eternel », et c'est ici qu'intervient l'interprétation hassidique : « Tu penses que je suis loin de toi, mais dans cet amour que tu manifestes à ton compagnon, tu me trouveras ; non pas dans son amour pour toi, mais dans ton amour pour lui ». Celui qui aime fait coïncider Dieu et le monde.

La doctrine hassidique est la consommation du judaïsme. Et voici son message à tout être humain : c'est à toi-même de commencer. L'existence demeurera pour toi privée de sens tant que tu n'y pénétreras pas toi-même, de tout ton amour agissant, tant que tu n'en dégageras pas toi-même le sens. Tout attend d'être sanctifié à travers toi, c'est-à-dire, révélé dans sa signification et réalisé à travers toi. Dieu a créé le monde afin de te permettre ce commencement. Il l'a éloigné de lui afin que tu puisses le lui ramener. Va à la rencontre du monde avec tout ton être, c'est Lui que tu rencontreras. Telle est sa grâce : qu'il accepte de recevoir lui-même l'offrande que tu fais au monde. Si tu veux apprendre à croire, aime !

Bergson parle d'une « mystique active ». Où la trouvera-t-on, si ce n'est ici ! Nulle part ailleurs le comportement essentiel de

l'homme n'a été plus intimement lié au mystère de l'être. Et justement pour cette raison, c'est ici, et ici seulement, que le monde moderne trouvera une réponse satisfaisante à sa question secrète. Le monde la percevra-t-il ? Quant à la judaïcité, percevra-t-elle que son existence dépend du renouvellement de son existence religieuse ? L'Etat juif peut certes assurer l'avenir d'un peuple de juifs, d'un peuple ayant même une culture juive spécifique. Le judaïsme, lui, ne vivra que s'il fait revivre la relation juive primordiale à Dieu, au monde, et à l'homme.